N12<522420618 021
ubTÜBINGEN

473

ISSN 0040-5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

60. Jahrgang · Heft 1 · 1985

ABHANDLUNGEN

Peter Knauer S. J.
Die chalzedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis 1

Hermann Josef Sieben S. J.
Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit 16

Arno Anzenbacher
Die Naturwissenschaften zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion 43

Johannes B. Lotz S. J.
Das Sein als Gleichnis Gottes 60

BEITRÄGE

Harald Schöndorf S. J.
Der Leib und das Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner 77

Jörg Splett
Kindsein als Offenheit 88

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB Tübingen
13. MRZ 1985
Gd 861

Herausgeber:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät S. J.

Hauptschriftleiter:
Hermann Josef Sieben S. J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70.

Mitglieder der Schriftleitung:
Werner Löser S. J., Jörg Splett, Frankfurt a. M.;
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. Peter Knauer S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt a. M. 70
Prof. Dr. Hermann Josef Sieben S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt a. M. 70
Prof. Dr. Arno Anzenbacher	Johannes-Gutenberg-Universität Postfach 3980 – 6500 Mainz
Prof. Dr. Johannes B. Lotz S. J.	Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
Dr. Harald Schöndorf S. J.	Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
Prof. Dr. Jörg Splett	Isenburgring 7 6050 Offenbach

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 39,50 DM, der Jahrgang kostet 158,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

60. Jahrgang · 1985

Herder Freiburg · Basel · Wien

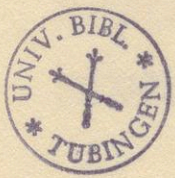
HERAUSGEBER:
Die Professoren S.J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät S.J.

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann Josef Sieben S.J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a.M. 70.

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Werner Löser S.J., Jörg Splett, Frankfurt a.M.;
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



Gd 861 - 60

Inhalt des 60. Jahrgangs

Abhandlungen

Anzenbacher, Arno, Die Naturwissenschaften zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion 43

Christe, Wilhelm, Sola Ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury 341

Görtz, Heinz-Jürgen, Die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge 321

Hilpert, Konrad, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie 376

Höhn, Hans-Joachim, Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung 213

Knauer, Peter, S.J., Die chalzedonensische Christologie als Kriterium für jedes Glaubensverständnis 1

Köckert, Matthias, Das nahe Wort. Zum entscheidenden Wandel des Gesetzesverständnisses im Alten Testament 496

Koslowski, Peter, Metaphysik, christliche Religion und soziale Ordnung 188

Kühn, Rolf, Wirklichkeitsbegegnung: Jenseits von subjektiver Fiktion und kulturellem Zwang. Die andere Philosophie der Simone Weil 538

Liske, Michael, Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig"? 520

Löser, Werner, S.J., Die Konvergenzerklärung von Lima über die Eucharistie – eine katholische Stellungnahme 481

Lotz, Johannes B., S.J., Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewert 60

Scaconne, Juan Carlos, S.J., Weisheit des Volkes und spekulatives Denken 161

Sieben, Hermann Josef, S.J., Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginald Poles *De concilio* 16

Beiträge

Hoerster, Norbert, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems 400

Schatz, Klaus, S.J., Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen 257

Schöndorf, Harald, S.J., Der Leib und das Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner 77

Splett, Jörg, Kindsein als Offenheit. Ein Beitrag christlicher Phänomenologie 88

Splett, Jörg, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung 410

Weissmahr, Béla, S.J., Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik 558

Willers, Ulrich, „Aut Zarathustra aut Christus". Die Jesus-Deutung im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980

1. Teil 239

2. Teil 418

Besprechungen 98 169 443 571

Buchbesprechungen

Philosophie:		
Philosophiegeschichte	98	443
Moderne Philosophen		114
Metaphysik	126	467
Erkenntnistheorie		126
Naturphilosophie		144
Psychologie		144
Ethik		144
Gesellschaft/Recht		155
Theologie:		
Biblische Theologie	269	571
Historische Theologie	282	587
Systematische Theologie	303	611
Praktische Theologie	309	618

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Aharoni, J. 574
Angenendt, A. 314
Akademie der Wissenschaften der DDR (Hrsg.) 103
Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hrsg.) 103
Allard, G. H. 99
Almond, P. C. 143
Amusin, I. D. 279
Apel, K. O. 464
Arapura, I. 141
Arens, A. (Hrsg.) 296
Arens, E. 575
Armstrong, A. H. 443
Atkins, P. W. 474
Aymans, W. 624

Bacht, H. 587
Ballauf, Th. 114
Baltes, M. 443
Balz, H. (Hrsg.) 280
Baresch, K. 621
Barredo, F. 612
Baum, M. 462
Baumert, N. 578
Baumgartner, H. M. 114
Beaucage, B. 99
Beck, L. W. 114
Becker, J. 281
Beierwaltes, W. 443
Beinert, W. (Hrsg.) 313
Bermejo, L. M. 257
Bernard, J. 623
Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz u. d. Kirchenleitung d. Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschland 303
Bischoff, B. 445
Blume, H.-D. (Hrsg.) 443
Blumenthal, H. J. 443
Blystone, J. 114
Boekholt, P. 619
Boff, L. 623
Bohnen, K. (Hrsg.) 102
Bollnow, O. F. 114
Borger, R. (Hrsg.) 543 547
Boulding, K. E. 473
Brams, St. L. 475
Brandenstein, B. von 467
Braulik, G. 611
Brechtken, J. 146
Bredow, G. von 114
Brieskorn, N. 601
Brown, R. E. 583
Brox, N. (Hrsg.) 594
Brugger, W. 135
Brunner, O. (Hrsg.) 458
Bubner, R. 463
Buch, A. J. (Hrsg.) 114
Bühlmann, W. 614
Buhr, M. 463
Bursill-Hall, G. L. 444

Caldera, R. 624
Calvet-Sebasti, M. A. 589
Campenhausen, A. von 316
Cancik, H. 628
Carlen, L. 625
Carter, R. E. 590
Cesa, C. 462
Chisholm, R. M. 462
Congar, Y. M. J. 307
Corecco, E. (Hrsg.) 622
Corral Salvador, C. 316
Cortese, D. E. 571
Coulie, B. 589
Cramer, K. 462
Cristiani, M. 445

Dalmais, I.-H. 286
Dautzenberg, G. 585
Davidson, D. 463
De Vogel, C. J. 443
D'Hondt, J. 463
Diedrich, K. 476
Diemer, A. 125
Dietsch, St. 462
Dihle, A. 443
Dillon, J. 443
Dittmann, L. 125
Drewermann, E. 309
Driel, G. van (Hrsg.) 274
Dütz, W. 316

Ebeling, H. 139 (Hrsg.) 151 477
Edler, R. 571
Erler, A. (Hrsg.) 158 460
Espagnat, B. de 129

Fehr, W. L. 299
Findlay, J. N. 142 463
Flashar, H. (Hrsg.) 98
Freytag, H. H. 478
Friedeburg, L. von (Hrsg.) 118
Funke, G. 125
Furth, P. 463

Gadamer, H. G. 114 133 142
Gagnon, C. 99
Gaudemet, J. 623
Gerstenberger, G. 280 281
Gertz, N. 589
Gerz-von Buren, V. 294
Gethmann-Siefert, A. 454
Gioia, G. 445
Gnilka, J. 278
Gölz, W. 114
Grand'Henry, J. 589
Grandrue, C. de 294
Granfield, P. 267
Greshake, G. 611
Gründel, J. (Hrsg.) 158
Gunneweg, A. 281
Guth, K. 315

Habermas, J. (Hrsg.) 118 461
Hacking, I. 463
Hagedorn, D. 595
Hagedorn, U. 595
Hahn, J. 475
Hahne, H. 114
Hall, B. S. 99
Halleux, A. de 589
Hare, F. K. (Hrsg.) 472
Hartmann, N. 114
Hausberger, K. 314
Hausmann, N. 455
Heidegger, M. 124
Heidemann, I. 114
Heidler, F. 616
Heinemann, H. 314
Heinzer, F. 285 (Hrsg.) 286
Helly-Fremy, Cl. 589
Hemel, U. 631
Hemmerle, K. 315
Henrich, D. (Hrsg.) 461
Hermann, F. W. von 124
Hermann, S. 280
Hermann, T. 148
Hermisson, H.-J. 281
Hesse, H. 101
Höffe, O. 104 464
Hollerbach, A. 624
Homeyer, H. 443
Hoyer, U. 114
Hubschmid, R. 294

Ijseeling, S. 125
Ittmann, N. 272

Jaeger, P. (Hrsg.) 124 125
Jaeschke, W. 110
Jamme, C. (Hrsg.) 453
Jensen, U. J. 463
Jilek, A. 282
Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.) 307
Jüdes, U. (Hrsg.) 476

Kaczynski, R. 315
Kaiser, O. 280 (Hrsg.) 573 574
Kaiser, Ph. 598
Kant, I. 103
Kaplan, F. (Hrsg.) 445
Kaufmann, W. (Hrsg.) 158 460
Kempinski, A. (Hrsg.) 269
Kent, P. W. 473
Kessler, H. 469
Kirchschläger, R. 624
Kirschschläger, W. 274
König, O. 607
Kötting, B. 443
Krämer, H. J. 98
Krajewski, W. 463
Krebs, D. 476
Krewani, W. N. (Hrsg.) 121
Krings, H. 464
Kulenkampff, J. 464

Lafontaine, G. 589
Landgrabe, L. 125
Landmann, M. 114
Langthaler, R. 611
Larsen, A. 114
Laubier, P. de 157
Lauth, R. 462
Lawrence, F. G. 142
Lee, R. 142
Le Goff, J. 599
Lehmann, G. (Hrsg.) 104
Leonardi, C. 445
Leroy, S. R. (Hrsg.) 141
Lesage, G. 623
Levinas, E. 121
Liebrucks, B. 114 125
Lohse, E. 280 281
Lorenz, K. 127
Lotz, J. B. 136
Lucas, J. (Hrsg.) 600
Luckmann, Th. 463
Lüdicke, K. 620
Lüthe, R. (Hrsg.) 124 125
Lusignan, S. 99
Luz, U. 281

Maceratini, R. 624
Macquarrie, J. 472
Majka, J. 157
Maliandi, R. 114
Mann, F. (Hrsg.) 443
Marafioti, D. 592
Marré, H. (Hrsg.) 316
Martorell, J. 594
Marx, W. 463
Mathias Liucopensis 603
Mathieu, J.-M. 589
Mathieu, V. 462
Maurer, R. 463
Maximus Confessor 286
May, G. 443
Mengel, B. 579
Merklein, H. 611
Metrevelli, H. 589
Mettler, L. 476
Migsch, H. 271
Milis, L. (Hrsg.) 600
Minz, K.-H. 301
Mittelstraß, J. 126
Moltmann, J. 626
Moreschini, C. 443
Mossay, J. (Hrsg.) 589
Mühlenberg, E. 443
Müller, U. 281
Mussner, F. 612

Naniwada, H. 156
Nastainczyk, W. 315
Newton-Smith, W. H. 463

Oberforcher, R. 271
Oiserman, T. I. 463
Olson, A. M. (Hrsg.) 141
Olympiodor 595
Onclin, W. 623
Opelt, I. 443
Opiela, St. 462
Otto, E. 280
Ouy, G. (Hrsg.) 294
Owen, D. R. G. 472

Padberg, R. 609
Pape, J. 114
Pascal, B. 101 445
Peacocke, A. R. 472
Pelikan, J. 287
Perkins, P. 142
Pesch, O. H. 612
Pöggeler, O. 115 454 461
Ponsetto, A. 456
Poque, S. 590
Puntel, L. B. 462
Putnam, H. 463

Quine, W. V. O. 463

Radermacher, H. 462
Rahner, K. 314
Ratzinger, J. 623
Regen, F. 443
Regnier, C. 294
Reikerstorfer, J. (Hrsg.) 611 612
Renker, A. 273
Reventlov, H. 295
Rezek, P. 125
Richards, J. 287
Ricken, F. (Hrsg.) 126 149
Riedlinger, R. 286 (Hrsg.) 289
Ringgren, H. 273
Rist, J. M. 443
Rodriguez, A. M. 624
Rösch, A. 610
Rogge, J. (Hrsg.) 614
Rohde, J. 615
Roos, L. 157
Rordorf, W. 284 443
Ross, W. 148
Rotenstreich, N. 462
Rouner, L. S. 142

Sänger, M. 109
Saint-Jacques Côté, D. 99
Salvianus 595
Sanfaçon, R. 99
Scola, A. 293
Seybold, K. 281
Sicherl, L. 589
Sieben, H. J. 282
Simon, J. 131
Simonis, W. 470
Simons, E. 120
Slater, P. 141
Smend, R. 281
Smith, H. 141
Spaemann, R. 461
Splett, I. 153
Splett, J. 153 630
Sublon, R. 473
Suggate, A. M. 473
Sullivan, F. A. 261

Schadel, E. 114
Schambeck, H. (Hrsg.) 624
Schenk, W. 581
Schille, G. (Hrsg.) 614
Schmid, B. 158
Schmidt, P. 686
Schmidt, W. 281
Schmithals, W. 281
Schmitt, C. 628
Schnackenburg, R. 577
Schneemelcher, W. 604
Schneider, A. 284

Schneider, G. 276 (Hrsg.) 280
Schneider, H. 453
Schneider, H. J. 128
Schneider, L. 157
Schneiders, W. 450
Schnitzer, H. 623
Schönborn, Chr. (Hrsg.) 286 597
Schöneburg, K.-H. 464
Schrage, W. 280 281
Schramm, T. 280
Schröder, P. 128
Schürmann, H. 616
Schwerte, H. 125
Schwinger, E. 476

Stallmach, J. 114
Stead, Ch. 443
Steck, O. H. 281
Steingrimmsson, S. Ö. 271
Stickelberger, H. 287
Strothmann, W. (Hrsg.) 575
Stütting, J. 316

Taminaux, J. 124
Taubes, J. (Hrsg.) 627
Tenbruck, F. H. 155
Thiel, C. 127 128
Thomson, F. 589
Thürkauf, M. 146
Thunberg, L. 287
Thurmann, R. 142
Thurn, H. P. 125
Tillard, J. 263
Traut, W. 476
Trilling, W. 277 615
Trouillard, J. 444
Tsujimura, K. 463

Uthemann, K.-H. 287

Valentin, J.-M. 298
Van Boxel, P. W. 605
Vermeirre, A. 99
Vitiello, V. 462
Volkmar, F. (Hrsg.) 269
Vossenkuhl, W. 464

Walf, K. 618
Walsh, W. H. 462
Walter, R. 148
Wandschneider, D. 144
Weber, J. 315
Weber, W. (Hrsg.) 157 629
Wehrli, F. 98
Wein, H. 114
Weiß, H.-F. 615
Weiß, J. 463
Wenzler, L. 121
Widmann, J. 462
Wiehl, R. 464
Wieland, G. 100
Wiesner, J. 157
Wimmer, R. 127
Winden, J. C. M. van 443
Wisser, R. 125
Wolandt, G. 114 123
Wollheim, R. 464
Wyschograd, W. 141

Zintzen, C. 443

Anzenbacher, A. 43–59

Bacht, H. 597–598
Baumert, N. 274–276 277–278 282
Beestermöller, G. 153–154
Berndt, R. 100–101 292–295 444–445 600–601
Beutler, J. 276–277 278–279 577–578 583–585
Bischlager, H. 456–458
Brieskorn, N. 109–110 298 622–624 227–628
Brugger, W. 606–607

Christe, W. 341–375
Conrads-Kronenberg, P. 124–125

Dehmelt Cooper, B. 467–469

Endress, M. 453–454 461–464
Engel, H. 269–270

Gilen, L. 148
Görtz, H.-J. 321–340
Golde, H. van 158–159 307
Gottwald, F. T. 141–143 469–470
Grillmeier, A. 289–293
Grom, B. 631–632
Groth, B. 612–613

Hainz, J. 578–579
Hilpert, K. 376–399
Höhn, H.-J. 213–238 285–287 293–294 477 598–599 611–612 626–627
Hoerster, N. 400–409
Hösle, V. 144–145
Hübner, R. 587–589

Kehl, M. 614
Keller, A. 131–133
Knauer, P. 1–15 303–307 575–576 603–604
Köckert, M. 496–519
Koltermann, R. 146–148 475–477
Koslowski, P. 188–212
Kühn, R. 538–557
Kühn, D. 155–156

Lay, R. 148–149
Lentzen-Deis, F. 605–606
Liske, T. 520–537
Löser, W. 307–309 630–631 481–495
Lohfink, N. 271–274 280–282 295–296 571–575
Lotz, J. B. 60–76 135–136

Mertes, K. 296–297 585–587
Müller, G. L. 313–315 604–605 607–608 614–618

Nell-Breuning, O. von 156–158 316–317 458–460 610–611 619–620 624–625 629–630

Ollig, H.-L. 114–115 126 139–141 151–153

Podskalsky, G. 279–280 599–600

Raffelt, A. 101–102 445–450
Repplinger, H. J. 309–313 455–456
Ricken, F. 98–99 443–444 464–467

Sala, G. B. 103–109 592–594
Scannone, C. 161–187
Sebott, R. 315–316 618–619 620–622 625–626 628–629
Seif, K. P. 478
Sieben, H. J. 16–42 284–285 589–592 594–597 601–603
Siegwart, G. 126–129
Splett, J. 88–97 136–139 301–303 410–417 454–455 470–472 474–475

Schanné, K. 115–117 129–130 133–135 472–474
Schatz, K. 257–268 287–289 609–610
Schilson, A. 102–103 299–301 450–453
Schöndorf, H. 77–87

Stenzel, A. 282–284

Vossenkuhl, W. 149–151

Weissmahr, B. 558–571
Willers, U. 239–256 418–442

ZS 158.-

ThPh 60 (1985) 1–15

Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis

Von Peter Knauer S.J.

In allen Glaubensaussagen geht es letztlich um die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Das gilt selbst von Aussagen über die immanente Dreifaltigkeit Gottes, die ja die Bedingung der Möglichkeit einer Menschwerdung des Sohnes zu unserem Heil ist. Alle Glaubensaussagen stellen deshalb das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Am deutlichsten wird dieses Problem in der Christologie, die von der Vermittlung von Gottsein und Menschsein in Jesus selbst handelt. Wie kann die Gottheit Gottes gewahrt werden, wenn Gott selbst Mensch wird? Die Geschichte der diesbezüglichen Denkversuche zusammenfassend, kommt Walter Kasper zu dem Urteil: „Es ist offenkundig, daß hinter der ständigen, bis heute nicht zur Ruhe gekommenen dialektischen Bewegung in der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte zwischen der Betonung der Einheit und der Betonung der Unterschiedenheit von Gottheit und Menschheit ein ungeklärtes und vielleicht unklärbares Problem steht: das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch." (Jesus der Christus, Mainz 1974, 283)

Zum einen wird hier mit Recht das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch als ein die ganze Dogmen- und Theologiegeschichte bestimmendes Problem ausgesagt. Es ist wohl auch tatsächlich der Befund der Theologiegeschichte, daß Einheit und Unterschiedenheit von Gottheit und Menschheit gewöhnlich als in einer rätselhaften Spannung zueinander stehend angesehen werden. Zum anderen ist aber zu fragen, ob es sich tatsächlich um ein „vielleicht unklärbares Problem" handelt. Hieße dies nicht, daß Theologie bereits im Ansatz unmöglich wird?

Im folgenden soll zunächst dargestellt werden, wodurch das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Welt als so schwer lösbar erscheint. Dann soll aufgewiesen werden, daß bereits das chalkedonensische Dogma selbst in seiner überaus genauen Formulierung eine Antwort auf dieses Problem bietet. Schließlich soll wenigstens summarisch erläutert werden, welche Verstehenshilfe das chalkedonensische Dogma für andere, ja sogar für alle anderen dogmatischen Aussagen bietet.

I. Das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch

Für unser gewöhnliches menschliches Denken erscheint es als die Voraussetzung für eine Vermittlung von Gott und Welt, gleichsam einen gemeinsamen Horizont auszumachen, innerhalb dessen man zwischen Gott

und Welt unterscheiden kann, um sie dann miteinander in Beziehung zu setzen. Aber gerade dieser Suche nach einem gemeinsamen Horizont scheint sich das Gottesverständnis der christlichen Botschaft zu widersetzen. Sie sagt von der Welt, daß sie „aus dem Nichts geschaffen" sei, und folgert daraus, daß Gott „im unzugänglichen Licht wohnt" (1 Tim 6, 16). Muß dann nicht jeder Versuch einer Vermittlung zwischen Gott und Welt sich als ein in sich widersprüchliches Unterfangen erweisen?

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als biete die Analogielehre der Hochscholastik doch die Möglichkeit eines Gott und Welt übergreifenden, wenigstens diffus gemeinsamen Seinsbegriffs, mit Hilfe dessen das Problem der Vermittlung gelöst werden kann. Dieser Schein trügt; vielmehr schließt erst und gerade die Analogielehre einen solchen gemeinsamen Seinsbegriff endgültig aus.

Die Analogielehre besagt, daß man von der Welt her Gott nur erkennen kann in dem Zusammenspiel einer „via affirmativa", einer „via negativa" und einer „via eminentiae". Wenn wir nämlich die Welt als geschöpflich begreifen, dann wollen wir damit sagen, daß Gott der ist, „ohne den nichts ist". Gott wird geradezu erst dadurch definiert, daß wir unsere eigene Geschöpflichkeit anerkennen: Die Welt geht restlos im Bezogensein auf eine solche andere Wirklichkeit auf, die überhaupt nur durch die Anerkennung der Restlosigkeit (= in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden) unseres Bezogenseins auf sie bestimmt werden kann. Diese Geschöpflichkeit von Welt ist aus dem Grund zu behaupten, weil alle Weltwirklichkeit eine Einheit von Gegensätzen wie von Sein und Nichtsein, Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, Identität und Nichtidentität darstellt und eine solche Einheit von Gegensätzen sich nur dann widerspruchsfrei beschreiben läßt, wenn sie als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." ausgesagt wird. Das Woraufhin eines solchen restlosen Bezogenseins nennen wir „Gott".

Als restlos in Relation auf Gott aufgehend ist die Welt Gott ähnlich. Deshalb kann man, weil der Welt Wirklichkeit zukommt, hinweisend und damit analog auch Gott (Über-)Wirklichkeit zuschreiben. Das ist der Sinn der „via affirmativa". Daß man Gott nur analog Wirklichkeit zuschreiben kann, besagt, daß seine Wirklichkeit nicht „unter" unsere Begriffe fällt und daß deshalb unsere Begriffe in bezug auf sie nur noch „hinweisend" gebraucht werden. Gott selbst ist unbegreiflich.

In ihrem restlosen Bezogensein auf Gott bleibt die Welt jedoch restlos von Gott verschieden. Gerade in ihrer Ähnlichkeit Gott gegenüber ist sie ihm deshalb zugleich unähnlich. Darin ist die „via negativa" begründet. Ist die Welt endlich, veränderlich, unseren Begriffen unterworfen usw., dann sagen wir wiederum hinweisend von Gott Un-Endlichkeit, Un-Veränderlichkeit, Un-Begreiflichkeit aus.

Der Anschein eines für Gott und Welt diffus gemeinsamen übergrei-

fenden Seinsbegriffs entsteht, solange man fälschlich meint, die „via affirmativa" und die „via negativa" bereits für sich allein verstehen zu können. Dann würde sich der Gottesbegriff von einer Projektion von der Welt her noch nicht unterscheiden. Die „via affirmativa" und die „via negativa" werden jedoch in der Sicht der Hochscholastik nur im Licht der „via eminentiae" richtig verstanden.

Die „via eminentiae", der Weg des Überstiegs, geht davon aus, daß ein restloses Bezogensein der Welt auf Gott ein *einseitiges* Bezogensein ist. Die Welt kann nicht über ihre restlose Abhängigkeit von Gott hinaus noch einmal ihrerseits konstitutiver Terminus einer realen Beziehung Gottes auf sie sein. Mag die Welt Gott zugleich ähnlich und in ihrer Ähnlichkeit doch unähnlich sein, so ist Gott seinerseits der Welt nur unähnlich. Wenn wir also hinweisend von Gott unendliche, absolute Wirklichkeitsfülle aussagen, so ist dies doch noch immer wie nichts gegenüber ihm selbst. Deshalb heißt es in der gelungenen Analogieformel des IV. Lateranense: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne daß eine noch größere Unähnlichkeit zwischen ihnen festgestellt werden muß" (DS 806). Durch die „via eminentiae", die die Einseitigkeit der Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber betont, ist der Gottesbegriff der christlichen Tradition von jeder menschlichen Selbstprojektion unterschieden. Denn ein projiziertes Bild müßte in einer wechselseitigen Ähnlichkeit zu seinem Ursprung stehen. Thomas v. Aquin formuliert: „Mag man auch in gewisser Hinsicht zugeben können, daß das Geschöpf Gott ähnlich ist, so ist doch auf keine Weise zuzugeben, daß Gott dem Geschöpf ähnlich sei. Denn eine gegenseitige Ähnlichkeit kann nur bei dem angenommen werden, was der gleichen Ordnung zugehört." (S. th. I q 4 a 3 ad 4)

Diese hochscholastische Analogielehre fußt auf der Einsicht, daß die reale Relation der Welt auf Gott einseitig ist; diese Einsicht ihrerseits beruht auf der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts. Denn von Gott eine reale Beziehung auf die Welt auszusagen, für die die Welt der konstitutive Terminus wäre, würde Gott der gleichen Veränderlichkeit unterwerfen, die bei der Welt der Grund dafür war, auf ihre Geschöpflichkeit zu schließen. Thomas v. Aquin lehrt deshalb: „In Gott gibt es keine reale Relation auf Geschöpfe, sondern in den Geschöpfen besteht eine reale Relation auf Gott." (S. th. I q 28 a 1 ad 3) Während die Welt in sich selbst der Bereich einer wechselseitigen Beziehung und damit gegenseitigen Abhängigkeit aller ihrer Teile ist, steht sie zu Gott im Verhältnis einer schlechthin einseitigen Beziehung und Abhängigkeit. Eine Relation Gottes auf die Welt kennt Thomas nur als eine „relatio rationis", die wir zwischen unseren Begriffen von Gott und Welt bilden; ihr reales Fundament ist die reale Beziehung der Welt auf Gott: „Weil also Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschöpflichen ist und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind und nicht umgekehrt, ist deutlich,

daß die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen, es aber in Gott keine reale Relation von ihm zu den Geschöpfen gibt, sondern nur eine solche gedachter Art (secundum rationem), insofern die Geschöpfe sich auf ihn beziehen." (S. th. I q 13 a 7 c)

Die hochscholastische Analogielehre bestreitet, daß die Unterscheidung zwischen Gott und Welt einem diffus gemeinsamen, übergreifenden Seinsbegriff nachgeordnet sei. Sie erklärt vielmehr diese Unterscheidung selbst als das Fundament unseres nur die Welt übergreifenden Seinsbegriffs, der deshalb in bezug auf Gott nur noch hinweisend, analog angewandt werden kann. Und so wird erkannt, daß allein Gott selbst der Unterscheidung von Gott und Welt noch voraus ist. Daß die Welt aus dem Nichts geschaffen sei, bedeutet anzuerkennen, daß das Verhältnis der Welt zu Gott nicht additiv ist, daß also Gott und Welt zusammen keineswegs mehr als Gott allein sind. Das Gottesverständnis der christlichen Botschaft läuft darauf hinaus, in der Praxis diese Unterscheidung von Gott und Welt einzuüben und die Welt als Gottes Geschenk zu verstehen, anstatt sie selbst als das Letzte anzusehen. Weil Gott und Welt nicht unter einen übergreifenden Seinsbegriff fallen, sondern unser gesamtes Seinsverständnis auf Gott hin relativiert wird, kann man der Welt nicht mehr durch Weltvergötterung gerecht werden.

Die hochscholastische Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wird nun aber erstaunlicherweise in heutiger Theologie kaum mehr beachtet. Denn sie erscheint geradezu als ein fatales Hindernis für den Versuch unseres gewöhnlichen menschlichen Denkens, zwischen Gott und Welt zu „vermitteln".

Tatsächlich scheint es gar keinen noch fundamentaleren Einwand gegen die christliche Rede von einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu geben als gerade die hochscholastische Behauptung, daß eine reale Relation von Gott zur Welt, für die die Welt der konstitutive Terminus wäre, ausgeschlossen sei.

Theologiegeschichtlich kommt das gleiche Problem in der Frage zum Ausdruck, wie die Gemeinsamkeit des Wirkens der göttlichen Personen nach außen mit einer jeder einzelnen Person eigentümlichen Funktion in der Heilsgeschichte vereinbart werden kann. Es ist dogmatische Lehre der Kirche, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist gegenüber der Schöpfung als ein einziges Prinzip wirken (vgl. z. B. DS 1330f). Deshalb ist es natürlicher Gotteserkenntnis nicht möglich, die einzelnen göttlichen Personen in ihrer Unterschiedenheit voneinander aus der Welt zu erkennen. Wenn aber das Wirken Gottes „nach außen" den drei Personen strikt gemeinsam ist, wie kann dann im eigentlichen Sinn eine Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als solcher ausgesagt werden? Wie kann man dann im eigentlichen Sinn von einer Einwohnung des Heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen sprechen? Die Lösung, daß solche Aussagen nicht eigentlich (proprie), sondern nur zugeeignet (appropriative)

gelten, erscheint im Gesamtzusammenhang der christlichen Botschaft nicht überzeugend; doch wie ist das Problem anders zu lösen?

Wahrscheinlich läßt sich auch die der gesamten Theologie Luthers zugrundeliegende Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" in ihrer existentiellen Bedeutung erst von hier aus verstehen. Sie beruht auf der Einsicht, daß keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen; und es ist ja zunächst nicht zu sehen, wie sonst Gemeinschaft mit Gott noch möglich sein soll. Denn die bloße Antwort: „aus Gnade" steht ja gerade in ihrer Möglichkeit in Frage. Wie soll es mit der schlechthinnigen Absolutheit Gottes vereinbar sein, daß er sich Geschöpfen gnädig zuwendet? Wird nicht eine Relation grundsätzlich durch ihren Terminus konstituiert und ist ohne ihn nicht denkbar? Wenn Gottes liebende Beziehung zur Welt an dieser ihren bestimmenden Terminus hätte, dann würde er damit der Veränderung unterworfen. Denn ihm käme eine solche Beziehung überhaupt erst von da an zu, daß die Welt als ihr Terminus existiert. Aber wie ist sonst eine Gemeinschaft von Menschen mit Gott möglich?

Eine Vermittlung von Gott und Welt aufgrund eines übergreifenden gemeinsamen Seinsbegriffs ist nach dem Gesagten ausgeschlossen. Paradoxerweise wird es aber gerade diese Verstehensschwierigkeit gegenüber der christlichen Botschaft sein, die bei genauerem Zusehen deren Verständnis überhaupt erst ermöglicht. Dies soll die folgende kurze Analyse des Dogmas von Chalzedon zeigen. Meine Interpretation des Konzils von Chalzedon wird über das hinausgehen, was damals gedacht worden ist, und kann sich insofern nicht auf das Konzil selbst berufen. Dennoch meine ich, damit nur Linien auszuziehen, die in dem Konzilstext angelegt sind und in dessen eigener Konsequenz liegen.

II. Unterscheidende In-Beziehung-Setzung von Gott und Welt nach dem Dogma von Chalkedon

Zunächst sei der Text des Dogmas in einer eigenen, nach dem Sinn gegliederten Übersetzung vorgelegt; von besonderer Wichtigkeit ist dabei die genaue Übertragung der griechischen adverbial gebrauchten Verbaladjektive, die das Verhältnis von Gottsein und Menschsein in Christus bestimmen:

„Indem wir also den heiligen Vätern folgen, lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen:
Er ist vollkommen als derselbe im Gottsein
und vollkommen als derselbe im Menschsein;
wahrhaft Gott
und als derselbe wahrhaft Mensch aus Vernunftseele und Leib;
gleichen Wesens mit dem Vater dem Gottsein nach
und als derselbe gleichen Wesens mit uns dem Menschsein nach, in allem uns gleich mit Ausnahme von Sünde;
vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt dem Gottsein nach,

als derselbe in den Letzten Tagen jedoch um unseret- und unseres Heiles willen aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, dem Menschsein nach.
Er wird erkannt als ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborene in zwei Naturen
ohne Vermischung, ἀσυγχύτως,
ohne Veränderung, ἀτρέπτως,
ohne Teilung, ἀδιαιρέτως,
ohne Trennung, ἀχωρίστως.
In keiner Weise wird die Unterschiedenheit der Naturen durch die Einigung aufgehoben;
vielmehr wird die Eigenart einer jeden Natur bewahrt und kommt zusammen zu einer Person und Hypostase.
Er ist nicht in zwei Personen gespalten oder geteilt,
sondern ein und derselbe Sohn, Einziggeborene, Gott, Logos, Herr Jesus Christus,
wie einst die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst uns unterwiesen und das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat.
Da dies von uns mit aller allseitigen Genauigkeit und Sorgfalt formuliert worden ist, hat die Heilige und Ökumenische Synode bestimmt, daß es niemandem erlaubt ist, einen anderen Glauben vorzutragen oder anders zu schreiben, zu verfassen, zu denken oder zu lehren."

Dieses Dogma – heute gewöhnlich als die „Zwei-Naturen-Lehre" bezeichnet – besagt: Von Jesus ist sowohl das wahre Gottsein wie das wahre Menschsein auszusagen. Dabei wird das Gottsein Jesu ausdrücklich als in der Weise der Sohnschaft auf den Vater bezogen verstanden, und die Menschwerdung wird als ein geschichtliches Geschehen um unseres Heiles willen gesehen. Als Mensch ist Jesus „in allem uns gleich mit Ausnahme von Sünde".

Dieses Glaubensverständnis in bezug auf Jesus wird auf Jesu eigene Verkündigung zurückgeführt und als etwas verstanden, worin die Kirche notwendig übereinstimmen muß. Abschließend weist der Text selbst darauf hin, daß er „mit aller allseitigen Genauigkeit und Sorgfalt" formuliert worden sei. Er will bei seiner Genauigkeit behaftet werden.

Angesichts dieser Selbsteinschätzung der Konzilsaussage könnte es als ein überraschender Befund erscheinen, daß heutige christologische Traktate den Begriffen, mit denen das Konzil das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus zueinander aussagt, kaum besondere Aufmerksamkeit zuwenden und jedenfalls wenig damit anzufangen wissen. Man stellt gewöhnlich nur fest, daß es sich bei dem ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως um lediglich negative, abgrenzende Begriffe handele und man im übrigen vor einem unerklärlichen Geheimnis stehe.

So schreibt z. B. Michael Schmaus: Das Konzil „sah seine Aufgabe darin, zu erklären, wie Christus zugleich einer und zwei sein könne ... Wir müssen bekennen, daß es zwar keine vollbefriedigende Antwort gab. Aber man muß hinzufügen, daß eine solche wahrscheinlich unmöglich ist. Denn gerade diese Frage führt uns in das innerste Geheimnis der ‚hypostatischen Union' hinein, das zwar immer mehr erhellt, aber letztlich nicht erklärt werden kann. ... Negativ wurde ... zwar jede Trennungstheologie und jede Identitätstheologie ausgeschlossen. Aber gerade die

Kernfrage, inwieweit die menschliche Natur Realität behalten könne, wenn ihr eine nicht in ihr selbst wurzelnde Personalität zugesprochen werde, blieb unbeantwortet." (Der Glaube der Kirche, Band IV, 2, St. Ottilien 1980, 131 und 134).

Ähnlich erklärt Hermann Dembowski, die Rede des Konzils sei „eindeutig nur in ihrer Negation", nämlich der „Abgrenzung gegen ein Trennen der göttlichen und menschlichen Natur ... wie gegen deren Vermischung". „Das ermöglicht eine klare Abgrenzung der verantwortlichen christologischen Aussage und das bedeutet schließlich die Einsicht, daß das Zusammensprechen von Gott und Mensch im Blick auf Jesus von Nazareth nicht in einem bruchlos aufgehenden Entwurf möglich ist." (Einführung in die Christologie, Darmstadt 1976, 110)

Piet Smulders kritisiert die Formel von Chalkedon mit der Bemerkung: „Wenn man die ‚Naturen' Gottes und des Menschen so leicht unterscheidet, wie Chalkedon das voraussetzt, ist dann die menschliche Erscheinung und das menschliche Handeln Jesu noch Selbstoffenbarung Gottes?" (Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie, in: MySal III, 1, Einsiedeln 1970, 468)

Karl Rahner ist der Auffassung, daß in der Formel von Chalkedon der „Einheitspunkt in der hypostatischen Union" unbestimmt bleibe (Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 285). Nach ihm werden die beiden Naturen „nicht in eine dritte ‚Natur' vermischt, sondern bestehen ‚ungetrennt' (vom Logos) und ‚unvermischt' (unter sich)" (ebd. 281). Die Begriffe „unvermischt" und „ungetrennt" werden hier offenbar als untereinander so gegensätzlich verstanden, daß man sie nur miteinander vereinbaren kann, indem man sie auf Verschiedenes bezieht.

Es handelt sich nach der wohl allgemeinen Auffassung bei dem „unvermischt" und „ungetrennt" um die untereinander „extremen Pole" einer „christologischen Spannung". Symptomatisch für die Verstehensschwierigkeiten gegenüber dem chalkedonensischen Dogma ist ferner die heute in bezug auf die verschiedensten Themen sehr häufig anzutreffende sprachliche Verwechslung von „unterscheiden" und „trennen".

Demgegenüber ist zum einen zu fragen, ob der Begriff des Glaubensgeheimnisses richtig interpretiert wird, wenn man es für nicht genau aussagbar hält. Damit wird Glaubensgeheimnis mit einer logischen Schwierigkeit verwechselt. Unter einem Glaubensgeheimnis ist in Wirklichkeit ein Sachverhalt zu verstehen, den man nicht bereits mit der bloßen Vernunft an der Welt ablesen kann, sondern der nur durch das Wort Gottes zur Gegebenheit kommt. Sowohl seine positive Möglichkeit wie seine Wirklichkeit werden allein im Glauben erkannt. „Schwierig" wird ein Glaubensgeheimnis jedoch nur da, wo man sich darauf versteift, den neuen Wein der christlichen Botschaft weiterhin in alte Schläuche zu gießen. Die christliche Botschaft läßt sich nicht in das von ihr vorgefundene menschliche Vorverständnis einordnen, sondern sie mutet dem Men-

schen zu, sich bis in sein mitgebrachtes Vorverständnis hinein in Frage stellen zu lassen und alles erneut zu prüfen. Sie bringt gewissermaßen ihre eigene, neue Philosophie mit sich, die sich dann gegenüber jeder Prüfung bewährt. Anstatt sich einordnen zu lassen, will sie selbst als das letzte, alles umfassende Wort über unsere menschliche Wirklichkeit verstanden werden.

Zum anderen ist zu fragen, ob „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" tatsächlich einander ausschließende Gegensätze sind. Das sind sie nur, solange man sich eine Einheit voneinander verschiedener Wirklichkeiten nur als deren wenigstens partielle Identifikation vorstellen kann. Innerhalb substanzmetaphysischen Denkens ist dies die einzige Möglichkeit, eine Einheit von Verschiedenem auszusagen. Substanzmetaphysisch ist dasjenige Denken, für das die Kategorie der Relation grundsätzlich der der Substanz nachgeordnet ist.

Bereits von ihrem Schöpfungsverständnis her verlangt die christliche Botschaft jedoch ein relationalontologisches Denken. Die Welt kann in ihrer gesamten Eigenwirklichkeit Gott gegenüber nicht anders denn als von vornherein restloses Bezogensein auf ihn in restloser Verschiedenheit von ihm verstanden werden. Denn ihre Geschöpflichkeit kann nicht als eine zu ihrem Eigensein hinzukommende Eigenschaft verstanden werden, sondern ist mit diesem Eigensein von vornherein völlig identisch. Und die Welt kann als das, was restlos darin aufgeht, ohne Gott nicht sein zu können, nicht in einer Weise gedacht werden, daß sie *additiv* zu Gott hinzukommt, als sei Gott und Welt zusammen mehr als Gott allein[1].

Unter der Voraussetzung, daß die Welt vollkommen in ihrem Bezogensein auf Gott aufgeht, ist nach der christlichen Botschaft eine reale Beziehung Gottes auf die Welt nur noch in der Weise aussagbar, daß die Welt in eine Beziehung Gottes auf Gott aufgenommen ist. Die christliche Botschaft verkündet, daß die Liebe Gottes zur Welt im voraus dazu die Liebe des Vaters zum Sohn ist, die der Heilige Geist ist. Gottes Liebe zur Welt hat nicht an dieser selbst ihr Maß, sondern wird durch das ewige, göttliche Gegenüber Gottes, den Sohn, konstituiert. Dies ist es, worauf sich christlicher Glaube verläßt.

---

[1] Vgl. dazu das ungewöhnlich aufschlußreiche Buch von *R. Sokolowski*, The God of Faith and Reason – Foundations of Christian Theology, Notre Dame 1982. Der Autor geht erneut auf die Anselmsche Gottesdefinition „id quo maius cogitari nequit" ein. Er erläutert, daß es sich dabei keineswegs nur um einen freischwebenden Begriff handelt, sondern um eine Aussage auch über die Welt selbst: Gott ist solcherart, daß Gott und Welt zusammen nicht noch mehr oder besser sind als Gott allein. Dies kann man nur behaupten, wenn man die Welt als aus dem Nichts geschaffen versteht, und das heißt als restlos in ihrem Bezogensein auf Gott in Verschiedenheit von ihm aufgehend. Auch im Denken kann die Welt nicht mehr vergöttert werden, sondern es gilt: „The most fundamental thing we come to in Christianity, the distinction between the world and God, is appreciated as not being the most fundamental thing after all, because one of the terms of the distinction, God, is more fundamental than the distinction itself." (33)

So stellt das trinitarische Gottesverständnis die erste Antwort auf die Frage nach der Vermittlung von Gott und Welt dar. Eine reale Beziehung Gottes zur Welt läßt sich nur dann aussagen, wenn nicht die Welt ihr konstitutiver Terminus ist, sondern wenn diese Beziehung „vor Grundlegung der Welt" (vgl. Joh 17,24; Eph 1,4; 1 Petr 1,20) bereits besteht als eine Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Diese reale Beziehung ist selbst Gott, nämlich der Heilige Geist.

Wenn die Welt nicht selbst der konstitutive Terminus der Liebe Gottes zu ihr sein kann, dann ist sie auch nicht das Maß der Liebe Gottes. Das bedeutet aber, daß man Gottes Liebe zu ihr nicht an ihr selber ablesen kann; diese Liebe bleibt vielmehr so lange verborgen, bis sie zur Welt „dazugesagt" wird. Wo diese Liebe Gottes, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sich aussagt, sprechen wir von „Wort Gottes".

Die christliche Botschaft versteht unter „Wort Gottes" das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens. Weil Wort seinem Wesen nach mitmenschliche Kommunikation ist, ist der Begriff „Wort Gottes" letztgültig nur dann sinnvoll, wenn Gott selbst als Mensch begegnet. Die christliche Botschaft beruft sich zur Begründung ihres „Wort Gottes"-Charakters darauf, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Die menschliche Natur Jesu wird in den göttlichen Selbstbesitz des Sohnes hineingeschaffen. Die reale Relation Gottes auf die menschliche Natur Jesu hat nicht an dieser ihren konstitutiven Terminus, sondern ist von Ewigkeit her bereits Relation der göttlichen Wirklichkeit auf sich selber. Man kann deshalb das Gottsein Jesu nicht an seiner menschlichen Natur ablesen, sondern muß es gesagt bekommen und wird ihm nur im Glauben gerecht. An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet dann, sich aufgrund seines Wortes von Gott geliebt zu wissen, und zwar mit einer Liebe, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat und ebendeshalb im Leben und Sterben schlechterdings verläßlich ist. Diese Gewißheit befreit den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst, die sonst der Grund aller Unmenschlichkeit ist.

Dieses inkarnatorische Gottesverständnis führt die bereits gegebene Antwort auf das Problem der Vermittlung von Gott und Welt weiter. Es beantwortet die Frage, auf welche Weise uns unser Hineingenommensein in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, das nicht an uns selbst ablesbar ist, offenbar wird.

Diese im Wort der Glaubensverkündigung uns als offenbare angebotene Gnade können wir jedoch nur annehmen in einem Akt, der verborgen längst von der gleichen Gnade umfangen ist. Wir müssen in Wahrheit schon immer von Gott geliebt sein, um die Verkündigung seiner Liebe so verstehen zu können, wie sie gemeint ist. Durch die Glaubensverkündigung wird nur offenbar, daß wir von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sind. Das versteht die christliche Verkündi-

gung unter unserem „In-Christus-Geschaffensein". Der Glaube als die ausdrückliche Annahme der Gnade Gottes ist selbst das offenbare Erfülltsein vom Heiligen Geist.

Dieses pneumatologische Gottesverständnis stellt den Abschluß der Antwort auf die Frage nach der Vermittlung von Gott und Welt dar. Nur wenn die Welt von vornherein in die Gnade Gottes, nämlich in die Liebe des Vaters zum Sohn, hineingeschaffen ist, kann Gemeinschaft mit Gott bestehen.

Bei einer solchen relationalontologischen Interpretation des Heilsgeheimnisses lassen sich die chalkedonensischen Begriffe ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως mühelos in ihrer ursprünglichen genauen Bedeutung verstehen. Der Grundsachverhalt ist, daß es um unterscheidende Inbeziehungsetzung im Gegensatz zu jeder Form von Vermischung oder Trennung geht.

Das Wort ἀσυγχύτως, „ohne Vermischung", bedeutet den Ausschluß jeder auch nur partiellen Identität von Gottsein und Menschsein. Die Einheit beider besteht nicht in der Weise einer auch nur partiellen Verschmelzung. Daß Gottsein und Menschsein Jesu „unvermischt" bleiben, besagt, daß sie voneinander schlechthin „unterschieden" bleiben. Das mit dem Begriff „ohne Vermischung" Gemeinte läßt sich also auch positiv mit dem Begriff der Unterschiedenheit aussagen. Die Unterschiedenheit und damit Nichtidentität von Gottsein und Menschsein bedeutet aber dann keine „Trennung", wenn Gottsein und Menschsein in Jesus Christus durch die Relation eines göttlichen Selbstbesitzes miteinander verbunden sind.

Mit ἀτρέπτως, „ohne Veränderung", ist gemeint, daß die voneinander unterschiedenen Wirklichkeiten des Gottseins und des Menschseins in sich selbst bleiben, was sie sind. Das Gottsein wird nicht gemindert, und das Menschsein wird nicht zu einem Übermenschsein gesteigert. Da das Menschsein Jesu nicht konstitutiver Terminus der Relation des göttlichen Selbstbesitzes ist, in den es aufgenommen ist, kann man nicht das Gottsein Jesu an seinem Menschsein ablesen; das Gottsein Jesu ist vielmehr nur im Glauben erkennbar. Aber gerade für diesen Glauben sind wir auf das wahre Menschsein Jesu angewiesen, weil uns nur in wirklichem menschlichen Wort, gesprochen von einem Menschen zum anderen, sein Gottsein kund werden kann. In bezug auf den Menschen Jesus glauben wir aufgrund seines Wortes, daß er der Sohn Gottes ist, der uns Anteil an seinem Verhältnis zum Vater gibt. Das ἀτρέπτως besagt nicht nur, daß das Menschsein Jesu in allem den Gesetzlichkeiten des Geschaffenen unterliegt, sondern begründet auch die allgemeine kirchliche Lehre von der mit der Geschöpflichkeit mitgegebenen und durch die übernatürliche Bestimmung an keiner Stelle aufgehobenen Eigengesetzlichkeit weltlicher Wirklichkeiten (vgl. bereits I. Vatikanum, DS 3019, ausdrücklicher II. Vatikanum, Gaudium et Spes, Nr. 36,2; 41,2).

Was bedeutet ἀδιαιρέτως, „ohne Teilung"? Teilen kann man nur ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes. Gottsein und Menschsein Jesu verhalten sich nicht wie die Teile eines umfassenderen Ganzen zueinander, etwa wie zwei aneinander *angrenzende* Substanzen. Dies wäre ein Modell von Einheit, für dessen Beschreibung man ähnlich wie bei dem Modell der Vermischung oder Überschneidung ohne den Relationsbegriff auskommen könnte. Positiv bedeutet „ohne Teilung" bei der Einheit zweier voneinander unterschieden bleibender Wirklichkeiten, daß sie ursprünglicher eins sind als in nachträglicher Zusammensetzung. Die menschliche Natur Jesu ist vom ersten Augenblick ihrer Existenz an bereits hineingeschaffen in den Selbstbesitz des Sohnes (DS 298).

Mit ἀχωρίστως, „ohne Trennung", schließlich ist gemeint, daß die voneinander unterschieden bleibenden Wirklichkeiten des Gottseins und des Menschseins Jesu nicht isoliert voneinander bestehen, als hätten sie nichts miteinander zu tun, sondern daß sie miteinander durch die Relation des göttlichen Selbstbesitzes, in die das Menschsein Jesu aufgenommen ist, verbunden sind. Man spricht von „hypostatischer Union", weil es das Personsein des Logos als ein göttlicher Selbstbesitz ist, das das Gottsein und das Menschsein miteinander verbindet. Für „ungetrennt" kann man sehr einfach positiv „miteinander verbunden" sagen: die eine Wirklichkeit ist auf die andere bezogen und existiert nicht ohne die andere. Daß dies der ursprüngliche Sinn der Aussage von Chalkedon ist, erhellt daraus, daß bereits Tertullian formuliert hatte: „Videmus duplicem statum, non confusum, sed *coniunctum*, in una persona deum et hominem Jesum." (Adv. Prax. 26: ed. Evans 124, 37 ff)

Diese Verhältnisbestimmung von Gottsein und Menschsein in Jesus Christus steht im Gegensatz zu jeder Form von Vermischung oder Trennung. Vermischung wäre immer dann gegeben, wenn man meinte, das Gottsein Jesu wirke sich an seinem Menschsein dadurch aus, daß es ihm übermenschliche Kräfte verleihe. Demgegenüber betont das Dogma von Chalkedon, daß Jesus in seinem Menschsein „in allem uns gleich ist außer der Sünde". Dieser Satz ist so formuliert, daß er keine anderen Ausnahmen zuläßt. Er bedeutet: Jesus ist der Mensch, der aufgrund seines Geliebtseins vom Vater nicht aus der Angst um sich lebt und durch die Teilgabe an seinem Gottesverhältnis auch andere Menschen aus der Macht der Angst um sich selber befreie. Darin besteht die Erlösung.

Aber auch Trennung von Gottsein und Menschsein in Jesus wird durch das Dogma ausgeschlossen. In bezug auf den Menschen Jesus selbst und nicht losgelöst von ihm wird die Gottessohnschaft geglaubt. Der Mensch Jesus selbst ist Gottes Sohn, sosehr dies nur dem Glauben zugänglich ist. Trennung bestünde darin, daß zwar Jesus uns unser Hineingenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn verkündet hätte, aber er selbst dafür unwichtig wäre. Vielmehr handelt es sich um unsere Anteilhabe an *seinem* Gottesverhältnis.

Man darf nun dieses Dogma nicht positivistisch verstehen, als habe es Gott zwar gefallen, Gottsein und Menschsein unvermischt und ungetrennt zu belassen, aber als sei prinzipiell denkbar und möglich auch ein anderes Verhältnis, nämlich das der Vermischung. Jede Form von Vermischung von Gott und Welt ist vielmehr sowohl theologisch wie auch philosophisch ausgeschlossen. Vermischung von Gott und Welt würde nämlich die Leugnung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts implizieren und eben damit auch die Leugnung des Gottseins Gottes. Eine Vermischung von Gott und Welt ist gegeben, wenn Gottes Handeln in der Welt als Gottes Handeln welthaft ausweisbar wäre und damit anders als im Glauben allein erkannt werden könnte. „Ohne Vermischung" bedeutet, daß jede Form von (im Grunde immer monophysitischer) Mythologie ausgeschlossen wird.

Das „unvermischt" und „ungetrennt" hat unmittelbar kreuzestheologische Bedeutung. Wäre nämlich das Gottsein Jesu welthaft ausweisbar und somit weltlicher Weisheit zugänglich gewesen, dann hätten die Machthaber der Welt „den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1 Kor 2, 8).

III. Das chalkedonensische Dogma als Interpretationsschlüssel für alle anderen christlichen Dogmen

In allen christlichen Dogmen geht es zugleich um die rechte Unterscheidung und die rechte In-Beziehung-Setzung von Gott und Welt gegen ihre Vermischung oder Trennung. Nach Hugo v. Sankt Viktor ist dieses Unterscheiden konstitutiv für die christliche Gottesverehrung („recte offert"; De sacramentis christianae fidei, PL 176, 334CD).

Das christologische Dogma verweist zunächst zurück auf das trinitarische Dogma. Es geht in diesem Dogma um die Aussage, daß Gemeinschaft von Menschen mit Gott nur so möglich ist, daß sie in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen sind. Auch von den göttlichen Personen gilt, daß sie miteinander „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" existieren: „inseparabilis et inconfusa haec Trinitas" (XI. Konzil von Toledo, DS 531). Vater, Sohn und Geist sind jeweils Selbstbesitz ein und derselben göttlichen Wirklichkeit. Diese drei Weisen des Selbstbesitzes sind so voneinander unterschieden, daß der Vater als die erste, ursprunglose Person unmittelbarer göttlicher Selbstbesitz ist. Der Sohn ist ein zweiter Selbstbesitz der gleichen göttlichen Wirklichkeit, der den Selbstbesitz des Vaters voraussetzt. Der Heilige Geist ist ein Selbstbesitz derselben Wirklichkeit Gottes, der den Vater und den Sohn voraussetzt; er ist die beide miteinander verbindende Liebe.

Dem christologischen Dogma folgt das pneumatologische, wonach der Heilige Geist in die Herzen der Gläubigen gesandt wird. Darin besteht das Geheimnis der Kirche.

Für eine solche pneumatologische Ekklesiologie lehrt das II. Vatikanum, daß die folgende Analogie zur Menschwerdung des Sohnes bestehe: „Wie nämlich die angenommene Menschennatur dem göttlichen Wort als lebendiges Heilsorgan unlöslich verbunden ist und ihm dient, so dient auf nicht unähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes." (Lumen gentium, Nr. 8, 1) Zwischen dem „gesellschaftlichen Gefüge" von Kirche und dem Heiligen Geist besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen der menschlichen Natur Jesu und dem Logos. Während in der Menschwerdung des Sohnes der Logos sich einer individuellen Menschennatur verbindet und selbst ihre Person, nämlich ihren letzten Selbstbesitz, ausmacht, verbindet sich der Heilige Geist als einendes Band einer Vielheit von bereits bestehenden Personen. Er ist ein und derselbe in Christus und in den Christen, „*eine* Person in vielen Personen" (H. Mühlen; vgl. II. Vatikanum, Lumen gentium, Nr. 7,7). Dabei gilt aber auch hier das chalkedonensische „ohne Trennung" und „ohne Vermischung" für die Vereinung göttlicher und geschaffener Wirklichkeit: Beide bleiben voneinander unterschieden, werden aber durch die Beziehung eines göttlichen Selbstbesitzes unlöslich miteinander verbunden. Während bei Christus von einer „unio hypostatica" zu sprechen ist, könnte man bei der Kirche in Analogie dazu den Begriff einer „unio secundum hypostasim" bilden (H. Mühlen). Denn wie bei der Menschwerdung des Sohnes, so handelt es sich auch bei der „Kirchewerdung" des Heiligen Geistes nicht um ein bloßes Wirken Gottes „nach außen", sondern um das Hineingenommensein geschöpflicher Wirklichkeit in das Leben Gottes. Das „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" besagt für die Kirche: Ähnlich wie man Jesus sein Gottsein nicht ansehen kann, sondern es nur aufgrund seines Wortes glauben kann, ist die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche allein im Glauben erkennbar.

Die gleichen Kategorien des „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" gelten dann auch für das grundsätzliche Verhältnis von Glaube und Vernunft. „Auch dies hat die katholische Kirche in Übereinstimmung stets festgehalten und hält es fest: Es gibt eine doppelte Ordnung der Erkenntnis, unterschieden nicht nur nach der Erkenntnisfähigkeit, sondern auch dem Gegenstand nach. Unterschieden nach der Erkenntnisfähigkeit: Weil wir in der einen Erkenntnisordnung mit natürlicher Vernunft, in der anderen mit göttlichem Glauben erkennen; unterschieden nach dem Gegenstand, weil uns über das hinaus, was natürliche Vernunft erreichen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die nie in den Bereich unseres Erkennens gelangten, wenn sie uns nicht von Gott geoffenbart wären." (I. Vatikanum, DS 3015)

In der hier vorausgesetzten Unterscheidung zwischen natürlicher Vernunft und göttlichem Glauben oder auch allgemein zwischen Natur und

Gnade handelt es sich keineswegs um ein Denken in zwei Stockwerken, die sich additiv zueinander verhielten. Es geht vielmehr um ein und denselben Menschen, dessen Geschöpflichkeit als solche bereits im voraus zum Glauben erkannt werden kann, während die Tatsache, daß er in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen ist, allein dem Glauben selbst zugänglich sein kann. Die Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft besagt, daß man den Glauben weder auf die Vernunft zurückführen noch umgekehrt mit Vernunft widerlegen kann. Ihre In-Beziehung-Setzung bedeutet, daß der Glaube sich in jeder Prüfung durch die Vernunft als das letzte und umfassende Wort auch über die Vernunft selbst bewährt. Ausgeschlossen ist damit jede Vermischung, als könne man den Glauben aus der Vernunft herleiten. Ebenfalls ausgeschlossen ist jede Form von Trennung, in der sich der Glaube der Prüfung durch die Vernunft entziehen wollte; er würde damit sofort der Vermischung mit Aberglauben anheimfallen.

Das chalkedonensische Dogma will überhaupt als Schlüssel zum sachgemäßen Umgang mit der Heiligen Schrift verstanden werden. Völlig mißverstanden wäre das Dogma, wenn man es als Ersatz für den Umgang mit der Heiligen Schrift verstehen wollte anstatt als Hinführung zum rechten Umgang. Es gibt der Exegese als Problembewußtsein vor, daß alle Aussagen über Jesus Christus streng zwischen dem zu unterscheiden haben, was von ihm dem Wissen zugänglich ist, und dem, was nur geglaubt werden kann. Dem Wissen zugänglich ist seine historische Existenz als Mensch und die Existenz seiner Botschaft. Die *Wahrheit* seiner Botschaft und damit seine Gottessohnschaft ist nur dem Glauben zugänglich. Seine Gottessohnschaft kann nur im Glauben überhaupt erfaßt werden, nämlich so, daß man sich selbst mit ihm und um seinetwillen von Gott mit einer Liebe geliebt weiß, die an nichts Geschaffenem, sondern an ihm als dem Sohn ihr Maß hat. Ebenso ist die Wahrheit seiner Auferstehung nur dem Glauben zugänglich. Sie ist ja identisch mit seiner Gottessohnschaft angesichts seines Todes: Den Gekreuzigten als den Sohn Gottes bekennen heißt ihn als den Auferstandenen bekennen.

Nur im Licht des chalkedonensischen Dogmas lassen sich auch die neutestamentlichen Wunderberichte sachgemäß interpretieren. Wunder sind Ereignisse in der geschichtlichen Wirklichkeit, die dem Wissen zugänglich sind und sich als solcherart erweisen, daß man ihnen außerhalb des Glaubens nicht gerecht werden kann. Aber erst im Glauben werden sie als Geschehen der Selbstmitteilung Gottes erfaßt. Wunder im Sinn der christlichen Botschaft sind: das Geschehen des Wortes Gottes, die in ihm begründete Gemeinschaft der Glaubenden und schließlich jedes Geschehen selbstloser Liebe, das im Wort Gottes seine Wurzel hat.

Auch die Sakramente als Realsymbole des Heils lassen sich nicht anders als im Sinn der chalkedonensischen Unterscheidung und In-Beziehung-Setzung von göttlichem Heil und geschaffener Wirklichkeit verste-

hen. Es handelt sich auch in den Sakramenten nicht um eine „direkte", sondern um eine „paradoxe Identität" von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit; sie wird allein durch das Wort allein im Glauben erkannt.

Unsere ganze Überlegung läßt sich als Kommentar zu einer berühmten Regel der Geistlichen Übungen von Ignatius v. Loyola zusammenfassen, die erst vom chalkedonensischen Dogma her verständlich wird. In dieser Regel heißt es: „Wir müssen immer festhalten, um in allem das Rechte zu treffen: Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt, indem wir glauben, daß zwischen Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen. Denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche." (Geistliche Übungen, Nr. 365)

Es geht in dieser Regel um etwas, was „immer", nämlich von überhaupt allen Glaubensaussagen gilt. Es soll nicht etwa unsere Vernunfterkenntnis für bloßen Schein ausgegeben werden, um sie durch den Glauben zu ersetzen. Die Vernunft erkennt in der Weise eines wirklichen Sehens, und dieses Sehen wird keineswegs dementiert. Aber alle Glaubensaussagen haben diese Struktur: Von einer tatsächlich gesehenen Wirklichkeit, die unseren Sinnen zugänglich ist, wird im Glauben etwas unter seinem Gegensatz Verborgenes ausgesagt. Man sieht den Gekreuzigten und glaubt den Auferstandenen. Man sieht eine Kirche von Sündern und glaubt an die Gegenwart des Heiligen Geistes in dieser selben Kirche. Das kann man nur aufgrund der Verkündigung eben dieser Kirche. Diese Verkündigung lehrt für alle Zeiten das rechte Unterscheiden und In-Beziehung-Setzen von Gott und Welt im Unterschied zu jeder Form von Weltvergötterung oder Verzweiflung an der Welt.

ThPh 60 (1985) 16–42

Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginal Poles *De concilio*

Von Hermann Josef Sieben S.J.

I. Einleitung

Luthers folgenschwerer Satz von der Fehlbarkeit der Konzilien ist nicht das einzige und nicht das letzte Wort des Reformators zum Thema Konzil. Hinter der ihm abgenötigten Negation eines traditionellen Theologoumenons verbirgt sich eine neue Konzeption, die auf ihre Weise an die ältere Tradition anknüpft. Die Verhärtung der Fronten von Anfang der Auseinandersetzung an hatte zur Folge, daß man katholischerseits in Luthers Position nur die Negation sah und sich nur mit ihr befaßte. Der Neuansatz des Reformators dagegen wird, so weit wir sehen, von keinem katholischen Autor aufgegriffen – mit einer rühmlichen Ausnahme: Reginald Pole. Diese große Gestalt[1] nicht nur der Kirchen- sondern auch der politischen Geschichte[2], zusammen mit Contarini, Vittoria Colonna u. a.

[1] Leider fehlt immer noch eine modernen Anforderungen entsprechende wissenschaftliche Biographie. Zur ersten Orientierung unentbehrlich *W. Schenk*, Reginald Pole, Cardinal of England, London 1950; einen gerafften Überblick über die wechselhaften Schicksale seines Lebens bietet der bekannte Historiker der englischen Reformationsgeschichte *J. Gairdner*, Pole Reginald (1500–1558), in: DNB 46 (1896) 35–46; vgl. auch *A. Zimmermann*, Kardinal Pole, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, Regensburg 1893. Sehr aufschlußreich für Poles geistig-geistlichen Hintergrund, nämlich für das Milieu des italienischen Evangelismus bzw. der Bewegung der ‚spirituali' dieser Jahre ist *D. Fenlon*, Heresy and Obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counterreformation, London/Cambridge 1972. Weniger hilfreich zum Verständnis seiner Gestalt ist der Versuch *P. Simoncellis*, Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento, Uomini e dottrine 23, Rom 1977, den „Mythos der Zweideutigkeit, von Häresie und Heiligkeit, die wiederholt von den ideologischen und religiösen Parteien von Mal zu Mal antithetischer ihm zugeschrieben wurden" (17), zu rekonstruieren. Mit der letzten Phase seines Lebens, der Restauration der katholischen Kirche in England, befassen sich *R. H. Pogson*, Reginald Pole and the priorities of government in Mary Tudor's church, in: The historical journal 18 (1975) 3–20; *ders.*, Revival and reform in Mary Tudor's church: a question of money, in: JEH 25 (1974) 249ff., und *J. I. Tellechea Idigoras*, Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554–1558), Pamplona 1977. Die Pariser Dissertation, Les idées reformatrices de Reginald Pole et Gian Pietro Caraffa (1964), blieb leider unveröffentlicht.

[2] Zu Poles Friedensvermittlung zwischen Kaiser Karl V. und König Heinrich II. vgl. *H. Lutz*, Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556), Göttingen 1962, 162f.; 277 f. Lutz besorgte die Ausgabe von Poles Nuntiaturberichten aus den Jahren 1553–1556: Friedenslegation des Reginald Pole zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II. (1553–1556). NED, Erste Abteilung 1533–1559, Bd. 15, Tübingen 1981; von Interesse hier die Einleitung XIII–XCVIII.

– Pole galt bis zur Thronbesteigung Marias der Katholischen in den zu Heinrich VIII. in Opposition stehenden Kreisen als virtueller Thronkandidat, denn seine Mutter Margaret, Tochter von Georg Plantagenet, war königlichen Geblüts.

„Mittelpunkt eines Reformkreises, in dem man eine tiefgreifende Erneuerung der Kirche mit humanistischer Geistigkeit und mit von Luther nicht unbeeinflußter Schriftfrömmigkeit vereinigen zu können glaubte"[3], nimmt Luthers Neuansatz, wie er vor allem in seinem ‚Von den Konziliis und den Kirchen' zum Ausdruck kommt, zum Ausgangspunkt seiner eigenen äußerst originellen Konzeption. Sein *De concilio* hat in der ganzen vorausgehenden Tradition[4] und auch in der nachfolgenden kein Gegenstück. Es ist deswegen erstaunlich, daß sich die Forschung mit dem genannten Konzilswerk bisher nicht beschäftigt hat[5], dies um so mehr, als Poles Bedeutung auf anderen Gebieten, z. B. der Staatsethik, seit einiger Zeit bekannt ist[6]. Selbst Hubert Jedin, der so manchen Quellentext zur Entwicklung der Konzilsidee aus der Vergessenheit gezogen hat und dem wir eine treffende Kennzeichnung von Poles Frömmigkeit verdanken[7], hat sich, soweit wir sehen, nicht eingehender mit Poles *De concilio* befaßt.

Auf die näheren Umstände der Entstehung spielt Pole selber in der Einleitung seines Werkes an. Von Anfang an mit der näheren Vorbereitung des Trienter Konzils beauftragt, war Pole schon 1542 zusammen

---

[3] *Lutz*, Christianitas 276/7. Ebd. heißt es weiter: „Als einziger Nordländer in dieser Gruppe verkörperte er eine Frömmigkeits- und Geisteshaltung von unvergleichlichem Gepräge. Humanistische Weite und mystische Tiefe des Denkens machten ihn gleichermaßen aufgeschlossen für die Probleme der reformatorischen Theologie wie verdächtig für die römische Inquisition."

[4] Vergleiche *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), FTS 30, Frankfurt 1983.

[5] *Zimmermann* 236–241 enthält lediglich einen sehr oberflächlichen Überblick über das „merkwürdige Buch ... das heutzutage leider vergessen scheint"; *Fenlon* 102–115 verwendet *De concilio* unter vollständiger Absehung vom eigentlichen Gegenstand der Schrift, nämlich der Konzilsproblematik, als Quelle für Poles Reformgedanken und Rechtfertigungslehre.

[6] So schreibt z. B. *Lutz*, Christianitas 298/9 über Poles *Oratio de pace* von 1554: „Wer die ausgebreitete Literatur kennt, die das Anliegen der *Pax christiana* im 16. Jahrhundert hervorgebracht hat, wird nicht anstehen, dieser Schrift eine Sonderstellung und eine ungewöhnliche Bedeutung zuzumessen. Vergleichend könnte man an Erasmus denken, dem das Thema des Friedens gewiß sehr am Herzen lag ... Aber die eigenwillige Kraft der geschichtstheologischen Deutung des europäischen Konfliktes, die prophetengleiche Unmittelbarkeit und die rückhaltlose Spiritualität von Poles Fürstenpredigt wird man bei dem Humanisten vergebens suchen." Der gleiche Forscher nennt 277 Poles *Apologia ad Carolum Quintum* (1539) „die erste großangelegte Kritik der Staatslehre Machiavellis" und meint, daß Pole „bis heute in der Geschichte der politischen Ideen des 16. Jahrhunderts den ihm gebührenden Platz nicht erhalten hat", Ragione di stato und christliche Staatslehre im 16. Jahrhundert, Münster 1961, KLK 19, 26–35, hier 26.

[7] *H. Jedin*, Girolamo Seripando, Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts, II, Würzburg 1937, Cass. 3, 324: Seripando sah in Pole „den vollkommenen Christen, dem es galt mit aller Kraft nachzustreben. Seine schlichte biblische, auf das Wesentliche gerichtete Frömmigkeit, die strenge, auf das Gewissen abgestellte Sittlichkeit und die Milde seines Urteils, die Ergebenheit, mit der er die schweren Schicksale seines Lebens trug, angefangen von der Vernichtung seiner Familie durch Heinrich VIII. bis zur Absetzung als Kardinallegaten durch Paul IV., heben ihn in Seripandos Augen hoch über alle andern ihm bekannten christlichen Persönlichkeiten hinaus". Vgl. *ders.*, Il cardinal Pole e Vittoria Colonna, in: ItFr 22 (1947) 13–30, deutsch in: *ders.*, Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, Freiburg 1966, I, 181–194.

mit Giovanni Maria del Monte und Marcello Cervini zu Legaten a latere des künftigen Konzils ernannt worden. Während sich die beiden Kollegen schon Ende Februar 1545 zur Eröffnung des Konzils nach Trient begaben, blieb Pole auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes noch einen guten Monat in Rom, nicht nur um vor den Häschern Heinrichs VIII. sicher zu sein, sondern auch um die nötige Muße zu haben, sich einige grundsätzliche Gedanken über das bevorstehende Konzil zu machen. Was er bei dieser etwa einen Monat dauernden Meditation zu Papier gebracht hatte, schickte er seinen beiden Kollegen nach Trient voraus mit einer ausdrücklichen Widmung an sie, und der Bitte um Korrektur und Stellungnahme[8]. Welchen Anklang die Schrift bei den beiden genannten Kardinälen fand, wissen wir nicht, dürfen aber wohl vermuten, daß sie nicht weniger beeindruckt waren als der ihnen geistesverwandte Girolamo Seripando, der 15 Jahre später die Drucklegung betreiben sollte[9] und das Werk bei dieser Gelegenheit mit überschwenglichem Lob bedenkt. Nie habe er einen Autor gesehen oder gelesen, aus dessen Geist so göttliche Gedanken entsprangen[10].

Pole charakterisiert seine Schrift selber als eine Art Essay (conatus); es handele sich um eine Reihe von Notizen (capita quaedam), eine Skizze bzw. einen Entwurf (adumbratio), jedenfalls kein opus perfectum[11]. Alle Beweise und längeren Erörterungen seien weggelassen, lediglich die *summa rerum et argumentorum* werde geboten[12]. Was Kürze und Dichte des Textes angeht, entspricht das aus insgesamt 86 Fragen und Antwor-

---

[8] Reginald Poli liber de concilio, dicatus Joanni Mariae cardinali de Monte et Marcella cardinali sanctae crucis, concilii Tridentini praesidentibus, in: MHCT 3, 303–371, hier 303. Der Traktat ist ebenfalls abgedruckt in Rocabertis Bibl. max. pont. 18, 312–345. *Fenlon* 102, Anm. 3 läßt Pole Ende März, nach der Abreise der beiden Legaten, die Niederschrift des Traktates beginnen und schon Ende April beenden und nach Trient absenden, da er selber schon am 4. Mai in Trient eintrifft.

[9] Poles *De concilio* erscheint 1562 als erster Druck der unter Paul IV. neu in Rom gegründeten und von Paolo Manuzio geleiteten Druckerei. Wegen Bedenken der Inquisition gegen Poles Werk verzögerte sich die Drucklegung um Monate. Am 2. Februar 1562 kam eine erste Sendung mit Exemplaren in Trient an. Später wurden 200 weitere Exemplare zur Verteilung an die Konzilsteilnehmer nachgeschickt. Einzelheiten bei *Jedin*, Seripando 3, 101–104.

[10] Brief Seripandos an Morone vom 11. Sept. 1561, abgedruckt bei *Jedin*, Seripando 3, 636–637, hier 636: „... m'è parso tale questa seconda volta che l'ho letto (scil. Poles *De concilio)* qual mi parve la prima, che fu quel tempo istesso che fu scritto, pieno di pietà, di verità et di cose non solo rare, ma che non hanno comparatione. Ne io ho mai visto ne letto autore, a che nascessero nel animo cosi divini concetti, come alla bonae memoriae dell'autore di questo libro. Della sana dottrina, del quale ancorche si possano vedere et leggere gravissimi testimonii de tanti libri, quanti egli scrisse, niente di meno da questo, che è forse il piu breve, quando si desse in luce, senne harebbe tal cognitione et tanto certa notitia che si potrebbe veramente dire che dall' ugnia (come di dice) si conosce il leone, et cosi Monsignore Illustrissimo di Mantua principalmente et poi Monsignore di Modena et io siamo concorsi in un parere che questa operetta come divina piu presto che humana si al prima che faccia testimonio al mondo della vita innocente et pietà veramente christiana di quel buon signore".

[11] MHCT 3, 303–304. Vgl. auch ebd. quaestio 24, 317: notae potius quam explicatior doctrina.

[12] Ebd. 43, 330.

ten bestehende Werk tatsächlich weitgehend dieser Kennzeichnung. Aber in der Anlage ist es viel systematischer, als die lose Abfolge von Fragen und Antworten auf den ersten Blick vermuten läßt. Es ist eine deutliche Zweiteilung zu erkennen: nach einer einleitenden quaestio beziehen sich die folgenden quaestiones 2–78 eindeutig auf den Konzilsbegriff als solchen, auf das concilium in genere; die verbleibenden quaestiones 79–86 hingegen auf das konkrete, bevorstehende Konzil von Trient. Auch innerhalb des ersten Hauptteils ist nochmals eine eindeutige Dreiteilung bzw. Vierteilung – eine Dreiteilung ergibt sich, wenn man die forma des Apostelkonzils als Teilaspekt der *personae* des Konzils betrachtet, eine Vierteilung, wenn man die *forma* als selbständige Frage auffaßt – erkennbar: I. Zum Begriff des Generalkonzils (2–13)[13]; II. *personae* des Apostelkonzils (14–55)[14], III. *personae* der späteren Generalkonzilien (56–78)[15]. Der Hauptteil B. ist seinerseits dreigeteilt: I. materia und causa des bevorstehenden Trienter Konzils (79), II. remedia (80–83), III. Spezielle Aufgabe der Legaten (84–86).

Wie sehr sich Poles *De concilio* auch sonst im Formalen von den thematisch verwandten Texten dieses genus litterarium unterscheidet, zeigt der Vergleich mit älteren[16] oder zeitgenössischen Traktaten *De concilio,* z. B. mit Marcus Mantua Benavidius' *Dialogus de concilio*[17] bzw. Thomas Campeggios (1481/3–1564) *De auctoritate et potestate sacrorum conciliorum*[18]. Während Benavidius' Konzilswerk sich wenigstens durch die Dialogfassung von den übrigen Vertretern dieses genus unterscheidet, ist Campeggios Traktat ganz in der traditionellen Form abgefaßt. Die traditionelle Lehre mit ihren traditionellen Fragen wird in der traditionellen Form, d. h. weitestgehend in kanonistischer Beweisführung abgehandelt. Diese kanonistische Beweisführung ist selbst in Benavidius' Dialog vorherrschend. Die nach Humanistenart eingestreuten Klassikerzitate ändern an diesem Grundmuster des Textes nichts. Pole dagegen läßt jede Form kanonistischer Argumentation beiseite, er argumentiert ausschließlich biblisch und, in einer für ihn ganz spezifischen Weise[19], historisch.

---

[13] Nochmals zweigeteilt: 1. Definition, Begriff und Teilnehmer: 2–7; 2. Das Konzil als Werk des Heiligen Geistes: 8–13.

[14] Untergliederung: 1. Petrus (14–31); 2. Sonstige: Paulus Barnabas, Jakobus (32–38); 3. Forma des Konzils, ratio et via controversias sedandi (39–55).

[15] Untergliederung: 1. Sedes apostolica (56–71); 2. Kaiser (72–78).

[16] Vgl. *Sieben,* Traktate.

[17] Venedig 1541, abgedruckt in Labbe/Cossart, Sacrosancta Concilia, Appendix II, Venedig 1728, 629–648.

[18] Venedig 1555, abgedruckt in: Tractatus universi iuris, XIII, 1, Venedig 1584, 398–414.

[19] *Fenlon* 30/31 charakterisiert diese Form historischer Argumentation sehr gut, wenn er schreibt: „From this time (d. h. Poles Kontakten mit den Vertretern einer neuen biblischen Exegese, Johannes Campensis und Isidorus Clarus OSB, zur Zeit seiner Paduaner Studienjahre) forward, we find in his writings a pervasive consciousness of God's continuous dealings with mankind in History. Pole's thought becomes from this date permeated by the Bible. The effect may be described as follows. He learnt to apply the Bible as an interpretative

Die formale Originalität von Poles Konzilstraktat ist aber nur äußerer Ausdruck einer weit wichtigeren inhaltlichen Eigenständigkeit. Poles außerordentliche Originalität besteht, kurz gesagt, darin, daß er die Frage nach dem Konzil in einem inneren Zusammenhang mit der durch Luther aufgeworfenen Frage nach dem Wesen der Kirche und der Rechtfertigung sieht: Das Konzil zeigt in exemplarischer Verdichtung, was Kirche ist: Kirche ist Übereinstimmung mit dem Glauben des Petrus/Papstes. Das Konzil zeigt gleichzeitig, wie der Mensch vor Gott gerecht wird, nämlich durch den Glauben, der in der Liebe wirksam ist. In seinem subjektiven Vollzug, d. h. in der Zustimmung (consensus) seiner Teilnehmer zum Glauben des Petrus stellt das Apostelkonzil die Antwort auf Luthers Frage nach dem Wesen der Kirche dar; in seinem objektiven Ergebnis (Glaube des Petrus und Aposteldekret) gibt das Apostelkonzil die Antwort auf Luthers Frage nach der Rechtfertigung des Sünders vor Gott: der Mensch wird gerechtfertigt durch Glaube und Liebe[20].

Bestimmt man, wie hier angedeutet, Poles *De concilio* als einen Dialog mit Luther über Kirche, Rechtfertigung und Konzil, dann ist damit natürlich die weitere Frage nach der literarischen Abhängigkeit Poles von Martin Luther gestellt. Diese scheint uns so gut wie gewiß zu sein; denn es gibt keine andere vernünftige Erklärung für die in entscheidenden Zügen frappierende Übereinstimmung von Poles und Luthers Auslegung von Apg 15. Die Frage ist lediglich, welchen Luthertext Pole bei der Ausarbeitung seines *De concilio* benutzt hat; denn der Reformator hat die genannte Perikope zweimal ausführlich ausgelegt, einmal in der *Predigt über das 15. Capitel der Apostelgeschichte* vom 1. Juni 1524, das andere Mal in seiner Schrift von den *Konziliis und den Kirchen* von 1539. Die Predigt wurde auf Grund einer Nachschrift ein erstes Mal wohl schon im Jahre 1525 außerhalb Wittenbergs unter dem Titel *Ain Sermon von der freyhaitt der gewissenn Vber das XV Cap* ... gedruckt. Zusammen mit einer Predigt über Apg 16 erschien die Ansprache in erweiterter Fassung nochmals in drei Drucken des Jahres 1526, die beiden ersten unter dem Titel *Zwue Sermon auff das XV. und XVI Capitel vnn der Apostel geschichte*[21]. Daß

---

key to history, including the events of his own time. Time became for him the movement of Providential history; he began to read events in the light of what the Scriptures yielded. Henceforward, his response to experience invariably took the form, almost instinctively, of a meditation on the Bible; his problems were resolved in Scriptural commentary; his conception of the Church ... was from this time forward intimately formed and coloured by the text of Scripture. And at the same time, his attention began to turn to the question of justification by faith".

[20] Zu Poles Standpunkt in der Rechtfertigungsfrage vgl. *Fenlon*, vor allem 100–136, 161–208.

[21] Die Weimarer Ausgabe bietet Luthers Predigt über Apg 15 in insgesamt vierfacher Überlieferung. Zu den beiden genannten Drucken von 1525 und 1526 kommen noch zwei Nachschriften hinzu, vgl. WA 15,578–602. Ebd. 571–575 Einzelheiten zu Datierung und sonstigen Einleitungsfragen. – Der Text von ‚Von den Konziliis und den Kirchen' vgl. WA 50,509–653, ebd. 489–509 Einleitung.

Pole Luthers *Von den Konziliis und den Kirchen* benutzt hat, dürfte sich nun aus dem Umstand ergeben, daß er Gedanken zur Unzuchtsklausel des Aposteldekrets vorlegt, die nur in dem Konzilswerk von 1539, nicht aber in der Predigt von 1524 enthalten sind. Ob der Engländer außerdem die Predigt über Apg 15 kannte und benutzte, muß offenbleiben, da sich die beiden Auslegungen im übrigen im wesentlichen gleichen. Poles literarische Abhängigkeit von Luther in der Auslegung von Apg 15 ist um so wahrscheinlicher, als er sich grundsätzlich für die Lektüre der Werke Luthers eingesetzt hat. In diesem Sinne sprach er sich vor den Trienter Konzilsvätern aus. Man müsse die Bücher der Gegner ohne Voreingenommenheit lesen, es gehe nicht an zu urteilen: dies hat Luther gesagt, also ist es falsch[22]. Da also zum Zeitpunkt der Abfassung von *De concilio* die obengenannten Luthertexte verbreitet waren, Pole sich andererseits prinzipiell für die Lektüre der Lutherwerke einsetzte, scheint es vernünftig, die auffallenden Übereinstimmungen zwischen Pole und Luther in der Auslegung von Apg 15 dadurch zu erklären, daß der Engländer das Werk des Deutschen kannte und benutzt hat.

In sechs Schritten versuchen wir im folgenden Poles Dialog mit Luther, unmittelbar über das Konzil, mittelbar über Kirche und Rechtfertigung, zur Darstellung zu bringen. Zunächst ist zu handeln über das Apostelkonzil als Archetyp kirchlicher Konzilien (II), dann über den Heiligen Geist als ‚Hauptperson' des Konzils (III). Es folgen die übrigen Personen des Konzils, vor allem Petrus (IV) und die anderen (V). Ein fünfter Schritt befaßt sich mit der spezifischen Form oder Struktur des Konzils (VI) und ein sechster, abschließend, mit Poles Konzilsbegriff (VII). Der größeren Klarheit wegen nehmen wir im Vergleich zu unserer Quelle einige Umstellungen in der Reihenfolge der genannten Gegenstände vor. Dies betrifft vor allem den 7. Schritt, mit dem Pole seinen Traktat beginnt.

II. Das Apostelkonzil als Archetyp der Generalkonzilien

Zum Einstieg in Poles Konzilstheologie scheint es ratsam, zunächst nach seinem eigenen Ansatz, seiner Grundidee zu fragen. Diese aber lautet: Alle wesentlichen Aussagen über Konzilien sind in der Schrift, näherhin im Bericht der Apostelgeschichte über das sog. Apostelkonzil

[22] Pole, Rede vom 21. Juni 1546, CT 1,82,38 ff.: *Illud autem velim a patribus observari, ut libros omnes, etiam adversariorum, non ut adversariorum, sed ut cuiuslibet alterius, legant, et nolint protinus dicere: id Luterus dixit, ergo falsum est; nam mos est et semper fuit haereticorum ut vera falsis immisceant, ut eorum mendacia magis credibiliora suis sequacibus faciant, quod ni facerent, eorum libros nullus legeret. Legendi sunt igitur aequo animo libri cuiscumque vel a quocumque editi et id tenendum, quod bonum est, refutandum quod malum, ne dum omnia confutare statim malumus, veritatem saepius quam quaerimus, amittamus. Id nostra aetate evenit viro et pio et docto Alberto Pighio, qui dum in articulo de peccato originis omnia adversariorum confutare voluit, in Pelagianorum haeresim propemodum lapsus est.*

enthalten. Insofern stellt das Apostelkonzil die Form, den Typus, den Archetyp für alle folgenden Konzilien dar[23], insbesondere der späteren Generalkonzilien als solcher. Denn das Apostelkonzil war selber auch schon ein Generalkonzil im eigentlichen Sinne des Wortes; die Heidenchristen waren nämlich durch Paulus und Barnabas und die Apostel überhaupt vertreten, auf dem Spiel stand der Friede der ganzen Kirche, Petrus mit seiner universellen Vollmacht war zugegen[24].

Originell ist an diesem Ansatz natürlich nicht die Bezugnahme auf das Apostelkonzil als solchem – diese gab es schon in der Alten Kirche[25] und wurde das ganze Mittelalter hindurch[26] praktiziert –, sondern die Tatsache, daß alle Aussagen über das Konzil in den Rahmen einer Auslegung von Apg 15 gestellt werden. Apg 15 ist nicht ein locus de conciliis neben anderen, sondern der einzige!

Was ist näherhin der Grund für diese archetypische Funktion der in Apg 15 geschilderten Versammlung? Die einzigartige, unwiederholbare ‚Würde' der auf ihr versammelten *personae*, der Apostel, macht das Apostelkonzil zur schlechthinnigen Norm aller folgenden Konzilien. Denn die Apostel sind ja noch vom guten Hirten selber in allem belehrt worden, was zur Leitung der Herde vonnöten ist[27]. Indem Pole in der angegebenen Weise das Apostelkonzil zum Archetyp aller kirchlichen Synoden macht, diese also jenem schlechthin unterordnet, macht er sich einen entscheidenden Aspekt der Lutherschen Konzilsidee zu eigen[28].

Das Apostelkonzil ist näherhin Archetyp aller folgenden Konzilien unter zwei wesentlichen Rücksichten: Durch das Apostelkonzil ist, erstens, der Personenkreis festgelegt, der Teilnahmerecht hat. Es handelt sich um vier Kategorien von Personen, ‚repräsentiert' durch Petrus, Paulus und Barnabas, Jakobus und die Ältesten[29]. Das Apostelkonzil enthält, zweitens, die Grundformel, das Muster (forma) für die Beilegung aller innerkirchlichen Konflikte und Kontroversen[30]. Was näherhin damit gemeint ist, wird weiter unten erklärt werden. Pole macht sich selbst den Einwand, ob denn tatsächlich alle[31] auf den späteren Konzilien vertretenen *personae* auf dem Apostelkonzil archetypisch zugegen waren, und räumt

---

[23] 33,323–324: ... *(est) quasi typus et forma omnium conciliorum, quo scilicet respicientes, qui deinceps concilia celebraturi essent, omnia quae vel ad eos aliquo modo pertinerent qui consciliis praeesse vel interesse debent, vel etiam ad modum decidendi omnes controversias, quae materiam conciliis celebrandis dare solent, tamquam in archetypo, ut rite et ordinate celebrari possent, perspicerent.*

[24] 32,323.

[25] Vgl. *Sieben*, Die Konzilsidee der alten Kirche, Paderborn 1979, 407–423.

[26] *Sieben*, Traktate 141–147. [27] 33,323.

[28] Vgl. ‚Von den Konziliis und den Kirchen', WA 50,526–530, 560–568. Wir kommen in einer weiteren Studie auf Luthers Konzilsidee zurück.

[29] 34,324: *Primum enim genus constituit persona Petri, alterum Pauli et Barnabae, tertium Jacobi, quartum vero genus intelligo eos facere, qui generatim nominantur seniores.*

[30] Vgl. Anm. 23.

[31] 36,325: ... *(personas), quae interesse solent in concilliis, ... omnes iis personis, quae in Hierosolymitano concilio interfuerunt, significantes esse diximus.*

ein, daß hinsichtlich der Teilnahme des Kaisers und weltlicher Mächte eine gewisse Abweichung der späteren Konzilien eingetreten ist. Insofern bleibt jedoch das Apostelkonzil für das Teilnahmerecht normativ, als die Kaiser auf den Konzilien niemals Stimmrecht bekommen haben[32]. Ist das Apostelkonzil in der genannten Weise Archetyp aller späteren Konzilien, dann enthalten dieselben inhaltlich nichts anderes als Interpretationen, Auslegungen eben des auf dem Apostelkonzil definierten Glaubens einerseits, und des dort aufgestellten Aposteldekrets andererseits. Hinsichtlich der anwesenden Personen stellen sie einen Nachvollzug, eine Nachahmung des Apostelkonzils dar[33]. Dies läßt sich im einzelnen aufzeigen sowohl für das Nicaenum als auch für die folgenden drei großen Konzilien der Alten Kirche. Jeweils ging es um eine Entfaltung, eine weitere Erklärung des *verbum fidei, des* Glaubens, den Petrus auf dem Apostelkonzil bekannt hat, und um eine Konkretisierung des *verbum caritatis, der* Liebe, aus der auch schon das Aposteldekret erwuchs[34]. Die Übereinstimmung mit dem Apostelkonzil stellt sogar das Kriterium für die Rezeption der Konzilien dar. Es werden von der Kirche diejenigen Konzilien rezipiert, die hinsichtlich ihrer Beschlüsse und der teilnehmenden Personen mit dem Apostelkonzil übereinstimmen[35].

III. Der Heilige Geist als ‚Hauptperson'

Der dargelegte Ansatz ist nun weiter zu entfalten, und zwar in einem doppelten Schritt. Sowohl was die *personae* als auch was die Struktur (forma) angeht, ist jeweils zunächst der Blick auf das Apostelkonzil zu werfen, dann zu fragen, was sich aus dessen archetypischer Funktion für die späteren Konzilien ergibt. Bevor wir auf die menschlichen Personen eingehen können, ist eine für die Konzilsidee Poles entscheidende Ergänzung oder Präzisierung zu machen: Die Hauptperson (princeps persona) ist noch überhaupt nicht genannt worden, nämlich der Heilige Geist. Er ist es, der allen übrigen teilnehmenden Personen ‚Kraft' und ‚Stärke' gibt. Im Vergleich zu ihm sind sie alle, Petrus, Paulus, Barnabas, Jakobus und die Ältesten, nur ‚Diener' und ‚Werkzeuge'. In seinem Namen wurde auch das Apostelkonzil einberufen und das Aposteldekret verkündet[36].

Mit dieser Lehre vom Heiligen Geist als Hauptperson sagt Pole im Grunde nichts Neues, er gibt damit lediglich die traditionelle Lehre von der Inspiriertheit der Konzilien in etwas verfremdeter Form wieder. Vergleichsweise völlig neu, und so nicht in der Tradition belegt, ist aber dann

[32] 73,356; vgl. auch 72,355.

[33] 71,354: *Hoc vero illud concilium fuisse intelligimus, ex quo cetera omnia exemplum et formam capiant, ad quam omnia sua decreta dirigant.*

[34] 72,354.

[35] 55,338.

[36] 35,324.

die nähere Art und Weise, wie er sich das Wirken dieser Hauptperson des Konzils vorstellt. Gängige Auffassung ist nämlich, daß der Heilige Geist die Teilnehmer des Konzils bei der Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet, sie insofern inspiriert[37]. Pole sieht dagegen *den* Geist am Werke, der den Menschen in der Rechtfertigung geschenkt wird, der Geist der Bekehrung, der Umkehr, kurz der Geist der Paulusbriefe, besonders des Briefes an die Römer[38]. Der englische Kardinal konzipiert das Wirken des Geistes auf dem Konzil nach dem Modell seines Wirkens in den einzelnen Gläubigen. Seine wesentliche Frucht ist auf dem Konzil keine andere als im Leben des *einzelnen* Gläubigen: *verbum fidei* und *verbum caritatis*, Glaube und Liebe. Hier bringt sie der einzelne hervor, dort ein Kollektiv[39]. Ist die Hauptperson des Konzils dieser biblisch-paulinische Geist, der Geist, der dem Sünder in seiner Rechtfertigung vor Gott geschenkt wird, dann erhellt unmittelbar, warum Pole kein gleichsam neutrales Konzil kennt. Wo dieser Geist nicht oder noch nicht geschenkt ist, sind die Menschen notwendig Sünder und als solche in Auflehnung und Rebellion gegen Gott, suchen sie notwendig statt der Ehre Gottes und des Heils des Nächsten die eigene Ehre und den eigenen Nutzen. Musterbeispiel eines solchen von Gottes Geist nicht geleiteten und deswegen zwangsläufig widergöttlichen Konzils ist der Turmbau zu Babel. Sein Dekret lautet: „Auf, wir wollen uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis in den Himmel reichen soll und wollen *uns* einen Namen schaffen (Gen 11,4)"! Wer nicht aus dem Geiste wiedergeboren ist, steht, auch auf den Konzilien, unter der Herrschaft dieses Dekretes, dieses Gesetzes. Aus seinem Geist entstehen alle Reiche dieser Welt. Gegen deren Konzilien werden die Konzilien der Kirche versammelt und abgehalten[40]. Es liegt auf der Hand, daß diese Konzilien der Kirche in der Sicht Poles Wagnischarakter haben. Sie verwirklichen ihr ‚widerweltliches' Wesen nicht automatisch, sondern im Maße als sie ‚im Heiligen Geist' die jeder rein menschlichen Versammlung innewohnende Eigendynamik überwinden. Diese Natur- oder Eigendynamik wird von Pole treffend mit dem Turmbau-Konzil von Gen 10 beschrieben. Hier stellt sich freilich die Frage, ob im Rahmen dieser Konzeption noch Unfehlbarkeit des Konzils denkbar ist. Tatsache ist jedenfalls, daß Pole das Theologoumenon der Unfehlbarkeit nirgendwo in seinem Traktat erwähnt.

Wenn der Heilige Geist die Hauptperson des Konzils ist, dann folgt daraus für die Geschichte der Konzilien: Konzilien kann es erst geben, seit der Geist ausgegossen ist, d.h. seit Pfingsten[41]. Die in Apg 15 geschilderte Versammlung ist, weil der Geist schon ausgegossen ist, das er-

[37] Vgl. *Sieben*, Alte Kirche, Register „Inspiration", *ders.*, Traktate, ebd.
[38] 30,336.
[39] Auf beides, *verbum fidei* und *verbum caritatis*, werden wir w.u. noch näher eingehen.
[40] 10,310.
[41] 8,308.

ste Konzil, ja, wie wir weiter oben bereits gesehen haben, das erste Generalkonzil. Die Versammlungen des alten Israel können aus dem angegebenen Grund nicht als Konzilien gelten, denn der Geist ist hier nur partiell und unter dem Schleier des Gesetzes gegeben, keineswegs voll ausgegossen. Noch viel weniger kann, aus dem gleichen Grunde, von Konzilien der Heiden die Rede sein[42]. Damit kritisiert Pole offensichtlich eine unter Kanonisten und Theologen seiner Zeit verbreitete Auffassung[43]. Mit der These vom Apostelkonzil als erstem Generalkonzil[44] bezieht Pole ebenfalls Stellung in einer innerkanonistischen Kontroverse. Gegen Matthias Ugoni[45] teilt er mit Dominicus Jacobazzi die Ansicht[46], daß das Apostelkonzil und nicht das Nicaenum das erste Generalkonzil war, freilich mit anderer Begründung: konstitutiv für die Existenz des Generalkonzils ist nicht die Person des Petrus, sondern die des Heiligen Geistes.

Weil der sich selbst identische, dem Tod nicht unterworfene Geist die ‚Hauptperson' des Konzils ist, kann das Apostelkonzil seine archetypische Funktion überhaupt ausüben, d. h. ist sichergestellt, daß die nachfolgenden Konzilien tatsächlich, was personae und forma angeht, mit dem Apostelkonzil übereinstimmen. So wie der Geist auf dem Apostelkonzil Petrus auserwählte und durch seinen Mund den Heilsglauben des Konzils verkündete, hat er auf den folgenden Konzilien die Päpste erwählt, und durch ihren Mund eben diesen gleichen Heilsglauben entfaltet und erklärt. Wie er auf dem Apostelkonzil die Zustimmung der übrigen *personae* des Konzils zur *fides Petri* gewirkt hat, so bewirkt der gleiche Heilige Geist den *consensus* der verschiedenen Bischöfe zur Glaubensvorlage der Päpste[47].

Daß Pole an seiner streng biblisch-paulinischen Konzeption des die Konzilien leitenden und sie beherrschenden Heiligen Geistes konsequent festhält, läßt sich durch verschiedene Einzelbeobachtungen aufzeigen und bekräftigen. Ein „im Heiligen Geist" angekündigtes Konzil ist so für Pole ein Konzil, das in der Intention des Berufenden auf nichts anderes abzielt als auf die Ehre Gottes in Christus Jesus und das Heil aller Gläubigen. Hat das Konzil nicht einzig die Ehre Gottes und das Heil *aller* Gläubigen im Auge, sondern irgendwelche rein menschlichen Vorteile, sei es eines einzelnen, sei es einzelner Völker oder Teile der Kirche, dann ist es von der Art des Konzils von Babylon, von dem oben die Rede war, dann ist es vom Menschengeist beherrscht, der dem Heiligen Geist immer entgegengesetzt ist. Was immer von einem solchen Konzil beschlossen wird, steht im Gegensatz zu den Beschlüssen der von der Kirche anerkannten

---

[42] 9,309.

[43] Vgl. Matthias Ugoni, De concilio, zitiert bei *Sieben*, Traktate 257–258, vor allem Albert Pighe, Assertio hierarchiae ecclesiasticae ad Paulum III. libri VI, 6, 1; Ausg. Köln 1538, fol. 322D–323F.

[44] 30,321. [45] Vgl. *Sieben*, Traktate 260–261. [46] Ebd. 237. [47] 56,338.

Generalkonzilien[48]. Eigens unterstreicht Pole, daß, um wirklich vom Heiligen Geist beherrscht zu sein, das Konzil die Ehre Gottes ‚in Jesus Christus' intendieren muß. Weil diese Intention den Versammlungen des alten Israel fehlte, es hier nur um die Ehre Gottes ging, nicht aber um die Ehre Gottes in Jesus Christus, gab es im vorchristlichen Judentum keine Konzilien im eigentlichen Sinn des Wortes[49]. Aus eben dieser paulinisch-biblischen Konzeption des Geistes ergibt sich weiterhin Poles Forderung, das Trienter Konzil müsse mit einem Schuldbekenntnis des Papstes und des Kaisers beginnen. Da ein derartiges Schuldbekenntnis nur ‚im Heiligen Geist' möglich ist, wäre ein solcher Akt der Buße ein sichereres Zeichen für die Gegenwart des Geistes, als es die Feuerzungen über den Häuptern der Apostel waren[50]. Der zu Beginn des Konzils in dem Hymnus *Veni creator spiritus* herbeigerufene Heilige Geist geht nur durch *ein* Tor ein, durch das Tor der Buße und Bekehrung. Wenn die beiden Häupter der Christenheit durch eben dieses Tor ins Konzil einziehen, gibt es begründete Hoffnung, daß der Geist durch das Konzil sein Werk der Reform an den übrigen Gliedern der Kirche fortsetzt[51]. Von eben diesem Geist der Bekehrung und Buße müssen speziell die päpstlichen Legaten erfüllt sein, sonst kommt ihr zu Beginn des Konzils zu sprechendes großes Bußgebet (Dan 9,4–19) nicht aus ehrlichem Herzen, sonst ist der Hymnus aus ihrem Mund *Veni creator spiritus* geheuchelt und unwahr[52]. Das Konzil wird schließlich die unter den Christen bestehenden Spaltungen und Polarisierungen nur überwinden können, wenn ihre Herzen vom Geist der Bekehrung und der Buße erfüllt sind. Denn eben dieser Geist läßt die Teilnehmer des Konzils sich selber als Sünder und als schuldig am Unheil des Nächsten erkennen, statt die Schuld jeweils auf die andern zu schieben und schafft so Eintracht, zunächst im Bekenntnis der eigenen Schuld, dann auch in den übrigen Fragen, die die Kirche bewegen[53].

IV. Petrus und die sedes apostolica

Die ‚Hauptperson' des Konzils schlechthin ist der Heilige Geist. Die führende Rolle unter den menschlichen *personae* des Apostelkonzils hat eindeutig Petrus. Pole belegt diese führende Rolle des Petrus im Apostelkollegium nicht nur aus dem unmittelbaren Kontext von Apg 15, sondern

[48] 11,310. [49] 12,311.

[50] 83,363–364. – Ein solches Schuldbekenntnis von Papst und Kaiser wäre eine glaubwürdige Einleitung der versprochenen Reform der Kirche.

[51] 83,364. [52] 86,367.

[53] 86,369: *Diu enim duraturas esse timendum est contentiones et in conciliis et extra conciliis, neque umquam speranda requies a malis, nisi deus pater per Spiritum suum nos in hoc concordes primum faciat, ut omnes et singuli ex corde nos peccatores agnoscamus, et eius generis peccatores esse confiteamur, ut singuli fere singulorum ruinae proximi sui, et ordo ordinum, in hoc enim si simus concordes, iam quidem concilium utiliter coactum et apertum esse, iam portam ad ingressum Spiritus patefactam, numquam dubitabimus dicere; immo ipsum Spiritum sibi portam aperuisse, qui nos etiam in reliquis concordes faciet, tandemque laetos ex ipso concilio dimittet.*

sucht sie, teilweise sehr weit ausholend, durch ein breites biblisches Zeugnis abzusichern. Sein Vorgehen ist dabei vor dem Hintergrund des Gesamtprojekts seines *De concilio* zu sehen. Für den englischen Kardinal besteht zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und dem Kirchenbegriff des Reformators kein innerer Zusammenhang. Luthers Rechtfertigungslehre ist deswegen mit einer streng papalistischen Ekklesiologie vereinbar. Dies zu zeigen, ist jedenfalls das Anliegen seines Traktates. Hier, bei seinen Ausführungen über Petrus, geht es darum, seine Ekklesiologie, die weiter unten bei seinen Erörterungen über die *forma* des Konzils, mit Luthers Rechtfertigungslehre in Verbindung gebracht werden soll, auf eine tragfähige biblische Grundlage zu stellen.

Wie begründet nun Pole den Primat des Petrus im Apostelkollegium?[54] Kurz gesagt, indem er Petrus als sichtbaren Stellvertreter Jesu des „obersten Hirten" (Petr 5,4), des eigentlichen „Hirten und Bischofs unserer Seelen" (1 Petr 2,25), aufzuweisen sucht. Im Hintergrund steht der große Text Ezechiel 34 mit der Verheißung des *einen* Hirten und der *einen* Herde, eine Verheißung, die grundsätzlich mit der Sendung Jesu des guten Hirten in Erfüllung gegangen ist[55], so sehr, daß für sonstige, weitere Hirten eigentlich kein Platz mehr zu sein scheint. M. a. W. Pole sieht sehr deutlich die in der traditionellen Auffassung des Papstamtes liegende Gefahr, Christus aus seinem Hirtenamt über die Kirche zu verdrängen[56].

Etwas anderes ist es nun, so Pole, wie dieses oberste Hirtenamt Jesu Christi an und für sich denkbar, und wie es tatsächlich von Gott gewollt und verwirklicht ist. Denkbar ist jedenfalls, daß Christus seine Kirche nach der Himmelfahrt allein durch sein unsichtbares Hirtenamt leitet, genau wie er auch die Erlösung ohne Menschwerdung, ohne Sichtbarkeit hätte verwirklichen können. Daß Christus sein oberstes Hirtenamt auch mittels eines sichtbaren Stellvertreters, nämlich des Petrus, ausübt, ergibt sich nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen dieses Hirtenamtes selber, sondern einerseits aus der theologischen Reflexion[57] über die Grundstruktur des von Gott verwirklichten Heiles[58] – Gott ist nachsichtig gegenüber der menschlichen Natur, die auf Sichtbares angewiesen ist –, andererseits aus positiven Zeugnissen der Heiligen Schrift, die die Einsetzung des Petrus zum sichtbaren Stellvertreter des obersten Hirten Christus eindeutig belegen.

Entsprechend der dreifachen Ausfaltung des Hirtenamtes Christi sel-

---

[54] Pole verwendet das Wort ‚Primat' nie, wir gebrauchen es aus praktischen Gründen.
[55] 14–23,311–316. [56] 23,316.
[57] Pole vergleicht in diesem Zusammenhang die Rolle des Petrus mit der des hl. Josef. Genausowenig wie Josef, absolut gesehen, notwendig war für die Menschwerdung Christi, ist Petrus, absolut gesehen, notwendig für die Ausübung des Hirtenamtes Christi über seine Kirche. Vgl. 23,317: *Talis vero fuit Petrus ecclesiae, qualis Joseph Mariae, vel potius talis Petrus sponsae Christi, quae est ecclesia, qualis Joannes matri Christi.*
[58] 23,316.

ber – er ist ‚Vater', ‚Schützer' und ‚Hirte' seines Volkes und seiner Herde – wurde Petrus unter dreifacher Rücksicht zum sichtbaren Stellvertreter Christi ernannt: durch Mt 16,16 wurde Petrus zum sichtbaren Vater[59], durch Lk 22,32 zum sichtbaren Beschützer[60], durch Joh 21,15–17 zum sichtbaren Hirten[61] des neuen Volkes Gottes ernannt, jeweils in Stellvertretung Christi des „obersten Hirten"[62]. Dieses dreifache Hirtenamt übte Petrus in Stellvertretung Christi auch auf dem Apostelkonzil aus. ‚Vater' des neuen Volkes ist er durch das den Heiden verkündete *verbum fidei* (Apg 15,7)[63], ‚Beschützer' eben dieses Volkes ist er durch das Trennen von Gesetz und Evangelium (Apg 15,13), die Satan nach Lk 22,32 vermischt hatte[64], ‚Hirte' durch Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit (Apg 15,11), die die Herde auf die rechte Weide führt[65].

Vielleicht hält Pole selber seinen Beweis für ein dreifaches Hirtenamt, das Petrus speziell auf dem Apostelkonzil ausübt, für etwas gewaltsam, er setzt im folgenden jedenfalls noch einmal neu an, um die Rolle des Petrus gegenüber den anderen Teilnehmern des Konzils klar abzugrenzen. Ein doppeltes proprium zeichnet Petrus vor den anderen Teilnehmern aus: erstens, Petrus entscheidet, mehr formal gesehen, durch sein Machtwort die in Gang befindliche Kontroverse und löst das Konzil auf[66], zweitens, unter inhaltlicher Rücksicht, als Anwalt der Einheit gleichsam über den Fronten stehend, schafft Petrus einen Ausgleich zwischen Juden- und Heidenchristen, der beiden Seiten gerecht wird und sich zudem auf Jesu Wort berufen kann (Mt 11,30)[67]. Welche Autorität Petrus im Apostelkonzil hatte, zeigt der weitere Verlauf der Versammlung: nach seinem Spruch wird nur noch Zustimmung laut, die Gegner verstummen[68].

Die führende Rolle, die wir Petrus auf dem Apostelkonzil spielen sehen[69], übernehmen die Päpste dann auf den folgenden Konzilien der Kirche[70], ihnen obliegt insbesondere die Verkündigung des Glaubens als Grundlage für die Entscheidung sonstiger Kontroversen[71]. Die Frage

[59] Petrus erscheint hier in gewisser Parallele zu Adam, jedoch mit umgekehrtem Vorzeichen, 25,318.

[60] 27,319. [61] 28,320.

[62] Wir übergehen hier zahlreiche Details von Poles Argumentationsgang.

[63] 31,322. [64] 31,322. [65] 31,322. [66] 36,325.

[67] 36,325. [68] 36,325.

[69] Mögen die Apostel nach Mk 16,25 in der ‚außerkonziliaren' Verkündigung auch die gleiche Autorität wie Petrus haben, hier, auf dem Apostelkonzil, nehmen sie ‚eher' an seinem Amt teil. Die Gegenüberstellung *par auctoritas* und *in partem sollicitudinis* stammt natürlich aus dem berühmten Leo-Brief an Anastasius von Thessalonike (Ep. 14,1 und 14,11, PL 54,671 B und 676 A). 38,327.

[70] 36,325.

[71] 38,327: *Quas vero Petri videmus primas partes fuisse, ut doctrinam fidei ante omnia explicaret, quae explicatio tamquam fundamentum esset ad dissolvendas omnes controversias, has dicimus esse praecipuas partes Romanorum pontificum, qui in Petri locum successere in omnibus conciliis, ut ante omnia et contra omnes procellas controversiarum, fidei Petri explicationem proponant atque opponant, caeterorum vero omnium, qui in conciliis intersunt, ut hanc fidem non solum probent, sed omnibus argumentis confirment.*

freilich ist, mit welchem Recht sie das tun. Pole hat dieses Problem, nämlich den Fortbestand des Primats über die apostolische Zeit hinaus, die Frage, ob Petrus in seinem Primat Nachfolger habe und wo diese Nachfolger zu suchen sind, sehr ernst genommen. Seine Antwort ist nicht weniger originell als sein Versuch einer biblischen Begründung des Petrusprimats selber.

Pole kennt offensichtlich kein Schriftwort, in dem ausdrücklich gesagt wird, daß der Primat des Petrus an seine Nachfolger, die Inhaber der sedes Petri, der sedes apostolica, die Päpste, übergeht, jedenfalls zitiert er keines. Die Frage ist also, wie man den Übergang des Primats von Petrus auf die Nachfolger als von Gott gewollt und nicht nur bloß als Faktum der Geschichte aufzeigen kann. Der englische Kardinal greift hier auf eine Form der Argumentation zurück, von der schon weiter oben die Rede war[72]: Gottes positiver Wille, seine Vorsehung, läßt sich gewissermaßen aus dem Lauf der Geschichte ablesen. Die Geschichte ist in diesem Sinn die beste Interpretin gewisser Schriftworte[73]. Den treffendsten Kommentar zu Mt 16,16, also zur Frage, ob der Primat nur Petrus oder auch seinen Nachfolgern übertragen wurde, gibt die Geschichte der sedes Petri, der sedes apostolica. Pole steht nicht an, gewisse Erscheinungen dieser Geschichte als ‚Wunder' zu bezeichnen[74]. Der Grundgedanke seiner Beweisführung für die Übertragung des Primats Petri auch an seine Nachfolger lautet: die dem Apostel gegebenen Verheißungen gingen weitgehend (noch) nicht in der Lebensgeschichte des Petrus, sondern erst in der Geschichte seiner Nachfolger in Erfüllung. ‚Wunderbar' im genannten Sinn ist vor allem die in allen äußeren und inneren Anfechtungen einzigartige, unerschütterliche Glaubenstreue der Päpste und ihre den Schwesternkirchen stets gewährte Stärkung und Hilfe im Glauben. Seine eigentliche Erfüllung findet Lk 22,32 nicht im Leben des Petrus – selbst unter Berücksichtigung seiner auf dem Apostelkonzil gespielten Rolle – sondern vielmehr in der Geschichte seiner Nachfolger[75]. Daß nach dem positiven Willen Gottes der Primat von Petrus gerade auf die römischen Bischöfe überging, wird, weiter, durch den *eventus postea rerum* von Joh 22,18 angezeigt: Petrus darf das Martyrium nicht in Jerusalem erleiden, sondern erst in Rom, dem Ort seiner cathedra (Quo-vadis-Motiv)[76]. ‚Wunderbar' ist ferner, wie die Petrus gegebene Verheißung, er

---

[72] Vgl. Anm. 19.

[73] 23,317: (Zu Joh 22,15) *Haec vero ita se habere, cum multa Scripturae loca tum vero optima ipsius scripturae interpres, dei providentia, in eventu et successu rerum sese ostendens, maxime confirmat.* Vgl. auch 71,354, wo Pole vom *eventus postea rerum* spricht.

[74] Pole führt seinen Beweis *ex miraculis* der *sedes apostolica* ein durch die wohl gegen Luther gerichtete Feststellung, daß Petrus ein nomen *auctoritatis* ist, also nicht jeder, der die *fides Petri* bekennt, mit den Privilegien des Petrus ausgestattet ist, sondern nur der Inhaber der *sedes apostolica*, 57,339.

[75] 60,341.

[76] 61,343.

werde Menschenfischer sein (Mt 4,19), in der Geschichte seiner Nachfolger in Erfüllung geht. Die Bekehrung Kaiser Konstantins durch Papst Silvester ist der verheißene reiche Fischfang von Joh 21[77]. Weiter: unter einem Nachfolger des Petrus, wiederum Silvester, wurde auf dem Konzil von Nicaea die Verheißung von Ps 118,22–23 Wirklichkeit: indem der Kaiser Konstantin sich zum Glauben an Christus bekannte, wurde Christus zum „Eckstein" im Angesicht der Heidenvölker[78]. Indem die Völker des Erdkreises den Päpsten höchste Ehre erweisen – sie haben dabei letztlich Christus selber und nicht Petrus, den Stellvertreter, vor Augen –, gehen am römischen Sitz und an keinem anderen sonst prophetische Verheißungen, vor allem die von Jes 60,1–2[79], in Erfüllung[80]. Auch darin erweist sich übrigens die römische Kirche als Sitz des Stellvertreters Christi, daß sie wegen der Nähe der christenfeindlichen Kaiser mehr als andere von Verfolgung heimgesucht wurde. Der Weg des Stellvertreters konnte kein anderer sein als der Weg Christi selber[81]. Auf weitere Details der Auslegung von Jes 60 können wir in unserem Zusammenhang nicht eingehen, es genügt, das Fazit zu notieren. Der *eventus rerum*, d.h. die Erfüllung der Verheißungen in der Geschichte der römischen Kirche, zeigt, daß eben diese Kirche nach dem Willen Gottes, des Lenkers der Geschichte, den Platz im Neuen Bund einnimmt, den Jerusalem im Alten Bund innehatte, und daß sie allein sich somit rühmen darf, den Petrusprimat übertragen bekommen zu haben[82]. Nicht in jeder Hinsicht übernimmt dabei Rom die Rolle des alten Jerusalem. So ist Rom nicht der einzige Ort wahrer Anbetung (Joh 4,20). Aber es ist der Sitz der neutestamentlichen cathedra. Auch hier spricht der *eventus rerum*, d.h. die Geschichte der sedes apostolica von der Zeit des Petrus an, eine deutliche Sprache[83]. Pole beschließt seine Darlegungen über die sedes apostolica, indem er kurz auf das Verhältnis zwischen Papst und Konzilien eingeht. Er stellt zunächst fest, daß die Generalkonzilien den Primat (praerogativa) der römischen Kirche immer anerkannt haben, entweder ausdrücklich oder implizit, dadurch nämlich, daß sie sich um Bestätigung ihrer eigenen Entscheidungen an Rom wandten. Solche Bitte um Bestätigung schließt nämlich die Anerkennung des römischen Primats ein[84]. Dann konstatiert er, daß die Päpste ihren Primat nicht von den Konzilien, sondern unmittelbar von Christus selber erhalten haben. Der Primat ist nicht kirchlichen, sondern göttlichen Rechts[85]. Das ist natürlich gegen Luther gesagt.

---

[77] 62–65,343–346.
[78] 65,346.
[79] „Die Herrlichkeit des Herrn ist über dir erstrahlt ... Völker wallen zu deinem Licht und künden von dem Glanz, in dem du erstrahlst".
[80] 67,349. [81] 67,349.
[82] 69,352. [83] 70.352.
[84] 71,353. [85] 71,353.

V. Die übrigen personae

Mit den übrigen *personae* sei es des Apostelkonzils, sei es der nachfolgenden Konzilien, befaßt sich Pole weniger eingehend als mit Petrus. Da ist zunächst Paulus und Barnabas. Ihr ‚Amt' ist es, wie aus Apg 15,12 zu ersehen, über die Ursachen des Unfriedens in der Kirche zu berichten. Damit ‚verkörpern' sie für die nachfolgenden Konzilien die Abgesandten der einzelnen Ortskirchen, deren Aufgabe es ist, die Erfahrung eben dieser Kirchen mit dem Glauben darzulegen und einzubringen, nämlich wie Gott dessen Lauterkeit im Bereich ihrer Sprengel befördert und gestärkt, wie sein Widersacher, der Teufel, ihn im Gegenteil geschwächt und vermindert hat. So wie Paulus und Barnabas den Glauben und die Glaubensentscheidung des Petrus durch die von ihnen berichteten Wunder bestätigen, sollen diese Abgesandten der Ortskirchen den Glauben und die Glaubensentscheidung der Päpste durch die entsprechenden Zeugnisse ihrer Kirchen stützen und bekräftigen[86]. Offensichtlich sind mit diesen ‚Abgesandten' der einzelnen Kirchen in erster Linie oder sogar ausschließlich die Konzilstheologen gemeint, die periti, Männer jedenfalls, die in der Lage sind, über den Glauben zu reflektieren und zu reden, Glauben und Unglauben, Gottes und seines Widersachers Werk hinsichtlich des Glaubens zu unterscheiden. Durch ihre Darlegungen bringen diese Theologen oder periti übrigens keinen anderen Glauben oder übersehene Aspekte desselben ein, sie bestätigen lediglich den Glauben bzw. die Glaubensentscheidung des jeweiligen Papstes. Denn auch Paulus und Barnabas, die ‚Vorbilder' dieser Theologen, taten nichts anderes als die *fides Petri* von ihrer eigenen Glaubenserfahrung her zu bekräftigen.

Wir kommen zu Jakobus. Er repräsentiert die Bischöfe der einzelnen Ortskirchen. Seine Aufgabe ist eine doppelte. Einerseits deckt sie sich mit der Rolle des Paulus und Barnabas. Wie sie bestätigt er auf dem Apostelkonzil die *fides Petri*, und zwar näherhin durch das Zeugnis der Heiligen Schrift. Andererseits – und darin geht seine Rolle über die des Paulus und Barnabas hinaus – obliegt ihm, wie sich aus Apg 15,13–21 ergibt, in besonderer Weise sich für die Beobachtung des Liebesgebotes in der Kirche einzusetzen. Als Jerusalemer Bischof, einer Gemeinde also, die ausschließlich aus Judenchristen bestand, sah er die Gefahr, die durch eine totale Abschaffung des Gesetzes für die Einheit der Kirche entstehen würde. Mit dieser Sorge um die Einheit der Kirche wandte er sich an das Konzil. Er bekennt sich dabei ohne Abstriche zur *sententia* des Petrus, zur *fides Petri*, nämlich, daß der Glaube allein und nicht das Gesetz rechtfertigt. Aber er plädiert vor den Heidenchristen, die grundsätzlich natürlich mit der Abschüttelung des Gesetzesjochs im Recht sind, um Verständnis für seine Judenchristen. Ihnen darf nicht zuviel auf einmal

[86] 37,325.

zugemutet werden. Und die völlige Abschaffung des Gesetzes wäre eine solche Zumutung, ja ein Ärgernis. Ein solches Ärgernis zu geben, verbietet aber die den Christen aufgetragene Liebe. Um der Einheit der Kirche willen, um der Liebe willen also, sollen die Heidenchristen auf einen Teil ihrer ihnen grundsätzlich gehörenden Freiheit verzichten. Petrus und das Konzil erkannten die Sorge des Jakobus um die Einheit der Kirche, seinen Einsatz für die Liebe, als berechtigt an. Das Ergebnis dieser Anerkennung ist das Aposteldekret, kein *onus fidei,* sondern *caritatis*[87].

Da Jakobus, wie gezeigt, die Rolle der Bischöfe der Ortskirchen verkörpert, ist dies also deren Aufgabe, einerseits dem Glauben des Papstes zuzustimmen, andererseits die Sondertraditionen der eigenen Kirchen, die eben diesen Glauben nicht berühren, vor das Forum des Konzils zu tragen mit der Bitte um Berücksichtigung. Außerhalb des Glaubens tut sich das weite Feld zu Kompromissen der Liebe und der Einheit wegen auf. Als Fürsprecher solcher Kompromisse in den Fragen nicht des Glaubens, sondern der Lebensform, der Traditionen, sollen die Bischöfe der einzelnen Ortskirchen hervortreten. Kein Zweifel scheint uns möglich, daß Pole sich mit dieser Stilisierung der Rolle des Jakobus an die Protestanten wendet, über deren endgültiges Fernbleiben vom Konzil im Augenblick der Niederschrift dieses Textes ja noch nicht entschieden ist. Es ist ein ergreifender Appell an beide Seiten: an den Papst, sich abstrichlos die *fides Petri,* d. h. im Verständnis Poles den Rechtfertigungsglauben der Schrift, des Paulus, Luthers zu eigen zu machen, und an die andere Seite die Protestanten, um der Einheit der Kirche willen, die von der Liebe geforderte Geduld aufzubringen, nicht mit einem Schlag das ganze Gesetz, d. h. das Gesamt der Kirchengebote abzuschaffen, sondern einem Kompromiß zuzustimmen, einem Aposteldekret, das in keiner Weise die *fides Petri* kompromittiert. Diesen Appell zu Geduld und Liebe gerade mit der Gestalt des Jakobus zu verbinden, entbehrt nicht eines gewissen Hintersinns, bedenkt man Luthers besondere Probleme mit dem Brief des genannten Apostels. Aber auch dem Papst wird auf der anderen Seite ein Preis für die Erhaltung der Einheit der Kirche abverlangt, nämlich das Zugeständnis: die *fides Petri,* die Paulus und Barnabas und Jakobus bekräftigen, ist nach allem, was Pole inhaltlich darüber ausführt – identisch mit der *fides Pauli,* d. h. letztlich mit der Rechtfertigungslehre in der von Luther vorgelegten Auslegung.

Da Pole es anscheinend vergessen hat, die von ihm als viertes genus[88] von Personen bezeichneten *seniores* von Apg 15,6 näher vorzustellen, ist jetzt nur noch auf zwei Kategorien von Personen einzugehen, die aber beide keine Vorbilder auf dem Apostelkonzil hatten, die Kaiser und die päpstlichen Legaten.

Dürfen die Kaiser, wo sie doch auf dem Apostelkonzil nicht vertreten

[87] 37,326.

[88] 34,324: *quartum vero genus intelligo eos facere, qui generatim nominantur seniores.*

waren, überhaupt an Konzilien teilnehmen? Stellt ihre Teilnahme kein Abweichen von der durch Apg 15 gegebenen Norm dar? Pole gibt sich einige Mühe, die Teilnahme der Kaiser an den Generalkonzilien der Kirche zu rechtfertigen. Zunächst zeigt er, warum sie auf dem Apostelkonzil nicht zugegen sein konnten. Sie gehörten zur Kategorie der Reichen und Mächtigen, die nach Mt 19,23 nur schwer ins Himmelreich gelangen. Es bedurfte zuvor des ‚Wunders' der Bekehrung des Konstantin durch Papst Silvester. Fortan haben die Kaiser ihre Rolle auf den Konzilien der Kirche[89]. Dann gibt Pole eine Art theologischer Begründung für die Teilnahme der Kaiser an den Konzilien. Die Kaiser vertreten auf den Konzilien Christus, natürlich nicht unter derselben Rücksicht, unter der die Päpste das tun. Christus ist nicht nur Hirt – in dieser Eigenschaft vertreten ihn die Päpste –, sondern auch König. Und als solchen vertreten ihn die Kaiser auf den Konzilien. Zu den Aufgaben eines Königs aber gehört neben materieller Hilfe bisweilen auch geistige. Was darunter zu verstehen ist, führt Pole am Beispiel Kaiser Konstantins vor Augen. Dieser erste an einem Konzil teilnehmende Kaiser hat nicht nur die äußeren Bedingungen für die Versammlung des Konzils geschaffen, sondern die im Glauben schwachen und der gegenseitigen Liebe ermangelnden Bischöfe im Glauben gestärkt, ja in der Liebe übertroffen, und so den Frieden, d.h. die innere Bedingung für die Konzilsversammlung herbeigeführt. Darin, in der Herbeiführung des Friedens, besteht summa summarum die Aufgabe des Kaisers hinsichtlich der Generalkonzilien[90]. Indem die Kaiser in der genannten Weise Konzilien äußerlich und innerlich ermöglichen, üben sie stellvertretend nicht nur Christi Königtum, sondern auch sein Hirtenamt, ja gewissermaßen sogar sein Priesteramt aus[91].

Auch hier scheint uns kein Zweifel erlaubt, für wen das Porträt des friedenstiftenden, das Konzil äußerlich und innerlich ermöglichenden, und so Christi König-, Hirten- und Priesteramt stellvertretend ausübenden Kaisers Konstantin bestimmt ist, nämlich für Kaiser Karl V., ohne dessen Frieden mit Frankreich das geplante Konzil nicht stattfinden kann[92] und den Pole ja dann auch ausdrücklich unmittelbar anschließend mit Namen nennt, und zwar zum Abschluß des ersten Hauptteils des ganzen Traktates[93]. Pole hält den genannten Zusammenhang günstig für eine kurze Bemerkung zum heiklen Problem kaiserlicher statt päpstlicher Konzilsberufungen in der Alten Kirche. Solche kaiserlichen Einberufungen kamen vor, weil die Kirche de facto nicht über die Mittel einer Konzilseinberufung verfügte. Nicaea wurde entsprechend durch kaiserliches Edikt auf ‚Ermahnung' Papst Silvesters hin ‚angesagt'[94]. Die Frage, ob

[89] 73,355–356. [90] 76,358. [91] 77–78,359–360.
[92] Vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, I. Der Kampf um das Konzil, Freiburg 1949, 393–434.
[93] 78,360.
[94] 76,358.

die Teilnahme der Kaiser an den Generalkonzilien nicht die durch das Apostelkonzil aufgestellte Norm verletze, beantwortet Pole schließlich mit der Feststellung, daß der Kaiser nur Teilnahme-, aber kein Stimmrecht habe. Insofern bleibt der durch den Archetyp bestimmte teilnahmeberechtigte Personenkreis bis in die Gegenwart unverändert der gleiche[95].

Wir kommen zur letzten Kategorie von Konzilsteilnehmern, auch diese nicht auf dem Apostelkonzil vertreten, zu den päpstlichen Legaten. Mit ihrer Rolle auf dem Konzil befaßt sich Pole zu Beginn und zum Schluß des Traktates. Wir dürfen nicht vergessen, daß der ganze Traktat für seine beiden Kollegen in diesem Amt des päpstlichen Legaten geschrieben ist. Weil die Legaten auf dem Konzil den Papst vertreten, dürfen sie nichts seiner Person Unwürdiges tun oder sagen, müssen sie überhaupt, in Wort und Tat, auf Würde schauen[96]. Etwas konkreter gesprochen: ihrer Aufgabe auf dem Konzil werden sie nur gewachsen sein, wenn sie einerseits absolutes Vertrauen haben auf die Verheißung von Lk 22,32, wenn sie andererseits selber Männer des Gebetes sind[97]. Zwei Eigenschaften muß dieses Gebet der Legaten haben: es darf sich nicht auf die eigene Gerechtigkeit stützen, sondern einzig auf die durch Christus erworbene[98] – Pole bekennt sich auf diese indirekte Weise am Schluß seines Traktates noch einmal zur Lutherschen Rechtfertigungslehre –, das Gebet der Legaten muß, zweitens, von der Art des Großen Bittgebets Daniels sein (Dan 9,4–19), d.h. ein Gebet nicht um die eigene Ehre, sondern die Ehre Gottes und um die Befreiung des Volkes Gottes aus den Schlingen Satans[99].

VI. Die forma des Konzils

Das Apostelkonzil ist nicht nur hinsichtlich der an ihm teilnehmenden Personen Archetyp für die folgenden Konzilien, sondern ebenso hinsichtlich seiner *forma*, seiner Grundstruktur. Bevor Pole ausdrücklich und sehr ausführlich darlegt, was er unter dieser *forma* des Konzils versteht, spielt er schon mehrmals darauf an. Von der *forma* der Konzilien ist schon im Zusammenhang der Erklärung des Begriffs *concilium generale*, wovon wir weiter unten noch handeln werden, die Rede[100], ferner bei seinen Ausführungen über Jakobus[101] und Petrus[102]. Worin besteht nun die

[95] 73,356. [96] 1,304. [97] 84,366.
[98] 85,366. [99] 86,366–369.
[100] 13,311: *In summa quidem tractant ea, quae pertinent ad honorem dei in Christo, et ad salutem populi in eodem Christo, haec vero tractant, cum fidem in ipsum Christum, filium dei vivi, explicant et confirmant, cum caritatem ordinant, ut dixit sponsa ‚Ordinavit in me caritatem'* (Hld 2,4).
[101] 38,326.
[102] 38,327.

für alle folgenden Konzilien absolut verpflichtende *forma* oder Struktur des Apostelkonzils, die ihrerseits die *ratio et via* zur Beseitigung aller Kontroversen in der Kirche ist? Kurz gesagt: in der Unterscheidung und richtigen Zuordnung von fides und caritas. Glaube ist dabei zu verstehen als den Sünder rechtfertigender Glaube im Sinne des hl. Paulus, Liebe als Erfüllung des Gesetzes, die nicht gerecht macht, sondern aus der Glaubensgerechtigkeit folgt. Zeuge dieser (paulinischen) fides ist auf dem Apostelkonzil Petrus, Zeugnis dieser (paulinischen) caritas das Aposteldekret. Dieses *verbum fidei et caritatis* stellen die *forma* des Apostelkonzils dar und sie sind, entsprechend der archetypischen Funktion von Apg 15, die Grundnorm und Struktur aller folgenden Konzilien. In allen Konzilien geht es um nichts anderes als um die Klärung, Läuterung und Entfaltung eben dieses Glaubens, den jeweils die Päpste dem Konzil vorlegen; in allen Konzilien geht es um nichts anderes als um die Konkretisierung, Anwendung eben dieser Liebe, die das Aposteldekret aufgestellt und hervorgebracht hat; in allen Konzilien aber geht es vor allem darum, daß dieser Glaube und diese Liebe so einander zugeordnet werden, wie dies auf dem Apostelkonzil geschehen ist, d. h. im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre. Mit einem Wort: in den Konzilien geht es immer um den Glauben, der gerecht macht, und um die Liebe, die den Menschen geschuldet ist. Glaube und Liebe sind nach diesem ‚Muster' des Apostelkonzils die *forma* jeden Konzils.

Wieso bringt aber nun die Beobachtung dieser *forma* eine Lösung *aller* in der Kirche denkbaren Konflikte und Kontroversen? Kurz gesagt, weil so Gott und Menschen das ihnen je Geschuldete gegeben wird, Gott der Glaube, und den Menschen die Liebe[103]. Um diese Antwort verständlich zu machen, holt Pole etwas weiter aus. Vor allem sucht er die Natur des hier gemeinten Glaubens und der hier genannten Liebe näher zu explizieren. Daß hier, nach den Erörterungen über Petrus, der zweite Schwerpunkt des Traktates liegt, ist offensichtlich.

Zunächst zeigt Pole, daß das *verbum fidei et caritatis* tatsächlich die Lösung der auf dem Apostelkonzil ausgefochtenen Kontroverse brachte. Was war hier der Anlaß zum Streit? Das gleiche, was ganz allgemein Anlaß zum Streit unter Menschen ist, nämlich, daß jemand sich in seiner Ehre, seinem Vorteil oder Nutzen oder sonstwie beeinträchtigt fühlt. Die Pharisäer waren in der Tat der Ansicht, daß die Heidenchristen durch die Nichtbeachtung des Gesetzes sowohl die Ehre Gottes schmälerten als ihre eigene Gesetzesgerechtigkeit in Frage stellten[104]. Dabei war diese Infragestellung der eigenen Gesetzesgerechtigkeit tatsächlich eine erste

[103] 44,331: *Quo tandem modo sublata fuit illa controversia? – Cum deo redderet, quod deo debitum esset, et homini, quod homini, id vero per explicationem verbi fidei, et per decretum caritatis est factum.*

[104] 40,329.

Frucht oder Folge der Verkündigung des *verbum fidei*. Der Glaube nimmt immer zunächst den Menschen alles weg, worauf sie sich stützen, nicht nur die äußeren Güter wie Reichtum, Ehren, Freunde, Verwandte (vgl. Lk 14,26), sondern auch das Gesetz Gottes selber, auf Grund von dessen Erfüllung sie vor Gott bestehen zu können glauben. Deswegen ist immer die erste Reaktion der Menschen auf die Verkündigung des *verbum fidei* Abwehr, Ablehnung, Streit und Kontroversen, wie die Verkündigung Christi selber und seiner Apostel, wie die auf dem Apostelkonzil ausgetragene Kontroverse zeigt. Aber der Glaube nimmt dies alles nur, um es viel reichlicher wieder zurückzugeben. Eben deswegen, weil der natürliche Mensch sich gegen die zunächst erfolgende Entäußerung, Enteignung sträubt, gehört zur Predigt des *verbum fidei* unbedingt auch die *praedicatio caritatis*. Genau dies ist auf dem Apostelkonzil geschehen: der sententia des Petrus hinsichtlich des Glaubens folgte das sog. Aposteldekret. Beider Vorhandensein und rechte Zuordnung zueinander beenden den Streit[105].

Die Kontroverse findet ein Ende, weil allen, Gott und Menschen, das je ihnen Geschuldete gegeben wird. Indem Petrus den Glauben an Jesus Christus als den einzigen Grund unseres Heiles erklärt, trennt er die Erfüllung des Gesetzes vom Heil und weist sie der Liebe zu. Damit wird zunächst Gott die ihm gebührende Ehre erwiesen. Denn wer glaubt, der setzt seine ganze Hoffnung allein auf „Gott durch Jesus Christus seinen Sohn", er bringt sich Gott als Ganzopfer dar. Indem Petrus, statt das Gesetz einfach aufzulösen, es zur Erfüllung der Liebe zuweist, wird aber auch das den Menschen Geschuldete gegeben. Das Aposteldekret zeigt dann für die konkrete Situation, wie die von der Liebe geforderte Erfüllung des Gesetzes aussieht[106].

Weil beides zum Frieden in der Kirche notwendig zusammengehört, das *verbum fidei* und das *verbum caritatis*, deswegen lehnt Pole übrigens Luthers Formel von der *sola fides* ab. Diese Formel ist äußerst mißverständlich, denn sie suggeriert, daß es guter Werke überhaupt nicht bedarf. Die Apostel jedenfalls haben kein *sola fide* verkündet, sondern eine fides, quae operatur per caritatem[107].

---

[105] 43,331: *Hoc prorsus inesse in natura fidei videmus, ut ab hominibus semper existimata sit ea omnia evertere, quae praeclarissima in rerum natura habentur, ut quae, quo magis explicata sit, hoc magis talis existimetur, sic ut leges etiam cum humanas tum divinas labefactare, et quasi naturam honinum extinguere videatur. Haec enim omnia objecta sunt et Christo et discipulis eius, primis verbi fidei seminatoribus, cum tamen nihil horum re vera sic evertat ac tollat, ut non omnia cuiuscumque generis fuerint bona, propter eam et per eam amissa vel relicta, multa copiosiore mensura reddat ac restituat.*

[106] 45,332: *Et sic omnibus, quod debetur, facile redditur, omnesque controversiarum causae tolluntur, quemadmodum in illo concilio Hierosolymitano factum videmus, in quo hoc videmus, cum lex a fide remota caritati traderetur, tantum abfuisse, ut illa ab iis negligeretur, quibus sic est tradita, ut ad minutissima quaeque legis observanda iidem promptos se ostenderint.*

[107] 43,331: *Nec enim illos audiendo esse ullo modo censemus, qui sic solam fidem praedicant, ut piis caritatis actionibus detrahant, qui ignavis nihil agendi, impigris ad actiones male agendi occa-*

Der bisher aufgezeigte Zusammenhang zwischen *verbum fidei* und *verbum caritatis* ist noch ein eher äußerer: weil die Verkündigung des Glaubens die Menschen ihrer Güter entäußert, muß gleichzeitig mit dem Glauben die Liebe verkündet werden, muß es auf dem Apostelkonzil außer der *fides Petri* auch das Aposteldekret geben, will man Frieden und Eintracht in der Kirche erhalten. In einem zweiten Schritt versucht Pole, einen inneren Zusammenhang zwischen Glauben und Liebe aufzuzeigen. Zu diesem Zweck unterscheidet er im Rechtfertigungsvorgang der Seele, anknüpfend an Joh 10,9 wohl in der Auslegung Augustins[108], zwischen einem ‚Hineingehen zu Christus' im Glauben und einem ‚Hinausgehen zu den Menschen' in der Liebe. Durch dieses Hineingehen zu Christus wird das Joch des Gesetzes abgestreift, insofern Glauben mit Christus sterben heißt, sterben auch aller Eigen- und Gesetzesgerechtigkeit. Dieses Sterben ist nur im Heiligen Geist möglich, den Christus schenkt. Er jagt der Seele zunächst Furcht ein, erfüllt sie aber dann mit Liebe. Die Liebe ihrerseits treibt die Seele, nach dem Beispiel Christi selber ‚hinauszugehen' zu den Menschen. Der Grund ‚hinauszugehen' zu Taten der Liebe ist allein die Liebe zum Bräutigam, nicht das Streben nach eigener Gerechtigkeit. Nichts lädt sich die Seele bei diesem ‚Hinausgehen' lieber auf als das Joch des Gesetzes, aber sie trägt es nicht mehr auf den „Schultern des Glaubens, sondern denen der Liebe"[109]. Glaube und Liebe, und damit Glaube und Erfüllung des Gesetzes, sind also bei der Rechtfertigung des Menschen innerlich einander zugeordnet, sie stehen in einem inneren Zusammenhang zueinander. Dieser innere Zusammenhang von Glaube und Liebe findet seinen äußeren Ausdruck in der Struktur, der *forma* des Apostelkonzils – zur *fides Petri* gehört notwendig das *decretum caritatis*[110] –, dann aber auch jeden folgenden Konzils der Kirche[111].

---

sionem et licentiam suo perverso loquendi modo praebent, quos non tam perverse quidem, quam impie praedicare fidem existimamus, dum vel parum curare, vel prorsus contemnere leges et majorum instituta docent. Non enim, quam praedicabant apostoli, per quam justificantur impii, fides eiusmodi fuit, sed quae per caritatem operatur. – Ausführliche Erörterung der Stelle bei *Fenlon* 109–111.

[108] Augustinus, Tract. in Joh 45,15; PL 35,1726/7: *(Possum) dicere ingredi nos, quando interius aliquid cogitamus, egredi autem, quando exterius aliquid operamur et quoniam sicut dicit apostolus per fidem habitat Christus in cordibus nostris* (Eph 3,17), *ingredi per Christum esse secundum ipsam fidem cogitare, egredi autem per Christum, secundum ipsam fidem etiam foris, id est coram hominibus operari.*

[109] 47,335: *Haec vero tunc satis dicta sint, ut aliquo modo intelligatur, qualisnam sit vel ingressus noster ad Deum in Christo per fidem, vel egressus ad proximum cum eodem per caritatem, et quo pacto laeta ac salutaria utrobique pascua inveniantur: denique, ut sciamus, quem ad modum in hoc ingressu anima fidelis non prius in spiritu timorem deponere incipiat, quam jugum legis peccati in eodem spiritu ab se remotum sentiat: hic enim primum illam gaudere et pacem habere ad Deum incipere, postquam se justificatum apud eum in Christo sentit: ac tunc quidem illam egredientem nihil unquam libentius recipere, quam legis jugum, jam non fidei, sed caritatis humeris impositum, et ideo jucundissimum.*

[110] Wohl durch Luthers ‚Von den Konziliis und den Kirchen' angeregt, stellt auch Pole den Wesensunterschied zwischen den Speisegesetzen und dem Verbot der Unzucht heraus. Hier handelt es sich um Gottes ewig gültiges Gebot, dort um Vorschriften auf Zeit, verfaßt

VII. Poles Konzilsbegriff

Was ist ein Konzil? Was für eine Art von Menschen kommen auf ihm zusammen? Wer darf teilnehmen, wer nicht? Pole stellt diese Fragen zu Beginn seines Traktates und entfaltet in seinem weiteren Verlauf die knappen Antworten. Wir setzen sie an den Schluß, denn die Antworten fassen in gewisser Weise den Hauptinhalt und die Hauptthesen des Traktates zusammen.

Was für eine Art Menschen kommt also auf einem Konzil zusammen? Indem Pole in einer ersten Annäherung antwortet: Gläubige, d. h. Menschen, die in dem einen Glauben an „Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16,16) übereinstimmen[112], läßt er schon in der Kurzdefinition des Konzils anklingen, was wir als die beiden Schwerpunkte des Traktates bezeichnet haben: der Glaube, in dem die Gläubigen übereinstimmen, ist der die Menschen vor Gott gerecht machende Heilsglaube. Wenn Pole ihn als Glauben „an Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes" näher kennzeichnet, identifiziert er ihn mit der *fides Petri* und stellt damit die grundlegende Rolle des Petrus/Papstes heraus. Die folgende Entfaltung der genannten Kurzdefinition bestätigt unsere Auslegung: Im Konzil kommt Kirche zusammen, Kirche aber sind „die, die Jesus Christus selbst so nannte, als er dem, der als erster diesen Glauben bekannte und als erster bezeugte, er sei ‚der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes' sagte: ‚ich sage dir, du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen'. Alle, die also auf diesen Felsen des Glaubens, den Petrus, gleichsam als erster auf das Fundament gelegter Fels, bekannt hat, begründet sind, die nennt Christus an dieser Stelle seine Kirche"[113].

Konzil ist die Versammlung der Kirche in dem eben definierten Sinn, Kirche aber ist Konsens zur *fides Petri*. Daß diese Definition des Konzils

---

wegen der Glaubensschwäche der Judenchristen. 54,337: *Haec igitur prohibitio semper est necessaria: quia haec est perpetua voluntas Dei, ut sanctificationem nostram ne polluamus. Prohibitio vero illa ciborum non est semper necessaria: quia non est perpetua Dei voluntas ut ita fiat, verum tantoper, dum adolescat fides: itaque paulo post, augescente fide in ecclesia, prosus est abolita, quemadmodum necessario quidem abolenda fuit.*

[111] 71,354: *Nec enim in summa aliud continent posteriora concilia, quam vel explicationes immutabilis illius fidei regulae, quam primum illud Hierosolymitanum concilium praescripsit, vel decreta caritatis, quae nulla certa regula contineri potest, ut quae omnia omnibus se facit.*

[112] 2,305: *Ex quo genere hominum conflatum est concilium, quod vocatur generale? R.: Ex eo quidem quod in unius fidei in Jesum Christum, filium dei vivi, consensum coit.*

[113] 2,305: *Hoc vero illud genus hominum est, quod neque ex natione, neque ex lingua cognosci aut nominari potest, utpote quod nullum definitum locum, nullam certam linguam habeat. Sunt enim ex omni natione, ex omni lingua atque ex omni loco congregati in unam fidem, omnesque simul populus Dei vocantur, quos ipse Christus uno nomine ecclesiam appellat, cum ei, qui primus professus est hanc ‚Ego dico tibi, tu es Petrus, super hanc petram aedificabo ecclesiam meam'. Qui ergo super hanc petram fidei, quam Petrus, tamquam prima petra in fundamento posita, est professus, sunt fundati, hos ecclesiam suam Christus hoc loco appellat, cujus partes ut unius corporis membra dicuntur, quicumque eamdem fidem profitentes, eorumdum sacramentorum communione sunt colligati.*

in nuce das ganze Papalsystem gerade auch, was das Verhältnis Papst/Konzil betrifft, enthält, hat das Vorausgehende gezeigt, nicht weniger deutlich ist aber auch, daß sie Wesentliches von Luthers Konzilsbegriff aufgreift: Es geht nach dieser Konzilsdefinition auf dem Konzil in erster Linie um den Glauben, und nicht um irgendwelche weltlichen Dinge[114]. Die Definition bindet, weiter, den Glauben des Konzils *inhaltlich* fest an den apostolischen Glauben zurück. Das Konzil bleibt in diesem Sinn ganz ‚unter' dem Wort, es macht keine neuen Glaubensartikel, sondern verteidigt, erklärt, entfaltet den *einen* alten Glauben der Apostel[115].

Poles Konzilsdefinition leistet aber auch in der innerkatholischen Kontroverse um die Superiorität von Papst oder Konzil einen bemerkenswerten Beitrag. Während in den älteren Konzilsdefinitionen Papst und Konzil lediglich äußerlich aufeinander bezogen sind und sich in der Formulierung des Einberufungsrechtes meist die Position des Autors in der Superioritätsfrage kundtut[116], legt Pole eine Definition vor, in der Papst und Konzil innerlich aufeinander bezogen sind. Das Konzil ist eine Versammlung von Menschen, die in *dem* Glauben übereinkommen, den als erster Petrus bekannt hat und den sein Nachfolger, der jeweilige Papst, bekennt. Der das Konzil konstituierende Konsens ist inhaltlich mit der *fides Petri* identisch[117].

Die nächste Frage: Wenn ein Konzil die Versammlung der Kirche ist, haben dann alle Glieder der Kirche, d.h. alle Gläubigen, ein Recht auf Teilnahme? Poles Antwort *Minime quidem* stützt sich einerseits auf seine (erst weiter unten von ihm vorgelegte, aber von uns vorgezogene) Analyse von Apg 15, nach der der Leib des Konzils nur aus solchen besteht, „die die Sorge über die Herde haben"[118], andererseits auf kirchenverfassungsrechtliche Überlegungen. Ihr Ziel ist es, die protestantische Forderung nach einem ‚christlichen Konzil'[119], d.h. einem Konzil mit Laienstimmrecht, zurückzuweisen. Gewiß ist das Konzil die versammelte Kirche. Aber man kann aus dieser Definition kein Teilnahmerecht für alle Gläubigen ableiten. Dies ist schon durch die physische Unmöglich-

---

[114] Vgl. Luther, Von den Konziliis und den Kirchen, WA 50,618,36: „Ein Konzil soll allein mit des Glaubens Sachen zu tun haben und das, wenn der Glaube Not leidet".

[115] Vgl. Luther, ebd. 607–614.

[116] Vgl. *Sieben*, Traktate 119–124.

[117] Wenn es im folgenden heißt, die Versammlung eines Konzils geschehe consultandi causa (2,305: *Conventus igitur hujus generis hominum consultandi causa factus, de iis, quae ad omnium et singulorum salutem et statum coram Deo et hominibus pertinent, concilium generale, ut more loquendi ecclesiae utamur, appellatur.)*, so ist dies dem Vorausgehenden nach wörtlich zu nehmen: der Papst konsultiert das Konzil, er zieht es zu Rate. Vgl. Pole, *De summo pontifice* 32, in: Rocaberti 18,173A: *Ita enim prorsus sentio, nusquam magis vigere auctoritatem Romani pontificis quam in ipso generali concilio, ubi tamquam in theatro quodam, quo omnes ecclesiae pastores conveniunt, providentia dei voluit eum Christi partes agere.*

[118] 38,327: *Intellig(i)mus corpus ipsum concilii ex illis constare, qui curam gregis habent, ut in exemplo Petri, apostolorum ac seniorum videbimus, qui in hoc Hierosolymitano concilio interfuerunt.*

[119] Vgl. Luther, Von den Konziliis und den Kirchen, WA 50,522,14–16.

keit ihrer Versammlung ausgeschlossen[120]. Dagegen aber spricht auch die Struktur der Kirche selber. Mag das Wort ‚ecclesia' in außerchristlichen Quellen auch soviel wie stimmberechtigte Volksversammlung bedeuten, in der Bibel bezeichnet das Wort jedenfalls nicht die Versammlung eines Volkes, welche Gewalt hat zu befehlen, sondern Gnade zu gehorchen[121]. Das Wort ‚Kirche' wird zwar auch in einem weiten Sinn gebraucht und schließt dann die Hirten der Herde mit ein, in seinem engen Sinn bezeichnet es aber eher das gegenüber den Hirten zu Gehorsam verpflichtete Volk. ‚Konzil ist Versammlung der Kirche' ist also so zu verstehen: Konzil ist die Versammlung derer, denen die *cura gregis* anvertraut ist[122].

Pole formuliert gegen diesen eindeutig hierarchischen Konzilsbegriff den Einwand: Wenn auf den Konzilien das Kirchenvolk kein anderes Recht hat als den Hirten, die das Sagen haben, zu gehorchen, dann wäre die Kirche oligarchisch verfaßt, d.h. das Volk wäre der Willkürherrschaft einer Gruppe unterworfen[123]. Seine Antwort lautet: Nein, die Kirche ist keine Oligarchie und das Konzil nicht das Machtinstrument der herrschenden Gruppe; die Kirche ist vielmehr, wenn man so will, eine Monarchie. Monarch, Alleinherrscher ist Jesus Christus. In seinem Namen regieren die von ihm bestellten Hirten der Kirche, nicht in ihrem eigenen, wie es die Oligarchen und Könige tun. Ein Konzil ist nun gerade dies: die in seinem Namen regierenden Hirten versammeln sich in seinem Namen „an einem bestimmten Ort, um sich zu beraten in Angelegenheiten des Volkes Gottes und der ganzen Kirche"[124]. Daß an unserer Stelle

---

[120] 4,306.

[121] 5,307: *Nec enim status ecclesiae est status popularis, in quo populi suffragiis, quae ad rem populi pertinent, vel jubentur vel vetantur. Quamquam nomen ipsum ecclesiae id videtur significare: quasi diceres, concionem vel conventum populi. Sic enim apud Graecos, quorum linguae proprium est hoc verbum, suos illos conventus in iis civitatibus, in quibus jus imperandi penes populum fuit, ecclesias appellatas legimus. At Spiritus Dei in scripturis loquens, cum populum Dei ecclesiam appellat, non hoc nomine designat quasi concionem populi, qui jus habet imperandi, sed conventum ejus populi, qui gratiam habeat parendi.*

[122] 5,307: *Quamquam quidem nomen ecclesiae Christi, more loquendi usitato ipsius ecclesiae, non solum multitudinem fidelium quasi gregem complecti videtur, sed ipsius etiam multitudinis duces et pastores, qui omnes simul unum populum et gregem efficiunt, sub uno duce et pastore Christo. Si vero de populo separatim loqui volumus, et de ejus in hac ecclesia auctoritate, ea quidem ejusmodi est, non ut ipse aliquid statuat, jubeat aut vetet, ut in populari statu fieri solet, sed prorsus ut jussis eorum obtemperet, qui ad ipsum pascendum, tamquam pastores ad gregem, verbis Domini sunt missi. Atqui hi sunt, qui corpus ipsum concilii generalis, in quo de salute totius gregis consulitur, efficiunt.*

[123] 6,307: *An, si penes rectores et pastores populi Dei jus omne statuendi, vetandi jubendi in omnibus conciliis erit, populi autem dumtaxat parendi, paucorum dominatum ecclesiae statum dicemus, quem Graeci* ὀλιγαρχίαν *appellant, in quo pauci dominantur, multitudine illorum imperio subjecta?*

[124] 6,307: *Principes enim gentium dominantur eorum, vos autem non sic, inquit ipse princeps pastorum ad pastores a se selectos. Est vero status ecclesiae, unius principis status, quem Graeci* μοναρχίαν *vocant, nec tamen unius hominis imperantis, quales sund monarchiae ab hominibus institutae, sed unius Dei et hominis, qui est Christus, dominus omnium nostrum, quem Deus Pater posuit caput super omnem ecclesiam, in qua ipse rectores et pastores posuit, qui eam regerent est pas-*

nur Christus, nicht der Papst als *caput* bezeichnet wird[125], geschieht nicht ohne Absicht: das Konzil wird damit zu einer Versammlung ‚unter' Christus, nicht ‚unter' dem Papst.

Die letzte Frage zum vorliegenden Konzilsbegriff: Warum nennt man ein Konzil der hier beschriebenen Art, d. h. an dem nicht alle Gläubigen gleichberechtigt teilnehmen können, eigentlich ein *allgemeines* Konzil (concilium generale)? Man nennt es so, weil es tatsächlich unter verschiedenen Rücksichten ‚allgemein' ist, lautet Poles Antwort. Zunächst einmal: mögen auch nicht alle Gläubigen Stimmrecht haben, alle haben grundsätzlich das Recht, ihre Anliegen dem Konzil vorzutragen. Zweitens, ein solches Konzil repräsentiert die ecclesia universalis. Drittens, die behandelten Gegenstände betreffen nicht einzelne Völker oder Nationen, sondern die ganze Kirche, das Heil aller Gläubigen. Bei einem solchen Konzil kommen gewissermaßen, in ihren Hirten, die Völker und Nationen des ganzen Erdkreises zusammen. Die Griechen nannten es deswegen treffend σύνοδος οἰκουμενική.

In der Rechtfertigungsfrage war Pole, wie wir gesehen haben, Luther weitestgehend entgegengekommen. Hier, in der Frage des Konzilsbegriffs, scheint es – zumindest auf den ersten Blick – keine Annäherung zu geben. Nach allem, was Pole vorher schon (in unserer Darstellung, nicht im Aufbau seines Traktates!) über Petrus gesagt hat, war das auch nicht zu erwarten. Poles Ausführungen über den Konzilsbegriff fügen sich nahtlos in sein Gesamtkonzept ein: Die Kirche ist auf dem Fundament des Petrusglaubens errichtet – in der gleichzeitigen Entfaltung beider Elemente, des ‚Petrus' und des ‚Glaubens', liegt die außerordentliche Originalität des hier vorgelegten ekklesiologischen Konzepts – ihre Versammlung, das Konzil, muß notwendig diese Struktur, eine hierarchische Struktur, widerspiegeln. Aber vielleicht kann ein zweiter Blick doch auch hier, in der Frage des Konzils- und des Kirchenbegriffs, ein gewisses Entgegenkommen gegenüber der lutherisch/protestantischen Position entdecken, weniger vielleicht in dem, was gesagt, als in dem, was nicht gesagt wird.

Der Papstgehorsam wird auffallenderweise nicht als Bedingung für die Teilnahme am Konzil genannt. Um am Konzil teilnehmen zu können, genügt der Glaube an Christus. Aber nicht irgendein Glaube, z. B. an Christus als Propheten. Es muß schon der Glaube an „Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 16) sein. Mit diesem Kriterium sind zwar die ‚Türken', gemeint sind die Mohammedaner, keineswegs aber die Protestanten ausgeschlossen. Sie scheinen vielmehr mit der Anspie-

---

cerent nomine eius, non suo ipsorum, ut in oligarchia humana sit, atque etiam in regio statu, horum autem concentus in unum certum locum consultandi causa pro re populi Dei et totius ecclesiae, concilium generale dicitur.

[125] Vgl. verausgehende Anm. und *Sieben,* Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984.

lung auf Mt 16,16, d.h. die *fides Petri*, indirekt angesprochen, für Pole steht ja die *fides Petri* praktisch für Luthers Rechtfertigungslehre! Daß der vorliegende Konzilsbegriff nicht alle Brücken zu den Protestanten abbricht, sondern in gewisser Weise auf sie hin offen gehalten wird, scheint auch die konsequente Vermeidung der üblichen hierarchischen Bezeichnungen für die Konzilsteilnehmer, nämlich Bischöfe und Erzbischöfe usw., anzudeuten. Pole spricht – mit einer Ausnahme – statt dessen von *pastores* und *rectores*, den verantwortlichen Hirten und Leitern der Kirchen[126], eine Bezeichnung, in der sich die protestantischen Führer wiedererkennen können.

Auffallend ist schließlich noch ein weiteres silentium: Pole erwähnt mit keiner Silbe das leidige Kontroversthema der Unfehlbarkeit der Konzilien[127], auch hinsichtlich dieses Aspekts des Konzilsbegriffs hält er sich offensichtlich die Tür zu einer Verständigung mit den Protestanten offen.

[126] 38,327: *Tales autem posterioribus saeculis agnoscimus fuisse et nunc esse primates, archiepiscopos, episcopos, abbates.*

[127] Wir gehen auf diesen Aspekt der Unfehlbarkeit in einer späteren Untersuchung ein.

ThPh 60 (1985) 43–59

Die Naturwissenschaften zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion

Von Arno Anzenbacher

Carl Friedrich von Weizsäcker charakterisiert das Verhältnis der Philosophie zu den Naturwissenschaften folgendermaßen: „Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, daß die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt."[1] Hier soll im folgenden diese, u. E. zutreffende Bemerkung durch einige Überlegungen illustriert werden. Einleitend gilt es, die Rede von den Naturwissenschaften und der Philosophie etwas zu präzisieren. Im Hauptteil dieser Ausführungen geht es darum, die Naturwissenschaften in Beziehung zu setzen zu den beiden wichtigsten philosophischen Reflexionsbewegungen der Systemgeschichte, der ontologischen und der transzendentalen. Abschließend bringen wir eine theologische Perspektive ins Spiel.

1. Naturwissenschaften und Philosophie

Wir verstehen Naturwissenschaften gemeinhin als Einzelwissenschaften von der Natur. Bei aller Vielfalt und Unterschiedenheit der Naturwissenschaften erscheint folgende Charakterisierung als zutreffend: Naturwissenschaften sind empirische, thematisch reduzierte und methodisch abstrakte Wissenschaften von der Natur. Betrachten wir die Elemente dieser Charakterisierung etwas genauer! a) Naturwissenschaften sind zunächst empirische Wissenschaften. Ihre Gegenstände sind Teilbereiche der Erfahrungswelt. Im Aufweis ihrer Begründungszusammenhänge erklären sie Empirisches durch anderes Empirisches im Teilbereich. Sie machen es damit möglich, „aus der Vergangenheit für die Zukunft, aus dem Faktischen für das Mögliche"[2] zu lernen, bleiben aber prinzipiell auf den Bereich des empirisch Bestätigungsfähigen bzw. Falsifizierbaren beschränkt. b) Naturwissenschaften sind weiters thematisch reduzierte Wissenschaften. Ihr jeweiliges Thema, ihr Teilbereich der Erfahrungswelt, kommt stets in einer ganz bestimmten Perspektive in Sicht, wobei es zur Erfolgsbedingung gehört, andere Perspektiven auszuklammern bzw.

[1] *C. F. v. Weizsäcker*, Deutlichkeit (1978) 167.

[2] *Ders.*, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (Sonderausg. 1982) 99.

sie anderen Wissenschaften zu überlassen. Die hochgradige Spezialisierung und Vielfalt der Disziplinen wächst mit zunehmender thematischer Reduktion. Damit erfährt freilich der Aspekt des Empirischen eine Modifizierung. Naturwissenschaft befaßt sich nicht „mit Erfahrung schlechthin", „sondern nur mit bestimmten Ausschnitten und nur in bestimmten Zusammenhängen"[3]. Das Ganze erfahrender Welthabe kommt immer nur im Modus artifizieller Reduktion in den Griff naturwissenschaftlicher Theoriebildung. Das Ganze, das nach Hegel das Wahre ist, entzieht sich um so mehr, je fruchtbarer und spezialisierter Forschung wird. c) Diese artifizielle Reduktion der Erfahrung verschärft sich schließlich durch die je bestimmte methodische Abstraktion. Der thematisch reduzierte Erfahrungsbereich wird nochmals modifiziert durch die spezielle Eigenart des methodischen Zugriffs, durch den festgelegt wird, was am reduzierten Erfahrungsbereich relevant ist und was als irrelevant durch das Netz der Methode fällt. Mit Galileis These, daß das Buch der Natur in mathematischen Lettern geschrieben ist und der, der es lesen wolle, fähig sein müsse, diese Lettern zu verstehen, ist – zumindest für die sogenannten exakten Naturwissenschaften – die Hauptrichtung methodischer Abstraktion angegeben: Im Messen des Meßbaren und im meßbar Machen des noch nicht Meßbaren, also in der Mathematisierung bzw. Quantifizierung der Phänomene wird Natur exakt berechenbar und damit verfügbar. Die methodische Abstraktion bringt so den thematisch reduzierten Erfahrungsgegenstand konstruktivistisch in den Griff eines mathematischen Modells, das sich des weiteren technisch optimal nutzen läßt. „Ziel der Erkenntnis ist die Macht", schrieb Thomas Hobbes[4] am Anfang unserer Epoche. Dabei ist es im Prinzip gleichgültig, ob der Mechanismus der Modelle eher klassisch oder kybernetisch verstanden wird.

Im Kontext heutiger Wissenschaftskritik mag diese kurze Charakterisierung der Naturwissenschaften abwertend erscheinen. Ein solcher Eindruck ist jedoch keineswegs bezweckt. Der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur ist nun einmal über die Naturwissenschaft gelaufen und die Macht, Naturerfahrung reduzierend und abstrahierend auf den Nenner von Modellen zu bringen, wurde längst konstitutiv für unser Bewußtsein von Natur. Der bereits eingangs zitierte C. F. v. Weizsäcker nennt die Naturwissenschaft den harten Kern der Kultur des neuzeitlichen Europa, „das widerstandsfähigste Produkt dieser Kultur, ihr ständig wachsendes Stahlskelett"[5]. „Der Naturwissenschaftler vermittelt zwischen der Willens- und Verstandeskultur und der Natur. Unsere Naturwissenschaft sagt, wie man in der Natur handeln kann; sie sieht die Natur so, wie sie

[3] *A. Huxley,* Science, Liberty and Peace (1947) 28 f.
[4] *Th. Hobbes,* De Corpore 1, 6.
[5] *Weizsäcker,* Der Garten 93.

der Willens- und Verstandeskultur erscheinen muß."[6] *Abstractio non est mendacium,* meinten die Scholastiker; Abstraktion ist nicht Lüge. Und die Wahrheit der Naturwissenschaft wird uns allenthalben in imposanter Weise vor Augen geführt. Gerade der Philosoph, der seit Sokrates auf das Wissen um sein eigenes Nicht-Wissen pocht, hat allen Grund, diese immense Fülle naturwissenschaftlichen Wissens und dadurch ermöglichten technischen Könnens zu bewundern. Er wird aber zugleich im Sinne seines Metiers kritisch-maieutisch die Abstraktheit naturwissenschaftlicher Wahrheit und Welthabe herausstellen. Er wird also immer neu die Fragen zu stellen haben, „die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war". Er wird mit dem späten Husserl die „Unterschiebung" der naturwissenschaftlich verstandenen Welt für die „Lebenswelt" kritisieren[7] und mit A. N. Whitehead auf den Trugschluß der verstellten Konkretheit hinweisen, auf „the fallacy of misplaced concretness"[8]. Er wird mit H. Marcuse die Eindimensionalität herausstellen, in welche eine Zivilisation gerät, die Mensch und Natur primär in diesen Abstraktionen faßt[9] und mit P. Feyerabend den Ideologieverdacht gegen diesen sich oft absolut setzenden Typus von Rationalität anmelden[10]. Er wird aber auch zu zeigen haben, daß das Funktionieren naturwissenschaftlicher Modelle – vor allem in den Humanwissenschaften – davon lebt, daß das konkrete Individuum Mensch mit seinen persönlichen Problemen und Gefühlen ausgeklammert bleibt[11] und sich im Sinne von Aldous Huxley gegen die Tendenz wenden, „diejenigen Aspekte der Erfahrung, die die Naturwissenschaftler ... nicht berücksichtigen, so anzusehen, als seien diese irgendwie weniger real als jene Aspekte, die die Naturwissenschaft willkürlich durch Abstraktion aus der unendlich reichen Gesamtheit bestehender Tatsachen ausgesondert haben"[12]. Und zugleich wird er die Unverzichtbarkeit der Naturwissenschaften im Auge behalten, ihre konstitutive Funktion in unserem Welt- und Kulturbewußtsein, ihre Rolle in der Aufklärung, Emanzipation und Freiheitsgeschichte.

Damit ist schon angedeutet, daß hier mit der Rede von Philosophie nicht jene positivistisch-szientistische Denkweise gemeint ist, welche sich darin erschöpft, den Naturwissenschaften die Schleppe nachzutragen. Wir können Philosophie verstehen als „kritische Vernunftwissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit als

---

[6] Ebd. 100.

[7] *E. Husserl,* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1954) 48f.

[8] Vgl. *A. N. Whitehead,* Science and the Modern World (1953) 64.

[9] *H. Marcuse,* Der eindimensionale Mensch ([16]1981).

[10] *P. Feyerabend,* Wider den Methodenzwang (1976).

[11] Vgl. *H. Pietschmann,* Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters (1980) 34ff.

[12] *Huxley,* Science ...

ganzer“[13]. Damit ist zunächst gesagt, daß Philosophie – ebenso wie Naturwissenschaft – von der Erfahrung ausgeht, genauer: von der alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrung, in welcher uns die Welt immer schon theoretisch, praktisch und poietisch erschlossen ist. Philosophie fragt von dieser Erfahrung aus nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Sie rekonstruiert unser erfahrendes In-der-Welt-Sein aus seinen Bedingungen. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften geht es ihr jedoch nicht darum, bestimmtes Empirisches im Erfahrungsbereich durch anderes Empirisches zu erklären, sondern nach den nichtempirischen Bedingungen des Empirischen überhaupt zu fragen, da sich Empirisches durch anderes Empirisches letztlich nicht erklären läßt.

Solches philosophisches Fragen verweist auf das Problembewußtsein von Tradition. Wir können unter diesem Gesichtspunkt und im Anschluß an E. Heintel Philosophie auch als universale Sprachkritik charakterisieren[14]. Das Philosophieren nimmt die in der Tradition bis heute zur Sprache gebrachten Sinnansprüche ernst und bezieht sie systematisch aufeinander, indem sie sie aneinander kritisiert. Im Sinne von G. W. Leibnitz[15] erweist sich so die philosophische Tradition als ein Ganzes, als eine *philosophia perennis*, die sich in einer Vielfalt von Aspekten, Momenten und Abschattungen darstellt. Die Verbindlichkeit dieser Tradition bis heute liegt in ihrem Problembewußtsein und damit zugleich in der ständig neuen Aufgabe von Aneignung und Systematisierung.

Betrachten wir nach dieser kurzen allgemeinen Charakterisierung der Rede von Philosophie diese philosophische Tradition, so meinen wir, daß das philosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit idealtypisch in drei Hauptrichtungen verweist, die schon in der klassischen griechischen Antike anzutreffen sind. Die eine Hauptrichtung fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im Seienden, das in der Erfahrung erscheinend zur Gegebenheit kommt. Wir können diese Hauptrichtung die der ontologischen Reflexion nennen. Historisch ist sie untrennbar mit dem Namen des Aristoteles verbunden. Eine zweite Hauptrichtung fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im erfahrenden Subjekt. Wir können diese zweite Hauptrichtung die der transzendentalen Reflexion nennen und wissen uns dabei wirkungsgeschichtlich auf Kant verwiesen. Eine dritte Hauptrichtung, die oft die beiden genannten einbezieht, fragt nach der absoluten Bedingung der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit, nach dem das Sein und das Subjekt bedingenden Göttlichen. Wir können dabei sowohl auf Platon wie auch auf Hegel verweisen.

Im folgenden soll es darum gehen, die Naturwissenschaft auf die bei-

[13] Vgl. *A. Anzenbacher*, Einführung in die Philosophie (³1984) 38.
[14] Vgl. *E. Heintel*, Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Bd. I (1968) 423–427.
[15] *G. W. Leibniz*, Brief an Remond (26. 8. 1714), WW III, 624 f.

den ersten Weisen philosophischer Reflexion zu beziehen, auf die ontologische und auf die transzendentale. Entgegen der Genese der philosophischen Systemgeschichte gehen wir zuerst auf die transzendentale Reflexion ein.

2. Naturwissenschaft und transzendentale Reflexion

Die transzendentale Reflexion fragt – wie wir bereits sahen – nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung im Subjekt. Wir können die für unsere Thematik entscheidende Differenz, die damit in Sicht kommt, die transzendentale Differenz nennen: Empirisch-objektiv Gegebenes überhaupt steht in prinzipieller Differenz zum Subjekt, dem es gegeben ist. Oder – anders formuliert: Alles theoretisch und praktisch Vermittelte steht in Differenz zu der Vermittlung, in welcher es vermittelt ist. Dabei ist entscheidend, daß das, was wir Subjekt bzw. Vermittlung nannten, im Inbegriff des objektiv Gegebenen bzw. des Vermittelten schlechthin nicht vorkommt. L. Wittgenstein hat das, worum es hier geht, mit einem treffenden Bild illustriert: „Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird."[16] Das heißt: Wie das Auge im Gesichtsfeld nicht vorkommt, aber seine Bedingung und Grenze ist, so kommt das transzendentale Subjekt in der Erfahrungswelt nie vor, sondern ist ihre Bedingung und Grenze. Es gehört zum Wesen aller Erfahrung und aller Objektivität, daß sich darin notwendig Subjektivität als nicht-empirisch und als transzendental voraussetzt. Wohl können wir in vielfältiger Hinsicht auch Subjektives zum empirischen Objekt machen, wie wir – im Beispiel Wittgensteins – ein bestimmtes Auge als Gegenstand innerhalb eines Gesichtsfeldes betrachten können. Aber dieses objektivierte Subjektive fungiert dann gerade nicht mehr transzendental, sondern setzt ein transzendentales Subjekt voraus, dem es empirisch-objektiv gegeben ist, wie ja auch das Auge, das innerhalb des Gesichtsfeldes betrachtet wird, von einem Auge betrachtet werden muß, das nicht zum Gesichtsfeld gehört, sondern dessen Grenze und Bedingung ist. Kant hat diese Differenz zwischen transzendentalem und empirischem Subjekt, zwischen dem „Ich als Subjekt des Denkens" und dem „Ich als Objekt der Wahrnehmung"[17] herausgestellt.

Damit zeigt sich, daß Empirisches überhaupt nur so zu denken ist, daß mit seiner Gegebenheit Nicht-Empirisches vorausgesetzt wird. Da Subjektivität sprachgestaltig ist, können wir diesen Sachverhalt auch sprachphilosophisch ausdrücken: Wir sprechen nicht nur über Dinge, sondern

[16] *L. Wittgenstein*, Tractatus logico-philosophicus Nr. 5.633.
[17] *I. Kant*, Anthropologie I, § 4 Anm., AA VII, 134.

auch über Sprache. In allem Sprechen über Dinge und Sprache fungiert aber eine Sprache transzendental, da in ihr alles nicht-sprachliche oder sprachliche Worüber zur Sprache kommt. Insofern zeigt der transzendentale Sprachsinn die prinzipielle Uneinholbarkeit der sich permanent voraussetzenden Transzendentalität. Kant hat diese Unerreichbarkeit von Transzendentalität für alle Empirie in zwei Hinsichten betont: Einerseits ist die sich voraussetzende Transzendentalität als ursprüngliche Synthesis der *terminus a quo* aller Gegenstandskonstitution und andererseits ist sie als die aus sich selbst praktisch werdende Vernunft autonome Freiheit.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Naturwissenschaft. Kants Anliegen war der Aufweis, daß Transzendentalität in der genannten zweifachen Bewandtnis als Subjekt der Gegenstandskonstitution und als praktische Freiheit gegenüber aller Empirie uneinholbare Bedingung der Möglichkeit bleibt. Transzendentalität ist somit schlechthin niemals Thema empirisch-wissenschaftlicher Forschung. Jeder Versuch, sie zum Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Forschung zu machen, führt zwangsläufig in eine *petitio principii*. Denn was Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung sein kann, ist genau damit nichts Transzendentales, setzt aber Transzendentalität voraus. Man kann der Transzendentalität nie in den empirischen Rücken schauen. Die Augen, die im Gesichtsfeld vorkommen, konstituieren es nicht; und das Auge, das das Gesichtsfeld konstituiert, kommt darin nicht vor.

Es scheint, daß dieser Sachverhalt, der die Differenz und zugleich das Voraussetzungsverhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik sehr einfach in Sicht bringt, häufig übersehen wird. Etwa wenn K. Lorenz[18] meint, die von ihm biologisch bzw. ethologisch erforschte Rückseite des Spiegels sei etwas im Sinne Kants Transzendentales, oder wenn R. Riedl[19] mit ähnlichem Instrumentarium die transzendentale Vernunft empirisch rekonstruieren möchte. Niemand bezweifelt, daß Vernunft, Erkenntnis, Erfahrung, Praxis etc. auch ihre empirischen Seiten haben. Wir haben bereits auf Kants empirisches Subjekt als „Objekt der Wahrnehmung" hingewiesen. Niemand bezweifelt auch, daß das empirische Ich in vielfältiger Weise Gegenstand empirischer, etwa biologischer, ethologischer, psychologischer oder soziologischer Forschung werden kann. Nur bringt sich das transzendental fungierende Ich, das derartige empirische Theorien entwirft und versteht, nie in diesen von ihm entworfenen und verstandenen Theorien unter. Es ist in ihnen nicht auf den Begriff gebracht, weil es als Transzendentalität qua Freiheit nicht empirisch-verständig auf den Begriff zu bringen ist. Genau dieses freie

[18] *K. Lorenz*, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens (³1973).

[19] *R. Riedl*, Die Strategie der Genesis (²1980).

Nicht-Aufgehen im Empirischen, dieses Transzendieren aller Möglichkeiten empirisch-verständiger Theorien ist nach Kant der letzte philosophische Grund dafür, daß der Mensch keinen Preis, sondern Würde hat[20]. Aber das diese Würde Begründende, das die Tradition auch den Geist des Menschen nannte, ist *per definitionem* so, daß es niemals als Gegenstand in den Griff naturwissenschaftlicher Methoden kommen kann. Was in den Griff dieser Methoden kommt, hat alle Würde an der Garderobe der methodischen Abstraktion abgelegt.

Ich möchte eine weitere Perspektive andeuten. Man hat Kant oft – und, wie ich meine, mit Recht – vorgeworfen, er habe in der Differenzierung seines transzendentalen Apparats einseitig das von den modernen Naturwissenschaften geprägte neuzeitliche Subjekt vor Augen gehabt, das in theoretischer Intention Erfahrungswelt immer schon im Sinne naturwissenschaftlicher Welthabe entwirft. Man wird außerdem sehen müssen, daß Kants Versuch, den Sinn vorausgesetzter Transzendentalität zu bestimmen, auch in anderer Hinsicht zu eng ist. Bei Kant steht – sieht man vom Primat des Praktischen ab – die gegenstandskonstitutive Sicht der Transzendentalität im Vordergrund. Diese Sicht erscheint heute ergänzungsbedürftig. So etwa hat Heideggers Existentialienanalyse zweifellos transzendentalphilosophischen Charakter. Auch die im Zuge der Kritischen Theorie thematisierte Bedeutung der sozialen Interaktion ist transzendentalphilosophisch relevant, man denke etwa an Habermasens Begriff des Interesses. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die Hermeneutik, vor allem in ihrer Darstellung durch H. G. Gadamer. Ich denke aber auch an die vielfältigen Fragestellungen der transzendentalen Sprachphilosophie, etwa an B. Liebrucks. Das seit Kant gewachsene und differenzierter gewordene Problembewußtsein erlaubt es, in transzendentaler Reflexion einen weit reicheren Begriff der Transzendentalität zu gewinnen, der allerdings die ursprüngliche Intention Kants nicht verstellen darf.

So gesehen ist Transzendentalität immer nur wirklich in bestimmter existentialer Ausgelegtheit, in bestimmtem gesellschaftlich und geschichtlich vermitteltem Interesse und Vorverständnis sowie in bestimmter Sprachlichkeit. Dennoch erweist sich Transzendentalität gegenüber allen diesen Bestimmtheiten insofern als unfixiert und offen, als sie auf keine dieser Bestimmungen schlechthin festgelegt ist. Wenn auch Transzendentalität immer nur als so bestimmte wirklich sein kann, so sitzen wir doch in dieser Bestimmtheit nicht wie die Schnecken im Schneckenhaus, sondern reflektierend und handelnd verändern wir ständig die Bestimmtheiten und den Motivationshorizont, in welchem Transzendentalität wirklich ist.

Stellen wir den Bezug zur Naturwissenschaft wieder her! Wir lesen bei

[20] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 77.

Kant: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit ... an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt."[21] Man hat diesen Satz oft mißverstanden und wohl auch belächelt. In dem eben erörterten Kontext erhält er aber einen bedeutsamen Sinn: Die Natur in ihrem puren, aller Erkenntnis vorausgesetzten An-sich ist nach Kant lediglich grenzbegrifflich als Noumenon im negativen Verstand zu denken. Die unserer Erfahrung erschlossene Natur jedoch ist immer schon eine von uns interpretierte Natur. Die Geschichte des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur ist zugleich die Geschichte der Interpretamente und Naturbegriffe des Menschen. Man kann der Natur Ordnung und Regelmäßigkeit dadurch geben, daß man sie durch Gottheiten, Nymphen, Faune, Trolle und ähnliches erfüllt sein läßt, aber auch dadurch, daß man sie mechanistisch am Paradigma der Maschine festmacht. Beides hat darin seine Wahrheit, daß es erfahrendes In-der-Welt-Sein rekonstruiert. Und beides ist Interpretament von Transzendentalität, sofern sie in unterschiedlicher, gesellschaftlich und geschichtlich vermittelter Bestimmtheit wirklich ist.

Die transzendentale Reflexion führt uns zur Einsicht in den prinzipiellen Interpretationscharakter unserer Naturbegriffe und unserer Theorien von der Natur. Sie zeigt uns, daß bestimmte mythische, philosophische und naturwissenschaftliche Weltbilder sich daraus ergeben, daß Menschen in bestimmten soziokulturellen, sozioökonomischen und sozіopolitischen Kontexten ihre Erfahrung rekonstruieren und so interpretierend Ordnung und Regelmäßigkeit in die Erscheinungen bringen. Der entscheidende Beitrag der transzendentalen Reflexion für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte müßte jedoch in der Einsicht bestehen, daß wir in keiner dieser Bestimmtheiten, in keinem dieser Kontexte einfachhin aufgehen. Wir sitzen in keinem wie die Schnecke im Schneckenhaus. Wenn im Sinne des zitierten Wortes v. Weizsäckers die mathematische Naturwissenschaft der harte Kern unserer Kultur, ihr „ständig wachsendes Stahlskelett" geworden ist, dann zeigt sich in der transzendentalen Reflexion zugleich die Möglichkeit, diesen harten Kern kritisch zu relativieren, seinen Modellcharakter zu durchschauen und sich gegen jene Immunisierungsstrategien zu wenden, welche diesen Typus von Rationalität ideologisch verabsolutieren. In diesem Sinne faßte Whitehead Philosophie als „Kritik der Abstraktion"[22].

Im Sinne unserer Vorüberlegung kann Philosophie dieser Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie auf die in der philosophischen Tradition bis heute zur Sprache gebrachten Sinnansprüche der Naturphilosophie rekurriert, sie kritisch aneignet und sie systematisch aufeinander bezieht.

---

[21] Kritik der reinen Vernunft, A 125.

[22] Vgl. dazu *R. L. Fetz*, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik (1981) 21 ff.

Sie wird den von Galilei erhobenen und seither geschichtsmächtig gewordenen Anspruch revidieren müssen, die neue Wissenschaft von der Natur sei zugleich die Philosophie der Natur. Erst dann kann die unverzichtbare, für die Naturwissenschaften konstitutive thematische Reduktion und methodische Abstraktion daran gehindert werden, kulturprägender Naturbegriff bzw. naturwissenschaftliches Weltbild zu werden, da sich dann dem naturwissenschaftlichen Denken als Korrektiv ein unvergleichlich konkreteres Interpretament der Natur gegenüberstellt, das uns nicht notwendig in die Nachbarschaft von Nymphen und Trollen bringen muß, sondern durchaus der Anstrengung des Begriffs zu genügen vermag.

In diesem Zusammenhang bringen wir ein Motiv ein, das sich von der genetischen Epistemologie J. Piagets her ergibt. Piaget kommt in seiner Beschreibung der Psychogenese der Wirklichkeitsauffassungen des Kindes[23] zu folgendem Ergebnis: Ausgangspunkt kindlicher Wirklichkeitsauffassung ist nicht die einfache, rudimentäre Dingauffassung, zu der es dann nach und nach Aspekte wie Leben, Gefühl, Wollen etc. hinzufügt, sondern am Anfang steht eine ursprüngliche Interaktion mit der Umwelt, in welcher in konfuser Weise alle diese Aspekte präsent sind. Erst allmählich differenziert sich diese ursprüngliche konfuse Konkretheit, wobei Piaget die Erfahrung mit der Maschine, etwa einem Fahrrad, als Prototyp und Paradigma des neuen Erklärungsmodells vermutet. Der kindliche Umgang mit Artefakten führt psychogenetisch zur allmählichen Mechanisierung des kindlichen Weltbildes. Der reiche und konkrete Ursprung kindlicher Wirklichkeitsauffassung differenziert sich über die Abstraktion. Die Idee einer Analogie zwischen der Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen und der Entwicklung der Kultur ist alt und wurde von Augustinus bis Hegel immer wieder thematisiert. Auch Kant stellt in der Einleitung der ersten Kritik die Frage „Wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, ... aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?“[24] und thematisiert am Schluß des Werkes das Anliegen einer „Geschichte der reinen Vernunft“[25]. Die Frage, die sich im Sinne dieser Analogie stellt, ist wohl die folgende: Müssen wir den reicheren, ursprünglicheren, konkreteren Wirklichkeits- und Naturbegriff den Abstraktionen opfern, um als Personen und als Kultur entwickelt zu sein?

Diese Frage – im Zusammenhang der transzendentalen Reflexion gestellt – verweist notwendig auf das Autonomiedenken der Moralitätsproblematik. Auch hier gilt: Wir sind nicht fixiert. Die Abstraktion ist nicht notwendig unser Schicksal. Wir können werden wie die Kinder und doch

---

[23] *J. Piaget*, La représentation du monde chez l'enfant (1926). Vgl. *R. L. Fetz*, Zur Genese ontologischer Begriffe: Für eine Verbindung Whiteheadscher und Piagetscher Ansätze, in: H. Holz u. E. Wolf-Gazo (Hrsg.) Whitehead und der Prozeßbegriff (1984 [im Druck]).

[24] *Kant*, Kritik der reinen Verunft, B 22.

[25] B 880ff.

erwachsen sein. Wir können die naturwissenschaftliche Abstraktion, diesen harten Kern der Kultur des neuzeitlichen Europa, „ihr ständig wachsendes Stahlskelett", gewissermaßen neutralisieren, indem wir sie kritisch durchschauen. *Abstractio non est mendacium.* Eine Lüge wird sie erst, wenn sie zum Weltbild wird. Freilich wird es notwendig sein, neue Sinnansprüche, neue Erfahrungshorizonte zu entdecken, Wirkliches ernst zu nehmen, das durch die Maschen der methodischen Abstraktion gefallen ist. Die Geisteraustreibung, welche die Neuzeit an der Natur vollzog, hat die Natur, unseren Stoffwechsel mit ihr und unsere sozialen Interaktionsformen in vielfacher Hinsicht geistlos gemacht. Aber diese Geistlosigkeit fällt letztlich nicht auf die Absenz des Trolls und der Nymphe zurück, sondern auf uns, denn unsere Transzendentalität ist „Geist in Welt".

3. Naturwissenschaft und ontologische Reflexion

Innerhalb des Problembewußtseins philosophischer Systemgeschichte bildet die transzendentale Reflexion die – wirkungsgeschichtlich gesehen – zweite Fahrt, wenn sie auch von den Anfängen des philosophischen Denkens her stets implizit präsent war. Die erste, die antike und mittelalterliche Philosophie primär bestimmende Fahrt bildete die ontologische Reflexion, die ihrerseits trotz der neuzeitlichen Wende zum Subjekt bis zur Gegenwart stets präsent geblieben ist. Es geht ihr – gewissermaßen in Komplementarität zur transzendentalen Reflexion – um die Frage nach den nicht-empirischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im Nicht-Ich, im Sein.

Ihre erste säkulare Ausprägung erhielt sie im Denken Platons, der die Differenz thematisierte zwischen dem empirisch-doxischen Schein sinnlichen Erfahrens und dem eigentlichen Sein, das darin zur Erscheinung kommt. Zentrale Bedeutung erlangte der Begriff des Aristoteles von der ‚ousia aisthētḗ', der sich aus sich selbst zur Erscheinung bringenden Wesenheit, der Substanz, die kraft der ihr immanenten substantialen Form das ‚sýnholon', das in sich vereinheitete Konkrete eines ‚eîdos', eines artlichen ontologisch relevanten Allgemeinen ist und darum in seinem Tätigsein seine Artlichkeit, seine ‚phýsis' verwirklicht. Zum Paradigma dieser ‚ousia aisthētḗ' wurde der lebendige Organismus, dessen substantiale Form Entelechie ist, sofern in der lebendigen Wesenheit einerseits alle Teile auf das ‚télos', den Zweck des Lebewesens als ganzes hin organisiert sind und andererseits die artspezifische Form des Lebendigen im eigentlichen Lebensprozeß ihre volle Entfaltung bezweckt, in der sich das lebendige Individuum in seine Art und darüber hinaus in den Kosmos vermittelt. Natur ist demnach Kosmos als geordnete Vielfalt artlich bestimmter Wesenheiten, die aus sich und aneinander ihrer ‚phýsis' entsprechend tätig sind. Auch der Mensch steht als leibhaftige ‚ousia aisthētḗ' im

Kosmos und hat seine ‚phýsis' in der ihr gemäßen, also vernunft- und naturgemäßen Praxis zur Entfaltung zu bringen. Natur steht so im Zeichen eines ontologisch gedachten Ordokonzepts, das bei Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles und den Platonismus seine glänzendste seinsmetaphysische Ausgestaltung erfahren hat.

Innerhalb des Deutschen Idealismus waren es vor allem Schelling und Hegel, die gegen Kant die Einseitigkeit einer Philosophie herausstellten, die nur Transzendentalphilosophie ist und die ontologische Reflexion eliminiert, wenn auch Kants Noumenon im negativen Verstand Platzhalter der aristotelischen ‚ousia aisthētê' geblieben ist. Die Einseitigkeit der auf sich selbst beschränkten Transzendentalphilosophie zeigt sich bei Kant in mehreren Hinsichten. So etwa kann er die teleologische bzw. entelechiale Bewandtnis des Naturzwecks, wie ihn Aristoteles faßte, nur im Sinne des Als-ob der teleologischen Urteilskraft ins Spiel bringen. Damit aber ist in gewisser Hinsicht die Natur selbst einer Beliebigkeit der Interpretation ausgesetzt, der keine spekulative Grenze mehr gezogen ist. Der Aspekt der ontologischen Reflexion, daß Erfahrung immer zugleich auch Selbstdarstellung, Selbstauslegung des Seienden von sich selbst her beinhaltet, geht insofern verloren. Anthropologisch heißt das, daß Kant nicht erklären kann, was es heißt, daß Transzendentalität wesentlich leibhaftig ist bzw. daß dieser Körper die Bewandtnis meines Leibes hat. Relativiert sich Kants Aussage, „die Ordnung und Regelmäßigkeit ... an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein", nicht an der ontologischen Reflexion, so wird durch sie die autonome Transzendentalität gerade zum beliebigen Konstruktivismus ermächtigt[26]. Soll gegen diesen Konstruktivismus, der in der Gestalt der modernen Naturwissenschaften geschichtsmächtig geworden ist, der eigenständige Sinn des Naturhaften in uns und um uns bewahrt bleiben, ist der ontologische Rückbezug auf die ‚ousia aisthētê' des Aristoteles und ihre Entelechie unverzichtbar. Die Komplementarität von transzendentaler und ontologischer Reflexion ist nicht nur eine historische Gegebenheit, sondern auch eine philosophische Notwendigkeit.

Es ist bezeichnend, daß am Anfang der Emanzipation der modernen Naturwissenschaft ihr Kampf mit dem Aristotelismus stand. Der Fall Galilei, der für diesen Kampf paradigmatisch ist, verdeckt oft die Tatsache, daß es in diesem Kampf um weit weniger banale Dinge gegangen ist als um die Frage, ob sich die Erde um die Sonne oder die Sonne um die Erde drehe. Wenn das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben ist, dann ist die neue Naturwissenschaft die wahre Ontologie der Natur. Dann fordert aber ihr Anspruch als Aufklärung die vollständige Destruktion des Kosmos der aristotelischen Ontologie, die Preisgabe aller Wesenheiten, substantialen Formen und Entelechien, die

[26] Vgl. *Heintel* 534–554.

annihilatio, die Vernichtung der Natur auf jene letzten Elemente hin, aus denen sie dann im Sinne des neuen methodischen Zugriffs neu zu konstruieren ist. Diese Elemente aber sind die der Mechanik. Hobbes bringt diese Idee treffend zum Ausdruck: „Die Philosophie der Natur werden wir am besten ... mit der Privation beginnen, d. h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung. Gesetzt also, alle Dinge wären vernichtet, so könnte man fragen, was einem Menschen (der allein von dieser Weltvernichtung ausgenommen sein soll) als Gegenstand philosophischer Betrachtung und wissenschaftlicher Erkenntnis übrig bliebe oder was er zum Aufbau der Wissenschaft zu benennen dann noch Anlaß hätte."[27] Nach Hobbes ist es der völlig homogene, nur noch quantitativ differenzierbare Körper.

Jürgen Mittelstraß schildert die Konsequenzen: Die „Nivellierung der ontologischen Hierarchie führt im Rahmen der neuen Wissenschaft zu einem neuen, dem neuzeitlichen Realitätsbegriff"[28], der das, „was im mathematischen Geiste an der Natur sicher erkennbar ist, für das wahrhaft Seiende" erklärt[29]. „Erkannt werden kann jetzt aber nur noch, was meßbar und berechenbar ist. Damit können den Phänomenen natürlich auch nicht die alten metaphysischen Qualitäten zukommen ..."[30] Konsequenterweise dachte Descartes Tiere als Automaten. Die Differenz zwischen Natürlichem und Artifiziellem wurde theoretisch nivelliert.

Was als Masse oder Körper an die Stelle der aristotelischen ‚ousia' tritt, ist vor allem charakterisiert durch pure Passivität, durch völlige Bestimmbarkeit von außen. Das Material, aus dem die neue Methode konstruktivistisch die neue Natur baut, ist immer schon vorkonzipiert als das technisch verfügbare Material. Naturerkenntnis wird technisch instrumentalisierte Erkenntnis, Wissen, das auf Maximierung von Naturbeherrschung abzielt. In aller Schärfe drückt das Hobbes aus: „Wissenschaft dient nur der Macht *(scientia propter potentiam).* Die Theorie ... dient nur der Konstruktion *(theorema propter artem construendi).* Und die Spekulation zielt am Ende auf eine Handlung oder Leistung *(actionis vel operis).*"[31] Der folgende Text zeigt, wie dieser Konstruktivismus alle Ebenen des Wirklichen nivelliert und zugleich die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen betrifft. Hobbes schreibt: „Die Natur ... wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten, Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr, hätten künstliches Leben? Denn was ist das Herz, wenn nicht eine Feder, was sind die Nerven, wenn nicht viele Stränge, und was die

[27] *Hobbes,* De corpore, 7,1.
[28] *J. Mittelstraß,* Die Rettung der Phänomene (1962) 250. [29] Ebd. 246. [30] Ebd. 245.
[31] *Hobbes,* De corpore 1,6.

Gelenke, wenn nicht viele Räder, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird der große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, ... der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch."[32]

Zu den wenigen Denkern der vorkritischen Zeit, welche die philosophische Unhaltbarkeit der Ersetzung der klassischen Naturphilosophie durch die neue Naturwissenschaft erkannten, gehört G. W. Leibniz, der sich angesichts der Grundlagenaporetik des neuen Weltbildes genötigt sah, in seiner Monadenlehre auf die substantialen Formen des *Aristoteles* und der Scholastiker zurückzugreifen. Ich zitiere einen Text, der gegen jenen von Hobbes wohltuend kontrastiert: „Ich bin gewiß, wenn irgend einer, geneigt, den Modernen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, finde jedoch, daß sie die Reform zu weit getrieben haben, indem sie unter anderem die natürlichen Dinge mit den künstlichen verwechselt haben, weil sie zu kleine Vorstellungen von der Erhabenheit der Natur besaßen ... Einzig und allein unser System läßt endlich den wahren und unermeßlichen Abstand erkennen, der zwischen den geringsten Erzeugnissen ... der göttlichen Weisheit und den größten Kunstwerken eines begrenzten Geistes besteht: ein Unterschied, der nicht nur den Grad, sondern die Art selbst betrifft."[33]

Worin besteht nun die kritische Funktion der ontologischen Reflexion gegenüber jenem vom Konstruktivismus bestimmten, an technischer Naturbeherrschung orientierten naturwissenschaftlichen Naturverständnis, das „der harte Kern der Kultur", „ihr ständig wachsendes Stahlskelett" geworden ist? Wir sagten bereits: darin, daß sie Erfahrung immer auch verstanden wissen will als Selbstauslegung des natürlich Seienden, das von seiner substantialen Form her seine eigenständige Entelechie vollzieht und das gerade dann verfehlt wird, wenn es konstruktivistisch in den Griff der methodischen Abstraktion gerät. Der eigenständige Sinn der natürlichen Substanzen für sich und in ihrem kosmischen Aufeinander-Bezogensein ist nicht beliebig verfügbar, nicht beliebig technisch machbar und manipulierbar. Er läßt sich nur entdecken. Er zeigt sich darin, daß sich Seiendes in seiner Selbstauslegung in Erfahrung zur Erscheinung bringt.

Mit Recht hat M. Heidegger darauf hingewiesen, daß die Rede von Ontologie immer schon in einer Doppeldeutigkeit steht. Ontologie ist einerseits Theorie vom Seienden und andererseits Existential des seinsauslegenden Menschen als des ursprünglich onto-logischen Wesens. Beide Bedeutungen der Rede von Ontologie sind wesentlich aufeinander

[32] *Hobbes*, Leviathan, hrsg. v. I. Fescher, übers. v. W. Euchner (1966) 5.
[33] *Leibniz*, WW II, 264.

bezogen. Das heißt aber: Das Medium, in welchem Seiendes von sich selbst her erscheinend zur Gegebenheit in der Erfahrung kommen kann, ist kein anderes als jenes, in welchem der Mensch selbst erfahrend ausgelegt ist. Wohl ist das Seiende in seinem An-sich das Vorausgesetzte, aber in dieser Vorausgesetztheit ist es – und hier hat Kant recht – eben nur grenzbegrifflich erkannt als Noumenon im negativen Verstand. Seiendes kommt nur in unserem Erkennen zur Gegebenheit. Es kann sich nur über unsere Sprache für uns artikulieren, wiewohl es von sich selbst her immer schon mehr ist als seine bestimmte Gegebenheitsweise in unserer Erkenntnis und Sprache. Wir stehen damit vor einer Dialektik, die in Analogie zu jener steht, die wir in der transzendentalen Reflexion entdeckten. Wir sahen dort, daß Transzendentalität nur wirklich ist in geschichtlich und gesellschaftlich vermittelter sprachlich-hermeneutischer Bestimmtheit, aber daß sie nie auf eine solche Bestimmtheit fixiert ist. Ebenso sehen wir hier, daß das Seiende nur zur Gegebenheit kommt in einem bestimmten Medium von Erkenntnis und Sprache, also wieder in geschichtlich und gesellschaftlich vermittelter sprachlich-hermeneutischer Bestimmtheit.

Das heißt aber: Im mechanistisch-konstruktivistischen Kontext von Erkenntnis und Sprache kann sich – ganz im Sinne von Hobbes – das Lebendige nur als Automat, das Herz nur als Feder, das Gelenk nur als Rad artikulieren. Natur kommt dann als pures, passives, verfügbares Objekt der Herrschaft, als Instrument der Macht zur Sprache. Ist die Sprache der Mathematik das einzige Medium der Naturerfahrung geworden, so kann Natur nichts als Quantitäten zur Gegenheit bringen. In solcher Sprache sind substantiale Formen, Entelechien, Seelen, Proprietäten etc. ebenso anachronistisch wie Nymphen und Trolle. Die Frage, wie Natur ontologisch zur Gegebenheit kommt, ist also nicht abtrennbar von der Frage, in welcher Zugangsweise wir als die ontologischen Wesen mit der Natur umgehen. Wo Natur durch Reduktion und Abstraktion auf den Nenner eines verfügbaren Modells gebracht wird, kann sich das Seiende nur modellartig artikulieren. Man denkt dabei an den Bezug, den L. v. Bertalanffy zur Oper „Hoffmanns Erzählungen" herstellt, um die Modellfiktion zu verdeutlichen: „Die Oper läßt uns nicht im Zweifel: Olympias stereotype ‚ja, ja' auf Hoffmanns Liebeswerben, der große Schlüssel, womit sie aufgezogen wird, macht klar, daß sie ein mechanisches Kunstwerk sei – bis die Puppe endlich zerschellt und dem armen Hoffmann bloß ein Stück Uhrwerk in der Hand bleibt. Die gleiche Gefahr der Hoffmannschen Illusion besteht bei jedem Modell."[34]

Der tragische Unterschied zu diesem Bild liegt allerdings in folgendem: Olympia ist nichts weiter als eine Gliederpuppe, mit der es weiter

[34] *L. v. Bertalanffy*, Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, in: StGen 5 (1965).

nichts auf sich hat. Hinter den Modellkonstruktionen bezüglich der Natur steht jedoch die Natur selbst, die es in immer mehr Lebensräumen fraglich erscheinen läßt, ob sie das Zerschellen ihres Modells zu überleben vermag. Wohl läßt sich die Frage, wie Natur ontologisch zur Gegebenheit kommt, nicht trennen von der Frage nach unserer Zugangsweise im Umgang mit der Natur. Die Natur selbst jedoch hat offenbar eine äußerste, allerdings tödliche Möglichkeit, sich bestimmten Zugangsweisen von sich selbst her zu entziehen und zu verweigern. Wir erfahren diese Möglichkeiten im Sterben der Wälder, Flüsse und Meere, im Aussterben pflanzlicher und tierischer Arten. Wir erfahren sie aber auch im Unnatürlichen unserer sozialen Interaktion. Denn die Frage, ob Zugangsweisen zum Natürlichen den Menschen von der Natur entfremden, betrifft die Natur in uns ebenso wie die Natur um uns.

Ein mögliches Mißverständnis ist noch auszuräumen. Wir zitierten mehrfach den alten scholastischen Satz: *Abstractio non est mendacium.* Die Abstraktion ist keine Lüge. Diese Überlegungen zielten in keiner Weise darauf ab, die Berechtigung und Notwendigkeit der Naturwissenschaft in Frage zu stellen, und erst recht nicht darauf, den Kollegen von den naturwissenschaftlichen Disziplinen Vorwürfe zu machen. Es gibt heute vermutlich nur wenige Naturwissenschaftler, die ihre methodische Abstraktion etwa im Sinne von Hobbes zur Grundlage ihrer philosophischen Weltorientierung machen. Die meisten kennen vermutlich längst die genannten Fragen. Es wäre absurd, ihnen die Schuld an jenem Unbehagen zu geben, das wir mit einer Kultur haben, deren harter Kern und deren wachsendes Stahlskelett die mathematischen Naturwissenschaften sind. Auch wir sind überzeugt, daß wir ohne die Naturwissenschaften niemals in der Lage sein werden, die Probleme zu bewältigen, die wir weltweit mit der Natur haben. Es gibt nicht die Schuldigen als soziologisch faßbare Gruppe. Das Problem liegt tiefer; v. Weizsäcker sagt: „Der Naturwissenschaftler vermittelt zwischen der Willens- und Verstandeskultur und der Natur. Unsere Naturwissenschaft sagt, wie man in der Natur handeln kann; sie sieht die Natur so, wie sie der Willens- und Verstandeskultur erscheinen muß. Diese Erscheinung ist kein Schein, aber sie ist nicht die volle Wahrheit."[35] Es ist letztlich unsere Willens-und Verstandeskultur, welche naturwissenschaftliches Denken zum Weltbild und zum Prüfstein unseres Naturbegriffs macht. Der Naturwissenschaftler als solcher, gewissermaßen in seinem eigensten Metier, schafft keine Weltbilder, sondern treibt Naturwissenschaft. Heidegger würde sagen: er denkt nicht. Im Sinne der Unterscheidung Hegels zwischen Verstand und Vernunft ist die Naturwissenschaft als solche verständig. Dort allerdings, wo es um das Weltbild geht, sollte nach Hegel Vernunft im Spiel sein.

[35] *Weizsäcker,* Der Garten 100.

4. Theologische Perspektive

Zum Schluß soll nun noch auf die theologische Perspektive hingewiesen werden, die sich von der erörterten Fragestellung her eröffnet. Diese theologische Perspektive reicht weit in die Antike zurück. Insofern sind es auch vorchristliche antike Motive, Motive des Platonismus, welche Augustinus im folgenden Text der *Confessiones* aufnimmt und mit christlichen Motiven verbindet: „In diesem Anbeginn, Gott, hast Du Himmel und Erde aus Deinem Wort entstehen lassen, in Deinem Sohn, in Deiner Stärke, in Deiner Weisheit, in Deiner Wahrheit, und Du sprachst und erschufst auf eine wunderbare Weise. ... Wer kann es in Worte fassen? Was ist der Lichtstrahl, der dazwischen aufleuchtet, mein Herz durchbohrt und doch keine Wunde hinterläßt? Schauer erfassen mich und Gluten; Schauer insofern, als ich Ihm nicht gleiche, Gluten, insofern, als ich Ihm ähnlich bin. Die Weisheit ... selbst ist es, die da aufstrahlend in mich hineinstößt, mein Dunkel zerreißt und mich wieder hüllend umgibt, wenn mich diese Finsternis und meine zu Haufen getürmten Strafen schwach werden lassen ..."[36]

Augustinus spricht hier von zwei Dingen: von der im Anbeginn geschaffenen Natur und von der Transzendentalität, dem Ich, dem Herzen. Beides aber sieht er zusammengebracht, zueinander vermittelt, durch das, was er theologisch die Weisheit nennt, trinitarisch den Logos Gottes. Aus dieser Weisheit läßt Gott Himmel und Erde – und damit Natur – als Schöpfung entstehen. Aber diese Weisheit ist zugleich der Lichtstrahl, der das Herz durchbohrt und keine Wunde hinterläßt, der dem Ich – wie er an anderer Stelle sagt – innerlicher ist als das eigene Innere und dem ich zugleich ähnlich und unähnlich bin. Darin liegt, wie gesagt, ein Motiv von Platon her. Nach Platon gestaltet der Demiurg den Kosmos, indem er auf die ewigen Ideen blickt und die Naturdinge ihnen nachbildet. Andererseits hat nach Platon die Seele vor ihrem Eintritt in den Leib die Ideen geschaut und vermag sich im Leibe erkennend ihrer zu erinnern. Das Göttliche ist so im Sinne der Methexis in der Natur partizipiert und zugleich anamnestisch in der Transzendentalität erinnert. Dadurch sind beide von der Idee her zueinander vermittelt.

Was Platon in diesen Mythen anspricht, verweist zwar auf eine ursprüngliche, im Zeichen von Theologie stehende Vermittlung von Transzendentalität und Natur, überspringt jedoch das Problem der Geschichte. Wir sahen, daß Transzendentalität immer nur in bestimmter gesellschaftlicher und geschichtlicher Sprachlichkeit wirklich sein kann und daß auch Natur sich nicht anders zur Gegebenheit zu bringen und zu artikulieren vermag als im Medium geschichtlicher Sprache und Erkenntnis. Transzendentalität und Natur, Subjekt und Substanz, sind stets nur

[36] *Augustinus*, Confessiones XI, 9.

in Geschichte zueinander vermittelt. Der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur vollzieht sich als Geschichte.

Wir können aber diesen Aspekt der Geschichte durchaus in die Interpretation unseres Augustinus-Textes einbringen, wenn wir uns auf dessen christliches Motiv besinnen. Dann nämlich hat die Weisheit Gottes Transzendentalität und Natur nicht nur jenseits der Geschichte zueinander vermittelt, sondern dann ist diese Weisheit als fleischgewordene, gekreuzigte, auferstandene in ihrem Pneuma der Geschichte zugesagt. Dann ist nicht nur Natur Schöpfung, sondern auch Geschichte nicht heillos. Sofern der Glaube in aller konkreten Geschichtlichkeit Transzendentalität und Natur von der göttlichen Weisheit her zueinander vermittelt wissen kann, insofern kann er auch in je geschichtlicher Weise Natur als Schöpfung ernst nehmen und in seiner Willens- und Verstandeskultur im Sinne des zitierten Wortes von Leibniz um die Erhabenheit der Natur als Erzeugnis der göttlichen Weisheit wissen – und das wieder bezüglich der Natur in uns und um uns.

Wenn die Schrift[37] denen, die im Wort bleiben, die Erkenntnis der Wahrheit und das Freiwerden durch die Wahrheit zusagt, so geht es durchaus um diese Perspektive der Geschichte. In unserem Kontext ist die Knechtschaft, aus der befreit werden soll, die kultur- und weltbildprägende Macht der Abstraktion mit all ihren entfremdenden Konsequenzen. Nochmals: Die Freiheit, um die es geht, ist nicht Freiheit von der Naturwissenschaft, die in ihrer Abstraktheit durchaus ihre Wahrheit hat; es ist vielmehr die Freiheit von der sich als Weltbild absolut setzenden Abstraktion, von der Abstraktion als hartem Kern und wachsendem Stahlskelett von Kultur.

[37] Jo 8,32.

ThPh 60 (1985) 60–76

Das Sein als Gleichnis Gottes[1]

Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth

Von Johannes B. Lotz S.J.

I. Einleitung

Sicher hat das Denken des bedeutenden Philosophen Gustav Siewerth (1903–1963) noch nicht die ihm angemessene Beachtung und Würdigung gefunden. So erwähnt A. Keller in seiner verdienstvollen Studie „Sein oder Existenz“[2] Siewerth nur nebenbei: „Vor allem aber faßt auch Gustav Siewerth, der sich in zahlreichen Arbeiten mit dem Sein bei Thomas auseinandersetzt, dieses Sein als Vollkommenheitsfülle auf. Seine Seinslehre beschränkt sich natürlich nicht auf die Bestimmung des Seins als Vollkommenheit, aber wir können auf seine weiteren anregenden Ausführungen hier nicht eingehen, zumal seine überaus eigenwillige Sprache nur zu leicht zu Mißverständnissen Anlaß gibt“ (221). Angefügt wird eine gewisse Kritik: „Es scheint jedenfalls, ... daß er ... das esse commune zu sehr Gott gegenüberstellt und ihm als einer ‚emanatio Dei‘ beinahe eine eigene Realität als Vermittelndes zwischen Gott und dem Seienden zuweist“ (221 f)[3].

Ebensowenig werden die einschlägigen Fachlexika Siewerth gerecht. Im „Philosophischen Wörterbuch“, das W. Brugger herausgegeben hat[4], kommt Siewerth nur in dem den Artikeln beigefügten „Abriß der Geschichte der Philosophie“ vor unter dem Titel „Neuvollzug scholastischer Metaphysik im Lichte moderner Philosophie“; genannt werden sein Name und sein Hauptwerk „Der Thomismus als Identitätssystem“ (544). Das dreibändige „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“[5] erwähnt Siewerth in der Literatur zu den Artikeln „Analogie“ und „Differenz“ sowie in den Anmerkungen zu „Transzendenz“ und zu „Nichts“. Im letzten Artikel spricht der Vf. Kl. Riesenhuber von der „rein positiven

---

[1] Dieser Artikel wurde als Vortrag für das „Gustav-Siewerth-Symposion“ ausgearbeitet, das am 29./30. Juni 1984, von der Pädagogischen Hochschule veranstaltet, in Freiburg stattfand. Der Anlaß war das Gedenken an den vor 20 Jahren allzu früh Heimgegangenen. – Der Titel unserer Abhandlung stammt von *G. Siewerths* gleichnamiger Arbeit (I, 651–685).

[2] *A. Keller*, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (PPhF VII, München 1968).

[3] Zur Bestätigung seiner Kritik beruft sich K. auf den folgenden Text S.s: „Also gibt es auch im Endlichen eine Sphäre der höchsten, durch keine Besonderung oder endliche Differenz treffbare Einheit mit dem Grund, eine Sphäre, die deshalb von seiten des Absoluten mit ‚Emanation‘, mit einer Weise kontinuierlicher Ausbreitung, von seiten des Endlichen als ‚Partizipation‘, in sich selbst als sich ermöglichender Akt oder als ‚Sein des Seienden‘, im Ganzen aber als ‚Gleichnis Gottes‘ bezeichnet werden muß“ (*G. Siewerth*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959, 275).

[4] 15. Aufl., Freiburg 1978.

[5] Hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner und Ch. Wild, München 1973/74.

Einsicht der Vernunft, in der Sein an sich selbst ohne Beziehung und Gegensatz zum Nichts aufscheint" (1000). Hierin sieht er einen Unterschied zu Siewerths Identitätssystem (1007).

Den Weg zu einer entsprechenden Würdigung bahnen Siewerths „Gesammelte Werke", die seit 1971 erscheinen[6]; von den geplanten acht Bänden steht der vierte gerade vor der Veröffentlichung. Einen Beitrag dazu vermögen auch Spezialuntersuchungen zu leisten. Deren erste, verfaßt von J. Rüttimann, war unzureichend[7], wie Siewerth selbst andeutet[8]. Besser wird ihm M. Cabada Castro gerecht[9], der freilich meines Erachtens allzu sehr an den Zitaten klebt und ein lebendiges Verstehen oder eine tiefgreifende Auseinandersetzung nicht in zufriedenstellendem Maße erreicht.

Was die Herausgeber der „Gesammelten Werke" betrifft, so tragen sie in ihren Einleitungen zu den einzelnen Bänden Gründliches zum Klären und Beurteilen des Denkens von Siewerth bei. Trotz aller Anerkennung und Verehrung haben allerdings auch sie einige nicht geringe Vorbehalte. Die weitausgreifende Einleitung, die Fr. A. Schwarz dem Band I vorausschickt, endigt mit „Fragen". In diesem Zusammenhang findet sich die Feststellung: unsere Zeit „steht in schärfstem Widerspruch zu Siewerths Denken" (I, 38). Namentlich ist es zu einer „Krise des Seinsdenkens" gekommen (ebd.), das für Siewerth die Mitte allen Philosophierens ist. Das wirkt sich besonders in der „Gottesfinsternis des neuzeitlichen Denkens" aus (I, 39), die zu der Frage drängt: „Kann das Denken wieder einen Zugang zu Gott finden, wie Siewerth ihn wies?" (I, 39) Man rechnet mit dem „spekulativen Karfreitag aller theologischen Metaphysik", aber auch damit, daß die Menschheit von neuem zu dem Gott gelangen werde, der für Siewerth „die einzige und höchste Realität" war (I, 40).

Ebenso steht die Herausgeberin des Bandes III, Alma von Stockhausen, in ihrer Einleitung dem Werk Gustav Siewerths kritisch gegenüber. Sie kommt zu der überraschenden Feststellung: „Siewerth hat seine anfängliche Unterscheidung von Hegel und Heidegger völlig aufgehoben" (III, 20). Ihre Bedenken setzen beim Sein, wie es Siewerth nimmt, an; vor allem stimmt sie Siewerth bezüglich des Nichtseins nicht zu, das die göttliche Vernunft als Medium der Selbsterkenntnis Gottes hervorbringt. Obwohl sich Gilson zu der spekulativen Thomasdeutung Siewerths bekennt, vertritt Stockhausen die Ansicht: „Der actus purus im thomasischen Sinne ist das nicht" (III, 18). Siewerth selbst weiß, daß seine Deutung beim Aquinaten nicht ausdrücklich zu finden ist, meint aber, „in

[6] Bd. I: Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975; Bd. II: Der Thomismus als Identitätssystem, Düsseldorf 1979; Bd. III: Gott in der Geschichte, Düsseldorf 1971. – Danach werden S.s Schriften zitiert.

[7] *J. Rüttimann*, Illuminative oder abstrakte Seins-Intuition? Untersuchung zu G. Siewerth: Der Thomismus als Identitätssystem, Luzern 1945.

[8] *G. Siewerth*, Auseinandersetzung mit E. Przywara, in: II, 300f.

[9] *M. Cabada Castro*, Sein und Gott bei G. Siewerth, Düsseldorf 1971.

spekulativer Weiterentwicklung der thomasischen Prinzipien dem Grundgedanken zu entsprechen" (III, 20), was wir des näheren zu prüfen haben.

Um uns selbst ein Bild zu machen und ein begründetes Urteil zu ermöglichen, suchen wir in Siewerths mit seltener spekulativer Kraft durchgeführtes Denken einzudringen. Dabei lassen wir ebenso den Denker selbst sprechen, wie wir uns zugleich von seiner nicht immer leichten Ausdrucksweise lösen. Wir unternehmen es also, seinen denkerischen Entwurf mit eigenen Worten zu verdeutlichen, ohne ihn, wie wir hoffen, zu verflachen oder gar zu verfälschen. Genauerhin bemühen wir uns, die beiden Themen „Sein" und „Gott" nach ihren Grundlinien herauszuarbeiten. Zu ihnen führt Siewerths Grundansatz hin, in dem sich drei Motive durchdringen.

II. Siewerths Grundansatz

Beherrschend tritt Thomas von Aquin als der für Siewerth maßgebende Denker hervor. Wie auch Gilson zeigt[10], ist er nicht der „Seinsvergessenheit" verfallen, die nach Heidegger für die gesamte abendländische Metaphysik kennzeichnend ist. Vielmehr hat er auf die im 13. Jahrhundert mögliche Weise das Sein gedacht. Dabei bewegt er sich im Rahmen der „Summa" oder der „summarischen" Darstellung; daher hat er weder alle Aspekte des Seins entfaltet noch die ausdrücklich erfaßten systematisch oder aus einem Prinzip entwickelt. Angeregt von der gewaltigen Leistung des Aquinaten, unternimmt es Siewerth, die „systematische" Durchführung des Seinsdenkens zu erreichen, also das dem Sein gemäße System zu entwerfen (II, 14, 18, 31).

Für diese Aufgabe gibt der deutsche Idealismus und vor allem Hegel den entscheidenden Anstoß. Sein Kreisen um die Identität prägt Siewerths Hauptwerk, was dessen Titel „Der Thomismus als Identitätssystem" erkennen läßt. Das Wort „Thomismus" meint das Denken des Thomas von Aquin selbst; „Identitätssystem" aber bezeichnet die von Hegel angeregte Weise, in der das Geistesgut des Aquinaten dargestellt und fortgeführt wird. Dabei tritt an die Stelle der dialektischen Identität Hegels die „exemplarische Identität" Siewerths, die später genauer zu bestimmen ist. Sie schließt die Analogie des Seins ein und gibt dieser ihre Begründung, während bei Hegel wegen der Dialektik die Analogie verschwindet. Mit der Analogie findet die Rolle des Nichts eine von Hegel grundlegend abweichende Auslegung. Für diesen nämlich gehört das Nichts als die Nicht-Identität wesentlich in die Identität hinein; für Siewerth hingegen ist mit der exemplarischen Identität die reine Identität oder Positivität des Seins gegeben und wird das Nichts erst durch die

[10] *Et. Gilson,* L'Etre et l'Essence, Paris 1948.

Vernunft mit dem Sein verbunden und zugleich als die Andersheit von ihm abgestoßen. Hier deuten wir Siewerths zentrale Aussage an, die vor allem der ausführlichen Betrachtung bedarf.

Wie schon bei Thomas ist das philosophische Ringen auch bei Siewerth in die christliche Offenbarung und deren theologische Durchdringung eingebettet. Dadurch empfängt es sonst kaum zugängliche Ausblicke und Antriebe. Diese dienen dem Philosophieren jedoch nicht als Beweisgrundlage, sondern lediglich als Fingerzeige. Das will besagen, daß sie dem Denken helfen, das aus seinem eigenen Ansatz Erreichbare vollständiger und irrtumsfreier als ohne diese Hilfe zu gewinnen, und zwar auf dem Wege der Einsicht, nicht des Glaubens. Das wirkt sich vor allem bei dem Aufstieg zu Gott oder bei dem Ort Gottes in der Metaphysik aus. Wie Siewerth selbst formuliert, geschieht solches Denken „im Raum der Theologie" und doch als „strenger metaphysischer Vollzug" (II, 15f).

III. Gesamtausrichtung. Zwei Differenzen

Von dem vorstehend skizzierten Grundansatz her entfaltet sich Siewerths Denken im einzelnen, wobei es von einer Gesamtausrichtung sowie von zwei Differenzen geleitet wird.

Die Gesamtausrichtung kommt in der Mitteilung zum Ausdruck: „Die Thematik des Identitätssystems entzündet sich an der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis" (II, 25). Diese aber hängt von der Enthüllung des Seins ab, weshalb dieses in „spekulativer Systematik" zu entfalten ist (II, 14). Dafür erhebt Siewerth den Anspruch, er habe den „ersten Versuch" gemacht, „die Metaphysik des Seins des Seienden als spekulatives System" darzustellen (II, 21). Damit geht es zugleich um die Transzendenz, genauer um den „Grund der Möglichkeit der Transzendenz" (II, 304), weil in der Gotteserkenntnis wesentlich das Transzendieren vollzogen wird, was die Eröffnung des Seins einschließt.

Das Auffinden des Seins und dessen Verstehen als „Gleichnis Gottes" verlangt das Beachten von zwei Differenzen oder Unterschieden. Die eine spannt sich zwischen dem Seienden und dem Sein, die andere zwischen dem Akt und der Subsistenz. Während die erste besonders von Heidegger als die „ontologische Differenz" thematisiert worden ist, meint Siewerth von der zweiten, sie sei bisher „nirgends beachtet" worden (II, 18), obwohl sie die grundlegende ist, also der andern wesenhaft vorausgeht.

Der Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein hat Siewerth eine eigene Abhandlung gewidmet[11]. Ein Seiendes ist alles, was uns in der Welt begegnet, die vielen Dinge und die vielen Menschen. Ihnen liegt das

[11] Die Differenz von Sein und Seiend, in: III, 113–200.

Sein-selbst (auch Thomas spricht von „esse ipsum") zugrunde als der eine Grund der vielen Seienden. Es ist von ihnen nicht nur begrifflich, sondern real unterschieden, wird somit nicht erst durch unser Denken von ihnen abgehoben, sondern unterscheidet sich von ihnen durch sich selbst. Das Sein ist keineswegs ein bloßes Gedankending; vielmehr finden wir es als die für alles Seiende grund-legende Realität vor, von den Seienden unterschieden, aber nicht getrennt, in ihnen, nicht über ihnen.

Die Differenz zwischen dem Akt und der Subsistenz hat Siewerth im Blick auf die göttliche Drei-Einigkeit entwickelt. Der eine Gott ist der unendliche Akt als reine Positivität, subsistiert aber nicht in sich selbst, sondern einzig in den und als die drei Personen. Diese allein sind das, was ist oder eben subsistiert, während die eine Gottheit das ist, wodurch die drei Personen Gott sind, und damit als von ihnen unterschiedene nicht subsistiert. Demgemäß trägt Gott die „reale Differenz" der drei Personen in sich, in der „der Grund zu suchen ist für die Vermittlung des transzendenten Einen zur Andersheit" (II, 19) oder für das Hervortreten des Seienden aus dem göttlichen Sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Sein-selbst, das durch sich selbst Akt ist, aber nicht in sich selbst, sondern erst in den Seienden subsistiert. Es gibt daher das Sein-selbst nicht als etwas Selbständiges über den Seienden, vergleichbar den „neuplatonischen Emanationen" (II, 33). Vielmehr geht das Sein in die „Konstitution des Dinges" ein und wird „von dessen Realität immer gleichsam verschlungen", weil Gottes Erschaffen mit der „unmittelbaren Setzung der Einzeldinge" gleichbedeutend ist (ebd.). Daher geht unser Denken des Seins nicht vom bloß Begrifflichen, sondern vom realen Seienden unserer Erfahrungswelt aus, mittels dessen das Sein zugänglich wird. „So lebt und terminiert das Denken völlig in der Realität und hat dort Halt und Sinn" (ebd.).

IV. Das Sein selbst

Auf dem Hintergrund der vorbereitenden Klärungen ist nunmehr das Sein-selbst genauer zu fassen. Wie schon angedeutet wurde, wird „die Anschauung des Seins von den Dingen her" gewonnen (II, 293). Unserer Vernunft ist es nämlich eigen, daß sie „im Anblick des Seienden aus der Tiefe ihrer Gottesgeburt das Sein erschaut und in seinen Grund hinein durchschaut" (II, 297). Dabei zeigt sich ihr das Sein als der „überwesenhafte *allgemeine Grund*" (II, 295) aller Seienden[12], an dem zwei Aspekte zu beachten sind. Einerseits stellt er sich als „die flüssige Bewegung aller *Besonderung*" dar, aus der die Mannigfaltigkeit der Seienden hervorgeht; andrerseits hält er sich zugleich „in seiner Tiefe in unbeweglicher Allge-

[12] Allgemeinheit meint bei S. nicht die Aussagbarkeit des Universalbegriffes von vielen, sondern die allumfassende Fülle des Seins, das nicht ein Begriff, sondern die alles Seiende gründende Wirklichkeit ist.

meinheit" (ebd.) oder in seiner jeder Besonderung überlegenen, allumfassenden Fülle, die in der Vielheit der Seienden deren Einigung wirkt. „Diese allgemeine Aktualität ist die partizipierte Gottestiefe unseres Wesens" (ebd.), die „Gottestiefe des Geistes wie der Dinge" (II, 297). Auf sie richtet sich das Erschaffen Gottes, „weil er sein eigenes Sein nachbildet" (II, 295) und so das „Gleichnis Gottes" entstehen läßt. Näherhin ist es „das höchste Gleichnis Gottes, unbegrenzt, unendlich, ablösbar von jeder materiellen und formellen Beschränkung und dann reine ideale Verweisung in den Grund" (II, 342f), nämlich auf Gott hin.

Das Sein gleicht Gott so sehr, daß es als das Eine und Allumfassende getrennt von den Seienden nicht real verwirklicht werden oder subsistieren kann. Das hieße nämlich, „Gott habe sich selbst zum zweiten Mal geschaffen, was unmöglich ist" (II, 296). In dieser Hinsicht ist das Sein-selbst trotz seiner reinen Positivität „*nichtig*"; ihm „mangelt das Selbstsein, das Wesen und die Realität" (ebd). Diese erreicht es erst in den Seienden, in denen allein „das vollendete Abbild der Gottheit" gegeben ist; einzig in der „Unterscheidung und Zusammensetzung" kommt es „zur vollen Abbildlichkeit" (ebd.). Infolgedessen hat diese Sphäre „als solche keine Wirklichkeit, sie ist rein ideell und sie tritt nur als konstitutiver Seinsgrund hervor, indem er sich aus dem allgemeinen Gottleben loslöst und sich kontrahiert und verendlicht, um der Seinsakt einer Wesenheit zu sein" (II, 295).

Zur Verdeutlichung des Gesagten kann es dienen, das Material- und das Formalobjekt des göttlichen Erschaffens zu unterscheiden. Das Materialobjekt oder das, was erschaffen wird, sind die vielen Seienden; das Formalobjekt hingegen oder das, wodurch und worin die vielen Seienden erschaffen werden, ist das eine Sein. Die Seienden werden durch die Vermittlung des Seins erschaffen; dieses ist das primär Erschaffene, mit dem die Seienden als das sekundär Erschaffene gegeben sind. Wie das eine Sein in den Seienden verendlicht (kontrahiert) und vervielfältigt ist, so hört es zugleich nie auf, sich als das Eine und Unbegrenzte über den vielen Seienden zu halten. Auf diese Weise bildet das Sein mit seiner reinen Positivität die Fülle Gottes nach oder ist es das Gleichnis Gottes. Ebenso bringt das Sein die ihm eigene Nichtigkeit mit sich, weil es einzig in den Seienden wirklich sein kann und deshalb getrennt von ihnen nichts ist.

V. Das Sein des Seienden

Der weiteren Erläuterung bedarf das Verhältnis des Seins-selbst zu den Seienden, wobei sich die Unterscheidung von Sein und Wesen klärt. Das eine Sein ist als die „ursprünglichste Emanation Gottes" zwar die Idee aller Ideen (III, 28f), aber noch ohne „Wesen" (II, 296). Es geht aus dem „Prozeß der Ideation in der Selbsterkenntnis Gottes" hervor, woraus „die Ideen der Dinge" entspringen (III, 309). Weil nämlich das Sein

auf seine Wirklichkeit ausgerichtet ist, diese jedoch einzig durch Verendlichung und Vervielfältigung erreicht wird, läßt es in „zeugerischer Selbstaktuierung" die vielen „Wesenspotenzen" aus sich entstehen (III, 130). Die Wesenheiten oder Essenzen resultieren also aus dem Sein oder gehen „aus dem Schoß des Aktes" hervor (II, 343), den sie verendlichen und vervielfältigen. Mittels dieses Vorganges gewinnt das Sein in den Seienden „Stand und Subsistenz" (III, 130), also volle Wirklichkeit. Erst als Sein des Seienden ist das Sein ganz es selbst; die Subsistenz des einen Aktes ist wesentlich vielfältig, worin sich aber der Akt als der eine durchhält. Einerseits gibt es so viele Seinsakte, wie Seiende existieren; andrerseits sind sie „vom Sein selbst durchwaltet, das in ihnen daher unmittelbar in seiner unendlichen Dimension aufleuchtet" (II, 313). Zugleich empfangen im selben Vorgang die Wesenheiten durch die ihrer jeweiligen Aufnahmefähigkeit entsprechende Teilhabe am Akt des Seins ihre je begrenzte Fülle und Wirklichkeit in Gestalt der Einzelseienden[13].

Genauer betrachtet, unterscheidet Thomas zwei Arten von Wesenheiten. Den Wesenheiten der überweltlichen oder reinen Geister treten diejenigen der welthaften Seienden gegenüber. Zur Konstitution der letzteren gehört die Materie, weshalb bei ihnen das Sein in der Wesenheit die Materialität entspringen läßt. Diese aber ist das „reine Apeiron" oder die „wesenlose Geteiltheit und Ausgegossenheit"; „in ihrer ununterscheidbaren Selbigkeit wie in der Universalität ihrer Potentialität gründet die Einheit der materiellen Welt" (III, 131f). Sie ist auch vermöge ihrer „unbeschränkten Flüssigkeit des Nicht-seins ... die dauernde Verwandlungsstätte" oder der „Muttergrund" immer neuer Formen des Lebens (III, 133). Dadurch werden die verendlichenden Wesensformen endgültig vereinzelt oder die welthaften Seienden als einzelne voll konstituiert. Zugleich wird „die wesenswidrige Evolution von unten" überwunden, an deren Stelle die Evolution von oben tritt; sie ist letztlich „göttlichen Ursprungs" oder geht auf jenen Gott zurück, der uns „das Sein des Seienden als entspringen lassenden Grund der Formen" samt deren Materialität gewährt (III, 134). Diese Sicht hebt Siewerth von „den rationalistischen Konstruktionen Teilhard de Chardins" ab (ebd.).

VI. Der Aufstieg zu Gott

Das hier berührte Hervorgehen des Seins aus Gott ist schärfer zu umreißen. Das an das Seiende mitgeteilte Sein bleibt in einer eigentümlichen Schwebe, insofern es die grenzenlose Fülle und doch nichtig oder ohne eigene Subsistenz ist. Diese Schwebe zeigt, daß das Sein als Sein des Seienden es selbst und doch nicht es selbst ist, indem es sich ebenso „an

[13] Ein zusammenfassender Text: „Die ideelle Emanation des Aktes und der resultative Hervorgang des Wesens sind kein für sich greifbarer Vorgang. Sie sind überhaupt nur symbolisch als Geschehen auffaßbar" (II, 33). Nur symbolisch? Schwächt hier S. zu sehr ab?

das Urbild annähert, wie es sich von ihm entfernt" (II, 313). Dadurch weist das Sein des Seienden über sich selbst hinaus und auf das Sein hin, das ganz es selbst ist oder als die grenzenlose Fülle subsistiert, also auf das göttliche Sein. Es ist die „reine Verweisung über sich selbst hinaus" und „reißt den Logos durch seine innere Nichtigkeit in den wirklichen Grund" (II, 310). Vom Sein geht nämlich „das Licht der aktiven Vernunft" aus, „worin ihre Kraft gründet, transzendentale Seinserkenntnis zu erwirken" (II, 334) und so schließlich zu Gott als dem Ur-sein aufzusteigen.

Dafür spielt eine entscheidende Rolle, daß es ursprünglich „gar keinen Seinsbegriff" gibt, „der den Prinzipien vorausgeht, sondern nur ein sich in den *Prinzipien* vollziehendes Sein-begreifen" (II, 322). „Erst die nachfolgende Reflexion kann in dem Wort ‚Sein' Entsprechendes, das die Intuition durchformt, hervorheben, es aber nie als ‚Begriff', als Abstraktion vor oder neben den intuitiven Urteilsvollzug stellen", im Sinne einer quidditas (ebd.). „Tut man das, so gebiert man einen platten Widerspruch und erzeugt ein leeres Hirngespinst"; man wird „das reine Sein als Vernunftidee als den eigentlichen Sündenfall des modernen Geistes erkennen" (ebd.).

Im einzelnen geht es um das Widerspruchs- und das Kausalprinzip. Letzteres ist „aus der exemplarischen Seinsstruktur her uns gegeben" und leuchtet „so ursprünglich wie das Widerspruchsprinzip dem Geiste auf" (II, 297). Daher kommt es, daß jedes Bezweifeln des Kausalprinzips „sofort das Widerspruchsprinzip aufhebt" (II, 322). Nach diesem schließt das Sein als reine Positivität das Nicht-sein absolut aus. Da aber das Sein-selbst, wie bereits gesagt wurde, zugleich die absolute Fülle und die Nichtigkeit ist, befindet es sich in der Schwebe und ist es die „reine analoge Verweisung in den Grund" (II, 332). Dadurch „leuchtet unmittelbar die Wahrheit des Ursachensatzes auf" (II, 342), der die Gründung in dem göttlichen Sein, das über jede Nichtigkeit erhaben ist, enthüllt; ohne diese Rückführung wäre das Sein-selbst der sich selbst aufhebende Widerspruch von Fülle und Nichtigkeit. Hier zeigt sich, wie „die ursprünglichsten ... Prinzipien ... bereits die volle Wesensstruktur der Transzendenz und damit die Einheit und Differenz des geschaffenen und ungeschaffenen Seins enthalten" (II, 290f).

VII. Die exemplarische Identität

Nachdem wir den Aufstieg zu Gott wenigstens umrissen haben, läßt sich die für Siewerth wesentliche exemplarische Identität umschreiben, mit der er Hegels dialektische Identität überwindet. Im Sein als Gleichnis Gottes liegt eine wahre Identität zwischen dem Sein und Gott als dem Abbild und dem Urbild. Darin waltet eine Selbigkeit, die so weit geht, daß das abbildliche Sein, wie oben angedeutet wurde, ein zweiter Gott

wäre, wenn es selbst subsistieren könnte. Diese Selbigkeit ist von seiten Gottes gegeben, weil das Erstgeschaffene ihm gleichen muß oder das Sein „als Abbild des Absoluten in seine Geschaffenheit die urbildliche Struktur des Ungeschaffenen hinübernimmt" (II, 294). Dieselbe Selbigkeit ist für den Menschen entscheidend, weil er allein mittels ihrer Gott zu erreichen vermag.

Zur genaueren Fassung der Identität, wie Siewerth sie versteht, ist zu beachten, daß in ihr „nicht vom Sein und Gott die Rede ist, sondern vom esse exemplatum und dem esse exemplare"; letzteres ist das „esse als Idee, das zwar real mit Gott identisch ist, weil Gott sie in seiner Wesenheit und ihrer Einheit schaut, die aber dennoch nicht mit ihm einfachhin zusammenfällt" (II, 308). Wie demnach das Sein als Urbild nicht mit dem Gott-Sein gleichgesetzt werden kann, so fällt auch das Sein als Abbild nicht mit dem Geschaffen-sein zusammen. Wenn dieses mit dem Sein als solchem „nicht identisch" ist (II, 298), stellt es sich als „eine irgendwie sekundäre Relation am Sein" dar (II, 309), wofür Siewerth sich auf den Aquinaten berufen kann[14].

Die von Siewerth gemeinte Identität ist exemplarisch, weil sie nicht zwischen Polen der Dialektik schwingt, sondern sich zwischen Abbild und Urbild spannt. Während nun die Dialektik dem Ausschließen der Analogie gleichkommt, bringt das Exemplarische wesentlich die Analogie als die ihm gemäße und mit ihm gegebene „Weise der Identität" mit sich (II, 323). Dabei ist die Analogie nicht als ein nachträgliches Zusammenfügen, sondern als eine ursprüngliche „echte Sinn- und Bedeutungseinheit" zu verstehen, „die die gleiche Schärfe und Stringenz aufweist wie die formale Wesenseinheit" (ebd.). Sie besagt die in der Selbigkeit immer und untrennbar enthaltene Nicht-Selbigkeit. Diese zeigt sich darin, daß das Sein-selbst aus dem göttlichen Sein emaniert oder von ihm verursacht ist, weshalb es die Nichtigkeit an sich trägt und namentlich der eigenen, vom Seienden getrennten Subsistenz nicht fähig ist.

Wenn Siewerth von ‚emanieren' und ‚Emanation' spricht, so wendet er Worte an, die auch Thomas nicht fremd[15] und daher nicht pantheistisch zu deuten sind. Siewerth unterscheidet die creatio des Seienden oder Subsistierenden von der Emanatio des nicht subsistierenden Seins-selbst; diese geschieht, indem jene vollzogen wird. In diesen Zusammenhang gehört auch die Fassung des Kausalprinzips als „Widerspruchsschluß der exemplarischen Identität" (II, 32). Die Identität entgeht nämlich dem zerstörenden Widerspruch nur dann, wenn sie exemplarisch statt dialektisch verstanden und damit das Abbild durch Kausalschluß auf das Urbild zurückgeführt wird.

---

[14] Sth I, q 45, a 3 und Scg II, 18.

[15] „De modo emanationis rerum a primo principio" heißt der Titel in der Sth I, q 45.

VIII. Gründung der Schöpfung in Gott

Als letzte Aufgabe bleibt die „Aufdeckung des Möglichkeitsgrundes in der exemplarischen Identität" (II, 31). Damit haben wir die schwierige Frage zu beantworten, wie das Sein-selbst mit der ihm eigenen Nichtigkeit aus dem göttlichen Sein emaniert oder erfließt. Hierbei tritt die Auseinandersetzung mit Hegel in ihre schärfste Zuspitzung; gegen die dialektische Identität des Nichtseins mit dem Sein gilt es zu klären, wie es zum Nichtsein kommt. Nach dem Aquinaten ist das Sein die reine Positivität, die kein Verhältnis zum Nichtsein hat und daher weder mit diesem identifiziert noch von ihm eingeschränkt wird. Daraus folgert Siewerth: Es „muß ein Mittleres geben, das Sein und Nichts ursprünglich einigt, ohne dem Sein seine Positivität, dem Nichts aber seine Nichtigkeit zu nehmen"; dieses Einigende ist genau „die *Vernunft* oder der Geist" (II, 73).

Der letzte Grund „für die Vermittlung des transzendenten Einen zur Andersheit" ist in Gott selbst zu suchen, insofern er nicht „ohne reale Differenz" ist (II, 19). Als der Drei-einige lebt er nämlich das einfache Sein in seiner dreifachen Subsistenz und damit in seiner ursprünglichen, unendlichen Differenz. Hierin ist die geschaffene Andersheit vorgezeichnet, die der göttliche Geist ausdrücklich entspringen läßt, indem er die unendliche Wesenstiefe Gottes denkend durchdringt. Die Andersheit aber ist als von Gott abgehobene dadurch gekennzeichnet, daß sie Nicht-Sein und Nicht-Einheit besagt. Folglich ist das Nichtsein oder das Nichts erst als Produkt des göttlichen Geistes gegeben. Da sich Gott ohne dieses den Geschöpfen nicht mitteilen könnte, ist das Nichtsein die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung. Gottes „ursprüngliches Einig- und Differentsein kommt daher nur zu sich selbst, indem es sich zugleich gegen die absolute Andersheit und Nichtigkeit in seinem Selbstsein durchmißt" (III, 123).

Warum aber enthält der Selbstvollzug Gottes das Nichtsein? Siewerth antwortet: Die Nichtigkeit entspringt im Akt der Seinserkenntnis „als ein für jedes Erkennen als solches konstitutives Maß der Seinserkenntnis selbst" (II, 76). Dieses Nichtsein „leuchtet in der intelligiblen Erfassung der Positivität und Identität des Seins unmittelbar auf"; „denn die notwendige Einheit und Sichselbstgleichheit des Seins ist nur erkannt und urteilsmäßig in ihrer Wahrheit ge-setzt", wenn sie sich innerlich gegen die Möglichkeit ihres Gegenteils ab-setzt (ebd.). Von der Positivität des Seins kann nur gesprochen werden, „wenn zuvor jedes Verhältnis zum Nichtsein ausgeschlossen wurde" (ebd.).

Weiter bleibt zu fragen, ob der Umweg über das Nichtsein, den die Vernunft beim Erfassen des Seins durchläuft, lediglich in der Endlichkeit der Vernunft wurzelt oder zu der Vernunft-überhaupt und damit auch zur göttlichen Vernunft gehört. Siewerth tritt für die letztere Möglich-

keit ein und führt dafür Gründe an. Erstens läßt die Vernunft „das Sein in seinem Seinsein oder in seiner Positivität sichtbar werden", „nicht etwa in seiner Endlichkeit" (II, 76f). Zweitens wird die Nichtigkeit dem Sein-selbst zugesprochen „und keineswegs der Weise seines Erkanntseins" (II, 77). „Schließlich wäre, wenn das Nichtsein dem endlichen Denken als solchem entspränge, das Absolute selbst lautere Positivität, reine Sich-selbstgleichheit, die aus ihrer Unendlichkeit nicht nur nichts Endliches entspringen lassen könnte, sondern das Unendliche im spezifischen Sinne der Nicht-endlichkeit gar nicht zu denken und zu verstehen vermöchte" (ebd.). Folglich ist anzunehmen, „daß es zum *Wesen der Vernunft* als solcher gehöre, das Nichtsein im Seinsverständnis irgendwie mitzuverstehen" (ebd.). Obwohl das Nichtsein „ursprünglich vom Sein negiert wird", kann dieses also doch nicht „außerhalb dieser Negation" als solches erkannt werden (II, 19f). Nach allem ist das Nicht-sein der „innere Grund für die Selbstdurchdringung Gottes wie für die Möglichkeit der göttlichen rationes", nämlich der urbildlichen Ideen (II, 20).

Nach den vorstehenden Darlegungen ist das Sein-selbst nicht unmittelbar auf das Nichts bezogen wie bei Hegel. Demnach ist „das Sein als Sein in keiner Weise vom Nichts her verstehbar oder auch nur als affiziert zu denken" (II, 294). Vielmehr schließt einzig seine durch die Vernunft vollzogene Erkenntnis das Nichtsein ein; erst dadurch, daß „die Vernunft das Nichtsein in sich bildet", ist sie „Erkenntnis des Seins als Sein" (II, 79). So setzt sie „notwendig eine Beziehung des Nichts auf das Sein, insofern es erkannt ist" (ebd.). Dementsprechend gehört „das vom Sein negierte Nichtsein zur Wahrheit und Offenbarkeit des Seins" (II, 20); und erst „die Vernunft macht das Sein als Sein absolut positiv" (II, 79) oder läßt dessen Positivität als solche hervortreten. „Dadurch wird das Sein Maßgrund seiner selbst und verhält sich als einfaches Sein zu sich in seiner Andersheit" (ebd.). Von hier aus hellt sich die Nachahmbarkeit Gottes auf, die „nur insofern in seiner Wesenheit gründet, als es zu dieser gehört, sich als Geist zu durchdringen und die Dimension der Nichtigkeit entspringenlassend zu eröffnen" (ebd.).

IX. Weitere Verdeutlichung dieser Gründung

Suchen wir weiter zu verdeutlichen, wie mit dem eben entwickelten Ansatz die Schöpfung gegeben ist. Im Vollzug der Vernunft wird „die reine einfache Positivität ... vom Nichtsein affiziert" (ebd.). Da aber das lautere Sein „nicht ins Nichts zu sinken vermag", „wandelt es sich zur Mitte, die ebenso seiend ist, wie sie nichtseiend ist" (ebd.). Was aber nicht Nichts und nicht seiend ist, kann nur möglich sein" (ebd.). Indem Gott sich selbst denkend durchdringt, öffnet sich also das Mögliche als solches oder das Nichtgöttliche, das Gott als Andersheit von sich abstößt, die ihn „weder affiziert noch beschränkt in seiner Positivität" (II, 80). Das von

der Vernunft Entworfene ist aber einzig „auf seine mögliche *Wirklichkeit* hin verstehbar", worin der Verweis auf das göttliche Sein liegt, das alles Mögliche „ins Sein zu rufen vermag, indem das Sein sich selbst irgendwie mitteilt" (ebd.). Das aber schließt ein, daß „das Absolute begriffen wird als freie schöpferische *Intelligenz*", von der die Schöpfung als Gottes „Entschluß zu sich selbst" ausgeht (III, 128); genauer: „der Wille Gottes zur Welt ist nur ein Moment seines absoluten Willens zu sich selber" (II, 296), weil es in den Geschöpfen letztlich notwendig um Gott selbst geht.

Zuinnerst handelt es sich um „eine Eröffnung *des Geistes für den Geist*", indem nämlich Gott „das Seiende sich schöpferisch nach dem Maße des Möglichen anzugleichen" unternimmt (III, 128). Zunächst freilich enthält der reine Seinsakt als Sein des Seienden „keine für sich selbst bestehende, in sich selbst eingekehrte und sich durchdringende Reflexion", weshalb „das esse ipsum nicht als Geist begriffen werden kann" (II, 311). Daher zielt das Sein auf die Vernunft als „subsistierende *Person*" hin, in der es erst die „Reflexion zu sich selbst" gewinnt (III, 131). „Damit wird das verwirklichende Sein selbst der entspringen lassende Urgrund des ihm zugehörigen wesenhaften Selbstseins" (II, 311). Die Person aber erreicht ihre höchste Vollendung, wenn sie alles Seiende „erkennend, strebend und liebend dem Sein ... zurückbringt" (III, 131). Das vermag sie, weil „die Endlichkeit des Geistes ... immer schon unendliche Endlichkeit oder das Leben in der durch die Formen der Zeit durchscheinenden Ewigkeit" ist (II, 292). Doch kann der Mensch seinen Urgrund nur finden, indem er „seinen eigenen Grund zu tieferem Selbstsein steigert"; in diesem „schwingt und lebt das Gleichnis Gottes" (II, 299).

X. Kritische Würdigung: das Sein selbst

Mit einigen abschließenden Bemerkungen bemühen wir uns um eine kritische Würdigung des Denkens, das Siewerth so ursprünglich und kraftvoll entwickelt hat. Wir setzen beim Sein-selbst an, das nach Siewerth eine vorgefundene Gegebenheit, nicht lediglich ein vom Menschen gebildeter Begriff ist. Gegen die Verbegrifflichung des Seins hat Siewerth mit aller Entschiedenheit gekämpft. Namentlich sah er die gesamte auf den Aquinaten folgende Zeit in der Irre, weil sie dieser Verbegrifflichung verfallen ist; das hat er in seinem Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" eingehend dargestellt. Im Gegensatz zum Begriff tritt Siewerth für das Schauen (intuitus) ein; beim Anblick des Seienden wird das Sein „erschaut", da es ja in jedem Seienden enthalten ist und uns begegnet; auch von den das Sein auslegenden ersten Prinzipien heißt es, daß sie in intuitiven Urteilen erfaßt werden.

Meiner Ansicht nach ist zwischen dem einzelnen nach der Fassungskraft des betreffenden Seienden beschränkten Seinsakt und dem jeder Beschränkung überlegenen Sein-selbst zu unterscheiden. Jener Seinsakt

ist als im Seienden konkretisierter unmittelbar zugänglich und daher durch Schauen erfaßbar. Das Sein-selbst hingegen als unbeschränktes geht uns einzig mittels jener Seinsakte, also mittelbar auf. Darum gelangen wir zu ihm durch die Verinnerlichung, die vom Seins-akt als dem Gegründeten zum Sein-selbst als dessen Grund führt. In ihr geschieht ein vorbegriffliches Aufleuchten des Seins-selbst, das zwar nicht als Schauen, wohl aber als Erfahren bezeichnet werden kann. Folglich hebe ich vom Schauen als dem ontischen Erfahren das Rückführen auf den Grund als das onto-logische Erfahren ab. Dementsprechend nehme ich auch das urteilende Erfassen der ersten Prinzipien nicht als Schauen (intueri), sondern als Sehen (videre), als unmittelbares Einsehen, da es ja im Sein-selbst, nicht in den einzelnen Seinsakten wurzelt[16].

Das so erfahrene Sein ist schwer zu fassen, weshalb es oft vergessen und mißdeutet wird. Neben seiner Verbegrifflichung ist seine neuplatonische Auslegung zu erwähnen. So heißt es im „Buch von den Ursachen" (liber de causis): „Prima rerum creatarum est esse", womit sich Thomas auseinandersetzt; danach wäre das Sein als das Ersterschaffene mit einer eigenen, von den Seienden getrennten Subsistenz ausgestattet. Gegen eine solche Hypostasierung des Seins wendet sich Siewerth immer wieder mit aller Klarheit. Nach ihm subsistiert, wie wir gesehen haben, das Sein-selbst erst und einzig in den Seienden, obwohl es sich von deren es ergänzender Wesenheit durch einen realen Unterschied abhebt. Hier gilt es sorgfältig „unterschieden" und „getrennt" auseinanderzuhalten. Das Sein ist vom Seienden unterschieden, aber nicht getrennt, weil es einzig als Sein des Seienden wirklich sein kann.

Schärfer zusehend entdecken wir nach dem vorhin Gesagten die vielen begrenzten Seinsakte der einzelnen Seienden und die unbegrenzte Fülle des einen Seins-selbst, an der die Seienden durch ihre Seinsakte teilnehmen. Offenbar sind die Seinsakte dadurch vom Seienden unterschieden, daß sie im Sein-selbst gehalten sind; zugleich ist das unendliche Sein-selbst dadurch verendlicht, daß es sich mittels der aus ihm hervorgehenden Wesenheiten in die endlichen Seinsakte aufgliedert, ohne aber seine Einheit einzubüßen. Real sind nicht nur die vielen Seinsakte, sondern auch und erst recht das eine Sein-selbst, von dem man sagen muß, es sei in-über den Seinsakten und damit den Seienden, von denen es sich durch sich selbst abhebt, statt nur durch unser Abstrahieren von ihnen abgehoben zu werden. Für diese Sicht des Seins als den *einen* Kernpunkt seines Denkens setzt sich Siewerth mit seiner ganzen Leidenschaft ein, wobei

[16] *J. Lotz*, Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978; *ders.:* Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: Thomas von Aquin II, Darmstadt 1981, 433–456, bes. 439ff. – Dem Einsehen der ersten Prinzipien liegt das vorprädikative Erfahren des Seins zugrunde. Damit sind die ersten Prinzipien als die obersten Urteile gegeben, weil das Sein wesentlich Setzung besagt. Das muß auch im Seinsbegriff zum Ausdruck kommen, der deshalb nie nur quidditativ ist. Vgl. *J. Lotz*, Mensch Sein Mensch, Rom 1982, bes. 103–113.

ich ihm zustimme trotz der nicht geringen Schwierigkeiten, die in ihr liegen.

Diese Schwierigkeiten erscheinen unlösbar, solange wir beim Sein-selbst stehenbleiben; sobald wir hingegen der mit ihm gegebenen Dynamik folgen, zeichnet sich die Lösung ab. Das Sein, dem eine eigene Subsistenz abgeht, treibt nämlich zu dem Sein hin, dem seine eigene Subsistenz zukommt, zum subsistierenden oder göttlichen Sein. Hierher gehört Siewerths Hinweis, seine Denkbemühung habe sich an der Möglichkeit der Gotteserkenntnis entzündet. Zu klären ist, wie „eine endliche Vernunft von endlichen Gegebenheiten her das unendliche, absolut einfache Sein Gottes" erschließen könne (II, 31). Das ist deshalb möglich, weil „die einzelnen Seinsakte ... eine wurzelhafte abgründige Tiefe" besitzen, insofern sie „vom Sein selbst durchwaltet" sind, „das in ihnen daher unmittelbar in seiner unendlichen Dimension aufleuchtet" (II, 313). Dasselbe Sein ist „das Licht der aktiven Vernunft", wodurch sie imstande ist, in die Transzendenz einzutreten, ja immer schon eingetreten ist (II, 334). Die menschliche Vernunft überschreitet also ständig ihre Endlichkeit und verweilt stets beim Unendlichen als ihrem innersten Lebensraum. Indem sich aber als der Grund des endlichen Seienden das unendliche Sein zeigt, wird ohne weiteres das Kausalprinzip einsichtig, das uns im Unendlichen die Transzendenz öffnet und das subsistierende oder göttliche Sein zugänglich macht. Das nicht-subsistierende Sein-selbst wird demnach im subsistierenden göttlichen Sein gehalten und verfiele ohne dieses dem zerstörenden Widerspruch zwischen grenzenloser Fülle und Nicht-Subsistenz. Wer das Sein-selbst verfehlt, verliert die zwingende Einsichtigkeit des Kausalprinzips und bleibt im Endlichen eingeschlossen. In dieselbe Richtung weisen meine eigenen Darlegungen zur Struktur des Gottesbeweises[17].

XI. Kritische Würdigung: Gründung der Schöpfung in Gott

Nun kommen wir zum andern Kernpunkt des Denkens von Siewerth, nämlich zum Ursprung der Schöpfung aus Gott, den er mit einer Radikalität wie kaum ein anderer angegangen hat. Dabei zielt er auf die „Überwindung der Hegelschen Identität von Nichts und Sein", die nach ihm nur möglich ist, „wenn die Andersheit der endlichen Wesen nicht durch das Nichts, sondern ursprünglicher durch die Differenz der Gottheit selbst vermittelt ist" (II, 32). Damit ist der letzte Grund der Schöpfung im Selbstvollzug Gottes zu suchen, wobei zwei Differenzen wichtig sind.

Erstens kommt es auf die Differenz zwischen dem einen göttlichen Seinsakt und seiner dreifachen Subsistenz in den Personen an. Sie macht nämlich deutlich, daß Sein und Subsistenz nicht absolut zusammenfallen,

[17] *J. Lotz*, Zur Struktur des Gottesbeweises, in: ThP 56 (1981) 481–506.

weshalb das Sein-selbst ohne eigene Subsistenz, das also einzig im Seienden subsistiert, nicht unmöglich erscheint. In entfernter Analogie zur göttlichen Drei-Einigkeit ist das Sein-selbst in sich eines, aber nach seiner Subsistenz vielfältig. Ohne diese Unterscheidung folgt entweder aus dem einen Sein die eine ihm eigene Subsistenz über den Seienden oder aus den vielen Subsistenzen der Seienden die Leugnung des einen Seins. Demnach wird das In-über der wahren ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein durch die ihr vorausgehende Differenz zwischen dem Seinsakt und der Subsistenz ermöglicht, was ein origineller Gedanke von Siewerth ist. Dabei handelt es sich um eine philosophische Einsicht, die durch einen theologischen Ansatz vermittelt ist.

Zweitens gilt es, die Differenz zwischen dem göttlichen Sein und dessen Selbstdurchdringung mittels der Vernunft zu beachten. Aus ihr entspringt die „Idealität" als jene „Seinsweise, wodurch das endlich Seiende in seiner Möglichkeit und Positivität aus dem unendlichen Grunde vermittelt ist" (II, 32). Dafür ist „der transzendentale Charakter der Nichtigkeit" entscheidend, der mit der „Einheit von Selbsterschluß und Schöpfung in der Gottheit" gegeben ist (II, 22). Die Nichtigkeit oder das Nicht-sein gehört wesentlich in den Selbsterschluß Gottes hinein, weil die göttliche Vernunft einzig dadurch das Sein oder das Unendliche als solches vollziehen kann, daß sie das Sein vom Nichtsein oder das Unendliche vom Endlichen als das Nicht-Endliche abgrenzt, wodurch sie ebenso das Nichtsein wie das Endliche entwirft. Damit aber ist ohne weiteres die Schöpfung als mögliche gesetzt, weil Gott die reine, unendliche Positivität ist, weshalb er vom Nichtsein oder Endlichen in keiner Weise affiziert oder beschränkt werden kann, was zur Folge hat, daß er das Nichtsein oder Endliche als die Andersheit von sich abstößt und so sich die Schöpfung gegenüberstellt.

Unsere Einleitung zu diesem Artikel hat bereits darauf hingewiesen, daß Riesenhuber und Stockhausen gegen das Einbeziehen des Nichtseins in Gottes Selbstvollzug Bedenken geltend machen[18]; diesen muß auch ich mich anschließen. Siewerth selbst spürt die Schwierigkeit, wenn er fragt, ob der Vollzug des Seins als Sein auf dem Umweg über das Nichtsein nur für die endliche Vernunft oder für die Vernunft-überhaupt, also auch für die unendliche Vernunft erforderlich sei. Er entscheidet sich für das zweite Glied der Alternative, weil er sich meines Erachtens zu sehr Hegel angleicht. Gewiß ist er kein Hegelianer; denn nach ihm gehört das Nichts keineswegs zur Konstitution des Seins als Sein. Doch nähert er sich Hegel, insofern der denkende oder reflexe Vollzug des Seins als solchen wesentlich das Abgrenzen vom Nicht-sein einschließt, weshalb im Sein als dem reflex vollzogenen das Nichtsein enthalten ist, wenn auch Gott dieses von sich abstößt.

[18] Vgl. weiter oben S. 60/61.

Im Gegensatz dazu treten wir für das erste Glied der Alternative ein; danach ist unsere menschlich endliche Vernunft beim Erfassen des Seins als solchen auf den Durchgang durch das Nichtsein angewiesen; denn unser Erfassen des Seins braucht wegen seiner Unvollkommenheit dessen Verdeutlichung durch das Abheben vom Nichtsein. Wer diese Weise des Erfassens Gott zuschreibt, überträgt auf ihn etwas Menschliches oder wird von einer anthropomorphen Sicht des Absoluten nicht frei. Dabei sieht es so aus, als ob auch Gottes Erfassen unvollkommen sei und der Verdeutlichung des Seins durch das Nichtsein bedürfe. Schließt man aber solche Unvollkommenheit aus, so könnte man folgern, das Sein auferlege von sich aus der Vernunft den Umweg über das Nichtsein, was jedoch der ursprünglichen Bindung des Seins an das Nichtsein gleichkäme und so den Rückfall in Hegel kaum vermeiden ließe. Für seine Ansicht kann Siewerth nicht in Anspruch nehmen, sie sei eine Fortführung von Thomas, weil sich bei ihm kein dahin weisender Ansatzpunkt findet. Vielmehr beruft sich der Aquinate bei der Erläuterung des göttlichen Wissens von sich selbst auf Gott als den reinen Akt (actus purus) und stellt fest, daß Gott sich selbst durch sich selbst erkennt (seipsum per seipsum intelligit)[19], was die reine Selbstgegenwart zum Ausdruck bringt.

XII. Der Weg des Guten

Bezüglich Hegel ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig, daß er das Erkennen überbetont und daher dem Lieben nicht den ihm gebührenden Raum zuweist[20]. Anders ausgedrückt, wird von ihm das Wahre auf Kosten des Guten bevorzugt. Dementsprechend sieht er auch den Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen im Lichte der Dialektik des Wahren, während die dem Guten eigene Dynamik zurücktritt. Der Aquinate hingegen arbeitet gerade diese Dynamik heraus, die für Siewerth kaum eine Rolle spielt, weil ihm sein Eingehen auf Hegel den Zugang dazu verstellt[21]. Und doch ist die Dynamik des Guten dem Grundanliegen Siewerths, nämlich der Gründung der Schöpfung in einer der Gottheit eigenen Differenz näher als die von ihm bevorzugte Setzung der Vernunft.

Nach Thomas ist Gott das höchste Gut schlechthin (summum bonum simpliciter)[22], was der subsistierenden Gutheit gleichkommt, die mit dem subsistierenden Sein gegeben ist. Vom Guten aber gilt, daß es sich mitteilen kann und sich mitzuteilen strebt (bonum est diffusivum sui)[23]. Damit

---

[19] Sth. I, q14, a2.

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

[21] Das ist zu sagen trotz S.s Entwicklung der transzendentalen Bestimmungen des Seins und vor allem trotz seiner Arbeit: „Die transzendentale Selbigkeit des ens und des bonum" (I, 637–650). Jedenfalls wirkt sich das Gute bei ihm für diese Problematik nicht genug aus.

[22] Sth I, q6, a2. [23] Sth I, q5, a4 ad 2.

ist in Gott als dem unendlichen Guten all das vorgezeichnet, an was er sich mitteilen kann und mitzuteilen strebt, ohne daß er sich ihm mitteilen muß. Diese Vorzeichnung fällt mit der Differenz des Guten zusammen, die sich also in Gott notwendig findet. Sein liebendes Vollziehen umfaßt mit und in seiner eigenen Gutheit diejenige aller jener, denen er sich mitteilen kann und tatsächlich mitteilt.

Hierbei kommt zunächst das Nichtsein nicht ins Spiel, weil Gott darauf hinzielt, allem, soweit es möglich ist, ein Abbild seiner Gutheit einzuprägen (ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus)[24]. Erst sekundär macht sich auch das Nichtsein bemerkbar, weil jedes Geschaffene notwendig hinter der Vollendung der göttlichen Gutheit zurückbleibt (omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est)[25].

Die hierin liegende Begrenzung wird durch die Vielheit und Verschiedenheit der Geschöpfe ausgeglichen, die wenigstens durch ihr gegenseitiges Ergänzen die alles übertreffende Herrlichkeit der göttlichen Gutheit widerspiegeln (divinae perfectionis eminentia)[26]. Alles aber ordnet Gott auf seine eigene Gutheit als das Ziel hin (omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem)[27], damit diese als solche aufleuchte, indem sie sich auch in dem für die Gutheit kennzeichnenden Mitteilen als solche erweist[28].

Man beachte, wie beim Guten das Nichtsein noch nicht im ersten, sondern erst im zweiten Glied der Differenz auftritt, nämlich nicht im Selbstvollzug der göttlichen Gutheit, sondern erst in dem darin enthaltenen Vollzug des endlichen Guten, und zwar auch hier lediglich sekundär, nicht primär.

---

[24] Scg III, 97. [25] Ebd. [26] Ebd. [27] Ebd.

[28] Die Dynamik des Guten arbeitet der unter dem Einfluß von S. stehende *F. Ulrich*, Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961, heraus: „Zusammenfassend können wir sagen, daß allein vom Abgrund des Guten her, auf das die Liebe zielt, das Sein als erste Wirkung Gottes so begriffen werden kann, daß Gott als das subsistierende Sein selbst nicht zu einem principiatum degradiert wird" (453f).

ThPh 60 (1985) 77–87

Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner

Von Harald Schöndorf S.J.

Das Leib-Seele-Problem ist ein hervorragendes Beispiel unserer Tage dafür, wie für obsolet erklärte philosophische Fragen allen beflissenen Wegerklärungsversuchen zum Trotz zumeist binnen kurzer Zeit wieder – zu Recht – fröhliche Urständ feiern. Einer der wichtigsten Gründe hierfür dürfte in den Forschungen der modernen Neurophysiologie zu suchen sein, die dank der heutigen technischen Mittel zu einer sehr detaillierten Analyse und Beeinflussung der verschiedensten Gehirnprozesse in der Lage ist.

Der Hinweis auf die Gehirnphysiologie deutet ein Zweifaches an. Zum einen zeigt er, daß das Leib-Seele-Verhältnis nicht nur ein „rein" spekulatives Problem von Berufsphilosophen darstellt, sondern auch von Naturwissenschaftlern erörtert wird. Andererseits wird heute oft die Frage nicht im klassischen Sinn nach dem Zusammenhang von Leib und Seele gestellt, sondern auf die Frage der Identität oder Verschiedenheit von Geist und Gehirn zugespitzt.

Wer Auffassungen wie die „mind-brain-identity-theory" vertritt, sollte, wie John C. Eccles in dem bekannten Buch „Das Ich und sein Gehirn" schreibt, seine „Philosophie auf dem bestmöglichen wissenschaftlichen Verständnis des Gehirns, das derzeit zur Verfügung steht, aufbauen."[1] Die Erfüllung einer solchen Forderung ist heutzutage wohl nur noch auf Grund einer Zusammenarbeit von Naturwissenschaftler und Philosoph möglich, wie sie von Popper und Eccles in dem genannten Werk versucht wurde. In früheren Jahrhunderten hingegen war es häufig so, daß Gelehrte sich über den Leib-Seele-Zusammenhang Gedanken machten, die sowohl naturwissenschaftliche als auch philosophische Kenntnisse für ihre Überlegungen mitbrachten.

Heute sind derartige Theorien weitgehend in Vergessenheit geraten, sofern es sich nicht gerade um Descartes und seine unmittelbaren Nachfolger handelt. Dies liegt sicher nicht nur daran, daß unsere naturwissenschaftlichen Kenntnisse fortgeschritten sind, sondern vielleicht noch mehr daran, daß die Leib-Seele-Problematik lange Zeit von der herrschenden philosophischen Meinung als überlebt betrachtet wurde. Die heutige Diskussion hat sich sehr stark auf die Frage konzentriert, welcher Zusammenhang zwischen Gehirnprozessen und geistigen Vorgängen besteht[2]. Aber bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß auch die klassische Fragestellung weiterbesteht, die nicht nur Geist und Gehirn betrifft, sondern den ganzen Leib angeht, vor allem insofern er Sinneseindrücke vermittelt und Bewegungen ausführt, die vom Bewußtsein wahrgenommen bzw. gesteuert werden.

Diese Frage wurde in der Zeit zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert als Antwort auf Descartes' Entgegensetzung von Körper und Geist vor allem in der damals neu aufkommenden „Anthropologie" viel verhandelt, in der sich Erkenntnisse der aufblühenden naturwissenschaftlichen, speziell medizinischen Forschung mit allgemein philosophischen Erwägungen zu einer Lehre über den Menschen verbinden. Als „doctrina humanae naturae" steht diese Anthropologie, wie Odo Marquard schreibt, vor der Frage: „wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft?" Sie tritt weithin an die Stelle der Psychologie, ist aber weiter gefaßt als diese, denn es werden bei ihr auch „die Natürlichkeiten – z. B. Leib – und natürlichen Verschiedenheiten des Menschen bedeutsam und thematisch"[3].

---

[1] *K. R. Popper / J. C. Eccles,* Das Ich und sein Gehirn, München ²1982, 281. Zur „mind-brain-identity-theory" vgl.: The mind-brain identity. Hrsg. C. V. Borst, London u. a. 1970.

[2] Diese Fragestellung ist natürlich nicht völlig neu, hat doch schon der späte Schopenhauer den Intellekt zur „Gehirnfunktion" erklärt, in: *A. Schopenhauer,* Sämtliche Werke. Hrsg. von A. Hübscher, Bd. III, Wiesbaden ³1972, 4 u. ö.

[3] *O. Marquard,* Art. „Anthropologie", in: HWP. Hrsg. J. Ritter. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 363 f.

Diese Anthropologie umfaßte eine ganze Palette verschiedener Richtungen, die teilweise einseitig medizinisch-naturwissenschaftlich orientiert waren, aber um die Mitte des 18. Jahrhunderts machte sich „bei Ärzten wie Philosophen das Bestreben bemerkbar, in der Anthropologie wiederum zur Lehre vom *ganzen* Menschen zurückzukehren."[4] Unser Beitrag soll die Lehre eines repräsentativen Vertreters dieser Richtung in bezug auf den menschlichen Leib und sein Verhältnis zur Seele skizzieren.

Es handelt sich um den Arzt und Philosophen Ernst Platner (1744–1818), dessen Lehren zwar heute weithin in Vergessenheit geraten sind, der aber zu seiner Zeit ein weitverbreiteter und beachteter Autor war, mit dem sich Kant, Reinhold und Fichte auseinandersetzten und den noch Schopenhauer in seiner Dissertation zu den wenigen Philosophen zwischen Wolff und Kant zählt, die ihm einer Erwähnung würdig schienen[5]. Kant setzt sich mit – dem immerhin 20 Jahre jüngeren – Platner in einer längeren Anmerkung in seinen „Prolegomena" auseinander[6]. Die Herausgeber der Fichte-Akademieausgabe haben eigens eine Auflage der „Philosophischen Aphorismen" Platners in einem Neudruck herausgebracht, weil Fichte jahrelang diesen Text seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hatte. „Platners ‚Philosophische Aphorismen' waren ein vielgelesenes und benutztes Standardwerk in seiner Zeit. An der Jenaer Akademie hatte schon Reinhold an Hand dieses Werkes über Logik und Metaphysik gelesen, ..."[7], und Fichte hat „sich in elf Vorlesungen in Jena und Berlin kommentierend auf dieses Werk und den größten Teil seiner 1050 Paragraphen bezogen"[8]. Es ist also sicher nicht übertrieben, wenn man Platners Lehre als eine Art Schulphilosophie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert betrachtet.

Wie oben bereits dargelegt, wird heute das Leib-Seele-Problem oft auf die Frage des Gehirn-Geist-Zusammenhanges reduziert. Naturwissenschaftlich gesehen, geht es dabei zumeist darum, ob und inwieweit bestimmten geistigen Vorgängen bestimmte Prozesse im Gehirn zuzuordnen sind. Es ist interessant zu sehen, daß die Fragestellung nachcartesischer Anthropologie, wie sie bei Platner anzutreffen ist, ganz analog strukturiert ist. Allerdings geht es – schon mangels zureichender Kenntnisse auf diesem Gebiet – nicht um die verschiedenen Funktionen des Gehirns, sondern um das Nervensystem als ganzes.

Zum anderen zeigt die Entwicklung der Platnerschen Theorien recht deutlich, vor welchen Schwierigkeiten ein Denken steht, das den Versuch macht, Geistiges mehr oder weniger unmittelbar auf bestimmte körperliche Organe oder Funktionen gleichsam abzubilden. Denn wenn auch unsere medizinisch-physiologischen Detailkenntnisse wesentlich gegenüber früheren Jahrhunderten gewachsen sind, so sind die strukturellen Probleme zwischen Naturwissenschaft und Philosophie zumeist im Grunde dieselben geblieben.

Platner war ein fleißiger Autor. Neben den schon erwähnten „Philosophischen Aphorismen" hatte er auch eine „Anthropologie" verfaßt, und beide Werke erlebten mehrere, immer wieder überarbeitete Auflagen. Der Einfachheit halber werden diese Werke und Auflagen mit Sigeln angeführt; in zeitlicher Reihenfolge: Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Leipzig o.J. (1772) = A; Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte; Erster Theil, Leipzig 1776 (wurde nicht in unsere Untersuchungen einbezogen); Phil. Aphorismen ...; Anderer Theil, Leipzig 1782 = PA 2a; Phil. Aphorismen ...; Erster Theil. Neue durchaus umgearbeitete Ausgabe, Leipzig 1784 = PA 1b; Neue Anthropologie ... Mit besonderer

---

[4] *M. Linden*, Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts 1) Bern/Frankfurt a.M. 1976, 36.

[5] § 11 der Dissertation Schopenhauers, in: *A. Schopenhauer*, Sämtliche Werke. Hrsg. von A. Hübscher. Bd. VI., Wiesbaden ³1972, 12f.

[6] Akademie-Ausgabe IV, 349 Anm.

[7] Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Nachgelassene Schriften Bd. 4 (II, 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 4.

[8] Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe. Supplement zu Nachgelassenen Schriften. Bd. 4 (II, 4 S), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, V.

Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik. Erster Band, Leipzig 1790 = NA; Phil. Aphorismen ...; Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil, Leipzig 1793; zitiert nach: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayer. Akademie der Wissenschaften, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, II, 4 S, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 = PA 1 c; Phil. Aphorismen ...; Ganz neue Ausarbeitung. Anderer Theil, Leipzig 1800 = PA 2 c.

Philosophisch läßt sich Platner wohl am besten als ein Eklektiker charakterisieren, der Gedanken aufgreift, die von Descartes, Leibniz, Wolff und vielleicht auch von den Empiristen herrühren, wobei er vielfältig auf die platonische Tradition verweist und in späteren Auflagen teilweise auch auf Kant eingeht. Was die Medizin anlangt, verteidigt Platner zumeist die Ansichten Stahls gegen die Auffassungen von Haller oder Boerhaave[9].

1. Leib und Seele im allgemeinen

In der „Anthropologie" von 1772 und in deren Neufassung von 1790 spielen physiologische Erörterungen eine große Rolle. Dennoch wollen beide Werke den Menschen keineswegs nur nach seiner anatomischen und physiologischen Seite behandeln, freilich ebensowenig nur in bezug auf seine Seele. Wenn man nämlich „die Theile und Geschäffte der Maschine [!] allein" betrachtet, dann treibt man „Anatomie und Physiologie". Untersucht man hingegen „die Kräfte und Eigenschaften der Seele ..., ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers ... in Betracht zu ziehen", so hat man es mit „Psychologie" oder „Logik, Aesthetik" oder mit „Moralphilosophie" zu tun. Aber man kann auch „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es," so fährt Platner fort, „was ich Anthropologie nenne." (A, XV–XVII)

In diesen Worten klingt eine sehr starke Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung von Leib und Seele an, und dies wird durch Platners Ausführungen über das Ich unterstrichen. Aus dem cartesischen Selbstbewußtsein wird bei Platner ein Selbstgefühl, mit dessen Hilfe das geistige Ich aufgewiesen wird. Diese Lehre hält sich bis zur letzten Auflage der „Aphorismen" durch, wo sie folgendermaßen formuliert wird: „In diesem Selbstgefühl, wird das *Ich* vorgestellt, als etwas von allen Seelenwirkungen Unterschiedenes; ... Eben so wird in diesem Selbstgefühl unterschieden das *Ich* von allen Gegenständen, und auch von allen Nahmhaften Theilen des ihm zugehörigen Körpers. Das *Ich* fühlt sich als der Eigenthümer des Körpers, den Körper als das Eigenthum. ... *Ich* und *Seele* sind gleichdeutige Ausdrücke: ..." (PA 1 c §§ 147–149, S. 48; Originalausgabe S. 88 f).

In der ersten Fassung der „Anthropologie" war in aller Deutlichkeit dargelegt worden, daß sich das Ich ohne den Körper denken könne und diesen als etwas außer sich begreife[10]. In der „Neuen Anthropologie" wird der Körper als Instrument der Seele begriffen: „Der Mensch ist sofern die Seele allein, wiefern die Seele allein fähig ist des geistigen Lebens und Bewußtseyns, und der Körper ihr bloß dient zum Werkzeuge ihrer leidentlichen, und selbstthätigen Wirkungen." (NA § 175, S. 58) Das Wesentliche des Menschen ist nach dieser Auffassung also seine Seele. Den Körper benötigt er lediglich dazu, um mit seiner Hilfe mit der empirischen Welt in Kontakt treten zu können. So jedenfalls lesen wir in der ersten Auflage der „Anthropologie": „Eine Seele vor sich allein kann die Gegenstände der Welt nicht erkennen; oder die Gegenstände der Welt können nicht gerade, unmittelbar in die Seele wirken, ..." (A § 129, S. 35), und umgekehrt: „Eine Seele vor sich allein kann nicht gerade unmittelbar in die Welt wirken ..." (A § 135, S. 36). Ähnlich wie Wolff formuliert Platner: „Die Seele stellt sich die Welt nach einer gewissen Lage des ihr beygesellten Körpers vor, ..." (A § 127, S. 35).

---

[9] Zur Lehre dieser und anderer Autoren vgl. *K. E. Rothschuh*, Psychologie. Der Wandel ihrer Konzepte, Probleme und Methoden vom 16. bis 19. Jahrhundert (OA II/15) Freiburg/München 1968.

[10] A § 51, 14: „Ich kann mich in meinem Gedanken ganz außer meinen Körper versetzen, und mir die Fortdauer meiner Person, ohne ein einziges Element meines Körpers denken."

Auch in späteren Schriften wird die Leib-Seele-Einheit des Menschen keineswegs als Ausgangsdatum verstanden (wie dies noch bei Descartes der Fall war), sondern entweder als Zusammensetzung aus heterogenen Bestandteilen gesehen (PA 2c § 392, S. 230: „*Das sinnliche Wesen, der Mensch* ist eine Zusammensetzung von Thier und Geist.") oder rein funktional im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele beschrieben: „Der Mensch ist in sofern das Ganze von Seele und Körper, wiefern die Veränderungen der Seele, theils Wirkungen, theils Ursachen von Veränderungen des Körpers, folglich Seele und Körper, durch dieses wechselseitige ursachliche Verhältniß, innigst und genau verbunden sind."[11] (NA § 175, S. 58)

Eine andere Darstellungsweise des Leib-Seele-Verhältnisses erklärt den Leib zum Eigentum der Seele. Neben der obenerwähnten Stelle aus PA 1c ist hier bereits die 2. Auflage der „Aphorismen" anzuführen, wo es noch eher beiläufig heißt: „Den Körper empfinde ich, als mein Eigenthum; mich *selbst*, als dessen Besitzer." (PA 1b § 22, S. 9) In PA 2c und NA finden wir den menschlichen Körper unter dem Stichwort „Eigentum" genannt: „Mein Körper ist mein *natürliches*, ganz ursprüngliches Eigenthum." (NA § 917, S. 419) „Ich fühle denselben, wie mein innerliches, d. h. in dem Bezirk meiner Person enthaltenes, *Eigenthum.*" (PA 2c § 872, S. 517) Diese Sicht stammt aus der Tradition des Privatrechtsdenkens. Wir finden sie etwa auch bei Locke und, anders gewendet, dann wieder später bei Fichte, wo Leiblichkeit und Recht auf Eigentum miteinander in Beziehung gesetzt werden[12].

Platner denkt also im nachcartesianischen Stil den Menschen von seiner Geistigkeit her und sieht den Leib als notwendiges Mittel, um mit der Welt in Kontakt zu treten. Dabei ist er ein Verfechter der Wechselwirkungstheorie, genauerhin der Theorie des „physischen Einflusses" (NA § 201, S. 68; vgl. A § 308, S. 93 oder PA 1b § 182, S. 59). Dieser stellt freilich letzten Endes ein unlösbares Problem dar. Denn zur Frage, „wie aus Bewegungen der Materie in der Seele Ideen und aus den Ideen der Seele Bewegungen in der Materie entstehen", lesen wir in der Vorrede der „Anthropologie": „es würde größte Unwissenheit verrathen, wenn man sich Hoffnung machen wollte, dieses Geheimnis zu entdecken, oder gar sich einzubilden, es schon entdeckt zu haben." (A, S. X) Und diese Auffassung hält sich durch bis in die letzte Auflage der „Aphorismen": „Mit dem Satze: der Sineneindruck wird von dem Vorstellungsvermögen aufgefaßt, will man keineswegs erklären, wie die ... Bewegung übergehe in die Seele, als in eine einfache Substanz." (PA 1c § 79, S. 33; Orig. S. 57)

Dieser Vorbehalt hindert Platner jedoch keineswegs daran, die Erforschung des Leib-Seele-Zusammenhanges so weit wie möglich voranzutreiben. Denn mag auch der „Übergang" zwischen Leib und Seele unbegreiflich sein, so stellt sich zumindest seit Descartes doch die Frage, ob es dafür auf Seiten des Leibes einen privilegierten Ort und ganz bestimmte leibliche Funktionen gibt. In der heutigen Diskussion wird gewöhnlich das Gehirn als das leibliche Organ angesehen, wo das Seelische (primär) leiblich präsent ist. Platner nennt diejenige leibliche Instanz, die am unmittelbarsten das seelische Wirken verkörpert, das „Seelenorgan". Mit der Frage, was genau als Seelenorgan zu betrachten ist und wie es funktioniert, ringt Platner immer wieder von neuem in den verschiedenen Auflagen seiner Werke.

2. Das Seelenorgan

In seinem Frühwerk, der „Anthropologie", hatte Platner die „Gemeinschaft der Seele und des Körpers", die eine „gegenseitige Abhängigkeit – der Seele von dem Körper in Ansehung des Denkens, und des Körpers von der Seele in Ansehung gewisser

[11] Im Originaltext steht versehentlich „vebunden".

[12] Vgl. *J. Locke*, Über die Regierung (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1978 (rev. Fassung von 1966), Kap. V, 27 (22): „so hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person ... Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände, ... sind im eigentlichen Sinne sein." Zu Fichte vgl. *H. Schöndorf*, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes (Münchener Philosophische Studien 15). München 1982, 100f.

Bewegungen" bedeutet (A § 138, S. 37), ganz ähnlich wie Descartes erklärt. Er vertritt die damals weitverbreitete Lehre des physischen oder „reellen Einflusses", den man „nicht anders erklären" könne, „als wenn man sagt der Nervensaft wirkt auf eine ähnliche Art in die Seele, wie ein Element in das andere." (A § 307, S. 93) Dieser „Nervensaft" ist aber, wie an anderer Stelle eindeutig sichtbar wird (A § 158, S. 43: „Von den Lebensgeistern oder dem Nervensaft ..."), nichts anderes als das, was Descartes die „spiritus animales", die „Lebensgeister"[13] genannt hatte.

Platner verläßt aber sehr bald die Auffassungen, die er in der ersten Auflage seiner „Anthropologie" vertreten hatte, und distanziert sich in der „Neuen Anthropologie" mit sehr kräftigen Worten von seinem früheren Werk: „In der That war jene Anthropologie, ein paar verträgliche Lehrstücke und vielleicht einige neue Ideen ausgenommen, ein sehr fehlerhaftes Buch ... Das beste ist, daß von dem kleinen Bande gar nicht mehr gesprochen werde: ..." (NA Vorrede, unpaginiert).

Nunmehr ist nicht mehr vom Nervensaft und den Lebensgeistern die Rede, sondern Platner entwickelt jetzt seine Theorie vom „Seelenorgan". Welche Überlegungen stehen hierbei Pate? Es geht zum einen um die Angabe desjenigen Organs oder Körperteils, wo die Seele im Körper ihren ursprünglichen Ansatzpunkt, ihren Sitz, ihr körperliches Organ hat; zum anderen soll das körperliche Element oder der Stoff gesucht und benannt werden, worin das körperliche Lebensprinzip zu erblicken ist. Es versteht sich von selbst, daß beides miteinander zu tun hat, sich überschneidet, womöglich sogar identisch ist: gerade das macht aber auch das Problem all der Theorien Platners aus, die um den Terminus „Seelenorgan" kreisen. Die Zuordnung der drei Begriffe „Seelenorgan", „Nervengeist" und „Sitz der Seele" bereitet Platner offenbar immer wieder Schwierigkeiten, denn was er hierzu in seinen verschiedenen Schriften sagt, läßt sich nicht nur nicht auf denselben Nenner bringen, sondern ist sogar teilweise widersprüchlich.

Immer hat das Seelenorgan aber die Funktion eines Mitteldinges zwischen Leib und Seele. Zwar gehört es grundsätzlich der Sphäre des Körperlichen an, aber trotzdem wird es von Platner manchmal so dargestellt, als ob es (teilweise) noch zur Seele gehörte. Man spürt an solchen Stellen geradezu, wie hier trotz des cartesianischen Grundansatzes bei Platner auch die immer wieder in der Philosophie (und Naturwissenschaft) vertretene körperlich-materialistische Seelenauffassung ihre Spuren hinterlassen hat und weiterwirkt. Platner erweist sich hier – wie in manchen anderen Punkten – als ein Schnittpunkt verschiedener Theorien und Tendenzen, die manchmal kaum noch recht miteinander vereinbar sind.

In der „Neuen Anthropologie" setzt Platner recht unvermittelt mit der Erörterung des Nervengeistes ein, der überhaupt in diesem Buch eine wichtige Rolle spielt. Der erste Paragraph lautet: „Man bemerkt in dem menschlichen Körper ein feines, unsichtbares, von allen nahmhaften, flüssigen und festen Theilen unterschiedenes Princip, welches sich vornehmlich bey der Empfindung und Bewegung offenbart. Die Physiologen nennen es darum, weil es seinen Sitz in Gehirn und Nerven hat, *Nervengeist.*" (NA § 1, S. 3) Dieser Nervengeist sei, wie es später heißt, *„der allgemeine Lebensgeist der materiellen Natur."* (NA § 141, S. 48) Das aristotelische Lebensprinzip, das Descartes für überflüssig gehalten hatte, so daß er die Seele auf etwas rein Geistiges reduzieren konnte, erweist sich also eigentlich für die Physiologen selbst als unentbehrlich; es wird von ihnen allerdings, wie nicht anders zu erwarten, als etwas Materielles, wenn auch von besonderer Art, aufgefaßt und in Gehirn und Nerven verlegt. Man sollte solche Überlegungen nicht vorschnell als naive Vorstellungen einer wissenschaftlich überholten Epoche abtun: Wenn man einmal von den vielfältigen physikalisch-physiologischen Detailkenntnissen absieht, die uns heute zur Verfügung stehen, ist dann unsere Grund-

[13] *Rothschuh* behauptet in seiner Ausgabe von: *R. Descartes,* Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648), Heidelberg 1969, 30, er übersetze „‚esprits animaux' nicht mit ‚Lebensgeister', wie in der deutschsprachigen Literatur leider üblich, vielmehr wurde der damals allgemein in der Medizin gebräuchliche Ausdruck ‚Spiritus' beibehalten." – Zumindest zur Zeit Platners war aber offenbar durchaus der Ausdruck „Lebensgeister" in Gebrauch.

vorstellung von Energie und Energieübertragung im Nervensystem wirklich so grundlegend verschieden von den damaligen Ideen?

Auf das Seelenorgan kommt Platner in seiner „Neuen Anthropologie" erst an einer späteren Stelle zu sprechen. Er beginnt mit der Überlegung, die in der Erstfassung der „Anthropologie" die Notwendigkeit des Körpers begründet hatte: „Weil die menschliche Seele, ... den Stoff der ihrer Art des Daseyns angemessenen ... Vorstellungen weder aus sich selbst hervorbringen, noch auch unmittelbar aus der vorliegenden Welt nehmen, vielweniger in die vorliegende Welt einwirken konnte: so bedurfte sie eines Mittelwerkzeugs, ... *Seelenorgan.*" (NA § 177, S. 59)

Einige Paragraphen später wird dieses so eingeführte Seelenorgan dann mit dem Nervengeist identifiziert: „Seelenorgan ist nur allein das feine, unsichtbare Princip, welches die Fibern des Nervenmarks durchdringt. ... Man nennt es Nervengeist." (NA § 186, S. 61) Durch diese Identifizierung ist die Brücke von der philosophischen Frage der Kommunikation der Seele mit der Welt zur physiologischen Theorie des „Nervengeistes" geschlagen.

Bevor wir die weitere Entfaltung der Theorie über das Seelenorgan in der „Neuen Anthropologie" verfolgen, wollen wir einen Blick darauf werfen, wie Platner in seinen anderen Werken das Seelenorgan konzipiert. In der zweiten Auflage des ersten Teils seiner „Philosophischen Aphorismen" spricht Platner bei der Entstehung der Ideen ziemlich unvermittelt von „Bewegungen des Seelenorgans" (PA 1b § 40, S. 14), ohne aber zu klären, was dieses Seelenorgan denn ist. Später erfährt der Leser: „Der thierische Körper ist nicht das wesentliche Seelenorgan, welches in der Seele erweckt diejenigen Ideen, welche sich zunächst beziehen auf den geistigen Trieb nach Ideenbeschäftigung und auf die wahre Bestimmung eines vernünftigen Wesens." (PA 1b § 104, S. 37) Für genauere Auskünfte hierüber wird man auf den zweiten Teil verwiesen. Ähnlich verfährt Platner auch in der letzten Auflage des ersten Teils seiner „Aphorismen". Er erwähnt das Seelenorgan erstmals im Zusammenhang mit dem sinnlichen Eindruck, für den eine „Veränderung in dem eigentlichen Organ der Seele" gefordert wird (PA 1c § 46, S. 27; Orig. S. 44). Einen Passus über die Unterscheidung von Körper und Seelenorgan gibt es dort aber nicht; für solche und ähnliche Fragen wird an anderer Stelle auf die „Neue Anthropologie" verwiesen (PA 1c Anm. zu § 1025, S. 304; Orig. S. 627).

Kehren wir damit zur „Neuen Anthropologie" zurück, die die ausführlichsten und kohärentesten Angaben über das „Seelenorgan" enthält, um dann nochmals die „Aphorismen" beizuziehen und deren Abweichungen und Modifikationen zu diesem Thema anzuführen. Gerade diese Differenzen zeigen nämlich, daß es Platner nicht gelang, eine rundum überzeugende Synthese des Leib-Seele-Zusammenhanges zu entwickeln. Aber es zeigt sich auch, daß damals wie heute gerade von seiten der naturwissenschaftlichen Betrachtung des Menschen her derartigen Fragen nicht einfach ausgewichen werden kann.

Nachdem Platner in der „Neuen Anthropologie" die Notwendigkeit eines „Mittelwerkzeugs" festgestellt und dies mit dem Nervengeist identifiziert hat, setzt er dieses Seelenorgan von den anderen Elementen des Körpers ab: „... der menschliche Körper besteht aus einem wesentlichen Theile: das ist das Seelenorgan; und aus einem unwesentlichen: das ist die thierische Masse." (NA § 190, S. 64). Was heißt hier eigentlich „wesentlich" und „unwesentlich"? Der „unwesentliche" Teil des Körpers macht nämlich praktisch den gesamten sichtbaren Körper aus: „Die namhaften, sichtbaren flüssigen und festen Theile des Körpers zusammen, und betrachtet im Gegensatz des Nervengeistes, nennt der Verfasser *die thierische Masse.*" (NA § 2, S. 3) Hier wird also rein von der Seele her gedacht; und darum muß nun erst einmal bewiesen werden, daß sie zusätzlich zum Seelenorgan überhaupt noch den restlichen Körper braucht. Da die „alleinige Mittelwirkung des Nervengeistes" für ein angemessenes Leben der Seele in der Welt nicht ausreicht, braucht sie noch „gröbere Organe", nämlich die „der sinnlichen Vorstellung und der Phantasie", und „noch zusammengesetztere und gröbere Werkzeuge" für ihr Einwirken „in die materielle Welt" sowie schließlich auch noch die Organe der Fortpflanzung (NA §§ 192–194, S. 64 f). All das hat keinen Selbstzweck, sondern der Zweck des „thierischen Körpers" liegt in der „Erhaltung des Seelenorgans", das wiederum um der Seele willen da ist. Da aber das Seelenorgan die Vermitt-

lung zwischen Körper und Seele leistet, ist der „tierische" Körper nicht „unmittelbar um der Seele willen vorhanden." (NA § 199, S. 67)

Nun könnte man meinen, daß damit das Seelenorgan schon so nahe an die Seele herangerückt wurde, daß damit dem Bemühen um ein vermittelndes Instrument Genüge getan ist. Aber wenn man das Seelenorgan von der Seele her konzipiert, dann muß man auch dem Rechnung tragen, daß selbst diejenigen Philosophen, die die Seele rein geistig verstanden, nicht umhin konnten, zwischen Verstand und Sinnlichkeit o. ä. zu unterscheiden und beides mit der Seele in Beziehung zu bringen. Ähnlich ergeht es auch Platner mit seinem Seelenorgan: er differenziert es. Es gibt „ein zwiefaches Seelenorgan: nämlich ein *geistiges*, und ein *thierisches*, ..." (NA § 208, S. 71). Das geistige, das die geistigen Vorstellungen und Tätigkeiten bewirkt, ist natürlich das „wesentlichere und edlere" (NA § 209, S. 71 f), und es ist „in den Nerven der höhern Sinne" und den entsprechenden „Werkzeugen der Phantasie" lokalisiert (NA § 210, S. 72), während das tierische als das „unwesentlichere und unedlere" (NA § 211, S. 72) analog dazu „in den Nerven der niedern Sinne" anzutreffen ist (NA § 212, S. 72). Von ihm werden „jene verworrenen, aus einer zahlenlosen Vielheit undeutlicher Gefühle zusammengesetzten Vorstellungen von dem Zustand, Theils des thierischen Körpers überhaupt, theils seiner einzelnen Werkzeuge, und die von diesen Ideen abhangenden angenehmen, oder unangenehmen Empfindungen" hervorgerufen (NA § 211, S. 72).

Selbstverständlich drückt sich dieser qualitative Unterschied auch in dem aus, woraus diese Seelenorgane bestehen. Es ist für Platner „wahrscheinlich, daß der Nervengeist, welcher das geistige Seelenorgan ausmacht, von einer weit edlern Beschaffenheit sey, als der, welcher das thierische Seelenorgan ausmacht." Ja, er ist vermutlich „das allerfeinste, unveränderlichste und unzerstörbarste Princip in dieser ganzen materiellen Welt." (NA § 219, S. 75) Diese Behauptung steht freilich in einer gewissen Spannung zu Platners Meinung, der tierische Körper sei notwendig wegen der „materiellen Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Seelenorgans" überhaupt. (Allerdings fügt er an dieser Stelle hinzu, daß das Seelenorgan „vielleicht in einem andern physischen System unzerstörbar" sei: NA § 195, S. 65). Hier zeigt sich eine Zwiespältigkeit des Denkens, die vermutlich auch heutzutage gar nicht so selten anzutreffen ist: Einerseits gilt das Geistige als das Höchste, und damit wird alles, was in seine Nähe rückt, für beständig und dauerhaft erklärt; andererseits wird das Geistige zu so etwas wie einem Epiphänomen (wie man heute sagen würde) der Materie, und das heißt, zu einer besonders feinen, damit aber zugleich ungreifbaren und sich verflüchtigenden Materie. Beide Tendenzen treffen sich in Platners „geistigem Seelenorgan", einem eigenartigen Geist-Materie-Zwitter, der trotz (oder wegen) seiner Zwiespältigkeit wahrscheinlich gar nicht so weit von dem entfernt ist, was sich damals wie heute nicht wenige so vage unter „Geist" vorstellen.

Im Zusammenhang mit diesem geistigen Seelenorgan wagt Platner die Hypothese, daß der „wesentlichste Theil des geistigen Seelenorgans" immer mit der Seele verbunden sei und bleibe (NA § 220, S. 75 f), daß die Seele auch „getrennt von dem thierischen Körper und von dem ihm zugehörigen Seelenorgan" ... „mit dem geistigen Seelenorgan, oder vielmehr mit dessen ursprünglichem, wesentlichem Theil verbunden bleiben, und ... in ein anderes Weltsystem fortgerückt werde" (NA § 223, S. 76 f). Dies sei der „innere Theil" des „geistigen Seelenorgans", „welcher der Seele nöthig ist", „jener ätherische Körper", der nach Leibniz auf ewig von der Seele „unzertrennlich bleibe" und in dem „alle leidentliche und thätige Veränderungen des geistigen Seelenorgans zunächst entstehen" (NA § 245, S. 85 f).

Mit diesen Spekulationen, mit denen Platner auf Leibniz zurückgreift, vollzieht sich die weitestgehende Annäherung, ja fast schon teilweise Identifikation des Seelenorgans, d. h. seines wesentlichsten Teils, mit der Seele selbst. Zu diesem Zweck wird auch das geistige Seelenorgan nochmals untergliedert, so daß wir am Ende eine Theorie vor uns haben, die mit der klassischen Drei-„Teilung" der Seele verblüffend viel Ähnlichkeit hat. Man kann sich jetzt die Frage stellen, ob somit die klassische Dreistufigkeit der Seele sich bei Platner einfach auf das Seelenorgan verlagert hat oder ob das Seelenorgan zu einer Art Verdopplung der Seele geworden ist. Die Frage muß freilich offenbleiben, da sich Platner hierzu nicht äußert.

So sehr einerseits das geistige Seelenorgan der Seele angenähert wird, so ist doch andererseits die Einheit des Seelenorgans als ganzen zu wahren, da es sonst seiner Vermittlungsfunktion nicht mehr gerecht würde. Darum betont Platner das untrennbare Zusammenwirken der beiden Seelenorgane im Menschen: „Beyde Seelenorgane wirken unablässig in die Seele; und die Eindrücke von beyden fließen in der Seele stets unter einander. Daher ist in dem Menschen weder eine ganz reingeistige Vorstellung möglich, noch eine bloß thierische Empfindung." (NA § 214, S. 73) Der zuletzt genannte Gedanke stammt, wie eine ganze Reihe von Platners Theorien, ursprünglich von Leibniz, der die Auffassung vertreten hatte, daß die menschlichen Vorstellungen immer Deutliches und Verschwommenes zugleich, wenn auch in verschiedener Akzentuierung, enthalten.

Durch das „tierische" Seelenorgan erhalten wir Kunde vom Zustand unseres Körpers. Es erweckt in uns nämlich ein undeutliches Gefühl, das „ein Stück des Bewußtseyns der Persönlichkeit" ist und „das thierische Bewußtseyn genannt werden" kann. „Die Seele empfindet mittelst desselben in jedem Augenblicke, den vollkommenen, oder unvollkommenen Zustand des thierischen Körpers." (NA § 321, S. 118f) Dieses ständige Bewußtsein vom eigenen Körper brauchen wir, da „die Erhaltung des thierischen Körpers nicht möglich ist, ohne ein wenigstens allgemeines Gefühl der Seele, von seinem Zustand." (NA § 322, S. 119)

Platner kennt also ein beständiges Wissen des Menschen um seinen eigenen Leib und dessen Befindlichkeit. Er steht mit dieser Auffassung nicht allein. Die cartesische Beschränkung der Selbstgewißheit auf das geistige Ich war immer wieder als unbefriedigend empfunden und durch eine Art leibliches Selbstbewußtsein ergänzt worden[14]. Wie Platner dieses Bewußtsein schildert, handelt es sich um eine leibliche Innenerfahrung, die als ein Gefühl beschrieben wird, das freilich – in gut rationalistischer Tradition – undeutlich und verschwommen bleibt. Dazu stimmt dann auch, daß dieses „allgemeine, unbestimmte, in unmittelbaren thierischen Empfindungen beruhende Bewußtseyn der Seele von dem Zustande des Körpers in Beziehung auf das Seelenorgan ... und auf die Lebenswerkzeuge ... sehr veränderlich und täuschend" ist (NA § 754, S. 315). Wenn dem so ist, stellt sich allerdings die Frage, inwieweit ein solches Körpergefühl noch seiner Aufgabe gerecht werden kann, die Lebensfähigkeit des Körpers und damit indirekt auch des geistigen Seelenorgans zu erhalten.

Die Unmittelbarkeit der „thierischen Empfindungen" hat zur Konsequenz, daß „auch die Verrichtungen des thierischen Körpers mit unmittelbarer Theilnehmung der Seele geschehen" (NA S. 91, Kapitelüberschrift von XI) und die „thierischen Werkzeuge" darum alle „Nerven haben müssen" (NA § 276, S. 101). Die Nerven enthalten ja den Nervengeist, der „als das thierische Seelenorgan, entweder unmittelbar, oder auch vielleicht nur mittelbar durch das geistige, mit der Seele verbunden ist" und so die entsprechenden Empfindungen ermöglicht (NA § 277, S. 101). Hatte Platner anderweitig das Körpergefühl eindeutig als unmittelbar bezeichnet, so macht er jetzt wieder einen halben Rückzieher und weiß nicht so recht, wie eng er das tierische Seelenorgan an die Seele koppeln will. Hier zeigt sich wieder einmal die Unentschiedenheit einer Theorie, die nie so recht weiß, ob sie aus dem Gegensatz Geist/Materie oder vom Gesichtspunkt eines Lebensprinzips her denken soll.

Zum körperlichen Fühlen gehört eine weitere Komponente. Da die Seele durch das tierische Seelenorgan „den Zustand des thierischen Körpers ... unabläßig empfindet: so wird er ihr dadurch eine Quelle des Vergnügens und des Schmerzes, ein Gegenstand des Begehrens und Verabscheuens; ..." Dies bedeutet aber nicht nur, daß Affekte mit dem Leib zu tun haben, sondern Platner versieht die Sinnlichkeit als solche mit einem negativen Vorzeichen: „Dieß ist der wahre, in den Klagen der alten Weltweisen über die drückende Last des Körpers, sehr richtig gefühlte Grund der allgemeinen Sinnlich-

[14] So schreibt z. B. *J. Ch. Eschenbach* (1712–1788) in seiner „Metaphysic oder Hauptwissenschaft", Rostock 1757, 149: „Indem ich also zum erstenmal sage: Ich denke! habe ich gleichen Grund der Gewisheit anzunehmen, ich sei ein denkendes und zugleich körperliches äusserwürkliches Ding."

keit in dem Menschen, und aller Erscheinungen der Sinnlichkeit in dem Empfindungs- und Willensvermögen." (NA § 218, S. 75)

Daß es zu einem angenehmen „thierischen" Gefühl kommt, hängt davon ab, ob die Seele ungehindert in der Lage ist, „den Körper zu beleben und zu regieren" (NA § 723, S. 301). Hier spielt offenbar wieder rationalistisches Gedankengut eine entscheidende Rolle. Allerdings hängen die „*unmittelbaren* Empfindungen des thierischen Vergnügens" nicht nur vom tierischen Seelenorgan ab, sondern von der freien Entfaltung „des Seelenorgans überhaupt" (NA § 724, S. 302). Hier denkt Platner wieder ganzheitlich und sieht die Harmonie des Seelenorgans und damit des geistigen und körperlichen Zusammenwirkens in der angenehmen Empfindung ausgedrückt: „In dem lebendigen, gesunden Körper sind die einfachen Substanzen des Seelenorgans theils alle untereinander auf das genaueste verbunden, theils alle von dem Einfluß der thierischen Kraft der Seele belebt ... Wenn die Seele diesen Zusammenhang ... fühlt: so entsteht eine ruhige, angenehme Empfindung des *thierischen Lebens.*" (NA § 726, S. 303)

Aufgabe beider Seelenorgane ist es, Reize von den Sinnesorganen durch die Nerven bis dahin weiterzuleiten, wo die Empfindung von der Seele aufgenommen werden kann, und den als Antwort erfolgenden seelischen Impuls an die ausführenden körperlichen Organe weiterzugeben. Dieser Vorgang geht so vor sich, „daß durch den äußern Eindruck, die Substanz des Nervengeistes an den Enden der gerührten Nerven des Sinneswerkzeugs erschüttert, und diese Erschütterung dem Gehirn mitgetheilt werde." (NA § 367, S. 136)

Die Notwendigkeit einer solchen Fortpflanzung eines Eindrucks bis in Gehirn wirft die alte Frage auf, ob die Seele nur dort oder auch an anderen bzw. allen Stellen mit dem Körper in voller Kommunikation stehe. Es stellt sich die Frage nach dem „Sitz der Seele".

3. Seelenorgan, Sitz der Seele und Nervengeist

In der ersten Auflage der „Anthropologie" nennt Platner als Sitz der Seele den Ort, wo „die Grenzen des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Seele und Körper sind" (A § 142, S. 38). Zwölf Jahre später, in der zweiten Ausgabe der „Aphorismen", ist dieser Sitz „derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneindrucke sich endigen, alle Bewegungen des Körpers sich anfangen, und alle Seelenwirkungen überhaupt zunächst sich äußern." (PA 1b § 143, S. 49 f) Dieser Ort kann beide Male kein anderer sein als „das Gehirnmark".

In der „Neuen Anthropologie" wird Platners Position differenzierter. Er spricht jetzt pauschal vom Gehirn als dem Sitz der Seele, gesteht aber auch zu, daß die Auffassung von der Präsenz der Seele im ganzen Körper nicht völlig falsch sei. Seiner Meinung nach „wäre zwar der Sitz der Seele in dem Gehirn: aber sie könnte doch nichts desto weniger ihre Wirksamkeit, durch das ganze Seelenorgan, und wiefern dieses, in der Hülle der Nerven, den ganzen Körper durchdringt, durch den ganzen Körper verbreiten." (NA § 246, S. 86) Und dabei handle es sich nicht nur um irgendeine, sondern um eine „unmittelbare Wirksamkeit", die die Seele „auch außerhalb dem Gehirn" habe (NA § 244, S. 85). Dennoch ist und bleibt das Gehirn „derjenige Theil des Körpers, welcher bey den Vorstellungen zunächst in die Seele wirkt, und in welchem hinwiederum die Thätigkeiten der Seele sich zunächst äußern." (NA § 225, S. 78)

Dann kann Platner aber auch so weit gehen, daß er sagt: „Weil jedoch das Gehirn und Nervensystem unmittelbar, und durch das Gehirn und Nervensystem, mittelbar der ganze Körper, mit dem Nervengeiste, und folglich mit der Seele selbst, in Verbindung stehet: so ist es, in dieser Rücksicht zuläßig, Gehirn und Nervensystem, ja überhaupt den ganzen Körper, das Organ der Seele zu nennen." (NA § 187, S. 62)

Nach dieser Formulierung wäre also auch der Leib als ganzer die vermittelnde Instanz zwischen der Seele und der sie umgebenden Welt, eine Auffassung, die im Denken Fichtes und Schopenhauers eine zentrale Rolle spielen wird[15]. Aber diese

[15] Siehe hierzu: *Schöndorf,* Der Leib (Anm. 12).

Rolle wird dem Leib nur mittelbar zugestanden. Wie steht es eigentlich mit dem mittelbaren und unmittelbaren Wirken der Seele? Einerseits wirkt sie „zunächst" im Gehirn, dann ist der Körper nur „mittelbar" mit der Seele verbunden, während Gehirn und Nervensystem „unmittelbar" mit der Seele in Verbindung stehen; und einmal wird auch eine „unmittelbare" Wirksamkeit der Seele außerhalb des Gehirns behauptet. Damit scheint gemeint, daß die Tätigkeit und Empfindsamkeit der Seele „bis an [bzw. in] die äußersten Grenzen der [...] Nerven" gemeint ist, wovon an der betreffenden Stelle die Rede ist (NA § 244, S. 85).

Wie kommt es zu diesen Unsicherheiten und Schwankungen? Offenbar hängt dies damit zusammen, daß Platners Gleichsetzung von Seelenorgan und Nervengeist, die sich in der „Neuen Anthropologie" durchgängig findet, in den „Aphorismen" in Schwierigkeiten gerät. Hier wird nämlich das Seelenorgan teilweise mit dem Sitz der Seele identifiziert. In den „Physiologischen Grundsätzen" des zweiten Teils der Erstauflage der „Aphorismen" wird das Seelenorgan ausdrücklich mit „Nervengeist, Lebenskraft u. s. w." gleichgesetzt (PA 2a § 561, S. 240). In der Neufassung des ersten Teils heißt es aber: „Das wesentliche Seelenorgan, oder der Sitz der Seele, ist derjenige Theil des Körpers, in welchem alle Sinneneindrücke sich endigen, alle Bewegungen des Körpers sich anfangen, und alle Seelenwirkungen überhaupt zunächst sich äußern." (PA 1b § 143, S. 49f) Als Definition des Sitzes der Seele entspricht dies ungefähr der oben angeführten Ansicht in der „Neuen Anthropologie" (NA § 225, S. 78; vgl. oben). Aber dort waren Sitz der Seele und Seelenorgan voneinander verschieden, was ja auch der Fall sein muß, wenn man unter dem einen das Gehirn(mark) und unter dem anderen den „Nervengeist" versteht. Letzteres ist aber auch verschiedentlich in den „Aphorismen" der Fall.

Die Frage des Sitzes der Seele wird also nicht recht klar. In den „Aphorismen" stellt Platner die These auf, die Nerven wirkten mittels des Nervengeistes, davon sei aber die Bewegung zu unterscheiden, durch die das Seelenorgan den inneren Eindruck hervorrufe: „beyde Bewegungen aber" scheinen abzuhängen „von der Thätigkeit des so genannten Nervengeistes", die hinsichtlich des inneren Eindrucks „die zwote Bewegung des Nervengeistes" genannt wird, in den Gehirnfibern geschieht und die Bewegung des Seelenorgans verursacht, das offenbar im Gehirnmark angesiedelt, wenn nicht gar mit ihm identisch ist (PA 1b §§ 158–161, S. 53f). Hier wird also das Seelenorgan mit dem Sitz der Seele identifiziert und vom Nervengeist unterschieden, während in der „Neuen Anthropologie" und an anderen Stellen der „Aphorismen" Seelenorgan und Nervengeist identisch waren.

Wir finden in dieser Frage also ein Schwanken Platners, das offensichtlich mit dem Problem zusammenhängt, daß vom Nervensystem her dem Gehirn eine Steuerungsfunktion zukommt, während man andererseits das Wirken der Seele im Leib nicht auf das Gehirn beschränken kann. In der dritten Auflage seiner „Aphorismen" wehrt sich Platner gegen die Auffassung, die Seele sei überall, wo ich Empfindungen habe: „Sollte, nach *Stahls* Behauptung, die Seele da seyn, wo sie sich fühlt; so wäre sie in dem Falle des Sehens außerhalb dem Körper." (PA 1c § 70, S. 31; Orig. S. 54) Dieses Argument gilt freilich nur, wenn ich kurzerhand (und illegitimerweise) körperliche Gefühle und Außenwahrnehmungen über denselben Kamm schere. Im selben Werk charakterisiert Platner den Nervengeist folgendermaßen: „Nun nennt man Nervengeist die Materie – oder die Kraft – welche zum Grunde liegt bey allen Bewegungen des Seelenorgans, (auch der Nerven und der sichtbaren Gehirnfibern)." (PA 1c § 93, S. 36; Orig. S. 64) Während hier also das Seelenorgan anscheinend nur das Innere des Gehirns ist, strömt der Nervengeist durch das gesamte Nervensystem. Da er aber andererseits das eigentliche, bewegende und belebende Element auch des Seelenorgans ist, kann Platner in der Folge einfach von der Bewegung oder „Thätigkeit des Nervengeistes, und folglich des Seelenorgans" sprechen (z. B. PA 1c §§ 98 u. 100, S. 37; Orig. S. 65).

Wurde hier eine Unterscheidung zwischen Seelenorgan und Nervengeist angebracht, die nur in bezug auf deren Wirkungen belanglos ist, so gebraucht Platner im zweiten Teil derselben Ausgabe wieder einen wesentlich weiteren Begriff von Seelenorgan, wenn er schreibt, er „verstehe unter dem geistigen Seelenorgan das αἰσθητηριον,

sammt den Nerven der Werkzeuge des Vorstellungsvermögens und der willkührlichen Bewegung; unter dem thierischen aber die Nerven der eigentlich thierischen Theile, ... der Gefäße, Eingeweide, Drüsen u.s.w." (PA 2c Anm. zu § 396, S. 241 f).

Platner kommt zu keiner wirklich durchgängig konsistenten Theorie, was die Vermittlung zwischen Leib und Seele angeht. Er ist damit ein Spiegel des Widerstreits seiner Zeit in bezug auf diese Frage, mit der sich auch der vorkritische Kant beschäftigt hat. Das Ineinander von empirisch-physiologischen und (bewußtseins-)philosophischen Erwägungen erweist sich, wie sich am Beispiel Platners zeigt, zur Lösung dieser Frage als wenig hilfreich. Insofern hatte Kant sicher Recht, wenn er sich in seiner kritischen Zeit mit allem Nachdruck um eine saubere Trennung dieser verschiedenen Bereiche bemühte. Aber die bloße Scheidung läßt das Problem letzten Endes auch unbeantwortet und fordert doch wieder dazu heraus, die Fragestellung nochmals neu zu überdenken.

4. Einige weitere Ausführungen über den Leib

Zum Abschluß sollen noch einige weitere Äußerungen Platners erwähnt werden, die seine Einstellung zum menschlichen Leib deutlich machen. Als erstes sei hier die Anerkennung des besonderen Ranges des menschlichen Körpers genannt, die ihm Platner doch widerfahren läßt, auch wenn er immer wieder den Ausdruck „tierisch" gebraucht: „Aus der Vereinigung einer menschlichen Seele mit einem niederartigen Thierkörper würde kein Mensch, d.h. keine menschliche Weltvorstellung werden." (PA 1b § 101, S. 36) Die Rede von der „menschlichen Weltvorstellung" scheint auf Leibniz anzuspielen, zeigt aber zugleich an, wieso dem Menschen ein besonderer Körper zu eigen sein muß: Nur ein solcher kann der Seele wahrhaft menschliche Vorstellungen übermitteln.

Der zweite Teil der „Aphorismen" von 1800 behandelt ausgiebig die körperlich bedingte Orientierung des menschlichen Strebens am Wohlergehen eben dieses Körpers, der hier ständig mit dem Attribut „thierisch" versehen wird. Geist und geistiges Seelenorgan hängen ab „von dem Wohlstande des thierischen Körpers" (PA 2c § 397, S. 244). Die „Hinsicht auf körperliches Wohlseyn ist, ... unzertrennlich verbunden, ... mit allen Bestrebungen des naturmäßigen Willens." (PA 2c § 407, S. 248) Dabei ist die Macht des Körpers so stark, daß „in allen noch so geistigen Empfindungen ... ein Zusatz von thierischer Lust" ist (PA 2c § 400, S. 246).

Dies gilt zunächst für den naturmäßigen, d.h. unfreien Willen. Wie steht es nun mit dem freien Willen? Eine völlige Loslösung vom Sinnlichen gibt es auch für ihn nicht, wenn auch die Möglichkeit der Wahl einer „sittlichen Sinnlichkeit" besteht (PA 2c § 687, S. 395). So bleibt schließlich nur der Blick auf eine künftige Befreiung von der Bürde der leiblichen Sinnlichkeit: „Das Höchste, was, in Ansehung der Sinnlichkeit, die von der absoluten Freyheit unterstützte moralische Vernunft erreichen kann, ist ein stetes Streben nach der möglichen Entsinnlichung der Antriebe, und ein, jede Entschließung und Handlung begleitendes, Mißfallen an der unableglichen Sinnlichkeit. Der höchste Grad dieses Mißfallens ist das Sehnen nach einem, durch die Auflösung des thierischen Körpers, zu hoffenden reingeistigen Zustande." (PA 2c § 688, S. 396)

Hier zeigt sich nun doch eine ziemlich negative Bewertung des menschlichen Leibes. Obwohl das Seelenorgan so nahe an die Seele herangerückt worden war, führt es nicht zu einer Höherwertung des Leibes, eher im Gegenteil. Während auf der einen Seite alles letzten Endes nur um der Seele willen da ist, ist der Mensch in allem um sein sinnliches Wohlergehen (zumindest auch) bekümmert, und dies wird als dualistische Spannung empfunden – was ja auch bei Platners Zeitgenossen Kant weitgehend so ist. Obwohl die Anthropologie im Stil Platners Philosophie und Naturwissenschaft vereinen will, kommt sie zu keiner befriedigenden Synthese und bleibt in einer Art von Dualismus befangen, die nach Überwindung ruft. Aber eine solche Überwindung darf die grundlegende Spannung in der Einheit nicht einfach überspringen, sondern muß sie vielmehr neu bedenken.

ThPh 60 (1985) 88–97

Kindsein als Offenheit

Ein Beitrag christlicher Phänomenologie

Von Jörg Splett

Philippe Ariès hat die Entdeckung der Kindheit im 17. Jh. angesetzt. „Sprechen wir nicht heute noch vom Eintritt ins Leben und meinen damit den Abschied von der Kindheit?“[1] Der Satz ist des Nachdenkens wert. In der Tat wollen die Zeitgenossen lange *jung* bleiben (wenn sich auch kaum jemand mehr, wie die Griechen, ewige Jugend erträumt); aber sehr rasch möchte man „kein Kind“[2] mehr sein.

1. „Aus sich rollendes Rad“

Dennoch, wen hat noch nie die bestrickende Anmut eines Kindes betroffen! Und wenn Schiller seinen viel zitierten Satz über die Menschlichkeit des spielenden Menschen auch nicht eigens auf das Kind bezieht, so stellt Kleist dann ausdrücklich die Anmut des Vorreflexiven heraus: Marionette, Bär und Knabenunschuld.[3] Den Haupttext aber, dem auch die Überschrift dieses Abschnitts entstammt, bietet die erste Rede von Nietzsches Zarathustra: Von den drei Verwandlungen[4].

In (kontrastierender) Aufnahme der Tradition, in welcher er steht, spricht auch Nietzsche vom *Werden* zum Kinde (vgl. Mt 18, 2 f.). Es geht also um das *Kind als Metapher;* doch abgelesen am Dasein des natürlichen Kindes, in einer bestimmten „Lesart“ seiner Daseinsweise. Und diese Lesart ist es, die uns jetzt interessiert. Die erste der drei Verwandlungen – des Geistes – ist die zum *Kamel.* Zarathustra spricht davon mit Respekt. Gemeint ist die Umkehr zu Ehrfurcht, Pflichtbewußtsein und Entsagung, zur Aufsichnahme des Schwersten, was immer es sei, in der Stärke des „tragsamen“ Geistes. Doch schwerer als das Schwerste ist es, sich willentlich gegen die lastenden Werte der Tradition zu entscheiden (zumal sie ja nicht bloß lasten, sondern auch tragen). Diesen Aufstand gegen alles „Du sollst“ im Namen des freien „Ich will“ markiert die Wandlung zum *Löwen:* für „ein heiliges Nein auch vor der Pflicht“, so schmerzlich und herzzerreißend dieser Aufbruch auch erlitten werde. Eben der Schmerz aber, das Kämpferische und Raub(tier)hafte dieser Lebensgestalt ruft nach einer letzten Verwandlung: zum *Kind.* „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“ So wird das „Spiel des Schaffens“ möglich: zum Neugewinn einer Welt. Das „Du sollst“ führt über das „Ich will“ zu einem Ich bin, oder vielmehr – denn selbst das wäre noch zu bewußt, kein volles Vergessen – zu einem rein gelebten *Da* bzw. *Es gibt.*

Um zu verstehen, was das bedeutet, mag es gut sein, auf jenen Denker zurückzublikken, dessen Schatten sich hinter diesen Sätzen erhebt: *Heraklit.* Sein berühmtes Fragment 52 lautet: „Die Lebenszeit ist ein Kind, das spielt, Brettsteine setzt, Kindesherr-

---

[1] *Ph. Ariès,* Geschichte der Kindheit, München (dtv) ³1980, 99. – „Wir müssen deshalb mit der Möglichkeit rechnen, daß die Kindheit ein zeitweiliger ‚Irrweg‘ innerhalb der Kulturgeschichte ist – so wie die Pferdekutsche oder das schwarze Geschnörkel auf weißen Buchseiten.“ N. Postman, Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt/M. ²1983, 162.

[2] Vgl. den Zyklus von *L. Soumagne,* Möt angere Wöert jedaiht gedonn, Düsseldorf – Krefeld 1975, bei dem jeder Text in den Satz mündet: „ävver ech bön / doch ke Kenk mieh.“

[3] *F. v. Schiller,* Über die ästhetische Erziehung des Menschen ... 15. Brief (1795); *H. v. Kleist,* Über das Marionettentheater (1810). *J. Château,* Das Spiel des Kindes. Natur und Disziplin des Spielens nach dem dritten Lebensjahr, Paderborn 1976, kommt nach der Diskussion der verschiedenen biologischen und psychologischen Theorien zu dem Ergebnis: „So wie der Erwachsene seinen Wert durch die Arbeit beweist, so bestätigt das Kind seine Persönlichkeit durch das Spiel ... Das kindliche Spiel erscheint uns also in seinem tieferen Wesen ein Akt der Kindheit zu sein“ (379).

[4] *F. Nietzsche,* SW (Colli/Montinari), KSA 4, 28–31.

schaft." Dabei geht es jetzt nicht um die richtige Deutung Heraklits selbst[5], sondern um Nietzsches Verständnis des Spruchs[6]. Ihm sagt er die Welt als „Spiel (...) des Feuers mit sich selbst" aus, als ein „Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zuordnung, in ewig gleicher Unschuld (...) wie das Kind und der Künstler spielt."[7] „Nicht Frevelmut, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andere Welten ins Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg, bald fängt es wieder an, in unschuldiger Laune" (831).

Man sieht, wie man, bei Philosophen nachfragend, im Handumdrehen von konkreten Phänomenen bei „Gott und der Welt" im Ganzen angelangt ist. Und unsere Besinnung bekennt sich dazu. Gleichwohl muß man und soll man dabei das Konkrete nicht aus den Augen verlieren. Freilich auch nicht seine symbolische Valenz. Es ist uns also um das Kind „als Kind" zu tun (in der gebotenen philosophischen „Reduplikation" des Bedachten) und damit zugleich um ein Selbst- und Welt- und Gottesverständnis vom Kind aus[8]. Demgemäß ist nun auf eine merkwürdige Verkürzung in Nietzsches Perspektive auf das Kind(sein) hinzuweisen, mit entsprechenden Konsequenzen für seine Weltsicht als ganze (oder wäre umgekehrt zu formulieren?). Bei ihm rollt das Rad aus sich selbst; die Offenheit des Kindes ist eine solche der Laune für dies oder jenes Spiel oder Spielzeug. Doch hat es das Kind ursprünglich mit Spielzeug zu tun und nicht vielmehr mit seiner Mutter?[9]

2. Aufblick

In einem der schönsten Bücher zu unserem Thema (und dem vielleicht schönsten Buch seines Autors): *Orientierung am Kinde,* überschreibt Heinrich Spaemann[10] das erste, grundlegende Kapitel „Aufblick". „Das ist das Kindlichste am Kind: seine Blickrichtung." „Der Becher seines Daseins ist offen nach oben hin" (23). Statt eines Rads ist das Kind eine Schale. Statt bloß – etwas – zu ergreifen, es spielerisch zu zerstören[11] und dann wieder von sich zu werfen, blickt es – jemandem – voll Erwartung entgegen.

---

[5] Dafür sei auf *K. Held* hingewiesen: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin – New York 1980, 438–440.

[6] Ihm folgt auch *M. Heidegger,* Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 188; *ders.,* Nietzsche, Pfullingen 1961, I 333 f.; oder *E. Fink,* Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960, 28 f.

[7] Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: KSA 1, 828 u. 830.

[8] Das meint ja etwa *J. W. v. Goethe* mit dem Wort „Symbol": „Indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das Übrige" (an K. E. Schubarth, 2. 4. 1818).

[9] So sehr sich diese „Dyade" nicht bloß ins familiale Feld, sondern auch zum Umgang mit Gegenständen auftun muß. – Hilfreiche Zusammenstellung: *C. J. Stone/J. Church,* Kindheit und Jugend. Einführung in die Entwicklungspsychologie, 2 Bde., München 1978. Zum Spiel selbst wäre im übrigen zu fragen, wo bei solcher Launenhaftigkeit sein Ernst bleibt, der es von bloßer „Spielerei" unterscheidet. (*F. W. A. Fröbel,* Die Menschenerziehung ... Leipzig o. J. (Reclam 6685–89) 75: „das reinste geistigste Erzeugnis des Menschen auf dieser Stufe ... nicht Spielerei".) Dieser Ernst ist der Ernst der *Regel* – am deutlichsten in der Gemeinsamkeit mit Spielgefährten (die Nietzsche ebensowenig kennt wie die Mutter), doch auch am Einzelspiel abzulesen. Vgl. *Château* 379: „Der Mensch kann sich nur durch die Unterwerfung unter eine Regel erhöhen. Diese Wahrheit fühlt der Mensch seit der Kindheit des Individuums oder der Gattung. Es ist das Urprinzip des menschlichen Spieles (gegenüber dem des Tiers). Darum finden wir im Spiel die tiefste Quelle des moralischen Bewußtseins."

[10] Meditationsskizzen zu Mt 18, 3, Einsiedeln ^{5}1983.

[11] *G. W. F. Hegel,* SW (Glockner) 10, 101: „Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, daß sie dasselbe zerbrechen." – Statt eines Kommentars nur der Hinweis auf das konträre Phänomen: *A. Ziegler,* Der Mensch schafft sich an der Schöpfung zu Tode. Theologische Hinweise zum Schöpferischen und Zerstörerischen im Menschen, in: Engadiner Kollegium (Tagung 1983) Schöpfung und Zerstörung, Schaffhausen 1984, 199–214: „Wir können die Dinge nur in Ehren, aber nicht im Dasein halten. Das Kind aber versteht es, seine Lieblingssachen auch dann noch in Ehren zu halten, wenn sie schon fast zerstört sind" (214).

Und „weil das Kind ganz nach oben orientiert ist, (...) ist es ganz Auge" (30). Nun stellt „Erwartung" kein eindeutiges Phänomen dar. In welchem Sinne, als was ist sie zu verstehen? René Spitz spricht im Blick auf das Kind von einer Ganzheit der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung[12]. Bedürfnisbefriedigung spiele die Hauptrolle beim Fortschritt (71). Spitz folgt darin der Menschensicht Sigmund Freuds. Grundbestimmung ist hier der Trieb. Hinter der „individuellen Kindheit wird uns dann ein Einblick in die phylogenetische Kindheit, in die Entwicklung des Menschengeschlechts, versprochen."[13] Das weist also auf Charles Darwin zurück (ebenso wie das marxistische Menschenbild, für das statt der „Liebe" der Hunger, der zweite der Schillerschen Weltantriebe, den Basis-Impuls bedeutet[14]): „Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod geht (...) unmittelbar das Höchste hervor, das wir uns vorstellen können: die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Wesen."[15] – Hinter Darwin aber steht Hegel[16]. Für ihn ist der Trieb „die innere, die eigentliche Selbstbewegung" des Seienden (4,547), die Selbstzwecklichkeit des Begriffs (5,241), die Grundwirklichkeit der Idee (274f.). So „ist die Begierde diejenige Form, in welcher das Selbstbewußtsein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint" (10,276).

Die deutsche Ausgabe des Buchs von Spitz hat den treffenden Untertitel „*Natur*geschichte der Mutter-Kind-Beziehungen ..." erhalten. Tatsächlich erscheinen in dieser Perspektive Geist und Freiheit einzig als Naturprodukt. Und auch bei dem „Idealisten" Hegel, der den Geist zur Grundwirklichkeit erklärt, wird eben dieser zu einer Drang-Wirklichkeit naturalisiert. Aber muß man das Kind und seine Offenheit so sehen? Unstreitig hungert es, und unbestritten erwartet es Hilfe. Unstrittig auch, daß eben dieser Aspekt immer wieder im Blick auf das Selbstverständnis des Menschen seinem Gott gegenüber angewandt worden ist: „Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Herrin, so schauen unsere Augen auf den Herrn" (Ps 123,2). „Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise ..." (Ps 145,15). Doch noch einmal: wie und als was ist diese Angewiesenheit ursprünglich zu verstehen? Als pures Bedürfnis – oder als Antwort?

Skizzieren wir – gegen das animalische Menschenverständnis einer antimetaphysischen Anthropologie, mit Trieb und Begierde als Grundbestimmungen des Daseins[17] – nun diese Alternative. Wir wollen sie mit Gustav Siewerth als Empfänglichkeit verdeutlichen[18].

3. Empfänglichkeit

Siewerth bedenkt die „sinnliche Empfängniskraft des Herzens" schon beim Embryo: „im Gelaß des Lebenschoßes in seinem leisesten traumhaften Gewahren und Empfinden seiner Sinne ganz dem einhüllenden mütterlichen Leben an- und eingefühlt, das

---

[12] *R. A. Spitz,* Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart ²1969.

[13] Die Traumdeutung: GW II/III 554 (vgl. XIII 25).

[14] Und zwar, Freud-kritisch, nicht als „orales Bedürfnis", sondern ganz unsymbolisch: „Selbsterhaltung – mit dem Hunger als sinnfälligstem Ausdruck – ist der einzige Grundtrieb unter den mehreren, der diesen Namen verläßlich verdient." *E. Bloch,* Das Prinzip Hoffnung, Kap. 13 (Ges. Ausg. 5,74). – *Schiller:* „Einstweilen, bis den Bau der Welt / Philosophie zusammenhält, / Erhält sie (= die Natur) das Getriebe / Durch Hunger unbd durch Liebe." Die Weltweisen (1795).

[15] Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1967, 678.

[16] ... durch den „die Geister Europas zur letzten großen wissenschaftlichen Bewegung präformiert wurden, zum Darwinismus – denn ohne Hegel kein Darwin". *F. Nietzsche,* Fröhl. Wissenschaft (KSA 3, 598).

[17] *G. Knapp,* Der antimetaphysische Mensch, Darwin – Marx – Freud, Stuttgart 1973; *A. v. Stockhausen,* Mythos – Logos – Evolution. Dialektische Verknüpfung von Geist und Materie, Stuttgart 1981.

[18] *G. Siewerth,* Metaphysik der Kindheit, Einsiedeln 1957.

ihm in seiner liebevollen Wärme die Welt vertritt. Der urtümliche Inhalt der Sinne wäre in ihrer wesenhaften Transzendenz damit ein Akt bergender, wärmender Liebe" (27).[19] Nicht also ein Knäuel von Trieb und Bedürfnis, weder bloß Ohnmacht, „tabula rasa" zu fast beliebiger „Prägung", noch egozentrischer Manipulator der Großen ist dann – auf's Wesen gesehen – das Kind; sondern es lebt und empfängt sich als Gabe der Liebe, als Erfahrung schenkenden Gewährens. So aber empfängt es nicht bloß das jeweils Gewährte, sondern insbesondere dieses Gewähren selbst. Und dies kann man nur so empfangen, daß der Empfang selbst ein Gewähren bedeutet. Wem also Gewähren geschenkt wird, dem wird nicht bloß das Gewährte, nicht bloß das Gewähren geschenkt, sondern in alledem wird ihm vor allem geschenkt: zu gewähren.

In diesem Sinn stellt Siewerth als Motto einen Sophokles-Vers (Aias 522) über seine Gedanken zu Empfängnis und Erweckung der Kindschaft: χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί – „Huld nämlich ist's, die Huld erzeugt immer."[20] Was also psychologisch und pädagogisch als „Nachahmung" in den Blick tritt[21], ist philosophisch so zu verstehen, „daß der Mensch den Menschen auch in seinem geistig-seelischen Leben erzeugt" (30). (Wobei freilich das Erzeugtwerden als Sich-erzeugen-Lassen gedacht werden muß: weder aktiv noch passiv, sondern „medial"[22] – *rezeptiv*.)

Siewerth gibt ein bewegendes Beispiel für das Gemeinte, das ich dem Leser nicht vorenthalten möchte: „Wunderschön erfuhr ich dies bei einem Kind von acht Monaten, das noch nicht der Sprache und des Gehens mächtig war. Das erste Stücklein Schokolade, das ihm von der Mutter auf die Zunge gelegt ward, empfing es mit einem seligen Lächeln; dann aber holte es sich das Stücklein wieder aus dem Mund und überreichte es überglücklich dem Vater, der, nachdem er Freude und Mitgenuß bezeugte, es wieder zurückgab. Wieder war die Wonne an einem neuen Lächeln sichtbar, aber noch einmal wurde das Genießen unterbrochen und der Mutter das klein gewordene Stücklein zurückgereicht, damit auch sie ihren Anteil habe. Was diese Erfahrung bezeugt, ist dies, daß die Schokolade nicht als solche empfangen wurde, sondern als Ausstrom und Gabe gewährender Liebe" (29). Siewerth hat recht: „Dieses liebenswürdige Geschehen wäre nicht möglich, wenn das Kind nach dem rohen Modell als vorab sinnliches Wesen begriffen wird (30)[23]. Der Aufblick des Kindes zeigt vielmehr die „Schaukraft der Liebe"

---

[19] Eine genaue Illustration dieser einläßlich-zärtlichen Sprache sind die Fotografien von *L. Nilsson*, Ein Kind entsteht, München 1979. Fachlich: *E. Blechschmidt*, Anatomie und Ontogenese des Menschen, Heidelberg 1978; *ders.*, Der Irrtum Haeckels. Ohne Individualität keine Entwicklung, in: Paderb. Studien 1980, 1/2, 69–74.

[20] ‚Charis' ist dabei so umfänglich zu lesen wie ‚Huld': Anmut, Liebreiz, Liebenswürdigkeit, Geneigtsein, Wohltun, Gnade, Freude ...

[21] Vgl. *S. Seber*, Die Pädagogik der Waldorfschule und ihre Grundlagen, Darmstadt 1983, 57–63 (E.-M. Kranich, Nachahmung als Grundform frühkindlichen Lernens).

[22] Das Gute und ihm entsprechende Güte sind nie einfachhin „theoretisch" anschaubar; sie werden nur in einer grundwillentlichen Eröffnung der Person erfahren. Ergreifen kann hier einzig der Ergriffene, und ergriffen wird hier nur, wer sich ergreifen läßt (vgl. *J. Splett*, der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1978, 55 u. 70.). – Siehe als ein geglücktes Beispiel humaner Phänomenologie zum Erkenntnis-Lächeln des Säuglings (Vergil Ecl. IV 60) – das man durch Reizirradiation auf den Nervus facialis zu erklären versucht hat – : *F. J. J. Buytendijk*, Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958, 101–118 (Das erste Lächeln des Kindes).

[23] Vgl. (ergänzend zu Anm. 9) *Buytendijk* 119–138 (Gelebte Freiheit und sittliche Freiheit im Bewußtsein des Kindes). Wie heillos ist demgegenüber ein Denken der Not-wendigkeit dialektischer Selbstdurchsetzung, welches – Spinozas „esse suum conservare" (Eth III prop. 7) nur dynamisierend – das „Spielen der Liebe" (bezeichnenderweise bloß „mit sich selbst") zur „Erbaulichkeit" und „Fadheit" herabsinken sieht, „wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt" (Hegel ⟨Anm. 11⟩ 2, 23). Das Neuzeit-Prinzip der Lebenshaltung (Vgl. H. Ebeling ⟨Hrsg.⟩, Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1976 ⟨bes. 76ff.: *R. Spaemann*⟩; *J. Splett* in: ‚Wähle das Leben' Arbeitshilfen 27 des Sekretariats der Dt. Bischofskonferenz, 11–20) macht blind für den Über-fluß freier Gnade.

(40)[24], eine späterhin kaum mehr erreichte, nur von wenigen Menschen gewahrte Hell- und Scharfsicht der „kindlichen Herzensschau" (41).

Jegliche Mystifizierung des Kindes sei hier vermieden. Gewiß ist es unreif, unfertig; vor allem ist es durchaus nicht unschuldig. Aber statt bloß der Rohentwurf zu dem Menschen, den erst der Erwachsene darstellen würde, ist es jetzt schon es selbst, ja ist dies in gewissem Betracht niemals mehr so wie jetzt. Augenblicke der Liebe mögen den Menschen später wieder in diese Identität hineinversetzen (darin liegt nicht das geringste Geschenk der Liebe – s. u. Anm. 43), aber aufs ganze nimmt die Kraft der Empfänglichkeit ab[25].

4. Armut

Ist nun Empfangen eine Weise, zu geben, und haben wir den als reich zu bezeichnen, der mit Leichtigkeit und Freude gibt, dann ist das Kind in seinem strahlenden Erwidern ein Muster von Reichtum[26].

Gleichwohl besagt Empfänglichkeit auch, ja zuerst: Nicht-haben, Angewiesensein, Bedürfen. Offenheit ruft nach Erfüllung. Wenn man so lange das Kindsein nicht eigens beachtet hat, dann wohl auch eben wegen dieser Ausgesetztheit und Armseligkeit, wegen der Ängste der Kindheit, derer sich fast nur die Künstler und Dichter zu erinnern getrauen. Diese Hilflosigkeit ist dem Kinde derart vertraut und selbstverständlich, daß es sie ganz ungehemmt in Geschrei und Tränen verkündet. Und selbstverständlich drohen hier die entsprechenden Fehlformen von Selbstverlust und Hörigkeit auf der einen, von Ressentiment, Verstellung, Überlistung auf der anderen Seite. „Wir haben die Kinder in die Uniform der Kindlichkeit gesteckt; nun glauben wir, sie liebten, achteten und vertrauten uns, sie seien unschuldig, leichtgläubig und dankbar" (Janusz Korczak)[27]. „Lord Actons berühmtes Bonmot ‚Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutly' (... ist) unvollständig, denn bekanntlich korrumpiert Machtlosigkeit auch, und absolute Machtlosigkeit korrumpiert absolut" (Arnold Gehlen).[28] Die Fehlformen seien jetzt nicht im einzelnen untersucht – nicht darum, weil wir hier ein Schaubild

---

[24] Siewerth zitiert damit *Maria Montessori*, die sich gegen die Deutung der Liebe als Gefühl wehrt: „Die kindliche Liebe kommt aus der Intelligenz (...) Die Eingebung, die das Kind dazu drängt, zu beobachten, ließe sich mit einem Wort *Dantes* ‚intelletto d'amore (Intelligenz, Schaukraft der Liebe)' nennen." Kinder sind anders – Il Segreto dell' Infanzia, Frankfurt – Berlin 1980 (Ullstein Tb) 144. (Dante: Vita nuova, 11. Gedicht.)

[25] „Ihr gewinnt an Erfahrung, so sagt ihr, ihr mehrt eure Erfahrung. / Ihr steigt ständig abwärts, spricht Gott, ihr vermindert euch ständig, ihr verliert stets dabei. / ... Geht, meine Kinder, geht in die Schule. / Und ihr, große Leute, geht in die Schule des Lebens. / Fangt an zu lernen, / Wie man verlernt." *C. Péguy*, Das Mysterium der Unschuldigen Kinder (O. v. Nostitz), Wien – München 1958, 147 f. (Pléiade 425 f.). (Vgl. *P. Duployé*, Die religiöse Botschaft Charles Péguys, Freiburg 1970, 225–235 u. 386–394.) – Siehe (60 ff.). *M. Montessoris* Ausführungen zu den „sensiblen Perioden". „Weitere Errungenschaften (können) nur mit reflektierender Tätigkeit, mit Aufwand von Willenskraft, mit Unruhe und Anstrengung gemacht werden (...) Hierin besteht der grundlegende, wesensmäßige Unterschied zwischen der Psychologie des Kindes und der des Erwachsenen. Es gibt also eine besondere innere Lebenskraft, welche die wunderbaren natürlichen Errungenschaften des Kindes erklärt" (64).

[26] *V. Poucel*, Gegen die Widersacher des Leibes, Freiburg 1955, 165: „Habt ihr niemals bemerkt, was vor sich geht, wenn ihr ein kleines Kind an der Hand haltet, um es zu führen? (...) Welcher Strom von Vitalität geht dann manchmal von den weichen und warmen Händchen aus, um sich in die euren zu ergießen! Ich möchte wetten, daß bei diesen gegenseitigen Hilfen zwischen einer Generation und einer anderen nicht immer die den größeren Nutzen daraus zieht, von der man es gewöhnlich annimmt." *Siewerth* verweist (64) hierauf; siehe auch (65) sein Beispiel einer Anderthalbjährigen, die sich „mit erschreckendem Ernst und zu Herzen gehender Eindringlichkeit" der Depression ihrer Mutter entgegenwarf.

[27] *J. Korczak*, Wie man ein Kind lieben soll, Göttingen [4]1972, 98.

[28] Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/M. 1969, 114. (*Lord Acton:* an M. Creighton, 5. 4. 1887.)

„heiler Kindheit" malen wollten[29], sondern weil es uns um das Wesen des Kindseins statt um sein Unwesen zu tun ist (weil wir „die schwarze Scheibenmitte anvisieren", auch wenn man sie selten trifft). Doch die Bedrohung durch das Unwesen, die Versuchung dazu gehören zum Wesen. Kindsein ist nicht idyllisch, und Kindheit in der Tat „nicht kinderleicht".[30] Bernanos' *Landpfarrer* notiert in seinem Tagebuch: „Ich habe die Traurigkeit auch viel zu früh kennen gelernt, um nicht empört zu sein über die Dummheit und die Ungerechtigkeit, womit alle Welt die so geheimnisvolle Schwermut des Kindes behandelt."[31]

Vor Jahren wollte eine Ausstellung (in Köln?) zeigen, wie fremd und mühsam unsere Welt für die Kinder sei. Man hatte überdimensionale Tische und Stühle aufgebaut, Türen, deren Klinken unerreichbar waren[32], usw. Mir zeigte sich der Um- oder Überschlag dieser Idee in dem Hinweis, daß viele Kinder nicht einmal eine eigene Sitzgelegenheit hätten, sondern darauf angewiesen seien, von jemandem auf den Arm oder Schoß genommen zu werden. „Ich war es, der Efraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme ..." (Hos 11,3). Was der emanzipative Eifer dieser Wissenschaftler offenbar nicht sehen konnte, war jene ontologische Grundoffenheit, jenes Erschlossensein, „das die Kindheit eben nicht ‚partiell', ‚relativ', sondern bis auf den Grund hin ‚arm' macht" (Ferdinand Ulrich)[33]. Es ist die Armut der vernehmenden Vernunft für Welt und Dasein als solches; Armut offner Empfänglichkeit für das eigene Selbst: „Wie Mann und Frau, so wächst auch das Kind vom Anderen her mit sich zusammen, wandert es durch das elterliche Du in die Landschaft seines Daseins hinein" (69).

Angenommen, aufgenommen und getragen, vermag es sich selbst als Geschenk zu empfangen. So zeigt sich (gemäß dem Grundgedanken von Ulrichs Philosophie) der *Reichtum* der Armut. „Nicht die bloße Bedürftigkeit liegt einem bloßen Reichtum gegenüber, denn so könnte sich die Armut nie an ihr selbst als wirklich reich enthüllen" (71). Was ist mit diesem Reichtum gemeint? Blicken wir auf die Eltern zurück. Jene Erfüllung seiner Männlichkeit, die Vaterschaft bedeutet, kann der Mann nicht selbst erreichen, sondern nur empfangen: von der Frau – die ihrerseits ihr Muttersein von ihm erhält. Doch dieses Wechselspiel von Armut (Angewiesensein) und Reichtum (Schenkenkönnen) umfaßt nicht bloß die beiden. Denn nicht einfach durch die Frau wird er Vater, sowenig wie sie bloß durch ihn Mutter wird: Eltern werden sie beide erst durch das Kind als die Frucht ihrer Liebe. Indem also dessen Bedürftigkeit ihrer beider Reichtum enthüllt und ihr wechselseitiges Selbstsein bekundet, verfügt es „dieses zu-

---

[29] „‚Laß das', sagt die Mutter. Trotzdem langt (das Kind) nach dem verbotenen Gegenstand, neigt anmutig das Köpfchen, lächelt, wartet ab, ob die Mutter das Verbot in strengerem Ton wiederholt oder ob sie – durch die raffinierte Koketterie entwaffnet – nachgibt. – Ohne ein einziges Wort zu sagen, vermag es zu lügen, schamlos zu lügen (...) Das Kleine kann auch ohne Worte ein Despot sein, einem aufdringlich zusetzen und seine Umgebung tyrannisieren." *Korczak*, Wie man ein Kind ... 37. Zur oft genannten Grausamkeit der Kinder vgl. freilich die behutsame Klärung durch *St. v. Dunin Borkowski*, Miniaturen erzieherischer Kunst, Berlin – Bonn ²1934, 110. Und ein letztes Mal sei auf *Montessori* mit ihrer Parteilichkeit gegen den Erwachsenen (23 ff.) verwiesen: zu Minderwertigkeitskomplex, Angst und Lüge der Kinder (234 ff.), vor allem aber zu ihrer natürlichen Würde: 176 ff.

[30] Kindheit ist nicht kinderleicht (Psychologie heute – Sonderband) Weinheim – Basel 1980.

[31] Frankfurt – Hamburg (Fischer-Tb), 100. Tsd 1958, 128. Vgl. *J. Korczak*, Begegnungen und Erfahrungen, Göttingen ²1973, 5–9 (Die Einsamkeit des Kindes). – Für eine Ausnahme siehe den „Hinweis auf einen Kinderfreund, der als solcher wenig bekannt ist, weil man den Mann nämlich überhaupt kaum kennt, obwohl sein Name von Millionen gewußt wird": J. W. v. Goethe, in dem lesens- wie betrachtenswerten *Kinderspiegel* von *U. Ziebarth*, München 1979, 214–220.

[32] Vgl. dazu *Korczak*, Wie man ein Kind ... 50 f., 75–78. 1984 hat man das übrigens in Paris, in einer Metrostation, wiederholt (FAZ 19. 4. 1984 (Nr. 94), 8).

[33] Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970, 67.

gleich in die Armut von Vaterschaft und Mutterschaft", welche sie von dem empfangen, das ihnen „schutzlos preisgegeben ist". Was die Eltern sind, sind sie „durch und für das Kind" (73).

5. Archetypus

In solch „fröhlichem Wechsel" (M. Luther) wiederholen die Eltern die eigene Kindheit und werden nur so für das Kind zu wirklicher („mehrender") Autorität. „In diesem Horizont steht das von Anfang an lebendige, königliche Bild des Kindes, mit Szepter und Weltkugel in den Händen, auf dem Haupte die Krone; das Kind, vor dem die Könige der Erde ihre Schätze auftun, in die Knie gehn, *arm* und hilflos werden (‚apertis thesauris suis ...') und durch das die wache Armut der Hirten reich ist" (73). Daß Gott Kind wird, erzählt nicht allein die christliche Botschaft. Die Schule C. G. Jungs spricht vom göttlichen Kind als einem Ausdruck des Selbst, jener Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit, aus der sich das einzelne Ich über die Tagesgeschäfte hinaus in den Symbolbereich des Religiösen verwiesen erfährt. Paul Schwarzenau hat diesen Archetypus soeben auf seinem Weg von Indien und Ägypten bis zu heutigen Traumoffenbarungen vorgestellt[34].

Danach verkörpert das Kind Krishna „die innerste Natur des Göttlichen: Selbst-Genuß" (37 – D. R. Kinsley) und so die „ursprüngliche Unschuld und Werdelust" des Lebens (ebd.). Die Kindheitslegenden vom ernsten und übermächtigen Buddha zeigen, wie das Selbst, „klein und unscheinbar, riesige Kräfte in sich birgt und entfaltet" (55). Horus, das Kind des zerstückelten Osiris, steht in der Spannung zwischen (verschlingender wie nährender) matriarchaler und (erhebender wie kastrierender) patriarchaler Welt, bzw. in der Spannung „zwischen Regression und Ganzwerdung" (78). Zerrissen wie Osiris wird Dionysos Zagreus, dessen Herz sein Vater Zeus wieder zu sich nimmt, und Zerreißung, Wahnsinn herrschen auch um den Sohn der Semele, doppelt geboren: aus ihr und Zeus' Schenkel (wie der Wein aus der doppelten Reife von Traube und Most, Natur und Kultur). Als dirigierendes Kind malen die Apokryphen sowie dann die Christophorus-Legende den Knaben Jesus. In Merlin schließlich, dem behaarten Kind Satans, werde das Dunkle, der Schatten des Göttlichen einbezogen[35].

Demnach hat der Kind-Archetyp am deutlichsten mit den Problemen der zweiten Lebenshälfte zu tun (10). „Wenn im Traum des Erwachsenen das unbekannte, das göttliche Kind auftaucht, dann steigt aus dem Schoß des Unbewußten eine neue Lebensmöglichkeit in das konfliktschwere Bewußtsein" (177 – E. Aeppli).

Das Kind im Zentrum des Mandala (bzw. selbst als ein solches), Symbol des „unus mundus", erscheint als der „innere Gott" (187 – C. G. Jung). Damit aber stehen wir vor einer ähnlichen Sicht wie bei Nietzsche. An die Stelle der Schale ist wieder der Kreis getreten. Wir wollen jetzt nicht theologisch argumentieren[36], sondern nur erneut auf den Fortfall des Dialogischen in einem solchen „Mandala"-Verständnis des Archetypus Kind hinweisen. Von „Offenheit" kann jedenfalls in strengem Sinn nicht mehr die Rede sein. Wieder wird einer (wahrhaft kindlichen) Mystik des „Ich bin Dein" die höhere Gnosis eines „Das bist Du" entgegengehalten.

---

[34] Das göttliche Kind. Der Mythos vom Neubeginn, Stuttgart 1984.

[35] So macht *Schwarzenau* sich auch C. G. Jungs Deutung des Marien-Dogmas von 1950 zu eigen, wonach durch die Aufnahme Mariens in den Himmel die Trinität endlich im Hierosgamos zur Vierfaltigkeit ergänzt wird, zur endzeitlichen Geburt (Offb 19,7; 12) des integralen Erlösers (171 f.).

[36] So merkwürdig sich aus der Feder eines christlich-theologischen Lehrers die Entgegensetzung von „Christifizierung und Individuation" – unter der Überschrift „Nicht Typisierung, sondern Individuation" – liest (190 f.). Und so unverständlich mir bleibt, inwiefern eine solche Erfüllung der „Bestimmung des Christentums" durch Integration des Bösen *nicht* bedeute, „daß wir aufhören sollen, Christen zu sein" (171). Wenn irgendwo, scheint hier die „Unterscheidung der Geister" vonnöten (themagemäß: der unverbildete Blick von Andersens Kind auf die feingesponnenen neuen Kleider des Kaisers).

6. Antwort

Schwarzenau beruft sich (166) auf Martin Buber, der die Entscheidung für das Eins- und Ganz-sein betont: „Wie die Reihe der Sinai-Gebote durch den Ruf zur ausschließlichen und unbedingten Entscheidung für den Einen eröffnet wird, so dienen die größten unter den Worten Mose (Dt 18,13; 6,5) der gleichen Forderung: ‚Ganz sollst du mit dem Herrn deinem Gotte sein' und ‚So liebe denn den Herrn deinen Gott mit all deinem Herzen und all deiner Seele'; und das gleiche verkünden die Propheten von Elia an, der zum Volke spricht: ‚Wie lange noch wollt ihr auf den zwei Ästen hüpfen?'"[37]

Aber obwohl wir es hier noch mit dem vor-dialogischen Buber – im Horizont von Georg Simmel und Wilhelm Dilthey – zu tun haben (1916), wird doch schon deutlich, daß es um Entscheidung geht, um Umkehr aus Schuld und Sühne (im Unterschied zur „persischen Zweiheit" – 21 f.): „‚Nur wenn du ungeteilt bist, hast du teil an dem Herrn deinem Gott', heißt es im Midrasch" (24). Ganzheit ist in der Tat eine Grundbestimmung des Kindseins. Doch wir dürfen sie gerade nicht griechisch-gnostisch als Vollendung und Vollkommenheit der Kreisgestalt verstehen, sondern müssen sie als Ungeteiltheit der Zukehr, als Unbedingtheit erkennen[38]. Die Ganzheit des Kindseins meint als Offenheit, daß es gänzlich *entspricht*[39].

Der Grundakt solchens Entsprechens ist, wie schon bedacht, im Vollzug der Empfänglichkeit, das Empfangen: die „Annahme seiner selbst" (Romano Guardini) und alles andern. Und dies nicht notgedrungen, sondern freudig, froh. Vor jedem ausdrücklichen „Danke-schön" zeigt sich in dieser Bereitschaft, jemandem etwas zu verdanken, eine bleibende Bestimmtheit (und ein brauchbarer Bewertungsmaßstab) von Menschsein und Menschlichkeit überhaupt. Bleibt solches Verdanken in seiner Wahrheit, aus der doppelten „Aufmerksamkeit" des Kindes wie seiner Erzieher, dann greift es zugleich vertrauend aus dem Gestern und Heute auf das Kommende voraus[40]. So wie das Kind erfreut und dankbar annimmt, so erwartet es – in unausdrücklicher wie ausgesprochener Bitte – alles Weitere, und zwar wie selbstverständlich[41]. Dies aber gerade als Antwort, wie erwogen, statt aus bloßem Bedürfnis. In Antwort auf die gemachte Erfahrung nicht nur erhaltener Gaben, sondern vor allem die Gaben gewährender Sorge und Liebe. Darum ist diese Erwartung ihrerseits eine Weise von Dank. Und so gilt von ihr dasselbe wie vom Verdanken: daß sie bleibendes Moment und Wert-Maß des Menschlichen sei.

In Dank und Bitte, in Entgegennahme und Erwartung aber zeigt sich schließlich ein drittes, oder vielmehr: erstes und Ursprüngliches: eine Offenheit und Ansprechbarkeit für Begegnendes, das nicht auf den Empfangenen bezogen wird (wie in Bedürfnis, Dank und Bitte), sondern das als es selbst aufgeht und in seiner eigenen Wahrheit „anspricht"; das erstaunt und bezaubert, hinreißt, entzückt[42].

H. Spaemann, der seine *Orientierung am Kinde* mit dem „Aufblick" eröffnet hat,

---

[37] (So, leicht abweichend, nach:) Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 67.

[38] *Buber* 30. So ist ja auch das τελειός in den Worten der Bergpredigt (Mt 5,48), „die in bedeutsamer Weise ein Wort der Thora (Lev 11,44) variieren" (38), vom hebräischen *tām* her zu interpretieren. (Siehe beispielsweise NTD 1, Göttingen 1968, 73).

[39] Vgl. *J. Splett*, Zur Antwort berufen, Frankfurt/M. 1984, bes. Kap. 1: Leben als Antwort.

[40] *Dunin Borkowski* 119: „Mißtrauen wird bei edlen Menschen durch Mangel an geschenktem Vetrauen wach, bei minder edlen durch Liebe, bei unedlen durch Wohltaten. Manchmal sieht man auch ein unseliges Nacheinander aller drei Mißtrauensmienen, wenn sich ein edles Herz zum Adelsverlust verderben läßt."

[41] *Spaemann* 142: „Das Kind glaubt der Liebe. So sehr (...), daß es sie auf immer neue Weise hervorbringt in denen, auf die dieser Glaube sich richtet. – Ich komme in ein fremdes Haus. Ein Kind ist dabei, seinen Schuh aufzuknoten. Es bringt ihn nicht auf. Mich, den Eintretenden, Fremden, bittet es, mit einem Seitenblick aufschauend: ‚Mach ihn mir auf!' Das ist unwiderstehlich ..."

[42] Vgl. *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven, Frankfurt/M. ²1981, Kap. 6 (Wort zur Antwort: Gebet) und 4 (Glück im Selbstvergessen).

schließt mit dem Hinweis (144): „Das Kind wächst, es wird ein Erwachsener, nur eines wächst bei ihm nicht mit, das Auge. Dahinter verbirgt sich Tieferes ⟨...⟩ Gott will, daß wir das Auge des Kindes behalten, daß wir aufschauen, nicht herab." Man betrachte ein schauendes Kind, etwa im Zoologischen Garten: wie es vor den Meerschweinchen oder dem Elefanten *ganz* – nicht etwa diese oder der Elefant, aber – deren *Da* wird und ist (besser als so „heideggerisch" läßt es sich nicht sagen)! In solchen Momenten (Augenblicken) ist das Kind gänzlich schauende Zuwendung, Liebe. Und soll man es, wie verschiedentlich anklang, als Identitäts-Symbol begreifen, dann gilt: „Wenn Liebe einen ‚Zweck' hat, transzendent gesprochen, so müßte es der sein, daß in ihrer Glut der beständig in innerste Teile auseinanderfallende Mensch zu einer Einheit zusammengeschmolzen wird" (Hugo von Hofmannsthal)[43].

Das ist die Höchstgestalt von Antwort: Entzücken. Und zugleich die Höchstgestalt von Offenheit. Doch diese Gestalt kennt ihrerseits noch eine letzte Steigerungsform. Bis jetzt wurde das Hingerissensein angesichts einer begegnenden Herrlichkeit erwogen. Die Steigerung, auf die ich abheben möchte, verbindet eben diese Höhe wieder mit der „Naivität" des Anfangs. Was ist damit gemeint? „Reine" Hingerissenheit ist zwar Antwort. Aber gleichsam eine solche, die sich selbst genügt. So aber könnte sie ihren Antwort-Charakter verlieren. Muster dessen ist Philine, die ihrem Wilhelm Meister erklärt: „Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?"[44] Antwort im Vollsinn demgegenüber (auf welche Philine glaubt verzichten zu müssen) versteht sich *als* Antwort, also als Wort in einem *Gespräch;* d. h. sie braucht und hofft nun für sich selbst das Angenommenwerden, dankt dafür und bittet darum. Denn wer in Wahrheit antwortet, der gibt sich selbst[45]. Und indem er schon als reine Antwort das *Lob* dessen ist, was (oder wer) ihn „ansprach", so ist er es nochmals und eigentlich in dem entzückten Bewußtsein, die *Freude* dessen zu sein, dem sein Aufblick entspricht und der seine Antwort empfängt.

Diesen Gedanken habe ich nirgendwo so schön ausgesprochen gefunden wie in einer Oxforder Predigt von Clive Staples Lewis über die „Last der Herrlichkeit".[46] Er macht darauf aufmerksam, daß nach theologischer Tradition die himmlische Herrlichkeit als Ruhm vor Gott verstanden wurde. Eine Sicht, die dem antiken Stoiker wie dem modernen Ethiker in gleicher Weise fremd ist; denn taste dies nicht die Autonomie des Sittlichen an? Darum das heutige Unbehagen bei solchen Gedanken und das verlegene Schweigen zu diesem Thema. Doch „plötzlich erinnerte ich mich daran, daß niemand in den Himmel kommen kann, er werde denn wie ein Kind; und nichts ist bei einem Kind – nicht bei einem eingebildeten, sondern bei einem guten – so augenfällig wie der große und unverhohlene Wunsch, gelobt zu werden ⟨...⟩ Offenbar hatte mich meine vermeintliche Demut all die Jahre hindurch daran gehindert, zu erkennen, was in Wahrheit die demütigste, die kindlichste, die natürlichste Freude – ja, das besondere Glück des Geringeren ist" (101). Natürlich ist auch und gerade dieses Verlangen von egozentrischer Verzerrung (von Pose, Schöntun, Angst und Eitelkeit, kurz: von „Ab-

---

[43] Buch der Freunde: Aufzeichnungen (Ges. Werke), Frankfurt/M. 1959, 48. S. 33: „Wo ist dein Selbst zu finden? Immer in der tiefsten Bezauberung, die du erlitten hast."

[44] Wilhelm Meisters Lehrjahre IV 9 (Hamb. Ausg. 7, 235).

[45] *A. de Saint-Exupéry,* Die Stadt in der Wüste 63 (Ges. Schriften, München 1978, II 215): „Nicht der ist geizig, der sich nicht durch Geschenke zugrunderichtet, wohl aber jener, der nicht das Leuchten seines eigenen Gesichts im Austausch gegen deine Gabe hingibt."

[46] The Weight of Glory, in: *ders.,* Transposition and other Addresses, London 1949, 21–33; deutsch (Das Gewicht der Herrlichkeit") in: *ders.,* Streng demokratisch zur Hölle und andere Essays, Basel 1982, 93–108. Vgl. *J. Splett,* Der Schmerz und die Freude. C. S. Lewis' christliche Perspektive, in: Inklings-Jhb 1 (1983), Lüdenscheid 1984, 43–66. – Hierin liegt die entscheidende Antwort auf Nietzsches Gottesmord aus dem Aufbegehren wider den Blick (Fröhl. Wiss. 125, KSA 3, 480–482; Zarathustra IV, Der häßlichste Mensch, KSA 4, 327 f.), statt daß man ihm emanzipativ gegen den (Vater-)Gott „über uns" beistimmt im Namen eines Christentums des „Gottes in uns". Vgl. *J. Splett,* Der Mittler, in: ThPh 50 (1975) 161–182 u. *ders.,* Der Mensch ist Person, Kap . 7, bes. 168–172.

sicht") bedroht. Aber hier liegt nicht sein Wesen und nicht das ersehnte Ziel: nämlich die ungeteilte Offenheit für den Blick Seiner Liebe.

Im Blick dieser Liebe jedoch empfängt nun der Mensch endgültig sich selbst – und endgültig nicht für sich, sondern als vollendete, gänzliche Antwort: „Vollkommene Demut braucht keine Bescheidenheit." „Die verheißene Herrlichkeit besteht, kaum zu glauben und nur durch das Werk Christi möglich, darin, daß ⟨... der Erlöste⟩ Gott gefallen wird. Gott gefallen ... ein Ingrediens der göttlichen Seligkeit sein ... von Gott geliebt werden; nicht nur sein Mitleid, sondern sein Entzücken wecken, wie das eines Künstlers an seinem Werk oder eines Vaters an seinem Sohn ..." (102).

In der Tat kaum zu glauben. Aber es ist die Erfüllung jenes offenen Anfangs, dessen Sinn und Zusage dem Denken hier schon aufgehen mögen – wenn ihm nur dafür (J. G. Fichte[47] → Sir 17,8) ein Auge eingesetzt wurde.

---

[47] Z. B. Darstellung der Wissenschaftslehre (1801) § 9: Werke (Nachdr. Berlin 1911) II 19.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Hrsg. *Hellmut Flashar.* Basel/Stuttgart: Schwabe 1983. 645 S.

Fast dreißig Jahre sind vergangen, seit im Jahr 1956 P. Wilpert die Neubearbeitung des ‚Ueberweg' in Angriff nahm. Die ursprünglich in einem Band geplante Darstellung der Antike ist inzwischen auf vier Bände angewachsen, von denen H. Flashar, der nach dem Tod von Wilpert († 1. 1. 67) die Herausgabe des Teils, der die griechische Philosophie von ihren Anfängen bis zum Ende der vorchristlichen Zeit umfaßt, übernommen hat, jetzt den 3. Band vorlegt. Die Neubearbeitung sollte, so schrieb Wilpert in seinem Editionsbericht, „in der bewährten methodischen Tradition des Ueberweg stehen und sie weiterführen ... Das Werk wird also den Charakter einer betont objektiven Orientierung über den neuesten Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung bewahren, den Stoff wie bisher in chronologischer Folge doxographisch behandeln und einen umfassenden Ueberblick über die Primär- und Sekundärliteratur vermitteln" (AGPh 43 [1961] 86). Hrsg. und Autoren sind diesem hohen, bei der Fülle der Publikationen und Vielfalt der Interpretationen fast unerfüllbar erscheinendem Anspruch vor allem durch ein hohes Maß an Übersichtlichkeit gerecht geworden, durch das diese Neubearbeitung sich wohltuend vom alten ‚Ueberweg' unterscheidet. Die Autoren der drei Kap. haben sich durch jahrzehntelange einschlägige und anerkannte Forschungen für diese Gesamtdarstellung qualifiziert, *H. J. Krämer* für die Ältere Akademie (1–174), *H. Flashar* für Aristoteles (175–457) und *F. Wehrli* für den Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit (459–599).

Krämer gibt zunächst einen Überblick über die Ältere Akademie im allgemeinen, der auf die Zeugnisse und die Überlieferung, die Akademie als Institution und die Schulgeschichte eingeht und einen kurzen doxographischen Abriß bringt. Die sich daran anschließende Darstellung der einzelnen Akademiker ist für jeden Autor gegliedert in Zeugnisse und Überlieferung, Biographie, Doxographie, Wirkungsgeschichte und eine nach derselben Anordnung unterteilte Bibliographie. K. hat mit diesem Kap. die ausführlichste Darstellung der Älteren Akademie geschrieben, die es bisher gibt. Hingewiesen sei auch auf die ausführliche Werkbeschreibung und Doxographie der Pseudoplatonica (§ 6f.). – Flashars Überblick über den Stand der Aristoteles-Forschung (177–185) beginnt mit einer scharfen Kritik an W. Jaeger. Den Höhepunkt der philologischen Aristoteles-Forschung der letzten Jahrzehnte sieht F. in I. Düring, Aristoteles, 1966, dessen Chronologie der Aristotelischen Schriften er referiert; ihr komme jedoch, da von einer Entwicklung des Aristoteles nach Düring nur in einem sehr eingeschränkten Sinn die Rede sein könne, nicht mehr die Schlüsselfunktion zum Verständnis der Philosophie des Aristoteles zu, die Jaeger ihr beigemessen habe. Als wichtige Richtungen der neueren philosophischen Aristoteles-Interpretation sind genannt M. Heidegger und seine Schule, J. Ritter, N. Hartmann, die neuthomistischen Interpreten und die Arbeiten aus dem Bereich der analytischen Philosophie. Der Darstellung der Schriftenverzeichnisse und Überlieferungsgeschichte (§ 10) folgt eine umfangreiche, hervorragend gegliederte Primärbibliographie, die zeitlich bei den antiken Kommentaren und Übersetzungen beginnt (§ 11). Der Biographie (§ 12) schließt sich eine Werkbeschreibung an, die auch die Fragmente und unechten Schriften umfaßt, gefolgt von einer Bibliographie der Sekundärliteratur zu den einzelnen Werken (§ 13). Die Doxographie und die sich ihr anschließende Sekundärbibliographie ist nach systematischen Gesichtspunkten geordnet (§ 14). § 15 bringt einen kurzen Überblick über die Nachwirkung und die entsprechende Bibliographie. – Für das Kap. über den Peripatos, die bisher ausführlichste Darstellung dieses Abschnitts der Geschichte der griechischen Philosophie, hat Wehrli durch seine Fragmentsammlung selbst die Grundlage

geschaffen. Auch hier ist der Darstellung der einzelnen Philosophen ein historischer und doxographischer Überblick über die gesamte Schule vorangestellt. Der umfangreiche Paragraph über Theophrast (§ 17, 474–522) bringt nach einer Information über Forschungsstand und Überlieferung, der Primärbibliographie und der Biographie eine ausführliche, nach Sachgebieten gegliederte Werkbeschreibung, die jeweils mit einer Liste der überlieferten Schriftentitel beginnt. Der Abschnitt über die Doxographie betont die Selbständigkeit des Theophrast und dessen bedeutenden Einfluß auf die hellenistische Philosophie.

Daß eine Doxographie, der nur ein so knapper Raum zur Verfügung steht, aus der Fülle des Stoffes auswählen und sich für bestimmte Interpretationen entscheiden muß, denen gegenüber man für andere plädieren könnte, ist bei einem so umfassenden Werk unvermeidlich. Das gilt vor allem für Aristoteles. Der Wert dieses neuen ‚Ueberweg' liegt, um das nochmals zu betonen, in seiner außerordentlichen Übersichtlichkeit. Historische Information, Inhaltsangabe, Rekonstruktion und Interpretation sind sorgfältig voneinander getrennt. Die Bibliographie bringt von den Arbeiten vor 1926 nur noch die, die auch heute noch von grundsätzlicher Bedeutung sind. Jede Arbeit erscheint unter einer eigenen Nummer. Der Satz ist sehr übersichtlich. Viele Nummern enthalten eine kurze Inhaltsangabe oder Wertung; verschiedentlich wird eine Rezension angegeben. Übersetzungen und Neudrucke sind aufgeführt; wo notwendig, wird auf den Unterschied der verschiedenen Auflagen hingewiesen. Hilfreich sind auch die zahlreichen Querverweise und das Personenregister (601–645). F. Ricken S.J.

Les arts mécanique au moyen âge (Cahiers d'études médiévales VII) préparé par *G. H. Allard* et *S. Lusignan*. Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin 1982. 174 S.

Der dem Rez. vorliegende Band enthält die Referate des 8. Kolloquiums des Institut d'études médiévales der Universität Montréal. Die Beiträge werden in drei Gruppen präsentiert (Théories, Pratiques, Théories et Pratiques). Unter der Überschrift „Théories" rangieren einleitend die Art. von *G. H. Allard*, Les arts mécaniques aux yeux de l'idéologie médiévale (13–31) und *S. Lusignan*, Les arts mécaniques dans le ‚Speculum Doctrinale' de Vincent de Beauvais (33–48). Drei weitere Art. folgen unter „Pratiques": *A. Vermeirre*, La navigation d'après Hugues de Saint-Victor et d'après la pratique au XIe siècle (51–61); *B. Beaucage*, Les hommes et la terre en Provence à la fin du moyen âge: l'exploitation du sol et les rapports sociaux (63–74); *D. Saint-Jacques Côté*, Réalisation matérielle et technique de représentations dramatiques à la fin du moyen âge (75–90). Die 3. Überschrift „Théories et Pratiques" schließlich faßt nochmals drei Beiträge zusammen: *R. Sanfaçon*, Le rôle des techniques dans les principales mutations de l'architecture gothique (93–129); *C. Gagnon*, Alchimie, techniques et technologie (131–146); *B. S. Hall*, Production et diffusion de certains traités de techniques au moyen âge (147–170). Der Band schließt mit einem Namensregister.

Die Lektüre dieses Buches läßt den Leser mit gemischten Gefühlen zurück. Problematisch ist zunächst die Einteilung. Ist die Unterscheidung zwischen „Pratiques" und „Théories et Pratiques" wirklich so glücklich gewählt? Der Aufsatz Vermeirres über die „nauigatio" bei Hugo von St. Viktor könnte beispielsweise eher unter der 3. denn unter der 2. Überschrift erscheinen; denn der Autor zeigt instruktiv die Beziehungen zwischen dem Lebensumfeld und der philosophisch-theologischen Reflexion Hugos von St. Viktor. Auszustellen ist außerdem an den beiden ersten Beiträgen (Allard und Lusignan), daß die bisher erschienene Literatur zum Thema nicht ausreichend verarbeitet ist. (Vgl. z.B. P. Vallin, „‚Mechanica' et ‚Philosophica' selon Hugues de Saint-Victor", in: RHS 49 [1973] 257–288). Weiter, wenn Allard (13/14) der von Alessio, „La Filosofia e le ‚artes mechanicae' nel secolo XII" (StMed 3 [1965] 71–161) und Sternagel, Die artes mechanicae im Mittelalter (1966) angewandten diachronischen Methode seine synchronische Betrachtung entgegensetzen will, ist doch zu fragen, ob die Problematik der ‚artes mechanicae', selbst nur für *einen* Autor – z.B. Hugo von St. Viktor –, auf 18 Buchseiten auch nur halbwegs seriös behandelt werden kann. Schließlich zu Didascalicon L. II, c. XX, 16–20 (so richtig, und nicht wie bei Allard zitiert!): die französische Übersetzung zu dieser Stelle ist nicht nur unzutreffend, sondern es sind

auch vier volle Zeilen ohne Kennzeichnung ausgefallen! Was die Interpretation der erwähnten Stelle selber angeht, so vermag Allards Kritik an Chatillons Auslegung keineswegs zu überzeugen. – *Sternagel* selbst bietet in seinem Schlußkap. einen guten Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen zum Thema an, wenn er schreibt: „Rückblickend kann gesagt werden, daß insbesondere das Problem der Wertung von Handarbeit und Erwerbsarbeit für die Deutung der artes mechanicae im Mittelalter eine entscheidende Rolle gespielt hat. Gerade hierüber stehen aber noch keine ausreichenden Forschungsergebnisse zur Verfügung" (123). Inzwischen erschien von P. Vallin, Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 3), Paris 1983, eine Arbeit, die man als Einführung lesen kann und die zugleich den derzeitigen Kenntnisstand zum Thema aufgreift und weiterführt. – Der vorliegende Band ist als Einführung und Anregung für den Nicht-Fachmann gedacht (9), ein nur streckenweise erreichtes Ziel. R. Berndt S.J.

Wieland, Georg, *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 21). Münster: Aschendorff 1981. VI/327 S.

„Ob und in welcher Weise (vermag) es die philosophische Ethik, den Zielbereich als eigenen Gegenstand zu sichern, also die Frage nach der menschlichen Vollendung oder Glückseligkeit ohne Vorgabe der Theologie zu behandeln?" „Versteht sich die Ethik im 13. Jahrhundert vorwiegend als Wissenschaft oder als praktische Disziplin?" (3). Mit diesen zwei Ausgangsfragen formuliert W. die Problematik der vorliegenden Untersuchung. Es geht zunächst um die doppelte Lösung der Ethik aus dem christlich-theologischen und dem literarisch-grammatischen Zusammenhang (1). Dabei handelt es sich um einen Prozeß, der vor allem zu einer differenzierteren Unterscheidung von Theorie und Praxis führt; denn erst dort, wo beide in einem gewissen Maß dissoziiert werden, kann Ethik sich als eigenständige Disziplin etablieren (1). Eine genuin philosophische Ethik ist unmöglich, solange die Vollendung menschlichen Handelns sich einerseits in der Kontemplation der Liebe Gottes und andererseits in der Assimilierung zeitgenössischer Bildungsideale erschöpft.

Die zur Rez. vorliegende Bonner Habilitationsschrift will die Entwicklung nachzeichnen, die in der Aristoteles-Rezeption zur Etablierung der Ethik als einer philosophischen Disziplin führte (1). Die Arbeit gliedert sich nach einer Einleitung (I; 1–7) in 5 Kap. (II–VI): II. Bemerkungen zur Geistesgeschichte und zum Ort der Ethik im 12. Jahrhundert (8–33), III. Historische und literarische Daten zur philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (bis ca. 1250) (34–51), IV. Ethik als philosophische Disziplin (52–129), V. Glück: die Vollendung des Menschen (130–220), VI. Tugend: Der Weg zur Vollendung (221–314). Ausführliche Indizes (315–327) beschließen den Band. – Unter dem Leitgedanken einer Ortsbestimmung der Ethik präsentiert W. das 12. Jh. (II) anhand der ‚klassischen' Stichworte „Renaissance" und „Scholastik" zusammen mit Überlegungen zum Theoriebegriff dieses Zeitraumes. Die daran sich anschließende Ortsbestimmung beruht vor allem auf der Klärung des Verhältnisses Ethik – Scholastik, indem der Vf. die Wissenschaftseinteilungen eines Hugo von Sankt-Viktor, Johannes von Salisbury, Gundissalinus und Abaelard diskutiert. Es zeigt sich, daß man bezüglich des 12. Jhs noch nicht von einer ausgebildeten philosophischen Ethik sprechen kann. Erst die Übersetzung und Rezeption der Nikomachischen Ethik leitet den Prozeß ein, „der die Maßgeblichkeit der Tradition durch die der Vernunft ablöst" (33). – Im 2. Kap. (III) legt W. detailliert den komplizierten Übersetzungsprozeß der NE dar (34–44), um dann die bis heute bekannten und die Textbasis dieser Abhandlung bildenden, vor der vollständigen Übersetzung des Robert Grosseteste entstandenen Kommentare vorzustellen (44–51): Kommentar von Avranches (Bibl. mun. 232), Kommentar von Paris (BN lat. 3804 A und 3572, ff. 226ra–235ra), Kommentarfragment Paris (BN lat. 3572, f. 186ra-187ra), Kommentar Neapel (Bibl. Naz. VIII G 8), Kommentar des Ps.-Peckham und Robert Kilwardby (?). – Die im Titel der Arbeit anklingende wissenschaftstheoretische Problematik bildet das Thema des dritten Kap. (IV). Ausgehend von seinem Ansatz – dem problematischen Verhältnis von Ethik und Theologie –

erhebt W. die wissenschaftstheoretische Position Ps.-Peckhams aus der Einleitung zu dessen Ethikkommentar. Das eigentliche Gewicht der Arbeit liegt auf den beiden letzten Abschnitten V und VI. Sie bieten eine eingehende Textanalyse der o. g. sechs Ethikkommentare. – Einige Bemerkungen aus der Lektüre: Besonderes Interesse verdient S. 11 Anm. 12 der Hinweis auf die Zuordnung von philosophischen Disziplinen zu Texten der Hl. Schrift. Die mittelalterlichen Kommentare zu den Proverbien haben bislang noch keine Darstellung gefunden. Es ist eine offene Frage, ob sich nicht die Rezeption der NE auch in Proverbia-Kommentaren des hier behandelten Zeitraumes widerspiegelt (z. B. in dem ungedruckten Kommentar des Wilhelm von Auvergne)? Zeigt sich die Grundproblematik (Verhältnis Ethik – Theologie) auch in der Exegese der alttestamentlichen Weisheitsliteratur? – S. 164: Für die Exegese wies schon H. de Lubac, Exégèse médiévale darauf hin, daß die Exposition der „sententia" – im Rahmen des vierfachen Schriftsinnes – noch zum Literalsinn zähle. Das Anliegen einer eingehenden Analyse ist aber zu unterstreichen. – Die Ausführungen S. 169/170 über die neue Wertschätzung weltlicher Tätigkeiten evozieren die Problematik der artes mechanicae. Welchen Einfluß nimmt die Rezeption der NE auf das System der artes? S. auch P. Vallin, Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien (Paris 1983). Ein Verweis auf die Summa Sententiarum scheint wünschenswert im Abschnitt (222–229) über den Tugendbegriff. – Handelt es sich bei dem S. 181/2 erwähnten Wilhelm tatsächlich um den Auvergnaten oder nicht um den von Auxerre? – Die Zahl der Druckfehler hält sich noch in Grenzen (u. a. 28, 31, 116, 126, 169, 180, 196). R. Berndt S. J.

Pascal, Blaise, Gedanken. Mit Anmerkungen von Voltaire. Übersetzt aus dem Französischen von *Heinrich Hesse.* München: Borowsky o. J. 325 S.

In Deutschland sind derzeit vier sozusagen komplette Ausgaben der „Pensées" von Pascal im Handel: die „klassische" Normalausgabe nach der Anordnung von Brunschvicg in der Übersetzung E. Wasmuths (Lambert Schneider und Wiss. Buchgesellschaft), „angeordnet nach der Bequemlichkeit des Lesers", wie Brunschvicg es beabsichtigte; die neue Ausgabe Hans Urs von Balthasars (Johannes-Verlag), der die Rekonstruktion der von Pascal beabsichtigten Apologie des Christentums durch J. Chevalier zugrunde legt; die Übersetzung der – von diesem so genannten – „endgültigen Ausgabe" Strowskis durch W. Rüttenauer (Schibli-Doppler, Nachdruck aus der Sammlung Dieterich), die Pascals Fragmente um Kristallisationszentren seines Denkens zu ordnen versucht, dadurch manche Komplexe des ursprünglichen Textbestandes besser beieinander läßt als andere Ausgaben, sonst aber weniger Vorzüge hat; nun jüngst – in leicht modernisierter Orthographie – die alte, Ende des 19. Jh.s bei Reclam verlegte Übersetzung Hesses, die Voltaires Anmerkungen beigibt. Vier völlig verschiedene Bücher also. – Man wird zunächst sagen müssen, daß das Interesse an dieser typographisch übrigens schönen und dazu preiswerten Neuausgabe verlegerischerseits rein geschäftlich sein dürfte. Editorisch ist sie indiskutabel. Schon zur Zeit ihrer Erstveröffentlichung war die Ausgabe – nachdem P. Faugère seiner Fassung das Originalmanuskript zugrunde gelegt hatte – veraltet. C. F. Schwartz hatte Faugères Ausgabe bereits 1845 verdeutscht, und Hesse selbst meinte zu seiner Ausgabe damals: „dem Gelehrten gegenüber ein Verbrechen, dem Leser gegenüber ein Verdienst". Die Anordnung der Fragmente bei Hesse geht – über die Vermittlung einer bei Renouard 1803 u. ö. erschienenen Ausgabe – auf die erste Pascal-Gesamtausgabe des Abbé Bossut von 1779 zurück. Ihr Verdienst gegenüber dem Leser hat sich inzwischen angesichts der obengenannten modernen Ausgaben endlich wohl auch erschöpft! – Voltaires Pascal-Kritik richtet sich noch an der Ausgabe von Port-Royal (1670 und mit verschiedenen Ergänzungen ff.) aus. Die von Condorcet und Voltaire selbst besorgte Ausgabe wäre ihr adäquater Ort (die kritischen Bemerkungen Voltaires sind in seinen Lettres philosophiques bzw. in der Condorcet-Voltaire-Ausgabe erschienen). Schließlich fehlen unserer Neuausgabe die unentbehrlichen Konkordanzen – mindestens zur gängigen Brunschvicg-Ausgabe –, von Registern und anderen editorischen Feinarbeiten ganz zu schweigen. – So bleibt es ein schönes Buch für den Pascal-Freund, evtl. ein praktisches Studienmittel für denjenigen, der die einflußreiche Bossut-Ausgabe, die fast ein Jahr-

hundert (in Frankreich) beherrscht hat, praktikabel zur Verfügung haben möchte. Für die Rezeptionsgeschichte wäre es zweifellos wesentlich interessanter gewesen, hätte man die Kleukersche Übersetzung der Port-Royal-Ausgabe von 1777 nachgedruckt. Ein dringenderes Desiderat wäre es aber, endlich dem deutschen Leser eine Ausgabe anzubieten, die die grundlegenden Ergebnisse der französischen Pascal-Forschung der letzten 40 Jahre wahrnimmt und Pascals Erbe in der Form publiziert, wie es überkommen ist: nach den zeitgenössischen Kopien der Fragmente, die schon Condorcet wie auch das Vorwort der Renouard-Ausgabe erwähnen, aber erst Tourneur, konsequent Lafuma und nach ihm Le Guern und Sellier ihren Ausgaben zugrunde legten.

A. Raffelt

Lessing. Nachruf auf einen Aufklärer. Sein Bild in der Presse der Jahre 1781, 1881 und 1981. Hrsg. *Klaus Bohnen.* München: Fink 1982. 187 S.

Gedenkjahre großer Gestalten der Geistesgeschichte sind äußerst instruktiv; sie zeigen deren Bedeutung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Daher ist es ebenso verdienstvoll wie lehrreich, wenn der vorliegende Band schlaglichtartig Lessings Bedeutung im Spiegel der Presse seines Todesjahres, dessen 100-Jahr- bzw. 200-Jahr-Feier sammelt.

Das Ziel des Bandes zeigt das ebenso knappe wie verständige Nachwort des Hrsg.s: „Es geht nicht um das Loblied eines vergessenen unbequemen Autors, sondern um dessen Fähigkeit, bewegende Stimulantien für eine Weiterentwicklung der Gegenwart zu vermitteln" (181). Diese wegweisende Bedeutung Lessings sieht Hrsg. in drei Momenten der von ihm zusammengestellten Texte begründet: Neben den noch vordergründigen Personenkult tritt der von ihm so benannte „Kult der Vorgeschichte" (177), welche Lessing in eine kontinuierliche Bewegung einzuordnen versucht. Eigentlich vorwärtstreibend jedoch ist die Vorstellung vom „Wahrheits-Sucher", welche in kaum einer Würdigung Lessings fehlt. – Zunächst bietet der Band Texte, die sich um den 15. Februar 1781, den Todestag Lessings, ranken (15–50). Auch wenn hier kaum Neues zur Sprache kommt, so ergibt sich doch aus den Nachrichten und Nekrologen ein erster, nachhaltiger Eindruck, wobei die Würdigung durch Herder besonderes Gewicht bekommt. Die wenigen Texte zum 100. Todestag 1881 machen deutlich, wie sich in Nationalstaat und Kaiserreich an Lessing die Geister scheiden (51–88). Herausragend erscheint die Judenfrage, aber nicht minder das damit verbundene, durchaus kontrovers diskutierte Problem umfassender Toleranz. – Der Schwerpunkt des Bandes liegt auf der Darbietung solcher Texte, die aus dem Gedenkjahr 1981 stammen (89–172). Die instruktive Zusammenstellung von gewichtigen Essays in bedeutenden Zeitungen aus Ost und West macht deutlich, daß Lessing auch 200 Jahre nach seinem Tod kaum an Bedeutung verloren hat. Der radikale Wahrheitssucher, der Kritiker, der wenig Gelittene und doch berühmte Einzelgänger, der Mann, der im Vollzug seines Lebens Toleranz, Brüderlichkeit und Gleichheit übt und weniger darüber reflektiert – all diese Momente kommen breit und in vielfältiger Brechung zur Sprache. Ein Kabinettstück besonderer Art stellt dabei die eindrucksvolle Untersuchung von *C. Türcke* dar (155–162), der Lessings Wahrheitsbegriff in den philosophisch-theologischen Kontext der Aufklärung von damals und heute einbringt und dabei zu überraschenden Einsichten und Hinweisen gelangt. Insgesamt jedoch überwiegt eine gewisse Desillusionierung angesichts des bei Lessing noch vorfindlichen, ziemlich ungebrochenen Optimismus im Blick auf die Aufklärung. So kann am Ende einer Würdigung im Blick auf die abschließende Szene des „Nathan" und eine endzeitliche Verbrüderung von Religionen und Völkern die skeptische Feststellung stehen: „Vielleicht ist Lessing ein moderner Autor; vielleicht auch gänzlich tot" (117). Während die Stimmen aus dem westlichen Deutschland vorwiegend die intellektuelle Leistung und Existenz Lessings hervorheben, wird in den zwei Beiträgen aus der DDR (163–172) die soziale Dimension seines Denkens und Lebens hervorgehoben. Dabei wird u. a. betont, daß die für Lessing tragenden Begriffe wie „Tugend, Würde, Verdienst ... um diese Zeit politische Befindlichkeiten" (167) meinen und das Theater bei Lessing und noch auf lange Zeit in Deutschland „der einzige demokratische Spielraum" (172) bleibt.

Der vorliegende Band ist eine verdienstvolle Arbeit, was vor allem für die im Augenblick nur zerstreut zugänglichen Dokumente der Presse aus dem Jahr 1981 gilt. Gerne hätte man hier noch mehr gefunden, selbst auf Kosten einer radikalen Beschneidung der – andernorts gut zugänglichen – Texte aus früheren Jahrhunderten. Bedauerlich und ein wenig disproportioniert bleibt auch die Aufnahme von nur zwei Stimmen aus der DDR, auch wenn diese als paradigmatisch einzustufen sind. Ärgerlich und der ansprechenden Gestalt des Bandes abträglich bleiben schließlich zahlreiche Druckfehler, die weit über die vorsorglich beigefügte, jedoch keineswegs vollständige Errata-Liste hinausgehen. Dennoch: Instruktiv bleibt dieser Sammelband sowohl für den kundigen als auch für den bei Lessing weniger bewanderten Leser. A. Schilson

Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der *Akademie der Wissenschaften der DDR* und der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.* Band XXIX; Vierte Abteilung: Vorlesungen und Ergänzungen. Sechster Band; Erste Hälfte, zweiter Teil. Berlin: de Gruyter 1983. S. 743–1188.

Vom Bd VI der Vorlesungen Kants in der Akademie-Ausgabe (= Bd XXIX nach der durchgehenden Zählung) liegt nun der zweite Teilband vor. Dieser letzte Band der vierten Abteilung von *Kant's gesammelten Schriften* wurde von Anfang an als eine Art Lumpensammler gedacht, der nicht nur die Enzyklopädie- und Physikvorlesungen enthalten sollte, sondern auch all das, was von Vorlesungshandschriften nach den großen und unwiederbringlichen Kriegsverlusten glücklicherweise noch auftauchen würde (vgl. meinen Bericht über die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften in ThPh 57 [1982] 72–80). In der Tat setzt der eben erschienene Teilband mit der Metaphysik Mrongovius', Arnoldts und der Rationaltheologie Magaths den XXVIII. Metaphysik-Band fort. Hinzu kommt ein zweieinhalbseitiges Fragment der Logik Mrongovius' aus einer Vorlesung von 1784.

Mrongovius, 1781 an der Universität Königsberg immatrikuliert, hatte alle Hauptvorlesungen Kants gewissenhaft gehört und mitgeschrieben, so daß sein Nachlaß, früher in der Stadtbibliothek Danzig und jetzt in der Rigaer Universitätsbibliothek, ergiebig ist. Im Bd XXVII wurde schon seine Kollegnachschrift einer Moral-Vorlesung ediert. Das jetzt veröffentlichte unvollständige Ms einer Vorlesung über Metaphysik, die Kant im WS 1782/83 hielt, ist vom Datum her besonders wichtig, da Kant kurz vorher seine Kritik der reinen Vernunft veröffentlicht hatte. Tatsächlich findet sich in der Vorlesung ein Selbsthinweis Kants auf seine erste Kritik, und zwar im Rahmen der grundlegenden Frage: „Wieviel sind Reine Vernunft Begriffe, ... auf welche Gegenstände können sie gehen, wie können sie gebraucht werden, und in welchen Gränzen müssten sie sich halten?" (782). Die Gliederung der Vorlesung ist die übliche. Nach allgemeinen einführenden Überlegungen (Prolegomena, Geschichte, Nutzen der Metaphysik) folgen die Ontologie, die Kosmologie und die Psychologie. Eine Rationaltheologie ist in der Handschrift nicht erhalten. Nach einer eingehenden Analyse des Ms, dessen Paginierung und Zusätzen zieht der Hrsg. folgendes Fazit: „Die Metaphysik Mrongovius' ist eine z. T. fragmentarische Abschrift eines Kollegs von Kant, die möglicherweise aus einer Mitschrift von Mrongovius selbst hervorgegangen ist, mit anderen Abschriften verglichen, mehrfach benutzt und verbessert ist" (1089). Diese mehrfache Benutzung erklärt vielleicht u. a. den Umstand, daß nach Abschluß der Psychologie eine andere Fassung derselben Vorlesung folgt, nochmals mit Ausführungen über Kosmologie (921–940). – Die 100 Seiten umfassende Metaphysik Arnoldts hängt mit den Untersuchungen zum dritten Königsberger Ms (K 3) zusammen, das Emil Arnoldt (1828–1905, einer der Koryphäen der Kantphilologie) durchsah und in Auszügen veröffentlichte (siehe den von Arnoldt exzerptierten Text Kants im Bd XXVIII, 821–834. Ebd. 837 f. auch den Auszug Schlapp aus demselben Ms). Ein Teil dieses Ms wurde vor kurzem in Thorn, Polen, von R. Malter wiederaufgefunden (vgl. KantSt 68 [1977] 464–467). Die große Unvollständigkeit dieses (im Krieg verlagerten) Ms scheint darauf zurückzuführen zu sein, zumindest teilweise, daß Arnoldt die von ihm entfernten und zur Erhellung des kantischen „Systembegriffs" verwerteten Seiten nicht mehr an ihrer ursprünglichen Stelle eingefügt hat. Ursprünglicher Besitzer dieses Ms muß

der mit Kant befreundete Justizrat Joh. Friedrich Vigilantius gewesen sein, der u. a. die Vorlesungen in Paragraphen aufgeteilt hat (1092). Die Zeit der Metaphysik K 3 ist eindeutig das WS 1794/95. Das eigentümliche Interesse dieser Vorlesung besteht darin, daß sie die letzte uns überlieferte Metaphysik-Vorlesung Kants ist. Im darauffolgenden WS 1795/96 las Kant zum letzten Mal „Metaphysik nach Baumgarten". Der erhalten gebliebene Text enthält zunächst Ausführungen über Metaphysik, vor allem über die Begriffe. Als erster Teil der Metaphysik kommt die Ontologie. Ein zweiter, aber nicht als solcher überschriebener Teil, handelt von der Psychologie. – Vollständig ist dagegen die von Magath abgeschriebene Rationaltheologie-Vorlesung vom WS 1785/86, wie es auf dem Titelblatt heißt, oder vom WS 1783/84, wie etwas weiter der Hrsg. vermutet. Im zweiten Fall würde es sich um das „Collegium Naturale Theologicum" handeln, das uns schon in der Nachschrift von Volckmann, allerdings mit großen Lücken, bekannt ist (vgl. XXVIII, 1129–1225). Magath, der im SS 1782 in Königsberg immatrikuliert wurde, hätte also 1785 eine schon bestehende Nachschrift abgeschrieben (1100). Jedenfalls ist das 1981 in dem Stadtarchiv von Bad Homburg v. d. Höhe entdeckte Ms auch deshalb von Wert, weil es die einzige uns erhalten gebliebene Abschrift der kantischen Theologia naturalis „über Baumgarten" ist. Da aber eine Edition derselben Vorlesung durch K. H. L. Pölitz schon bestand (*I. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre,* Leipzig 1817), die wiederum in der Akademie-Ausgabe Bd. XXVIII, 989–1126 gedruckt worden ist, so hat der Hrsg. beide Texte verglichen und nur sämtliche Varianten der neu aufgefundenen Handschrift veröffentlicht (1049–1077).

Für *Gerhard Lehmann,* den Hrsg., stellt vorliegender Teilband den Abschlußband dar. L. (geb. 1900. Vgl. KantSt 71 [1980] 346–351), der schon 1926 durch die Herausgabe der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* hervorgetreten ist, war als einer der Mitarbeiter an dem 1934 veröffentlichten Bd XIX der Akademie-Ausgabe beteiligt. Der vorhergehende Bd war der letzte gewesen, den Erich Adickes, der verdienstvolle Herausgeber des handschriftlichen Nachlasses Kants, zum Druck bringen konnte. Mit den Bänden XX–XXIII hat L. als der tatsächliche Hauptverantwortliche die von Adikkes initiierte Edition zu Ende geführt. Dabei sind die zwei Bände des *Opus postumus* besonders zu erwähnen, denen L. ein 120 Seiten starkes Personen- und Sachregister angefügt hat. Durch den diplomatisch getreuen Abdruck der Handschrift Kants ist den Kant-Interpreten nunmehr unzweifelhaft deutlich geworden, daß die drei Kritiken nach Kants Dafürhalten gar nicht das vollendete System der Transzendentalphilosophie ausmachen. Auch die seit 1966 erscheinenden Vorlesungen gehen auf L.s Arbeit zurück. Bis dato liegen die Bde I, IV, V und VI (bzw. XXIV, XXVII, XXVIII und XXIX) vor; insgesamt sind es 10 Teilbände. Wenn man den Umfang dieser Kollegnachschriften bedenkt, und darüber hinaus den ausführlichen Anhang eines jeden Bandes oder auch Teilbandes mit Einleitung, Erläuterungen, Textänderungen und Lesarten, wo peinliche Genauigkeit und beneidenswerte Gelehrsamkeit unschätzbare Dienste zur Erschließung der Schriften Kants leisten, so kann man den Wert dieses Instruments einigermaßen ermessen, das heute der Kantexegese zur Verfügung steht. Wer mit den Bänden des Nachlasses und der Vorlesungen gearbeitet hat, weiß, wieviel er Lehmann wie schon seinem ebenbürtigen Vorgänger Adickes schuldet, die in Jahrzehnten „entsagungsvoller Kleinarbeit" eine großartige Edition zustande gebracht haben.

G. B. Sala S. J.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant* (Beck'sche Schwarze Reihe 506; Große Denker). München: Beck 1983. 326 S.

Der Vf. hat schon 1981 in dem von ihm herausgegebenen Werk „Klassiker der Philosophie" den Beitrag über Kant geliefert. Im jetzt vorliegenden Buch hat er Aufgliederung und Richtlinien seiner früheren Arbeit übernommen und reicher ausgeführt. Zunächst skizziert er Lebensweg und philosophische Entwicklung Kants. Was die Schriften anbelangt, werden die bedeutendsten Veröffentlichungen der vorkritischen Periode in ihrem Inhalt dargelegt, so daß dieser erste Teil auch als Vorbereitung auf das Verständnis der KrV gilt. Der zweite Teil ist der KrV gewidmet (44–169). Im drit-

ten Teil werden Moral- und Rechtsphilosophie behandelt – also die zwei Grundlegungsschriften der Ethik und der erste Teil der Metaphysik der Sitten. Der vierte Teil, dem als Leitfaden die bekannte dritte kantische Frage: „Was darf ich hoffen?" dient, geht der Dimension der Zukunft und Sinngebung menschlichen Lebens nach, also der Geschichts- und Religionsphilosophie. Die Ausführungen zum Denken Kants werden mit der KdU abgeschlossen: Ästhetik und Philosophie des Organischen (Teleologie). Daran schließt sich eine Skizze der Wirkungs- und Interpretationsgeschichte bis zur Gegenwart an, wobei das Denkpotential der Philosophie Kants eine weitere Erhellung findet. Denn, „ob der Philosoph verbessert, kreativ fortgebildet oder mißverstanden worden ist – in jedem Fall liest sich die Geschichte der Philosophie seit Kant zu einem wesentlichen Teil als Wirkungsgeschichte, als Aufnahme und Weiterentwicklung, als Umbildung, Kritik und Wiederaufnahme Kantischer Gedanken" (301). Eine nach Themen geordnete zwölfseitige Bibliographie liefert dem Leser eine Orientierung zum Weiterstudium und zugleich eine Auswahl der unübersehbaren Sekundärliteratur zu Kant. – Ziel dieses Kant-Buches, das beansprucht eine „gründliche Darstellung" zu enthalten (16), ist es, „den [aus der zeitlichen aber auch sachlichen Distanz zu unserer Gegenwart herrührenden] Widerstand gegen Kant abzuschwächen, den Leser für Kants Denken ... zu interessieren und den ungebrochenen Einfluß dieser Philosophie ... bis zum heutigen Tag verständlich zu machen" (15 f.). Weil sich der Vf. eine Einführung in das Werk Kants vorgenommen hat, hat er dessen Hauptschriften in den Mittelpunkt gestellt. Sie sollen in ihren Leitfragen, Grundbegriffen, Lösungsvorschlägen und in ihrer Argumentationsstruktur vorgelegt werden, um dem Leser einen direkten Zugang zu ihnen zu vermitteln. Angesichts „mancher Unklarheiten und Widersprüche" in Kants Denkentwurf, die zu weit auseinandergehenden Interpretationen und Bewertungen Kants geführt haben, hält es der Vf. für sinnvoll, „ihn dynamisch und zu seinem Vorteil auszulegen" (16 f.). Die klare und verständliche Sprache H.s ist eine günstige Voraussetzung dafür, daß derjenige, der das Buch in die Hände bekommt, auch der Neuling in Sachen Philosophie, es tatsächlich bis zu Ende liest. In diesem Sinne kann der Vf. sein Ziel als weitgehend erreicht betrachten. Im folgenden sollen einige Merkmale des Buches hervorgehoben und zugleich eine umfassende Bewertung versucht und anhand einiger Stichproben exemplifiziert werden.

Zunächst einige technische Bemerkungen. Die Briefe Kants werden nach den fortlaufenden Numerierungen der Akademie-Ausgabe und der Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek zitiert. Während aber die zwei Nummern an sich dem Leser kaum etwas sagen, hätte ihm die Angabe des Datums die Stelle der betreffenden Aussage in der Entwicklung des Denkens Kants schon in etwa vermittelt – und dies ist für das Verständnis der Aussage ein unentbehrlicher Bezugspunkt. Außerdem hätte das Datum die Benutzung auch anderer Editionen des Briefwechsels ermöglicht. Hinzu kommt der mir unerklärliche Umstand, daß bei der Akademie-Ausgabe die Nummern der 1. Auflage (1900–1902) angegeben werden, obwohl sie seit 1922 durch eine vollständigere und deshalb anders numerierte Ausgabe abgelöst worden ist. Für die Zitate aus der im Anhang angeführten Sekundärliteratur wird einfach der Name des Autors und wenn nötig das Erscheinungsjahr des Buches angegeben. Der Verweis auf „Heidegger 1965" (vgl. 96 und 113) bleibt offen. Es handelt sich um das Werk „Kant und das Problem der Metaphysik". Auf S. 263 nimmt H. auf die KdU, V 181 ff. Bezug, als ob es sich um die „Erste Einleitung" handeln würde. Tatsächlich ist es aber die revidierte, zweite Einleitung, die von Kant selbst zusammen mit seiner dritten Kritik veröffentlicht wurde, auf die verwiesen wird. Die ausführlichere Erste Einleitung gelangte erstmalig 1922 in der Cassirer Kant-Ausgabe zum vollständigen Abdruck und ist seit 1942 im Bd XX der Akademie-Ausgabe zu finden. – Ein Merkmal dieses neuesten Kant-Buches ist, daß der Vf. sein Augenmerk beständig auf die heutige Problematik richtet, so daß moderne und gegenwärtige Diskussionen und Autoren immer wieder zur Sprache gebracht werder, um die Relevanz des kantischen Denkens für unsere geistesgeschichtliche Situation zu dokumentieren. Allerdings bleiben diese Hinweise meistens im Stadium bloßer Andeutungen, so daß der sachliche Ertrag kaum mehr als ein „touch" von Modernität ist. Die große Tradition der entwicklungsgeschichtlichen Schule bleibt hingegen fast völlig unberücksichtigt. Gemessen am Ziel einer Einführung in die Schriften Kants

scheint mir der Teil über die KrV am besten gelungen. Die Darlegung hält sich eng an den Argumentationsgang des Textes und ist bemüht, ihn direkt auszulegen; zugleich aber liefert sie aufschlußreiche Informationen über die sich jeweils ergebenden Fragen und über die Stellungnahmen anderer Autoren mit. Diese Charakterisierung gilt zumindest für die Grundtendenz der Darstellung. Wenn man aber die Sache näher anschaut, muß man diese Kennzeichnung nicht unwesentlich präzisieren bzw. abwandeln. Man kann wohl für eine Gesamtdarstellung die Grundoption des Vf., Kant *in partem benevolam* zu interpretieren, als zweckmäßig ansehen. Es kommt aber letzten Endes darauf an, wie die prinzipielle Entscheidung in concreto ausgeführt wird. Meiner Meinung nach ist der Preis, den H. an mehreren und gewichtigen Stellen dafür bezahlt hat, zu hoch. Diese Beurteilung möchte ich belegen und zugleich auf einige Sachprobleme der Philosophie Kants eingehen.

Nach H. sind die Analogien der Erfahrung (die wichtigsten unter den synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes) nicht konstitutive, sondern lediglich regulative Prinzipien, „die eine Regel angeben, nach der in der Welt der Erscheinungen etwas gesucht wird" (125). Diese These hört sich überraschend an, zumal da derselbe Vf. vorher bezüglich sämtlicher Grundsätze die bekannte Stelle B 197 angeführt und dazu ganz im Sinne Kants gesagt hat: „Gegenstandskonstitution und Erfahrungskonstitution bilden eine wesentliche Einheit" (118). Der Einwand liegt auf der Hand, daß nämlich hiermit die von H. so stark hervorgehobene „kopernikanische Revolution" stillschweigend zugunsten einer Gesetzlichkeit im Sinne des transzendentalen Realismus zurückgenommen wird. Als Beweis für seine These denkt H. vermutlich an A 178–180, auch wenn er den Text nicht zitiert. Nun aber ist die dort angegebene Erklärung alles andere als zufriedenstellend und kaum mit der Grundlehre der Analytik, vor allem mit der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, in Einklang zu bringen. Außerdem hat Kant selbst später an einer Stelle des Dialektik-Anhangs, wo es heißt: Gedachte dynamische Gesetze sind „konstitutiv in Ansehung der Erfahrung" (A 664), die fragliche These ziemlich deutlich rückgängig gemacht. Für die zweite Analogie der Erfahrung verweist H. (131) insbesondere auf B 165 (zum selben Zweck hätte er auch die Parallelstelle A 127 f. anführen können). Nun aber liefern diese und ähnliche Texte kein Beweisstück für die Deutung H.s; vielmehr legen sie eine der ganzen Konstitutionstheorie Kants zugrunde liegende Spannung frei. Denn an den einschlägigen Stellen ist von den „besonderen" bzw. „empirischen" Naturgesetzen die Rede, vor denen auch der kantische „Urheber der Erfahrung" (B 127) haltmachen muß, will er dem *experimentellen* Charakter der Naturwissenschaft nicht frontal zuwiderlaufen. Das Problem stellt sich für Kant deshalb, weil er die „transzendentalen" Gesetze des Verstandes (Kategorien und Grundsätze) als konstitutiv für die Objekte der Erfahrung aufgefaßt hat. – Daß die Sache nicht so harmlos ist, wie H. sie hier darlegt, hat Kant selbst gespürt, indem er in seiner dritten Kritik einen neuen Versuch startete, apriorische Gesetzgebung und Rekurs auf die Erfahrung, um die spezifischen Gesetze der Natur kennenzulernen, in Einklang zu bringen. Zu diesem Zweck hat er ein neues transzendentales Prinzip (die formale Zweckmäßigkeit) und eine neue Funktion der Urteilskraft (die reflektierende Urteilskraft) eingeführt. Vgl. vor allem Einleitung IV und V. Freilich weiß auch H. von diesem späteren Lehrstück. Er bringt es zur Sprache im Kontext seiner Darlegung der KdU, aber ohne auf die ungelöste Frage der KrV eigens hinzuweisen und vor allem ohne die Pointe der ganzen Problematik genau zu treffen. „Während sich die Phänomene empirisch feststellen lassen (sie bilden das gegebene Besondere), entstammt die Unterstellung der zweckmäßigen Ganzheit nicht der Erfahrung. Die zweckmäßige Ganzheit ist das nicht gegebene Allgemeine, das die Urteilskraft aus eigener Spontaneität entdeckt" (262). H. spricht vom gegebenen, empirisch feststellbaren Besonderen – wobei das Besondere *allgemeine* und *notwendige* spezifisch verschiedene Naturgesetze sind! Wie ist dies mit dem Grundprinzip von B 4 zu vereinbaren, nach dem Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht der Erfahrung entstammen und auf dem die ganze kopernikanische Wende beruht? Genau um diese besonderen Gesetze in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihrem systematischen Zusammenhang zu erklären, hat Kant die reflektierende Urteilskraft eingeführt. Wie geschieht dies? Nach H. ist es die Urteilskraft, die diese besonderen Gesetze in ihrer systemati-

schen Einheit „*entdeckt*", und zwar „aus eigener *Spontaneität*". Die glatte und plausibel klingende Formulierung täuscht eine Lösung vor, die bei Kant gar nicht vorliegt. Die reflektierende Urteilskraft ist ja nicht bestimmend, nicht gesetzgebend – sonst wäre der Zweck die 13. Kategorie. Geht es also um eine „Entdeckung" dessen, was in der Natur vorhanden ist? Nein, die Entdeckung geschieht „aus eigener Spontaneität". Also doch durch die Gesetzgebung des transzendentalen Subjekts. Nein, es ist eine Entdeckung ... Wir sind einfach wiederum beim Ausgangspunkt. Kurzum: Es werden beide Termini des Problems einfach wiederholt, aber keine Lösung angegeben. Die Lösung konnte H. deshalb nicht anbieten, weil es sie im Text Kants nicht gibt.

Das auf S. 262 kurz Angedeutete wird S. 276 ff. ausgeführt, wobei die Behandlung in einem ständigen Hin und Her besteht, ohne die Frage nach dem ontologischen Status dieser besonderen, final geordneten Gesetze klar in den Griff zu bekommen. Die fraglichen Gesetze, die Kant „empirische Gesetze" nennt (A 127), sind nach H. „nicht empirisch" beobachtbar (277) bzw. „feststellbar" (278). Sie werden „hinzugedacht" (277). Wo liegt dann der Unterschied zu den transzendentalen Gesetzen? Wie läßt sich unsere Suche nach den besonderen Naturgesetzen (in den Organismen und überhaupt) als erfolgreich „bewähren" (279), ohne zur Theorie der Gegenstandskonstitution zu greifen, will man nicht heimlich zum Realismus zurückkehren? Es sind genau diese Fragen, die die Eigenart und Brisanz der Transzendentalphilosophie Kants ausmachen. Bei H. werden sie durch eine „et ... et" Auslegung verwischt. In diesem Sinne bleiben die Ausführungen H.s hier und an mehreren anderen Stellen unter dem Problemniveau Kants. H. würde vielleicht einwenden, er handle im Abschnitt 276–280 nur von der teleologischen Auffassung der Natur in den Organismen und gar nicht von den besonderen Naturgesetzen. Der Einwand ist nicht zutreffend. Denn die reflektierende Urteilskraft mit ihrem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit wurde eingeführt, um drei Probleme in einem zu lösen: besondere (partikuläre) Naturgesetze, die Natur als systematisches Ganzes, die organischen Lebewesen. Wenn nun H. (weitgehend mit Kant im zweiten Teil der KdU) die Diskussion auf die Zweckmäßigkeit der Lebenden einschränkt, ohne sich zu fragen, wie wir denn die final geordneten spezifischen Gesetze erkennen, umgeht er die Frage, die in der Einleitung ausdrücklich aufgeworfen und deren Lösung mittels des neuen transzendentalen Prinzips in Aussicht gestellt wurde. – Daß die Transzendentalphilosophie vor dem entscheidenden Problem der „Gesetzmäßigkeit des Besonderen" (G. Lehmann, Kants Tugenden, Berlin 1980, 152) versagt und daß der „Ausweg" über die teleologische Betrachtung auf eine „unbegreifliche glückliche Tatsache" hinausläuft (W. Windelband, Ak.-Ausg. V 520 f.), hat auch Kant gewußt. Denn von einer fatalen „Lücke", die hier aufklafft, sprechen nicht nur viele ältere und neuere Kant-Forscher, sondern auch er selbst in einem Brief an Garve vom 21. 9. 1798. Die wiederholten Anläufe des Opus postumum, einen „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" zu bahnen (XXI 174) und damit die „Realisierung" der Transzendentalphilosophie (vgl. XXII 752) unter Beweis zu stellen, waren die letzten Versuche, einem Problem gerecht zu werden, das mit der kopernikanischen Wende gegeben war. „Der Versuch, das Fehlende zu leisten ... hat Kants letzte Kraft aufgezehrt, ohne daß er ihn entschieden als gelungen betrachtet hätte" (P. Plaass, Kants Theorie der Naturwissenschaft, Göttingen 1965, 126).

Gegen Ende des Analytik-Teils kommt H. auf das kantische Ding an sich zu sprechen, das von Anfang an die *crux* bzw. das Ärgernis der Interpreten dargestellt hat. H. „löst" den Knoten, indem er kurzerhand für die schon öfters vorgetragene Interpretation optiert, der gemäß der Begriff des Dinges an sich „ein methodischer und ... kein metaphysischer Begriff" sei (133). Damit schließt der Vf. sich denen an, die die Aporie nicht wahrhaben wollen, die der ganzen KrV zugrundeliegt und durch die Kants Hauptwerk sich seit zweihundert Jahren als ein rätselhaftes Buch erwiesen hat, das jedes konsequente „zu-Ende-Denken" von Epigonen und Interpreten verblüfft. Ich meine die Aporie zwischen dem realistischen Ansatz der KrV, dem zufolge die die Sinnlichkeit affizierenden Gegenstände Dinge an sich sind (vgl. u. a. B 522), und ihrem idealistischen Ausgang, dem zufolge die Gegenstände der Erkenntnis aus der Organisation des Subjektes hervorgehen. Auf derselben Linie warnt H. davor, der simplen Ansicht zu huldigen, das Ding an sich bezeichne „eine Hinterwelt, die sich *hinter den*

Erscheinungen als die wahre Welt *verbirgt*" (133). Leider hat Kant von dieser Warnung keine Notiz genommen, da er auf der Höhe seines kritischen Denkens ungeniert geschrieben hat, man müsse „*hinter den Erscheinungen* doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV 451). Und etwas weiter, man solle eingestehen, „daß *hinter den Erscheinungen* doch die Sachen an sich selbst (obzwar *verborgen*) zum Grunde liegen müssen" (Ebd. 459). Auch hier muß der Leser zwischen Kant und seinem Interpreten wählen. – Während der Teil über die KrV sich nah am Text Kants hält und, zumindest prinzipiell, als Anleitung zum direkten Studium des Werks Kants gelten kann, besteht der Teil über die KpV und die ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (173–207) eher in einigen systematischen Überlegungen des Vf.s selbst über die Grundlegung der Ethik anhand von ausgewählten Stellen Kants. Es ist dies vielleicht der am wenigsten geglückte Abschnitt des ganzen Buches. Die Schärfe der einzelnen Grundbegriffe der Ethik Kants ist überall abgestumpft und die Spannungen sind in einem harmonisierenden Gesamtbild ausgebügelt, außer daß der Vf. hie und da auf Thesen und Beweisgänge Kants hinweist, die, falls sie ernst genommen werden, die soeben vorgetragene kohärente Gesamtlehre sprengen würden. H. legt z. B. einerseits den rein formalen Charakter des Sittengesetzes dar; andererseits betont er die Notwendigkeit, konkrete Umstände und Folgen einer Handlung abzuwägen im Hinblick auf eine normative Ethik, d. h. im Hinblick auf die sittlich richtige Handlung und den entsprechenden kategorischen Imperativ. Die Frage, ob und wie auf der Grundlage des laut proklamierten streng formalen Sittengesetzes der Anschluß an vorgegebene vorsittliche Werte zu geschehen hat, wird vom Vf. nicht gebührend behandelt. Der eigentliche Kern der Problematik der Ethik bei Kant wird somit in einer wohltuenden Schwebe gelassen. Es ist allzu einleuchtend, daß, „wer in letzter Instanz von der Macht der Triebe und Leidenschaften, der Gefühle der Sympathie und Antipathie oder den herrschenden Gewohnheiten bestimmt wird", nicht schlechthin rational handelt (200). Aber diese Beispiele erschöpfen qualitativ gar nicht das ganze Spektrum der möglichen Objekte, die den sittlichen Willen bestimmen können. Die Frage ist genau die, ob wirklich „das Prinzip, das *allen* materialen Bestimmungsgründen gemeinsam ist, im eigenen Vorteil, in der Selbstliebe liegt" (198). Der Hinweis darauf, daß nur der sittlich gut handelt, der „Lebensgrundsätzen folgt, die dem autonomen Willen entspringen" (200), ist keine Antwort auf die Frage, die der Formalismus aufwirft, die Frage nämlich: *Was* soll der autonome (sittliche) Wille tun? Man kann nicht hinterher auf bestimmte Inhalte rekurrieren, die, im Gegensatz zu anderen, mögliche Objekte des Sollensanspruchs sein können und zugleich das Prinzip des Formalismus nach dem Verständnis der Analytik der KpV weiter bestehen lassen.

Immer wieder hat es Autoren gegeben, die eine Gesamtdarstellung der Philosophie Kants gewagt haben. H. hat sich an diese respektable Serie angereiht. Die Rechtfertigung, ja die Notwendigkeit solcher Kant-Bücher liegt auf der Hand. Eine unabdingbare Voraussetzung für derartige Unternehmen scheint mir, daß der Vf. sich zunächst Gedanken macht, in welchem Sinne, in welchem Ausmaß und in welcher Form ein Kant-Buch überhaupt möglich ist, das die gesicherten Ergebnisse der philologisch-historischen Untersuchungen zu den Schriften Kants ernst nimmt. Wenn, wie billig, die Gesamtdarstellung eines Philosophen sich an dessen Eigenart anpassen muß, dann bedeutet dies im Falle Kants, daß in einem Kant-Buch in erster Linie die Begrifflichkeit und Problem*stellung* in den verschiedenen Schriften Kants möglichst genau (und verständlich!) in ihrer Eigentümlichkeit und Schärfe ausgearbeitet werden müssen. Es ist dies nicht eine Forderung nach detailsreicher Quantität, die sowieso in einer zusammenfassenden Darlegung ausscheidet, sondern nach Exaktheit. Diese Exaktheit vermisse ich auf weite Strecken im Buch H.s. Was die Position Kants zu umfassenden Themenkreisen oder auch einzelnen Problemen anbelangt, soll m. E. in der angestrebten Gesamtdarstellung nicht mehr angeboten werden, als was tatsächlich in den Schriften Kants selbst sich belegen läßt. Wo keine einheitliche und kohärente Theorie zu finden ist, soll das *genus litterarium* der Gesamtdarstellung oder Einführung nicht dazu verführen, eine Lehre vorzutragen bzw. zu konstruieren (da eben der Vf. von den verschiedenen, etwa sich widersprechenden oder disparaten Bestandteilen bei Kant absehen muß), die der Leser nicht wiederfindet, wenn er sich persönlich mit dem Text

konfrontiert, oder eine These aufzustellen, die, am Text gemessen, den Tod von hundert Distinktionen stirbt. Falls der Vf. eine derartige einheitliche Lehre bzw. Lösung ausarbeiten will, soll er sie deutlich auf sein eigenes Konto setzen und zugleich dem Leser klarmachen, welche Linien Kants er „konsequenter" weiterzieht und welche, die im Text vielleicht nicht minder wesentlich sind, er als nicht integrationsfähig unberücksichtigt beiseite läßt. Freilich bedeutet dies keine beneidenswerte Lage für einen Autor, der sich zu einem Kant-Buch entschließt. Aber ich sehe keine andere Möglichkeit für eine sinnvolle Einführung ins Denken Kants, wie es nun einmal ist. Jede andere Methode artet, in verschiedenem Ausmaß, in die Einführung in einen jeweils von den verschiedenen Autoren verschiedentlich zurechtgemachten Doppelgänger des Philosophen von Königsberg aus, der aber in den Schriften des historischen Kant sich nicht belegen läßt. Aber gerade dieser spannungsbeladene und unfertige Kant, der wie kein anderer Denker sich gegen eine zusammenfassende und gemeinverständliche Darlegung sträubt, hat in den letzten zwei Jahrhunderten die Geistesgeschichte tief und in gegensätzlichen Richtungen befruchtet. G. B. Sala S. J.

Sänger, Monika, Die kategoriale Systematik in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre". Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants (Kantstudien, Ergänzungshefte 114). Berlin/New York: de Gruyter 1982. 259 S.

Die unter Anregung und Förderung von I. Heidemann zustandegekommene Arbeit bemüht sich um eine Klärung von Status und Funktion der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797). Dies geschieht unter Berücksichtigung des kantischen Gesamtwerks in überaus konzentrierter Sprache, die dem Leser keine Entspannung gönnt. Doch wird ihm ein Blick in die „Architektonik" des kantischen Wissenschaftssystems gewährt.

Dabei entkräftet S. zuerst jene Interpretationen, welche der Rechtslehre einen vorkritischen Charakter anhängen oder sie als unkritisches Spätwerk abwerten wollen. Unter Auswertung des kantischen Briefverkehrs wie der frühen moral- und rechtsphilosophischen Reflexionen kommt die Vf. zu dem Schluß, „daß Kant in Anlehnung an zeitgenössische Naturrechtslehren schon um 1764 die Grundelemente und Positionen seiner erst 1797 erschienenen Rechtslehre entwickelt hat" (8 f.), daß aber zugleich eine „unzweifelhafte Interdependenz zwischen kritischer Transzendentalphilosophie und später Rechtsphilosophie" nachzuweisen ist (10). Dafür seien hier nur zwei Belege genannt: der Brief an Lambert vom 31. 12. 1765 und der Brief an Schütz vom 13. 9. 1785. Eine weitere Klärung des Verhältnisses der „Kritiken" zur „Metaphysik der Sitten" wird dem Leser angeboten, wenn S. herausstellt, W. L. Becks Kommentar zur KpV folgend, daß Kant seit den frühen sechziger Jahren auf die „Metaphysik der Sitten" hin gedacht habe, daß dieser Metaphysik sein Leitinteresse galt; die dabei auftauchenden Probleme hätten Kant zur Erarbeitung der „Kritiken" veranlaßt. Das ethische Interesse also als treibendes Element im kantischen Denken! Noch eine letzte Präzisierung: die Fassung des Moralprinzips sei von der des Rechtsprinzips her bestimmt worden, die formale Begründung des Rechts habe die materiale Bestimmung des Moralprinzips, die Kant zuerst vertrat, verdrängen helfen (29 f.). Aus den zahlreichen Belegstellen sei hier nur auf die Akademieausgabe XIX, 10 f., 96 f. verwiesen. Nun zum Thema selbst: um dem Nachdenken und Sprechen über das Recht ein festes Fundament zu geben, bedarf nach Kant die Rechtsphilosophie einer Metaphysik. Innerhalb dieser Wissenschaft kommt den „Metaphysischen Anfangsgründen" eine Art Scharnierrolle zu: sie beziehen sich einerseits auf die „Kritiken" und deren Letztbegründung von Erkenntnis, bauen anderseits die besondere metaphysische Wissenschaft auf, helfen dieser ihr Objekt zu bestimmen, sichern ihr Apriorität und entfalten die empirischen Begriffe im Zusammenhang. Die Transzendentalphilosophie vermag der besonderen metaphysischen Wissenschaft vom Recht nur negative Kriterien zu geben, die positive Begründung der Rechtssätze muß in den „Anfangsgründen" selbst geschehen: zählen doch die moralischen und rechtlichen Begriffe nicht zu den reinen Vernunftbegriffen; was Recht und was Unrecht ist, läßt sich erst unter Einbezug des empirischen Charakters des Menschen sicher, vollständig, wenn auch unabschließbar beantworten. Wobei weder Recht

noch Unrecht der Letztgegenstand der Rechtslehre sein können, denn die Unterscheidung beider setze ja ein Unterscheidungsprinzip voraus. Der Gegenstand der Rechtslehre wird im Akt der freien Willkür gefunden. Bei der weiteren Konstitution der besonderen metaphysischen Wissenschaft – und das heißt bei der weiteren Bestimmung dieses Aktes – fällt den Kategorien, wie sie in der KpV dargestellt sind, eine besondere Bedeutung zu: die Modalkategorien der Freiheit bestimmen diesen Akt als den eines verpflichteten Wesens, die Relationskategorien den Menschen als Persönlichkeit in wechselseitiger Beziehung. Das Rechtssubjekt ist seiner „Menschheit" gemäß als verpflichtetes vernünftiges Subjekt erkannt, die nähere Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Akte der freien Willkür in ihrem äußeren Gebrauche ist jetzt möglich (202). Wie aber läßt sich weiter in Richtung Erfahrung, „Concretum" gelangen, ohne den Bereich der metaphysischen Wissenschaft, bei aller notwendigen Unabschließbarkeit, zu sprengen? Dies führt zur Frage nach der Möglichkeit synthetischer Rechtssätze, oder, um einen glücklichen Ausdruck der Vf. zu gebrauchen, zur Aufgabe der Überleitung der ‚potentialen' allgemeinen Vereinigung der Willkür in die besondere ‚aktuale' Vereinigung, die erfahrbar ist (212). Einer dieser Schritte sei skizziert: das Recht als reine Vernunftidee oder als praktischer Vernunftbegriff ist den Sinnen nicht direkt zugänglich, er ist ohne korrespondierende Erfahrung. Doch läßt sich der Rechtsbegriff auf den reinen Verstandesbegriff des Besitzes anwenden; S. greift auf die Vorarbeiten zur Rechtslehre zurück (204 ff., AA XXIII, 218 ff.). In ihnen bestimmt Kant das Recht als eine dynamische Kategorie, die auf Objekte geht, oder, in einer anderen Formulierung, als dynamische Kategorien, die auf das Subjekt oder auf die Vereinigung der Willkür über das Objekt gerichtet sind. „‚Die Möglichkeit, etwas außer sich selbst als das Seine zu haben' (kann) nur dann a priori eingesehen werden, ‚wenn der äußere Gegenstand der Willkür bloß durch intellektuelle Begriffe gedacht wird'", doch „entgehen ... die Rechtsbegriffe ihrer Leerheit und damit praktischen Bedeutungslosigkeit nur, ‚wenn der Wille anderer vorgestellt wird, wie er erscheint und sich äußerlich den Sinnen offenbart'" (233 f.). Der Besitz ist vorstellbar, ihm kommt eine physische Bedeutung zu, er ist die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Mein und Dein. Der Überschritt ist gelungen.

Die Autorin rechtfertigt das kantische Unterfangen einer „Metaphysik der Sitten" mit dem Anliegen der Vollständigkeit seines Systems. Kant habe eine positive Demonstration des eigentümlichen Verfahrens der Metaphysik an konkreten Beispielen liefern wollen. Ihren Rekonstruktionsversuch faßt S. in die Worte, es „ergab sich eine kategoriale Systematik der Rechtslehre, die ihre Gültigkeit ganz unabhängig von materialen Bestimmungen behauptet" (246). Der Rez. möchte sich nicht dem harschen Urteil von Ernst R. Sandvoss anschließen (Immanuel Kant, Stuttgart u. a. 1983, 132): „So wertvoll die Kantischen Spätwerke im Detail sind, wenn sie aus der Erfahrung schöpfen und sie hinreichend berücksichtigen, so verfehlt und vergeblich erscheinen alle Bemühungen Kants, die neuen Ideen in das Prokrustesbett des transzendentalen Idealismus zu pressen". Doch darf die Anerkennung für die Begründung des Rechtsdenkens nicht die Beeinflussungen, Vorentscheidungen und Zugeständnisse übersehen lassen. Es seien nur genannt: der Denkansatz bei dem vereinzelten Individuum, der Zwang als Wesenselement des Rechts, ungenügendes Verständnis für dialogische Verhältnisse und Institutionen, der Vorrang des Grundbesitzes und die ängstliche Ausformung des Widerstandsrechtes. Werden Vorentscheidungen für solche Aussagen nicht eben doch schon in der „Metaphysik" getroffen? Ausführungen dazu wären dem Leser dieses gründlichen Werkes willkommen gewesen. Vielleicht sind sie von der Vf. zu erwarten?

N. Brieskorn S. J.

Jaeschke, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Erträge der Forschung 201). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. VII/154 S.

Das Thema „Religion" hat Hegel lebenslang intensiv beschäftigt, von seinen Tübinger Jugendschriften bis ans Ende seiner Berliner Lehrtätigkeit. Im Streit um sein System stand häufig die Religionsphilosophie im Zentrum der Auseinandersetzung, und sie dürfte auch heute für ein Denken, das sich religiös-spekulativen Fragen nicht ver-

schließt eine fruchtbare Herausforderung sein. In seinem knappen, aber äußerst reichhaltigen Buch gibt J. einen zusammenfassenden Forschungsbericht zu Hegels Philosophie der Religion. Dabei wird die Verschiebung der Akzente im Denken Hegels ebenso berücksichtigt wie die bisherige Literatur zum Thema, die eine immerhin 150jährige Tradition aufweist. Zugleich bekommt der Leser einen Überblick über die Hauptfragen der Interpretation der Texte und ihres systematischen Verständnisses. In der folgenden Skizze können nur einige Hauptzüge und thematische Schwerpunkte hervorgehoben werden.

Das 1. Kap. gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte bis an die Schwelle der Gegenwartsliteratur. Dabei wird allerdings die „Urliteratur" (9), hervorgegangen aus dem Streit um Hegels Religionsphilosophie nach dessen Tod und bekannt geworden durch eigene Entwürfe (Strauß, Feuerbach, Weisse u. a.), wegen ihrer unmittelbaren Verflochtenheit in den Diskussionszusammenhang ausgeklammert. Mit der antiidealistischen Wendung der Philosophie in den vierziger und fünfziger Jahren beginnt dann allmählich die distanziertere Forschung. Wegen der weitgehend akzeptierten Dialektikkritik bleiben die meisten Darstellungen jedoch schematisch und einseitig. So stellt O. Pfleiderer in seiner 1883 herausgebrachten Geschichte der Religionsphilosophie fest, daß die gängigen Skizzen der Religionsphilosophie Hegels „eher Karikaturen als wirkliche Darstellungen" sind (12). Denn: „... überwiegend schlossen sich diese Schriften der linkshegelianischen Deutung an, und zwar lediglich auf Grund des Textbefundes, nicht etwa weil sie von einem religionskritischen Interesse geleitet gewesen wären" (14). Als in Deutschland am Ende des Jh.s das Interesse an Hegel fast erstorben war, entfaltete sich eine reiche angloamerikanische Literatur (17ff.). Hierzulande wurde man auf Hegels Religionsphilosophie erst wieder mit dem Beginn des Neuhegelianismus am Anfang des Jh.s aufmerksam. Von seiten der Theologie stieß sie nach dem ersten Weltkrieg auf lebhaftes Interesse. – Das 2. Kap. behandelt die „Theologischen Jugendschriften", von H. Nohl 1907 erstmals herausgegeben und in den letzten Jahrzehnten Gegenstand intensiver Forschung geworden. Ergebnis dieser Forschung ist die Erkenntnis einer deutlichen Entwicklung Hegels. In Tübingen und Bern stellt Hegel – von Kant, Lessing und Rousseau beeinflußt – vor allem die Gegensätze heraus zwischen einer in Dogmen und Riten erstarrten „positiven" oder „objektiven" und einer die Moral begründenden „vernünftigen" oder „subjektiven" Religion, die sich kollektiv gewendet als „Volksreligion" zu zeigen hätte. In Frankfurt gewinnt Hegel unter dem Einfluß Hölderlins, aber auch in Absetzung von ihm, die Grundlagen seines dialektischen Einheitsdenkens. Die Begriffe „Liebe", „Leben", „Geist" werden zentral. Dabei wird die Religion der Philosophie noch übergeordnet. „Philosophie ist für ihn vornehmlich ‚Reflexionsphilosophie'. Diese muß in Religion enden, sofern sie eben – als Reflexion – allein das Moment der Nichtverbindung innerhalb der Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung ... bilden kann" (58). Diese Überordnung wird in den Jenaer Schriften nicht mehr aufrechterhalten. Doch – wie es in der „Differenzschrift" heißt – kommt es dann der die „Reflexionsphilosophie" übersteigenden Spekulation zu, „Gottesdienst" zu sein (1,108).

Am Ende der Jenaer Epoche steht die „Phänomenologie des Geistes". Ihr ist das 3. Kap. gewidmet. Umstritten ist in der Literatur die Funktion der Religion im Gang der „Wissenschaft des erscheinenden Wissens". Ist der Weg über die Religion zum „absoluten Wissen" nur eine „überflüssige Komplizierung" (Röttges) oder eine vertretbare Notwendigkeit im Aufbau des Werkes (Labarrière)? (62) Aufmerksamkeit gefunden hat außerdem die Verschiedenheit der Durchführung des Religionskapitels im Vergleich zu den späteren Schriften, und zwar nicht nur im äußeren Aufbau, sondern z. B. in der Entfaltung der Trinitätslehre, die in der „Phänomenologie" deutlicher als in den Berliner Vorlesungen aus dem Sich-Denken des absoluten Subjektes gewonnen wird (64). Diskussionspunkt ist weiterhin die genaue Bedeutung der Rede vom „Tode Gottes". Den gemeinsamen Sinn der sieben verschiedenen Bedeutungen (65) sieht J. in der Ablösung des gegenständlichen Gottesgedankens. Da nach Hegel das Gegenstandsverhältnis für den Theismus konstitutiv ist, will seine Religionsphilosophie bewußt nachtheistisch sein, nicht aber nach-atheistisch wie die moderne „Gott-ist-tot-Theologie" (68). – Inhalt des umfangreichen 4. Kap. ist die Religionsphilosophie des späteren Sy-

stems. Sie findet sich vor allem in den dichten Paragraphen der „Enzyklopädie" und in den Vorlesungen. Deren erster Teil, der „Begriff der Religion", ist von der Forschung bisher ebenso vernachlässigt worden wie der umfangreiche religionsgeschichtliche zweite Teil (zum „Begriff der Religion"; vgl. jetzt die von J. herausgegebenen Vorlesungsnachschriften, Hamburg 1983). Da die Zahl der Arbeiten von theologischer Seite dominiert, ist das fast ausschließliche Interesse am Abschnitt über die „absolute Religion" verständlich. Eine Folge dieser Dominanz ist auch, daß die Frage der Vereinbarkeit Hegels mit der christlichen Tradition im Vordergrund des Interesses steht (79 ff.). – J. behält bewußt die seit Marheineke übliche Einteilung der Vorlesungen bei (81 f.) und beginnt mit der Diskussion des ersten Teils der „absoluten Religion" unter der Überschrift „Das Reich des Vaters" (83 ff.). Probleme der Interpretation ergeben sich bei der Frage, inwieweit Hegel zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterscheide (86 f.). Zwar unterscheidet Hegel klar zwei Triaden. Doch bleibt zu fragen, ob beide nicht zusammenfallen, insofern „der Weltprozeß zugleich der Selbstobjektivierungsprozeß des Absoluten" ist (87). In den letzten Jahren wurde außerdem darüber diskutiert, ob sich aus der Systematik Hegels überhaupt eine Trinität ergebe und nicht vielmehr nur eine Zweipersönlichkeit (Oeing-Hanhoff: „Der Philosoph des Geistes hat den Geist vergessen"). J. sieht in Hegels Bestimmung des Geistes als bloßer Einheit zwischen Vater und Sohn eine bewußte Korrektur der Kirchenlehre aus philosophischen Gründen (88). Ein weiteres Problem liegt darin, daß nicht klar erkennbar ist, ob Hegel an der Verschiedenheit von „Personen" festhält oder eher eine absolute Subjektivität in drei „Momenten" denkt (89 ff.). Hegels Auflösung der „Vorstellung" und des bloßen Verstandesdenkens scheint in der Tat die Rede von drei Personen in Gott in Frage zu stellen. Der Versuch Wagners, über die logische Differenzierung von „Allgemeinheit", „Besonderheit", „Einzelheit" die Rede von drei Personen zu rehabilitieren und zu fundieren, erscheint J. nicht als aussichtsreich (90 f.).

Unter der Überschrift „Das Reich des Sohnes" (91 ff.) geht J. zunächst auf Inkonsistenzen der Architektonik ein. Während die Enzyklopädie und das Vorlesungsmanuskript von 1821 eine triadische Gliederung der „Vorstellung" enthalten, nämlich: der „Begriff Gottes" (immanente Trinität), die „Erscheinung Gottes in der Natur" (Schöpfung) und die „Erscheinung Gottes am endlichen Geist" (vor allem Christologie), wobei im Ms die gesamte Vorstellungssphäre nochmals die Mitte zwischen dem „abstrakten (Gottes-)Begriff" und der Lehre von der „Gemeinde" bildet, weisen die Vorlesungen von 1824/27/31 eine deutlich verschiedene Dreiteilung auf: Die erste Vorstellungssphäre bleibt gleich. Die zweite und die dritte werden zu einer zusammengefaßt, und als Abschluß der Triade wird die Lehre vom Geist und der Gemeinde angefügt. Diese letztere überschreitet aber bereits den Bereich der Vorstellung. Die Tendenz dieser neuen Einteilung ist klar. Aus der ursprünglich nicht trinitarischen Aufgliederung soll eine trinitarische werden, wie sie von Marheineke dann auch zutreffend betitelt wurde. Der Preis der neuen Einteilung ist aber die Überschreitung der Vorstellungssphäre sowie die Zusammenfassung von Schöpfung und Inkarnation zu einer Stufe. Änderungen ergeben sich auch bei der Zuordnung der logischen Bestimmungen. Die Christologie, die früher unter das Moment der „Einzelheit" fiel, fällt jetzt unter die „Besonderheit". „Der Vorzug der trinitarischen Triadik der späteren Vorlesungen ist erkauft durch eine wenig verhüllte Unausgewogenheit in der logischen Fundierung des spekulativen Inhaltes" (97). – Umstritten ist in der Literatur, wie sich Faktum und Begriff der Inkarnation bei Hegel zueinander verhalten (97 f.). Gegen die Tendenz einiger theologischer Autoren, bei Hegel eine Vorordnung des Faktums vor dem begreifenden Denken finden zu wollen, kommt J. zu dem Ergebnis: „Nicht die Idee wird durch ein Faktum normiert, sondern das Faktum wird dadurch beglaubigt, daß es der Idee schlechthin gemäß sei" (98). Die Einzigkeit des Gottmenschen jedenfalls ergibt sich für Hegel stringent aus dem Gedanken der Manifestation der Idee im Konkreten (98 f.). Denn erstens würde die Göttlichkeit bei einer Manifestation in mehreren Individuen zu einer abstrahierbaren Größe, und zweitens wird nur durch eine solche Auszeichnung des Individuums, wie sie die Inkarnationslehre denkt, der Mensch *als solcher* in seiner Einzelheit, also nicht nur als Gattungswesen, sondern in der Unverwechselbarkeit seines persönlichen Wertes, begründet. – Eben dies ist der

Übergang von der Christologie zur Lehre von der Gemeinde, bzw. dem „Reich des Geistes" (100ff.). J. macht in diesem Abschnitt zunächst darauf aufmerksam, daß der Religionsteil in der Enzyklopädie gegenüber den Vorlesungen mehrfach gekürzt ist. Schon immer ist aufgefallen, daß der ganze religionsgeschichtliche Teil in der Enzyklopädie wegfällt. Von Bedeutung ist aber auch, daß in ihr die im Ms den Vorstellungssphären vorangestellte Behandlung des „abstrakten Begriffs" sowie die im Ms und in den späteren Vorlesungen sich an die Christologie anschließende Gemeindelehre wegzufallen scheinen. J. deutet dies so: Der abstrakte Gottesbegriff ist nach der Enzyklopädie bereits in der Logik behandelt, und die Gemeindelehre fällt nicht mehr unter die „Vorstellung", sondern unter den „Begriff". Sie gehört somit nicht der Religion, sondern der Philosophie an (104f.). Die Enzyklopädie macht damit deutlich, daß die wahre Gegenwart des Geistes in der Gemeinde nicht mehr von der Religion zu thematisieren ist, sondern von der Philosophie. J.s Trennung erscheint mir aber zu strikt. Die Gemeinde ist Übergang von der „Vorstellung" in den „Begriff". Dies zeigt sich meiner Ansicht nach auch in der Enzyklopädie. Denn der Religionsteil schließt dort nicht mit der Christologie, sondern bezieht auch noch die Aneignung der Menschwerdung durch den Glauben mit ein (§ 570, 2). Doch der Glaube ist ein Thema der Gemeindelehre, und durch den Glauben ist das „Wesen", also Gott, „inwohnend im Selbstbewußtsein" und insofern „die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen" (§ 570, 3). Zuzugeben ist J. jedoch, daß die Gemeinde ihre volle Realisierung erst in der Philosophie gewinnt und daß dies in der Enzyklopädie deutlicher als in den Vorlesungen wird.

Im folgenden Abschnitt (110ff.) geht es um die der Religion zukommende Form der „Vorstellung" und deren Verhältnis zum „Begriff". Für die Vorstellung ist „die Differenz von Vorstellendem und Vorgestelltem konstitutiv" (115). Diese Differenz ist aber dem Inhalt der religiösen Vorstellung letztlich nicht angemessen. Ihre Überwindung ist deshalb „eine zwar nicht der Form, aber dem Inhalt innewohnende Tendenz" (118). Hegel betont zwar immer wieder, daß Philosophie und Religion denselben Inhalt haben. Aber der Inhalt wird erst dort wahrhaft identifiziert, wo er nicht mehr „vorgestellt", sondern „begriffen", d.h. in der Form des seiner selbst bewußten Geistes aufgefaßt wird. Dann aber ist aus der Religion Philosophie geworden. – Gegenstand des vorletzten Abschnittes (120ff.) sind die „Beweise vom Dasein Gottes". Nach Sichtung der Literatur kommt J. zum Ergebnis, daß D. Henrich in seinem Buch über den ontologischen Gottesbeweis den bisher wichtigsten Beitrag zu diesem Thema geleistet hat. Henrich hat gezeigt, daß Hegels Gottesbeweislehre sich konsequent aus der Geschichte der neuzeitlichen Ontotheologie entwickelt, vor allem aber aus der Fragestellung Kants. Mit Kant verbindet Hegel ein weitgehender Konsens, der durch seine Polemik gegen ihn verdeckt wird (126). – Im letzten Abschnitt (133ff.) werden zunächst die „drei Schlüsse" diskutiert, mit denen Hegel in der Enzyklopädie den Religionsteil abschließt. J.s differenzierte Analyse ist lehrreich für alle Versuche, hier den Angelpunkt der systematischen Interpretation zu suchen. Hegel ist nämlich bei der Anwendung der logischen Bestimmungen keineswegs immer sehr durchsichtig verfahren. Was bei den Interpreten dann häufig zustandekommt, ist statt einer Verdeutlichung eine „Inflation logischer Bestimmungen" und die „Aufhebung aller Grenzen des Einfallsreichtums" (136). Schließlich wird noch die Frage angegangen, inwieweit man im Blick auf die Stufung „Kunst", „Religion" und „Philosophie" von einer Geschichte des absoluten Geistes sprechen kann. Obwohl in den Paragraphen der Enzyklopädie nur die Vollendungsgestalten jeder Stufe Bedeutung zu gewinnen scheinen, dürfte man bei einem solchen Unternehmen auch die sich zeitlich mannigfach überschneidenden Partialgeschichten der einzelnen Sphären, wie sie in den Vorlesungen dargestellt werden, nicht außer acht lassen (145f.). Wie eine solche Geschichte des absoluten Geistes dann im Sinne Hegels zu denken wäre, das wäre – in Ermangelung einer Thematisierung durch Hegel selbst – nur als systematische Fortbildung der Hegelschen Philosophie möglich, „und es ist sehr zweifelhaft, ob dies noch eine Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie sein könne" (147).

In jedem Abschnitt ist zahlreiche ältere und neuere Literatur angeführt und verarbeitet. Hilfreich ist im Anhang die bibliographische Zusammenstellung sämtlicher Hegel-

texte zur Religionsphilosophie, da diese nicht nur innerhalb des Werkes verstreut, sondern auch an verschiedenen Stellen veröffentlicht sind. Wer sich heute mit Hegels Religionsphilosophie seriös befassen will, wird auf dieses Buch kaum verzichten können.

J. Schmidt S. J.

2. Moderne Philosophen

Nicolai Hartmann 1882–1982. Mit einer Einleitung von *Josef Stallmach* und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten. Hrsg. *Alois Johannes Buch.* Bonn: Bouvier 1982. 348 S.

Der vorliegende Sammelband versucht, anläßlich der 100. Wiederkehr des Geburtstages von N. Hartmann „erinnernd – und zugleich unter veränderten Perspektiven fragend – die Philosophie dieses Denkers in den Blick zu nehmen", wobei diese erneute Beschäftigung mit dem Hartmannschen Opus zugleich auch eine „Rückschau auf die jüngere Philosophiegeschichte" (7) ermöglichen soll.

Die Themen der einzelnen Beiträge sind breit gestreut. Daher hat der Hrsg. darauf verzichtet, sie schwerpunktmäßig zu gruppieren, sondern orientiert sich bei deren Abdruck an der alphabetischen Reihenfolge der Autoren. Im einzelnen kommen folgende Themen zur Sprache: *Th. Ballauf* fragt nach pädagogischen Konsequenzen von Hartmanns Philosophie (28–34). *H. M. Baumgartner* untersucht das Verhältnis von Unbedingtheit und Selbstbestimmung in Hartmanns Ethik (35–45). *L. W. Beck* behandelt Hartmanns Kantkritik (46–58). *J. Blystone* beschäftigt sich mit Hartmanns homo ontologicus (59–69). *O. F. Bollnow* geht Hartmanns Begriff des objektivierten Geistes nach (70–84). Probleme und Aufgaben der Kategorialanalyse werden von *G. v. Bredow* erörtert (85–96). Der Hrsg. *A. J. Buch* schreibt über einThema, das vor allem religionsphilosophisch von Interesse ist, nämlich die Ausschaltung der Gottesfrage in der Hartmannschen Metaphysik (97–112). *H. G. Gadamer* steuert Überlegungen bei zum Verhältnis von Wertethik und praktischer Philosophie (113–122). *W. Gölz* vergleicht den Transzendenzgedanken bei Hartmann und G. Jacoby (123–136). Über die Tendenz zur Unsterblichkeit im Anschluß an Platon und Hartmann handelt *H. Hahne* (137–150). *I. Heidemann* befaßt sich mit dem Hartmannschen Konzept der Kontinuität des Denkens (151–163). *U. Hoyer* geht auf Hartmanns Kategorialanalyse der Quantentheorie ein (164–169). Hartmanns ‚Wertantinomien' und ihre Vorgeschichte bzw. das Problem der ethischen Grundantinomie werden von *M. Landmann* (170–183) bzw. von *R. Maliandi* (223–237) untersucht. Um das Freiheitsproblem in Hartmanns Philosophie geht es in den Beiträgen von *A. Larsen* (184–195) und *B. Liebrucks* (196–207). *J. B. Lotz* vergleicht Hartmanns und Heideggers Weg zur Ontologie (208–220). *J. Nosbüsch* skizziert Hartmanns Lehre vom idealen Sein (238–258). *J. Pape* fragt nach dem Wahrheitssinn der Hartmannschen Philosophie (252–273). *E. Schadel* versucht, unter dem Titel ‚Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seinsdynamismus' eine spekulative Weiterführung der physisch-kategorialen Modalanalyse Hartmanns (274–289). Der Systemdenker Hartmann steht im Mittelpunkt der Überlegungen *G. Wolandts* zu Hartmanns Systematik (290–305).

Besonders hervorgehoben werden vom Hrsg. die Einleitung von *J. Stallmach,* der eine philosophiehistorische Ortsbestimmung der Hartmannschen Philosophie unternimmt (9–27) und *H. Weins* ‚Dokumentation und Notationen zum späten Hartmann aus der Sicht von heute' (306–325), die s. E. eine Abrundung der systematischen Beiträge darstellen. Der Band schließt mit einer Bibliographie, die nicht nur die seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten verzeichnet, sondern auch die 1952 bzw. 1963 erschienenen Bibliographien ergänzt.

Auch wenn eine systematische Würdigung der einzelnen Beiträge in diesem Rahmen nicht möglich ist, so sei doch zumindest darauf hingewiesen, daß die Bedeutung Hartmanns von den verschiedenen Autoren durchaus unterschiedlich eingeschätzt wird. Daß es um Hartmann mittlerweile still geworden ist, wird nicht nur von Stallmach (10),

sondern auch von Baumgartner vermerkt (35). Baumgartner sieht den Grund dafür darin, daß Hartmann, obgleich „ein glänzender Analysator ... und ein Problemdenker hohen Ranges ... nie zu einer als endgültig zu behauptenden Lösung vorgedrungen" (ebd.) sei, und spricht in diesem Zusammenhang vom gleichzeitigen Glanz und Elend der Hartmannschen Philosophie (45). Günstiger beurteilt Wolandt die Leistungen Hartmanns auf dem Hintergrund des neukantianischen Schulzusammenhanges, aus dem er kommt. Hartmanns systematische Kraft sei nicht gering zu veranschlagen, wenn man sie etwa mit den systematisch dürftigen Bemühungen Cassirers vergleiche (305). Als ausgesprochener Apologet des Hartmannschen Problemdenkens erweist sich hingegen Wein, dessen Fazit folgendermaßen lautet: „Problemdenken wird der condition humaine gerecht. Es *bleibt* bei der ontologischen *und* anthropologischen Wahrheit. Sie ist das Gegenteil einer *Summe* nach Art der Alten-Ontologie-als-manifester-Metaphysik. Diese war unbescheiden. In die Reihe der selbstkritisch sich Bescheidenden von Kant bis Wittgenstein gehört Hartmann. Und zwar bei allem und gerade mit allem Gescheiterten seiner Neuen Ontologie ..." (325). Daß auch dies noch nicht das letzte Wort zu Hartmanns Problemdenken sein muß, machen schließlich Stallmach und Buch deutlich. Stallmach bemerkt zu Hartmanns These, in der Realität selbst gäbe es keinen Sinn, außer dem, welchen der Mensch selbst in seinem wertverwirklichenden Handeln hervorbringe: „Müßte ein (im Sinne Hartmanns) metaphysisches Denken ... nicht auch das noch offenlassen, ob die Welt an sich einen Sinn hat oder nicht, ob der Mensch, zu dessen personalem Wesen es ohne Zweifel gehört, daß er Sinn und Unsinn in der Welt realisiert, tatsächlich der einzige Sinngeber in der Realität ist oder nicht, d. h. ob er mit seiner eigenen wertbestimmten Zwecktätigkeit einbezogen ist in eine höhere Sinngebung?" (27). Ähnlich problematisiert auch Buch Hartmanns Ausschaltung der Gottesfrage, indem er metakritisch anmerkt, diese bedeute „eine standpunktliche Verzerrung der Problemlage" (110), sie führe letzten Endes zu einer „Einschränkung der Offenheit für das Gegebene, ... zu einer Enge, die gerade dem Hartmannschen Denkansatz selbst hinsichtlich seiner *methodischen* Grundlagen nicht entspringt, ihm vielmehr widerspricht und darin auf eine Vorentscheidung aufmerksam macht, der ein Rest jener ‚Ismen' ... anhaftet, die Hartmann gerade mit seiner Neuen Ontologie ... ablösen will" (111).

Nimmt man diese durchaus unterschiedlichen Diskussionsvoten zusammen, so wird etwas deutlich von dem Frontverlauf der heutigen Hartmanndiskussion. Es geht hier um die Frage: War Hartmann in erster Linie Problemdenker, als der er – von den weltanschaulich problematischen Implikationen seines Problemdenkens einmal abgesehen – durchaus seine Bedeutung behält oder muß er auch als Systemdenker ernst genommen werden und kommt ihm als solchem eine mehr als nur historische Bedeutung zu? Auf diese Frage gibt der vorliegende Sammelband verständlicherweise keine klare Antwort, wiewohl oder gerade weil bei den meisten Beiträgen die Rekonstruktion des Hartmannschen Denkens im Vordergrund steht, die immer auch Züge der Vergegenwärtigung eines Stücks jüngerer Philosophiegeschichte hat. *H.-L. Ollig S. J.*

Pöggeler, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/München: Alber 1983. 448 S.

Der Autor faßt in diesem Band verschiedene in philosophischen Fachzeitschriften und Sammelbänden, teilweise auch fremdsprachlich von 1959–1977 veröffentlichte Aufsätze in einem zusammen. Die „Grenzen, die diesem Buch gezogen sind" (69), sind klar erkennbar. Primäres Anliegen ist die philosophiegeschichtliche Betrachtung, die jedoch als selbst hermeneutische auch einen systematischen Stellenwert beanspruchen kann.

Den 1. Aufsatz „Sein als Ereignis" hat Heidegger laut Pöggeler wie folgt kommentiert: „‚Er gibt das Einsichtsvollste und Klarste, was bisher zu meinem Denkweg gesagt wurde. Auch macht er das meiste der Heidegger-Literatur mit einem Schlag überflüssig'" (54). Er geht der Frage nach, welchen Denkansatz Heidegger bei der Beantwortung der Frage nach dem Seienden wählt. Im Durchgang durch sein Denken vor „Sein und Zeit" (i. f.: SuZ), in SuZ und nach (dem Scheitern von) SuZ erblickt P. die Identität

des Heideggerschen Denkansatzes darin, daß er immer auf dem Weg zum Sein blieb. Hatte er vor SuZ – etwa in seiner Promotion und Habilitation – noch in Bahnen der klassischen Metaphysik gedacht, die er dann zunehmend mit der Geschichtlichkeit als dem wesentlichen Element der christlichen Lehre konfrontierte, so versucht er die ontologische Frage in SuZ radikal von der Perspektive menschlicher Existenz, des Daseins, und damit im Horizont von Zeit, anzugehen. Das dritte Kapitel von SuZ, das nie geschrieben wurde, hätte die Durchführung des genannten ontologischen, genauer: fundamentalontologischen Programms erbracht. Die Aufgabe, das bislang Ungedachte der Metaphysik ans Licht zu bringen, zurückzugehen bis an den Anfang abendländischer Metaphysik und von daher die Kehre von Sein zu Zeit zu vollziehen, diese Aufgabe, die unter dem Leitbegriff „Ereignis" zu stehen hätte, hätte zugleich den Ausstieg aus der gesamten traditionellen metaphysischen Begrifflichkeit erfordert. – Wie schwierig es ist, Sein als Ereignis zu fassen, dokumentiert P. im 2. Aufsatz „‚Geschichtlichkeit' im Spätwerk Heideggers". Während dieses Wort beim frühen Heidegger noch eine große Bedeutung hatte, ist es später für ihn zunehmend obsolet. Es scheint nicht das zu fassen, worum es ihm geht, nämlich daß die Wahrheit des Seins sich un-verstellt nur als Ereignis, und zwar als Ereignis der Kunst zeigt. Heidegger scheut sich nicht, in seinen späteren kunstphilosophischen Äußerungen auch zu behaupten, daß in Kunst gar allererst Geschichte gestiftet werde. Hier ereignet sich Wahrheit in dem Sinn, „daß das, was ist, in sein Sein als Eigenes findet, diesem vereignet wird" (166). Weil Geschichtlichkeit, aus dem Werk der Kunst geboren, nicht wiederum als transzendentale Bestimmung von Seiendem und Sein angesehen werden darf, führt Heidegger dafür einen neuartigen Begriff ein: die Lichtung. – „Heidegger heute": so ist der 3. Aufsatz betitelt. Gegen vorschnelle Aktualisierungen, seien sie in zustimmender oder ablehnender Absicht unternommen, seien sie der Existenzphilosophie, der (traditionellen) Metaphysik oder der mythologisch angehauchten Philosophie zuzurechnen, hält P. die Seinsfrage als *die* Frage Heideggers fest. Verschiedentlichen Heidegger-Enthusiasmen – nach dem Erscheinen von SuZ wie auch nach dem Zweiten Weltkrieg – steht nach einer längeren „Flaute" seit einiger Zeit der nüchternere Versuch gegenüber, die entscheidende Frage, den Gedankengang und die unbewältigten Probleme bei Heidegger genauer zu orten. – Zunächst gälte es sehr ernst zu nehmen, daß für Heidegger die Seinsfrage eine Schicksalsfrage ist, denn nur ihre Beantwortung garantiert das Verstehen und die Orientierung in der alltäglichen Welt und in der wissenschaftlichen Welt, d. h. in den regionalen Ontologien. Sodann gilt es zu entwickeln, „wie die Bedeutung von Sein aus dem Sinn von Sein entsprungen und die modifikable Zeit als Prinzip für die Aufgliederung des Sinnes von Sein fungiert. Die veröffentlichten Teile von ‚Sein und Zeit' so zu interpretieren, daß sie konkret auf diese Aufgabe bezogen werden, das ist bis heute in den vielen Arbeiten über Heidegger nicht gelungen" (226). Weiter wären im Anschluß an Heidegger Reflexionen über das Wahrheitsereignis der Kunst im Zeitalter der Technik und über die These von der radikalen Geschichtlichkeit von Denken und Sein geboten.

Der 4. sich direkt auf Heidegger beziehende Artikel trägt den Titel „Heidegger und die Wissenschaften". Nach einer ausführlicheren philosophischen Biographie und der Erläuterung der eigentlichen philosophischen Intention Heideggers geht P. auf dessen Verhältnis zu Naturwissenschaft und Technik ein, die dieser bekanntlich unter dem Begriff „Gestell" einer harten Kritik unterwirft. Er kann in ihnen nur die gigantischen Todeszuckungen einer verfehlten, weil metaphysischen Welteinstellung erblicken. Dagegen insistiert P. im Anschluß an O. Becker (s. w. u.) auf der Legitimität der mathematischen Weltdeutung und weist auch auf die Verbindung der Technik zur Kunst hin. Heideggers Anstöße für die Theologie, insbesondere die Existenztheologie R. Bultmanns sind beachtlich, wenngleich er in vornehmer Zurückhaltung gegenüber dem geschichtlichen Inhalt des Christentums verbleibt: „der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt die Götter" (417). Heidegger hat auch vielerlei Anstöße für die Anthropologie (Scheler), Psychologie (Bollnow, Binswanger) und politische Theorie (Ritter, H. Arendt, Bergsträsser-Schule u. a.) gegeben. Besonderen Einfluß hatte er auf die Historie und die Philologie, sah er doch vor allem in der Sprachkunst Hölderlins am ehesten ein neues Aufgehen von Wahrheit. Inwiefern hier doch so etwas wie eine

ungeschichtliche Idealisierung vorliegt, wäre kritisch zu fragen. – Der längste Aufsatz des Sammelbandes „Hermeneutische Philosophie" verfolgt den Weg der Hermeneutik, einer „universalen Lehre vom Verstehen und Auslegen der Objektivationen sinnhaften geschichtlichen Lebens" (253). Die hermeneutische Philosophie betrachtet P. als ernsthaften Konkurrenten zu den gegenwärtigen geistigen Strömungen des Existenzialismus, Pragmatismus und Marxismus. Im Anschluß sowohl an Diltheys hermeneutische Analysen, die das Verstehen als ein Sich-Innewerden des geschichtlichen Lebens selbst fassen, als auch im Anschluß an die Tradition theologischer Hermeneutik konzipiert Heidegger in SuZ das Verstehen als einen existenzialen Daseinsakt, der im Zirkel von Vorgriff und Auslegung des einzelnen zugleich das andere und sich selbst versteht. Hermeneutische Philosophie, als Wissenschaft betrieben, ist eine Dimension des gesamten Vorgangs des Verstehens und als solche unaufgebbares Moment wissenschaftstheoretischer Grundlagenarbeit. An Heideggers Analysen sich anlehnend, haben H. Lipps eine hermeneutische Logik, H.-G. Gadamer eine großangelegte Hermeneutik des „Vorurteils", W. Flitner eine hermeneutische Pädagogik und J. Ritter eine hermeneutische politische Theorie entwickelt. K.-O. Apel und J. Habermas haben sich unter Aufnahme hermeneutischen Denkens um eine Verflüssigung der Grenzen zwischen analytischer Philosophie und hermeneutischer Ideologiekritik bemüht, wobei jedoch Apels „Transformation der Philosophie" „untransformierte und ungeklärte Vorurteile" (325) enthält. P. Ricœur verbindet wiederum in seinem hermeneutischen Denken Symbolhermeneutik, Strukturalismus, Ideologiekritik und Psychoanalyse. Will hermeneutische Philosophie ihren Rang behaupten, so muß sie weiter nach der Komplementarität zwischen naturwissenschaftlichem Deuten und geisteswissenschaftlichem Verstehen suchen und auch die religiöse Dimension der Hermeneutik nicht unbedacht lassen. – Von O. Becker war bereits kurz die Rede. P. widmet ihm unter dem Titel „Einspruch gegen die Panhermeneutik" eine eigene Darstellung, die gegenüber den mitunter langatmigen und sich wiederholenden Passagen der anderen Art. durch ihre Dichte und zudem durch die faszinierende Ausstrahlung der dargestellten Persönlichkeit besticht. O. Becker, nach weitläufigen Studien Assistent bei Husserl neben Heidegger, beschäftigte sich mit sehr verschiedenen Themen aus den Bereichen der allgemeinen und speziellen Wissenschaftstheorie, Anthropologie und Ästhetik, immer in der Absicht, „die philosophischen Erörterungen durch den unverstellten Blick auf die Sachen selbst zur Entscheidung zu bringen" (382). Trotz seiner Begeisterung für Heideggers Philosophie der faktisch-historischen Existenz stellte er dieser antagonistisch-dualistisch die „Para-Existenz" (372) gegenüber, das naturhafte Wesen des Menschen. Anknüpfend an Schellings frühe dichotomische Konzeption von Natur und Freiheit, war er skeptisch gegenüber jedem philosophischen Monismus, dennoch aber auch offen für die Sphäre des absoluten Geistes, an die der Mensch bisweilen – vor allem in der Kunst – heranreicht. Besonders erstaunlich ist in diesem Zusammenhang Beckers These, der „absolute Geist sei ... in seiner Struktur der vorgeschichtlichen und ungeschichtlichen Natur analog" (380). So durchmaß Becker alle Dimensionen geistigen Lebens, aber „gerade nach dieser Weise, keine der herrschenden Tendenzen des Philosophierens absolut zu setzen, könnte Beckers Philosophieren vorbildlich sein" (38).

So wird gerade die Lobrede auf Becker zu einer vorsichtigen Offenlegung der eigenen Position P.s, die man in den anderen, sich inhaltlich stark überschneidenden Beiträgen nur in Anfragen und gelegentlichen Andeutungen einer Weiterführung zu erkennen vermag. Es scheint aber bei ihm die philosophische Intention leitend zu sein, das Erbe der hermeneutischen Philosophie, die durch Heidegger hindurchgegangen ist, zu bewahren, aber in selbstkritischer Verweigerung gegenüber der Gefahr der Panhermeneutik die anderen Weisen der Weltdeutung, besonders in Naturwissenschaft und Technik, als antagonistisch-komplementäre Verstehensweisen in ihr eigenes Recht zu setzen.

K. Schanné

Schweidler, Walter, *Wittgensteins Philosophiebegriff* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/München: Alber 1983. 186 S.

Der Autor versteht seine Ausgangsfrage nach der „Philosophieauffassung Wittgensteins" als die „Frage nach einer Grund- und Maßeinheit, auf welche alles einzelne zurückbezogen werden muß" (15). In seiner Interpretation hebt Sch. vor allem auf die Einheit der Philosophie Wittgensteins und auf ihren prinzipiell dialogischen und personalen Charakter ab. Für Wittgenstein beginne das Philosophieren mit einer Verwirrung, einer „Diskrepanz zum alltäglichen Weltverständnis" (27), einer „Fremdheit, die bisher Unproblematisches überkommt" (33). Philosophisch kommt es nun darauf an, diese Verwirrung zuzulassen und nicht in den „Grundfehler der Metaphysik", die „Nichtanerkennung der Verwirrung" zu fallen (59). Das Ziel der Philosophie ist „die Überwindung der Verwirrung" durch die Rückkehr zum alltäglichen Lebenszusammenhang, durch das „Erstaunen über das Erstaunen" (76). In der Zurückweisung von falschen Rechtfertigungsansprüchen vollzieht sich ein „Akt des Verzichts auf den philosophischen Ausstieg aus dem alltäglichen Lebenszusammenhang" (93); die Philosophie zielt auf „die Aufdeckung des verfehlten Vorgehens der Philosophie" (108). In diesem Kontext sei auch der Begriff des Sprachspiels „als Ausweg aus dem Philosophieren" (121) zu sehen. Das Sprachspiel, das gerade nicht sprachanalytisch vereinnahmt werden dürfe, verhilft zur „philosophischen Selbstüberwindung der Reflexion" (123), und zwar durch „einen konkreten Akt der Erinnerung an den Lebenszusammenhang" (121). Dialogisch gewendet heißt das: „Der Philosoph führt den Philosophierenden dadurch zum Leben zurück, daß er absolut nichts Neues sagt und damit gleichwohl das Problem beantwortet" (95). – Andererseits ist die Selbstüberwindung der Reflexion kein Selbstzweck: Sie steht im Dienst einer bestimmten Lebensform und führt weiter zur Einsicht, „daß das Leben gegen die philosophierende Infragestellung jeweils ungesichert ist" und daß „das Philosophieren selbst zum Leben gehört" (148). Man habe also „nichts anderes gelernt, als wieder von vorn anzufangen" (ebd.).

Die These des Vf. besteht an dieser Stelle darin, daß in seiner Sicht „nur von dem praktischen, außerphilosophisch geborgenen Ziel seines Arbeitens" die „Hinwendung zum Einzelfall und die gesamte personale und dialogische Form des Wittgensteinschen Philosophiebegriffs" verstehbar wird (154). Das genannte Ziel ist das „glückliche Leben", nicht als „das in der Philosophie erreichte", sondern als „das im Philosophieren angestrebte Leben" (168). Unter Berufung auf ausgewählte Originaltexte Wittgensteins kommt Sch. zum Schluß: „Die Religion ist der ‚positive Aspekt' zum negativen Tun der Philosophie" (171). Wittgenstein, den Vf. als „rückhaltlos ehrlichen Christen" bezeichnet (173), habe die „wesenhafte Indirektheit der philosophischen Methode" im Hinblick auf seine „Hingabe an die Religion", die ebenfalls auf indirekte Mitteilung (Kierkegaard) angewiesen sei, gewonnen (vgl. ebd.). Offen bleibt in diesem Zusammenhang, wie sich Wittgensteins „Religion" oder „Religiosität" zu seiner Ablehnung der Metaphysik verhält. – Der Autor stützt sich für seine Argumentation sachkundig und methodisch sauber auf Äußerungen von Wittgenstein selbst und auf einige wesentliche Beiträge aus der Sekundärliteratur; seiner Veröffentlichung sind Sach- und Personenregister beigegeben.

Die Frage nach der grundlegenden Einheit der Philosophie von L. Wittgenstein, aber auch die schwierige Interpretation des Stellenwerts religiöser Motive in seinem Werk dürfte allerdings auch in Zukunft noch manche berechtigte Kontroverse in der Wittgensteinforschung auslösen, ohne womöglich je völlig geklärt werden zu können: Interpretatorische Offenheit gehört zu jeder denkerischen Leistung von Rang. Der vorliegende fundierte Beitrag Schweidlers wird, so läßt sich erwarten, seinen verdienten Platz in der weiteren Wittgensteinrezeption finden und weckt Hoffnungen für zukünftige Veröffentlichungen des Autors. U. Hemel

Adorno-Konferenz 1983. Hrsg. *Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. 471 S.

Aus Anlaß des 80. Geburtstages des Philosophen und Gesellschaftstheoretikers Theodor W. Adorno (i. f. A.) fand im September 1983 an der Frankfurter Universität

ein Symposion statt, das sich der Wirkungsgeschichte und der Aktualität seines Werkes widmete. Der hier vorzustellende Band enthält die Referate dieser Tagung. – Nach dem Einleitungsvortrag von *A. Schmidt* über den „Begriff des Materialismus bei Adorno" werden in vier Kolloquien Aspekte des Adornoschen Denkens diskutiert. Im ersten von ihnen zur „Negativen Dialektik" geht es um die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie. *M. Theunissen* entfaltet den Begriff der Negativität. Er arbeitet zunächst heraus, daß A. sich von einem „Totalnegativismus" (Nihilismus) unterscheide durch das Festhalten an der Möglichkeit eines Anderen, Positiven, das in der bestehenden Realität vom Negativen überformt sei (49). Theoretisch fundiert werde dies vor allem durch eine „negativistische Geschichtsphilosophie", deren Grundzug eschatologisch-apokalyptisch sei. Die dadurch entstehenden philosophischen Aporien nötigen A. nach Theunissen zum Übergang in Metaphysik, allerdings nicht die einer Zweiweltenlehre, sondern in „Theologie in verwandelter Form". Als solche wendet sie sich dem Kleinen und Ausgestoßenen zu. „Ihr Fluchtpunkt ist, über metaphysische Theologie hinaus, die Theologie des sich erniedrigenden Gottes" (60). Dagegen geht es *H. Schnädelbach* in seinem Beitrag gerade um die Eliminierung eines solchen – wie immer zu deutenden – totalisierenden Vorgriffs auf ein Ganzes, wie es in A.s Idee der Versöhnung angezielt ist. Negative Dialektik wäre dann rekonstruierbar „als Logik eines kritischen philosophischen Diskurses" (86). – Auch im Kolloquium zur „Ästhetischen Theorie" spielt der Bezug auf einen utopischen Gehalt von Versöhnung eine Rolle. *A. Wellmer* möchte diesen im Kunstwerk jedoch „nicht mehr substantiell, sondern funktional" verstanden wissen (158). Während A. ästhetische Erfahrung real-utopisch gedeutet hat, ist sie nach Wellmer auf ihre Wirkung im Hinblick auf die Herstellung eines gewaltlosen Kommunikationszusammenhangs in der Lebenspraxis zu befragen. So sieht er das emanzipatorische Potential der ästhetischen Moderne in der Einholung des Sinnlosen und Abgespaltenen in einen Raum gewaltfreier Kommunikation. *P. Bürger* setzt sich kritisch mit A.s Auffassung auseinander, Kunst müsse technisch immer dem avanciertesten Stand der Produktivkräfteentwicklung entsprechen, wenn sie Erkenntnisinstrument und Widerstandspotential sein wolle (187). Dies sei durch „das Altern der Moderne" fraglich geworden, weshalb Bürger traditionelle Formen und vergangene Materialstände nicht von vornherein ablehnt (194), wie A. dies aus Angst vor Regression angesichts fortschreitender Rationalisierung getan hat. – Im Kolloquium „Methodologie" bemüht sich *W. Bonß* um eine Rehabilitierung der Adornoschen Auffassung in der Methodendiskussion der Sozialwissenschaften, die häufig als „unwissenschaftlich" zurückgewiesen worden ist. Demgegenüber verweist Bonß auf A.s philosophische Prämisse, wonach nicht vorausgesetzt werden kann, die Welt als ganze sei vernünftig. Dann bedürfe es aber einer „negativen Spurensicherung", die das Einzelne, Versprengte „als Ausdruck einer widersprüchlichen Einheit von möglicher Vernunft und faktischer Unvernunft zu begreifen versucht" (204). Das Einzelphänomen wird also nicht nomologisch-deduktiv eingeordnet, sondern auf sein Exemplarisches hin befragt. Bonß betont dabei besonders „die subjektive Leidenserfahrung als Erkenntnisimpuls" bei A. (209). – Im Kolloquium „Gesellschafttheorie" weist *H. Dubiel* darauf hin, daß A.s Gesellschaftstheorie nur vor dem Hintergrund des Faschismus zu verstehen ist, in dem der Kapitalismus für ihn „zu sich selbst" gekommen ist. Dubiel versucht zu zeigen, welche Umakzentuierungen notwendig sind, wenn kritische Gesellschaftstheorie auch nicht-totalitäre spätkapitalistische Gesellschaften begreifen soll. Demgegenüber sieht *A. Söllner* A.s Aktualität in seiner Theorie kollektiver Angstbewältigung aufgrund gesellschaftlich bedingter Ich-Schwäche; Bedrohungszustände werden dann durch Schaffung innerer oder äußerer Feinde stillzustellen versucht (345). Darin liege auch für die Gegenwart ein unheilvolles Potential. – Den Abschluß des Buches bilden ein Beitrag von *M. Jay*, in dem er die Prägung A.s durch das Exil in Amerika sowie die spätere Rezeption seiner Schriften dort beleuchtet, persönliche Erinnerungen von A.s langjährigem Weggefährten Leo Löwenthal und eine Bibliographie der Schriften A.s sowie von ca. 400 deutsch- und englischsprachigen Schriften über ihn.

Das Buch ist eine vorzügliche Hilfe für jeden an A. Interessierten. Es bietet nicht nur einige hervorragende Einführungen in einzelne Aspekte seines Denkens (Schmidt, Theunissen, Schnädelbach, Wellmer, Bonß, Dubiel, Söllner). Es gibt zudem Einblick

in dessen Aktualität und den Diskussionsstand um es. Wer sich A. mit theologischem Interesse nähert, wird gut daran tun, besonders *Schmidts* Ausführungen zum Materialismusbegriff zu beachten (14–31). Hier wird die Bedeutung des „somatischen Impulses" für jegliche Erkenntnis herausgearbeitet. Das spezifische Verhältnis von Materialismus und Metaphysik bei A. erklärt sich dann von der Kontingenz des Leiblichen her (27). Daher kann schwerlich mit *Wellmer* von einer „Bruchlinie zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven" geredet werden (148). Der Bezug A.s zu metaphysischen und theologischen Fragestellungen läßt sich nur von seinem spezifisch materialistischen Denkansatz her angemessen verstehen. Dies verkennt wohl auch *Theunissen* bei seinem Interpretationsversuch (vgl. oben), wenn er A.s Hinwendung zum Schäbigen und Geringen zu umstandslos als Übergang in Theologie deutet; demgegenüber gilt für A.: „Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen" (Negative Dialektik 389).

M. Knapp

Simons, Eberhard, *Das expressive Denken Ernst Blochs.* Kategorien und Logik künstlerischer Produktion und Imagination (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/Br.: Alber 1983. 290 S.

Es ist stiller geworden um Bloch, seit an die Stelle der großen Hoffnungen Zukunftsangst und Resignation getreten sind. Ohnehin scheinen es eher die Theologen (gewesen) zu sein, die er faszinierte, obwohl das prinzipielle Ungenügen seiner Hoffnungs*begründung* weithin klar war (so sehr ihm selbst am Adjektiv des Programms „docta spes" lag). Es war wohl doch in hohem Maß die „Blochmusik", die berauschte, so daß der heutige Umschlag weniger ein solcher als die schlichte Konsequenz purer Zukünftigkeit ohne Rückbezug auf einen glaubwürdigen Ur-Grund sein dürfte. R. Schaeffler hat 1979 eine Studie zu dieser Rezeption veröffentlicht und das Ungenügen pastoraler Selektion aufgezeigt. (Leider geht Verf. darauf nicht ein: „Literatur, die nach 1977 erschienen ist, konnte nicht berücksichtigt werden" – 5.)

Der Sprache Blochs nun bzw. der Sprachlichkeit seines Werks wendet sich diese philosophische Untersuchung zu, eine Münchener Habilitationsschrift von 1977. Sie geht aus von Adornos zweideutiger Kritik an Blochs Zweideutigkeit zwischen offenem Expressionismus und ontologischer Systematik. S. bestimmt Blochs Utopiedenken als expressives Mitteilungsdenken, das mittels surrealistischer Montage ein „offenes System" erstellen will. In paradigmatischer Analyse eines kurzen Textstücks aus *Prinzip Hoffnung* werden drei Formen des Hoffnungs-Denkens gewonnen: Phantasie, Traum- und Wunschdenken in allegorisch-symbolischer Methodik, zu einem Identitätsdenken, in dem selbstproduzierende „Seele" und die Realität von Sein, Welt, Materie übereinkommen. – Identität wird ekstatisch erfahren. Problematisch ist die Vermittlung dieser Erfahrung. – Im *Geist der Utopie* versucht Bloch dies, sich an den literarischen Expressionismus anschließend, imaginativ, kommunikativ, doxisch (von doxa = Herrlichkeit), mystisch, utopisch voraus- und hermeneutisch (in der Interpretation von Kunst und Literatur) zurückblickend. Aber das Erstwerk liefert noch nicht die entsprechende Kategorienlehre, nach der es auslangt. Ihr gilt – über aller eingebrachten Materialfülle und beschworenen Inhaltlichkeit – das Hauptwerk *Prinzip Hoffnung.* Zentralbestimmung ist hier der „gelebte Augenblick" unter der Parole Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit entdeckt sich indessen als Amalgam von utopisch funktionalisierten Zukunftsträumen einerseits und abstrakter Begrifflichkeit andererseits. So entsteht das System als Montage. Mit wachsendem Gewicht des abstrakten Systemdenkens, vollzogen im Schlußwerk *Experimentum Mundi.* Schon im Hauptwerk werden die unterschiedlichsten Ansätze und Bezüge „zusammengehalten durch abstrakte Utopik als [das oberste – im Original erscheint leider auch hier der unbegreiflich um sich greifende Dativ nach „als"] Regulativ des reflektierenden und subsumierenden Denkens" (136). – Um diesen Verfall zu erklären, erarbeitet S. die latente Struktur von Blochs System-Denken: einen Schematismus der Identifikation und Dissoziation, in dem Ungleiches gleichgesetzt und Verwandtes getrennt wird im Dienst der Realsetzung von Abstraktion, also eines ideologischen Konstrukts. Als Beispiel dient Blochs bekannte

scharfe Unterscheidung zwischen Tagträumen, die er utopisch aufwertet, und Nachtträumen, die er als vergangenheitsverhaftet ablehnt. Hier wie anderwärts wird also unvermittelt verglichen, gleich- und entgegengesetzt unter dem Geleit eines „enteignend-aneignenden Verwertungsinteresse[s]" (172), das nicht nur in Einzelfällen zu fragwürdigen Vergleichen führt, sondern insgesamt verfälscht. Und hier liegt der innere Grund für das Montage-Vorgehen als Methode des Systembaus.

Inhaltlich zeigt sich dies aber „eher als Ausdruck der Verzweiflung denn als ‚Summum bonum' der Hoffnung" (178), weil man derart nur zu einem abstrakt-leeren Möglichkeitsbegriff gelangt. Z. B. Bd. 9, 391: „Der Weltprozeß ist noch nirgends gewonnen, doch freilich auch: er ist noch nirgends vereitelt." (Wobei man die bisherigen Vereitelungen unterschlagen, jedenfalls massiv herunterspielen muß.) Diese leere Offenheit wird nun durch einen abstrakten, alles-oder-nichts-totalitären Utopie-Anspruch verstellt, „um den Preis illusionärer Hoffnungs- und Fehleinschätzung und allgemeiner Re-Ideologisierung" (187). Als Grundschema dieser Denk-Schematismen arbeitet S. den Raum heraus. Der erlaubt in der Tat das Neben- und Ineinander von Disparatem; er erlaubt „exemplarische" Auswahl unter Übergehung des weniger Passenden; er erlaubt vor allem die Erledigung von Problemen durch Historisierung und Literarisierung, also durch Vergleich und Verschiebung, Vergrößerung bzw. Verkleinerung mittels Klassifikation, wodurch „nach einer Weile das systematische Problem den Anschein [erhält], bereits gelöst zu sein" (100 – vgl. S. 101–103 zum grundlegenden Arbeitsbegriff in *Prinzip Hoffnung* mit dem Zielwort „reeller Realismus" als dem Namen, „den das Problem bekommen hat und der ab jetzt als Lösung erscheint"). Mit anderen Worten: das Raumschema dient der „Konflikt- wie Gewissensvermeidung" (217), mit dem Ergebnis vollendeter Immunität („schwindelhafte Hoffnungen" gibt es nur bei den anderen – 234). – Und dieses Ergebnis war der Antrieb der sich steigernden Systematisierung: „die Vermeidung des Scheiterns um jeden Preis" (238). – Adorno hat darum versucht, expressives Motiv und systematischen Inhalt bei Bloch zu trennen, um jenes und die Verbindung mit jenem aufrecht erhalten zu können. H. H. Holz löst das Problem durch Generalisierung: als Dilemma jedweder Konstruktion. Demgegenüber geht es S. darum, die konkrete Vorgehensweise und Verfallsstruktur bei Bloch herauszuarbeiten, um zu zeigen, daß nicht Denken und Leben als solche, gleichsam schicksalhaft, zur Logik solchen Verfalls bestimmt sind. Expression und System müssen also, statt als wahnhaftes Unmittelbarkeits-Verhältnis, in freier Vermittlung gestaltet werden. Freiheitsvermittlung aber sagt: sich dem Konflikt im freien Dialog aussetzen, unter den Kategorien Medialität, Zeitigung, Versinnlichung (Beispiel Musik, in der das Sinnliche gerade als solches, durch Potenzierung seines Sinnlich-seins, bedeutsam wird), Vergegenwärtigung, als Grundentwurf eines „expressiven Sprachspiels" (275). – Das kann naturgemäß nur im Ansatz skizziert werden. Verf. weist auf H. Krings hin. Vor allem wäre sein Entwurf mit den Bemühungen H. Rombachs in Bezug zu setzen. In einem weiteren Schritt hätte man dann – miteinander – zu erörtern, wie weit grundsätzlich Kategorien und Logik künstlerischer *Produktion* und *Imagination* das Denken als solches charakterisieren (etwa gegenüber der Perspektive *Antwort*), ja wie weit sie schon die Kunst-Dimension als solche wirklich erfassen. Jedenfalls kommen so Verhältnisse zur Sprache, die „lange Zeit philosophisch vergessen und unbewußt geblieben sind" (276 f.), und die Bloch immer wieder genuin ins Wort geholt hat; das will S. zu Recht bei aller Schärfe der Kritik nicht vergessen lassen – es sei darum auch zum Schluß dieses seinerseits nochmals, weil auf die Kernpunkte konzentrierten, verschärften Referats nicht unterschlagen. J. Splett

Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen.* Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von *Wolfgang Nikolaus Krewani.* Freiburg/München: Alber 1983. 355 S.

Levinas, Emmanuel, *Die Zeit und der Andere.* Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von *Ludwig Wenzler.* Hamburg: Meiner 1984. 103 S.

„Das Studium der Philosophie von E. Lévinas hat in Deutschland soeben erst begon-

nen" (Krewani 5; siehe auch ThPh 59 [1984] 356–378 [J. Reiter]). Einen wichtigen Dienst dazu hat S. Strasser mit seiner Einführung von 1978 geleistet (Jenseits von Sein und Zeit: ThPh 55 [1980] 141–142). Nach einzelnen Aufsätzen und Beiträgen liegen nun erstmals zwei Bücher des ersten Jaspers-Preis-Trägers in deutscher Übersetzung vor.

Das umfangreichere ist eine Zusammenstellung von elf Beiträgen aus den 50er und 60er Jahren, nicht chronologisch, sondern (für neun) an ihrer Aufeinanderfolge in dem Sammelband *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* ([2]1967 [[4]1982]) orientiert (bei zweien fehlt ein Ersterscheinungs- bzw. Entstehungsdatum; an dritter Stelle ist ein Aufsatz von 1951 eingeschoben, an den Schluß ein Beitrag von 1968 gestellt). – Den Grundtenor der Sammlung kann man wohl, mit dem Titel eines Aufsatzes von *C. R. Vasey*, als Weg from intentionality to proximity charakterisieren. *Hrsg.* hat seine instruktive Einleitung (9–51) unter den Titel „Endlichkeit und Verantwortung" gestellt. Verantwortung besage Autonomie; sie werde durch die Entdeckung des Nicht-Selbstbesitzes des Ich in Frage gestellt. Die Phänomenologie löst die subjektive Substanz auf, Intentionalität besage (65) die Identifikation von Denken und Existieren – wobei Sein sich für L. so darstellt wie für Sartre: ekelhaft. Hat L. die Befreiung aus dieser Situation zuerst jenseits der Phänomenologie gesucht, so sieht er sie nun, aufgrund einer Wende vom Transzendenten zum Transzendentalen (142), sozusagen diesseits ihrer. – Bislang war alle Philosophie (nicht bloß die Phänomenologie) Egologie (189), d.h. Suche nach der Heimkehr ins *Selbe* (nach dem Vorbild des Odysseus statt Abrahams – 215f.). Darüber hinaus fragt L. nach einem Übergang zum *Anderen:* nicht aus Bedürfnis (besoin), also aus Ergänzungs-Suche aufgrund eines Mangels, sondern aus Begehren bzw. Verlangen (désir). Dies erwacht konkret vor dem Antlitz: aus dem Betroffensein vom Anderen als solchem in seiner Not, angesichts deren das Verlangen sich nicht sättigt, sondern vertieft, weil es Güte ist, welche danach begehrt, dem anderen gerecht zu werden (202). – In die Phänomenologie hinein fragt L. nun, insofern er dieses Sich-Stellen zwar als Intentionalität bedacht sieht, aber nicht als objektivierende (Erinnerung), sondern als transitive (Retention), und er diese nicht mehr Intentionalität nennen will, sondern Sinnlichkeit, Passivität. – Das Selbst kommt vom Anderen her zu sich: aus der Erfahrung der „Nähe", aus welcher auch erst die Sprache entsteht (statt umgekehrt). Darum werde ich nicht vom Antlitz (als einem Zeichen) weiterverwiesen auf das Unendliche hin (so etwa der transzendentale Gottesbeweis), sondern ich treffe in ihm auf die *Spur* des ver- (= vorbeige-)gangenen, also des abwesenden Unendlichen (233). „Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten", lauten die Schlußworte des zentralen Aufsatzes, der dem Buch den Titel gegeben hat. – Das Aushalten dieser Abwesenheit Gottes ist der Prüfstein für die Einführung ins religiöse Leben (237). Der Dornbusch nämlich verbrennt nicht (245); so kann man sich am nächsten Tag nicht auf ein Brandzeichen oder Asche berufen. (Und im brennenden Busch zeigt Gott sich nur den niedergeschlagenen Augen – 250). Die Antwort auf das Rätsel („die Vorladung des Rätsels" nennt L. diese Erfahrung) ist darum „die Großmut des Opfers" (257), die Unterwerfung – nicht unter ein Prinzip (297), sondern unter den hier und jetzt im Antlitz des Hilfesuchenden mich betreffenden Anruf.

Früher als diese Aufsätze ist das andere Buch entstanden: ein Stenogramm von vier Vorlesungen aus dem Winter 1946/47, 1979 mit einem Vorwort neu aufgelegt ([3]1983). – Ausgangspunkt ist die Einsamkeit (die Unvertretbarkeit) des Existierens als solchen bzw. als solche (mit einer Polemik gegen deren damalige existenzialistische Schwärzung, die das romantische Lob ihres Stolzes und Adels vergessen machte). Über das anonyme Es-gibt (an der Schlaflosigkeit verdeutlicht) siegt das Ich-bin des Bewußtseins. Wobei dieses in seiner Freiheits-Macht über das Sein doch zugleich „schon nicht mehr frei" (30), weil für sich verantwortlich ist. Es ist nicht bloß, sondern hat (sich) ... „Und genau dies ist materielle Existenz" (31). Daraus folgt (wiederum gegen das Existenz-Denken) eine Rehabilitierung des täglichen Lebens in seinem Sich-Sorgen um das Heil. So zeigt sich ein erster Ansatz der Überwindung unserer Ich-Einsamkeit durch den Genuß, die Nahrungsaufnahme – nicht als Assimilation gedacht (was die Einsamkeit zementierte), sondern als Antwort: „Spazierengehen heißt Luft schöp-

fen, nicht um der Gesundheit willen, sondern um der Luft willen" (36). – Essen verweist auf die dazu nötige Arbeit; Arbeit auf Mühsal und Schmerz, der Schmerz schließlich auf den Tod. Tod aber denkt L. in Absage an die philosophische Tradition nicht als etwas zu Bewältigendes, vielmehr als die Umkehrung von höchster Verantwortung in höchste Verantwortungslosigkeit, in Kindlichkeit, erscheinend im „kindliche[n] Schütteln des Schluchzens" (45). Und dies nicht zuletzt darum, weil das Nichts unmöglich ist. Es würde die Möglichkeit bieten, den Tod zu übernehmen; doch eben „not to be" – 46 – steht uns nicht frei. (Übrigens scheint es L. „manchmal, daß die ganze Philosophie nur eine Meditation zu Shakespeare ist" – 45.) – Indem aber vom Tod kein „Entwurf" möglich ist, er mir zustößt, zerbricht er meine Einsamkeit: in ihm begegnet wirklich *Andersheit*. – Wie aber kann mir Andersheit begegnen? Als Andersheit, d. h. nicht durch mein kategoriales Erkennen (und sei's negativ: als Nichts oder Ewigkeit) mir angeeignet, und doch mir, der ich also nicht einfach ausgelöscht sein darf? Die Antwort gibt für L. *der* Andere, „die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht auf den anderen" (51) als der eigentliche Vollzug von Zeit. Und zwar ist dieses Gegenüber nicht „symmetrisch"; der andere zeigt sich schwach, „Witwe und Waise" (55). Ich bin beansprucht; und wenn Durkheim fragt, warum der andere eher als ich umsorgt sein soll, dann weist L. auf den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Liebe hin, insofern Liebe den anderen bevorzugt. Schon der Eros zeigt das, und L. macht deutlich: „Er ist weder ein Kampf noch ein Verschmelzen noch ein Erkennen" (59). Die Liebkosung sucht nicht nach Zukünftigem (Lust als Inhalt), sondern nach (der Lust als) der Zukunft als solcher. In diesem Horizont erscheint ein Sieg über den Tod, der doch kein Können und Machen ist: die Fruchtbarkeit, Vaterschaft. Man hat sein Kind nicht, man ist es, doch nicht in eleatischer Identität, sondern in einem „Transzendieren, das selbst den kühnsten existentialistischen Analysen entgeht" (62). – Damit ist der Zielgedanke auch der anderen Sammlung erreicht: *Zeit als Nähe des Abwesenden.*

So überschreibt *Wenzler* sein ausführliches Nachwort (67–92), eine Hinführung, die leichter und zugänglicher ist als die von *Krewani*, so wie die Vorlesungen selber einen leichteren Zugang zur Sichtweise dieses Denkers bieten. Der Alber-Band gibt eine Auswahl der Schriften von L. wie (alphabetisch) über ihn bis 1982, dazu ein Verzeichnis der von ihm in den Aufsätzen zitierten Titel, Sach- und Namenregister; die Meiner-Ausgabe verzeichnet Daten zu Leben und Werk und bietet ebenfalls eine Auswahlbibliographie, (auch in der Sekundärliteratur chronologisch) bis 1984. Es fällt auf (siehe bereits die Titelangaben), daß bei *Krewani* Lévinas mit accent aigu geschrieben wird, und zwar auch in der Bibliographie bei Titeln, deren Autoren das nicht tun – während *Wenzler* den Akzent nicht setzt, auch nicht in der Bibliographie bei Autoren, die es tun. Beide ohne Erklärung. – Die Vermittlung dieses gedanklich wie sprachlich keineswegs einfachen Lehrers verdient allen Dank. Die Übersetzung seiner Hauptwerke bei Alber ist angekündigt. Faszinierend, wie hier ein Denken des Dialogs und der Zeit die Ich-Du-Enge der „klassischen" Dialogiker von vornherein sprengt und Philosophie überzeugend in der ethischen Erfahrung begründet. Erst gilt es, zuzuhören, aufzunehmen. Der Fortgang des Gesprächs wird dann zu klären haben, ob bzw. wie weit L. nicht bloß der Phänomenologie und Heidegger, sondern auch Platon und der Metaphysik, ja dem „Sein" gerecht wird. Sodann, ob und wie weit seiner Öffnung des Ich-Du in die Anwesenheit der *Abwesenheit* des Dritten (in Zukunft wie Vergangenheit) christlich-metaphysisches und trinitarisches Denken nicht mit einer Phänomeno-logie der Geistes-*Gegenwart* (nicht zu widersprechen, doch ergänzend) zu antworten habe. J. Splett

Wolandt, Gerd, *Letztbegründung und Tatsachenbezug* (Aachener Abhandlungen zur Philosophie 4). Bonn: Bouvier 1983. 254 S.

Nach der Aufsatzsammlung ‚Idealismus und Faktizität' aus dem Jahre 1971 legt der Verf. in der von ihm herausgegebenen Reihe ‚Aachener Abhandlungen zur Philosophie' eine weitere Sammlung von Arbeiten vor, die vornehmlich in den letzten Jahren entstanden und entweder noch unveröffentlicht sind oder aber für den Druck überarbeitet wurden. In seinem Vorwort bemerkt er: „ Ich habe sehr verschiedene Autoren zum Anlaß genommen, das eine Problem, das mich stärker als jedes andere bewegt, zu

behandeln, die Frage nämlich, wie die Philosophie ihren notwendigen Außenbezügen gerecht werden kann, ohne sich der Bevormundung durch äußere Instanzen zu unterwerfen" (7). Ausgangspunkt der Überlegungen W.s ist also das Spannungsverhältnis von philosophischer Letztbegründung und der gleichzeitigen Bezugnahme der Philosophie auf außerphilosophische Tatsachen. – Dieser Frage gilt auch der Leitaufsatz, mit dem der 1. problemgeschichtliche Teil beginnt. Außerdem befinden sich in diesem Teil noch Überlegungen zur aktuellen Ortsbestimmung der Philosophie, zum Problem der Übersetzung, zur Frage sittlicher Grundhaltungen, zum Verhältnis von Arzt und Patient und zum Charakter philosophischer Grenzüberschreitung. – Der 2., mit ‚Gestalten' überschriebene Teil bringt u. a. Überlegungen zu Platons Ideenlehre, zu Kants Erfahrungsbegriff, außerdem Würdigungen des baltischen Philosophen N. Hartmann und des philosophischen Schriftstellers J. Ebbinghaus, denen W. ebenso wie R. Hönigswald viel verdankt. – Der mit ‚Stellungnahmen' überschriebene 3. Teil enthält neben einer Analyse von N. Hartmanns ‚Kleineren Schriften' u. a. kurze, aber pointierte Bemerkungen zu Theunissens Sozialontologie, bei der W. eine Reihe von Ungereimtheiten entdeckt, zu Adornos Heideggerkritik, die s. E. den Bogen überspannt, weil sie an Heideggers schwächsten Punkt, nämlich seiner „Schwarzwälderei", ansetze, und schließt mit Eindrücken des Verf. vom Stuttgarter Hegelkongreß 1981. In diesem Zusammenhang äußert er sich auch skeptisch gegenüber dem von Habermas entwickelten Programm, die in Expertenkulturen eingekapselten Wissenschaften wieder an die Lebenswelt anzuschließen, weil dieses Programm in einem Jargon dargeboten werde, „in dem man ... geläufig reden und schreiben kann, ohne Gefahr zu laufen, für irgendetwas haftbar gemacht zu werden" (225).

Die eigene systematische Position des Verf., die in den einzelnen Beiträgen verständlicherweise nur skizziert ist, läßt sich so zusammenfassen, daß der Philosophie ein doppeltes aufgegeben ist. Sie muß nicht nur von den Tatsachen zu den Gründen zurückgehen, sie muß auch wieder von den Gründen zu den Tatsachen finden. Denn „alle letzten Gründe, Seinsgründe so gut wie Geltungsgründe, beziehen sich auf Tatsachen. Wo die Philosophie dies vergißt, wird sie zur leeren Spekulation" (248).

H.-L. Ollig S. J.

Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. Hrsg. *Petra Jaeger* und *Rudolf Lüthe*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1983. 324 S.

Ein vom kunsthistorischen Denken geprägter Leser wird sich mit den vorliegenden „Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart" schwer tun. Moderne Kunst und Gegenwartsphilosophie sind nicht unbedingt harmonische Nachbarn; wenn dazu als Ausgangspunkt einer philosophischen Betrachtung das Werk Martin Heideggers genommen wird, gestaltet sich diese Beziehung Kunst/Reflexion geradezu problematisch. Heideggers Lehren sind in ihrer eigenwilligen Sprachnutzung eben auch eine Art Poesie, und Kunst mit Kunst erklären zu wollen macht es auch für den aufgeschlossenen Leser nicht gerade einfacher. Moderne Kunst ist selbst ohne den hochkomplizierten Apparat der Philosophie oder auch der Kunstwissenschaft schon unzugänglich genug. Der Betrachter ist konfrontiert mit verwirrenden, einander oft widerstrebenden Kunstwerken. Geschmackliche Wertung rein subjektiver Natur liegt nahe. Kriterien zur objektiven Wertung und auch Würdigung der Phänomene sind ungleich schwieriger zu finden. Ablehnung des Unbekannten, Fremden, Ungewohnten ist die Regel. Dieser Hilflosigkeit moderner Kunst gegenüber abzuhelfen, ist Ziel dieses Buches. – Walter Biemel, Empfänger der Festschrift „Distanz und Nähe", Schüler Martin Heideggers in Freiburg, Mitarbeiter in den Husserl-Archiven von Löwen und Köln, ist seit 1976 Professor für Philosophie an der Kunstakademie Düsseldorf. Kurzbiographie und Werkverzeichnis finden sich am Ende des Bandes (315–320). Die FS enthält 15 Artikelbeiträge, die sich in drei Gruppierungen gliedern lassen.

Nr. 1: *M. Heidegger,* Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens; Nr. 2: *F. W. v. Hermann,* Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken; Nr. 3: *J. Taminaux,* Le dépassement heideggerien de l'esthétique et l'héritage de Hegel.

In diesen Art. geht es um die Philosophie Heideggers und ihre Beziehung zur Kunst. – Nr. 4: *B. Liebrucks,* Die Philosophie der Kunst und die Kunst der Philosophie; Nr. 5: *L. Landgrebe,* Was ist ästhetische Erfahrung? Nr. 6: *A. Diemer,* Zur Grundlegung einer Philosophie der Kultur als Phänomenologie der Kultur; Nr. 7: *H. P. Thurn,* Gesellschaftstheorie und Kunstbegriff; Nr. 8: *S. Ijsseling,* Lesen und Schreiben. Husserl über Texte; Nr. 11: *P. Jaeger,* Kunst als Ausdruck menschlichen Sinnbedürfnisses; Nr. 12: *R. Lüthe,* Definition und Innovation; Nr. 15: *G. Funke,* Zum Primat der praktischen Vernunft bei Husserl. Diese Beiträge enthalten weitausgreifende philosophische Theorien ästhetischer, phänomenologischer und soziologischer Couleur zur Erhellung des Gesamtkomplexes moderner Kunst. – Nr. 9: *H. Schwerte,* Versuch über Hofmannsthals „Idylle"; Nr. 10: *R. Wisser,* Vom Tanz als Leitfaden leibhaften Kunst- und Weltverständnisses; Nr. 13: *L. Dittmann,* Perspektivität und Polyperspektivität der Skulpturen A. Caros; Nr. 14: *P. Rezek,* Maskenhafte Plastizität. Reflexionen zu einer „Situation" von George Segal. Diese dritte Gruppe will den Gesamtbereich der Künste durch die Befragung des Einzelwerks erschließen.

Das System einer FS als solcher hat Schwächen und Stärken. So ist auch das vorliegende Exemplar eine Mischung aus erhellenden und eher vernebelnden Beiträgen. Der Art. des Altmeisters Heidegger – eine Rede vor der Akademie der Wissenschaften und Künste in Athen, gehalten am 4. 4. 67 – war nicht ganz zu Unrecht bis zur jetzigen Veröffentlichung vergessen; es berührt zumindest etwas merkwürdig, wenn Heidegger in Athen den Griechen deren eigene Zivilisation und Kunst erklärt. Vorgehen und Argumentation Heideggers sind allerdings, wenn auch letztlich unergiebig für die Kunst der Moderne, einsichtig. Wozu Heideggersche Sprache aber fähig ist, macht der Art. des Epigonen *v. Hermann* deutlich. Gewisse Toleranzen gegenüber dem Bedürfnis der Philosophen, sich eigene Terminologien zu schaffen, sollte jeder Leser philosophischer Werke mitbringen, aber was in diesem Art. geschieht, kann wohl kaum anders als eine Vergewaltigung der deutschen Sprache angesehen werden. Hier wird die Eigensprache eines individuellen Denkers in die Wirrnis der Manieriertheit geführt, aus der kein Pfad der Erkenntnis und des Sinngehaltes mehr herausführt. Zitat S. 49: Das Sprechen im dichterisch Gesprochenen als ein Rufen in das dem Abwesen zugehaltene Anwesen (Kapitelüberschrift). – Der 3. Art. macht dies weitgehend wieder gut durch eine philosophie- und begriffsgeschichtliche Einordnung der Ästhetik Heideggers in die Tradition bis hin zu Kant und Hegel. – Die weiteren Art. sind lesbar und informativ in ihrer jeweiligen Zielsetzung und in der ausschnitthaften Behandlung des Gesamtthemas Kunst und Philosophie einander ergänzend. Herauszuheben bleibt aus dieser qualitativ etwa gleichwertigen Schar der Art. von *Lüthe.* Der Autor macht mit seinen „Gedanken zu den Schwierigkeiten der Kunstphilosophie mit der zeitgenössischen Kunst" in vorbildlich einfacher Form die Zielsetzung der Modernen Kunst klar, formuliert die Schwierigkeiten des Zeitgenossen mit Kunstprodukten und öffnet Wege des Verstehens. Hier liegt einer der äußerst seltenen Fälle vor, in denen verständlich, ohne Geschwätz und wissenschaftlich-terminologische Schaumschlägerei Probleme erkannt, umgrenzt und zur Lösung angegangen werden.

Die schrittweise Konkretisierung des Zusammenhangs zwischen Kunst und Philosophie wird durch die letzten Art. abgeschlossen, die sich mit einzelnen Künstlern oder Kunstwerken befassen; das greifbare Einzelkunstwerk in seiner scheinbaren Isolation wird damit erkennbar in den Rahmen der abstrakten Kunsttheorie gestellt. „Distanz und Nähe" – womit das Verhältnis von zeitgenössischer Philosophie und Moderner Kunst wohl treffend umschrieben ist – ist summa summarum ein Buch, das dem Verständnis der Kunst und ihres Umfeldes dient. P. Conrads-Kronenberg S. J.

3. Erkenntnistheorie, Metaphysik usw.

Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Hrsg. *Friedo Ricken* (Beck'sche Schwarze Reihe 288). München: Beck 1984. XIII/256 S.

In einem kurzen, aber instruktiven Vorwort gibt der Hrsg. des vorliegenden Lexikons Auskunft über die Zielsetzung seines Unternehmens. Erkenntnistheorie und Metaphysik, so betont er, stellten neben der Ethik die klassischen Disziplinen der Philosophie dar, und auch die moderne Philosophie könne ebensowenig wie die moderne Wissenschaft auf die von diesen beiden Disziplinen geleistete Grundlegung verzichten. Jede Wissenschaft z. B. stoße bei ihrer Grundlagenreflexion auf erkenntnistheoretische Fragen und sei angewiesen auf eine nur von der Metaphysik zu leistende Klärung der Seinsweise ihres spezifischen Gegenstandsbereiches. Wenn Erkenntnistheorie und Metaphysik aber für die Philosophie und Wissenschaft einen nach wie vor unentbehrlichen Dienst leisten, bedarf es auch immer neu einer Klärung der Begriffe, Thesen und Methoden dieser beiden philosophischen Disziplinen. Dazu will das vorliegende Lexikon einen Beitrag leisten, den der Hrsg. näher so umschreibt: Das Lexikon könne zwar nicht einfach über gesicherte Forschungsergebnisse informieren, weil es diese, zumal in der gegenwärtigen Situation der Philosophie nicht gebe, wohl aber wolle es „Probleme aufzeigen und Lösungsmöglichkeiten andeuten, um ... den Leser zu eigenem Fragen und Denken anzuregen" (VII). R. versucht, diese selbständige Urteilsbildung des Lesers auf zwei Wegen zu fördern, einmal durch eine Verbindung von Systematik und Geschichte in den einzelnen Art., und zum anderen dadurch, daß er Vertreter unterschiedlicher philosophischer Richtungen zu Wort kommen läßt, um den Dogmatismus einer bestimmten Schule zu vermeiden. Die dadurch bedingte Bandbreite des Lexikons in systematischer und terminologischer Hinsicht tut aber dem Informationsgehalt der einzelnen Art. keinen Abbruch. Besonders hervorzuheben bei einer ganzen Reihe von Beiträgen ist das Bemühen, eine Brücke zu schlagen zwischen gegenwärtigen Fragestellungen und den Lösungsansätzen der philosophischen Tradition. So betont etwa *G. Haeffner* in seinem Art. ‚Metaphysik', auch wenn es nach Kant nicht mehr möglich sei, die vielfache Bedingtheit metaphysischer Theoriebildung einfach zu überspringen, so sei es deshalb trotzdem noch nicht aussichtslos, unter den Bedingungen der Moderne Metaphysik zu treiben, bleibe doch letztere, „die zentrale Aufgabe einer Vernunft-Kultur" (117). Wohltuend ausgewogen ist auch das Urteil, das der Hrsg. *F. Ricken* über die Scholastik fällt, wenn er ihr ungeachtet aller schulbedingten Engführung(en) ein auch für modernes analytisches Denken vorbildliches Bemühen um differenzierte begriffliche Unterscheidung bescheinigt. Anregend, was das Weiterdenken klassischer Positionen angeht, sind vor allem die Überlegungen von *P. Weingartner* zum Seins- und Substanzbegriff. Ähnlich anregend ist die umsichtige Diskussion des Welt- und Geschichtsproblems durch *H. R. Schlette*. Aber auch auf Desiderate der Forschung wird aufmerksam gemacht. So bemerkt *G. Seebaß* im Blick auf das Scheitern behavioristischer und materialistischer Explikationsversuche von Denken, ein adäquater Begriff des Denkens stehe gegenwärtig noch aus. Bedenken möchte der Rez. lediglich anmelden gegenüber der allzu affirmativen Rezeption von Rortys Erkenntniskonzeption durch *P. Bieri*. Begrüßenswert deutlich ist dagegen *E. Rungaldier* in der Verteidigung des Evidenzstandpunkts in Sachen Erkenntnis.

Diese wenigen Beispiele zeigen: das Lexikon ist durchweg auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion und setzt auch eigene Akzente. Darin, und in der soliden (Erst)-Information, die es bietet, liegt sein nicht gering zu veranschlagendes Verdienst.

H.-L. Ollig S. J.

Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1 (A–G); Bd. 2 (H–O). Hrsg. *Jürgen Mittelstraß*. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut 1980/84. 853/1105 S.

A. Die unter der Leitung von *J. Mittelstraß* (ent)-stehende „Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie" (= Enz) sucht Vorzüge zu einen, die gebräuchlichen

lexikalischen Stützen philosophischer Arbeit im Regelfall nicht gemeinsam zukommen. Zum ersten wird eine „gleichgewichtige Darstellung dessen, was die Philosophie *historisch* weiß, neben der Darstellung dessen, was sie *systematisch* weiß" (1,7), angezielt. Dabei leitet die Einsicht, „das, was man weiß, *historisch reflektiert* zu wissen. Umgekehrt gibt in der Philosophie auch ein historisches Wissen, das nicht zugleich *systematisch geführt* ist, keine vernünftigen Orientierungen" (1,7). Die gebotene historische Information wird durch Personenartikel ergänzt, die jeweils mit einer Primär- und einer Sekundärbibliographie versehen sind. – Zum zweiten ist die Enz bestrebt, – wider den „Frieden zwischen Philosophie und Wissenschaften", der „durch die Behauptung gegenseitiger Bedeutungslosigkeit geschlossen" (1,6) wird, – „die Philosophie unter dem Gesichtspunkt begrifflicher Klarheit und methodischer Strenge wieder *wissenschaftlicher* und die Wissenschaften unter dem Gesichtspunkt einer methodologischen und teleologischen Aufklärung über sich selbst ... wieder *philosophischer* zu machen" (1,6). Die Aufnahme philosophisch bedeutsamer Gegenstände wie Personen aus den nicht-philosophischen Wissenschaften leistet dabei einen erheblichen Beitrag. Besondere Erwähnung verdienen die (meist aus der Feder von *C. Thiel* stammenden) Personenartikel zu grundlagentheoretisch gewichtigen Mathematikern. – Zum dritten soll – herbeigeführt durch einen überschaubaren, ständig kooperierenden Mitarbeiterkreis – „die gebotene Information auf ein hohes Maß *begrifflicher Konsistenz*" (1,8) gestützt werden. Nur so bleibt es dem Leser erspart, „auf den unvermeidlich verschlungenen Wegen der Verweise von einem Begriffssystem ins andere zu fallen" (1,8). Begünstigend wirkt sich dabei aus, daß „der größte Teil der Mitarbeiter ... in philosophischen und wissenschaftstheoretischen Dingen der Idee einer *konstruktiven Philosophie und Wissenschaftstheorie* mit dem Ziel begründeter Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen verbunden" (1,8) ist.

B. Um dem Leser einen Eindruck vom Bau, insbesondere vom Verweissystem und den damit gegebenen Informationsmöglichkeiten der Enz zu vermitteln, konzentriere ich die Betrachtung auf den Themenkreis Nominatoren und dessen Umfeld. Der Art. *Nominator* sowie die Ausführungen zu den Unterarten dieser Ausdrucksgruppe stammen von *K. Lorenz*. Anders als ein Prädikator P, der der Unterscheidung von Gegenständen dient, ist ein Nominator n „ein *benennender* sprachlicher Ausdruck" (2,1026). In einer affirmativen oder negativen Elementaraussage der einfachsten Form, ‚n ε P' bzw. ‚n ε' P', wird dem durch n benannten Gegenstand mittels der affirmativen bzw. negativen Kopula der einstellige Prädikator P zu- bzw. abgesprochen. Beispiel: „‚Napoleon ε ein Korse'" (1,536). Kompliziertere Elementaraussagen ergeben sich, wenn mehrstellige Prädikatoren „ganzen Systemen von Gegenständen zu- oder abgesprochen werden" (1,536). – Anbei bemerkt: Die Tragweite der Unterscheidung von Nominatoren und Prädikatoren verdeutliche sich der im eher traditionellen Denkrahmen arbeitende Philosoph an der von *R. Wimmer* gebotenen Auslegung von Anselms Formel „Deus est id quo nihil maius cogitari potest" (1,802) im Art. *Gottesbeweis* (1,798–804). Daß im übrigen in jeder theologischen Rede Klarheit dahingehend herrschen muß, ob der Ausdruck ‚Gott' als Nominator, Prädikator oder auch unselbständiger Bestandteil eines Prädikators aufzufassen ist, versteht sich dann von selbst, wenn seine Einführung und Verwendung logisch kontrollierbar sein soll. – Die oben zitierte Charakterisierung der Nominatoren als benennende Ausdrücke gewinnt an Informationswert durch die Bestimmung von Benennung als derjenigen „Sprachhandlung, mit der ein Zeichen als Vertretung eines Gegenstands in einer Rede über diesen eingeführt wird" (1,278). Weiter gilt: „Eine befriedigende Behandlung der Benennung" – und damit der Nominatoren – „muß klären, inwiefern Gegenstände grundsätzlich auf verschiedenen Abstraktionsstufen vorkommen ... Sie muß zugleich den Prozeß der Individuation rekonstruieren, kraft dessen ein Gegenstandsbereich ... in individuelle Einheiten gegliedert wird, die durch Benennung für die Rede über sie dann intersubjektiv wohlbestimmt sind" (1,278). Will der interessierte Leser der angezeigten Aufklärungslinie folgen, so hat er sich in die Abstraktions- und Individuationslehre einzuarbeiten. Kenntnisse in der letztgenannten erwirbt er sich durch Lektüre der Art. *Individuum* (2,229–231), *Individuation* (2,227–229) und *Handlung* (2,33–37), die ebenfalls von *K. Lorenz* stammen. Wer sich mit der unterstellten Abstraktionslehre vertraut

machen will, sei verwiesen auf die Art. *Abstraktion* (1,37f) von *H. J. Schneider, Abstraktionsschema* (1,38f) von *P. Schröder* und *Darstellung (logisch-mengentheoretisch)* (1,426) von *C. Thiel.* Das nötige formale Hintergrundwissen liefern die – wiederum von Lorenz verfaßten – Art. *Identität* (2,189–192), *Gleichheit (logisch)* (1,778) und *Äquivalenzrelation* (1,150f). – Dem Art. *Konstruktivismus* (2,449–453) ist zu entnehmen, daß Abstraktions- wie Individuationslehre Spezialitäten des methodischen Sprachaufbaus im konstruktiven Sinn sind (vgl. 2,451f).

Zurück zu den Nominatoren. Lorenz unterscheidet verschiedene Typen, angefangen von dem Demonstrator (und uneigentlichen Nominator) ‚dies', der zur Benennung jedes (token-) Gegenstandes dient, über die deiktischen Kennzeichnungen wie etwa ‚dieser Tag', ferner über die „für die Wissenschaftssprachen allein geeigneten *eigentlichen Kennzeichnungen*", z. B. ‚der natürliche Satellit der Erde' bis hin zu den Eigennamen. „Der Weg vom rein benennenden kontextabhängigen logischen Demonstrator über kontextunabhängiger werdende, dabei aber unterscheidende Anteile besitzende Kennzeichnungen zu wieder rein benennenden, aber kontextunabhängigen logischen Eigennamen gehört zu der ... logischen Genese der Nominatoren in ihrer Referenz auf konkrete Gegenstände" (2,1027). Die Indikatoren, etwa ‚ich', ‚hier', ‚jetzt', können als „Kennzeichnung rekonstruiert werden, bei der die spezielle selbstreflexive *deiktische Kennzeichnung* ‚diese Äußerung' neben prädikativen Anteilen als der grundsätzlich einzige deiktische Bestandteil auftritt" (2,224). Die Indikatoren zählen zu den indexikalischen Ausdrücken, zu jenen Ausdrücken mithin, „die in ihrer Referenz vom Kontext der Äußerung, also der Sprechsituation" (2,224) abhängen. Die erläuternde ‚also'-Phrase wird notwendig, wenn man die dem Stichwort ‚Kontext' (2,454f) entnehmbare Information in Rechnung stellt, daß sowohl ‚Sprechsituation' bzw. ‚nichtsprachliche Umgebung' wie auch ‚sprachliche Umgebung' und ‚sprachliche und nicht-sprachliche Umgebung' als Synonyme zu ‚Kontext' fungieren. – Rein benennend sind also die Eigennamen und der Demonstrator; nicht rein benennend, sondern durch prädikative Anteile auch charakterisierend, sind die Kennzeichnungen. Kontextabhängig sind die indexikalischen Ausdrücke: der Demonstrator und die deiktischen Kennzeichnungen unter Einschluß der Indikatoren; Kontextunabhängigkeit kommt hingegen den Kennzeichnungen und Eigennamen zu. Es gilt jedoch: „Auch Eigennamen und bestimmte Kennzeichnungen sind ... bei ihrer *Einführung* auf Deixis und damit bei jeder ihrer Verwendungen auf die Möglichkeit der Gleichsetzung mit einem ‚indexical' ... angewiesen" (2,224).

C. Eine Gesamtwürdigung eines Unternehmens vom Range der Enz wird sich erst allmählich aus den einzelnen, von verschiedenen philosophischen Blickwinkeln geleiteten Besprechungen ergeben. Letztes Kriterium ihrer Tauglichkeit als „Instrument wissenschaftlicher Arbeit" (1,5) bleibt jedoch das faktische Benutzt- bzw. Nichtbenutztwerden. Nur als Bewertungsbaustein – zustandegekommen auf der Grundlage der beiden ersten Bände (der abschließende Band soll 1987 erscheinen) und relativ auf die vorgenommenen Arbeitsproben – versteht der Rez. sein Urteil: Die unter A. genannten Ziele werden alle erreicht, und zwar in einem so hohen Maß, daß es für die Fortschreibung der Enz hilfreich sein mag, zu dem unter B. erörterten Themenkreis einige detaillierte Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten: 1. Nicht zielführend ist im Art. *Nominator* (2,1026) der Verweis auf das Stichwort ‚Genese' (1,732f); eine Erörterung der logischen Genese wird ebd. nicht geliefert. – Von Nutzen wäre indes im Art. *Indikator* ein Verweis auf das Stichwort ‚Ich' (2,160–65); dort wird eine gründliche Übersicht der den Indikator ‚Ich' betreffenden sprachanalytischen Diskussionstradition geboten (v. a. 2,162–65). 2. Man kann es einem Autor nicht vorhalten, wenn er – auf dem in lexikalischen Werken meist ohnedies knapp bemessenen Raum – die Darlegungen auf die eigene Auffassung konzentriert. Dennoch ist der Wunsch legitim, gut profilierte konkurrierende Auffassungen mitzuberücksichtigen. So wäre z. B. im Art. *Abstraktion* eine Darlegung der klassischen Abstraktionslehre wünschenswert. Die vergleichende Darstellung des klassischen und konstruktiven Verfahrens sowie die Diskussion der Vor- und Nachteile diente auch der Profilierung des eigenen Standpunkts. – 3. Um beim Thema Abstraktion zu bleiben: Wenn schon das konstruktive Abstraktionsverfahren „die herkömmliche Definitionslehre um einen wesentlichen Inhalt be-

reichert (2,452), dann sollte das auch Eingang in die einschlägigen Art. zum Thema Definition finden. Betrachtet man das Abstraktionsschema (1,38), so wird man konstruktive Definitionen durch Abstraktion zur Gattung der Gebrauchs- bzw. Kontextdefinitionen rechnen. Am Stichwort ‚Kontextdefinition' (2,455) wird man verwiesen auf ‚Definition, implizite' (1,442). Dort heißt es: „Kontextdefinitionen definieren den Gebrauch eines Zeichens im Kontext, indem sie angeben, wie eine Zeichenverbindung, die das zu definierende Zeichen neben anderen enthält, in eine Zeichenverbindung umgeformt werden kann, die das zu definierende Zeichen nicht mehr enthält" (1,442). Das Paradigma einer Kontextdefinition, Russells Definition des Kennzeichnungsoperators, wird angeführt, nicht jedoch die Definition durch Abstraktion. Man wäre auch interessiert an einer allgemeinen Diskussion der mit Kontextdefinitionen auf den Plan tretenden Schwierigkeiten und ihren möglichen Auswirkungen auf das konstruktive Abstraktionsverfahren. – Bei der Betrachtung des Abstraktionsschemas erschien es dem Rez. auch wünschenswert, das Verzeichnis der logischen und mathematischen Symbole (1,20f) um die Auflistung der Mitteilungszeichen zu erweitern. Im übrigen sollte in den Art. *Abstraktion* und *Abstraktionsschema* Notationsgleichheit herstellbar sein. – 4. Wenn Lorenz die Benennung einerseits bestimmt als eine „Sprachhandlung, mit der ein Zeichen als Vertretung eines Gegenstandes in einer Rede über diesen eingeführt wird" (1,278), wenn er andererseits darauf abstellt, daß die kontextunabhängigen Nominatoren „bei ihrer *Einführung* auf Deixis" (2,224) angewiesen sind, dann wird der Ausdruck ‚Einführung' in zweierlei Sinn gebraucht: Im ersten Fall wird das Zeichen schlicht verwendet, um über den von ihm benannten Gegenstand zu sprechen. Im zweiten Fall wird es allererst etabliert. Nur für diesen zweiten Fall sollte ‚Einführung' bzw. ‚... führt in ... den Ausdruck ... ein' reserviert bleiben. – Diese vielleicht kleinliche Sprachhygiene scheint deshalb nicht völlig abwegig, weil ‚Einführung' gelegentlich auch in einem dritten Sinn verwendet wird: jemand wird eingeführt in die Verwendung eines Ausdrucks. Dieses Lehren und Lernen eines Ausdrucks setzt voraus, daß der entsprechende Ausdruck bereits eingeführt ist (im zweiten, zur weiteren Verwendung vorgeschlagenen Sinn). – Stellt man in Rechnung, daß das konstruktive Programm wesentlich im Sinne einer (Konstruktivitätskriterien genügenden) Sprach(en)konstitution aufzufassen ist, die Konstitution jedoch in einzelne Einführungsschritte zerfällt, die keineswegs alle Definitionsschritte sind, dann scheint es sinnvoll, unter dem Stichwort ‚Einführung' einen Überblick über die verschiedenen Arten der Einführung vorzulegen. Definitorische und exemplarische Einführung, Einführung durch Prädikatorenregeln, inner- und metasprachliche Einführungen wären als Arten auszuzeichnen.

G. Siegwart

D'Espagnat, Bernard, *Auf der Suche nach dem Wirklichen. Aus der Sicht eines Physikers.* Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1983. 208 S. 4 Abb.

In diesem Buch unternimmt der bekannte französische Physiker den Versuch, in einer auch für den Nicht-Naturwissenschaftler verständlichen Weise den Beitrag der zeitgenössischen Physik zum zentralen Erkenntnisproblem überhaupt, dem Problem der Wirklichkeit, aufzuzeigen. Da die Physik mittlerweile als „universale Wissenschaft von der Natur" (1) gelten kann, kann man, so meint er, an ihren diesbezüglichen Erkenntnissen nicht mehr vorbeigehen, will man die ganze Spannweite des Problems ins Auge fassen.

In einem 1. Teil skizziert d'E. drei Positionen: die Philosophie der Erfahrung, den Szientismus und den physikalischen Realismus, die allesamt als Problemlösungen unangemessen sind, bevor er in Kap. 9 das Konzept der „verschleierten Wirklichkeit" vorschlägt und nach einigen weiteren Erläuterungen dann besonders in Kap. 13 einige nicht-erkenntnistheoretische Folgerungen aus diesem Begriff andeutet. – Als Philosophie der Erfahrung bezeichnet d'E. die Auffassung, derzufolge „wir einzig das wissen können, was wir in unseren Beobachtungen und Handlungen wahrnehmen" (13). Als Szientismus charakterisiert er die Meinung, die Menge aller beobachtbaren Objekte sei die Wirklichkeit selbst. Der physikalische Realismus schließlich – hier ist A. Einstein als vehementer Verfechter zu nennen – nimmt an, „daß die unabhängige Wirklichkeit

so beschrieben werden kann, wie sie wirklich ist, und zwar speziell durch die Physik" (184). – Gegen die Philosophie der Erfahrung, die in einer idealistisch gefärbten Version u. a. von N. Bohr als philosophische Interpretation des erkenntnistheoretischen Problems der Quantenmechanik entworfen wurde, spricht 1) die Regelmäßigkeit des Auftretens physikalischer Gesetzmäßigkeiten und 2) deren erstaunliche intersubjektive Mitteilbarkeit. Beide Momente lassen eine realistische Position plausibler erscheinen, die eine intrinsische (= unabhängige) strukturierte Wirklichkeit annimmt, ein Sein, dem sich die Erkenntnis schrittweise nähert. Gegenüber dem hier naheliegenden Szientismus ist jedoch festzuhalten, daß ein fundamentaler Unterschied zwischen der Welt der Objekte bzw. Phänomene und der Wirklichkeit selbst, dem Sein, besteht, wie nicht nur eine lange zurückreichende philosophische Tradition besagt. Gerade auch Einsteins Zweifel an der vollständigen Beschreibung der Wirklichkeit durch die Quantenmechanik und seine Vermutung verborgener Parameter weisen auf die notwendige Unterscheidung zwischen phänomenorientierter Theorie und Wirklichkeit hin. Einsteins physikalischer Realismus ist indes nicht haltbar, wie d'E. in Kap. 7 nachweist. – Welche erkenntnistheoretische Position, die aus der Physik heraus kommt, soll man angesichts dieser Irrwege einnehmen? D'E. plädiert für den von ihm sogenannten fernen, nicht-physikalischen Realismus, in dessen Mittelpunkt der Begriff der „verschleierten Wirklichkeit" steht. Fern bedeutet hier, daß unsere derzeitigen physikalischen Experimente keine Deutung in Begriffen zulassen, die uns nah und vertraut sind. Da die Physik außerdem nur den Bereich der empirischen Objektwelt abdecken kann, legt sie selbst das nicht-physikalische Weiterdenken nahe. Dieses unternimmt d'E. in deutlicher Parallelität zur Philosophie Spinozas. Die Untrennbarkeit von Beobachtungs- und Objektsystem voraussetzend, die er in Kap. 4 bewiesen hat, sieht er – vordergründig paradox – „in der Gesamtheit des Bewußtseins einerseits und der Gesamtheit der Objekte andererseits zwei einander ergänzende Aspekte der unabhängigen Wirklichkeit" (101), die gleichwohl nicht mit dieser identisch sind. Mit einer leicht mythischen Formel betrachtet der Autor „Denken und Ausdehnung ... als Dinge, die sich an der Quelle des Seins gegenseitig erzeugen" (103). Die unabhängige Wirklichkeit also, das Sein, das auch physikalisch plausibel ist, „spiegelt" sich in der untrennbaren Ergänzung von Bewußtsein und Objekt. D'E. findet auch Gründe, diese verschleierte Wirklichkeit in Anlehnung an Spinoza Gott zu nennen. Diese Benennung hebt nach seiner Ansicht den Unterschied zwischen Objekt und Sein deutlicher hervor, außerdem bietet sie den Vorteil, ein kurzschlüssiges mechanizistisches Seinsverständnis abzuwehren, und den Vorteil des Nicht-Intellektuellen, wie d'E. sich nicht scheut zu betonen. – Dem Autor gelingt so eine Integration der Anliegen der Philosophie der Erfahrung und des physikalischen Realismus in eine Theorie, für die er allerdings nur Plausibilität beansprucht. Auf Plausiblitätsüberlegungen ruhen auch die „Streiflichter" (Kap. 13), in denen der Verfall des objektiv Guten, Schönen und des Heiligen als Moment unserer gegenwärtigen Kultur analysiert und diesem Verfall ein nicht-archaisches, d. h. nicht naives Verständnis der genannten Wirklichkeiten im Anschluß an die vorgestellte Wirklichkeitstheorie andeutungsweise entgegengesetzt wird. Es geht d'E. darum, in den Bereichen der Moral, Ästhetik und Religion „eine Brücke zum Sein zu bauen" (169).

Das Buch des französischen Physikers bietet interessante Perspektiven. In seiner Diktion ist es zunächst etwas ungewohnt, in den Kap. 4, 11 und 12 auch schwierig. Ein kleines Lexikon der wichtigsten Begriffe bietet eine gute Hilfe. D'E.s Buch verdient in einem wahrhaften Sinn die Anerkennung, ein meta-physisches Buch zu sein. Für den Philosophen bleiben Fragen offen, besonders die, ob man sich den recht undifferenzierten Gebrauch der Begriffe „intrinsische Wirklichkeit, Sein, Gott" ohne weiteres erlauben sollte. Nicht nur eine im Umkreis christlicher Tradition sich bewegende Metaphysik sieht zwischen diesen Begriffen doch beträchtliche Unterschiede. Auch bleibt die Frage nach der Berechtigung der transzendentalen Attribution, die d'E. implizit übernimmt. Kann man aber von *dem* Guten, Schönen und Heiligen noch so problemlos reden? Oder wird hier am Ende d'E. selbst zum Dichter eines Mythos, dessen Vertrauenswürdigkeit seinen eigenen Worten zufolge darin besteht, eine gewisse „Intensität eines Gefühls der Teilnahme am Sein" (120) zu vermitteln? K. Schanné

Simon, Josef, *Sprachphilosophie* (Handbuch Philosophie 2). Freiburg/München: Alber 1981. 296 S.

J. Simon sah sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, über eine philosophische Disziplin ein Handbuch zu verfassen, die, wie er im Vorwort anmerkt, weit vom Status einer „Handbuchwissenschaft" entfernt ist, da sie sich eher in einer „revolutionären" denn in einer „paradigmatischen" Phase befindet. Er begegnet dieser Forderung dadurch, daß er versucht, sich auf „das Wesentliche" zu beschränken, wobei er sich der Subjektivität der von ihm getroffenen Auswahl bewußt ist. Obwohl er von einer systematischen Absicht geleitet ist, unternimmt er es doch, die Probleme jeweils in einer Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zu entwickeln, um so ihren – über die eigene Zeit hinausweisenden – Stellenwert in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu erarbeiten.

In einer Einleitung, in der die Sprachphilosophie als eine „Erste Philosophie" bestimmt wird, insofern sie bei der Sprache, wie sie ist, ansetzt und – wie jede Wissenschaft – auf sie angewiesen ist, wird die Fraglichkeit der üblichen Aufteilung in eine Philosophie der normalen und der idealen Sprache dadurch angedeutet, daß vom Sprechen überhaupt festgestellt wird, es erweise „sich als ein ungesicherters Suchen nach einer adäquaten Sprache" (23). Als Aufgabe der Sprachphilosophie wird dann kurz erläutert, daß sie als „Protoontologie" verstanden werden könne (35). Im 2. Kap. wird die „nominalistische Krise und der Gegenzug der Transzendentalphilosophie" erörtert (36–71). S. geht davon aus, daß heute die meisten Sprachphilosophen zum Nominalismus zu rechnen seien; er meint allerdings, daß der Nominalismus unvermeidlich zur „Elimination des traditionellen Bedeutungsbegriffs" (37) führe. Mit einem Rückgriff auf Leibniz und vor allem Kant wird die transzendentalphilosophische These dem entgegengestellt, daß nicht nur die – vom Nominalismus verwendeten – Begriffe wie „Reiz" oder „Erfahrung" als „real geltende" allgemeine Begriffe vorausgesetzt werden, sondern daß besonders Formen des Verstandes, etwa die Form einfacher Sätze „f(a)" als universal geltend anzusehen sind, wobei die Transzendentalphilosophie nach der „Begründung der objektiven Gültigkeit dieser Formen" (45) fragt. – Das 3. Kap. behandelt „Zeichen und Bedeutung" (72–119). Zunächst wird festgestellt, es habe „niemals eine befriedigende Referenztheorie, verstanden als Theorie der Relation zwischen einem Zeichen oder einem Zeichenzusammenhang und einer Sache oder einem Sachzusammenhang gegeben" (75). Sodann wird kurz der semantische Wahrheitsbegriff nach Tarski vorgestellt und – mit der interessanten These, Objektsprache und Metasprache müßten bei der Tarskischen Erläuterung von „wahr" ineinander übersetzbar sein (79 f) – zur Frage der Übersetzung übergeleitet, bei der Quines Sprachphilosophie, auf dieses Problem zentriert, erläutert und – auch mit Berufung auf W. v. Humboldt – festgestellt wird: „Jemand zu verstehen heißt immer zugleich zu versuchen, seine Sprache zu lernen" (89), weil – womit über Kant hinausgegangen wird – niemand apriori „einen Begriff vom Gebrauch der Sprache durch den andern haben kann" (91). Hierauf folgt die Behandlung von Wittgensteins Sprachtheorie zunächst nach dem „Tractatus", dann nach den „Philosophischen Untersuchungen", besonders die Rolle der „Lebensform" herausgestellt, die von Sprecher zu Sprecher variieren kann und – obwohl sie den Hintergrund seines Sprechens bildet – weder starr festgehalten werden muß noch eine Verständigung über verschiedene Lebensformen hinweg ausschließt. – Das 4. Kap. untersucht „Sprache und wissenschaftliches Weltbild" (120–142). Zunächst wird darauf hingewiesen, daß die tatsächliche Sprache der Wissenschaft nicht dem Ideal einer durchweg definierten und widerspruchsfreien Terminologie entspricht, denn auftretende Widersprüche lassen „das System nicht einfach zusammenbrechen", zwingen vielmehr dazu, es zu verändern und die Bedeutung zu variieren (als historische Beispiele nennt S. den „gekrümmten Raum", das „spaltbare Atom") (124–126). Sodann zieht S. eine Verbindungslinie zwischen Empirismus, rein extensionaler Auffassung der Bedeutung und Mathematisierbarkeit: „Wenn alle Realität auf Empfindung beruhen soll, sind in der radikalen Konsequenz dieses Ansatzes Begriffe als bloße Zusammenfassung von Empfindungsdaten oder als Klassenbegriffe zu verstehen" (131). Die Menge der Empfindungen, die Extension dieser Begriffe also, läßt sich dann mathematisch behandeln.

Dagegen merkt S. an: „Von ‚Intension' im deutlichen Unterschied zur ‚Extension' läßt sich aber nur reden, wenn Intensionen auch dann verschieden sein können, wenn eine ‚Bedeutung' im Fregeschen Sinn nicht vorhanden ist." (136)

Bei der anschließenden Erörterung von „Sprache und Logik" folgert S., daß Widerspruchsfreiheit allein einen Realitätsbezug garantiere und daß auch Umfassendheit oder ‚comprehensiveness' im Rescherschen Sinn eine „bloße ‚Idee' im Kantischen Sinn bleiben" müsse, weil eine „im Text erscheinende Widerspruchsfreiheit" noch nicht impliziere, „daß alle mögliche Verwendung bzw. Auffassung seiner Wörter ebenfalls nicht zu Widersprüchen führt" (142).– Das 5. Kap. ist überschrieben: „Pragmatische Sprachphilosophie". S. spricht zunächst von einer „pragmatischen Wende" in der Sprachphilosophie, in der die Frage nach der „Berechtigung" eines bestimmten Sprachgebrauchs durch faktischen Konsens entschieden werde. Die Problematik des Versuchs, damit allgemein Normen zu begründen, sieht S. darin, daß ein Konsens nur mit Personen zu erreichen ist, mit denen der Sprecher „sich faktisch in einen Dialog eingelassen hatte". Die Forderung nach einer universalen Einlösbarkeit hingegen müsse „für ein endliches Wesen ohne Bedeutung bleiben", weil ihr nie entsprochen werden kann (149). Hinter der „pragmatischen Transformation der Transzendentalphilosophie" stehe das Postulat, das Subjekt solle mit allen in eine Gemeinschaft treten, was sich nur begründen lasse, „wenn letztlich doch von einem Sprachbegriff aus gedacht wird, nach dem Interpretationsunterschiede eigentlich dem wahren Sprachbegriff entgegenstehende defiziente Modi sind" (154). Nach dem Hinweis, daß von dieser Überlegung her auch der Begriff einer „Sprachgemeinschaft" relativiert wird, erörtert ein anregender Art. „der sprachliche Grund ontologischer Argumente", insbesondere den ontologischen Gottesbeweis (158–166). Dieser habe, wie die Gottesbeweise insgesamt, für lange Zeit „die Funktion einer semantischen Grundlegung des Denkens" gehabt. – Das knappe 6. Kap. handelt von der „poetischen Sprache", die einer Engführung entgegensteht, wie sie in der Philosophie der „normalen" Sprache angelegt sein kann. Neben den Begriff einer analytischen oder logischen Deutlichkeit, die in vollständigen Definitionen hergestellt werden sollte (eine nie ganz zu erfüllende Forderung), tritt der einer „ästhetischen Deutlichkeit", die darin bestehen kann, „daß sich Versuche der Explikation zumindest im Moment erübrigen" (180). „In sprachlichen Kurzformen (z. B. in der Lyrik) kann sich dieses Ideal subjektiv erfüllen." (179) – Das 7. Kap. (181–196) befaßt sich mit der anthropolgischen Dimension der Sprachphilosophie. In der existentialen Sprachtheorie wird, ausgehend von Hegel und Heidegger, darauf verwiesen, daß Sprache als das Dasein von ‚Ich' überhaupt gefaßt werden kann: „‚Ich' ist für andere überhaupt nur ‚ich', indem es spricht, nicht als Gegenstand." (184) Daher ist die Sprache für den Menschen – soviel kurz zu ihrem Ursprung – naturnotwendig; er ist von Anfang an sprachlich. Auch die Vernunft muß sich daurch erweisen, daß das ‚Ich' von anderen „vernommen" wird.

Im 8. Kap. steht die „gegenständliche Sprachbetrachtung" an (197–261). Das Verhältnis von Sprache und Grammatik wird durch die Überlegung markiert, Grammatik sei „durch das wirkliche Sprechen falsifizierbar und schon deshalb nicht dessen Voraussetzung" (202). Zum Unterschied von Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie wird unter anderem angemerkt, die philosophische Sicht verfolge die Sprache über die Nationalsprache und den „Soziolekt" bis hin zu der „Sprache" eines Individuums; im übrigen sei dieses Verhältnis „eher im Negativen fruchtbar" (208). Dazu verweist S. auf die Sprachtheorie K. Bühlers, deren „Dreistrahligkeit" er über Humboldt auf Aristoteles zurückverfolgt und mit der von Morris eingeführten Dreiheit Syntax, Semantik und Pragmatik in Beziehung setzt. Die gegenseitige Beeinflussung der gegenwärtigen analytischen Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft erläutert S. anhand der strukturalistischen Sprachtheorie (216–234), die ihren Gegenstand eher konstruiere als daß sie ihn in den natürlichen Sprachen vorfinde; das werde von der daran anknüpfenden Philosophie weithin übersehen. Nach einer kurzen kritischen Behandlung der „Sprechakttheorie" geht S. auf das Verhältnis von Sprache und Metaphysik ein (237–247), das auch noch seine anschließenden Untersuchungen über eine „nachstrukturalistische" Sprachphilosophie bestimmt (248–261). Nicht nur die neupositivistische Metaphysikkritik, sondern auch die der Philosophie der normalen Sprache sieht S. durch Heideg-

ger überboten, für den Metaphysik durch falsche Vergegenständlichung (auch mittels der Sprache) das Sein verfehlt. Im Anschluß an den späten Heidegger, für den der Mensch nur spricht, „indem er der Sprache entspricht", verabsolutiere die (französische) nachstrukturalistische Philosophie den Aspekt der Sprache als einer determinierenden Gesamtstruktur. Letztlich verliefen auch diese Versuche, Metaphysik zu überwinden, zirkulär. – Im 9. und letzten Kap. betrachtet S. „Sprache als Logos und als Mythos" (262–268). Als „Logos" betrachtet wäre der Begriff als das, worauf sich alle Sprechenden gemeinsam beziehen, „das dem Wort als Bedeutung streng Korrespondierende" (263). Im Hinweis auf den Mythos hingegen werde auf einen Sprachgebrauch verwiesen, der „nicht eine vorgegebene Sprache, wie sie strukturalistisch als ‚Kompetenz' beschrieben und mit anderen Sprachen verglichen werden könnte, ‚in Gebrauch nimmt' oder ‚performiert'", sondern der als „Kraft des Sprechens" seine Sprache und seine Gegenstände „im Ausdruck bedeutender Erfahrung in dieser Differenz zueinander erst hervortreten läßt" (268). So gesehen stelle die Sprachphilosphie der Philosophie „die Aufgabe einer grundsätzlichen Reflexion auf sich selbst".

Diese gedrängte Übersicht vermag nur anzudeuten, wie reich an Anregungen die hier vorgestellte Sprachphilosophie ist, besonders auch in der Aufdeckung philosophiegeschichtlicher Bezüge von Descartes bis heute. Bei den eingehenden Erörterungen solcher Positionen anderer Philosophen wird allerdings nicht immer deutlich, wo der Autor nur referiert und wo er hingegen die vorgetragene Auffassung sich auch zu eigen macht. Dem entspricht, daß auch die Bedeutung angeführter Termini bisweilen schon deshalb unklar bleibt, weil nicht erkenntlich wird, ob sie im Sprachgebrauch des jeweils angeführten philosophischen Systems verwendet werden oder vielleicht in einem heute geläufigen. Wiewohl deswegen und wegen der Fülle der angesprochenen Fragen das Buch vom Leser einige Arbeit verlangt, lohnt sich diese Beschäftigung mit ihm aber durchaus, zumal S. nicht einfach heute gängige sprachphilosophische Auffassungen übernimmt, sondern sie eigenständig auf dem Hintergrund fruchtbar genutzter Philosophiegeschichte in Frage stellt und weiterdenkt. A. Keller S. J.

Gadamer, Hans Georg, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Bibliothek Suhrkamp 828) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. 176 S.

Der Titel dieses Buches, in dem sich Reden, Vorträge und ein Artikel aus den letzten Jahren versammeln, ist programmatisch für das Schaffen des Autors und auch für den Inhalt des Bandes, der vom Geist der Theorie durchweht ist. In der Rede zum „Lob der Theorie" geht G. dem klassischen platonisch-aristotelischen Verständnis von θεωρία auf die Spur, das sich seines Erachtens bis auf den heutigen Tag als latente Strömung in der abendländischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erhalten hat. Diesem Verständnis zufolge ist Theorie – sei sie nun wie in der Antike kosmoszentriert oder wie im christlichen Mittelalter gotteszentriert oder schließlich wie in der Neuzeit eine Weise der Selbstvergewisserung – immer mehr als ein Erkennen der Dinge zu praktischen oder technischen Zwecken. Vielmehr ist sie dort zuhöchst sie selbst, wo sie ein waches Dabei-Sein bei den Dingen ist, ein Schauen. Wo sie als diese Möglichkeit ergriffen wird, adelt sie den Menschen und bildet ihn zu seiner höchsten Verwirklichungsgestalt. „Absehen von sich", so G. in den höchsten Tönen, „Hinsehen auf das, was ist; das ist die Art eines gebildeten, fast hätte ich gesagt, eines göttlichen Bewußtseins" (49). – Sich zu solchem „göttlichem" Bewußtsein zu erheben, dazu ist der Mensch fähig, weil er das Wesen des Wortes ist. In dem Vortrag „Die Kultur und das Wort" entfaltet G. die verschiedenen Dimensionen jener aristotelischen Definition des Menschen: ζῷον λόγον ἔχον. Die Worthaftigkeit befähigt den Menschen zur theoretischen Erkenntnis des Wahren und zur praktischen Erkenntnis des Guten. Beides geschieht im Medium der Sprache als des Ereignisses der Mit-teilung. Aus dem universalen Überlieferungszusammenhang der Sprache ragen drei Weisen besonders hervor: das Wort der Frage (Philosophie und Wissenschaft), das Wort der Sage (Kunst) und das Wort der verheißenen Versöhnung (Religion). – In der Rede über die „Macht der Vernunft" entwickelt G. – das Lob der Theorie im Rücken – die paradoxe These, daß Vernunft als Vermögen, vom Partikularen zum Allgemeinen fortzuschrei-

ten, gerade dann „mächtig" ist, wenn sie in (selbst-)kritischer Manier den immer wieder drohenden Vernunftdogmatismus abwehrt und sich in die Anstrengung des Dialogs begibt, dem allein Wahrheit entspringt. Kritische Wissenschaft, sofern sie sich vom Wahrheitspartikularismus fernhält, ist ein wesentliches Element dieser Kultur der Vernunft. – Dem Phänomen Wissenschaft gelten die zwei weiteren Vorträge „Wissenschaft und Öffentlichkeit" und „Wissenschaft als Instrument der Aufklärung". Im erstgenannten beschäftigt sich G. mit dem Spannungsverhältnis zwischen notwendig freier Grundlagenwissenschaft im Sinne der klassischen θεωρία und der im öffentlichen Interesse stehenden Beurteilung wissenschaftlichen Tuns unter Zweckgesichtspunkten. Er plädiert angesichts des Problems für eine Balance der beiden anthropologischen Grunddaten, der Theorie und der Praxis, die beide in ihrer Eigenständigkeit zu sehen sind. Weder ist Theorie nur Vorbereitung auf Praxis noch ist Praxis nur „umgesetzte" Theorie, entspringt sie doch einer Überlegung, die G. im Anschluß an Aristoteles φρόνησις nennt und die, wie er in dem Essay „Vom Ideal der praktischen Philosophie" ausführt, sich vom Objektivitätsideal der Theorie durch ihre „vorgängige Beziehung zum Gegenstande" (72) unterscheidet. In diesem Aufsatz zeigt G. die „Methode" der Humanwissenschaften als praktische Vernunft auf und bestimmt als ihren Kern das Moment der Teilhabe im Sinne einer vorgängigen „Hingabe aller an ein inhaltlich bestimmendes Ideal der Vernünftigkeit" (75). Eine von solcher Vernünftigkeit schon vorgängig bestimmte Wissenschaft kann – allen Verdächtigungen zum Trotz – „Instrument der Aufklärung" sein. In dem schon genannten Vortrag skizziert G. die Wirkung der beiden ersten Aufklärungen in der Antike und im 18. Jh. als gegen die Herrschaft der Religion gerichtet. Die dritte Aufklärung des 20. Jhs. aber richtet sich nicht mehr so sehr gegen blinden Autoritätsglauben. „Ich meine," so G., „es ist eben die Benommenheit von dem technologischen Traum und die Besessenheit von der emanzipatorischen Utopie, die die Vorurteile unserer Zeit darstellen und von denen Reflexion, das heißt der Mut zum Denken, uns befreien sollte" (98). In der Verlagerung vom mechanischen, machbarkeitsorientierten Wissenschaftsparadigma zum kybernetischen, gleichgewichtswahrenden Denken sieht G. die Chance, auf neue Weise die Forderung der Aufklärung zu realisieren. Heute sich des eigenen Verstandes zu bedienen, heißt „aus dem technologischen Traum zu erwachen" (102).

Wo so viel über Aufklärung und kritisch-wissenschaftliche Vernunft gesprochen wird, darf das Lob der Toleranz nicht fehlen. Der Vortrag „Die Idee der Toleranz 1782–1982" nimmt die Verkündigung des josephinischen Toleranzpatents zum Anlaß für einige geschichtliche und aktuelle Reflexionen. Die Idee der Toleranz, geboren als Forderung der Vernunft im Zuge der aufkommenden konfliktuösen Pluralität von religiösen und konfessionellen Gruppierungen, hat zweihundert Jahre später eine erneute Bewährung zu bestehen. Einerseits ist die religiöse Differenzierung und auch der Gegensatz zum Atheismus deutlicher denn je, auf der anderen Seite etabliert sich eine technokratische Rationalität des „Systems", die eine neue Gefahr für den Erhalt der Toleranz heraufbeschwört, droht sie doch zu einem den demokratischen Konsens übermannenden Dogmatismus sich zu verfestigen. – Der Vortrag über die „Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung" analysiert G. meisterhaft die Selbstentfremdung als „Schwund der Identifikationsmöglichkeit mit dem Allgemeinen" (129). Der Autor sieht sie begründet in einer zunehmend undurchschaubaren Komplexität des „Systems", das die freie Identifikation nicht mehr zuläßt, sondern höchstens die Konformität erzwingt. Einen Ausweg erblickt G. in der Freundschaft mit anderen und vor allem auch mit sich selbst und kommt zu der denk-würdigen These: „Nur wer mit sich selbst Freund ist, kann sich dem Gemeinsamen einfügen" (136). – „Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß": in diesem Vortrag nimmt G. die an der menschlichen Hand sichtbar werdende Nicht-Festgestelltheit des Menschen zum Ausgangspunkt für einige Gedanken über die Bildung. Bildung hat die Ausgewogenheit von Sinnlichkeit und Intellekt zum Ziel. Sie muß im tiefsten – in Anlehnung an Schiller – ästhetische Erziehung sein, die zugleich Erziehung zur Freiheit ist. – Zu Ende des Sammelbandes kehrt G. zum Anfang zurück, zur Sprache. „Die Ausdruckskraft der Sprache" und „Gutes Deutsch" beschreiben die Sprache als den Raum des Allgemeinen, der in Tradition und Kritik angeeignet wird, wobei G. auch seine eigenen

sprachlichen Vorbilder nennt und der strengen Wissenschaftssprache die umgreifende lebensweltliche Totalität und ihre Sprache gegenüberstellt. „Gelehrte Prosa", so kennzeichnet G. den von ihm selbst bevorzugten, auch in diesem Band sich durchhaltenden Stil, und so werden die beiden letzten Vorträge – unbeabsichtigt – zu einem freilich nicht unberechtigten Lob des Autors selbst. K. Schanné

Brugger, Walter, *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie.* München: Berchmans 1984. 632 S.

Ein Band, gewichtig an Umfang und Inhalt! Er spiegelt das Lebenswerk eines scharfsinnigen Mannes wider, der sorgfältig und zuverlässig arbeitet. Sein gründliches und klares Denken vermag er in einer Sprache mitzuteilen, die für den Mitvollziehenden ebenso verständlich wie angenehm zu lesen ist.

Seiner Grundhaltung nach ist der Vf. ein christlicher Philosophierender, der das scholastische Erbe lebendig aufnimmt und fortbildet. Dabei hat er an der Erneuerung teil, die von einem Mann wie Maréchal ausgeht. Das zeigt sich an dem alle Darlegungen durchdringenden Zurückführen auf das Sein, das jede essentialistische Verengung hinter sich läßt; auch an der transzendentalen Besinnung, die nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Tuns fragt. So kommt es zu der für die Gründung der Metaphysik unerläßlichen transzendentalen Verifikation, wenn auch diese Benennung nie aufscheint. – Was die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie betrifft, so erweist sich B. vor allem als ein wirklicher Kenner Kants, dessen Auffassung vom Sein, vom Unbedingten und vom höchsten Gut er treffend beleuchtet. Auch mit dem dialektischen Materialismus hat er sich eingehend beschäftigt, was der Aufsatz über die materialistische Naturdialektik belegt, der auf das Buch „Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott" hinweist. Desgleichen ist B. die sprachanalytische Forschung vertraut, deren Ansätzen er bei Thomas nachspürt. Eigene Untersuchungen widmet er der Modalität einfacher Aussageverbindungen, der den übrigen Modalitäten zugrunde liegenden Übermodalität der Notwendigkeit sowie den ontologischen Grundlagen der Logistik. Wenigstens gelegentlich wenden sich die Erörterungen dem Deutschen Idealismus, Schopenhauer, Nietzsche und der Existenzphilosophie zu; dagegen spielt die von Freud ausgehende neuere Psychologie kaum ein Rolle; Kierkegaard wird nie erwähnt. – Der Thematik nach bewegen sich die meisten Abhandlungen in der philosophischen Gotteslehre, die B. ja auch in einem eigenen starken Band entwickelt hat. Namentlich arbeitet er die Eigenart des Gottesbeweises heraus. Obwohl er dessen überlieferte Ausprägungen für durchaus schlüssig hält, geht er doch auf seine transzendentale Grundstruktur zurück. Diese setzt bei dem in jeder Aussage des Seienden enthaltenen Sein an; das Moment der Fülle tritt hinter dem der Setzung zurück, wenn auch der Vf. das thomistische Limitationsprinzip verteidigt. Entschieden betont wird die Überbegrifflichkeit des Seins (515), das im Seienden „sich selbst entfremdet ist" (551) und deshalb über sich hinaus – und auf das subsistierende Sein verweist. Da in der absoluten Setzung des Urteils immer schon das Absolute mit-gesetzt ist, wird im Gottesbeweis „bloß die einschlußweise Setzung explizit gemacht" (439). Anders ausgedrückt, wird dem Geist nur gezeigt, „daß er in seinen Vollzügen immer schon zu Gott gegangen ist" (ebd.) Trotz dieses Zusammenhanges möchte B. nicht von einer impliziten Gotteserkenntnis, sondern allein von einer impliziten Gottesbehauptung sprechen. Wie in der hier spielenden Implikation das Kausalprinzip miteingesehen wird, entfaltet der Vf. nicht. Wenn im selben Zusammenhang das Metaphysische als das „prinzipiell Unerfahrbare" (253) bezeichnet wird, kommt die „metaphysische Erfahrung" nicht zur Geltung, die nicht allein „durch die Tatsachen der Mystik nahegelegt wird" (257, Anm.).

Aus den übrigen Themen heben wir zunächst die wesentliche Bemerkung hervor: eine philosophische Frage ist eine solche, „die ihre Antwort in sich selbst enthält" (585). Wie das Weiterführen scholastischer Grundlagen zu hilfreichen Problemlösungen gelangt, zeigen die besonders für die Sozialphilosophie nützlichen Darlegungen über das „Mitsein", die vom Sein her geschehende Durchdringung der Evolution, die Ausführungen über die Gegenstandskonstitution im Dienste einer realistischen Erkenntnis-

theorie, über die Verleiblichung des Wollens und über die Wiederverkörperung. – Neben den philosophischen Themen nehmen jene aus der Theologie nur einen geringen Raum ein, wobei jedoch bemerkenswert mutige Vorstöße nicht zu übersehen sind. So werden aus der Veränderlichkeit, die der Unveränderlichkeit der Menschennatur und des Sittengesetzes innewohnt, Folgerungen gezogen, die für die Sexualmoral bedeutsam sind. Auf ähnliche Weise werden bezüglich der Abtreibung wichtige Gesichtspunkte verdeutlicht, die zur Beurteilung von Eingriffen nicht zu vernachlässigen sind (bes. 595). Schließlich werden bezüglich der Einigung der Kirchen Wege eröffnet, die sich in der Richtung des neuerdings erschienenen Buches von H. Fries und K. Rahner bewegen (bes. 618f.). – Erwähnung verdient, daß die wissenschaftliche Abhandlung durch einige Vorträge und Aufsätze für weitere Kreise ergänzt werden, deren Darstellungsweise dem gesteckten Ziel entspricht. Weniger geglückt scheint dem Rez. die Abhandlung „Christliches Weltbild und Metaphysik" (54–70) zu sein.

Die in Ungarn erfolgte Drucklegung des Bandes bringt es mit sich, daß trotz gewissenhafter Korrektur mehr als gewöhnlich Druckfehler zu finden sind. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien notiert: 20 m, 52 u, 61 m: vorhandenen, 96 m: Vergangenheit – Aussagen, 99 u: secundum, 163 u: an sich, 186 m: sein, 243 o: ihre, 245 m: vieles verkehrt, 257, Anm: passiv, 266 u: beschränkt, 271, Anm. 3: klingen-den, 526 m: das, 558 m: nicht, 582 u: principia, 594 u: aktuellen. J. B. Lotz S.J.

Lotz, Johannes B., *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren* (Münchener Philosophische Studien Bd. XVI). München: Berchmans 1984. 223 S.

Das Philosophieren des Verf. über Schönheit und Kunst hatte – über Aufsätzen und Beiträgen und zahlreichen Hinweisen in seinen anderen Büchern – vor zwanzig Jahren einen gewissen Abschluß in dem römischen Vorlesungs-Skript von 1964/65 gefunden: *Aesthetica Philosophica seu Ontologia et Metaphysica pulchri et artis.* Das vorliegende Buch ist nun die Ausführung jener 90seitigen Skizze. „Das Schöne im weitesten Sinne" wird untersucht „mit Hilfe der Grundgegebenheiten der Ontologie, d. h. im Lichte des Seins selbst und vor allem der transzendentalen Attribute des Seins; diese Untersuchung vollzieht die dem Sein zugeordnete Vernunft, die dabei die ästhetische Erfahrung auslegt, von der sie genährt und geführt wird. Letzten Endes mündet die Ontologie in die Metaphysik ein ..." (22). – Das geschieht – nach einer „geschichtlichen Besinnung" von der Antike bis zur zeitgenössischen Philosophie (wobei freilich Stimmen nach Heidegger nicht mehr wirklich gehört zu sein scheinen) – in drei Schritten.

Teil I gilt dem phänomenologischen Aufweis, orientiert an den beiden Bestimmungen des Aquinaten „pulchra sunt quae visa placent" und seines Lehrers Albert, Schönheit sei der „splendor formae". – Schauen und Gefallen einen jeweils geistiges Erfassen und sinnliche Anschauung, geistiges und sinnliches Gefallen und sind ihrerseits geeint in der ästhetischen Erfahrung. Diese Durchdringung geschieht im „Herzen", als relative Vollendung. Vollendung als Einung, relativ, weil nur er-lebt, nicht schon ge-lebt. (Der „Mitte" stellt L. die Wurzel oder die Spitze des Geistes gegenüber – was Rez. für die sittliche Tathandlung voll unterschreibt, weniger bezüglich einer an Hegel gemahnenden Überordnung „jeder Wissenschaft und namentlich ‚der' Philosophie" – 67.) – Dem Herzen erscheint das Schöne: als Einung von äußerer und innerer Form und als das Leuchten beider, zumal als Leuchten der inneren in der äußeren Form. Als Vollstruktur der Schönheitserfahrung ergibt sich derart ein Schauen-Gefallen als Leuchten der Form und umgekehrt, in der Erfahrung des strahlenden Objekts wie in Miterfahrung des erlebenden Subjekts: als „Quasi-Ineinsfall" von beidem. – Teil II bringt die ontologische Durchdringung und metaphysische Rückführung des Gezeigten. L. sieht das Schöne als Transzendentale, das freilich zu unum, verum, bonum nicht eine ganz neue Qualität hinzufügt, sondern deren Einheit und strahlenden Vollendungszustand besagt. Das ist der Ort, sowohl den Rigorismus Kierkegaards als auch den Ästhetizismus abzuweisen; wobei Rez. auf eine Schwierigkeit stößt: läßt sich das transzendentale Schöne so umstandslos mit der Schönheit des *l'art pour l'art* identifizieren – und ist es

der zerstörenden Freizügigkeit wie den Happenings (94) tatsächlich um das Schöne zu tun? Eine ernstere und dem Verf. nur zu gut bekannte Schwierigkeit stellt natürlich die Häßliche dar, und sie scheint mir nach wie vor ungelöst. Denn zwar ist es schwierig (und vielen offenbar kaum zu vermitteln), doch m. E. einsichtig zu machen, omne ens sei bonum, da ohne ein Minimum an unitas, veritas, bonitas das ens tatächlich ins Nichts entglitte – aber auch ich kann nicht sehen, wie man – nicht Form, sondern den *Glanz* der Form jedwedem Seienden zusprechen könnte: den der äußeren wie der inneren wie den ihres Ineinanders (im voraus zur Problematik dieser Bestimmungen und ihrer Zuordnung überhaupt). Schwierig ist schon der Satz „*bonum* ex integra causa ...“; auch ein „quolibet defectu“ behaftetes Seiendes ist noch gut; aber es ist wahrhaftig nicht mehr vollkommen. So meine ich bezüglich des defectus: inter bonum et pulchrum nego paritatem. – Wie wäre es, wenn man statt auf das Verhältnis von äußerer und innerer Form im Sinn des später Vorgelegten auf das Dasein des Seienden als Da-Sein abstellte, also auf seinen Gabe-Charakter, in dem dann das Geben des Es-gibt *erscheint,* und im Es natürlich (für uns) Er? (Das wäre zudem ein Exempel für die unvermeidlich theo-logische Erstreckung der [Wider-]Sinn-Frage.) – Jedenfalls führt die ontologische Erörterung zur metaphysischen Rückführung weiter. Mit Platon geht es um den Aufstieg zum Urschönen, wobei L. den Begriff des *geistigen* Schönen verteidigen muß. Rez. stimmt ihm zu, sogar entschiedener: daß nämlich an einem „edlen sittlichen Verhalten“ nicht nur „auch deren verborgene geistige Innenseite verklärt“ werde (100); mit Scheler/Hildebrand gesagt: sie leuchtet originär auf und ein, sei's an einem realen Menschen, sei's an einer Gestalt der Dichtung, sei es in reiner Imagination der sittlichen Tat als solcher. – Die nochmalige Erörterung des Häßlichen im Licht der Transzendentalien gibt mir Gelegenheit zu einer wohl ins Zentrum zielenden Frage. Wie dem Wahren das Falsche, dem Guten das Schlechte, so stehe dem Einen das Viele entgegen (101)? Statt philosophischer Argumentation jetzt nur ein Wink unter Christen: wie denkt hiernach ein christlicher Philosoph die Dreifaltigkeit? M. a. W., der privative Gegensatz zum Unum müßte Unordnung heißen, das Unum wäre statt als Indivisum als Übereinkunft, Akkord, L. selbst schreibt „Einklang“, zu denken – und dies gerade als Wahrung von Differenz, Seligkeit des *Gegenüber.* Das hätte freilich erhebliche Konsequenzen für den Logos des Phänomens ästhetischer Erfahrung und über diese hinaus für das Verständnis des Einungsgeschehens von Erkennen wie Liebe (dazu noch später; jetzt nur den Nebenhinweis, daß es wohl außer der Spannung von häßlichem Gehalt – schöner Form [102] auch den von schönem Gehalt und häßlicher Form gibt). – Eine Schlußüberlegung wendet sich gegen den Satz „de gustibus non est disputandum“ (104–106). Ein nötiges Wort gegen ästhetischen Relativismus (um so nötiger angesichts von Tendenzen zur Ästhetisierung moralischen Verhaltens). Vielleicht ließe die Konfrontation sich entschärfen, indem man den Satz auf private Vorlieben bezieht. Zu denen kann jemand sich sogar bekennen im klaren Wissen um davon abweichende Qualitätsgrade, in deren Erkenntnis und Beurteilung man sich einüben kann (dort „Geschmäcker“ im Plural, hier „Geschmack“ als singulare tantum).

Teil III: Die Kunst und das Schöne. Kunst ist Tätigkeit des Menschen, auf das Werk gerichtet, eine Umgestaltung im Dienst des Ineinsfalls des Seienden mit dem sich zeigenden Sein. Dazu kommt es durch Rückführung des Seienden auf das Sein in einer gewissen Entwirklichung des Gegebenen, darin der Gehalt die ihm gemäße Form erhält. Dazu meldet sich eine Frage ähnlicher Bedeutung wie zum Unum (vermutlich nicht ohne Zusammenhang mit jener): ob solche Rede von Entwirklichung nicht unreflektiert eine ungut stoffliche Wirklichkeitsvorstellung voraussetze. Ein Indiz von Eigengewicht S. 60 Abs. 1: „reale“ Einigung? Höchstens physische! Das würde auf der anderen Seite die Hochschätzung von „Vergeistigung“ und die hegelsche Überordnung der Philosophie erklären (und analog zum obigen trinitarischen Hinweis möchte ich jetzt an die Inkarnation erinnern, an das „Fleisch als Ende der Wege Gottes“). „Ent-wirklichung des Seienden“ im Dienste „einer gesteigerten Ver-wirklichung des Seins“? Ich würde gern vom Sein – suo modo – dasselbe sagen wie K. Rahner von Gott (Schriften III 53): „Er ist nicht ‚das Eigentliche‘, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium.“ Und zwar gerade aufgrund der ontologischen Differenz. – Sodann:

die Kunstwerke überträfen an Rückführung auf das Sein die Dinge. Wieso soll ein Baum von Lucas Cranach oder Camille Corot ontologisch sein, während eine Pinie auf der Via Appia nur ontisch wäre (117, 14f)? Müssen wir aber nicht das Gemälde für sich als Kunstwerk verstehen, sondern (133f) erst das Gesamt von Entwurf, Werk und Aufnahmevollzug (wobei ich hier übrigens etwas gegen den *Ganz*-Vollzug im Entwurf hätte; derart „platonisch" geschieht künstlerisches Schaffen – zum Glück – fast nie), dann hätte man dieses Ganze wohl nicht mit dem puren Naturding zu vergleichen, sondern mit ihm, insofern es – „dingend", uns „be-dingend" (Heidegger, V. u. A. 179, 181) – uns mit einbezieht. – Im Fortgang werden der Stil in der Kunst und die Kunstarten erwogen. L. behandelt sie gemäß dem Wachstum an Entdinglichung: Architektur, Tanz, Plastik, Malerei, Wort- und Tonkunst. Natürlich könnte man diskutieren, ob etwa das Theater gemäß untergebracht sei. Interessiert hätte Rez. L.s Stellungnahme zu dem Vorschlag von Hermann Schmitz, die Literatur den bildenden Künsten strikt entgegenzusetzen (Das Göttliche und der Raum [System der Philosophie III 4] 1977). Abschließend wird der Film als eigene siebente Kunst diskutiert. – Diesem Gesamtaufriß (auf dessen Reichtum an Einzelfragen und -Hinweisen eine Rezension naturgemäß nicht eingehen kann) schließt sich als Teil IV die Behandlung der modernen Kunst an. L. geht hier allerdings nur auf Impressionismus, Expressionismus und „Abstrakte Kunst" ein (173ff: Der Blaue Reiter, 175: Auswirkungen des Blauen Reiters, mit abschließender Nennung von Meistermann). Im Blick steht also die „klassische Moderne". – Zum Verstehen dieser Kunst weist Verf. auf den „inneren Klang" hin (wobei die Eigengesetzlichkeit nicht bloß der Töne, sondern auch der Linien, Farben, plastischen Formen – 178 – wohl noch weniger generell gedacht werden müßte: bis hin zum Eigengesetz des jeweiligen Werkes; das macht die Schwierigkeit aus). – Wer mit dem Denken des Autors vertraut ist, wird nicht überrascht sein, daß er bezüglich der Schönheit eine klare Position bezieht. Zwar genügt ihm Matisse's Sicht schöner Kunst als Lehnstuhl nicht; doch im Verlust der Schönheit macht sich ihm die „Verkümmerung [der Kunst] bemerkbar, nämlich das Verfehlen des Urgrundes" (180f). Entsprechend seine Vorbehalte gegen die „Autonomie" in den „verzerrten Porträts" von Picasso. Was indes S. 189 über das „absolute Bild" gesagt wird, von der „objektiven Ergriffenheit durch den Urgrund oder das Sein", mag vielleicht nicht an den Monochromen Yves Kleins verifizierbar sein, doch jedenfalls vor den großen rotbraunen Tafeln Mark Rothkos in dem (zeitweise) ihnen gewidmeten Raum der Tate-Gallery. – Der Schlußabschnitt fragt nach dem Religiös-Christlichen in der modernen Kunst, erneut in der Spannung von Naturalismus und Autonomie. Zu Recht wird auf die Fragwürdigkeit der Selbst-Identifikation von Künstlern mit Christus hingewiesen, mit weniger Recht vielleicht in der Entschiedenheit des Urteils (waren Pietà und Schmerzensmann oder der Isenheimer Gekreuzigte nicht außer Andachts-„Gegenständen" auch Identifikationsangebote?). Mit Zustimmung werden Rouault und Chagall genannt, nochmals Meistermann und J. Bazaine (hier die Frage nach christlicher Kunst von Nicht-Christen, mit einem bedenkenswerten Goethe-Zitat – 205). „Sinn für das Sakrale heißt Sinn für Transzendenz" (Régamey – wobei angesichts der Zweideutigkeit von beidem wohl noch ausdrücklich die Trans*des*zendenz – nicht bloß des Es, sondern des Dämonischen in Geistesunterscheidung abzuweisen wäre, gerade im engagierten Gespräch mit heutiger Kunst: den Werken wie ihren Künstlern). Demgemäß der Schlußsatz: „Die Religion erweist sich so als Ursprungsboden und Entfaltungsraum der Kunst und aller Künste" (209).

Die Vorstellung des Buchs hat sich bereits immer wieder in den Beginn einer Diskussion überstiegen (Korrekturhinweise: S. 19 Abs. 2 Z. 2 reduziert, dies also; S. 67 Z. 5 ästhetischer? wohl: ethischer; S. 71 Abs. 2 Z. 13 das ... es ... es; S. 165 Anm. nach ‚als' Akkusativ). Dies ist nach Heidegger ja der gemäße Dank an Lehrer. In deren Fortgang wäre wohl die Kontraposition von Erkennen und Lieben zu erörtern, in Aufnahme und Radikalisierung der Rede vom „Herzen". Entwürfe man Liebe als die Wurzel von Erkennen und Wollen, hätte das nicht bloß für die schon genannten Hauptanfragen Folgen, vor allem für ein Einungsdenken am Leitfaden der für mich problematischen „fruitio" (59) statt dialogischer „Antwort". Eine nicht leichte Aufgabe stellt wohl auch die weitere Differenzierung zwischen Gestaltlogos (15 Abs. 1) und Sein dar. Aber

grundlegend ist erst einmal das Recht solch ontologisch-metaphysischer Betrachtung von Schönheit und Kunst überhaupt zu vertreten, gegen ihre Aussparung, ja Unbekanntheit heute. Und nicht bloß das Recht, sondern ihre Notwendigkeit, nicht zuletzt im – freien – Dienste einer doxologischen Theologie der „Herrlichkeit". J. Splett

Ebeling, Hans, *Gelegentlich Subjekt. Gesetz: Gestell: Gerüst* (Alber-Broschur). Freiburg/München: Alber 1983. 141 S.

E. beginnt mit einer programmatischen und zugleich provozierenden These. Die neuere Philosophie, so meint er, läuft vom Gesetz übers Gestell geradewegs ins Gerüst. Die Formulierung verrät unschwer ihre Heideggersche Herkunft. Niemand anderes als Heidegger sprach nämlich in seiner Spätphilosophie von der Technik als dem Gestell. E. verlagert diese Linie in die Gegenwart hinein, die er über das Gestell der Technik hinaus durch das Gerüst geprägt sieht, während mit dem Gesetz nicht nur die Kantische Ausgangsbasis der Moderne bezeichnet ist, sondern auch die nach wie vor gültige Gegenposition gegen Gestell und Gerüst. Daß die Philosophie sich mit dem Gerüst auseinanderzusetzen habe, ist für ihn keine Frage, wo doch gegenwärtig „mit der Möglichkeit der Gattung ... die Notwendigkeit des Subjektseins und die Wirklichkeit der Philosophie in Frage gestellt" (11) ist. Er erinnert an Denker wie Hobbes, Kant und Hegel, die zweifellos – lebten sie heute – sich mit diesem Faktum auseinandergesetzt hätten, und gibt zu bedenken, daß, auch wenn uns diese Großen fehlten, wir gleichwohl um diese Auseinandersetzung nicht herumkämen.

Mit dieser Eingangsthese ist für E. zugleich der Ort einer Theorie des Subjekts bezeichnet. Der Mensch ist nur gelegentlich Subjekt und soll sich doch als eigentliches Subjekt herstellen. Von dieser Kantischen Prämisse ist auszugehen. Denn „nur unter dem Gesetz ist er eigentlich Subjekt, gelegentliches dagegen im Gestell und vergebliches im Gerüst" (ebd.). – Der Eigentlichkeit, Gelegentlichkeit und Vergeblichkeit des Subjekts korrespondiert eine dreifach gegliederte Logik des Sinns, des Wahns und des Wahn-Sinns, welche es in einer philosophischen Epi-Logik aufzuklären gilt. So handelt denn Teil 1 von E.s Untersuchung vom Gesetz und entwirft eine Logik des Sinns, Teil 2 vom Gestell und der damit einhergehenden Logik des Wahns und in Teil 3 schließlich wird das Gerüst und die Logik des Wahn-Sinns Thema. – Obwohl die Logik des Sinns mit Kant beginnt (und nicht mit Descartes, Geulincx oder Spinoza), ist das Kantische Gesetz der Vernunft doch nicht zu verstehen ohne die drei Letztgenannten. Daher gilt ihnen zunächst E.s Aufmerksamkeit, zumal „für den Übergang von Sinn in Wahn und Wahn-Sinn ... der vorbereitende Rückgang noch hinter das Gesetz der Vernunft ohnehin unerläßlich ist" (20). Denn Gestell und Gerüst überfordern den Menschen – wie auch der cartesische Gott und die spinozistische Natur den Menschen überfordern. Die heutige prekäre Stellung des Subjekts ist also vorgebildet in der Philosophie der Neuzeit. Geulincx, „der den Gedanken des *gelegentlichen* Subjekts am entschiedensten vorgedacht hat" (20), ist rasch in Vergessenheit geraten. Durchgesetzt haben sich nur Descartes und Spinoza mit ihren Theorien, die handeln vom Aufstand des Subjekts gegen den überlegenen Gott und die Allmacht seines Setzens bzw. vom „Subjekt im Untergang in die Natur." (ebd.) – Eine zureichende Subjekttheorie auf dem Boden neuzeitlichen Denkens entwickelte E. zufolge aber erst Kant. Erst durch Kant kommt es nämlich zur „Freigabe des eigentlichen Subjekts" (42), ist es doch das Kantische Faktum der Vernunft, das es uns erlaubt, aber uns auch dazu zwingt, uns „von allem Nicht-Subjekt-Sein abzusetzen" und uns „als Subjekt durchzusetzen", zumindest aber „den vernünftigen Willen zur Durchsetzung aufzubringen" (43), da, genau genommen, die Realisierung des Gesetzes der Vernunft für den endlichen Menschen eine unendliche Aufgabe ist. – Nachdem E. auf das Gesetz der Vernunft bzw. auf die Logik des Sinns hingeführt hat, handelt er unter dem Titel ‚Vom Gestell' von der Logik des Wahns, wobei er auf Heidegger, Horkheimer/Adorno und Habermas als „Lernhilfen" (54) zurückgreift. Zunächst setzt er sich kritisch mit Heideggers Deutung der Moderne auseinander, indem er gegenüberstellt befreiendes Gesetz und bezwingendes Gestell. Bekanntlich sieht Heidegger im Gestell „die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet" (62), und da er dieses entbergende Stellen überall in

der Moderne am Werk sieht, deutet er auch das Kantische Gesetz der Vernunft als Produkt des Gestells. Dabei wird aber nach E. unterschlagen, daß das Kantische Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gerade nicht den „Leerlauf der Triebimpulse sich überschlagender ‚Aktionen'" präpariert, sondern umgekehrt ein „Institut der Abkehr von solcher Möglichkeit" (ebd.) ist.

Was Horkheimers und Adornos Deutung der Moderne angeht, so konstatiert Vf. gleichermaßen Opposition zu der Deutung Heideggers wie Verwandtschaft mit derselben. Beide Protagonisten der kritischen Theorie verstehen das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung von vornherein „als Prinzip der ausschließlichen Selbstbezogenheit" (68) und das heißt als Prinzip der Inhumanität. Der Zwang zur Selbsterhaltung, auf den sie mit Recht aufmerksam machen, erscheint bei ihnen in einem schiefen Licht, insofern das Prinzip der Selbsterhaltung nur in völliger Verzeichnung thematisch wird. Horkheimer und Adorno sprechen vom Terror der Selbstbehauptung und unterschlagen dabei völlig die im Prinzip der Selbsterhaltung angelegte „Selbstbegründung der Subjektivität im Prinzip ethisch verfaßter Selbsterhaltung und Selbststeigerung" (69). Trotz dieses Defizits der kritischen Theorie, von dem sich erst Habermas in seiner Wende zur Theorie kommunikativen Handelns frei gemacht hat, verdient als wesentlicher Gedanke einer gesellschafts-kritischen Philosophie festgehalten zu werden, „daß die politische Vernunft sich politisch korrumpieren läßt, daß, was der politischen Selbstbehauptung der Individuen diente, schließlich nur noch der terroristischen Selbstbehauptung der Systeme zugute kommt: dergestalt, daß sich die Vernunft der Individuen zum Werkzeug der Systeme hat verwenden lassen" (ebd.). – Für Habermas schließlich als dritten Gewährsmann, den E. heranzieht, gilt, daß dieser im Gegensatz zu Horkheimer und Adorno „auf der strikten Abgehobenheit nicht-instrumenteller und instrumenteller Vernunft bestanden" (74) hat. In Opposition zur funktionalistischen Vernunft erscheint bei ihm eine durchs Funktionieren nicht beeinträchtigte eigentliche Vernunft. Damit aber ergibt sich auch für das Subjekt die Chance, ins Eigentlichsein zurückzufinden, „statt schutzlos der Vergeblichkeit überliefert zu werden" (75). – Um diese Vergeblichkeit geht es im dritten Teil, der sich unter dem Titel ‚Vom Gerüst' mit der Logik des Wahn-Sinns befaßt, wie sie in den beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts und einem möglichen dritten Weltkrieg zum Ausdruck kommt. Während der erste Weltkrieg unverständlich ist, denn die Tatsache, daß die europäischen Verhältnisse revisionsbedürftig waren, rechtfertigte in keiner Weise die „Selbstzerstörung Europas" (96), so verbindet Vf. mit dem Zweiten Weltkrieg die Unrichtigkeit, geht er doch in seinen Verbrechen gegen die Menschlichkeit „über das Unrecht bis dahin schon bekannter Kriege hinaus" (107). Was den möglichen dritten Weltkrieg angeht, so zeigt sich dessen Unvernünftigkeit in der Unglaubwürdigkeit. Inbegriff der Unglaubwürdigkeit ist nämlich für E. „die Vorbereitung des Ausrottungskrieges bei der Bekundung ehrenswertester Absichten" (121). – E. schließt seine Überlegungen über Gesetz, Gestell, Gerüst mit einer Betrachtung über die Notwendigkeit der Philosophie als Existentialpragmatik, die zu den bisher behandelten Logiken im Verhältnis der Epi-Logik steht. Vom Trost der Philosophie kann seines Erachtens heute nicht mehr die Rede sein, sondern nur noch von deren Notwendigkeit. Denn es gebe kein anderes Mittel als das Mittel der universalen Gesetzesnorm, das sich dem Gestell entziehe und dem Gerüst widerstehe. Diese Mittel aber handhabe die Philosophie, „indem sie die Norm rekonstruiert und die Implikationen reflektiert" (130). Allein mit dieser Universalnorm als Regulativ lasse sich ein Vernunftstaat begründen, „der die tendenzielle Selbstaufhebung der Gattung jedenfalls tendenziell erneut aufhebt" (ebd.). Durchführen läßt sich ein solcher Vernunftstaat aber nur mit Hilfe einer politisch gewordenen Philosophie. E. glaubt, diese, wie er selbst sagt, „utopische und quasi-platonische Perspektive" einer philosophischen Exekutive belegen zu können „durch die garnicht utopische Grundlegung der Philosophie als Existenzialpragmatik" (131). Hier geht es um Folgendes: Die Ausübung der Macht bedarf einerseits der transsubjektiven Kontrolle, sie kann legitim nur ausgeübt werden von jederzeit an das Gesetz der Vernunft Gebundenen. Andererseits aber ist der Vernunftstaat nur legitimierbar, wenn seine Agenten die Macht ausüben „in Kenntnis der Belanglosigkeit ‚mächtig' zu sein," m. a. W. „angesichts ihrer eigenen Endlichkeit" (130). Als theoreti-

scher Background ist hierzu erforderlich eine Verbindung von Transzendental- und Existenzialpragmatik, d. h. die Verknüpfung einer Theorie un-endlicher Vernunft im Zeichen von Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit und eine Theorie endlicher Existierkunst im Zeichen der Unteilbarkeit (des je eigenen Geschicks), der Schuld und der Sterblichkeit.

E. führt das nicht im einzelnen aus, sondern verweist auf eine größere Untersuchung, die er hierüber vorbereitet und die zweifellos schon deshalb von großem Interesse sein dürfte, weil sie die Vermittlung zweier Traditionen zu leisten verspricht, die gegenwärtig zusammenhanglos nebeneinanderstehen: der Tradition existenziellen Denkens und der Tradition neuzeitlichen Vernunftdenkens. Daß diese Vermittlung aber erforderlich ist, ist spätestens seit der Heraufkunft eines neuen Irrationalismus keine Frage. Im übrigen macht es den Reiz von E.s Denken aus, daß die von ihm angestrebte Synthese von Existenzialpragmatik und Transzendentalpragmatik nicht nur eine Kritik von Heideggers quasi-methodischem Solipsismus beinhaltet, sondern auch eine Kritik von Apels quasi-platonischem Intellektualismus. So gesehen spiegelt sich in E.s Denken ein Stück deutscher Nachkriegsphilosophie, die sowohl von Heidegger wie auch von Apel (bzw. Habermas) nachhaltig beeinflußt wurde, ohne daß sie doch bei beiden Denktraditionen einfach stehenbleiben könnte. H.-L. Ollig S. J.

Transcendence and the Sacred. Hrsg. *Alan M. Olson / Leroy S. Rouner* (Boston University Studies in Philosophy and Religion 2). Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1981. XV/230 S.

Teil 1 dieser interkulturell angelegten Studien zur Religionsphilosophie enthält Überlegungen zur Methode Vergleichender Philosophie, festgemacht am Fragekomplex des Bandes: wie wird Transzendenz, wie das Heilige und wie wird ihre Beziehung in verschiedensten philosophischen Systemen westlicher wie östlich-asiatischer Provenienz gedacht (17–79). *H. Smith* versucht die westliche Philosophie insgesamt als „große Religion" herauszustellen, derart, daß sie als eine der wesentlichen spirituellen Quellen des Okzidents neben Judentum, Christentum und Islam erscheint. Dazu verbindet er Gedanken der griechischen Philosophie mit ihrem (vermeintlichen) Gegenstück im jñāna-Yoga vedāntischer und buddhistischer Prägung. S. nimmt den methodischen Standpunkt ein, daß es nicht um Gedankenimport bzw. -export gehe, sondern um eine hermeneutische Sensibilisierung für das in der eigenen Tradition Vorhandene. Gnostische Gehalte stehen in seiner Analyse naturgemäß im Vordergrund, wie sie sich in den Kategorien Gemeinschaft, das unbedingt Angehende, das Selbst, Theophanie und Intuition als spirituell relevant darstellen. S. erhellt diese Kategorien sehr ansprechend unter der Perspektive einer Integration von begrifflicher Arbeit und meditativer Weisheit (19–39). – *P. Slater* entwirft eine relativistische Methode zum Verstehen des Prozesses des Transzendierens und der Bedeutung des Heiligen in verschiedenen Religionen, eine Methode, in der der Erfahrungsbezug von Aussagen vor das objektivierende Sachverstehen gestellt wird. Transzendenz und das Heilige müssen nach S. prozessual erlebnisbezogen, im Sinne einer Konversion oder Transformation des der Transzendenz oder dem Heiligen begegnenden Menschen gedeutet werden und dies auch im interreligiösen Dialog (40–57). – Dieser Ansatz wird von *E. Wyschograd* zivilisationstheoretisch präzisiert. Ohne Berücksichtigung der Lebens- und Denkbedingungen der jeweiligen Zivilisation, bleibt die Frage nach Transzendenz und dem Heiligen spekulativ leer; allein dieser Bezug bringt den lebensweltlichen Kontext vor Augen, in dem die jeweilige religiöse Praxis und die zu ihr gehörende Philosophie wurzelt. W. macht in diesem Zusammenhang auf die durch die jeweilige Methode vorgegebenen Grenzen des philosophischen Vergleichs aufmerksam – eine Selbstkritik, die überaus gewürdigt werden muß (59–79).

Teil 2 befaßt sich mit Aussagen über Transzendenz und das Heilige im Brahmanismus, Buddhismus und in der Gnosis (80–158). *I. Arapura* nähert sich dem hinduistischen und buddhistischen Verständnis der Letztwirklichkeit bewußtseinszustandsorientiert an. Sowohl Hinduismus als auch Buddhismus gehen im allgemeinen (leider läßt sich A. nicht auf konkrete Gemeinschaften oder herausragende Vertreter ein) von der

im Wachbewußtseinszustand gemachten Erfahrung des Abgrund aus, der sich zwischen der Immanenz des Hier und Jetzt und der Transzendenz oder dem Heiligen auftut. Sie lehren, daß dieser Abgrund nur überwunden werden kann durch die Entfaltung des Bewußtseins zu einem höchsten Zustand vollkommener Integration. Jedoch unterscheiden sich Hinduismus und Buddhismus hinsichtlich der Letztwirklichkeit, die in diesem höchsten Zustand realisiert wird: für den Hinduismus ist es das „transzendente Brahman" für den Buddhismus die „transzendente Leere". A. argumentiert mit apologetischem Interesse für das Brahman als Letztwirklichkeit und analogisiert es mit dem platonischen Verständnis des „logos" (83–99). – *R. Thurman* umreißt das Verständnis von Transzendenz und dem Heiligen im Mahāyāna Buddhismus des Mittleren Pfades. Er stellt den Diamant, der Klarheit und Differenziertheit ausstrahlt, und die Lotosblüte, die für konkrete Unmittelbarkeit steht, als Metaphern für Transzendenz und das Heilige in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Keine metaphysische Anstrengung, sondern allein die Erfahrung von Mitgefühl kann beide lebendige Wirklichkeit werden lassen (100–114). – *R. Lee* expliziert den Standpunkt des japanischen Kamakura Buddhismus: ein streng nicht-dualistisches Konzept, demgemäß Transzendenz und das Heilige zwei Manifestationsweisen ein und derselben Wirklichkeit sind, die sich aufgrund verschiedener sozialer und psychologischer Gegebenheiten und Notwendigkeiten in den Differenzierungs- und Integrationsprozessen des Lebens herausbilden. L. rekonstruiert deshalb die Art und Weise wie sich die Begriffe „Transzendenz" und „das Heilige" innerhalb des Kamakura Buddhismus gewandelt haben historisch und soziologisch. Er zeigt dabei wie außerphilosophische und außertheologische Einflüsse, die von den vergleichenden Wissenschaften oft unbemerkt bleiben, den Verständniswandel bestimmen (115–135). – *P. Perkins* arbeitet über Selbst-Transzendenz und das Numinose in der Gnosis. Sie stellt heraus, daß die gnostische Bewegung schließlich Opfer der eigenen Vorgehensweise wurde, die Ursprünglichkeit des Seins mit Metaphern zu verschleiern (138–158).

Teil 3 besteht aus Essays, die den Willen, den Geist und die Tat als Modi des Transzendierens im Lichte westlicher Philosophien vorstellen. *L. S. Rouner* konzentriert sich auf die Dynamik der persönlichen Erfahrung als Mittel, um festgefahrene Ansichten und religiöse Vollzüge im Transzendenzverständnis des orthodoxen Protestantismus zu überwinden (161–175). – *J. N. Findlay* beschreibt eindrucksvoll seinen eigenen Weg über familiäre Beeinflussungen, Theosophie, Idealismus, den kritischen Einfluß von Russell und Wittgenstein zu seiner derzeitigen Position, die durch Brentano, Meinong und Husserl geprägt worden ist. Erfahrung und geistige Anerkennung von Absolutem und Transzendenz wird paradigmatisch vermittelt durch Manifestationen des Absoluten in Gestalten wie Buddha, Sokrates oder Jesus und schlagen sich in Werttheorien nieder (176–192). – *H. G. Gadamer* befaßt sich mit der religiösen Dimension bei Heidegger, die sich zeigt, nachdem Sprach- und Begriffsarbeit als letztlich der Transzendenz und dem Heiligen unangemessen durchschaut ist. G. hebt die Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und Luther hervor, hinsichtlich der Implikationen eines deus absconditus. Nach Heidegger sind Transzendenz und das Heilige antizipatorisch zu verstehen und nicht als ursprüngliche Gegebenheiten (193–207). – Das Buch schließt mit Ausführungen von *F. G. Lawrence* zur „Transzendenz als Unterbrechung" ab. Eine an der politischen Theologie von J. B. Metz orientierte Bestimmung des Mysteriums, im Sinne orthopraktischer Eingriffe in die individuelle und kollektive Lebensgeschichte und Lebenswelt, die eine Transformation des Ichs zu konkreter sozialer Aktion, zu Dienst in Demut bewirken.

Das Buch deckt insgesamt die wesentlichen Möglichkeiten geschichtsbewußter und zeitgemäßer Probleme wie Stellungnahmen zum Komplex Transzendenz und das Heilige ab. Besonders hervorzuheben ist das Methodenbewußtsein, das alle Arbeiten bestimmt: es gilt nicht, Religion zu erklären, sondern sie im reflektiert erlebten Mitvollzug zu finden.

F. T. Gottwald

Almond, Philip Clayton, *Mystical Experience and Religious Doctrine.* An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions (Religion and Reason 26). Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publ. 1982. VIII/197 S.

A. stellt im *1. Teil* „Mystical Experience and Its Interpretation" (1–124) die Forschungsansätze und Standpunkte von S. Radhakrishnan, R. C. Zaehner, N. Smart, W. T. Stace und R. Otto kritisch und vergleichend vor. Dabei richtet A. seine Aufmerksamkeit besonders darauf wie die einzelnen Theorien den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, die sich in Verbindung mit mystischen Erfahrungen ergeben, gerecht werden (3). A. faßt die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Ansätzen zusammen: „(1) For Radhakrishnan, there is one kind of religious experience, viz. the mystical; (2) for Zaehner, there are three varieties of mystical experience – the panenhenic, the monistic and the theistic; (3) for Smart, there are two main varieties of religious experience – the numinous (theistic) and the mystical; (4) for Stace, mystical experience admits of two varieties – the extrovertive and the introvertive; (5) for Otto, both, theistic experience and two varieties of mystical experience (the Inward Way and the Outward Way) are classified under the general category of numinous experience" (122/123). Darüber hinaus zeigt A., daß die vorgestellten Modelle zwar die Beziehungen zwischen mystischen (und theistischen) Erfahrungen einerseits, und Lehrmeinungen (dogmatischen Interpretamenten) anderseits erheben, jedoch nicht dem Problem der konkurrierenden Wahrheitsansprüche voll gerecht werden. Deshalb entwickelt er im *2. Teil* „Towards a Conceptual Framework for the Study of Mysticism" (125–186) einen eigenen theoretischen Zugriff, mit dem er sowohl das Verhältnis zwischen mystischen Erfahrungen und ihrer Interpretation begreifen als auch das genannte Problem einer Lösung näher bringen will. A.s Modell sieht vor, daß es eine Vielzahl verschiedener Typen mystischer Erfahrung gibt, die sich bilden: 1. aus einem durch religiöse Doktrinen und durch lebensweltliche Interpretamente geprägten Kontext, 2. der Verleiblichung der Informationen dieses Kontexts in dem spezifischen mystischen Erlebnis einer Person und 3. aus der reflexiven Interpretation des gemachten Erlebnis durch den Erlebenden (165f.). Nach der Wahrheit der mystischen Erfahrung fragen heißt in diesem Modell nach der Wahrheit der doktrinären Interpretamente fragen, die in der Erfahrung verleiblicht werden. Das impliziert, daß die Lösung konkurrierender Wahrheitsansprüche zwischen verschiedenen Religionen nicht im Bezug auf die Erlebnisse als solche liegen kann, man vielmehr die Wahrheitsfrage mit Mitteln angehen muß, die der Wirklichkeit konkurrierender ideeller (doktrinärer) Systeme und ihrer sozialen Gestalt gerecht werden können, man also „extra-experiential criteria" erarbeiten muß. An diese Überlegungen programmatischer Art hofft A. in weiteren Studien anknüpfen zu können.

Weitere Studien müßten vor allem die von A. angeschnittene zustandsorientierte Sicht mystischer Erfahrung vertiefen. A. selbst differenziert zwar zwischen inhaltgefüllten (theistischen) mystischen Erfahrungen und der „reinen" inhalts- bzw. bezugsfreien Erfahrung und deutet auch auf die damit verbundenen verschiedenen Weisen eines subjektiven Wahrheitsbekenntnisses hin. Jedoch dürfte sich eine differenziertere Typologie mystischer Zustände rekonstruieren lassen, nicht zuletzt auch im Blick auf die im buddhistischen Visuddhimagga und in den sechs Systemen der indischen Philosophie vorliegenden detaillierten Phänomenologien der Erfahrung höherer mystischer Bewußtseinszustände. Insgesamt darf man A. für die methodenbewußte äußerst argumentativ erarbeitete Bereitstellung eines begrifflichen Rahmens danken, der für eine Mystiktheorie, die an wissenschaftlicher (z. B. philosophischer oder psychologischer) Anerkennung interessiert ist, eine gute Grundlage bietet. F. T. Gottwald

4. Naturphilosophie, Psychologie, Ethik usw.

Wandschneider, Dieter, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie.* Frankfurt/M.: Klostermann 1982. VIII/232 S.

Es ist sicher Symptom, wenn nicht gar Ursache der gegenwärtigen Krise der Philosophie, daß sich diese und die Einzelwissenschaften – zumal die Naturwissenschaften – immer mehr auseinanderentwickelt und einander immer weniger zu sagen gewußt haben. Dies ist um so betrüblicher, wenn man bedenkt, daß gerade die Naturwissenschaft des 20. Jhs. nicht nur material philosophisch außerordentlich relevante Ergebnisse hervorgebracht, so z. B. zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit die Konzeption einer Evolution der Natur bis hin zu Leben und Bewußtsein wissenschaftlich abzusichern begonnen hat, sondern auch formal, in der Theoriestruktur, einen Grad an Stringenz erreichte, der ihr bisher versagt war: Eine so große Bedeutung, wie in der speziellen Relativitätstheorie Einsteins Reflexionen zum Problem der Gleichzeitigkeit, haben apriorische Überlegungen, die allein apodiktische Erkennntnis begründen können, in der Physikgeschichte bisher kaum je gehabt. Und dennoch: Einer hochentwikkelten, mit nahezu scholastischer Akribie vorgehenden *Wissenschaftstheorie* (die gegenüber den Inhalten der Wissenschaft neutral bleibt) steht heute kaum eine *Naturphilosophie* gegenüber.

Schon als Beitrag zu dieser arg vernachlässigten Disziplin verdient W.s Studie Beachtung. Aber noch aus einem anderen Grunde fällt diese Arbeit aus dem Rahmen des Gewohnten: Sie knüpft zur Klärung einiger Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft an Hegels ‚Naturphilosophie' an – ein Werk, das keinen guten Ruf genießt, der allerdings leider fast nie auf Lektüre basiert. Selbst in der philologischen Hegelforschung wird dieses Werk gewöhnlich übergangen (obgleich seit 1970 die dreibändige englische Übersetzung mit grundlegender Kommentierung von M. J. Petry vorliegt); noch mehr hat es die ca. seit einem Jahrzehnt zu beobachtende Hegelrenaissance ignoriert, die sich ausschließlich auf Logik und Geistphilosophie konzentriert. W.s Versuch hat somit kaum Vorläufer (wenn man von A. Pitts Freiburger Dissertation ‚Die dialektische Bestimmung der Natur in der Philosophie Hegels und der statistische Charakter der quantenmechanischen Naturbeschreibung' von 1971 absieht) – um so mehr muß daher überraschen, mit welcher Klarheit und Stringenz Vf. auf höchst originelle Weise die Hegelschen Gedanken für ein ‚Begreifen' der modernen Wissenschaft fruchtbar zu machen weiß. Allerdings handelt das Buch nicht über den ganzen in Hegels ‚Naturphilosophie' thematisierten Stoff; W. begrenzt sich auf Raum (Kap. 2), Zeit (Kap. 3) und Bewegung (Kap. 4) als physikalische Grundbegriffe und auf eine Interpretation des (in der speziellen Relativitätstheorie relevant gewordenen) Zusammenhangs zwischen Relativitätsprinzip und absoluter Bewegung (Kap. 5) bzw. zwischen Materie und Licht (Kap. 6) – also auf Kategorien und Probleme, die größtenteils im ersten Teil von Hegels ‚Naturphilosophie', in der ‚Mechanik', thematisch sind. In seinen einleitenden Bemerkungen (Kap. 1) gibt W. an, was nach ihm nur mit Hegels dialektischer Methode zu begreifen ist: „prinzipientheoretische Interdependenzen, Prinzipiierungszusammenhänge inhaltlicher Art" (11; vgl. 219 ff.) – die Grundkategorien der Natur verweisen in dieser Perspektive aufeinander und lassen sich in einen logischen Ordnungszusammenhang bringen. Freilich will W. – im Gegensatz zu Hegel – eher phänomenologisch als logisch vorgehen (35 ff.); es scheint mir allerdings fraglich, ob in dieser Änderung Hegel gegenüber wirklich ein Fortschritt liegt: Denn logische Kategorien werden von jeder realphilosophischen Abhandlung unvermeidlich vorausgesetzt, worüber auch der Verzicht auf ihre Explikation nicht hinwegtäuschen kann. – Den Raum interpretiert W. wie Hegel als Inbegriff des Außereinanders und damit als die erste Kategorie der Naturphilosophie. Außereinander aber impliziert Bestimmung dessen, was außereinander ist: Das führt zum Begriff des Punktes (44 ff.). Aus Punkten aber kann der Raum nicht bestehen (46 ff.) – dieser Gedanke leitet über zur Frage nach der Dimensionalität des Raumes. Vf. weist sehr schön die Zirkelschlüsse und Beliebigkeiten

in verschiedenen anthropologischen und physikalischen Argumentationen für die Dreidimensionalität auf (51 ff.); er selber optiert – in Anschluß an Hegel – für eine dialektisch-logische Argumentation: Der Punkt als Prinzip des Raums könne Prinzip nur der Linie sein; die in ihr aufbrechende Polarität des Linienpunktes müsse aber in der Fläche überwunden werden, die daher das eigentliche Prinzip des Raumes sei (56 ff.). – Der im Punkt implizite Verweis auf Anderes komme nun in der Zeit zu seinem Recht, deren Begriff notwendig auf den Raumbegriff zurückbezogen bleibe (75 ff.). W. versucht die von Hegel nicht thematisierte Eindimensionalität und Anisotropie der Zeit zu begründen (78 ff.); Rez. schiene es freilich geschickter, wenn Vf. zuerst letztere behandelt hätte, da sich aus ihr jene sofort ergibt (vgl. 81). W.s Argument für die Anisotropie läßt sich so wiedergeben, daß eine Reihe $t_1\ t_2\ t_3\ t_1$ prinzipiell nicht feststellbar wäre – sonst wäre ja das zweite t_1 nicht mehr identisch mit dem ersten. Ferner behandelt W. das Problem zeitlicher Extension (87 ff.) und der Zeitmodi (100 ff.). – Bewegung faßt W. Hegelsch als Einheit von Raum und Zeit. Von Wichtigkeit sind seine Überlegungen zur Korrelativität der Begriffe von Bewegung und Materie und zum Relativitätsprinzip, das er a priori herleitet (114 ff.); daraus ergibt sich die „*Äquivalenz* von kinematischer Relativität und träger Körperhaftigkeit" (123) – ein Gedanke, der bei Hegel nicht expliziert wird, für die weitere Argumentation W.s aber von großer Bedeutung ist. Ausführungen zur Bedeutung von Kreisbewegung als einer Einheit von Ruhe und Bewegung runden das Kap. ab. – Bekanntlich sind die beiden Grundaxiome der speziellen Relativitätstheorie das Relativitätsprinzip der Bewegung sowie die Absolutheit der Lichtgeschwindigkeit – Sachverhalte, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, deren Kompatibilität (bei Relativierung von Raum und Zeit) aber erkannt zu haben Einsteins epochales Verdienst ist. Freilich: In der Relativitätstheorie bleibt die Absolutheit der Lichtgeschwindigkeit ein *Axiom;* und „diese brutale Faktizität" (151) versucht W. nun aufzuheben. Es gelingt ihm – u. a. in Hinblick auf eine gruppentheoretische Überlegung von M. Strauss – rein formal nachzuweisen, daß sich unter einigen nicht-starken Voraussetzungen „die Existenz einer ... *absoluten* Bewegung ... *als Konsequenz* des *Relativitäts*prinzips" ergibt (179 f.) – ein in der Tat äußerst faszinierendes Ergebnis, das W. nun im Rahmen einer dialektischen Naturphilosophie zu interpretieren unternimmt: Absolut, d. h. bezugssysteminvariant, sind nun nicht mehr Raum und Zeit (wie in der klassischen Mechanik), sondern eine Bewegung, also eine synthetische Bestimmung (187 f.). W. greift ferner auf Hegels Bestimmung des Lichts zurück, das als Negation der materiellen Vereinzelung Idealität repräsentiert; Hegel nennt es „das Absolutleichte", dessen „Sein die absolute Geschwindigkeit" ist. Diese Formulierungen Hegels – in denen schon Findlay „a flavour of relativity-physics" erkannte – sind beiläufig; W. aber vermag zu zeigen, daß sie sich aus der oben genannten Äquivalenz von Körper- und relativer Bewegung logisch zwingend ergeben: Eine Nicht-Körper-Bewegung ist demnach absolut. Kinematisch ist das Licht in der Tat, wie Hegel sagt, Identität: Denn, so W., sind die Körper nach dem Relativitätsprinzip jeweils in bezug auf sich in Ruhe, in bezug auf andere in Bewegung, so sind sie in bezug auf das Licht *alle* in Ruhe: „Der eigentliche Sinn des Relativitätsprinzips – Äquivalenz der Vereinzelten – ist so gleichsam erst in der Absolutheit der Lichtgeschwindigkeit rein manifestiert" (210).

Das hier eben Ausgeführte wird dem Reichtum von W.s Werk nicht im mindesten gerecht – ein Werk, das man lesen muß, weil es nichts Geringeres geleistet hat als die erste philosophisch wirklich umfassende Interpretation der speziellen Relativitätstheorie. Darüber hinaus hat W. gezeigt, wie fruchtbar eine Anknüpfung an Hegels ‚Naturphilosophie' sein kann, wie stark die Affinitäten sind zwischen einer der wichtigsten Theorien der modernen Naturwissenschaft und einer Naturphilosophie, die ‚von der Idee her' denkt. Die große Bedeutung von W.s Werk erhellt, wenn man berücksichtigt, auf wie wenig Vorarbeiten er zurückgreifen konnte; man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß es idealistische Philosophie von diesem Rang seit Whitehead nicht mehr gegeben hat. Möge Vf. auf diese seine Arbeit weitere Beiträge zu einer dialektischen Naturphilosophie folgen lassen. Es ist an der Zeit, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften in eine umfassende Naturphilosophie eingearbeitet werden. V. Hösle

Brechtken, Josef, *Evolution und Transzendenz.* Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre *Teilhard de Chardin* und *Hoimar von Ditfurth* (Europäische Hochschulschriften; Reihe XXIII; Theologie 210). Frankfurt a. M./Bern/New York: Lang 1983. 112 S.

Es ist gut, die Frage nach der Transzendenz in der Evolutionsproblematik aufzugreifen, nicht bei dem naturwissenschaftlichen Ergebnis stehenzubleiben und vorliegende Entwürfe zur Transzendenz in dieser Frage kritisch zu prüfen. Der Verf. geht von „epochal verschiedenen Transzendenzauffassungen" (Teil I) aus und folgert daraus die Berechtigung, in der Transzendenz- und Gottesfrage einen neuen Ansatz vorzulegen. Um dazu zu kommen, werden moderne temporal-geschichtliche Interpretationen besonders bei S. Kierkegaard, K. Rahner und J. B. Metz auf ihre Brauchbarkeit hin untersucht und zur temporal-geschichtlichen Transzendenz dieser Autoren wird kritisch Stellung bezogen (Teil II). Im III. Teil „Evolution und Transzendenz bisher" wird zunächst die „Evolutionstheorie in ihrer Stringenz" aufgezeigt. Hier hätte man sich klarer die Unterscheidung zwischen indirektem Argument für die Historizität des Evolutionsgeschehens (quaestio facti) von der immer noch heiß umstrittenen Ursachenfrage (Darwinismus und andere Entwürfe) gewünscht. Sich auf wenige Befürworter wie Bresch und Ditfurth zu berufen und die gesamte kritische Literatur außer acht zu lassen, zeugt von mangelnder Kenntnis des Diskussionsstandes. Im einzelnen werden T. de Chardin, C. Bresch und H. von Ditfurth mit ihren Auffassungen zu Evolution und Transzendenz in diesem Teil vorgestellt. Dabei sollte sich der Verf. eigentlich nicht wundern, daß Bresch einfach die Anschauungen von de Chardin mit seinen eigenen Worten wiedergibt, z. T. aber schlecht verstanden, weil Bresch weder Philosoph noch Theologe ist. Berechtigterweise übt der Verf. Kritik an dem Begriff des Musters bei Bresch. Dieselbe Problematik des mangelhaften philosophischen und theologischen Umgehens mit Evolution und Transzendenz findet sich bei v. Ditfurth. Bei ihm ist geradezu ein Bruch zwischen seinen ersten Büchern „Kinder des Weltalls" (1970), „Im Anfang war der Wasserstoff" (1972), „Der Geist fiel nicht vom Himmel" (1976) und seinem letzten Buch dazu „Wir sind nicht nur von dieser Welt" (1981). Solche Disharmonien müssen sich notwendig ergeben, wenn ein philosophisches, geschweige denn theologisches Durchdenken von Evolution und Schöpfung nicht geschehen ist. – Im IV. Teil „Evolution und Transzendenz" versucht der Verf. einen Neuansatz für die Evolutionsproblematik und Transzendenzfrage zu geben basierend auf der evolutionären Erkenntnistheorie (K. Lorenz', Vollmers u. a.). Richtig an der evolutionären Erkenntnistheorie ist sicher, daß sich im Laufe der Evolution die Erkenntnis der wirklichen Umwelt der Lebewesen jeweils erweitert hat von der Zecke, dem Hahn bis hin zum Menschen und daß trotz dieser Erweiterung die Erkenntnis der Wirklichkeit beim Menschen begrenzt bleibt. Daraus folgt aber nur, daß vieles an der diesseitigen Welt von uns Menschen nicht wahrgenommen wird, obwohl es diese „jenseitig"-diesseitige Welt sicher gibt. Daraus läßt sich weder die Existenz einer transzendenten, jenseitigen Welt folgern, noch ihre Existenz als unmöglich erweisen. Über die Entstehung des Geistes kann man sicher Besseres lesen in der Quaestio disputata: Das Problem der Hominisation von P. Overhage/K. Rahner. Über die Erkenntnis der Transzendenz kann man ja wirklich fragen, ob es nicht eine gnadenhaft geschenkte Erkenntnis Gottes aus der Offenbarung gäbe. Was ist mit der philosophischen Reflexion auf Transzendenz und Gott? Wäre es nicht auch nötig gewesen, die klassische Lösung zwischen Evolution und Transzendenz, Evolution und creatio continua bzw. concursus divinus, zu behandeln und auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen? Das wäre meines Erachtens fruchtbarer gewesen, als sich nur auf die unvollkommenen Versuche von Bresch, v. Ditfurth und Lorenz/Vollmer zu beschränken. R. Koltermann S. J.

Thürkauf, Max, *Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus.* Stein am Rhein: Christiana 1983. 143 S.

Man kann das Buch kaum aus der Hand legen, so zieht es einen in seinen Bann, genauer gesagt ist es der Autor, dessen persönliches Zeugnis so fasziniert. Der Verf. ist

Professor für physikalische Chemie an der Universität Basel, wo er mehr als zehn Jahre in Forschung und Lehre tätig war und zwar erfolgreich. Für die Herstellung von schwerem Sauerstoff erhielt er 1963 den Ruzicka-Preis. Doch immer mehr befaßte er sich mit erkenntnistheoretischen, philosophischen und religiösen Fragen der modernen Naturwissenschaft. Das führte zur Entpflichtung vom Beamtenstatus und damit zum Verzicht auf regelmäßiges Gehalt. „Nach dem Verzicht auf beamteten Gelderwerb erblickt er (= Thürkauf) seine Aufgabe darin, Zeugnis zu geben für den, aus dem alles Seiende quillt" (Vorwort von *G. Siegmund* S. 8). Das Buch besteht im wesentlichen aus einer Vorlesungsreihe mit dem Titel „Naturwissenschaft und Christentum", die Th. an der Universität Basel im Rahmen des Studium generale in den Jahren 1981 und 1982 gehalten hat.

Wichtigstes Anliegen dieses Buches ist es, wie schon der Untertitel angibt, die kurzsichtigen Zirkelschlüsse materialistischer Naturwissenschaft zu entlarven und positive Hilfe für den Naturwissenschaftler selbst und alle, die durch deren falsche Schlußfolgerungen verführt wurden, zum Glauben zu geben. Ausführlicher hat der Verf. in seinen beiden Büchern „Adams Äpfel – giftige Früchte vom Baum der Wissenschaft" (1982) und „Die moderne Naturwissenschaft und ihre soziale Heilslehre – der Marxismus" (1980) zu diesem Fragenkomplex Stellung genommen. In 7 Kap., von denen das 4. Sinn und Zweck, das 5. Der Text und die Sprache und das 6. Der Weg ist das Ziel – die lesenswertesten sind, will der Verf. verschiedene Grenzfragen zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie und Theologie einer Lösung zuführen. Zum Verständnis wichtig ist seine im ganzen Buch sich durchhaltende Unterscheidung zwischen dem Wie (know-how) der Naturwissenschaften, dem Was der Philosophie und dem Wer der Religion bzw. Theologie. Dies mag auf den ersten Blick auch zutreffen, besonders was die Erforschung der funktionalen Abläufe in den Naturwissenschaften betrifft. Aber auch in der Religionsphilosophie oder Theologia naturalis wird doch seit mindestens Thomas von Aquin und allen christlichen Philosophen die Frage nach dem ultimum cur gestellt, das letztlich nicht ein Was ist, eine Ur*sache*, sondern ein Ur*heber*, also personal zu verstehen ist. Immerhin ist erkenntnistheoretisch zutreffend bei der dreigestuften Frage nach dem Wie, dem Was und dem Wer, daß die Naturwissenschaften bei dem Wie (know-how) aufgrund ihrer Methodik stehenbleiben. Es wäre schon viel gewonnen, wenn diese Einsicht sich unter den Naturwissenschaftlern allgemein ausbreitete und akzeptiert würde. Damit verbunden wäre dann auch die Bescheidenheit, daß man mit naturwissenschaftlichem Fragen nicht alle Wirklichkeit erfassen könne, sondern daß es darüber hinaus legitimes weitergehendes menschliches Fragen gibt. Anders ausgedrückt: methodisch gesehen können die Naturwissenschaften und damit auch ihre Vertreter keine Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz von Gott machen. Denn da er außerhalb des meßbaren Erfahrungsbereichs ist, ist er für die Instrumente der Naturwissenschaftler auch nicht zugänglich. Man hat dafür den zwar etwas unglücklichen, aber doch nicht ganz falschen Ausdruck des „methodischen Atheismus der Naturwissenschaften" geprägt. Insofern sind auch Aussagen von Naturwissenschaftlern, wie die von W. Heisenberg zitierte: „Der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch, aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott" – nicht die Aussage eines Naturwissenschaftlers *als* Naturwissenschaftler, sondern eines über seine Forschungsergebnisse nachdenkenden (= philosophierenden) Menschen! Nicht die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse an sich machen atheistisch oder auch gottgläubig, sondern eine zuvor schon vorhandene Ideologie läßt Gott leugnen angesichts naturwissenschaftlicher Ergebnisse bzw. ein philosophisch-theologisches Weiterdenken läßt Gott hinter (Meta-physik) naturwissenschaftlichen Forschungen entdecken.

Vielleicht wäre es sinnvoller gewesen, der Autor hätte sich auf diese Überlegungen in seinem Buch beschränkt und nicht die anderen Kap. 1. Aus Liebe wird Liebe, 2. Ohne Religion gibt es keine Wissenschaft und 7. Im Herzen Christi, hinzugefügt. Sie haben wohl auch mehr Zeugnis- als Beweischarakter. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verf. auf die Bücher von Eigen/Winkler, Das Spiel, und Eigen/Schuster, The Hypercycle bzw. Selbstorganisation der Materie, eingegangen wäre oder auch auf K. Lo-

renz, Das sogenannte Böse. Überhaupt vermißt man die Literaturangaben, die doch auch zu diesem Thema sehr umfangreich sind. R. Koltermann S.J.

Hermann, Theo, *Sprechen und Situation.* Eine psychologische Konzeption zur situationsspezifischen Sprachproduktion. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1982. 179 S.

In den z.T. sehr speziellen Untersuchungen dieses Buches geht es nicht um die Rezeption von Sprache, die eine Reihe von Problemen, auch sozialpsychologischer Natur aufwirft, sondern um die Produktion von Sprache. Die kognitiven Vorgänge bei der Sprachproduktion scheinen dem Verf. ein vernachlässigtes Forschungsthema zu sein (5ff.) und hier möchte er einen Beitrag liefern. Auch bei diesen kognitiven Vorgängen sind Situationseinflüsse (48ff.) von Bedeutung, für die der Verf. einige Beispiele bringt (55ff.). Sie machen sich auch bei den sprach-psychologischen Problemen der Objektbenennungen geltend (68ff.), wobei der Kontext des Objektbeschauers berücksichtigt werden muß. Auch hier ist die Objektdistanz und die soziale Partnerdistanz (93ff.) nicht ohne Einfluß auf die Sprachproduktion. Auch auf die sprachpsychologischen Probleme einer multiplen Benennbarkeit geht der Verf. ein (80ff.) Aus dem Kap. über Sprachschichtvariation (89–114) seien hier noch die Bemerkungen zu einer psychologischen Sprachschichtbestimmung (98ff.) erwähnt. Ein längeres Kap. des Buches handelt über das sprachliche Auffordern (115–156), darin ein Abschnitt über situationsspezifische Selektion von Aufforderungsvarianten (131ff.). In einem Epilog über einige Verallgemeinerungen und Relativierungen (157–171) in dem Studium der kognitiven Vorgänge bei der Sprachproduktion scheint dem Verf., wie schon oben angemerkt, ein Forschungsdefizit vorzuliegen, zu dessen Behebung oder wenigstens Minderung auch der vorliegende Bd. einen Beitrag liefern will. Man kann wohl sagen: er liefert einen wichtigen Beitrag zur Sprachpsychologie. Für eine grundsätzliche Besserung dieser Lage wäre es allerdings notwendig, wie H. betont, daß neben vielfältigen Detailuntersuchungen die Arbeit sich mit einer umfassenden allgemeinen psychologischen Theorie der Sprachproduktion verbinden müßte (171). – Für die „gravierendste Schwäche" dieses Buches hält es der Verf., daß es ihm nicht gelungen ist, seine „Konzeption in einer präzisen und homogenen Theoriesprache darzustellen" (171). Auch daran mag es liegen, daß das Buch für die Lektüre einige Schwierigkeiten bereitet. Die über Jahre sich hinziehenden experimentellen Untersuchungen sind so etwas wie das empirische „Rückgrat" (VI). Im Text selber wird auf diese mühevolle Arbeit nur selten verwiesen (vgl. aber die Abschnitte über einige Befunde zu den Problemen des Aufforderns durch Sprache, 143ff.). L. Gilen S.J.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 31; Quellenband 1: Im Haus der Sprache. Erarbeitet von *Werner Ross* und *Rudolf Walter,* mit einem Essay von *Werner Ross.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 400 S.

Zu der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" plant der Verlag die Herausgabe von wenigstens sieben „Quellenbänden". Der erste zum Thema „Sprache" liegt nun vor. Der Quellenband schließt sich illustrativ der mit Wissenschaftsanspruch erstellten Enzyklopädie an. Er will weder Anthologie noch Reader sein, sondern Menschenmeinungen darstellen, die wie Flüsse Quellen haben. Herausgekommen ist nach dem Willen der Mitarbeiter ein „Gesprächsbuch", eines „über die Zeiten hinweg geführten Gesprächs" (23). In diesem Sinne kann es zum Meditieren anregen über das Thema Sprache, das durch die Sprachkritik der vergangenen Jahrzehnte eher analytisch zerredet wurde und so zum Verlust des sprechenden Wortes führen könnte. Viele Texte sind religiös bedacht. Goethe und Hölderlin begegnen Nietzsche und Goebbels. Je einmal tauchen auch L. Wittgenstein (118) und N. Chomsky (119f.) auf, doch sind deren Texte, unkommentiert vorgestellt, für einen Laien kaum verständlich. Mit diesen beiden „Quellen" erschöpft sich auch schon der Beitrag zur modernen Sprachwissenschaft. Der Band enthält etwa 200 Texte sehr verschiedener Länge sowie

literarischer und religiöser Bedeutung. Sie alle vermitteln etwas von der Gewalt der Sprache, die Brücken bauen zum Menschlichen, ja zum Göttlichen, die aber auch Kommunikation abbrechen lassen kann. Andererseits wird auch die Ohnmacht von Sprache deutlich, die immer mehr sagen will als ihre Worte. Wer das Buch aufschlägt, um vorwissenschaftlich über Sprache nachzudenken, um die verschiedenen Quellen auszumachen, die unser heutiges Wissen von Sprache speisen, wird kaum enttäuscht sein. R. Lay S. J.

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

Wenn Menschen ihre Freiheit, zu entscheiden und zu handeln, nicht grundlos einschränken, sondern, soweit es möglich ist, bei sich und anderen fördern, handeln sie richtig. R. schlägt diesen „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit" (§ 169 ff.) vor, um *inhaltliche Kriterien* des richtigen Handelns zu gewinnen. Abstrakte Moralprinzipien wie der Kategorische Imperativ und das Kantische Prinzip der Selbstzwecklichkeit taugen nicht als inhaltliche Kriterien. Sie lassen sich in Situationen, in denen Menschen entscheiden und handeln müssen, nicht zur Lösung von Zielkonflikten oder für die Wahl der besten Handlungsalternative einsetzen. Wir kommen in solchen Situationen als Betroffene nicht umhin, Güter gegeneinander abzuwägen. Dabei berücksichtigen wir den unterschiedlichen Wert von Gütern für die Betroffenen, die Folgen von Gewinn und Verlust bestimmter Güter, die zur Disposition stehen. Bei diesen Überlegungen, die wir nach bestem Wissen und Gewissen anstellen, wenden wir den Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit an. R. glaubt, daß wir auf diese Weise die besten Chancen wahrnehmen, richtig und im sittlichen Sinn gut zu handeln. – Diese Überzeugung ist das Ergebnis einer theoretisch anspruchsvollen, klar, übersichtlich und bewundernswert verständlich geführten Argumentation. Sie trägt zu Recht den Titel *Allgemeine Ethik*, weil sie sowohl metaethische Untersuchungen anstellt als auch die Grundpositionen einer normativen Ethik zur Darstellung bringt. R.s Buch können wir als eine „Analytische Ethik im Geiste des Aristoteles" verstehen, weil es ihm geglückt ist, Metaethik und normative Ethik auf überzeugende Weise zu verbinden.

R. bemüht sich zunächst, das ethische Grundproblem, die Frage nach dem richtigen Handeln, aus dem Zusammenhang menschlicher Lebensführung zu gewinnen (Teil A). Er entwickelt aus diesem nicht-abstrakten Kontext den für die Ethik zentralen Anspruch, alle Forderungen, die sittlich richtige Handlungen zum Gegenstand haben, ohne weltanschauliche Prämissen und unabhängig von subjektiver Willkür begründen und rechtfertigen zu müssen. Im Teil B untersucht er dann die wichtigsten metaethischen Ansätze, die diesem Begründungs-Anspruch gerecht werden wollen: die sog. nonkognitiven Theorien (Hume, Ayer, Stevenson, Hare, Weber, Albert) und die kognitiven Theorien (den ethischen Naturalismus und Intuitionismus). „Nonkognitiv" sind diejenigen ethischen Theorien, die einerseits eine objektive Begründung und Rechtfertigung moralischer Einstellungen und Urteile für unmöglich halten, andererseits aber behaupten, diese Einstellungen und Urteile seien bei den meisten Menschen die gleichen. R. kritisiert diese metaethischen Ansätze, da sie beanspruchen, es sei wahr, daß moralische Einstellungen und Urteile nicht begründbar seien, ohne für diesen Anspruch befriedigende Argumente zu offerieren. Die kognitiven Theorien behaupten, nicht nur deskriptive, sondern auch normative Sätze enthielten Tatsachenaussagen und seien deshalb wahrheitsfähig. R. kritisiert in diesem Zusammenhang den ethischen Naturalismus, der den Schluß von Tatsachen auf Wertaussagen für möglich hält, mit dem wohlbekannten Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses und mit Moores Argument der offenen Frage. – Die Diskussion von Moores Intuitionismus führt Vf. zum Kern metaethischer Analyse, zur Bedeutung von „gut". Moore meint, „gut" habe keine Bedeutung wie „rund" oder „dreieckig", sondern sei ähnlich wie „gelb" ein einfacher Begriff. „Gut" sei nicht analysierbar, nicht definierbar, sondern nur intuitiv erfaßbar, ein Name für etwas Einfaches. R. kritisiert Moores Auffassung von „gut" indirekt. Er tut dies, indem er dessen platonistischen Begriff der Bedeutung und dessen Ignoranz gegenüber der Gebrauchsbedeutung von Worten und Sätzen kri-

tisiert. Die Bedeutung von „gut" sei nicht, wie Moore meint, ein geheimnisvoller Denk-Gegenstand, sondern lasse sich seinem attributiven bzw. adjektivischen oder substantivischen Gebrauch entsprechend analysieren. Verwenden wir „ist gut" in der ersten Form, handelt es sich um ein zweistelliges Prädikat, z. B. in ‚dieses Messer *ist gut* zum Brotschneiden'. Im Anschluß an P. Geach erläutert R. diese Verwendung von „ist gut" als funktionellen Prädikator. Bei solchen Prädikatoren enthält der eine der beiden Termini ein Ziel (z. B. ‚Brotschneiden'), der andere einen Gegenstand, der unter den Prädikator fällt (z. B. ‚dieses Messer'). Das Ziel kann moralische Relevanz haben, indem es eine Aufforderung, eine Bitte, ein Sollen etc. enthält. Gleichwohl gestattet die Analyse von „ist gut" als funktionaler Prädikator weder die Begründung eines moralischen Gebots oder Verbots noch die Unterscheidung des moralischen vom nicht-moralischen Gebrauch von „gut". Diese Unterscheidung wird erst klar bei der Analyse des substantivischen Gebrauchs von „gut" (z. B. ‚Leben ist ein Gut'). Denn diese Verwendung dient der Beurteilung einer Wahl, die für gerechtfertigt gehalten wird. Die Klärung des moralischen Gebrauchs von „gut" von anderen Verwendungen soll allerdings weder die deontologische Analyse, deren Gegenstand Gebote, Verbote und Erlaubnisse sind, ersetzen, noch soll sie an die Stelle einer Klärung der Bedeutung von „normativ" treten. Vf. führt lediglich mit der Analyse von „gut" vor, wie sinnvoll und hilfreich eine bedeutungstheoretische Klärung im Kontext ethischer Theoriebildung ist. Wir gewinnen dabei alle entscheidenden Merkmale des Prädikators „ist gut", auf die sich eine deontologische Analyse dann zu konzentrieren hat.

R. läßt bei aller Aufmerksamkeit für Fragen der Bedeutungstheorie keinen Zweifel daran, daß nicht Sätze, sondern Handlungen der primäre Gegenstand moralischer Urteile sind. Er entwickelt deshalb im Teil C einige Grundbegriffe der Handlungstheorie, die für die Ethik entscheidend sind. Dabei greift er vor allem auf G. H. von Wrights Begriffe von Handlungen als Veränderungen zurück. Handlungen verändern einen Zustand in der Welt oder verhindern eine Veränderung oder verhindern sie nicht (Unterlassungen). R. unterscheidet auf dieser Basis Handlungen von bloßen Körperbewegungen. Er konzentriert sich besonders auf die Untersuchung der Handlungsfolgen und schließlich auf die Voraussetzungen des Handelns, die Freiheit, sich zu einer Handlung zu entscheiden und sie zu vollziehen. Beide Aspekte der Handlungstheorie sind für die moralische Beurteilung von Handlungen von ausschlaggebender Bedeutung. Vf. untersucht diese Aspekte im Lichte des Begriffs transzendentaler Freiheit, die er als notwendige Bedingung der Entscheidung jedes einzelnen etwas zu tun begreift. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem teleologischen Charakter von Handlungen und der Rolle praktischer Grundsätze bei der Wahl von Handlungsalternativen. Nur wenn die Grundsätze inhaltlich richtig sind, können auch die Handlungen, die sich nach ihnen richten, richtig sein. – Inhaltlich richtig können Grundsätze nur dann sein, wenn sie sich am sittlich Guten orientieren. Individuelle Güter scheiden, wie R. zeigt, als Basis für die Rechtfertigung von Handlungen aus, da Güter gegenüber ihrer Verwendung indifferent seien und ihr Wert von subjektiven Interessen abhängig ist. Sie können gut oder schlecht verwendet werden. Mit der Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und beliebigen Gütern will der Autor nicht etwa die Bedeutung von Gütern bei der moralischen Beurteilung von Handlungen in Frage stellen. Im letzten Teil des Buches (Teil E) argumentiert er für die Abwägung von Gütern bei der Entscheidung für eine Handlungsalternative bzw. bei der Beurteilung einer Handlung und ihrer Folgen. Dabei soll der oben skizzierte „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit" zur Anwendung kommen. – Im vorletzten Teil D des Buches setzt sich R. kritisch mit „Universalisierung und transzendentaler Normenbegründung" auseinander. Er behandelt ausführlich den Kategorischen Imperativ Kants, aber auch die unterschiedlichen Universalisierungsbegriffe von R. M. Hare, M. G. Singer, K.-O. Apel und J. Habermas. R. übt Kritik an allen Varianten der Begründung sittlicher Normen mit den Mitteln der Verallgemeinerung sittlicher Verpflichtungen in bestimmten Handlungssituationen. Sein Argument ist, daß inhaltliche Verpflichtungen nicht mit Hilfe abstrakter Universalisierung zu begründen seien. – Der für R.s eigene Position entscheidende Gedanke gewinnt in diesem Teil des Buches Gestalt. Es ist der Gedanke, daß menschliche Personen durchaus – wie Kant meint – Zwecke an sich selbst sind, daß

es aber darum geht, dieses Prinzip inhaltlich im Entscheiden und Handeln zu bestimmen. Diese Aufgabe ist – wie Vf. deutlich macht – nicht ohne eine Einschränkung der menschlichen Freiheit erfüllbar. Deshalb muß diese Einschränkung im konkreten Fall geprüft, gerechtfertigt oder verurteilt werden. Falsch wäre es, daß eine Person die Freiheit anderer zu entscheiden und zu handeln „grundlos einschränkt und sie nicht in dem Ausmaß, als die anderen auf ihn angewiesen sind und es ihm möglich ist, fördert" (134). Das Maß der Förderung wird nicht allein davon bestimmt, wie sehr die menschliche Würde (die Selbstzwecklichkeit) einer Person durch die Einschränkung der Freiheit gefährdet ist. Denn die Würde dient primär als negatives Kriterium, das uns sagt, ob und inwieweit sie verletzt oder gefährdet ist. Positiv bemißt sich die Förderung anderer nach ihrer Bedürftigkeit an materiellen und nicht-materiellen Gütern. Außermoralische Werte spielen also bei der *inhaltlichen* Bestimmung der menschlichen Selbstzwecklichkeit eine entscheidende Rolle neben dem sittlichen Gut der Menschenwürde. Die Güterabwägung ersetzt die rein abstrakte Normenbegründung.

Die gesamte Anlage dieser „Allgemeinen Ethik" überzeugt. Für den Entschluß des Autors, nicht nur metaethisch, sondern normativ-ethisch zu argumentieren und die Argumente an anschaulichen Beispielen darzulegen, werden nicht nur interessierte Laien dankbar sein. R. löst damit auch ein Desiderat ein, das in der ethischen Diskussion im deutschsprachigen Raum selten berücksichtigt wird. Er bietet darüber hinaus eine hilfreiche Übersicht über ethische Argumente und Positionen der Analytischen Philosophie. Den Bedürfnissen dieses ethischen „Grundkurses" entsprechend, mußten viele Fragen, die eher den philosophischen Kollegen interessieren, auf knappem Raum behandelt werden. Dazu gehören das Verhältnis von Ethik und Theologie, die Grundlagen der Handlungsfreiheit und die Grenzen menschlicher Verantwortung. – Neugierig macht R.s Vorschlag, Handlungen kausal zu erklären, aber dennoch teleologisch, orientiert am aristotelischen Modell, zu beurteilen. Fragen hinterläßt seine Analyse des Kategorischen Imperativs, dessen Naturgesetzformel Vf. so interpretiert, als ob sie eine Antwort darauf bieten müßte, welche subjektiv gewollten Handlungen kollektiv vollzogen werden sollen. Kant ging es mit dieser Formel wohl eher um die Funktion und Wirkungsweise des Willens aller Subjekte, um die Struktur menschlicher Selbstbestimmung, die analog zur Struktur naturgesetzlicher Determination gedacht werden, aber mit der gleichen Notwendigkeit wirken soll. Die quasi-naturgesetzliche Wirkungsweise des Willens kann über die subjektiven Gegenstände des Wollens und die Überprüfung der Möglichkeit, ob sie Gegenstände des Wollens aller Menschen sein können, nicht kritisiert werden. Eine Kritik am Kategorischen Imperativ kann wohl nur als Kritik an Kants Autonomie-Prinzip erfolgreich sein. R. hat dieses Prinzip allerdings nicht thematisiert. Sein „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit" setzt gleichwohl die menschliche Selbstbestimmung voraus. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es notwendig, die Einschränkung menschlicher Freiheit durch einzelne zu prüfen, zu rechtfertigen oder zu verurteilen. – R.s Ansatz ist deshalb weniger unabhängig von Kant, als dies seine Kritik am Kategorischen Imperativ deutlich macht. Sein Interesse, den apriorischen Grundsatz der Selbstzwecklichkeit unter empirischen, realen Handlungsbedingungen zu deuten, ist dennoch legitim. Für den Versuch, die menschliche Autonomie über ihre abstrakte Deutung hinaus inhaltlich zu qualifizieren, hat Vf. erfolgreich argumentiert. Das praktische Ziel dieser Argumentation, ihr klarer Duktus, ihre Anschaulichkeit und ihre Umsichtigkeit bei der Beurteilung theoretischer Positionen sind Tugenden, die es vielen Lesern erleichtern werden, Interesse an Fragen der Ethik zu haben und sie als Fragen ihres eigenen Lebens wiederzuerkennen.

W. Vossenkuhl

Ebeling, Hans, *Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie* (Philosophische Positionen). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1983. 99 S.

Der Untertitel der vorliegenden Aufsatzsammlung ist mit Bedacht gewählt. Was in der gegenwärtigen Situation angebracht ist, ist nach Meinung E.s nicht eine Rüstungsphilosophie, sondern eine ‚Kriegsphilosophie', die freilich der Affirmativität früherer Kriegsphilosophien diametral entgegengesetzt ist, geht es doch darum, „der angewand-

ten Kriegsphilosophie unserer west-östlichen Freunde, die zugegeben keine Freunde der Weisheit sind", dafür aber „sich im Töten ... auskennen" (69), mit der „alteuropäischen Tradition der Selbsterhaltung" zu begegnen, welche „Selbst*steigerung* und nicht Selbst*vernichtung*" (5) intendiert. Ähnlich wie in den übrigen Veröffentlichungen E.s wird diese These entfaltet im Rahmen einer Analyse des Todesproblems. – E. leuchtet zunächst dessen geschichtlichen Hintergrund aus, indem er vier dichotomische Erfahrungsweisen des Todes in der Geschichte des Abendlandes unterscheidet: 1. wird der Tod in diesem Kontext entweder als Durchgang oder als definitives Ende erfahren; 2. kennt die europäische Tradition den Tod sowohl als Naturtatsache wie auch als durch eine technische Kriegsführung installiertes „Kulturgut" (85); 3. gibt es hier den fremdbestimmten und selbstverfügten Tod (durch Suizid); 4. unterscheidet man im Rahmen der europäischen Tradition den Tod, den jemand vereinzelt stirbt und den Tod in Gemeinschaft.

Dieser Rekurs auf die Historie macht bereits deutlich: Es gibt nicht *den* Tod als einheitliche Gegebenheit, sondern eine „reich gefächerte Typologie des Todes" (96). Das wird noch deutlicher, wenn man den Blick auf das Todesverständnis außerhalb der abendländischen Kultur richtet: Vf. verweist zunächst auf fernöstliche Traditionen, für die der Tod einerseits „unabhängig von der Unterscheidung des Todes als bloße Durchgangsstation oder letztes Ereignis ... prinzipiell transitorischen Charakter hat", also „*kein* Drama darstellt" (88), und die andererseits so etwas wie eine „Gelassenheit zum Tode" (89) kennen, für die der Tod also nichts der Vernunft Widerstreitendes ist. Weiterhin verweist er auf die Eskimokultur und deren Tradition einer sozial indizierten Tötung der Alten und schließlich auf die Erfahrung des kollektivierenden Todes, „der gerade nicht individuiert" (88). – Diese Gegenüberstellung der binneneuropäischen und der interkulturellen Todessicht dient E. als Hinführung zum Todesproblem in der jüngsten Moderne, das durch den möglichen Holozid eine andere Qualität bekommen hat, die er so umschreibt: 1. geht es nunmehr um den endgültigen Tod. Denn viele Tode gehen zwar vorüber „angesichts der sich selbst erhaltenden ... menschlichen Gattung. Der endgültige Tod des Holozids stellt dagegen alle Geschichte still" (93). 2. Der Tod durch Holozid ist der Inbegriff der Unvernunft. Denn er „beendet gleichermaßen die Debatte, inwiefern die Tode der Tradition im Widerstreit mit der Vernunft liegen und inzwischen vielleicht auch nicht" (94), was nur Irren eigens demonstriert werden muß. 3. Die kollektive Selbstvernichtung der menschlichen Gattung bildet die soziale Kontraindiktion schlechthin. 4. Der Tod durch Holozid beendet jede Diskussion über Einsamkeit und Gemeinsamkeit des Todes durch „Herstellung der schlechtestmöglichen Allgemeinheit" (93). E. verbindet diese illusionslose Darstellung des Todesproblems in der jüngsten Moderne mit einer „uneingeschränkte(n) Denunziation" (80) der gegenwärtigen Kriegssophistik. Der Widerstand gegen dieselbe kennt für ihn insoweit keinen Pardon, „als die Nichtigkeit der Sophisten erwiesen werden soll, ihr Mißbrauch der Vernunft zum Zwecke der Tötung" (80). Dazu dient „eine bedingunglose und dabei freilich rationale ‚Friedenspropaganda'", die davon ausgehen kann, „daß der ‚passive Widerstand' gegen die Gewalt, die freilich ‚aktiv' ist, soweit er sich allein auf das bessere Argument gründet, jedenfalls in Staaten mit nicht-diktatorischem Regiment eine Chance hat, den allgemeinen Untergang zumindest zu retardieren" (ebd.). – Soweit die Generalthese der vorliegenden Aufsatzsammlung, die in den verschiedenen Beiträgen variiert und ergänzt wird, wobei selbstverständlich eine Reihe von Aspekten wieder auftauchen, die dem Leser früherer Veröffentlichungen E.s vertraut sind. Zugleich enthält das schmale Bändchen aber auch Aspekte, die bisher überhaupt noch nicht oder nicht in dieser Deutlichkeit zur Sprache kamen. Auf zwei sei wenigstens aufmerksam gemacht. Einmal faßt Vf. seine systematische Grundposition in vier Punkten wie folgt zusammen: „Meine Maßstäbe (sc. für eine systematische Behandlung des Todesproblems) sind, wenn denn die Grobheit erlaubt ist, gleichzuordnen und zu reihen, was der Sache nach viel enger zusammengehört: erstens eine Existenzialpragmatik des Todes, zweitens universalisierbare Rationalität, deren europäischer Ursprung nichts an ihrer kontrafaktischen Allgemeinheit ändert, drittens die entsprechende universal orientierte Normierung des Handelns und viertens die alteuropäische Theorie der Subjektivität des Subjekts" (88). – Zum an-

deren verdient seine Auseinandersetzung mit der Theologie Beachtung. Bei aller dichotomischen Entgegensetzung von Heilsdimension, die er durch Offenbarung der Gnade, Vergebung der Sünde und Verheißung der Auferstehung (44) gekennzeichnet sieht, und idealer Sinndimension, deren Proprium für ihn in der Behauptung der Freiheit, der Herstellung der Gleichheit und der Absorption der Sterblichkeit liegt, gibt es gleichwohl Berührungspunkte zwischen beiden Bereichen. Auch wenn Gott „im Zeitalter des Gerüsts ... in die vollständige Abwesenheit verrückt ist" (43), so hat die Theologie für eine existenzialpragmatisch transformierte Theorie der Vernunft „auch jetzt noch ihre praktische Bedeutung" (49), die E. so umreißt: „Die *abwesende Offenbarung der Gnade* hat noch die erschließende Kraft, indirekt zu vergegenwärtigen, was Kommunikation eigentlich meint: Aufhebung der Isolation. Die *abwesende Vergebung der Sünde* macht noch indirekt kenntlich, was Argumentieren eigentlich heißt: der Desintegration der Schuldigen entgegenwirken durch die Bereitschaft zur Revision. Die *abwesende Verheißung der Auferstehung* läßt noch indirekt erfahren, was es heißt, Sterbliche mit Sterblichen zu identifizieren in der letzten Anstrengung, den bevorstehenden gemeinsamen Tod als die Verwirklichung des radikal Bösen zu überbieten" (ebd.). Im übrigen gilt für das Verhältnis von idealer Sinndimension, die ernst macht mit der Abwesenheit des Heils, und der Heilsdimension, die nicht einfach verabschiedet wird – E. möchte „keiner Vernichtung der fakultativen religiösen Heilsdimension das Wort ... reden" (ebd.) – das Folgende: „An Glanz und Reiz bleibt die ideale Sinndimension jeder Perspektive des Heils hoffnungslos unterlegen, freilich nicht an Stringenz und Konsequenz" (ebd.).

Wenn auch E.s eigene Positionsbestimmung in Sachen Thanatologie weiterer Präzisierung bedarf und sein Abgrenzungsversuch gegenüber der Theologie eine Reihe von Fragen aufwirft, die weiter diskutiert werden müssen, so zeigen sie doch deutlich ein Denken, das umgetrieben ist von den Aporien der Moderne und darauf eine Antwort sucht, die nicht bloß intellektuellen Ansprüchen genügt, sondern auch in existenzieller Hinsicht befriedigt. H.-L. Ollig S.J.

Splett, Jörg / Splett, Ingrid, *Meditationen der Gemeinsamkeit.* Aspekte einer ehelichen Anthropologie. St. Michael: Bläschke ²1981. 143 S.

In diesem gemeinsam geschriebenen Buch meditiert das Ehepaar Splett über das Wesen und den Vollzug ehelichen Lebens. Diese Meditation vollzieht sich natürlich im Horizont einer bestimmten philosophischen Anthropologie, zu deren wissenschaftlicher Disputation auf die anthropologisch-wissenschaftlichen Veröffentlichungen von J. Splett verwiesen wird. Für die Meditation gilt, sie „ist nicht Wissenschaft, aber ihr Blick ist denkendes Schauen, sie ist Besinnung" (12).

Im 1. Hauptteil (Grundgestalt) suchen I. und J. Sp. die erfahrene Grundgestalt ehelicher Gemeinschaft, „das erstaunliche Dasein ... geglückter Identität" (18) ins Wort zu fassen und auf seinen tragenden Grund zu bedenken. Diese Grundfigur ehelichen Lebens, „das Eins von Gestalten" (25) wird mit einem Wort von W. v. Weizsäcker „Gestalt-Kreis" genannt. Mit diesem Wort wird auf die wundersame und kaum artikulierbare Erfahrung hingedeutet, mit sich eins und so mit dem anderen zwei-eins zu sein. „Die Schwebe zwischen beiden wiederholt sich als Schwebe zwischen ihnen und ihrem Eins" (30). Zwei jedoch wissen sich nicht aufgrund ihres eigenen Vermögens eins, sondern in ihrer gemeinsamen Entsprechung zum Anspruch des „Sein-Dürfens und Sein-Sollens" (33) ihres Wir. In diesem Anspruchs-Abgrund offenbart sich Gott den Liebenden als „unser Du" (47). So zeigt sich auf dem Grund des zwei-einigen Gestalt-Kreises ein „Dreispiel" (40). Du und Ich werden eins in der gemeinsamen Entsprechung zu Gott. So verbindet sich aber jeder mit Gott im Dienst am anderen, und zwar an dem, was an ihm ist in der gemeinsamen Entsprechung zu Gott. „Nur mit Gott kann ich den anderen so lieben, wie ich seinetwegen will, und nur mit Gott kann er mich so lieben, wie ich seinetwegen wünschen muß. Dann aber müssen auch wir zusammen Gott ‚aus ganzem Herzen' zu lieben versuchen, seinetwegen, um in solchem Dank so eins zu werden, wie er es unseretwegen will" (49). – Im 2. Hauptteil (Lebensgestalten) zeigen die Verf., wie die Grundgestalt ehelicher Wirklichkeit in den unterschiedlichen

Gestalten ehelichen Lebens erscheint. Voraussetzung für diese Vielfalt ist die geschlechtliche Unterschiedenheit der Partner; bei aller schmerzlichen Erfahrung der Verschiedenheit erweist sich diese als Ermöglichungsgrund der gegenseitigen Ergänzung überhaupt. „Hinter der Fremdheit erscheint die Andersheit, ohne die es keine Liebe gäbe und aus der sie ‚immer neu' ‚dieselbe' ist" (59). Ohne zu verharmlosen, daß Eheleute sich in ihrer Selbstentfaltung auch gegenseitig belasten, ja daß grundsätzlich einer „des anderen Last" ist, zeigen die Autoren, wie die gebotene Treue dennoch erfährt und eben daraus lebt, daß die Partner ihre je eigene Identität nur in der gemeinsamen Wahrheit (73) finden können. So erweist sich aber „Einander-dienen" als ein „Wesensname" (74) von Liebe: „Freiheit ist Freigebigkeit" (77). Wo dieses dienende Miteinander-Spielen gelingt, kann sich auch gegenseitiges Verstehen in der je eigenen Sprache ereignen. „In solchem Fest aber, in dem die Liebenden einander still zu Wort kommen lassen, [...] kommen nicht nur die Liebenden zu sich, sondern auch die Sprache" (103). – Im 3. Hauptteil (Hoffen auf die Endgestalt) sollen die mit-meditierenden Leser sich der Infragestellung ihrer Gemeinsamkeit aussetzen: dem Schmerz, der Schuld und dem Tod. Hoffnung zeigt sich hier nicht als ein vages Vermuten; sie „hat das unsichtbare Eins schon erfahren" (108). Ohne das dunkle Geheimnis des Schmerzes aufzuhellen, machen die Verf. deutlich, daß menschliche Liebe *durch* (115) Schmerzen wachsen kann. Denn der Schmerz ist „allerletzt [...] der Selbstverzicht, darin allein [das Leben] mit sich eins ist" (117). – Doch auch wer liebt, gerät immer wieder in Selbstzerrissenheit, welche das Dreispiel verstellt. Indem er gleichwohl hofft, daß es sich durchsetzen wird, erhofft er darum eine letzte Läuterung seiner selbst. „Der Liebende erwartet das Gericht als ein solches, das ihn, den Ungerechten, nicht nur verurteilt und ‚hinrichtet', sondern durch all das hindurch ihn gerecht macht und aufrichtend neu schafft" (130). – So wendet sich der Blick dem Tod zu. Der erweist sich als endgültiger Entscheidungsruf an die Liebenden, den anderen um seiner selbst willen (sein) zu lassen. So spreche ich im Sterben „mein ‚Herzwort', indem ich nach allen Versuchen und Vorgriffen nun wirklich mein Wesen und mich selber zeuge" (139). – Worauf geht nun die Hoffnung? „Der Liebende hofft für sich selbst und den Geliebten, daß sie die Liebe, die sie hier nur üben, dann *können*" (142).

Die Autoren beschränken sich in ihrer Besinnung expressis verbis auf die eheliche Wirklichkeit (121). Zur Diskussion über die Möglichkeit von Ehe*auflösung* scheint mir folgende Einsicht als Grundsatz gelten zu können: es läßt sich nicht „durch Verzicht auf die eigene Wahrheit die gemeinsame Einheit erhalten. Sie würde zum bloßen ‚Konglomerat', ja darüber hinaus zu einer Mischung von zwei sich zersetzenden ‚Substanzen', der nur die Gefäßwand noch eine Form gibt" (121). – Das Buch von J. und I. Sp. zeichnet sich dadurch aus, daß auf einem hohen Reflexionsniveau eheliche Lebensgestalt meditiert wird, so daß sich die Scheinalternativen von philosophischer Spekulation und Lebensnähe in einer Schau der Tiefe der Wirklichkeit aufheben. So ist das Buch allen denen zu empfehlen, denen es um eine Besinnung auf die Wesensgestalt ehelichen Lebens geht. Dies sowohl um zu erleben, was eheliche Meditation ist, als auch um inhaltlich die eigene Erfahrung im Kontext mit dem Verständnis der Verf. zu deuten. Gegenüber dem wissenschaftlichen Disput zeigt sich die Meditation nicht nur der Form nach unterschieden, sondern auch inhaltlich reicher; „denn die eigentlich tragenden Gründe sind zumeist nur ‚ungeschützt' sagbar, also nicht dem Gegner, sondern nur – in der gemeinsamen Meditation des Gespräches – dem Freund" (J. Splett, Der Mensch ist Person 16, Anm. 16).

G. Beestermöller

5. Soziales, Recht usw.

Tenbruck, Friedrich H., *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen* (Herkunft und Zukunft 2). Graz/Wien/Köln: Styria 1984. 328 S.

Der Aufbruch der Sozialwissenschaften in den vergangenen Jahrzehnten ist wie ein Naturereignis über die Welt gekommen. Nicht nur die gesellschaftliche Dimension unseres Lebens wird davon hochgradig bestimmt, sondern seit langem immer mehr auch die persönliche Existenzweise des Individuums und die Gestaltung seiner Gemeinschaftsformen. Daß die Sozialwissenschaften eine solche Wirkmacht über den Lebensvollzug des Gegenwartsmenschen gewinnen konnten, verdanken sie einzig und allein ihrem wissenschaftlichen Prestige: ihrem gebieterischen Anspruch, als wirklichkeitsausleuchtende Tatsachenwissenschaften anerkannt zu werden. Die Soziologie als die bestimmende Mutterdisziplin aller übrigen Sozialwissenschaften versteht sich als ein Fachgebiet, das die gesellschaftliche Realität aus der Distanz des objektiven Beobachters analysiert. Die dabei auf der Basis reiner Tatsachenwissenschaftlichkeit entwikkelte systematische Theorie von den gesellschaftlichen Vorgängen, Zusammenhängen und Entwicklungen erlaube es ihr, künftige Veränderungen zu planen und vorherzusagen, so daß auf diese Art die gesellschaftliche Entwicklung wissenschaftlich beherrschbar werde. Durch diese Befähigung soll die Soziologie den weiteren Fortgang der Menschheitsgeschichte aus der bisher fatalistischen Unberechenbarkeit ihrer Risiken und Mängel befreien und so die Menschen aus einer mit Not und Wirrnis irrational belasteten Vergangenheit unter Anleitung der (durch objektiv-empirische Beweissicherung getragenen) wissenschaftlichen Vernunft in eine glücklichere Zukunft führen. In diesem Sinne hat die Soziologie (nach Überwindung des vorausgegangenen religiösen und dann des metaphysischen Erklärungsstadiums der Menschheitsgeschichte) innerhalb der durch die Naturwissenschaften begründeten Abschlußphase der Wissenschaftsgeschichte als deren Krönung zu gelten. So war dies schon von ihren Begründern Saint-Simon und Comte vor 150 Jahren vorausgesagt worden. Auf dem Hintergrund der imponierenden naturwissenschaftlichen Weltbewältigung war so die Soziologie – als methodisch verlängerter Arm der Naturwissenschaften und als Muster aller übrigen Sozialwissenschaften – zur humanwissenschaftlichen Schlüsseldisziplin aufgestiegen. – In Europa ist diese Entwicklung erst durch die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Globalisierung der amerikanischen Soziologie voll zum Tragen gekommen. (Zuvor war es gerade die deutsche Soziologie unter ihrem Großmeister Max Weber gewesen, die sich von dieser ideologischen Fehlentwicklung hatte freihalten können und an die jetzt der Anschluß wieder gefunden werden müßte.) Durch Übernahme des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der exakten Naturwissenschaften sollten die aufblühenden Sozialwissenschaften auch an deren atemberaubender Erfolgsgeschichte teilnehmen. In dieser Sichtweise haben sich auf die Soziologie (und auf die von ihr angeleiteten übrigen Sozialwissenschaften) im fachlichen Denken ebenso wie in der Lebenspraxis und dadurch insbesondere in der Politik (als deren beweisgesicherte Erfolgsanleitung sie – manchmal im engeren Gewande der „Politologie" – bis heute gilt) die kühnsten Erwartungen gerichtet. Deshalb sind die humanwissenschaftlichen Problembearbeitungen der verschiedensten Fachgebiete immer umfangreicher an die soziologischen Aussagen vom menschlichen Leben als an deren vermeintlich empirisch gesicherte Voraussetzungen bzw. Rahmenbedingungen rückgekoppelt worden. Diese für die westliche Welt in den USA vorbereitete und von dort (mit dem damit verbundenen Lebensverständnis des „american Way of life") nach 1945 ins freie Europa schrittweise exportierte wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung weist in den kommunistisch regierten Ländern des Ostens eine frappante Analogie auf: die unangetastete Spitzenstellung des dort zur Staatsdoktrin erhobenen Marxismus als der östlichen Ausprägungsvariante der Soziologie. Die gemeinsame Hintergrundbedingung, der gemeinsame Entwicklungsnenner der westlichen und östlichen Soziologie besteht im Aufstieg der „Gesellschaft" zum tragenden Begriff der Moderne. Im Gefolge der daraus hervorgehenden Ideenentfaltung ergab sich als weichenstellende anthropologische

Prämisse sowohl der östlichen als auch der westlichen Soziologie eine Reduktion des Menschenbildes auf seine gesellschaftliche Relevanz, eine Reduktion des zweipoligen Sinnverständnisses von der individuo-sozialen Doppelnatur des Menschen auf das einpolige Leitbild eines totalen Gesellschaftswesens. In Verbindung mit dem soziologischen Grundverständnis der Gesellschaft als eines gesetzmäßig zustandekommenden und ebenso wirksamen Geschehniszusammenhanges, der der einzelmenschlichen Lebensausfaltung handlungsbestimmend zugrunde liegt, führte die konsequente Verdichtung dieser Perspektive zu einer apersonalen Interpretation unseres Daseins und so zur Abschaffung des Menschen als Person in Kultur und Geschichte. Im Gewand bzw. im Namen objektiv-exakter wissenschaftlicher Erkenntnisrechtfertigung leitet die Soziologie den Menschen an, seine Lebensausfaltung an die vermeintlich gesetzmäßig vorgegebene Wirkmacht der gesellschaftlichen Verhältnisse anzupassen, anstatt sein Dasein – im dafür vorhandenen Spielraum der äußeren Lebensumstände – aus der inneren Entschiedenheit der sittlich verantwortlichen Person zu führen und solchermaßen die Entwicklungsrichtung von Gesellschaft und Geschichte unter deren gestalterische Verantwortung zu stellen. – Durch dieses jenseits empirischer Tatsachenwissenschaftlichkeit gewonnene und in der vielgestaltig positivistischen Problembearbeitung ebenso tief eingewurzelte wie verborgen gehaltene vorwissenschaftliche Weltbild ist die Soziologie im Widerspruch zu ihrem hartnäckig verteidigten wissenschaftlichen Selbstverständnis in Wirklichkeit zur führenden daseinsauslegenden Ideenmacht der Gegenwart geworden. Sie erweist sich als die siegreiche Erbin der Aufklärung, deren Glaubensgeschichte der säkularisierten Moderne sie unter dem Anspruch exakter Tatsachenwissenschaftlichkeit in versteckter Weise monopolisiert. Alle konkurrierenden Instanzen menschlicher Daseinsauslegung werden von ihr solchermaßen als „unwissenschaftlich" aus dem Feld geschlagen.

Dies ist das zentrale Ergebnis der aufsehenerregenden Neuerscheinung des Tübinger Soziologen Tenbruck, der sich mit der durch den Soziologismus in Wissenschaft und Leben entstandenen Zwangslage in der Tat fundamental auseinandersetzt. Jenseits einer einzelwissenschaftlichen Fragestellung faßt er in einer erkenntnistheoretisch-wissenschaftsgeschichtlich sowie ideengeschichtlich grundgelegten Globalklärung den alle Humanwissenschaften (einschließlich Philosophie und Theologie) berührenden Gesamtfragestand zusammen und erhellt dabei die verborgenen bzw. tabuisierten Problemimplikationen im Klartext. Die seinerzeit herausragende Pionierleistung H. Schelskys im offenen Widerstand gegen den soziologistischen Totalitarismus der neulinken Kulturrevolution und die seither verstreuten gleichgerichteten Problemaufarbeitungsansätze finden so eine wurzelproblemgeklärte allgemeine Absicherung und Zusammenfassung. Es will scheinen, daß damit eine interfakultär abgerundete Basis für den Beginn einer neuen Zeitrechnung der sozialwissenschaftlichen Theorie und Praxis gelegt worden ist; eine Basis, die eine realitätsorientierte Neubewertung des Gesamtverhältnisses von Wissenschaft und Leben möglich macht. D. Kuhn

Naniwada, Haruo, *Sozialwissenschaft und Wirklichkeit.* Tokyo: Waseda University Press 1984. VIII/346 S.

Ausgehend von einem völlig anderen Denkansatz übt der japanische Vf. an der in den Sozialwissenschaften herrschenden ‚ratio' eine mit der kath. Soziallehre weitgehend übereinstimmende Kritik und gelangt in entscheidenden Stücken auch zu dem gleichen Ergebnis. – Für die ‚ratio' als die Logik der Denkweise gilt nach ihm das Identitätsprinzip A = A, für den ‚intellectus' als die Logik der Seinsweise dagegen gelte die ‚coexistentia oppositorum'; es gebe „kein Sein, das von einem anderen nicht vorausgesetzt ist" (9). Sein Vorwurf gegen die Sozialwissenschaften, sie verführen nach dem (so verstandenen) Identitätsprinzip, meint, wenn ich recht verstehe, ganz dasselbe wie unser Vorwurf, sie dächten in Abstraktionen, ihr Denken bewege sich auf oft sehr hoher Abstraktionsebene, die sie fehlerhaft mit der Wirklichkeit gleichsetzten. – Interessant ist, daß der Vf., der sich in der europäischen Geistesgeschichte von der klassischen Antike bis zu Heidegger und Popper erstaunlich gut auskennt, sich mit dem Werturteilsstreit nicht auseinandersetzt, vielmehr das Sollen ohne weiteres aus dem Sein herleitet.

Mit dem Recht ist für ihn selbstverständlich auch die Pflicht gegeben; beide setzen einander gegenseitig voraus. Sein abschließendes Ergebnis: das (in seinem Sinn verstandene) Identitätsprinzip führt (in der Wirtschaft, in der politischen Demokratie) zur schrankenlosen *Auto*-nomie, die complexio oppositorum dagegen zur „*Allelo*-nomie" (10,344) – eine glückliche Wortprägung des Vf.s für das, was wir Solidarität nennen. Die Parallelen zur kath. Soziallehre sind erstaunlich; der Vf. bestätigte mir brieflich, daß er sich dessen bewußt ist. Schade, daß das vom Vf. in Deutsch, nur das letzte Kap. in Englisch geschriebene Buch in einem japanischen Verlag erschienen ist; es verdiente, auf dem deutschen Büchermarkt erhältlich zu sein. O. v. Nell-Breuning S. J.

Laubier, Patrick de, *Das soziale Denken der katholischen Kirche.* Ein geschichtliches Ideal von Leo XIII. zu Johannes Paul II. Deutsche Übersetzung von *Hans Grossrieder.* Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1983. 261 S.

Der französische Originaltitel lautet ‚La pensée sociale de l'Eglise catholique', worin nach französischem Sprachgebrauch außer dem, was wir unter „sozial" im landläufigen Sinn verstehen, auch der politische Bereich, ja die Beziehungen zwischen Kirche und Welt in dem Umfang gehören, wie die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" ihrem Thema gemäß von ihnen handelt. Um so verwunderlicher ist, daß der Verf. gerade ihr nur den knappsten Raum (2½ Druckseiten) einräumt und diese mit der Feststellung beschließt: „Die literarische Gattung einer von Tausenden von Bischöfen unterzeichneten Konzilskonstitution war übrigens keineswegs für Nachforschungen geeignet, die durch die päpstlichen Lehren nicht vorbereitet gewesen wären" (148). – ‚La pensée', wie die Kirche über diesen ganzen Bereich „denkt", wird dem Leser durch die vielfach vage und unbestimmte Redeweise des Verf. mit sich ermüdend immer wiederholendem Lob und wohlgemessen eingestreutem Tadel keineswegs hinreichend klar; nur so viel ist unverkennbar, daß de L. „Ideal" im Untertitel seines Buches als „Wunschtraum" versteht, also im Grunde genommen nicht ernst nimmt. – Eine gewisse Belesenheit in den Quellen ist dem Verf. nicht abzusprechen. Wo aber Quellentexte (Enzykliken, Allokutionen usw.) zitiert oder in Bezug genommen werden, sollte die deutsche Übersetzung Fundstellen angeben, die dem deutschen Leser zuhanden sind. Die höchst verdienstvollen 4 Bände von *Utz* und *von Galen* sind so kostspielig, daß man sie nur in Bibliotheken finden wird. Für alle Quellen, die in den massenhaft verbreiteten „Texte zur katholischen Soziallehre" der deutschen KAB abgedruckt sind, sollte diese Fundstelle angegeben sein; auch im Literaturverzeichnis erscheint sie nicht. O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Bd. 25. Hrsg. *Wilhelm Weber.* Münster: Regensberg 1984. 316 S.

Dieser 25. Band (Bde 23 u. 24 hier besprochen 58 [1983] 626/7) bezeichnet sich noch als von *W. Weber* herausgegeben, erscheint aber schon zu seinem Gedächtnis und mit seinem Bild, einem ausführlichen Nachruf von *A. Rauscher* (9–28) und der Gedenkansprache von *L. Roos* (29–36) bei der Beisetzung des am 4. 10. 1983 Verstorbenen. – Von ihm selbst bringt der Band noch sein Referat über „Die geistigen Grundlagen des BKU" (Bund katholischer Unternehmer; 37–48), das er in seiner Eigenschaft als dessen geistlicher und wissenschaftlicher Berater noch in seinem letzten Lebensjahr hielt und an seinem Todestag im Druck erschienen ist. – Band 21 (1980) hatte eine Gruppe von Beiträgen gebracht, die interessante Einblicke in das boten, was sich in Polen zuträgt; ergänzend dazu berichtet hier *J. Majka* über „Die Kirche als moralische Opposition" (55–66). – *L. Roos* behandelt das heute so viele Gemüter bedrückende Thema „Fortschritt und Humanität – zwischen Pessimismus und Optimismus" (67–88) in der ihm eigenen abgewogenen Weise. – Der umfangreiche Beitrag von *J. Wiesner,* „Die neuen politischen Protest-‚Bewegungen' in zeitgeschichtlicher und demokratie-theoretischer Sicht" (89–136), würde mehr interessierte Leser finden, wenn er weniger Gewicht auf die Begriffsprache der Soziologen legte und mehr Information böte. (Originell ist der Druckfehler S. 93, Z. 5 v. u. „langweilig" statt „langwellig"; S. 97 nach Mitte muß es wohl „Wertanschauungen" heißen.) – Auf *L. Schneiders* Beitrag „Zweitlebenskrise oder

‚Midlife-crisis'?" (207–224) sei eigens hingewiesen, weil dieser Autor Sachfragen in die katholische Soziallehre einbezieht, die ihr bisher fremd waren, und neue, insbesondere komputergestützte Forschungsweisen dafür entwickelt; damit ist ein vielversprechender Anfang gemacht, den eine neue Generation von Forschern aufgreifen muß. – Den Abschluß bildet der fast ein Drittel des Bandes füllende Beitrag von *B. Schmid*, „Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz" (225–316); leider werden wohl nur wenige Leser der Gelehrsamkeit und Belesenheit dieses Beitrags das gebührende Interesse entgegenbringen. – Die Assistentin des verstorbenen Herausgebers *Doris Böggemann* hat die letzte Hand an den Band gelegt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 23. Lfg. Gr. 8° (Sp. 1537–1792). Berlin: Schmidt 1983.

In dieser Lfg. drängen sich eine Menge Beiträge aus dem kirchlichen Bereich zusammen, so Patronat und die Zusammensetzungen mit „Pfarr-". Für diese Beiträge hätte man gern bereits das neue Rechtsbuch der katholischen Kirche berücksichtigt gesehen, aber offenbar waren sie, als dieses am 25. 1. 1983 verkündet wurde, bereits abgeschlossen; so fehlt hier leider das jüngste Stück Rechtsgeschichte. Im ganzen aber erscheint in diesen Beiträgen die Entwicklung auf katholischer Seite überbetont; es fehlt die Zurückführung des Gemeindeverständnisses auf das Selbstverständnis der jeweiligen Kirche; auch die große Verschiedenheit zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis sowie die jeweilige staatskirchenrechtliche Überformung bleibt unbeachtet. – Zehn Beiträge umfaßt die Wortgruppe um das Stammwort „Pfand". Schade, daß nirgends genauer dargelegt wird, wie die sachlich weit auseinanderliegenden Bedeutungen sprachlich miteinander zusammenhängen; das würde vertiefte Einblicke eröffnen. – Das bedeutendste in dieser Lfg. behandelte historische Ereignis ist die „Pippinische Schenkung" (von *P. Mikat;* erwünscht wäre auf Sp. 1755 ein Hinweis auf den Beitrag ‚Patrocinium' Sp. 1545/6). – Neben diesem Beitrag ‚Patrocinium' gibt es den interessanten Beitrag „Patrozinium" (von *J.-H. Becker*); er handelt von der mittelalterlichen Heiligenverehrung, näherhin von der Funktion des „Landesheiligen"; seit dem 12. Jh. „repräsentiert er das Land, ist die Personifikation der sich heranbildenden Nation" (Sp. 1566). – Als einziger größerer geographischer Beitrag ragt „Pfalz" hervor. – Unter den Biographien nimmt bemerkenswerterweise kein Jurist, sondern der Pädagoge *Pestalozzi* den bedeutendsten Platz ein. – Beiträge von ausgesprochen grundsätzlicher Bedeutung finden sich zufolge der Tücke des Alphabets nur wenige, erwähnt seien „Patrimonialstaat" und „Plenipotenz".

O. v. Nell-Breuning S. J.

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von *Johannes Gründel* (Studien zur theologischen Ethik 10). Mit Beiträgen von *Alfons Auer* u. a. Freiburg/Schw./Freiburg/Br.: Universitätsverlag/Herder 1982. 159 S.

Der 19. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker hat sich 1979 mit dem Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit befaßt und versucht, sich von verschiedenen Fachbereichen her diesem Spannungsfeld anzunähern. Es handelt sich um Fragen und Probleme, die durch die politischen und ethischen Diskussionen anläßlich der Gesetzesänderungen in dem Bereich von Ehescheidung, Abortus u. ä. in die Aufmerksamkeit gerückt sind. Die Schwierigkeit lag dabei ja nicht nur darin, daß bei denjenigen, die sich direkt oder indirekt an der Rechtsbildung beteiligen, die Meinungen darüber, was sittlich gut oder schlecht sei, stark auseinanderliegen. Der Versuch, der hier gemacht wurde, um von einer ethischen Aussage auf die Notwendigkeit oder Möglichkeit einer Gesetzesvorschrift und deren Inhalt zu schließen, stellte außerdem vor Augen, daß es sich bei Recht und Sittlichkeit um unterschiedliche Größen handelt, die nicht unmittelbar aufeinander zurückzuführen sind; das Verhältnis zwischen beiden wäre zunächst zu klären. Sogar wenn alle Mitglieder einer Gesellschaft sich über eine ethische Sicht einigen, ist es die Frage, ob diese Sicht auch innerhalb des Rechtes in Geboten, Verboten, Sanktionen, Schutzmaßnahmen, Subventionsregelungen usw. zu konkretisieren sei;

eine Frage, die sich aber erst deutlich zeigt, wenn sich mehr oder weniger plötzlich ergibt, daß die Gesellschaft sich in einem ethischen Pluralismus befindet. Zentrales Thema bei den Versuchen, die Frage zu beantworten, muß sein, was die Funktion und damit die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Rechtes und der Gesetzesvorschriften sind.

Der Kongreß wurde eröffnet durch eine kurze einführende Bestandsaufnahme der Problematik von *G. Teichtweiher,* weitergeführt von den Hauptreferenten aus den Fachbereichen der Philosophie, der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, der Fundamentaltheologie und des kanonischen Rechts, und abgeschlossen von einer Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeitskreise von *A. Auer.* In dem von *J. Gründel* herausgegebenen Buch wurden diese Beiträge gesammelt und von ihm eingeführt und mit einem theologisch-ethischen Beitrag von *D. Mieth* erweitert. *O. Höffe* gibt in seinen philosophischen Überlegungen hilfreiche Unterscheidungen der Ausdrücke Recht, Sittlichkeit und Moralität und weist auf zwei fundamentale Problemfelder hin, die nicht miteinander vermischt werden dürfen: einerseits die Anwendung des Kriteriums der Universalisierbarkeit als Norm der Sittlichkeit auf dem Gebiet der Rechtsverhältnisse, und andererseits das Verhältnis von Moralität, zu verstehen als personale Sittlichkeit, und Recht. Die Überschneidung der beiden Felder findet sich aber in dem immer wieder unternommenen Versuch von persönlichen moralischen Überzeugungen, die ihre Funktion im personalen Bereich haben, Kriterien für die institutional-sittliche Qualität des Rechtes herzuleiten. Dabei bleibt unentbehrlich zu klären, was genau den Rechtscharakter von Rechtsverhältnissen bestimmt. Hier ist äußerst wichtig die von *A. Kaufmann* in seinem rechtsphilosophischen Beitrag entwickelte Sicht, daß das Recht die Funktion hat, zwischen verschiedenen sittlichen Werten zu vermitteln und dadurch die sittliche Verwirklichung des eigenen Menschseins der Individuen zu ermöglichen und zu fördern, und daß damit dem Recht Grenzen gesetzt sind, die sich gerade aus dieser Schutzfunktion dem sittlichen Menschsein gegenüber ergeben. Es muß einen sog. rechtsfreien Raum geben, der zwar vom Recht geschützt wird, der aber, wenn er vom Recht auch innerlich bestimmt würde, seine Funktion als notwendige Voraussetzung für menschliches sittliches Dasein verlöre. Ich meine, daß Mieth in seinem thesenhaften, aber sehr klaren Art. nichts anderes aussagen will, wenn er aufzeigt, daß die Sittlichkeit für das Recht eine logische Voraussetzung ist, weil der Mensch auch in seinem Zusammenleben mit anderen auf Redlichkeit verpflichtet ist (die Wertevermittlung), und daß das Recht eine empirische Voraussetzung für die Sittlichkeit ist, weil es in seiner Schutzfunktion dem Menschen hilft, sittlich zu leben. Der ansatzhafte Charakter der verschiedenen Beiträge wird mitbestimmt haben, daß nicht deutlicher herausgearbeitet wurde, wie das Recht zwischen sittlichen Werten, und zwar immer bezogen auf die mitmenschlichen Verhältnisse, zu vermitteln ist und wie z. B. die Rechtssicherheit als Faktor in diesem Prozeß eine Rolle spielt. Einige Themen in dem kanonistischen Beitrag von *P. Huizing* zeigen, daß auch im Kirchenrecht das Feststellen der Funktion des Rechtes, und zwar das Bestimmen von zwischenmenschlichen Beziehungen und das Einführen jedes einzelnen Glaubenden in ein heilvolles Verhältnis zum erstandenen Herrn als Ziel des kirchlichen Zusammenlebens, z. B. im Sakramentenrecht, auf das Anerkennen eines rechtsfreien Raumes hindrängt. Der lange und sehr dichte Beitrag von *A. Glässer,* der eine Fülle von Literatur verarbeitet und die Frage in der Theologie- und Philosophiegeschichte anzusiedeln weiß, gibt die fundamentaltheologischen Hintergründe, die einerseits die genannten Probleme in einen weiteren theologischen Rahmen stellen, und andererseits die Möglichkeiten aufdecken, die juridischen Ausdrücke und die Problematik des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit für die Theologie der Rechtfertigung und Erlösung fruchtbar zu machen.

Nach der Einführung von *J. Gründel* versuchte der Kongreß Impulse für eine weitere Diskussion der Thematik zu vermitteln. Die Veröffentlichung der Referate des Kongresses, erweitert mit dem Beitrag von Mieth, in der Reihe ‚Studien zur theologischen Ethik' ist eine gute Hilfe, die Diskussion auch in weiterem Kreise unter deren sachverständigen Anregungen und Hinweisen fortzuführen. Hoffentlich wird es dabei möglich sein, auch rechtssoziologische Überlegungen, die sich gerade mit der Funktion des Rechtes und dessen Grenzen befassen, mit einzubeziehen. H. van Golde S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Congar, Yves, Le Concile de Vatican II. Son Eglise – Peuple de Dieu et Corps du Christ. Préface de Réne Rémond (Theologie Historique 71). Paris: Beauchesne 1984. 176 S.

Congar, Yves, Droit ancien et structures ecclésiales (Collected studies series 59). London: Variorum Reprints 1982. XI/403 S.

Congar, Yves, La Parole et le Souffle („Jésus et Jésus-Christ" 20). Paris: Desclée 1984. 208 S.

Ernst, Josef, Mein Wort brennt wie Feuer. Hilfen für das Lesen des Neuen Testamentes. Paderborn: Bonifatius 1984. 204 S.

Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: La Etica en la Conquista de America (Corpus Hispanorum de Pace XXV). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1984. 724 S.

Franz, Albert, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie (Eichstätter Studien NF XVIII). Regensburg: Pustet 1983. 385 S.

Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 5: Die Reformationszeit I. Bd. 6: Die Reformationszeit II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1981. 355/335 S.

Hausmann, Noëlle, Frédéric Nietzsche – Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité. Paris: Beauchesne 1983, 213 S.

Laube, Johannes, Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum „Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg/Br.: Herder 1984. 338 S.

Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch. Hrsg. von Günter Biemer und James Derek Homes. Mainz: Grünewald 1984. 352 S.

Lehmann, Leonhard, Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi (Franziskanische Forschungen 29). Werl/Westfalen: Dietrich-Coelde 1984. 349 S.

Moltmann, Jürgen, Politische Theologie – Politische Ethik (Fundamentaltheologische Studien 9). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1984. 196 S.

Müller, Stephan E., Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie. Mainz: Grünewald 1984. 288 S.

Nagel, Thomas, Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays. Aus dem Amerikanischen übersetzt von K.-E. Prankel und R. Stoecker (Philosophie – Analyse und Grundlegung 3). Königstein/Ts.: Hain 1984. 236 S.

Sargent, Michael G., James Grenehalgh as textual critic. Vol. 1/2 (Analecta Cartusiana 85). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik/Universität Salzburg 1984. 289/589 S.

Spiritualität heute und gestern. Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. August 1982. Band 3 und 4 (Analecta Cartusiana 35). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik/Universität Salzburg 1984. 174/131 S.

Varone, François, Ce dieu censé aimer la souffrance (Apologique). Paris: du cerf 1984. 240 S.

Vasold, Manfred, Frühling im Mittelalter. John Wycliff und sein Jahrhundert. München: List 1984. 320 S.

Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übers. und kommentiert von Ruedi Imbach (Reclam 8239). Stuttgart: Reclam jun. 1984. 248 S.

Zum Brunn, Emile et De Libera, Alain, Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 42). Paris: Beauchesne 1984. 249 S.

ThPh 60 (1985) 161–187

Weisheit des Volkes und spekulatives Denken

Von Juan Carlos Scannone S. J.

Im Zusammenhang mit der lateinamerikanischen philosophischen Bewegung der „Philosophie der Befreiung“ [1] ist in Argentinien der Versuch entstanden, eine Philosophie aus der Erfahrung der Weisheit des Volkes zu entwickeln. In früheren Aufsätzen [2] beabsichtigte ich, diese neuen Denkansätze dem deutschen Leser bekannt zu machen. Dabei wurde öfters auf die philosophisch noch nicht genügend durchdachte Sprachdifferenz zwischen *ser* und *estar* hingewiesen, die auf spanisch das deutsche Zeitwort „sein“ wiedergeben. Jetzt soll ein weiterer Schritt getan werden. Aufbauend auf dem früher Geäußerten, fragen wir nach einem spekulativen Denken, das von der Weisheit des Volkes ausgeht, ohne seinen spekulativen Charakter zu verlieren.

Unsere Untersuchung besteht aus drei Teilen. Zuerst wird der metaphysische Bereich des *estar* in seiner nicht-dialektischen Wechselbeziehung zu den von uns grundlegend genannten metaphysischen Bereichen des „Seins“ und des „Geschehens“ bestimmt werden. Im zweiten Teil soll die dreifache Wechselbeziehung dieser drei Bereiche durch die symbolische Vermittlung abgehandelt werden. Dort berühren wir den Kernbereich eines metaphysischen Denkens, das in der Weisheit des Volkes seinen Ausgangspunkt hat. Schließlich soll im dritten Teil auf dem vorher Gesagten aufgebaut werden, um Religion und Sprache philosophisch zu verstehen. Ausgangspunkt ist dabei der spekulative Ansatz, den die Weisheit des Volkes ermöglicht. Zum Schluß wird die Frage nach einer philosophischen Sprache über Gott aufgeworfen, die innerhalb des spekulativen Bereichs des Seins die Verwurzelung des „estar“ (Sich-Befindens) nicht verliert und die ethisch ausgerichtet ist.

I. Das estar (Sich-Befinden) als grundlegender metaphysischer Bereich

Max Müller hat festgestellt, daß sich in der europäischen Geistesgeschichte zwei grundsätzliche Möglichkeiten des metaphysischen Denkens herausgebildet haben: diejenige, die die ursprüngliche Einheit alles Seienden im Sein als Geist und Grund sucht, und die andere, die sie in der Freiheit als absolutem Anfang und Abgrund sieht [3]. Die eine dieser Möglichkeiten steht in Verbindung mit der griechischen Philosophie, die andere mit dem christlichen Glauben. Man kann sie auch, wenn man die phänomenologische Metapher des „Horizonts“ verwendet, anders be-

[1] Vgl. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Concordia 6 (1984).

[2] Vgl. Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas, in: PhJ 89 (1982) 99–115; Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika, in: ThQ 164 (1984) 203–214.

[3] Vgl. *M. Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. Aufl. Heidelberg 1964, 160.

nennen: es sind dann die letztlichen Horizonte des Seins und des Geschehens. In ersterem geht es um das Sein, wie es in der philosophischen Tradition gedacht wurde, die von den griechischen Denkern ausgeht, als Selbigkeit, Notwendigkeit, Intelligibilität und Ewigkeit[4]. Der andere bezieht sich auf das Schöpfungsgeschehen als freies und unbegründbares Geschehen und auf die Heilsgeschichte. Wenn wir diesen Verstehenshorizont mit dem andern konfrontieren, könnten wir ihn auch durch Eigenschaften charakterisieren, die den erwähnten des Seins-Horizontes gegenüberstehen: diese wären Andersheit (oder Unterschied), Gratuität, Geheimnis und Neuheit (Geschichtlichkeit). Es wird vorausgesetzt, daß die beiden Horizonte einander nicht aus-, sondern einschließen, und es ist gerade wichtig zu sehen, wie man in dem westlichen Denken, das sowohl vom griechischen als auch vom altjüdischen Erbe bestimmt ist, ihre Beziehung zueinander denkt.

Die religiöse, politische, poetische Erfahrung der *América profunda*[5] hat Rodolfo Kusch dazu veranlaßt, den Bereich des *estar* (Sich-Befindens) herauszuarbeiten und dem des *ser* (Seins) gegenüberzustellen. Dabei konnte er von einer besonderen Eigenschaft der spanischen Sprache ausgehen, welche die diversen Inhalte von *esse, Sein, être* ... durch zwei verschiedene Verben wiedergibt, *ser* und *estar*[6]. Das ermöglichte es Kusch, unter Zugrundelegung einer südamerikanischen Eigenheit etwas Allgemeinmenschliches zum Ausdruck zu bringen, da in Lateinamerika, wie er es sieht, der Bereich des *estar* klarer zutage tritt. Mit einer Paraphrase nach Max Müller könnten wir sagen, Kusch habe mit *estar* die ursprüngliche Einheit alles Seienden benannt, nicht nur die, die dem Geist als *lógos* oder der Freiheit und ihrem *éthos* innewohnt, sondern die zur Erde (der *Pacha Mama*)[7] gehört, als zu dem, was im Symbol nicht ableitbar und was unableitbar religiös an ihm ist. Es handelt sich nicht um die Erde als Stoff oder als Natur, sondern um die numinose und heilige Mutter Erde, als tellurische Wurzel, in der ein Volk gemeinsam verwurzelt ist und um den semantischen Hintergrund seiner Kultur. Vielleicht ist es der dreifachen (amerikanisch-indianischen, griechisch-römischen und christlichen) Erbschaft, die dem „kulturellen Mestizentum"[8] zugrunde liegt,

[4] W. Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961.

[5] Das ist der Titel eines Buches von *R. Kusch*, das 1962 in Buenos Aires verlegt wurde. Mit dem Wort „Amerika" ist Lateinamerika gemeint; auf spanisch werden die USA gewöhnlich „Norteamérica" – Nordamerika genannt.

[6] *Estar* kann in der deutschen Übersetzung nicht deutlich von *ser* unterschieden werden. Allein der Kontext macht es jeweils klar, wie man übersetzen muß. In diesem Aufsatz verwenden wir die Übersetzung „Sich-Befinden", sind uns aber dessen bewußt, daß sie nicht voll angemessen ist. Insbesondere entsteht eine Verzerrung dadurch, daß „Sich-Befinden" reflexiv ist, während *estar* im Spanischen intransitiv ist, genau wie *ser*.

[7] Quichua-Ausdruck für „Mutter Erde".

[8] In dem ‚Documento de Puebla' (Dokument der Dritten Generalkonferenz der Bischöfe Lateinamerikas) wird der Ausdruck „mestizaje cultural" „kulturelles Mestizentum" verwendet, und damit das Eigentümliche an der Kultur Lateinamerikas benannt, vgl. Nr. 409; auch Nr. 307, 415.

zuzuschreiben, daß es möglich wurde, diesen ursprünglichen menschlichen Bereich philosophisch neu zu artikulieren, ohne die beiden anderen auszuschließen, sondern im Gegenteil ihre gegenseitige Beziehung und ihre Perichorese zu denken. Um das zu erreichen, soll folgendermaßen vorgegangen werden: Zuerst wird dargelegt, welcher Unterschied im Spanischen zwischen den Verben *ser* und *estar* besteht. Dann werden in einem zweiten Abschnitt die Eigenschaften des *estar* in seiner Differenz zu den Bereichen des Seins und des unbegründeten Geschehens aufgezeigt. Zuletzt fragen wir, ob mit diesem Ansatz etwas Neues gewonnen ist oder ob er sich nur darauf beschränkt, das philosophische Potential des Spanischen auszunützen, um vieles auszudrücken, was über das Sein, das jenseits jeder Gattung steht und dem *lógos* der Aussage vorausgeht, sonst schon gesagt worden ist.

1. Ser *und* estar *im Spanischen*

Daß „das Sein auf viele Weise gesagt wird" hat der Philosophie immer zu denken gegeben. So gibt es auch zu denken, daß die spanische und portugiesische Entsprechung der Verben *einai, esse, sein, être, to be, essere* ... nicht nur das Verb *ser* ist, sondern daneben auch das Verb *estar.* Jeder Ausländer, der Spanisch gelernt hat, weiß aus eigener Erfahrung, wie schwierig es ihm wird, die beiden Verben korrekt zu verwenden. Wir wollen kurz einige der Merkmale aufzeigen, die sie voneinander unterscheiden.

a) *Estar* ist abgeleitet von dem lateinischen Verb *stare:* fest, aber zur Bewegung bereit stehen. Der Infinitiv *ser* und einige andere Zeitformen dieses Verbs, z. B. das Gerundium *siendo* werden im Spanischen und ebenso im Portugiesischen nicht vom lateinischen *esse* abgeleitet, sondern von *sedere,* und deuten damit auf Beharrung; die anderen Formen des Verbs *ser* werden, wie zu erwarten, in ihrer überwiegenden Mehrzahl von *esse* abgeleitet[9]. *Ser* sowohl als auch *estar* sind im Infinitiv unbestimmt, aber während *ser* von sich aus bei der Mitteilung eine innewohnende, essentielle Bestimmung verlangt, ist *estar* nicht auf eine wesentliche Bestimmung angewiesen, sondern höchstens auf eine umstandsgebundene oder modale. *Ser* bedeutet normalerweise das Endgültige oder zumindest das Dauernde oder Gewöhnliche und bestimmt so das Wesentliche. *Estar* dagegen drückt nicht die eigentliche Natur oder das Wesen der Dinge aus,

[9] Die *sedere* abgeleiteten Formen kommen nur auf spanisch und portugiesisch (den beiden in Lateinamerika gesprochenen Sprachen) vor, den Unterschied von *ser* und *estar* kennen jedoch auch andere romanische Sprachen. Im Portugiesischen hat jedoch *estar* einen engeren Bedeutungsradius als im Spanischen, und im Katalanischen ist er wiederum enger, und schließlich noch um etwas enger im Italienischen und Altfranzösischen (vgl. *J. Corominas,* Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Madrid 1954, Bd. II, 240 und Bd. I 194 f.). Nach *Kusch* entspricht auf Quichua *cay* dem *ser* und *estar,* hat jedoch deutlich die Bedeutung von *estar,* denn *cay* ist auch das Demonstrativpronomen (vgl. ‚América profunda' 96).

sondern einen vorübergehenden Zustand oder einen Umstand, etwas Vergängliches und Umstandsgebundenes, es bedeutet nichts Wesenhaftes.

Dies läßt sich am besten an einigen Beispielen aus dem Sprachgebrauch zeigen: Wenn ich sage „estoy enfermo" (ich bin krank), bedeutet es, daß ich jetzt gerade krank bin und daß es sich um eine vorübergehende, nicht um eine anlagebedingte Krankheit handelt. Sage ich dagegen „soy enfermo" (ich bin krank = ein kranker Mensch), bedeutet es, daß ich es von Natur aus, oder zumindest dauernd, bin. Deshalb kann ich auf spanisch nicht sagen „soy contento" (ich bin froh = ich bin ein froher Mensch), sondern ich muß sagen „estoy contento", und wenn ich sage „soy feliz" (ich bin glücklich = ein glücklicher Mensch), so ist damit ein tiefes und dauerhaftes Glücklichsein gemeint; sage ich dagegen „estoy feliz" (ich bin glücklich), so füge ich normalerweise erklärend hinzu, welcher Umstand mich gerade glücklich macht. So kommt es – um noch ein paar Beispiele zu nennen – daß der deutsche Ausdruck „es geht mir gut" ins Spanische mit „estoy bien" (*estar* + Adverb) übersetzt wird, sagt man aber „soy bueno" (*ser* + Attribut), so bedeutet das „ich bin gut". Ein anderes gutes Beispiel findet sich in der Übersetzung des Vorworts zum Johannesevangelium ins Spanische, „En el principio *era* el Verbo" (Am Anfang war das Wort), hier wird das Verb *ser* verwendet – „y el Verbo *estaba* en Dios, y el Verbo *era* Dios" (und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort) – wo abwechselnd *estar* und *ser* verwendet werden, um durch die sprachlich klare Nuancierung die entsprechenden theologischen Nuancen herauszuarbeiten.

b) Dieses letzte Beispiel zeigt einen weiteren Bereich der Unterscheidung zwischen den Verben *ser* und *estar*. Letzteres wird mit der Präposition „en" (in) verbunden und bezeichnet damit den Ort. *Ser* dagegen kann so nicht verwendet werden. *Estar* enthält daher einen stark räumlichen Bezug. Nebenbei ist anzumerken, daß die räumliche Einordnung nichts Wesentliches über den aussagt, der sich an dem Ort befindet. Man könnte beinahe mit Kusch sagen, daß *estar* das „Da" eines Daseins bezeichnet, ohne von sich aus sein Sein zu bedeuten.

c) *Estar* bestimmt jedoch nicht ausschließlich den räumlichen, sondern auch den zeitlichen Bezug. Wenn wir sagen „estoy cantando" (ich singe) soll damit sowohl die Dauer als auch der Jetzt-Bezug dieser Handlung ausgedrückt werden. Es ist jedoch ein Jetzt-Bezug, der zu Ende gehen kann, wenn die Handlung zu Ende geführt ist. Nicht ebenso scheint das *estar* den räumlichen Bezug zu verlieren; es ist, als hätte die Handlung des Singens (oder jede andere, durch das entsprechende Gerundium ausgedrückte, Handlung) als unbestimmten Hintergrund die Möglichkeit, sich in einem Sich-Befinden zu realisieren. In diesem Zusammenhang muß der Ausdruck Kuschs gesehen werden, der vom Sein *(ser)* derer redet, die sich befinden, „estar siendo" (sich seiend befinden). Der Akt des Seins *(ser)*

erwächst aus dem Hintergrund des Sich-Befindens *(estar)*, er ist förmlich in diesem enthalten, wie in einem großen Gefäß des reinen „Da", das gleichzeitig ein reines „Daß" ist, das „reine Sich-Befinden".

d) Schließlich wird das Verb *estar* auch verwendet, um den augenblicklichen Stand einer vergangenen, aber noch wirksamen Handlung auszudrücken, entsprechend etwa dem Perfekt Präsens, so, wenn wir sagen: „ya está" (es ist soweit), oder „la cena está servida" (das Abendessen ist aufgetragen). Hierher gehört der Satz Christi am Kreuz: „todo está consumado" (es ist vollbracht), oder derjenige Caesars „la suerte está echada" (die Würfel sind gefallen). Das heißt also, daß, indem die Faktizität dessen, was geschehen ist, zum Ausdruck gebracht wird, auch diese Bedeutungsvariante von *estar* eine gewisse Kontingenz enthält, da ja mit ihr ausgedrückt wird, daß etwas sich befindet (als schon Realisiertes oder Durchgeführtes).

e) Eine letzte Unterscheidung zwischen *ser* und *estar* glauben wir in dem Zusammentreffen dessen, was in den Absätzen a) und d) aufgezeigt wurde, erkennen zu können. Wenn wir nämlich sagen „está de Dios" (Gott hat es geschickt), beziehen wir uns auf eine unergründbare und unveränderliche Verfügung Gottes, die für uns beglückend sein kann oder nicht, die wir aber als eine Art Schicksal erleben. Sagen wir dagegen „es de Dios" (es ist Gottes), so benennen wir damit etwas positiv, z. B. den Impuls zu einer Handlung, als mäßen wir ihr in gewisser Weise eine innere Beziehung zu Gott zu, welche wir, von unserem Vorverständnis her, als gut beurteilen.

Dies alles läßt sich, wie oben schon angedeutet, zusammenfassen: obwohl weder *ser* noch *estar* eine Handlung bezeichnen, sondern einen Akt, dessen Inhalt nicht festgelegt ist (wie bei den anderen Verben, die immer bestimmte Weisen des Seins oder des Sich-Befindens nennen), scheinen sie sich dadurch zu unterscheiden, daß *ser*, wenn man daran teilhat, eine innewohnende (wesentliche) Bestimmung voraussetzt, während *estar* nur eine umstandsgebundene und vorübergehende ausdrückt, insbesondere die Bindung an ein „Da" oder die der bloßen Tatsächlichkeit.

2. Estar *als grundsätzlicher metaphysischer Bereich*

Auch wenn die sprachliche Unterscheidung von *ser* und *estar* zu denken gibt, gründet der Gebrauch, den die Philosophie davon macht, nicht nur in der Reflexion über die Sprache, sondern im Versuch, damit einen ursprünglichen Bereich der Erfahrung zu benennen. Dieser Bereich ist allgemeinmenschlich: das Eigene an der *América profunda* ist somit nicht das Erleben dieser Erfahrung und nicht einmal das Ausdrücken dieser Erfahrung, sondern die kulturbedingte Tatsache, daß Amerika sich dem widersetzt, das *estar* (Sich-Befinden) für null und nichtig zu erklären oder es im *ser* (Sein) aufgehen zu lassen. Wir wollen jetzt versuchen, den Bereich des

estar anhand gewisser Eigenschaften und Metaphern zu charakterisieren, und sie mit dem in Verbindung zu bringen, was bestimmte Denker ausgedrückt haben, die von eben dem zu reden scheinen, was wir als *estar* bezeichnen. Erst im folgenden Abschnitt wird klar werden, inwieweit dabei Neues zur Sprache kommt.

a) Allgemein kann gesagt werden, daß *estar* der Name ist, der von der Philosophie her und also von der Perspektive der Frage nach dem Sein her dem Vorfeld zukommt, das sowohl vor dem *lógos* als auch vor dem ethischen Anspruch zu denken ist, vorgeordnet also sowohl dem Sinn und der Sprache als auch dem moralischen Guten und der Freiheit. Das *estar* wird zwar erfahren und von der Sprache ausgedrückt, jedoch es entzieht sich. Deshalb ist die erste Eigenschaft, die es bestimmt, seine Wesensart, „vorher" zu sein, etwas Immer-Vorausgesetztes im Sein der Seienden, in ihrer Wahrheit und ihrem Gutsein.

Kusch zufolge hat Heidegger diesen „vor-ontologischen" und vorprädikativen Bereich berücksichtigt, es ist der Bereich des „Daß", der dem *lógos* der Aussage vorausgeht. Mehr noch, Kusch meint, daß Heidegger, hätte er auf spanisch gedacht, vielleicht den Unterschied zwischen *estar* und *ser* ins Spiel gebracht hätte. Da jedoch Heidegger das Dasein ontologisch als das „Sein, das sich befindet" (d. h. das „Da des Seins") versteht, und nicht als ein *estar siendo* (Sich seiend Befinden), würde er – immer nach Kusch – das vor-ontologische *estar* als ur-ontologisch einordnen, da er sich auf das *ser* (Sein) konzentrieren würde, ohne weiter auf das vorausgesetzte reine „Da" einzugehen. Dieser Interpretation entsprechend würde zumindest der erste Heidegger vom *estar* aus der Perspektive des Einbruchs des *ser* in den Bereich des *estar* gesprochen haben, und nicht vom bloßen „Sich-Befinden".[10] In Verbindung damit glauben wir, daß für Kusch das „Sich-Befinden" den Bereich ausfüllt, der im zweiten Heidegger von der *léthe* (oder dem Verborgensein) im Verhältnis zur *alétheia* (der Wahrheit als der Unverborgenheit) eingenommen wird. Es scheint uns, daß dieser „Entzug" einerseits, mit Heidegger und gegen Hegel, nicht als dialektische Bewegung, andererseits, gegen Heidegger und mit Hegel, auch nicht als „ontologische Differenz", sondern als Vermittlung zu denken ist. Es handelt sich hierbei nicht um eine dialektische, sondern eine symbolische Vermittlung.

b) Das Reden, das (in allgemeinmenschlichem Sinn) diesen ursprünglichen und ersten Bereich zum Ausdruck bringt, ist das symbolische. So sagt auch Ricœur in seiner Unterscheidung zwischen Symbol und Metapher, daß das Symbol nirgends ganz von der Sprache erfaßt wird, weder von der begrifflichen – deshalb „gibt das Symbol zu denken" – noch von

[10] *Kusch* bezieht sich mehrfach auf Heidegger – insbesondere auf den ersten Heidegger –, vgl. „El ‚estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", 575–579, in: Il Congreso Nacional de Filosofía – Actas II, Buenos Aires 1973; ‚América profunda' 97ff.; El pensamiento indígena americano, Puebla 1970 360f., usw.

der metaphorischen. Daher spricht Ricœur von einer gebundenen oder haftenden (am Heiligen, am Leben, an der Kraft ..., und, können wir hinzufügen, an der Erde haftenden) Sprache. Mit dem Hinweis auf diese vor-semantische Dimension des Symbols, die jedoch nicht un-semantisch ist, weist Ricœur in die Richtung, die von Kusch mit dem Namen des *estar* (Sich-Befinden) ausdrücklich benannt wird[11]. Wir meinen, daß auch der Begriff der „Lebenswelt" des späten Husserl in diese Richtung zielt – auch dies hat schon Kusch aufgezeigt –, obwohl man auch in diesem Fall fragen könnte, ob nun das „vor-" als „ur-" verstanden ist, und damit das „Sich-Befinden" als „Ur-Welt".

c) Die Metapher, mit der man ausdrücken kann, was paradoxerweise unausdrücklich genannt werden muß, ist die der Verwurzelung, so daß man von der Wurzelhaftigkeit des Wissens und seiner geokulturellen Situationsgebundenheit reden kann. Das „Sich-Befinden" wird damit zum „Woher" der Verwurzelung, so wie sein „Wo" und wie das „Wohin" der Bergung, die zur Verwurzelung gehört. Das „Woher", das dem Wir und dem Symbol Wurzeln gibt, entzieht sich. Es ist so unzurückführbar, daß es weder ganz von der Selbstvermittlung der Vernunft, des Sinnes und des Grundes noch von der Vermittlung des Willens oder der Freiheit[12] erfaßt werden kann: ihm haftet immer etwas Früheres, Ursprüngliches und Passives an, sowohl gegenüber dem Denken als auch gegenüber dem Wollen. Es kann von der Reflexion nicht vollständig vermittelt werden, während es im Symbol und durch dieses vermittelt wird, ohne seine unfaßbare Unmittelbarkeit zu verlieren.

Das „Wohin" der Bergung, die das andere Gesicht der Verwurzelung ist, wird in den Symbolen Mutter Erde und Heim ausgedrückt, den für Lateinamerika so typischen Erlebnis- und Symbol-Gestalten. Daher sind für diese Art des Denkens das Gefühl der Zugehörigkeit zur Erde und das Vertrauen ins Leben früher als die Distanz, die die kritische Frage, und früher als die Distanz, die der entwurzelnde Exodus hervorruft, welcher durch die eschatologische Verheißung oder die ethische Infragestellung herbeigeführt wird. Diese Zugehörigkeit und dies Vertrauen nehmen der Erde und dem Leben nicht ihre religiöse und transzendente Dimension, sondern setzen sie vielmehr voraus. Beide Arten der Distanz (die der Frage nach dem Sein einerseits und die der Infragestellung durch Gottes Wort anderseits) haben ihre Vorbedingung in der Verwurzelung. Das „Wo" schließlich dieser Verwurzelung gibt den geokulturellen Ort der Universalität des Wissens an. Das schließt weder die spekulative Frage nach dem Sein noch die ethische aus, sondern es verhindert bloß,

[11] Wir beziehen uns hier vor allem auf Ricœurs Artikel „Parole et symbole", RevSC 49 (1973) 142–161.

[12] Wenn wir von der Vermittlung der Freiheit reden, beziehen wir uns nicht nur auf eine mögliche Selbst-Vermittlung, sondern auch auf die Vermittlung durch die Freiheit des Anderen.

daß diese den *lógos* und das *éthos* von der Dimension des Symbols, der Fleischwerdung und des Chthonischen, trennen.

d) Von diesen Eigenschaften des *estar*, der innewohnenden Unbestimmtheit, der Faktizität, der Situationsgebundenheit leitet sich eine Eigenschaft der Wesen, die sich seiend befinden: ihre ontologische Armut und Ohnmacht ab. Denn selbst die Beschaffenheit des Seienden in seinem Sein, wenn die Volksweisheit sie von der Wurzelhaftigkeit des Sich-Befindens *(estar)* aus denkt, ist ungewiß und zufällig. In Verbindung hiermit spricht Kusch von der Suche oder dem Weg der Weisheit, den der Mensch durchläuft, um, ausgehend vom reinen Sich-Befinden, durch Vermittlung der Symbole den begründenden Mittelpunkt seines Seins zu finden. Wenn er diesen gefunden hat, steht er jedoch nicht zu seiner Verfügung, sondern er muß, da das Böse immer weiter droht, beständig durch das Heilige, das sein Mittelpunkt ist und sich entzieht, gerettet werden.

Das Böse kann, wenn es von dem vorausgesetzten, numinosen und unverfügbaren Bereich des „estar" her gedacht wird, weder ganz einer Logik der Identität noch einer Ethik der Freiheit zugeordnet, sondern nur vom Heiligen aus, das unverfügbar und abgründig ist, beschworen werden. Kusch sagt, daß Gott im Mythos (und ähnliches könnte man vielleicht *mutatis mutandis* von der Heilsgeschichte sagen) nicht „ist" *(es)*, sondern „sich befindet" *(está)*: er „befindet sich", insofern er mittels der Symbole, der symbolischen Erzählung und der Ritualhandlungen das Subjekt dieser Erzählung und Handlungen in seinem Sein errettet, wenn auch diese Rettung nicht definitiv ist, sondern immer wiederholt werden muß.

e) Zum Schluß wollen wir versuchen, den vier Grundmerkmalen von „Sein", die W. Marx formuliert hat, und den ihnen entgegengesetzten von „Geschehen" die entsprechenden Eigenschaften des „Sich-Befindens" gegenüberzustellen. Wir wollen jedoch nicht bloß mit Worten spielen: vermittels dieser Begriffe deuten wir auf einen dritten, von den beiden erwähnten verschiedenen Bereich des Denkens hin, der allerdings die beiden anderen nicht ausschließt. Deshalb bleiben diese auf *estar* bezogenen Begriffe zum Teil nahe bei denen, die zum „Sein" gehören, andere aber sind denen näher, die dem „Geschehen" entsprechen, und deshalb können sie in ihrer wechselseitigen Vermittlung begriffen werden.

Wir sagten, daß das Sein in der von den Griechen herkommenden philosophischen Tradition vor allem als Selbigkeit, Notwendigkeit, Intelligibilität und Ewigkeit (die als Gegenwart gedacht wird) begriffen wird. Diesen Eigenschaften haben wir, um das Eigentümliche des Horizonts des Geschehens, das zum Glauben an die Schöpfung und an die Heilsgeschichte gehört, zu erfassen, die Begriffe Andersheit (oder Unterschied), Gratuität, Geheimnis und geschichtliche Neuheit entgegengesetzt. Bei

dieser letzteren muß besonders das Moment der Zukünftigkeit unterstrichen werden, das der Verheißung und der Eschatologie.

Um die Eigenschaften des *estar* zu bezeichnen, die den beiden vorhergenannten Reihen entsprechen, könnte man folgende Begriffe verwenden: 1. *Mehrdeutigkeit,* die sowohl von der Identität als auch von der Andersheit unterschieden werden muß. Wir wollen mit diesem Wort einerseits die Überdeterminierung und Plurivalenz des Symbolischen hervorheben, das aber nicht aus Armut, sondern aus Reichtum uneindeutig ist; andererseits soll damit gesagt werden, daß es der rein logischen oder rein ethischen Bestimmung vorausgeht, wie oben schon gezeigt wurde: die Bestimmung des Symbols in einem konkreten Hier und Jetzt wird nicht ausschließlich vom *lógos* oder von der freien Andersheit her gegeben, sondern sie besteht in der wechselseitigen Beziehung beider mit der symbolischen Verwurzelung. 2. *Schicksalhaftigkeit,* denn es geht weder um intelligible Notwendigkeit, die wissenschaftlich ausdrückbar und vorhersagbar ist, noch um eine Gratuität, die von der Freiheit und der Gnade her verstanden wird, sondern um die besondere Notwendigkeit des Faktischen, auch wo uns dieses nicht verständlich ist, und um die Gratuität dessen, das für uns unerklärlich ist, weil ein für uns blindes Schicksal waltet, oder weil mit uns ein Spiel getrieben wird. 3. *Abgründigkeit,* die, wenn man sie auch durch Weisheit „wissen" kann, nicht objektiv erkennbar ist, da sich sowohl in diesem Wissen wie in dem Symbol, das es ausdrückt, etwas „entzieht", als Geheimnis, das nicht zum intellektuellen Problem werden kann. Heidegger spricht von einem solchen Sich-Entziehen, wo er die Wahrheit als Bewegung der *a-létheia* oder Un-Verborgenheit benennt, die von der *léthe* oder Verborgenheit her verstanden wird; Heidegger jedoch denkt nicht das unzurückführbar religiöse Wesen eines solchen Sich-Entziehens. Wir haben vorher bei der Behandlung der dritten Eigenschaft des Horizontes des Geschehens vom „Geheimnis" gesprochen; vom Geschehen her wird aber dieses Geheimnis besser als der *lógos amoris* oder als das „Weil" verstanden, d. h. als der ungeschuldete Sinn, der zur Liebe gehört, wie beispielsweise in dem *amo quia amo* des hl. Bernhard [13]. In der Perspektive des *estar* dagegen wird die Abgründigkeit vielmehr als Voraussetzung des *lógos* wie auch der Liebe verstanden, ohne jedoch die Perichorese mit beiden auszuschließen. 4. Dazu kommt die *Unvorhersehbarkeit,* die das „Sich-Befinden" charakterisiert, die es auch der vierten Eigenschaft des Geschehens annähert. In diesem letzteren Fall jedoch ist sie als das Unvorhersehbare gedacht, das von der gnädigen Freiheit gegeben wird, in dem anderen dagegen von der abgründigen Schicksalhaftigkeit her, die Freiheit und Gnade nicht aus-

[13] Bei dem „Weil" denken wir an *Heideggers* Interpretation eines Satzes von Angelus Silesius, in: ‚Der Satz vom Grund', Pfullingen 1957, 68 f.; wir wollen jedoch mit diesem Ausdruck den Sinn oder *lógos* bezeichnen, der der Liebe, wie sie in dem Satz Bernhards gedacht ist, entspricht. Heidegger zielt auf etwas, das der Abgründigkeit des *estar* näher ist.

schließt, sich mit ihnen aber nicht von sich aus identifiziert. Deshalb ist das zeitliche Moment, das im „Sich-Befinden" zum Ausdruck kommt, das des Anfangs *(archê);* es ist also nicht so sehr das Moment der Anwesenheit (wie im Horizont des Seins), sondern das der Abwesenheit – die ja auch eine Art von Anwesenheit ist. Diese Anwesenheit in der Abwesenheit jedoch wird nicht von der Zukunft her begriffen, wie es bei der geschichtlichen Neuheit, die dem Geschehen und dem Verheißen zugehört, der Fall ist, sondern von dem Gedanken an das Unvordenkliche und an eine zeitlose Vergangenheit.

Wollen wir alles über das *estar* Ausgeführte in einer trinitarischen Terminologie zusammenfassen, so läßt sich sagen: der Standort des „Sich-Befindens" kommt in dem Ursprunglosen zum Ausdruck, das negativ als Entziehung oder abgründiges Geheimnis bezeichnet wird, während das Noetische oder das Pneumatische[14], die eher den Horizonten des Seins als *lógos* einerseits und den kontingenten Geschehens andererseits zugehören, nicht so stark betont werden. Wollten wir die Terminologie Stanislas Bretons verwenden, der drei Möglichkeiten sieht, den Anfang metaphysisch zu begreifen[15] so ist es offenbar, daß eine Metaphysik des *estar* dem „Prinzip-Nichts" näher stünde, das der negativen Ontologie und Theologie zugehört, als dem „Prinzip-Alles", das zum Begreifen des Seins als *hén kaí pán* gehört oder dem „Prinzip-eminentia", in dem eine Synthese des Seins und des Geschehens, das die unbegründete Schöpfung darstellt, hervorleuchtet. Breton jedoch charakterisiert, wo seine Schrift vom „Prinzip-Nichts" handelt und sich zum Neoplatonismus hin orientiert, dieses als „Nichts" (im Gegensatz zum Sein). Die Verwendung des Verbs *estar* kann dazu helfen, diesen Tatbestand neu zu formulieren.

Vielleicht ist es nicht ganz gelungen, mit der philosophischen Kategorie, die wir angewandt haben, als wir das *estar* (Sich-Befinden) bestimmten, das Allgemein-Menschliche voll zu erfassen, das in der situationsgebundenen Erfahrung Lateinamerikas verwurzelt ist. Wir zweifeln jedoch nicht daran, daß die Erfahrung der Verwurzelung in der Mutter Erde und des „Wir" als Volk, das sie bewohnt, und seines eigenen weisen und symbolischen Denkens, Momente des Allgemeinmenschlichen sind, die die Eigenart der lateinamerikanischen Kultur aufzeigen, und die die Philosophie in ihren Beziehungen untereinander denken, benennen und ordnen muß.

---

[14] Der Gegensatz „noetisch" und „pneumatisch" kommt von *M. Blondel* und seinem „trinitarisme unitaire"; auch Blondel spricht von einer vermittelnden Instanz zwischen beiden Polen (vgl. vor allem ‚La Pensée' I und II, Paris 1934). Er neigt dazu, sie als das „Sein" zu denken, das Denken und Aktion verbindet. In seiner lateinischen Dissertation De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, Lutetiae Parisiorum 1893, spricht er auch von „numen".

[15] Vgl. *S. Breton,* Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable, Paris 1971, 175–192.

3. *Das Denkmodell des* estar *und die Modelle anderer Denker*

Wir hatten als letzten Abschnitt dieses ersten Teils unserer Untersuchung die Frage nach der Originalität des metaphysischen Modells gestellt, durch das das *estar* als grundsätzlicher Bereich, der in der Volksweisheit zum Ausdruck kommt und sich in ihr entzieht, erschlossen wird. Es handelt sich hierbei natürlich nicht um eine Originalität, die etwas Neues entdecken will, sondern die in einer neuen Sprache einen ursprünglichen und allgemeinmenschlichen Bereich zu sagen versucht, den viele Denker unterschwellig mitgedacht haben, der jedoch nicht ausreichend klar zum Ausdruck kam oder nicht in seiner Eigenheit und in seinen Beziehungen zu anderen, ebenfalls wurzelhaft menschlichen, metaphysischen Grundbereichen gedacht wurde. Das wird deutlich, wenn wir unsere Fragestellung an zwei Denker herantragen, von denen vorher schon die Rede war, um sowohl Nähe als auch Distanz zu ihnen herauszuarbeiten, nämlich zu Heidegger und Ricœur, die beide von dem zu sprechen scheinen, was wir als *estar* bezeichnen .

Es wurde schon erwähnt, das Heidegger wie wir auf das Vor-Ontologische und Vor-Prädikative hinweist, auf das bloße „Daß", das dem *lógos* der Aussage vorausgeht, und auf den abgründigen und unverfügbaren Bereich des „Es" im „Es gibt Sein". Wir zeigten auch, daß das *estar,* das sich entzieht, der *léthe* zu entsprechen scheint, in ihrer nicht-dialektischen Beziehung zur *a-létheia,* und auch dem „Enteignis" in seiner Beziehung zum „Ereignis". Andererseits denkt Heidegger auch das, was symbolisch vom Dichter gesagt wird, und er greift auf das Symbol von der Erde und auf Metaphern der Verwurzelung zurück, um sein Denken auszudrücken. Soll hier nur mit anderen Worten etwas wiederholt werden, was schon von Heidegger gesagt worden ist?

Auf diese Frage muß zumindest geantwortet werden, daß die Unterscheidung, die die spanische Sprache mit ihren Verben *ser* und *estar* auf der Ebene der sprachlichen Verwurzelung selbst herstellt, dazu helfen kann, diesen Bereich auszudrücken, auf den Heidegger hinzuweisen scheint. Wir glauben jedoch, daß über die sprachlichen Unterschiede hinaus auch noch andere mehr oder weniger klare Unterschiede zu seinem Denken vorhanden sind. Es handelt sich, soweit wir erkennen können, um folgende:

a) Zunächst sucht das *estar* als metaphysische Dimension den ursprünglichen Bereich zu nennen, der nicht nur dem *lógos* der Aussage vorausgeht und nicht auf ihn zurückführbar ist, sondern der dem *lógos* überhaupt als *lógos* (und folglich auch dem der Sage) vorausgeht[16], nicht nur dem Grund als Warum, sondern sogar dem Grund als Weil, der da-

[16] Es liegt auf der Hand, daß es sich nicht um ein zeitliches Vorhergehen handelt, sondern um eine Art von *prioritas ordinis.*

mit in die Richtung der Stille und der Sigetik vorstößt, von denen Heidegger ebenfalls schon spricht.

b) Außerdem versuchen wir, wenn wir vom *estar* sprechen, wie Kusch das Religiöse (Heilige, Numinose) auszudrücken, das zu diesem Bereich gehört, das eine a-theistische Interpretation nicht zulassen würde (nicht einmal vermittels Aussparung, wie es im heideggerschen Denken möglich wäre). Das Symbol der *Pacha Mama* bezieht sich auf die Erde als auf etwas Heiliges, als auf die Wurzel des chthonischen Moments sowohl der Religion wie des ethisch-kulturellen „Wir". Auf diese Weise erscheint darüber hinaus die Unzurückführbarkeit des Religiösen als solchen, nicht nur in bezug auf den Bereich des bloßen *lógos* (selbst des weisheitlichen *lógos*), sondern auch auf den der bloßen Ethik (auch der Ethik der Transzendenz und Andersheit). Man kann vielleicht sagen, daß Heidegger, wo er die Erde denkt, sie vor allem vom Kunstwerk aus oder als einen Bereich der Welt denkt; die Philosophie des *estar* dagegen versucht sie auch vom Religiösen her und als religiöses Symbol zu denken, das gleichzeitig die Hierophanie und das Entziehen des Heiligen zum Inhalt hat. Wie schon gesagt, steht diese Eigenschaft des *estar* in Verbindung mit der ontologischen Armut derer, die sich seiend befinden, und mit ihrem Angewiesensein darauf, vom Bösen erlöst zu werden, um sie selbst zu sein, von dem Bösen, das mehr ist als nur das Chaos und das nicht ein bloßes Übertreten des moralischen Gesetzes ist, sondern eine wurzelhafte und glaubensmäßige (dämonische) Dimension hat, von der nur Gott erlösen kann.

c) Obwohl überdies, wie schon erwähnt, das Sich-Entziehen des *estar* – wie das der *léthe* bei Heidegger – nicht dialektisch ist, kann doch, anders als bei Heidegger, die Beziehung zwischen *estar* und dem Symbol als Vermittlung gedacht werden, nicht als dialektische, sondern als symbolische. Dazu ist es notwendig, von der Erfahrung der Volksweisheit her die Vermittlung der beiden Bereiche (des *estar*, das sich entzieht, und des *lógos* der Weisheit, der im Symbol zu Erde oder zu Fleisch geworden ist) mit einem dritten Bereich zu denken: dem ethischen. Diese in der Volksweisheit gegebene Vermittlung zwischen den drei Bereichen war es, die wir „symbolische Vermittlung" genannt haben: sie ist der Gegenstand des zweiten Teils dieser Abhandlung.

d) Die genannten Eigenschaften der Wurzelhaftigkeit und Symbolhaftigkeit führen schließlich beim Verständnis des *estar* – entsprechend der Eigenart dieses spanischen Verbs – dazu, daß die Ereignishaftigkeit und die Zeit (selbst die zeitigende Zeit) nicht so sehr betont werden wie bei Heidegger. Betont wird statt dessen die Verwurzelung in der Erde und daher die ursprüngliche und ursprunggebende Raumwerdung der Situationsgebundenheit und Geokultur.

Weiter oben hatten wir angekündigt, Unterschiede nicht nur zu Heideggers Denken aufweisen zu wollen, sondern auch zu dem Ricœurs.

Diese herauszuarbeiten ist noch schwieriger, denn das *estar* befindet sich, wie schon erwähnt, in einer Linie mit dem, was, Ricœur zufolge, am Symbol nicht zur Sprache kommt – nicht kommen kann, nicht einmal in die metaphorische Sprache. Ricœur weiß andererseits vom hierophanischen Charakter jeglichen Symbols, so wie er in den Symbolen des Bösen einen Bereich des Bösen erkennt, der nicht auf die Logik des Seins oder auf die Ethik der Freiheit zurückführbar ist. Mehr noch, der Bereich der Zugehörigkeit und der Verwurzelung gehört in Ricœurs Denkansatz eher dem Symbol zu als der der Distanz. Insbesondere ist es die Dichtung, die uns die ursprüngliche Dialektik von Zugehörigkeit und Distanz denken läßt, und uns die Welt des Vor-Objektiven und des Vor-Prädikativen eröffnet. Dies alles gehört zu dem Bereich, den wir als das „reine Sich-Befinden" bezeichnet haben.

Was ist also gegenüber dem Denkansatz Ricœurs das Neue an dem, was wir über das *estar* sagen? Zunächst einmal scheint uns die Herausstellung des *estar* dazu beizutragen, dieser anderen Dimension einen Namen zu geben, der nicht auf den *lógos* (nicht einmal auf den von Gottes Wort) noch auf das *éthos* (selbst das der Unbeschuldbarkeit und der unbegründbaren Gabe) zurückzuführen ist. Ricœur denkt als Philosoph (und zwar als „Grieche") und als Christ, und durch diese doppelte Ausrichtung seines Denkens und vermittels der wechselseitigen Beziehungen dieser Richtungen in seinem Denken, wird dieses überaus fruchtbar für ein philosophisches Denken, das von der Volksweisheit her zu denken sucht. Ricœur beläßt unserer Meinung nach jedoch nicht genügend Raum für das, was die Religion an Numinosem und Chthonischem enthält, d. h. für das, was wir „die Wahrheit des Heidentums" nennen könnten, und was, wie wir glauben, in das kulturelle Mestizentum in Lateinamerika eingegangen und von ihm verändert worden ist. Dies findet sich in gewisser Weise in nietzscheschen Zügen bei Heidegger, ist aber bei ihm nicht durch die jüdisch-christliche Wahrheit vermittelt und „gerettet"[17].

Es genügt deshalb nicht, auf den Begriff der „Lebenswelt" oder der „Welt des Textes" zurückzugreifen, um das *estar* zu denken. Denn wenn es auch notwendig ist, die vor-objektive Welt, von der uns Poesie und Mythos reden, zu denken, halten wir es doch für wichtig, den ursprünglichen Bereich der Verwurzelung aller Welt (auch der des Lebens oder des symbolischen „Texts") als unzurückführbar verbindenden Bereich, der

[17] Bei *Ricœur* kann eine Entwicklung in seiner Einstellung zum Religiösen festgestellt werden. Während er früher dazu neigte, Glauben und Religion einander entgegenzusetzen, stellt er in „Manifestation et proclamation, in: Le Sacré, Rom 1974, 57–76, die Frage nach der Vermittlung zwischen der Manifestation des Heiligen und der Verkündigung des *kérygma* im christlichen Sakrament. Es ist hierbei, scheint uns, möglich, das chthonische und numinose Moment der christlichen Religionsauffassung noch stärker positiv zu bewerten. In ‚La métaphore vive', Paris 1975, 397, stellt er sich selbst Heidegger entgegen, dessen Ontologie – im Gegensatz zu der seinen – „aus einem genaueren Hinhören zu den Griechen als zu den Hebräern, zu Nietzsche als zu Kierkegaard entsteht".

vor dem *lógos* und deshalb sowohl vor dem *kósmos* als auch vor dessen Gegenteil, dem Chaos, ist, genauer zu untersuchen: dies ist der besondere religiöse Bereich, den die Symbole zu denken geben. Wir halten es für wichtig, diesen Bereich, der eine Eigenschaft der lateinamerikanischen Volksweisheit ist, herauszuarbeiten und ihm einen Namen zu geben, und wollen ihn, wie es die spanische Sprache möglich macht, als Unterschied zwischen *ser* und *estar* denken.

II. Die symbolische Vermittlung

1. Die Phänomenologie der Weisheit des Volkes und der in der Weisheit des Volkes begründete spekulative Denkansatz

In dem Buch C. Cullens ‚Fenomenología de la crisis moral'[18] (Phänomenologie der Krise der Moral) wird der Versuch gemacht, eine Phänomenologie (mehr im Hegelschen als im Husserlschen Sinn dieses Begriffs) der Weisheit des Volkes als Erfahrung zu erarbeiten. Dieser Erfahrung und dem Buch über sie liegt als eines ihrer Strukturmotive die Bewegung der Vermittlung zugrunde, deren ethisch-religiöses Subjekt das Wir (Wir-Volk) ist. Sie vermittelt den semantischen Hintergrund der Verwurzelung, dessen Symbol die Erde ist, der Ort, an dem sich dieses Wir befindet, mit der Weisheit dieses „Wir-Volks", dessen Logik oder Syntax, obgleich allgemeingültig, im Element des Einzelnen (d.h. im Symbol) gegeben ist. Die Vermittlung zwischen diesen beiden Ebenen ergibt sich durch eine dialogische und folglich ethische Pragmatik, die sowohl in vertikaler, d.h. ethisch-religiöser, als auch in horizontaler, d.h. ethisch-politischer, Richtung wirkt. So kommt es, daß die in der Erde verwurzelte und ethisch ausgerichtete Weisheit des Volkes ihren eigenen *lógos* im Element des Symbols besitzt, einen *lógos*, der allgemeingültig, aber situationsgebunden ist, der festgelegt ist, aber offen bleibt; denn er sagt eine innere Beziehung sowohl zum *estar* (dem Sich-Befinden als unzurückführbarem Bereich des Symbols) wie zum *éthos* und der ethischen Unzurückführbarkeit des Wir aus.

Mit anderen Worten, die Vermittlung ergibt sich auf phänomenologischer Ebene[19] zwischen dem Bereich des *estar* und dem des *lógos* der Weisheit im Symbol, und der Ort der Vermittlung ist das Wir in seiner

[18] In San Antonio de Padua (Buenos Aires) 1978 veröffentlicht. Die dort angewendete Unterscheidung zwischen Semantik, Pragmatik und Syntax kommt von *Ch. Morris*, Science, Language and Behaviour, New York 1946, ist jedoch eigenständig verarbeitet.

[19] *Cullen* selbst sieht die Parallelen – im Unterschied und im Zusammentreffen – zwischen seinem Buch ‚Fenomenología de la crisis moral' und dem phänomenologischen Syllogismus bei Hegel (die Vermittlung „*estar*-Wir-Symbol" entspricht der Vermittlung „Natur-Geist-Logik" in der Phänomenologie des Geistes); Cullen stellt auch die Frage nach den Syllogismen, die dem enzyklopädischen und dem logischen Syllogismus am Ende der ‚Enzyklopädie' entsprächen. Die Ausdrücke, die wir weiter unten verwenden, „plurale Identität", „ethische Identität" und „Identität in der Differenz" stammen von *Cullen*, sind aber hier eigenständig aufgefaßt. Dasselbe gilt für unsere Verwendung von *estar* in bezug auf die von Kusch.

ethischen und religiösen Funktion. So wird es verständlich, daß der Wesenskern der Kultur eines Volkes, der in Symbolen zum Ausdruck gelangt, nicht nur mythisch und ethisch ist, sondern auch weise (er gehorcht einer Logik), und somit allgemeingültig, wenn auch an eine geokulturelle und ethische Situation gebunden[20].

Wir setzen im folgenden die phänomenologische Darstellung und Beschreibung der Erfahrung, die als Weisheit des Volkes auftritt, so wie es in den beiden letzten Absätzen aufs äußerste verkürzt dargestellt wurde, als schon bekannt voraus. In diesem zweiten Teil unserer Untersuchung haben wir uns das Ziel gesetzt, auf spekulativer Ebene (und nicht phänomenologisch) die Vermittlung zur Sprache zu bringen, um die es dabei geht, die wir mit einem umfassenden Begriff „symbolische Vermittlung" genannt haben, weil sie im Symbol und vermittels des als Ganzes genommenen Symbols auftritt, d. h. als *symbolon* dessen, was sich entzieht, dessen, was gezeigt wird, und dessen, wem es gezeigt wird. Das *sym-bolon* nämlich ist, wie sein Name auf griechisch schon zeigt, Identität im Unterschied.

Diese Vermittlung soll jetzt nur insoweit zur Sprache kommen, als sie es ermöglicht, spekulativ eine Identität zu denken, die den Unterschied gelten läßt. Es wird sich zeigen, daß es weder um eine abstrakte noch um eine dialektische, sondern um eine Identität geht, die zuläßt, daß das Heilige sich entzieht, die den ethischen Unterschied und die Transzendenz gelten läßt und es möglich macht, sowohl geokulturelle als auch historische Gegebenheiten zu unterscheiden. Je nach dem Zusammenhang kann diese Identität plurale, ethische oder symbolische Identität genannt werden: plural, weil sie eine der Einheit innewohnende Unterscheidung begreift; ethisch, weil sie nicht trotz des Unterschieds, sondern dank seiner auftritt, und zwar als substantielle Kommunion von Freiheiten; symbolisch, weil sie in der vereinigenden und schonenden Einheit des *symbolon* auftritt. Wie schon gesagt, wird in der phänomenologischen Darlegung der Ort der Vermittlung vom Wir, d. h. vom Ethischen, besetzt; im spekulativen Denkansatz, der unserer Arbeit zugrunde liegt, wird der Ort der Vermittlung von der Weisheit selbst eingenommen, insofern sie einen *lógos* voraussetzt, der weise, aber auch symbolisch und ethisch ist.

Hiermit können wir ein neues Verständnis des Seins als spekulativen Prinzips und Grundes begründen, und die Identität, Intelligibilität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Seins neu denken. Es handelt sich dabei um ein Prinzip spekulativen Verstehens, das seine innere Beziehung zu dem unzurückführbaren Bereich des *estar* und zu den unzurückführbaren ethischen Merkmalen des Wir, der Andersheit und der

[20] *Ricœur* spricht über den „ethisch-mythischen Kern" der Kulturen in seiner Arbeit „Civilisation universelle et cultures nationales", in: Histoire et Vérité, 5. Aufl., Paris 1955, 286–300.

Transzendenz nicht aufgibt. Ein solcher spekulativer *lógos* ist in unserem Ansatz nicht mehr als die „Übersetzung" oder Übertragung des *lógos* der Weisheit, der phänomenologisch durch die Weisheit des Volkes im Element des Symbols erfahren wird, in den Bereich der philosophischen Frage nach dem Sein.

2. *Die Vermittlung des* lógos *der Weisheit und seine spekulative Übertragung*

Der *lógos* der Weisheit des Volkes ist der logische Bereich der Weisheit des *symbolon*. Es ist Prinzip des allgemeinen Verstehens und deshalb auch der Weltanordnung (der Anordnung der „Welt" der Weisheit, im Element des Symbols, und der weisen Anordnung der Welt selbst, im Element des Begriffs und dem der Handlung). Folglich ist er auch das Prinzip einer möglichen wissenschaftlichen Grundlegung, die in dem Begriff der Weisheit verwurzelt ist. Den *lógos* der Volksweisheit kennzeichnet, selbst wenn er in seiner spekulativen Übertragung betrachtet wird, eine zweifache Offenheit. Auf der einen Seite hat er eine innere Beziehung zu dem ethischen Anspruch des Absoluten, der im und durch das ‚Gesicht zu Gesicht' im Wir vorliegt; und dieser *lógos* hat andererseits auch eine wesentliche Beziehung der unzurückführbaren Spannung zum Symbol und dessen unerschöpflichem hermeneutischen Potential, so daß er wesentlich auf den numinosen Bereich des *estar* bezogen ist. Es ist ein freier *lógos*, der aber Bindungen hat; ein allgemeiner, aber situationsgebundener *lógos*. Sein Überschuß an Sinngehalt und seine wurzelhafte Zugehörigkeit lassen ihn offen gegenüber immer neuen geschichtlichen und geokulturellen Situationen und gegenüber neuen Manifestationen des Heiligen, das sich, trotz allem, entzieht. Es handelt sich demnach um ein Prinzip der verständlichen Vernunft, das dennoch numinoses Geheimnis ist; des Spekulativen, das gleichzeitig zum praktischen Leben gehört, weil es als Weisheit das Leben ethisch lenkt und den religiösen Bezug zur Erlösung herstellt, die von dem Anderen, Heiligen und Transzendenten her in es einfließt. Daher ergibt sich in der Weisheit des Volkes eine Art *perichóresis* dieser drei transzendentalen Bereiche: des Religiösen, des Logischen und des Ethischen.

Worin besteht nun die Vermittlung zwischen *éthos* und Symbol, die zum *lógos* der Weisheit des Volkes *qua lógos* gehört? Sie besteht darin, daß diese sowohl dem semantischen Hintergrund des Symbols, ohne es auszuschöpfen, als auch dem ethischen Imperativ, ohne ihn unterzuordnen, die Form der intelligiblen Bestimmung gibt. Was das Symbol betrifft, gibt sie ihm intelligible Form und Bestimmung, indem sie es mit dem absoluten ethischen Anspruch und von ihm aus vermittelt. Dieser lenkt im Praktischen die Freiheit des Wir und im Wir bei der Aneignung und der Schöpfung von Symbolen. Auf diese Weise erhält die Mehrdeutigkeit des

Symbols, die aus dem Überschuß, nicht aus einem Mangel herrührt, d. h. seine unerschöpfliche Reserve an Sinngehalt und sein semantisch überdeterminierter Hintergrund, eine im Kontext eindeutige Interpretation. Das ergibt sich daraus, daß der ethische Anspruch, mit dem der *lógos* es vermittelt und von dem aus das Symbol ausgelegt wird, keine Mehrdeutigkeit zuläßt, sondern ein ethisch absolutes Urteil bei der Art und Weise notwendig macht, in der man sich die Symbole existentiell aneignet. Deshalb macht sie ein logisch absolutes Urteilsvermögen nötig.

In bezug auf den absoluten ethischen Anspruch andererseits dient der *lógos* der Weisheit, wo er sie mit dem semantischen Hintergrund des Symbols und seiner geokulturellen und geschichtlichen Situationsgebundenheit vermittelt, dazu, in ihr einen bestimmten Inhalt zu erkennen, d. h. ein konkretes und situativ festgelegtes Gesicht der Erde. Der Imperativ wird so zur ethischen Unterscheidung, d. h. zum Urteil und zur Sonderung, ethisch und intelligibel zugleich.

3. *Intelligibilität, Identität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des* lógos

Aus dem Gesagten kann man schließen, daß das spekulative Prinzip, da es das Prinzip der Weisheit ist, unzurückführbar intelligibel und Quelle der Intelligibilität ist; als Prinzip der Weisheit erschöpft es aber den semantischen Hintergrund des *estar* nicht und kann ihn nicht erschöpfen. Und es kann nicht ohne ethische Führung vorkommen. Die Intelligibilität des *lógos* gibt nicht nur der bestimmten Interpretation des Symbols und der Erkenntnis der Weisheit und des Ethos allgemeingültige, wenn auch situationsbedingte, Form, sondern sie begründet eben deshalb in der historischen Zeit die plurale Identität einer Tradition von Interpretationen und in dem ethisch-kulturellen und ethisch-politischen Raum die plurale Identität einer Gemeinschaft von Optionen. Solch eine plurale Identität ist möglich, weil die ethische Instanz, von der aus der *lógos* der Weisheit den semantischen Überschuß des *estar* vermittelt, eine Bestimmung durch positive Andersheit (die ethische Andersheit des „Ich-du-er", (welche die plurale Identität des „Wir" ausmacht) voraussetzt, nicht nur eine Bestimmung durch begrenzende Negation als bloßer „Fall" eines formalen oder dialektischen Gesetzes: in diesem Sinn trifft nicht zu, daß *omnis determinatio est negatio.* Allerdings setzt auch diese Instanz, als ethische Instanz, eine absolute Negation voraus, d. h. die Ausschließung nicht der gerechten Andersheit und ihrer Wahrheit, sondern jeglicher ungerechten Interpretation und Ordnung der Welt, die, weil sie ungerecht sind, gewissermaßen nicht *de jure* wahr sein können. Eine solche plurale Identität des *lógos* der Weisheit und seiner spekulativen Übertragung können wir auch symbolische und ethische Identität nennen, weil es sich um eine Identität im Unterschied handelt, wie die des

symbolon, dessen *lógos* sie ist, und wie die des ethisch-religiösen Wir, dessen Intentionalität symbolisch ist.

Der *lógos* der Weisheit aber, obzwar er ethisch gelenkt und symbolisch gebunden ist, hört nicht auf, *lógos* zu sein, d. h., er besitzt immer eine spezifische Dimension der Wahrheit und Vernunft, die weder auf das *éthos* noch auf das Symbol zurückgeführt werden kann. Deshalb kann er in den philosophischen Bereich der Frage nach dem Sein „übertragen" und somit ausschließlich in seiner spekulativen Dimension „abstrahiert" werden, ohne seine Perichorese zum Guten und zur Gerechtigkeit oder zu dem wurzelhaften Mysterium aufzugeben, das dem Symbol seine Numinosität verleiht. In dem spezifisch spekulativen Bereich der Philosophie können wir auch von der pluralen Identität als von einer analogischen reden, wenn nur die Analogie des Seins, von der hier die Rede ist, in ihrer Beziehung einerseits zu der *analogia symboli* begriffen wird, und andererseits zu der Analogie als *intentio ad assimilationem*, die ihrerseits ethisch zu verstehen ist[21].

Wenn die Intelligibilität und die Identität des spekulativen Prinzips aus der Perspektive der Weisheit des Volkes so zu verstehen sind, wie muß dann dessen Notwendigkeit begriffen werden? Es handelt sich um eine intelligible Notwendigkeit, die folglich nicht auf ein ethisches und ein symbolisches Prinzip zurückgeführt werden kann. Es ist jedoch eine Notwendigkeit, die sowohl die ethische Gratuität und die historische Neuheit zuläßt, die von dem freien und kontingenten, deshalb aber nicht willkürlichen, Geschehen abhängen, wie die Unvorhersehbarkeit, die nicht nur von dieser Freiheit abhängt, sondern auch von der vorhergehenden Überdeterminierung des *estar*, ohne deshalb äquivok zu sein.

Schließlich führen die Intelligibilität, Identität und Notwendigkeit des Prinzips zur Erklärung seiner Allgemeingültigkeit. Es handelt sich dabei weder um eine abstrakte noch um eine konkrete, sondern um eine situationsgebundene Allgemeingültigkeit. Es wird nicht „angewendet" oder dialektisch in den Singular vermittelt durch eine Vereinzelung in der bloßen begrenzenden Negation oder in der Negation der Negation. Denn seine Bestimmung tritt auch, wie schon erwähnt, positiv auf, als ethische Andersheit des Wir, als beziehungslose Beziehung des direkten ‚Gesicht zu Gesicht' und der Erscheinung der Transzendenz in ihm. Daher können wir sagen, daß das „Er" und das „Es", als potentiell allgemeingültige Momente des „Wir befinden uns auf der Erde", das ein situationsgebun-

[21] Von der „analogia symboli" spricht *J. P. Magnine* in dem Buch ‚Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique', Paris 1969, und stellt sie der *analogia entis* Thomas von Aquins und der *analogia fidei* Karl Barths gegenüber. Wir wollen, im Gegensatz dazu gerade die Verbindung dieser Analogien herausarbeiten. Von der Analogie als *intentio ad assimilationem* haben *Blondel* und *Ricœur* geschrieben, vgl. ‚Finitude et Culpabilité' II, ‚La symbolique du mal', Paris 1960, 62, wo Ricœur Blondels Buch ‚L'Être et les êtres', Paris 1935, 225 f., zitiert. Wir fassen diese Assimilation nicht nur als lebendige Assimilation auf, sondern als ethische Kommunion von Personen.

denes Allgemeines ist, zwar in ihrem selbigen, intelligiblen und notwendigen Inhalt allgemeingültig werden können, dennoch aber im Element der Weisheit des Wir ihre unzurückführbare Beziehung zu der ethischen Andersheit des „Ich-du-er" und zu ihrer Verbindung mit der Erde bewahren. So kommt es, daß sie nie ganz formalistisch oder dialektisch gedacht werden können. Sie können höchstens analogisch als ethisch, historisch und geokulturell gebundenes Allgemeingültiges gedacht werden, d. h. als *lógos* in dem Element der Weisheit, das das Symbol enthält.

4. Kurzer Vergleich mit anderen metaphysischen Auffassungen

Weder der metaphysische Dualismus, der auseinandertrennt, noch der Monismus, der vermischt, können beim spekulativen Denken der Identität in der Differenz helfen, sei es in bezug auf die drei Bereiche (des *estar*, des *lógos* und des *éthos*) untereinander, wie im *symbolon*, sei es in der pluralen Identität der Kommunion und Teilhabe zwischen Gott, Wir und Welt, sei es schließlich in der ethischen Identität von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gemeinschaft, von Gemeinschaft zu Institution, wie es im Wir enthalten ist[22].

Die Überwindung des Dualismus und des Monismus in der Metaphysik besteht jedoch nicht in einer dialektischen Identität der Identität und der Nicht-Identität, die die verschiedenen Bereiche oder Substanzen vermittelnd auf bloße Momente einer dynamischen Ganzheit zurückführt. Eine solche Vermittlung schwächt den Wert dieser Bereiche in ihrer spezifischen Selbstheit ab und hebt sie in ihrer unzurückführbaren Andersheit auf. Die Weisheit des Volkes, deren *lógos* wir hier zu verstehen suchen, hebt weder die verschiedenen Bereiche in ihrer pluralen Identität auf noch nivelliert sie sie, sondern vermittelt sie durch ihre spezifische Wirkung. Deshalb reicht auch das Modell der ontologischen Differenz nicht aus, um sie zu denken, nicht nur, weil der Bereich des *estar* das religiöse Moment herausarbeitet, das nicht auf die Differenz als Differenz zurückgeführt werden kann, und nicht nur, weil diese die Vermittlung im Allgemeinen nicht zuzulassen scheint und deshalb Gefahr läuft, die daraus folgenden ontischen, praktischen und sogar politischen Vermittlungen zu vergessen; sondern vor allem, weil es nicht einmal die dreifache Dimension erkennt, die wir symbolische Vermittlung genannt

[22] In dem ‚Documento de Puebla' Nr. 448 wird die Fähigkeit zu einer „Lebenssynthese" (von Verschiedenem oder Gegensätzlichem) erwähnt, die eine Eigenschaft der „katholischen Volksweisheit" ist, welche zur Volksreligiosität in Lateinamerika gehört. Es ist die Fähigkeit, auf schöpferische Art und Weise „das Göttliche und Menschliche, Christus und Maria, Geist und Körper, Gemeinschaft und Institution, Einzelnen und Gemeinschaft, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl" zu vereinigen. Wir machen den Versuch, diese Einheit im Unterschied, die in der Weisheit und der Religiosität unseres Volkes erlebt wird, spekulativ zu denken.

haben. Dies ist, scheint uns, deshalb so, weil die Differenz als Differenz einen dritten Bereich nicht ausreichend berücksichtigt: den der ethischen Andersheit. Nebenbei erwähnt, auch die dialektische Vermittlung berücksichtigt diese ethische Andersheit und Transzendenz nicht ausreichend, deshalb gleicht sie die Unterschiede aus und versteht die Negation als Andersheit falsch, als bloße Negation der Negation. Und gerade die ethische Andersheit ist es, die es möglich macht, eine plurale und ethische Identität wie die des Wir, des ethischen sowohl als auch des religiösen, zu denken, die den Unterschied und die Transzendenz berücksichtigt.

Trotz, und wegen, des eben Gesagten scheint das Modell der Beziehung ohne Beziehung im gerechten ‚Gesicht zu Gesicht' und seiner ethischen Transzendenz (Levinas) allein auch nicht genug, um von der Weisheit des Volkes her die Identität und den Unterschied zu denken. Levinas drückt eine grundlegende Wahrheit aus, die das metaphysische Problem von einem neuen Ansatz her zu begründen erlaubt. Wir glauben aber, daß die ethische und deshalb metaphysische Andersheit nur innerhalb des Bereichs des Wir und in seiner inneren Beziehung zum *estar* sowie zum Sein in ihrer ganzen Wahrheit gedacht wird.

Wenn das Wir nicht hypostasiert und auch nicht innerlich nivelliert, sondern in seinen ethischen Beziehungen, die untereinander im „Ich-duer" (im „Wir-ihr-sie" und im „Wir-Er") unzurückführbar sind, begriffen wird, ist es möglich, eine ethische plurale Identität zu denken und dennoch die unzurückführbare Andersheit und Transzendenz zu berücksichtigen. Wenn die Erde, auf der wir uns befinden, ohne Beschränkung auf die Immanenz gedacht wird, aber auch ohne Beiseitelassung wie im metaphysischen Dualismus, wird es möglich, die Vermittlung der ethischen Instanz mit dem *estar* zu denken, und somit gleichzeitig eine religiöse Dimension zu erkennen, die nicht auf die bloße Ethik, ferner eine ethisch-kulturelle, ethisch-politische und ethisch-institutionelle Dimension (die allen weiteren ontischen und politischen Vermittlungen zugrunde liegt) die nicht auf bloße Moralität zurückgeführt werden kann. Wenn das Sein endlich in seiner Eigenschaft als *lógos* gedacht wird, wenn auch mit der Ethik und mit dem *estar* vermittelt, wird es möglich, ohne ein „Jenseits des Seins", das zur ethischen Transzendenz gehört, aufzugeben, auch ein Moment der pluralen Identität zu erkennen, die sowohl eine analogische Sprache möglich macht und die Transzendenz Gottes über das bloße Sein hinaus berücksichtigt, wie auch eine logische, metaphysische und selbst wissenschaftliche Sprache, die, ohne diese Eigenschaften aufzugeben, nicht nur mit dem *estar* des Symbols verbunden ist, sondern auch ethisch von der Andersheit und der ethischen Transzendenz her und in Richtung auf diese geführt wird.

III. Religion und Sprache

Nachdem wir zuerst über das *estar* als unzurückführbaren und unzurückführbar religiösen Bereich, und dann über die symbolische Vermittlung und die spekulative Übertragung ihres *lógos* der Weisheit gesprochen haben, wollen wir jetzt aus dem vorher Gesagten einige Gedanken herauslösen, um die Religion, die religiöse Sprache und die Sprache des spekulativen Denkens, die einer so aufgefaßten Religionsphilosophie entspricht, besser zu verstehen.

1. Religion und religiöse Sprache

Wenn wir auch zunächst eigentlich Gott und der Religion den religiösen Bereich, dem Wir den ethischen Bereich und der symbolischen Sprache den Bereich des *lógos* der Weisheit zuschreiben, wirken doch, wie aus dem inzwischen Gesagten hervorgeht, alle drei Bereiche in jedem der drei aufeinander ein. Auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen, soll dies zuerst in bezug auf die religiöse Sprache klargelegt werden, als zweites in Hinblick auf Gott und die Religion, und schließlich in Hinblick auf das Wir als Subjekt der Religion.

a) Die primäre religiöse Sprache ist symbolisch, denn in dem symbolon spielen die drei Bereiche, von denen wir gesprochen haben, ineinander: der der Entziehung oder der Stille, die nicht mit Stummheit gleichzusetzen ist, der der Sprache oder der Erscheinung, und der ethische, insofern das Symbol für und durch das ethisch-religiöse Wir vorhanden ist und sich entzieht. Diesem Zusammenspiel oder dieser Perichorese der Bereiche ist es zuzuschreiben, daß im Symbol eine Kommunikation der Eigenschaften untereinander vorliegt, und zwar so: a) Der *lógos* der Weisheit und die ethische Ausrichtung des Symbols, wo es in Worten ausgelegt bzw. gebraucht wird, sind von jeher auf die numinose Dimension des *estar* bezogen und somit religiös und abgründig unergründlich. b) Die unbegründete Gabe, die das Symbol gibt, wird „Wort", d. h. Erscheinung, und zwar des Heiligen, und absoluter ethischer Anspruch; denn sie wird durch den *lógos* vermittelt, ohne aufzuhören sich auf das *estar* zu beziehen. Der *lógos* seinerseits ist ein solcher der Weisheit, nicht nur, weil er in dem abgründigen Bereich des *estar* verwurzelt ist (dies macht ihn zum *letzten* Sinn), sondern auch weil er auf den sittlichen und den praktischen Bereich bezogen und dadurch *Lebens*weisheit ist. c) Schließlich ist der Bereich des *estar*, obwohl er dem *lógos* und seiner Intelligibilität sowohl als auch der Gabe und ihrem ethischen Sinn vorausgeht, dennoch durchdrungen von Weisheit und Gratuität, die auf ihn wirken, ohne ihm seine spezifisch religiösen Eigenschaften zu nehmen. Das Heilige nämlich wird im Symbol für uns zur Erscheinung, wenn auch als heiliges Geheimnis; und es wird uns durch Gnade gegeben und mitgeteilt, wenn auch auf absolut unverfügbare und anbetenswürdige Weise.

Aus dem über das Symbol als religiöse Sprache Gesagten kann man folgern, daß es mehr als reine Sprache ist, da es Verbindung zu dem Heiligen und ethische Andersheit voraussetzt, und daß es mehr als nur religiös ist, da es in sich eine potentiell spekulative Weisheit verdichtet und als „objektives" Korrelat des Wir dient, dessen Intentionalität wesentlich ethisch und durch die Einheit in der Andersheit begründet ist.

b) Daher kommt es, daß auch Gott, der sich so im und durch das Symbol mitteilt und offenbart, in sich ohne Vermischung die drei Bereiche der heiligen Abgründigkeit, der Wahrheit und der Freiheit vereinigt. Aber keiner von diesen Bereichen darf getrennt gedacht werden, sondern nur in seiner Durchdringung mit den beiden anderen und in ihrer wesentlichen Beziehung zueinander.

Was die Religion betrifft, so wurde schon erwähnt, daß das Symbol uns einen spezifisch und unzurückführbar religiösen Bereich zeigt: den des Heiligen. Die Erde ist im Religiösen das Symbol des Numinosen, Heiligen, Chthonischen, Mütterlichen und nicht bloß des Ethischen, Eschatologischen, Himmlischen, Väterlichen und deshalb des Geheimnisses Gottes selbst. Dessen Transzendenz wird dabei nicht geleugnet, sondern diese im Gegenteil von einem anderen Gesichtswinkel aus bekräftigt als Kern des „Wir", der es von innen her und nach unten hin durchdringt, und als geheimnisvolle Wurzel seines Sich-Befindens (*estar*). Wenn das Symbol der *Pacha Mama* ein wahres Symbol und frei von aller Vergötzung ist, dann zielt es nach dieser Seite des Absoluten, die sich in der symbolischen Dimension des Religiösen offenbart und die sich der christliche Glaube in Gestalt der Fleischwerdung, der Sakramente, der Marienverehrung angeeignet hat, welche in der lateinamerikanischen Volksreligion so große Bedeutung haben. Wir meinen, daß der katholische Glaube, vor allem seine iberische Variante, leichter als andere Ausprägungen des Christentums Eingang in die Seele der Urbevölkerung Amerikas und seine chthonisch geprägte Religiosität finden konnte. Aus diesem Zusammentreffen entwickelte sich der ethisch-symbolische Kern der lateinamerikanischen Kultur, die in ihren Grundlagen von religiösem Gehalt durchdrungen ist, deren Moment der Weisheit in seiner situationsgebundenen Allgemeingültigkeit die Philosophie begrifflich zu fassen sucht. Ein Baustein für eine Theorie der Religion ist die Neubewertung nicht nur des Volksglaubens im allgemeinen, sondern dessen, was wir den chthonischen und numinosen Bereich der Transzendenz Gottes nennen können. All das Gesagte macht die der Weisheit des Volkes innewohnende Religiosität deutlich. Denn es ist ein Wissen, das „von unten" und „von oben" an die göttliche Transzendenz gebunden ist, da die Weisheit das wurzelhafte und unverfügbare Geheimnis „weiß", in dem sie verwurzelt ist und das sie – noch vor der Freiheit – aufnimmt, und da sie dieses selbe Unbedingte in seinem ethischen Anspruch und dem ethischen Urteil über die Freiheit selbst „weiß".

Welche Beziehung besteht zwischen den beiden Momenten der Transzendenz, dem Numinosen und dem Ethischen? Das erste verleiht dem anderen religatio (Gottesverbundenheit) und Heiligkeit, dieses dagegen verleiht dem ersteren Güte und ethische Richtung. Beide sind durch das Moment der Weisheit vermittelt, durch welches das erste sich als Gabe, aber auf abgründige und unverfügbare Weise kundgibt über alle Intelligenz, alles Maß und alle Vorausschau der Menschen hinaus: *Deus semper major.*

c) Auch das Wir, dem Gott sich vermittels des Symbols, das Sprache und mehr als Sprache ist, kundgibt und mitteilt, hat an der erwähnten Dreifaltigkeit teil. Denn insofern es auf der Erde und erdgebunden ist, ist es ein religiöses Wir, ohne seine ethischen Charakteristika zu verlieren, weil die Erde auch geokulturelle Gemeinschaft voraussetzt. Insofern es andererseits ein Wir ist, das durch die Vereinigung in der ethischen Andersheit des „Ich-du-er" entsteht, ist es ebenfalls religiös, weil die ethische Andersheit ebenfalls Transzendenz voraussetzt („Wir-Er"). Überdies besitzt das Wir eine innere religiöse Weisheit, sowohl insofern es religiös, als insofern es ethisch ist, und weil es das ist: nicht ein absolutes Wissen, aber Wissen vom Absoluten.

Gott gibt sich kund und teilt sich dem Wir mit, insofern es ethisches und religiöses Subjekt ist. Er teilt sich ihm im *symbolon* und vermittels seiner mit, durch welches Er sich mit dem Wir auf der Erde vereinigt. Folglich hat die Religion eine wesentlich gemeinschaftliche geschichtliche Dimension, mit unausweichlichen ethisch-kulturellen und ethisch-politischen Folgen. Denn die Religion gibt zunächst einmal der gemeinsamen und gemeinschaftlichen Kultur eines Volkes den letzten Grund – immer mit Rücksicht auf die spezifische Andersheit der verschiedenen Kulturniveaus – weil sie sie auf ihren letzten Sinn hin richtet und sie an ihre erste Wurzel bindet. An zweiter Stelle, weil die Religion absolute Sittlichkeit und wirksame Verwurzelung in der Erde enthält, fordert sie aus ihrem Wesen heraus die Gerechtigkeit im Zusammenleben des Wir und in der Teilhabe an der Erde, die allen gehört. Die Religion fordert demnach, daß das „So" des Sich-seiend-Befindens *(estar-siendo)* eines Volks und seiner Verbindung mit anderen Völkern, d.h. seine Organisierung, Struktur und Institutionalisierung, weise und rational sind, d.h. daß sie gerecht, letztlich an das Absolute geknüpft und, wenn auch situationsgebunden, menschlich allgemein gültig sind.

2. Die Sprache des spekulativen Denkens über Gott

Was weiter oben zur Sprache des spekulativen Denkens im Allgemeinen gesagt wurde, muß jetzt im Auge behalten werden, wenn die Frage aufgeworfen wird, welche Sprache es uns möglich macht, von der Weisheit des Volkes ausgehend, spekulativ von Gott zu reden.

a) Beiträge Levinas' und Ricœurs zu dieser Fragestellung

Levinas sagt in einer Kant-Paraphrase von den theologischen Begriffen, sie seien ein leerer und bloß formaler Rahmen, wenn ihnen ihr aus der Ethik genommener Sinn fehlt. D.h. in der Metaphysik spielen die zwischenmenschlichen Beziehungen die Rolle, welche von Kant der Sinneserfahrung auf dem Gebiet des Verstandes zugeschrieben wurde[23].

Ricœur versichert seinerseits, auch er in einer Kant-Paraphrase, daß die Begriffe, auch die theologischen einer Ethik, die die Rede der Religion philosophisch zu verstehen sucht, leer sind, wenn sie nicht indirekt durch Symbole, Parabeln und Mythen dargestellt werden, mögen auch die „Anschauungen" oder unmittelbaren Erkenntnisse, die letztere enthalten, blind sein in dem Maß, in dem die entsprechenden Begriffe leer sind. Die Hermeneutik hätte demnach die Aufgabe, Augen und Ohren aufzumachen, und vor der Einbildungskraft die Gestalten der eigentlichen Existenz aufzurollen, die der Philosoph beim Anhören des Dichters spekulativ zu denken hat[24].

Wenn wir uns nun, um das Problem der Sprache des spekulativen Denkens über Gott zu erfassen, auf das beziehen, was weiter oben über die spekulative Übernahme des lógos der Weisheit gesagt wurde, wird es möglich, die grundlegenden Beiträge von Levinas und Ricœur aufzunehmen, die in ihrer Beziehung zu Kant aufzufassen sind, ohne dabei auf ein Verständnis der thomistischen Analogie, das sich freilich von Kant belehren läßt, zu verzichten.

Weiter oben wurde schon auf die Dreifaltigkeit einer Analogie hingewiesen, die als wechselseitiges Verhältnis der *analogia entis,* der *analogia symboli* und der *analogia libertatis* als der *intentio ad assimilationem (non solum religiosam sed etiam ethicam)* aufgefaßt wird.

b) Analogie und Symbol

Das *symbolon* ist nicht nur der ursprüngliche Ort der weisen Vernünftigkeit, sondern auch, da es dies ist, der der ethisch-religiösen Weisheit, d.h. des weisen Wissens vom Absoluten. Es ist nämlich ein Wissen, das in dem heiligen Geheimnis wurzelt, das, indem es sich kundgibt, sich entzieht, und es ist auch ein Wissen, das, wenn es echt ist, ethisch innerhalb des Wir gelenkt ist, und demnach ethisch nach der Transzendenz hin offen ist. Da dieses Wissen vom Absoluten jedoch wesentlich eine logische, wenn auch den Kategorien übergeordnete, Dimension hat, die weder auf die bloße symbolische Darstellung, noch auf die bloße sittliche Praxis zurückführbar ist, kann dieses weise Erkennen Gottes spekulativ „übertra-

[23] Vgl. ‚Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité', 3. Aufl., La Haye 1968, 51f.

[24] Vgl. „Biblical Hermeneutics", 144, in: Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism 4 (1975). Ricœur verwendet den Ausdruck „translation", um die Übersetzung oder Übertragung von der Symbolsprache in die spekulative Sprache als zwei verschiedene Sprachniveaus kenntlich zu machen, vgl. 35f., 135.

gen" werden in einer analogischen Anwendung des Begriffs. Der spekulative *lógos*, der Gott von der Weisheit des Volkes her denkt, ist nicht absolut, sondern „arm". Er ist arm und unzureichend, weil er in seiner Eigenschaft als Wissen des Absoluten das ihn von oben und von unten übersteigt, doppelt bedarf und weil er auch das „Wir, das sich auf der Erde befindet" benötigt, um geokulturell zu verwurzeln und um seine ethische Bedeutung zu verwirklichen. Wenn auch unzureichend, ist es aber doch ein *lógos*, d. h., intelligibel, identisch und universal, und kann folglich durch Analogie eigentliche positive Aussagen über das Absolute machen.

So kommt es, daß die theologischen Begriffe, die von der Weisheit der Religion her gedacht sind, ohne den Schematismus der Symbole nicht ganz leer von Sinngehalt sind, auch wenn ihnen die vorstellungsreiche und gefühlsbetonte Bildlichkeit der Symbole fehlt, zu denen sie sich jedoch in einer Art *conversio ad phantasma* „hinkehren". Bei alledem bleibt dieser intelligible Inhalt des Begriffs trotz seiner Wahrheit immer abstrakt, wenn die dauernde Bezogenheit auf das Symbol und die unaufhebbare Spannung zu den Symbolen und deren unerschöpflichen hermeneutischen Möglichkeiten fehlt.

Wenn sich dagegen die analogische Verwendung der Begriffe bei der theologischen Aussage ausdrücklich auf die religiöse Symbolsprache bezieht, und sich auf nicht-dialektische Weise damit kreuzt, kann die theologische Sprache, unter Wahrung ihres spekulativen Charakters, die Identität, Intelligibilität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Begriffs in der analogischen Bejahung dessen, was im Begriff die Kategorien überschreitet, beibehalten, ohne seine belebende Verwurzelung in dem vorprädikativen Geheimnis zu verlieren, das sich im Symbol zeigt und entzieht. Sie verliert dann auch nicht ihre historische und geokulturelle Verwurzelung.

c) Analogie und Ethik

Das *symbolon* ist zudem der Ort der Manifestation des Absoluten als letzten Sinnes des Lebens und Quelle des Heils: schon deshalb zeigt es eine ethische Dimension. Diese aber wird noch deutlicher, weil das *symbolon* als intentionales Korrelat das Wir hat, dem die ethische Beziehung der Andersheit im „Ich-du-er" und zum (großgeschriebenen) Er wesentlich ist. Deshalb machen die Symbole eines Volkes dessen ethische Werte und Unwerte sichtbar. Darüber hinaus sind das Wir-Volk und das Gesicht jedes Anderen innerhalb des Wir ihrerseits Symbole, die ethisch die absolute Transzendenz in Erscheinung treten lassen. Es ist aber gerade die verantwortliche Antwort auf den ethischen Anspruch, der garantiert daß das Symbol frei von aller Gefahr der Vergötzung ist, und der die echte Öffnung zur Transzendenz hin sichert. Die Kenntnis Gottes beschränkt sich nicht auf das Ethische oder das Praktische, aber sie kann

nicht echt und ganz vorkommen ohne das ethische Anerkennen der eigenen Unzulänglichkeit und Kontingenz und der absoluten persönlichen Transzendenz. Nur in dem ethischen Akt des Anerkennens kann das persönliche Absolute als solches erkannt werden.

Ohne die ethischen Beziehungen sind die theologischen Begriffe nicht bloß leere Rahmen, sondern ihr Inhalt, der abstrakt und außer dem Kontext wahr ist, ver-kehrt sich, wenn er konkret auftritt, und er verdinglicht und vergötzt, wenn ihm die ethische Ausrichtung fehlt, in der er sich durch den Verzicht auf die Selbst-Absolutsetzung des Denkens, durch die Öffnung zur ethischen Andersheit und durch das Erkennen des persönlichen Absoluten als solchen um-kehrt. Der Ort, an dem dieses Erkennen bevorzugt und ursprünglich statt hat, ist das Gesicht des Anderen innerhalb des ethischen Wir. Mehr noch, dieses Erkennen zeigt erst, daß es echt ist, wenn es in dem Werk der Gerechtigkeit wirksam wird. Die ethischen Beziehungen sind es, die das spekulative Denken der echten persönlichen Transzendenz öffnen und es von seinen möglichen und häufig nicht zugegebenen praktischen Abhängigkeiten befreien. Sie befreien es von der Gefahr, aus „Gott" ein *neutrum* zu machen, das bloße objektive Korrelat eines abstrakten theoretischen Satzes.

Man kann nicht einfach sagen, daß die Symbole oder daß die ethischen Beziehungen bei der Erkenntnis Gottes den Ort einnehmen, den bei Kant die sinnliche Erfahrung im Verhältnis zu den Kategorien des Verstandes einnimmt. Die Weisheit des Volkes, als Erfahrung von dem, was die Erfahrung sowohl im Religiösen als auch im Ethischen und Logischen übersteigt, ermöglicht jedoch den Raum für den analogischen Gebrauch des spekulativen Begriffs, damit dieser, ohne seinen theoretischen Wert einzubüßen, auch praktisch wird und ebenfalls in der hermeneutischen Unausschöpflichkeit des Symbols verwurzelt; und damit er, ohne aufzuhören logisch zu sein, auch ethisch und ebenfalls dem Geheimnis verbunden ist, das sich im Symbol entzieht.

d) Zu einer dreieinigen Auffassung von der Analogie

Dies ist nicht der Ort, von dem Denkansatz der Weisheit des Volkes und ihrer symbolischen Vermittlung her eine Theorie einer neuen Interpretation der thomistischen Analogie vorzulegen. Hier soll nur gesagt werden, daß der *excessus* der *via eminentiae* in all seinem spekulativen Wert unverfälscht nur dann auftritt, wenn auch die ethische Transzendenz gegeben ist. Denn das kritische Moment an der *via negativa* darf nicht nur darauf beschränkt bleiben, den kategorialen und objektivierenden Modus abzulehnen, in dem das Absolute begrifflich vorstellbar wird, es muß auch eine Kritik zulassen an der Anmaßung der die Begriffe setzenden Subjektivität, sich selbst absolut zu setzen. Nur so befreit sie sich für die spekulativ-praktische Dimension der authentischen Andersheit und Transzendenz. Deshalb besteht die *via affirmativa* nicht nur darin,

von Gott positiv und im eigentlichen Sinne die göttlichen Namen auszusagen, und dabei ihren notwendigen Durchgang durch die kritische Negation und ihre notwendige Öffnung zum *excessus* der *eminentia* zu beachten; sie besteht auch in der entsprechenden ethischen Bejahung der Selbstheit und Autonomie der subjektiven Freiheit, und der Seienden in Beziehung zu und ausgehend von der absoluten Andersheit und Transzendenz.

Die Bewegung der *analogia entis (eminentia – negatio – affirmatio)* muß, um zwischenmenschlich echt zu sein, von der ethischen Bewegung der Transzendenz, Andersheit und Freiheit begleitet werden. Und um erfüllt und an hermeneutischen Konnotationen reich zu sein, muß diese Bewegung auch mit der Dynamik der symbolischen Bedeutung in Berührung gebracht werden. Letztere ist auch ein Prozeß der Bejahung, Negation und Transzendenz. Man kommt nämlich zu dem symbolischen Gehalt nur, wenn man den wörtlichen Sinn vermittels einer „Einklammerung" übersteigt, und als Negation desselben, die ihn jedoch nicht aufhebt. Das heißt, der zweite symbolische Sinn behält sein Geheimnis, insofern er nur in dem ersten Sinn und durch ihn mitgeteilt wird und dabei doch das Spezifische an diesem berücksichtigt, indem es ihn mit Sinngehalt überlädt. Mehr noch, der symbolische Sinn offenbart seine überobjektive Wahrheit demjenigen, der sich durch die Bewegung des Symbols leiten läßt, der an es „glaubt" und sich das Geheimnis, das ihm mitgeteilt wird und das sich entzieht, existentiell aneignet.

Somit weisen die drei Bewegungen: die der ontologischen *affirmatio* des Seins, die ethische und die symbolische, eine ähnliche Ur-Struktur und einen ähnlichen Ur-Rhythmus auf. Dieser besteht in ihrem Durchgang durch die nicht-bloß-negative Negation, die eine nicht-dialektische Vermittlung ist, und in seiner Öffnung zum Überschuß der Transzendenz, die, im Grunde, die Quelle dieser Ur-Bewegung ist. Daher stellt sich nun die Aufgabe, die einer Lösung noch harrt, die Analogie ausgehend von der Weisheit des Volkes und der zu ihr gehörenden symbolischen Vermittlung zu denken[25]. Um diese Aufgabe zu lösen, müßte nicht nur die „dialektische" (in Anführungszeichen! besser wäre: analektische) Beziehung zwischen *affirmatio, negatio* und *eminentia* berücksichtigt werden, sondern auch – für jeden dieser drei Schritte oder Momente – die gegenseitige Vermittlung der drei Bereiche der symbolischen Vermittlung. So erst wird man denken können, was die Weisheit des Volkes in bezug auf die spekulative Sprache über Gott zu denken gibt.

[25] Einige Ansätze dazu finden sich in den Kapiteln 7 und 8 meines Buches ‚Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberacion', Salamanca 1976 (die Kapitel heißen „Der philosophische Weg zum lebendigen Gott" und „Transzendenz, Praxis der Befreiung und Sprache"), und in meinem Art. „Sabiduría, filosofía e inculturación – La contribución de la analogía a un filosofar desde la Sabiduría, popular latino-americana", Strom 38 (1982) 317–327.

ThPh 60 (1985) 188–212

Metaphysik, christliche Religion und soziale Ordnung*

Von Peter Koslowski

Der Mensch ist nicht vollständig durch Instinkte bestimmt, sondern verfügt über das Vermögen, die Welt und sich zu erkennen und zu wandeln. Er ist als ein „Orientierungswaise" immer auf der Suche nach einem umfassenden Begreifen der Welt und Gesellschaft. Weil das Bild des Menschen von der Wirklichkeit einen kausalen Faktor in dieser Wirklichkeit darstellt, ist seine natürliche und soziale Umwelt nicht fixiert und gegeben. Sie steht vielmehr der Erkenntnis und der Prägung nach seinem Bild von der Welt offen. Die Gesellschaft ist gestaltbar. Ihre Institutionen werden durch das Zusammenwirken spontaner individueller Handlungen, durch Gewalt, durch Zufall und durch politischen Willen und rationalen Entwurf herausgebildet. Das Selbstverständnis, das Weltbild und die Sozialtheorie einer Gesellschaft sind von großer Bedeutung, weil sie die Selbst-Wahrnehmung der Mitglieder und Institutionen der Gesellschaft formen. Diese Selbstwahrnehmung wiederum beeinflußt zusammen mit den Antizipationen der sozialen Entwicklung die soziale Wirklichkeit. Im Sozialen sind Definitionen der Realität real in ihren Konsequenzen. Definitionen der wahrgenommenen Wirklichkeit des Menschen werden durch Tradition, Mythos, Religion, Ideologie und Wissenschaft geschaffen. Unter diesen sind Religion, Ideologie und Wissenschaft oder Szientismus die umfassendsten Weisen der Weltinterpretation als Weltbilder oder Theorien der Gesamtwirklichkeit. Die Wissenschaft gewinnt die Qualität eines Weltbildes besonders in szientistischen Entwürfen, die die empirische oder experimentelle Forschung transzendieren. Die heute wichtigste szientistische Theorie der Gesamtwirklichkeit ist der Evolutionismus als wissenschaftlicher Materialismus. Seine umfassendste Form, die auch die Evolution der Gesellschaft beinhaltet, ist die Soziobiologie. Marxismus als dialektischer und historischer Materialismus kann als eine Form von Ideologie *und* Szientismus zugleich angesehen werden. Wenn wir den dialektischen Materialismus als Szientismus interpretieren, zeigt er erstaunliche Ähnlichkeiten als eine Theorie der Geschichte oder sozialen Evolution mit Wilsons soziobiologischem „wissenschaftlichem Materialismus" – Engels sah Marx als den Darwin der Sozialwissenschaften –, aber ebenso wichtige Unterschiede in der kollektivistischen Orientierung im Gegensatz zur individualistischen der Soziobiologie. Der Marxismus wird jedoch im folgenden nicht weiter Berücksichtigung finden.

Weltbilder sind Theorien der Gesamtwirklichkeit. Sie schließen den

* Überarbeitete und aus dem Englischen übersetzte Fassung eines Vortrags auf der „Interlaken-Conference on Analysis and Ideology", Interlaken, Schweiz, 11.–15. Juni 1984.

natürlichen und sozialen Kosmos ein. Sie haben kognitiven Gehalt als Interpretationen der Welt und moralisch-praktische Bedeutung für die Orientierung der Praxis und die Gestaltung und die Legitimation von Normen. Es ist nötig, diese kognitiv-praktische Doppelnatur von Szientismus *und* Religion von Anfang an zu betonen. Die religiösen oder szientistischen Sätze über den Ursprung der Welt, des Menschen, der Seele und der Freiheit (bzw. deren Negation) und über die Zukunft der Welt und des Menschen haben bedeutsame gesellschaftliche Folgen. Diese sozialen Nebenwirkungen theoretischer Sätze stehen im Zentrum der Debatte zwischen Religion und materialistischem Evolutionismus. Mit seiner Naturrechtstradition war sich insbesondere der Katholizismus immer der kognitiven Bedeutung der religiösen Dogmen bewußt. Die katholische Tradition hat die Religion niemals nur als eine moralische oder praktische Sache der Gesinnung und des Glaubens angesehen, sondern immer versucht, Glauben und Wissen in einem Vernunftglauben zu versöhnen und sichtbare soziale Repräsentation für ihn zu gewinnen – gegen die protestantische Gefahr, sich auf private Moral oder auf bloße Gefühlsreligion zurückzuziehen und gegen die fundamentalistische Gefahr, die Offenbarungsreligion mit konkretem Weltwissen zu verwechseln. Gegen Tertullians ‚credo quia est absurdum' wird in der katholischen Tradition stets das in der augustinischen Tradition stehende ‚credo ut intelligam' Anselms von Canterbury[1] vertreten.

Im folgenden soll das Christentum als ein kognitives Weltbild angesehen werden, als Teil eines vernünftigen, aber nicht notwendig wissenschaftlichen Diskurses über letzte Fragen, über Fragen äußersten Umfangs und Angelegenheiten letzten Interesses. Dieser Diskurs über die letzten Fragen des Ursprungs, des Wesens und der Bestimmung des Universums und des Menschen stehen in einer Tradition, die mit der griechischen Philosophie, besonders dem Platonismus, und dem jüdischen Monotheismus beginnt und in der christlichen, trinitarischen Religion fortgesetzt wird[2]. Zunächst soll die gesellschaftliche Wirkung der monotheistischen Metaphysik in der westlichen philosophischen Tradition einerseits, und die Wirkung der evolutionistischen Metaphysik, wie sie in E. O. Wilsons „On Human Nature"[3] entfaltet ist, andererseits darge-

[1] *Anselm von Canterbury,* Proslogion c. 1.

[2] Dabei haben die letzten Fragen, die gestellt werden können, und der Fragehorizont des Menschen durch die Kontingenz der Schöpfung und durch die Menschwerdung Gottes im Christentum im Vergleich zum Griechentum noch einmal eine erhebliche Ausdehnung erfahren. Die dadurch bewirkte Erweiterung des Frage- und Wissensbedürfnisses wird in den Systemen des Gnostizismus sichtbar, die in Gefahr sind, den Bereich des legitimerweise Wißbaren und Erfragbaren zu überdehnen. Dies wird in den Kernfragen der Gnosis deutlich, die nach *Clemens Alexandrinus,* Excerpta ex Theodoto 78,2 lauten: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?"

[3] *E. O. Wilson,* On Human Nature, Cambridge Mass. 1978. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Berlin 1980.

stellt werden. Dann sollen die spezifische Differenz zwischen Christentum und allgemeinem Monotheismus und deren soziale Bedeutung untersucht und schließlich einigen Besonderheiten der katholischen Sozialphilosophie im Vergleich zu derjenigen der anderen christlichen Konfessionen nachgegangen werden.

1. Monotheistische Metaphysik und Evolutionismus als Weltbilder und die Frage der Entscheidung zwischen Weltbildern

a) Die Wahrheit von Weltbildern als ein Problem theoretischer und praktischer Gewißheit

Zunächst einige methodologische Bemerkungen. Die Ausarbeitung und die Annahme eines Weltbildes sind ein ethisches Problem theoretischer und praktischer Freiheit. Das theoretische Freiheitsproblem besteht in der jeder wissenschaftlichen Forschung eigenen Frage, wann eine Hypothese als hinreichend begründet zu gelten hat, um soziale Gültigkeit beanspruchen zu können. Schon das Problem der Induktion und induktiven Bestätigung ist ein praktisches Problem, das im wesentlichen nur probabilistisch zu lösen ist. Das Maß der induktiven Bestätigung einer Hypothese wird bestimmt durch das Maß, zu dem ein Forscher bereit ist, auf die Richtigkeit seiner Hypothese zu wetten[4]. Jede Induktion ist eine Frage probabilistischer und damit praktischer Gewißheit. Dies gilt besonders für den Test von Hypothesen, die so umfassend sind wie das evolutionistische oder religiöse Weltbild. Probabilistische Gewißheit als das Kriterium der Entscheidung für die christliche Religion ist die Essenz von Pascals berühmter Wette[5]. Die Frage ist daher, welchen Grad von Rechtfertigung die evolutionistische Hypothese der kulturell-genetischen Koevolution als einer materialistisch-deterministischen Theorie beanspruchen kann im Vergleich zum religiösen Weltbild, wenn zentrale Phänomene wie das Selbstbewußtsein und begriffliche Denken innerhalb des kausal-mechanischen Modells nicht erklärt werden können. Die

[4] *F. P. Ramsey*, Truth and Probabilities (1926), deutsch, in: *Ders.*, Grundlagen, Stuttgart 1980. Zur englischen Tradition des Probabilismus seit *Joseph Butler*, The Analogy of Religion, – Natural and Revealed to the Course of Nature 1736 („To us probability is the very guide of life") vgl. *John Henry Newman*, Essay in aid of a grammar of assent (1870), deutsch: Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 288. Zur gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion um die probabilistische Lösung des Induktionsproblems vgl. *W. Stegmüller*, Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit. Erster Halbband: Personelle Wahrscheinlichkeit und Rationale Entscheidung, Berlin 1973. *Stegmüller* 95 ist allerdings der Meinung, daß sich das Induktionsproblem nicht vollständig in ein probabilistisches Problem rationaler Entscheidung überführen lasse, weil für die Entscheidung über die Induktion ein Hintergrundswissen Voraussetzung sei, das nicht wieder probabilistisch rekonstruiert werden könne. Aber gilt dies nicht auch für jede andere rationale Entscheidung?

[5] *B. Pascal*, Pensées 233. Pascals Wette ist probabilistisch, obgleich er in seiner theoretischen und Moralphilosophie ein strenger Gegner des (moraltheologischen) Probabilismus gewesen ist. Vgl. *B. Nelson*, Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie – Fiktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches ‚Prophetentum', in: *Ders.*, Der Ursprung der Moderne, Frankfurt ²1984.

„missing links" der Erklärung des menschlichen Geistes durch graphische und mathematische Darstellung von sich potenzierenden Rückkopplungsschleifen überbrücken zu wollen und zu beanspruchen, daß dies ein angemessenes Modell der Erklärung der Evolution von einfachen neuronalen Wahrnehmungsprozessen bis zum begrifflichen Erkenntnisprozeß sei, wie dies in Lumsden und Wilsons bisher umfassendster Theorie der sozio-biologischen Koevolution geschieht[6], ist ein überzogener Anspruch. Die philosophische Kritik muß sich einem solchen Anspruch gegenüber in der Rolle desjenigen wiederfinden, der die Einlösung der Erklärungsbehauptungen einfordert. Die Vorwegnahme von Forschungsergebnissen, die man *vielleicht* einmal haben wird, als bereits erwiesene ist in einer Sozialtheorie von der Tragweite des Evolutionismus weder wissenschaftstheoretisch noch vom Standpunkt einer Ethik theoretischer Freiheit aus zu rechtfertigen.

b) Das Epos der Evolution und die platonisch-jüdisch-christliche Metaphysik. Ein Vergleich

Es ist wichtig zu sehen, daß der Evolutionismus als eine Theorie der Gesamtwirklichkeit, die den natürlichen und sozialen Kosmos umfaßt, nicht eine empirisch oder experimentell falsifizierbare oder gar verifizierbare Theorie ist. Als eine Theorie der Totalität hat der Evolutionismus der big bang-Theorie den Charakter eines außerwissenschaftlichen Weltbildes. Als Theorie eines evolutionären Monismus ist er eine Form von prima philosophia, eine Form von Metaphysik. Seine Argumente können, soweit sie sich auf den Gesamtprozeß des Universums beziehen, weder bestätigt noch widerlegt werden. Wilson räumt denn auch ein, daß die Theorie der Evolution als eine Totaltheorie über die Koevolution von Natur und Gesellschaft vom Urknall bis zur modernen industriellen Gesellschaft nicht eine wissenschaftliche Hypothese ist, sondern ein Epos, eine Geschichte. „Das evolutionäre Epos ist insofern Mythologie, als die Gesetze ... Gegenstand des Glaubens sind, ohne daß sie je definitiv bewiesen werden können, so daß sich ein Ursache-Wirkungs-Kontinuum von der Physik zu den Sozialwissenschaften ... ergeben würde". Allerdings ist ihm zufolge „das Evolutionsepos der beste Mythos, den wir je haben werden"[7]. Nach welchem Kriterium entscheiden wir, welches der beste Mythos ist? Gibt es hier nur noch Willkür zwischen Glaubensannahmen und keine rationalen Kriterien mehr? Für den Theoretiker Wilson ist die Antwort eindeutig: dasjenige Epos ist das beste, das am meisten *erklärt*. Der Materialismus der Soziobiologie wird über die Reli-

---

[6] *Ch. Lumsden/E. O. Wilson*, Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process, Cambridge Mass. 1981. Vgl. meine ausführlichere Kritik der Soziobiologie in *P. Koslowski*, Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie, Tübingen 1984.

[7] *Wilson* (Anm. 3) 192 und 201.

gion siegen, weil er erfolgreicher in der Erklärung theoretischer Phänomene ist. Die Frage ist jedoch, ob dieses theoretische Kriterium der Erklärungsleistung das einzige für die Entscheidung zwischen Weltbildern ist oder ob praktisch-soziale Gesichtspunkte in diese Entscheidung mit eingehen müssen. Ist der Materialismus auch erfolgreicher in der Begründung eines guten Lebens in einer gerechten Gesellschaft und in der Antwort auf Sinnfragen? Wilson übersieht bei seinem Blick auf die Erklärungsfunktion die Aufgabe von Mythos und Religion, den Menschen zur Sittlichkeit zu bewegen, ihm zu helfen, die Erfahrung der Kontingenz in seinem Leben zu bewältigen und eine Selbstinterpretation des Menschen zu leisten, in der er sich als Vernunftwesen wiedererkennen kann. Das Evolutionsepos muß mit der abendländischen, platonisch-jüdisch-christlichen Mataphysik nach dem Kriterium der theoretischen *und* praktischen Funktion von Weltbildern verglichen werden. Dieser Vergleich legt sich nahe, weil der wissenschaftliche Materialismus des Evolutionismus auf die Einheit von Theorie und Praxis in seinem Bestreben einer Präzisionssteuerung unseres evolutionären Schicksals zielt.

Nach Wilson bilden folgende Sätze den Kern des Evolutionsepos: „daß die Gesetze der physikalischen Wissenschaften mit denen der biologischen und der Sozialwissenschaften vereinbar sind und mit ihnen zu einer Kette der kausalen Erklärung zusammengefügt werden können; daß das Leben und der Geist eine physikalische Grundlage haben; daß die Welt, wie wir sie kennen, sich aus früheren Welten entwickelt hat, die den gleichen Gesetzen unterworfen waren; und daß das heute sichtbare Universum ausnahmslos in dieser materialistischen Weise erklärt werden kann."[8] Zunächst drängt sich der Einwand auf, daß Intentionalität und Bewußtsein bisher noch nicht materialistisch erklärbar sind, was Wilson auch selbst einräumt, und das Epos daher nicht konsistent, sondern in sich widersprüchlich ist. Das Konsistenzkriterium ist aber für Weltbilder das entscheidende Wahrheitskriterium, weil es per definitionem keine Argumente oder Kriterien außerhalb einer Totaltheorie gibt, an denen sie gemessen werden kann.

Das Gegenbild zum Evolutionsepos bildet die philosophische Metaphysik platonisch-jüdisch-christlicher Art. Sie gliedert sich in der Schulphilosophie in die allgemeine Metaphysik, die *metaphysica generalis* oder Ontologie, d. h. die Lehre von den Grundprinzipien und den ersten Ursachen des Seienden, und in die speziellen Metaphysiken, die *metaphysicae speciales*, die Lehren von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Die Inhalte dieser ‚metaphysicae speciales', um die es hier besonders geht, haben sich in einem religiös-philosophischen Evolutionsprozeß seit dem antiken Griechenland und Judentum im Abendland durchgesetzt. Sie umfassen den Monotheismus, eine Konzeption des Menschen als Frei-

[8] Ebd. 201.

heitswesen und seelischem Wesen und die Anschauung, die Seele des Menschen sei unsterblich und nach dem Tod einem Gericht unterworfen. Aus dem Monotheismus folgt die Annahme einer konsistenten und kohärenten Welt- und Gesellschaftsordnung nach *einem* Willen und nicht nach einander widersprechenden, polytheistischen Willen[9]. Aus der Freiheitsidee folgt die Aufforderung an den Menschen zu und die Möglichkeit von eigenverantwortlichem, freiem Handeln. Die Idee der Unsterblichkeit der Seele impliziert die Forderung an den Menschen, sein Leben als Ganzes verantwortlich und rechtfertigbar zu führen. Konsistenz der göttlichen und moralischen Weltordnung, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele bilden gemeinsam die Bedingungen der Möglichkeit von Sittlichkeit und eines konsistenten Lebensplanes, weil diese durch Totengericht und Unsterblichkeit der Seele transzendent begründet und sanktioniert werden. Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sind auch Voraussetzung eines vernünftigen Altruismus als Überwindung des unmittelbaren Egoismus, weil Liebe in diesem Weltbild Ausdruck von Freiheit ist und Zuwendung zum Nächsten durch Lohn und Strafe für die unsterbliche Seele transzendent zu einer sinnvollen Lebensoption werden. Diese kulturellen und philosophischen Gehalte sind Ausdruck einer kulturellen Evolution der abendländischen Welt, deren sozio-biologische und evolutionistische Funktionalität nicht geleugnet werden kann[10]. Die hier erwähnten Inhalte des Monotheismus sind identisch im Platonismus, pharisäischen Judentum, Christentum und Islam.

Vergleichen wir damit die Inhalte des Evolutionsepos, die ebenfalls als Ergebnis einer kulturell-genetischen Koevolution von Wilson vorgeschlagen werden. Diese „Evolutionsmetaphysik" läßt sich analog darstellen in der allgemeinen Metaphysik der Evolution (Gesetz und Zufall) und den speziellen Metaphysiken der Determination des Willens und der Unsterblichkeit des Gens bei Elimination des Seelenbegriffs. Die Einheit der Evolution besteht nach Eigen/Winkler und Wilson als Zusammenspiel von Zufall und Naturgesetz[11], wobei unklar bleibt, wer diese „Gesetze" gegeben hat. Für die Gesamtwirklichkeit und Geschichte von Natur und Gesellschaft wird der Zufall zu einem zentralen generativen Faktor, dem sich der Mensch unterwerfen muß. Das Theorem der Determination des Willens erschwert die Akzeptanz moralischer Forderungen und führt dazu, daß Verantwortlichkeit kaum begründbar ist. Das Theorem von der Unsterblichkeit der Gene rechtfertigt einen genetischen Egoismus, der Liebe zu einem Epiphänomen herabsetzt und sittliches Handeln letztlich illusionär erscheinen läßt. Die Prinzipien des Zusam-

[9] Vgl. *P. Koslowski,* Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982, 37f., 95f.

[10] Vgl. *R. Bellah,* Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970.

[11] *M. Eigen/R. Winkler,* Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München 1975, und *Wilson* (Anm. 3).

menwirkens von Zufall und Notwendigkeit, der Determination des Willens und des genetischen Egoismus im Evolutionismus erschweren als ein Ganzes von Prinzipien die Annahme konsistenter sittlicher und sozialer Handlungsnormen und eines durchgängig rationalen Lebensplanes. Die Metaphysik der Soziobiologie und des evolutionstheoretischen Monismus interpretiert den Menschen nicht als handelndes, sondern wesentlich als reagierendes Wesen. Als Sozialmetaphysik im Sinne letzter kognitiver und normativer Welt- und Verhaltensorientierung einer Gesellschaft sind die Inhalte des Evolutionsepos der rationalen Welt- und Lebensbewältigung, der Vernunft im Sinne konsistenten Handelns und Denkens, nicht förderlich. Soziokulturell betrachtet, stellt die „Evolutionsmetaphysik" einen Rückschritt hinter die traditionelle Metaphysik dar. Eine echte sozio-biologische und sozialphilosophisch-normative Synthese muß deshalb das Evolutionsepos als gesellschaftliches Weltbild und letzte symbolische Orientierung des Handelns, als Theorie der Gesamtwirklichkeit ablehnen, weil dieses Weltbild der Entwicklungsstufe einer Gesellschaft, die auf Rationalität angewiesen ist, kaum entspricht.

Man kann daher die Voraussage wagen, daß sich das Evolutionsepos nicht als „evolutionär stabile Strategie"[12] in der Konkurrenz der Weltbilder durchsetzen wird, weil es nicht an die Erfordernisse der rationalen Gesellschaft angepaßt ist. Wilson muß sich mit der für einen durchgängig evolutionären Ansatz ärgerlichen Tatsache auseinandersetzen, daß die Selektion von Weltbildern nicht der Logik der Soziobiologie folgt und das Evolutionsepos nicht selektiert wird. Wie er selbst schreibt, „weicht die Religion nicht der Erkenntnis: die USA, das höchstentwickelte Land ist das zweitreligiöseste nach Indien"[13]. Diese empirische Widerlegung durch die Selektion von Weltbildern sieht er jedoch nicht als Einwand gegen einen materialistischen Evolutionsmonismus, sondern als Folge der Tatsache an, daß die Religion die Emotionalität des Menschen stärker anspreche. Diese emotionalen Vorteile der Religion im Sinne Wilsons werden aber von ihm nicht als soziologisches Argument gegen das Evolutionsepos interpretiert, als der Einwand, daß die Religion einem soziokulturellen Grundbedürfnis des Menschen und der conditio humana entspreche. Weil das Evolutionsepos seine eigene Theorie der evolutionär stabilen Strategie nicht auf sich selbst anwendet, vermag es nicht zu erkennen, daß es selbst der Stufe der soziokulturellen Evolution als *Sozialtheorie* nicht gemäß und daher in der Konkurrenz mit anderen Weltbildern keine evolutionär stabile Strategie ist. Vertreter des Evolutionsepos wie Wilson widersprechen ihrem eigenen materialistisch-evolutionistischen Ansatz und sind „Idealisten", wenn sie am „wissenschaftlichen Materialismus" auch dort festhalten, wo das religiöse Weltbild gesell-

[12] Der Begriff stammt von *J. Maynard Smith*, Game Theory and the Evolution of Fighting, in: *Ders.*, On Evolution, Edinburgh 1972. Vgl. auch *ders.*, Evolution and the Theory of Games, in: American Scientist 64 (1976) 41–45. [13] *Wilson* (Anm. 3) 170.

schaftlich selektiert wird und sich evolutionär als erfolgreich und soziologisch als funktional erweist. Es liegt hier ein Widerspruch zu den eigenen Annahmen des Evolutionismus vor, der von *seiner* Selektionstheorie (und d. h. seiner Wahrheitstheorie) her anerkennen müßte, daß das, was überlebt, auch die Vermutung der Richtigkeit für sich hat. In der sozialen Evolution spielt aber die Religion eine größere Rolle als der Szientismus. Der Evolutionismus als Totaltheorie ist dort „idealistisch", wo er die Totalität seines Gedankens über die Evidenz der Phänomene stellt. Weil er das Phänomen des Geistes und daher der theoretischen Selektion nach Wahrheitskriterien und der sozialen Selektion nach Kriterien sittlicher Praxis leugnet bzw. leugnen muß, ist er gezwungen, eine Theorie der sozialen Evolution zu konzipieren, die einen wesentlichen Evolutionsschritt, den zur „Entdeckung des Geistes" und zur Selektion nach Wahrheit, nicht enthält und nicht erklären kann.

Der Vergleich der Weltbilder zeigt den Primat der praktischen Vernunft in der Entscheidung über Theorien der Gesamtwirklichkeit. Weil der Selbstentwurf unseres Lebens und unserer Praxis selbst Teil jener Gesamtwirklichkeit sind, auf die die Theorie der Gesamtwirklichkeit zielt, aber auch weil die Theorie auf die Praxis zurückwirkt, muß jede Metaphysik oder Theorie der Totalität notwendigerweise sich selbst und die aus ihr folgende Praxis in sich als Gegenstand enthalten. Die Theorie muß selbstbezüglich sein[14]. Wenn das materialistische Evolutionsepos auf sich selbst reflektiert und die Frage stellt, ob es der individuellen und gesellschaftlichen Vervollkommnung des Menschen dient, wird sichtbar, daß es dem Weltbild der europäischen Metaphysik unterlegen ist. Die Frage nach der Anwendung der Theorie auf sie selbst und auf die menschliche Praxis stellen, heißt seit Kant, den Primat der praktischen Vernunft für eine Theorie der Gesamtwirklichkeit anerkennen. Nach Kant schließt die theoretische Vernunft das Vermögen des menschlichen Willens, sich selbst zum Handeln zu bestimmen, aufgrund des für sie ausnahmslos geltenden Kausalprinzips aus. Weil aber dieses Vermögen nach Kant ein „Faktum der Vernunft" ist, das nicht geleugnet werden kann, übergreift eine umfassende systematische Theorie die theoretische und praktische Vernunft und bringt theoretische Wahrheit und praktisches Gutsein in eine Synthese. Kant zeigt in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft'[15], daß die theoretische Vernunft in Antinomien und Widersprüche geführt wird, wenn sie auf der kategorialen Ebene über die metaphysischen Fragen des Anfangs oder der Unendlichkeit der Welt und über die Existenz oder Nichtexistenz von Gott, Seele und Freiheit reflektiert. Nach seiner theoretischen Philosophie und Wissenschaftstheorie können wir diese Fragen nicht entscheiden, da die Vernunft in Antinomien und

[14] Vgl. *D. Henrich,* Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.

[15] Kritik der reinen Vernunft Ausg. A, 1781, 426ff.

Widersprüche geführt wird, wenn sie eine der beiden Alternativen bis zu ihrem Ende denkt. In der theoretischen Vernunft bleiben die Fragen des Anfangs oder der Unendlichkeit der Welt, der Existenz oder Nichtexistenz von Gott, Seele und Freiheit offen. Aber Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft' zeigt, daß die Sätze der Metaphysik über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele Postulate der praktischen Vernunft sind, deren Geltung wir aus praktischen Gründen annehmen. Da der theoretische Status dieser Sätze offengelassen, aber ihr praktischer Status vergleichsweise gut begründet ist, ist ihre gesamte Begründung stärker, als häufig in Arbeiten der analytischen Philosophie über Kant eingeräumt wird. Kants Philosophie ist als eine Kritik der Schulmetaphysik *und* als ein Möglichkeitstheorem für Metaphysik zu lesen.

Man kann die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft auch so verstehen: in einer Theorie der Gesamtwirklichkeit wird der Gegensatz von „wahr" und „gut" aufgehoben. Das, was im umfassenden Sinn wahr ist, ist für das Ganze und den Menschen gut. Ebenso muß das, was für das Ganze gut ist, auch wahr sein. Die evolutionistische Ontologie mit ihrer Theorie des egoistischen Gens ist keine Theorie der Gesamtwirklichkeit, weil sie sittliche Praxis und das Selbstverständnis des Menschen als eines Geist- und Freiheitswesens in sich nicht zur Darstellung zu bringen vermag. Wir sind daher nicht von einer Logik der Theorie gezwungen, das Weltbild des Evolutionsepos und des egoistischen Gens zu übernehmen, obgleich wir es, weil es der soziokulturellen Evolution des Menschen nicht förderlich ist, aus praktischen Gründen ablehnen müßten. Es gibt für eine Theorie des Ganzen kein Wahrheitskriterium außerhalb dieses Ganzen und kein Kriterium außer dieses Ganze. Das Ganze einschließlich der aus der Theorie der Gesamtwirklichkeit folgenden Praxis ist Wahrheitskriterium. Daraus folgt, daß Evolutionismus und monotheistische Metaphysik vom Standpunkt der theoretischen Philosophie aus gleichermaßen möglich wie unentscheidbar sind, daß aber vom praktischen und umfassenden Standpunkt einer Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie aus der klassischen Metaphysik der Vorzug zu geben ist.

2. Christentum und soziale Ordnung

a) Die Plausibilität des Christentums

Nach dem Aufweis, daß Metaphysik möglich ist, muß nun gefragt werden, was der spezifische Inhalt der christlichen Form monotheistischer Religion und der christlichen Theorie der Gesamtwirklichkeit ist, wie dieser (denk-)möglich ist und wie dieser Inhalt die soziale Ordnung beeinflußt. Mit dem Christentum wird der Gott der Metaphysik und des Monotheismus, Gott der Schöpfer und oberste Richter, zu Gott dem Richter *und* Erlöser, dem Vater *und* Bruder des Menschen. Der Kern des

christlichen Glaubens ist es, daß Gott Mensch wurde, unter uns gelebt hat, starb und von den Toten auferstand. Aus der Sicht der Religionsgeschichte repräsentiert das Christentum den Übergang von einer patriarchalischen Herrscherreligion zu einer Sohnesreligion. Auch andere, nicht-christlich gnostische Religionen der Spätantike zeigen einen ähnlichen Übergang zu einem Sohn-und-Bruder-Gott[16]. Dieser Übergang verweist auf einen entscheidenden Schritt in der Evolution von Religion und Gesellschaft. Dieser Entwicklungsschritt führt zu einem neuen Begriff der allgemeinen Brüderlichkeit der Menschen, die in der Liebe Christi zu allen Menschen und in seiner Stellvertretung in jedem Nächsten gründet. Er führt zu einer neuen Betonung und einem neuen Verständnis menschlicher Freiheit, besonders in bezug auf das religiöse und soziale Gesetz, d.h. zur Befreiung vom Gesetz durch die Liebe, und zu einem neuen Verhältnis des Menschen zu Gott, das sich von Unterwerfung und Furcht zu Sohnschaft und Vertrauen in Erlösung wandelt. Diese neue Beziehung von Gott und Mensch gründet in Gottes *Kenosis,* in der Selbsterniedrigung Gottes in der Menschwerdung und in der umgekehrten Erhebung der Menschen zu Freunden Gottes, die durch die Angleichung Gottes an die Menschen in Christus erwirkt ist[17]. Nach dem christlichen Glauben haben die Menschwerdung Gottes und der Tod Christi Gott und Mensch versöhnt und die Auferstehung Christi und die darauf folgende Sendung des Heiligen Geistes den Menschen in dieser Welt den Beistand und die Erlösung gebracht. So weit die religionsphänomenologische Beschreibung der soziologisch und sozialphilosophisch wichtigsten Elemente des christlichen Glaubens.

Es ist natürlich sehr schwierig, die Realität des Lebens Gottes auf der Erde in Christus spekulativ oder begrifflich „einzuholen" oder dieses Ereignis plausibel zu machen. Zwei Strategien der Rationalisierung und Vernunftbegründung des Glaubens sind eingeschlagen worden. Der erste Weg ist, das Leben Christi als ein historisches Ereignis anzusehen, dessen Historizität durch die Zeugen gewährleistet ist, deren Zeugnis, die Evangelien, von Generation zu Generation in der Kirche überliefert wird. Die Begründung des Glaubens in der Historizität des Ereignisses entspricht der Tatsache, daß ein einmaliges historisches Ereignis nicht bewiesen oder begrifflich deduziert werden kann, da es per definitionem einmalig und daher dem Denken in allgemeinen Begriffen unzugänglich ist. Nach John Henry Newman trifft dies für alle historischen Ereignisse zu[18]. Daß Cäsar eine historisch reale Person war, kann von uns nicht demonstriert werden. Kierkegaard betont die Einmaligkeit des erlösenden Ereignisses und die daraus folgende Tatsache seiner Unzugänglichkeit für das Allgemeine des Begriffs. Er sieht darin eine Bedingung seiner Absolutheit. Ge-

[16] Vgl. *H. Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen, ³1964, Bd. I, 219.
[17] Vgl. *Anselm von Canterbury,* Cur Deus Homo?
[18] *Newman* (Anm. 4).

gen Hegels Ableitung der Menschwerdung Gottes aus der Notwendigkeit für das Absolute, sich in die Natur und den Menschen zu entäußern, betont Kierkegaard, daß die Einmaligkeit der Menschwerdung Gottes im Leben Jesu paradoxerweise eine Garantie ihrer Wahrheit ist[19].

Mit Hegel ist die zweite Weise der Vernunftbegründung des christlichen Glaubens angesprochen. Hegels philosophisches System ist der am weitesten reichende Versuch, das Leben Christi und die Gründung der Kirche als ein Ereignis in der Entfaltung des Absoluten von seinem ursprünglichen, einfachen Ansichsein durch die Entäußerung in die Natur und dem Zusichkommen im endlichen Geist und der Gemeinde zu seiner endgültigen Vollkommenheit als versöhntes und selbstbewußtes An-und-für-sich-Sein zu begreifen[20]. Hegels reine Konzeptualisierung und Kierkegaards reiner Historizismus markieren die beiden Extreme in der philosophischen Apologetik des Christentums. Der christliche Glaube, vor allem in der katholischen Tradition, hat im allgemeinen einen mittleren Weg zwischen diesen beiden philosophischen Extremen gewählt. Er betonte die Historizität der Ereignisse und die Bedeutung der Tradition des Zeugnisses in der Kirche und übernahm gleichzeitig die – vor allem, aber nicht ausschließlich griechische – spekulative Begründung des Sohnes Gottes als des Logos in der Trinitätslehre. Das Johannes-Evangelium ist von den ersten Worten über den Logos an bereits eine Synthese von historischem Bericht und philosophischer Konzeptualisierung des Inhaltes dieses Berichtes. Kurz, *daß* das Heilsereignis stattfand, kann nicht bewiesen oder deduziert werden, aber *was* geschah, kann durch philosophisches Denken plausibel gemacht werden. Das *Daß* ist eine Frage des Glaubens, das *Was* steht dem vernünftigen Begreifen offen. Für beide gemeinsam ist philosophisch nur probabilistische Annäherung möglich. Aber der Glaube in die Historizität der Menschwerdung Gottes wird zum vernünftigen Glauben, wenn an Hegels Satz erinnert wird: „Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben."[21] Weil die Liebe in Gott den Primat hat, verschließt er sich nicht, sondern läßt den Menschen durch Selbstoffenbarung an seinem Sein teilhaben. Umgekehrt bestätigt der Inhalt des vorliegenden Offenbarungsberichtes, daß die Liebe in Gott den Primat vor dem Erkennen und Wollen hat. Ein pantheistischer Intellektualismus einer Einheit von Gott, Welt und Mensch, in dem sich etwa Gott erst im Menschen und der Welt erkennt und bewußt wird, ist daher mit Max Scheler und gegen Tendenzen des Hegelschen Systems und seiner Nachfolger abzulehnen[22].

[19] *S. Kierkegaard,* Philosophische Brocken.

[20] Vgl. zu Hegels Religionsphilosophie *P. Koslowski,* Hegel – der Philosoph der Trinität?, in: ThQ 162 (1982) 105–131.

[21] *Hegel,* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 564.

[22] *Max Scheler,* Vom Ewigen im Menschen. 1. Band: Probleme der Religion, Leipzig 1921, 529, 553, 684 f. Vgl. zum Zusammenhang von Liebe und Selbstoffenbarung *Scheler* 639: „Das

Die Beschreibung der materialen Substanz des christlichen Glaubens, ja der Versuch der Einfühlung in ihre Wirklichkeit, wie sie im religiösen Akt und Glauben gegeben ist – eine Einfühlung, die im ganzen nur dem selbst religiösen Menschen gelingen kann –, ist die notwendige Voraussetzung eines angemessenen Verstehens der Wirkungen des Glaubens auf die Gesellschaft und soziale Ordnung. Glaube, Glaubensinhalte und soziale Funktion der Religion sind nicht trennbar. In der Religion können wir nur sehr begrenzt von der funktionalistischen Grundannahme ausgehen, daß unterschiedliche Inhalte in der Erfüllung derselben Funktion äquivalent sind. Eine vollständig funktionalistische Religionssoziologie und -philosophie, die annähme, daß in der Religion das Medium die Botschaft ist, geht an den Phänomenen des Religiösen vorbei. Der ohnehin überbenützte Satz Marshall McLuhans ist in der Religion noch unzutreffender als in anderen Bereichen des geistigen Erlebens. Menschen glauben nicht an Funktionen oder Medien, sondern an die Wahrheit des Inhalts. Wie Menschen verschiedenen substantiellen Glaubens miteinander leben können, ist daher, wie die schreckliche Geschichte der Religionskriege zeigt, ein wesentliches, soziologisches und religiöses Problem.

b) Versöhnung und ihre soziale Bedeutung

Das Christentum ist die Religion der Versöhnung. Sein Prinzip ist die Versöhnung und Vermittlung von Gott und Mensch. Der Sohn Gottes und Menschensohn versöhnt Gott und Mensch. Im Deutschen liegt bereits etymologisch eine Verwandtschaft zwischen Sohn und Versöhnung vor[23]. Das Prinzip der Versöhnung der Gegensätze findet sich in der Doppelnatur Christi als Gott-Menschen und in der Trinität als Einheit Gottes in seiner Unterschiedenheit. Einheit in der Unterschiedenheit ist das fundamentale Problem der Vergesellschaftung. Es beschreibt die Aufgabe, die insbesondere eine fortgeschrittene Hochkultur zu lösen hat: individueller Vielfalt Raum zu lassen und zur gleichen Zeit ein Mindestmaß von Einheit unter den Mitgliedern der Gesellschaft zu bewahren[24]. Einheit in der Unterschiedenheit beschreibt aber auch die Lösung des Entzweiungsproblems, das mit der sozialen Entwicklung zum Individua-

---

eben ist ... das Wunderbare des weder auf Erkennen noch Wollen zurückführbaren Liebesaktes, daß er seinen Gegenstand auf einer Stufe des ‚Seins' ergreift, auf der sein Sosein sowohl seinem existenzialen Sein als seinem Wertsein nach noch unbestimmt ist."

[23] Nach *J.* und *W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Nachdruck München 1984 leitet sich zwar das Wort Versöhnung von Sühne und dem älteren, synonymen Versühnung ab. Aber bereits Luther hat nach Grimm statt Versühnung die Umlautbildung Versöhnung bevorzugt und so im Deutschen vorherrschend werden lassen.

[24] Auf die Bedeutung des Mittlers in Religion und Gesellschaft haben neben Hegel besonders die Romantiker wie F. von Baader, F. Schlegel, Adam Müller und unter den Philosophen der Restauration de Bonald hingewiesen. Vgl. *P. Koslowski*, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in: ThPh 56 (1981) 70–91.

lismus verbunden ist. Die Entzweiung zwischen dem Ich und seiner gesellschaftlichen Umwelt ist im Prozeß der Zivilisation und Freisetzung subjektiver Freiheit unvermeidlich. Sie verursacht aber zugleich das Problem der Angst und des Verlustes des sich heimisch Fühlens in der sozialen Ordnung. Es tritt das auf, was Buchanan ein „Problem der großen Zahl“ [25] nennt. Sobald eine Gesellschaft eine bestimmte Zahl von Mitgliedern überschreitet, ist die Kontrolle des Verhaltens und der Erfüllung der Rollenerwartungen in persönlich überschaubaren Bezügen nicht mehr möglich. Schwarzfahrer-Probleme und Situationen von Prisoner's Dilemma entwickeln sich, weil das Individuum die Möglichkeit hat, von der sozialen Ordnung zu profitieren und zur gleichen Zeit sich um die Einhaltung der Normen zu drücken oder seine Beitragsleistungen nicht zu erbringen. Für sich erfährt das Individuum diese Situation jedoch nicht nur als Chance zum Schwarzfahren und „Sichdrücken“, sondern auch als Entzweiung und Verlust der Sicherheit in einer geschlossenen Gesellschaft.

Augustinus gab dieser Situation der Entzweiung zwischen Individuum und Gesellschaft theologisch Ausdruck in der Trennung und Entzweiung von Selbstliebe und Gottesliebe, von amor sui und amor Dei. In der incurvatio in se ipsum hat sich der Mensch vom amor Dei auf sich selbst zurückgebogen. Der Mensch ist geschaffen im Bilde Gottes als ein Individuum wie Gott [26]. Er hat die Pflicht, sich Gott anzugleichen, sich zu vervollkommnen durch die Liebe zu Gott. Diese Forderungen an das Individuum begründen eine persönliche Beziehung des Individuums zu Gott. Der starke Individualismus des Christentums gründet in der individuellen Gottebenbildlichkeit und in der persönlichen Gottesliebe (als genitivus obiectivus und subiectivus). „Es ist begreiflich, daß ein solcher Individualismus ein schlechthin radikaler, auch alle Naturschranken und Unterschiede durch das Ideal des religiösen Seelenwertes überwindender ist, und ebenso begreiflich, daß ein solcher Individualismus nur auf der religiösen Grundlage überhaupt möglich ist. Nur die Gottesgemeinschaft gibt dem Individuum diesen Wert.“ [27] Zugleich wird dieser radikale Individualismus im Christentum durch das Gebot der Nächstenliebe transzendiert. Dieses Gebot ist jedoch in der Gottesliebe begründet. Gottes- und Nächstenliebe sind identische Gebote, weil sich in der Gottesliebe die Nächstenliebe realisiert. Wer sich selbst in der richtigen Weise liebt, liebt nach Augustinus Gott. Wer aber die Gottesliebe hat, liebt auch seinen Nächsten. Die wohlverstandene Selbstliebe führt zur Gottesliebe, und diese wiederum schließt die Nächstenliebe ein. Wenn der Mensch

[25] *J. M. Buchanan*, Ethical Rules, Expected Values, and Large Numbers, in: Ethics 76 (1965) 1–13.

[26] De civitate Dei XII 28.

[27] *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesam. Schriften 1, Tübingen ^{3}1923, 39.

den Nächsten lieben soll wie sich selbst, seine Selbstliebe ihn jedoch zur Gottesliebe führt, so muß er wollen, daß der andere dasselbe will wie er selbst: die Gottesliebe. Selbstliebe und Nächstenliebe haben dasselbe Ziel: die Gottesliebe, in der sie zusammenfallen. Die Gottesliebe, die aus der wohlverstandenen und aufgeklärten Selbstliebe folgt, verlangt die Aufhebung der Differenz zwischen dem einzelnen und dem Nächsten. In ihr wird Nächstenliebe zu Selbstliebe und Selbstliebe zu Nächstenliebe. In der Gottesliebe wird, so Augustinus, die Differenz von eigenem und fremdem Streben nach Gott und dem Glück aufgehoben.

Die Gottesliebe überführt den Individualismus und die Selbstliebe in einen umfassenden Universalismus der Nächstenliebe. In der Gottesliebe wird die Antinomie von Individual- und Sozialnatur, die ungesellige Geselligkeit und Entzweiung des Menschen, überwunden, weil sich die Bestrebungen und Interessen der Individuen in der Gottesliebe vereinigen. Der religiöse Individualismus enthält einen starken Gemeinschaftsgedanken nicht nur im Gebot der Nächstenliebe, sondern in der religiösen Überzeugung, daß sich die Gläubigen in einem gemeinsamen Ziel, in Gott, treffen. „So wird aus der gleichen Grundidee heraus der absolute Individualismus zu einer ebenso absoluten Liebesgemeinschaft der in Gott Verbundenen."[28]

Der hier entwickelte Sinn von Versöhnung zeigt, daß das Christentum eine sehr subtile Lösung des Entzweiungs- und Vermittlungsproblems zwischen Ich und Gemeinschaft, Individualismus und Kollektivismus darstellt. Reiner Individualismus und reiner Kollektivismus sind abstrakte Positionen, die das eigentliche soziale Problem der Vermittlung nicht erreichen. Die christliche Botschaft der Versöhnung ist eine Lösung des Problems, weil sie nicht in eines der beiden Extreme fällt. Denn, wie Augustinus schreibt: „Der Mensch ist als Einzelner geschaffen, freilich nicht, um allein zu bleiben. Denn nichts ist so gesellig von Natur, leider auch so zwieträchtig durch eigene Schuld wie dieses Geschlecht."[29]

c) *Einige Anwendungen der christlichen Lehre auf wirtschaftliche Fragen*

Nach dem Buch *Genesis* hat Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Daher muß sich der Mensch nach dem Christentum im Bilde Gottes selbst verstehen lernen. Der Mensch erkennt sich im Bild Gottes als ein Wesen, das Gott ähnlich ist. Seine Gottebenbildlichkeit ist eine aufgegebene.[30] Dem Menschen ist aufgegeben, wie Gott, aber in endlicher Weise Person, Schöpfer und Geistwesen zu sein. Als freies, geistiges und personales Wesen ist der Mensch das Zentralgeschöpf der

[28] *Ebd. 40.* Vgl. *Koslowski,* Gesellschaft und Staat 69ff.

[29] De civitate Dei XII 28.

[30] Die Aufgegebenheit der Gottebenbildlichkeit, zu der sich der Mensch erst in der Geschichte und Kultur emporzuentwickeln hat, betont im Anschluß an Herder *W. Pannenberg,* Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 40ff.

Schöpfung und in die Mitte des Gesamtprozesses der Schöpfung gestellt. In der Teilhabe an Gottes Schöpfertum und Schöpferwerk muß er sich die Erde untertan machen. Das. 2. Vatikanische Konzil dehnt den Gestaltungsauftrag des Buches *Genesis* noch aus: „Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen, die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren und durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen, so daß alles dem Menschen unterworfen und Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde."[31] Die Enzyklika *Laborem exercens* (1981) sieht das Schöpfungswerk im Buch *Genesis* als ein „Evangelium der Arbeit" und in der menschlichen Arbeit eine Nachahmung der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Von daher wird auch einsichtig, daß das Christentum fern ist von jeder Art von Quietismus, pessimistischer Weltverleugnung oder passiver Weltflucht. Eher nimmt es den Menschen in die Pflicht, Gottes Schöpfungsprozeß zu vollenden und zu beenden, ein Prozeß, der durch die Sünde und den Fall des Menschen gestört wurde. Der gesamte Prozeß der Geschichte und Zivilisation ist ein Prozeß der Wiederherstellung und Vervollkommnung von Mensch und Natur. In diesem Verständnis der kosmischen und menschlichen Geschichte als eines Prozesses der Erlösung und Vervollkommnung haben das schöpferische Werk und die Arbeit des Menschen eine Doppelgesichtigkeit, die der Arbeitende in seiner Arbeit erfährt. Arbeit ist Last und Freude, Strafe für den Fall des Menschen und Erfahrung der menschlichen Macht und schöpferischen Selbstverwirklichung. Arbeit ist nach *Laborem exercens* (n. 9) ein „bonum arduum", ein schwieriges Gut.

Vom Schöpfungs- und Gestaltungsauftrag an den Menschen her ist die Idee des Fortschritts eine christliche Idee. Die eschatologische Ausrichtung von Judentum und Christentum und der historische Charakter des Christentums als Geschichte Gottes mit den Menschen überwinden die zyklische Geschichtsauffassung des Mythos zu einem linearen Geschichtsdenken, das Geschichte als zielgerichtet ansieht. Die Spannungen, die zwischen dem christlichen und säkularen Fortschrittsgedanken, aber auch zwischen dem innerweltlichen Fortschrittsdenken und dem innerweltlichen Pessimismus des apokalyptischen Christentums bestehen, können, ebenso wie deren soziale Wirkungen im revolutionären politi-

[31] *Gaudium et spes.* Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (1965) n. 34, auch zitiert in *Laborem exercens* (1981) n. 25. Zitiert wie alle folgenden päpstlichen Enzykliken und Dokumente nach *Texte zur katholischen Soziallehre,* hrsg. vom Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, mit e. Einführung von *O. v. Nell-Breuning,* Kevelaer [5]1982. „Macht Euch die Erde untertan" heißt nicht, wie manchmal zu Unrecht dem Christentum vorgeworfen wird, die Natur nur noch auf menschliche Zwecke zu beziehen oder gar sie „kaputt zu machen", sondern sie zu vollenden und zu gestalten. Der Mensch muß der Natur ein guter Herrscher oder ein Hirte sein, der sein und der Natur Wohlsein gemeinsam zu realisieren sucht.

schen Messianismus oder im Begreifen des Politischen oder des Staates als Aufhalter des Antichristen, hier nur angedeutet werden. Die Enzykliken haben seit *Rerum novarum* (1891) die innerweltliche Fortschrittsidee aufgenommen[32]. Im Christentum transzendiert der Fortschrittsgedanke jedoch die Vorstellung einer bloßen innerweltlichen Entwicklung zur Idee eines Fortschritts des Universums in der Vollendung in Gott. Die Bestimmung des Menschen und das Werk der Menschheit müssen in dem Gesamtprozeß der Schöpfung, des Falls des Menschen *und* der Natur, der Versöhnung und Erlösung und der schließlichen Vollendung von Mensch und Natur gesehen werden. Dieser Gesamtprozeß des Universums ist bis zu seinem Abschluß am Ende der Zeiten, wenn Gott sein wird „alles in allem", bestimmt durch ein Zusammenwirken von menschlicher Anstrengung und göttlicher Gnade, durch einen *concursus divinus.*

Vom christlichen Verständnis des Menschen als eines an der Schöpfung Teilhabenden wird die Bedeutung individueller schöpferischer Handlung, der schöpferischen Innovation und Investition in der Wirtschaft, sichtbar. Theorien zentraler Wirtschaftsplanung, die alle wirtschaftlich Handelnden außer die Planer zu bloßen Befehlsempfängern machen, sind auszuschließen[33]. Ebenso müssen mechanistische Wirtschaftstheorien zurückgewiesen werden, da sie das schöpferische und ethisch-verantwortliche Element von Wirtschaftshandeln und Unternehmertum verfehlen und das Wirtschaftshandeln nur als Reaktion auf Marktkräfte mißverstehen[34]. Die Gottebenbildlichkeit gibt dem Menschen einen außerordentlichen Wert und eine Würde, die die Grundlage der Idee der Menschenrechte bildet. Sie betont die individuelle Freiheit als das den Menschen von anderen Lebewesen Unterscheidende. Die Überzeugung von der geistigen und liebenden Natur des Menschen drängt auf die Versöhnung zwischen den sozialen Schichten, was in der Geschichte in dem langwierigen Prozeß der Abschaffung der Sklaverei nach der Christianisierung sichtbar wurde. Versöhnung als gesellschaftliches Prinzip schließt auch den Gedanken des Klassenkampfes als des die Geschichte bewegenden Prinzips aus. Das christliche Bild des Menschen als eines Geistwesens impliziert die spirituelle und kulturelle Bedeutung von Arbeit und Wirtschaften, ein Phänomen, das das Christentum mit allen Religionen teilt, die nicht weltverneinend sind. Alle Religionen begreifen die Wirtschaft nicht als einen agnostischen mechanisch-eigengesetzlichen Bereich des Handelns, sondern immer als einen Bereich, in dem geistige, kulturelle und soziale Sinnmomente in Einheit mit dem

[32] Vgl. *Rerum novarum* n. 22: Die Kirche als Motor des wahren Fortschritts; *Gaudium et spes* n. 53 und 65: Mensch als Herr des Fortschritts. Wenn *De iustitia in mundo* (Römische Bischofssynode 1971 Gerechtigkeit in der Welt) n. 15 sogar „ein Recht auf Fortschritt" vertritt, ist die Grenzziehung zum Utopismus nicht mehr ganz einfach.

[33] *Laborem exercens* n. 15,2.

[34] Ebd. n. 7,3. Vgl. auch *Gaudium et spes* n. 65.

ökonomischen Zweck stehen. Alle Religionen betonen in ihrer Wirtschaftsanschauung die „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge" (Werner Sombart). Wirtschaftshandeln wird nicht nur angesehen als ein Mittel zu einem der wirtschaftlichen Handlung äußerlichen Zweck, dem Konsum, sondern Wirtschaftsakte sind in sich sinnhaltig als Ausdruck von kulturellen und religiösen Werten. Dies impliziert, um ein Beispiel zu nennen, daß Beruf und Wirtschaftsleistung als Berufung und Dienst angesehen werden. Die Sicht von Beruf und Arbeit als einem religiösen Dienst führt zu einer je spezifischen Berufsethik oder einem Standesethos, die von der Natur der Aufgabe des jeweiligen Standes oder Berufes her bestimmt sein müssen.

Das Bewußtsein von der kulturell-religiösen Funktion von Wirtschaftshandeln ist nicht vereinbar mit der Idee von der Beliebigkeit menschlicher Bedürfnisse als subjektiver Präferenzen. Die Wirtschaftsethik der Religion kann sich in der Innenperspektive der Handelnden nicht nur die Außenperspektive der Koordination der faktischen Bedürfnisse zueigen machen. Sie kann sich nicht mit der Annahme „faktischer Präferenzen" (revealed preferences theorem), wie sie der neoklassischen ökonomischen Theorie zugrunde liegt, mit der Annahme, daß ein faktisches Bedürfnis so gut ist wie jedes andere, zufriedengeben. Die Konsumentennachfrage muß kritisierbar sein und das Individuum sich selbst fragen, ob seine Bedürfnisse vernünftig sind. Die Reflexion über die eigenen Konsumentscheidungen ist eine ethische, ob die eigenen Wirtschaftsentscheidungen dem Zweck des richtigen Lebens dienen. Individuelle Freiheit und ethische Reflexion über das eigene wirtschaftliche Wahlverhalten und Handeln sind vereinbar. Das Akzeptieren einer Wirtschaftsethik ist etwas ganz anderes als das Aufnötigen von „gesellschaftlichen Bedürfnissen" oder anderen, dem Handelnden äußerlichen Kriterien des Wahlverhaltens. Die asketisch-religiöse Bedeutung von Sparen und Investition muß hier erwähnt werden. Max Weber hat die Beziehung zwischen asketischer Arbeitsethik, Investition und kapitalistischer Entwicklung aufgezeigt[35]. Er beschränkte diese Interdependenz zwischen religiös motiviertem Konsumverzicht und wirtschaftlichem Investitionserfolg allerdings zu sehr auf die protestantische Ethik, obgleich der Zusammenhang zwischen rationaler Lebensführung und wirtschaftlicher Entwicklung seit der Entwicklung der christlichen Ordensgemeinschaften und damit auch für den Katholizismus gilt.

In den heutigen kapitalistischen Ländern hat sich seit dem Keynesianismus ein kultureller Widerspruch zwischen der Sphäre der Produktion und der Konsumption entwickelt. In der Konsumsphäre beruht das Funktionsprinzip unserer Wirtschaft auf einem hedonistischen Kalkül

[35] *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gütersloh 1979 (1. Aufl. 1905).

und ständig expandierender Konsumnachfrage, in der Produktionssphäre auf strenger Arbeitsethik, Disziplin und Verzicht auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung. Da der kulturelle Kontext westlicher Gesellschaften beinahe vollständig von der Konsumsphäre geformt wird, impliziert dies, daß sich Kultur und Wirtschaft auseinanderentwickeln[36]. Nun müssen – und sollen vielleicht sogar – nicht alle sozialen Subsysteme oder Sinnbereiche vollständig in *ein* symbolisches und Wertsystem der Handlungsorientierung integriert werden. Aber wie weit können sich die Wertorientierungen der Wirtschaft und der sozialen Kultur auseinanderentwickeln? Die Autonomisierung des wirtschaftlichen vom religiösen System ist Teil der allgemeinen Differenzierung der Gesellschaft in soziale Subsysteme und neben der Ausdifferenzierung von Wirtschaft und Politik bzw. Staat vielleicht die bedeutsamste. Wir haben Grund anzunehmen, daß es Grenzen dieser Ausdifferenzierung gibt. Die Religion hat die Tendenz, alle Bereiche des Handelns in ein Wertsystem zu integrieren. Dies entspricht ihrer sozialen Aufgabe, die gemeinsamen letzten Werte und Normen zu formulieren, die der Handlungsorientierung der Mitglieder einer Gesellschaft dienen. In und mit Hilfe der Religion bindet sich die Gesellschaft an letzte Verhaltensnormen[37].

3. Die katholische Tradition des Christentums und die soziale Ordnung

Konfessionelle Gegensätze sind von einem philosophischen und religiösen Standpunkt aus ein Ärgernis. Aber sie sind zunächst ein historisches Faktum, dessen theologische und soziologische Überwindung eine Analyse der Entstehung der Gegensätze und theologischen Streitfragen voraussetzt. Die sozialen und wirtschaftlichen Wirkungen der konfessionellen Unterschiede stehen mit den theologischen und philosophischen Kontroversen zwischen den Konfessionen in Wechselwirkung. Bei aller gebotenen Vorsicht können die kontroverstheologischen und philosophischen Differenzierungen, soweit sie für die Sozialphilosophie bedeutsam sind, in drei Punkten vereinfachend zusammengefaßt werden: 1) dem Verständnis der (äußeren) Kirche, 2) dem Verhältnis von Glaube, Rechtfertigung und Gnade und 3) der Auffassung der Natur und des Naturrechts. Die protestantische Tradition kann am besten durch die drei *sola* beschrieben werden: sola fide, sola gratia, sola scriptura[38], nur durch den Glauben, nur durch die Gnade und nur durch die Heilige Schrift kann der Mensch gerechtfertigt und errettet werden. Gegen dieses „Entweder-oder" und „Nur" steht das katholische „Sowohl-als-auch": sowohl

---

[36] *D. Bell,* The Cultural Contradictions of Capitalism, New York 1976, deutsch: Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt 1979.

[37] Vgl. *N. Luhmann,* Religion als System. Thesen, und: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: *K. W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt,* Religion – System und Sozialisation, Darmstadt 1972.

[38] Vgl. *Koslowski,* Gesellschaft und Staat 136 ff.

Glaube als auch Vernunft, sowohl gute Werke als auch Gnade, sowohl Schrift als auch Lehrtradition sind heilsnotwendig.

Dieses vermittelnde Sowohl-als-auch gilt auch für die Frage des Naturrechts[39]. Während die protestantische Tradition die Natur als so tief gefallen ansieht, daß sie nicht mehr irgendeine Orientierung in ethischen und sozialen Normen zu geben vermag, nimmt der Katholizismus hier eine vermittelnde Position in bezug auf das Naturrecht, insbesondere im Vergleich zum antiken vorchristlichen Naturrecht, ein. Die Natur ist gefallen, aber enthält noch die teleologischen Ursachen (causae finales), auf die hin sie Gott geschaffen hat. Aus dieser scheinbar geringen Differenz im Naturverständnis sind beträchtliche Differenzen in normativen Fragen und Fragen der Normenbegründung entstanden. Der Naturrechtsgedanke ist von der protestantischen Tradition ebenso wie die Begründung von sittlichen Pflichten aus der Natur der Sache abgelehnt worden. Historisch hatte dies vor allem die Konsequenz, daß den Gläubigen größere subjektive Freiheit in der ethischen Entscheidung eingeräumt wurde und daß die evangelischen Kirchen in der Konkretisierung nicht-religiöser Normen, die über die biblischen Texte hinausgehen, größere Zurückhaltung übten. Wenn die Ableitung von Normen aus der Natur der Sache oder dem Naturrecht ausgeschlossen wird, werden mehr sittliche Entscheidungen den Individuen zum eigenen Urteil überlassen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Frage des Naturrechts zu einem zentralen Kontroverspunkt wurde. An ihm schien sich doch die Alternative der Anerkennung der Subjektivität und sittlichen Autonomie gegenüber einem ontologisierenden und dogmatischen Wertekanon und einer kirchlichen Heteronomie zu stellen.

Diese Alternative Subjektivität/Heteronomie ist aber heute selbst historisch geworden und entspricht aus zwei Gründen nicht mehr der gegenwärtigen Problemlage. Einmal wird das Naturrecht von katholischer Seite nicht mehr als unveränderlicher, dogmatischer Wertekatalog, sondern als ein Reflexionsprinzip auf die Grundbedingungen des Naturwesens Mensch aufgefaßt. Das Naturrecht bildet ein regulatives Prinzip der Kritik sich absolut setzender und sich aus den Naturbedingungen des Daseins vollständig emanzipieren wollender Freiheit[40]. Wenn man die Verengungen überzogener Kasuistik beiseite läßt, gewinnt der Naturrechtsgedanke heute seine Bedeutung und Notwendigkeit gegenüber einer Verabsolutierung der Subjektivität. In dieser Funktion ist er bereits von Hegel, der ansonsten ganz in der protestantischen Tradition steht, als unverzichtbar angesehen worden. Auf der anderen Seite besitzt der

[39] Es gibt ein unentschlossenes und unentschiedenes, verfehltes Sowohl-als-auch und, gegen Kierkegaard, ein aus Einsicht und Großzügigkeit einschließendes und der Sache entsprechendes. Vgl. *Newman* 174.

[40] Vgl. *R. Spaemann,* Die Aktualität des Naturrechts, in: *Ders.*, Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.

Gedanke eines Naturrechts, das die notwendige Erinnerung der Naturbasis menschlicher Freiheit und das Gegenprinzip gegen die Absolutsetzung der Macht des Menschen über die Natur bildet, angesichts des ökologischen Problems neue Bedeutung. Es sollte möglich sein, in der Frage des Naturrechts zu einer ökumenischen Auffassung zu kommen, wenn auf katholischer und evangelischer Seite ein kritisches Naturrecht der Subjektivität an die Stelle eines dogmatischen Naturrechtskataloges bzw. einer Überzeichnung des Subjektivitätsgedankens tritt.

Die Interpretation des Naturrechts als Aufgabe des kirchlichen Lehramts und der vermittelnde Standpunkt in den Fragen von Glaube oder Vernunft, Gnade oder gute Werke, Schrift oder Lehrtradition führen zu einer stärkeren Betonung des anstaltlichen und sakramentalen Charakters der katholischen Kirche im Vergleich zu den protestantischen Kirchen. Unterschiede in der Ekklesiologie, die von einem unterschiedlichen Verständnis der apostolischen Sukzession, der Rolle des Klerus als Mittler und des Verhältnisses von äußerer Kirche und Staat herrühren, führen dazu, daß die katholische Kirche als weitgehend staatsunabhängige, zentralisierte Körperschaft mit eigener Jurisdiktion institutionalisiert ist. Überzeichnungen der Unterschiede auf beiden Seiten, Affiliationen bestimmter sozialer Gruppen und räumliche Differenzierungen haben die Konfessionen weiter auseinandergeführt, als durch die theologischen, philosophischen und ekklesiologischen Differenzen begründbar und vor dem gemeinsamen christlichen Glauben rechtfertigbar ist.

Die Unabhängigkeit der äußeren Institution der katholischen Kirche vom Staat führte zur ersten Form der Gewaltentrennung im mittelalterlichen Europa. Kirche und Staat, Papsttum und Königtum waren unterschiedene Gewalten. Der Heilige Stuhl fungierte als Appellationsgerichtshof für die Länder der Christenheit. Die Kooperation und der Antagonismus der kirchlichen und staatlichen Macht stellten Vorläufer der späteren konstitutionellen Gewaltentrennung dar[41]. Aus der im Vergleich zur lutherischen Kirche größeren Unabhängigkeit der katholischen Kirche in Deutschland folgte, daß sie nach dem Zusammenbruch des Bündnisses von Thron und Altar und des monarchischen Deszendenzmodells der Gesellschaft leichter ihren Ort im koordinierenden Modell des demokratischen Pluralismus finden konnte. Äußerungen der katholischen Kirche über sozialethische und politische Fragen sind Empfehlungen, die die Katholiken nur in Fragen des Glaubens und der Ethik binden. Die Enzykliken betonen immer wieder, daß sie den Gläubigen

[41] Vgl. *Koslowski*, Gesellschaft und Staat 47–165 für historische Belege. Die Ursprünge des Staat-Kirche-Dualismus werden hier in der Zwei-Reiche-Lehre Augustins aufgezeigt. *Pannenberg* 440 kritisiert, daß Augustin den Staat zu sehr relativiert habe. *G. E. Caspary*, Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords, Berkeley 1979, weist jedoch überzeugend nach, daß die Zwei-Schwerter-Lehre sich schon von Origenes herleitet und urchristliche Auffassung ist.

nicht die Last des eigenen Denkens und der eigenen Entscheidung in wirtschaftlichen und sozialpolitischen Fragen abnehmen können. Es ist jedoch eine wichtige Rolle, die die Kirche in den verschiedenen nationalen Gesellschaften zu spielen vermag, wenn sie sorgfältig ausgearbeitete Empfehlungen zu Fragen der wirtschaftlichen und sozialpolitischen Entwicklung von einem ethischen und religiösen Standpunkt und nach Beratung mit den besten verfügbaren Fachleuten abgibt – vor allem zu solchen Fragen ethischer und grundsätzlicher Art, die in der empirischen Forschung häufig vernachlässigt werden.

Welche Prinzipien der Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie bestimmen die Enzykliken? Die Enzykliken sind von der Idee eines dritten Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus inspiriert. Diese Idee ist explizit gemacht in *Quadragesimo anno* (1931), die stark von Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, den Beratern Papst Pius' XI., beeinflußt ist. Der Gedanke des dritten Weges ist aber auch in *Populorum progressio* (1967) und *Laborem exercens* (1981) erkennbar. Die wirtschaftstheoretisch anspruchsvollste Enzyklika ist *Quadragesimo anno.* Den dritten Weg in der Frage der Wirtschaftsordnung zu wählen, bedeutet nach ihr eine Vermittlung zwischen Individualismus und Kollektivismus, nämlich den Personalismus zu vertreten. Weder das abstrakte Individuum des possessiven Individualismus noch der alle Unterschiede nivellierende Kollektivismus, sondern das Bild des Menschen als schöpferischem, ungesellig-geselligem Wesen muß das Leitbild der Wirtschaftsordnung sein. Die schöpferische und erneuernde Tätigkeit der Person ist die causa efficiens und causa finalis des Wirtschaftens. Wirtschaft und wirtschaftliche Entwicklung werden getragen von der individuellen schöpferischen Handlung und sollten möglichst allen Wirtschaftenden die Möglichkeit *schöpferischer* Arbeit geben. Privateigentum ist ein Mittel und nicht ein absolutes, dingliches Individualrecht. Eigentum dient dem Zweck schöpferischen Handelns und wird im Umfang seiner Rechte durch die Gemeinschaft mit Hilfe des Rechtssystems festgelegt. Eigentumsrechte können eingeschränkt werden, wenn die Eigentümer nicht ihre aus dem Eigentum entstehenden Verpflichtungen erfüllen[42]. Das katholische Wirtschaftsdenken lehnt das mechanistische Verständnis der Ökonomie ab, das die Wirtschaft als einen hydraulischen Zusammenhang von Druck und Stoß der Kräfte von Angebot und Nachfrage ansieht. Wirtschaftshandeln ist soziales, sinnhaftes Handeln. Wirtschaftsmotiv darf nicht nur Profitmaximierung sein. Gewinn ist eine notwendige Bedingung für das Überleben einer Unternehmung, nicht jedoch deren finis ultimus. Die Wirtschaftszwecke müssen den sozialen Rahmen und die Umwelt der Unternehmung miteinbeziehen. Die sozia-

[42] Vgl. zur christlichen Lehre vom Eigentum, insbesondere zur Lehre vom Lehenscharakter des Eigentums *Pannenberg* 411 ff.

len Rollen und Funktionen der Wirtschaftenden, der Leitenden und der Ausführenden, in Familie, Gemeinschaft und Staat gehen über ihre wirtschaftlichen Funktionsstellen hinaus. Die Wirtschafts- und Sozialordnung muß dieses Faktum in der Entlohnung, Arbeitszeitregelung und Besteuerung angemessen berücksichtigen und kann nicht nur rein ökonomische Gesetze von materieller Beitragsleistung und Leistungsentlohnung gelten lassen. Weil das Wirtschaftshandeln schon in sich das bloße Ökonomisieren transzendiert, kann *Quadragesimo anno* (n. 51) die Investition als eine „Übung der Großzügigkeit", als ein ethisches Phänomen interpretieren. Diese spirituelle, beinahe romantische Sicht der Wirtschaft ist nicht nur eine ökonomische, sondern wirtschaftsethische[43]. Die Wirtschaftssubjekte werden nicht als Marionetten an den Fäden der Marktkräfte, die ihre Wahlakte determinieren, angesehen, sondern als personale Wesen, die echte Wahlentscheidungen mit persönlicher Verantwortung treffen. In der Betonung schöpferischen Wirtschaftshandelns ergibt sich eine Nähe des katholischen Wirtschaftsdenkens zu den Ansätzen der Österreichischen Schule der Nationalökonomie (Menger, Böhm-Bawerk, Hayek). Die Skepsis gegenüber der mechanistischen Theorie der Ressourcenallokation, wie sie die neoklassische Wirtschaftstheorie bestimmt, ist beiden gemeinsam. Das katholische Gesellschaftsdenken fordert jedoch, daß die Möglichkeiten schöpferischen wirtschaftlichen Handelns so weit als möglich auf alle Schichten ausgedehnt werden und nicht nur auf die Besitzer von Produktionsmitteln beschränkt bleiben. Die katholische Soziallehre hat daher schon sehr früh die Forderung nach Beteiligung der Arbeitnehmer am Unternehmenskapital gefordert. Nicht so sehr die für den einzelnen unüberschaubare Mitbestimmung als die Vermögensbeteiligung und Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand muß die Trennung von Kapital und Arbeit überwinden.

Die Option für einen dritten Weg in der Ordnungspolitik zwischen Kapitalismus und Sozialismus führt zu einer gewissen Unschärfe in der Frage, wie das Verhältnis von Markt und Staat bzw. zentraler Lenkung im einzelnen ausgestaltet sein soll. Es ist unbestreitbar und in der katholischen Soziallehre auch unbestritten, daß der Personalismus und die Teilhabe des Menschen an Schöpfertum und Geist Gottes individuelle Handlungsfreiheit und damit eine Marktwirtschaft erfordern[44]. Der staatlich-soziale Rahmen des Marktes ist damit aber noch nicht festgelegt. Historisch sind die Scholastiker und Jesuiten, insbesondere Luis de Molina im 16. Jahrhundert die ersten Theoretiker und auch Verteidiger einer marktwirtschaftlichen Ordnung und eines Marktpreissystems. Ihre Abhandlungen kritisieren Preiskontrolle und Mengenfestsetzung durch

[43] Vgl. zum Problem der Wirtschaftsethik *P. Koslowski*, Ethik des Kapitalismus, Tübingen ²1984.

[44] Vgl. *O. v. Nell-Breuning*, Kapitalismus – kritisch betrachtet, Freiburg 1974.

die Magistrate Spaniens als Maßnahmen, die nur zu Nepotismus und Korruption führen. Sie sagen voraus, daß alle Preiskontrollen eine Verknappung der Güter bewirken werden, weil die Produzenten die Güter vom Markt zurückhalten werden[45]. Ihre Analyse des Marktprozesses und der Marktdynamik geht derjenigen der englischen Klassik um fast zwei Jahrhunderte voraus. Diesen Erkenntnisstand über die Leistungsfähigkeit von Märkten und die Skepsis gegenüber Preiskontrollen vermißt man heute in manchen katholischen Äußerungen zur Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Selbst die päpstlichen Äußerungen seit *Populorum progressio* sind in der Forderung nach einer neuen zentral geleiteten Weltwirtschaftsordnung und eines internationalen Finanzausgleichs zwischen armen und reichen Ländern häufig von einem unbegründeten Glauben an den Dirigismus und von mangelnder Besorgnis über die damit verbundenen Probleme der Korruption und des Effizienzverlustes der Weltwirtschaft bestimmt. Eine Gefahr der katholischen Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie ist von jeher der Distributionismus gewesen, die Anschauung, man könne die Verteilungsfrage als von der Effizienz- und Allokationsfrage unabhängig betrachten. Es ist aber nicht so, daß die Verteilung des Sozialprodukts, die Effizienz der Volkswirtschaft und die Menge des Distribuendum voneinander unabhängig sind. Es gibt nicht ein Sozialprodukt, das erst produziert würde und dann beliebig verteilt werden könnte, sondern die Anreize zur effizienten Allokation und Produktion sind mit der *erwarteten* Verteilung immer verbunden. Dies gilt auch im internationalen Maßstab. Das Kapital, das nötig ist, um zu einer Angleichung der Dritten und Ersten Welt zu kommen, ist so erheblich, daß sein Transfer aus der effizienten Nutzung in der Ersten zu einer heute noch notwendig ineffizienten Nutzung in der Dritten Welt zu ungeheueren Wohlfahrtsverlusten der *gesamten* Weltwirtschaft führte. Eine stabile, selbsttragende wirtschaftliche Entwicklung ist nicht durch Distributionismus, sondern nur durch eigene Anstrengung und Effizienzsteigerung zu erreichen. Zu dieser Eigenentwicklung der Dritten Welt beizutragen ist jedoch Pflicht der westlichen Welt.

Das religiöse Weltbild muß den Sozialdarwinismus ablehnen und ist skeptisch gegenüber dem materialistischen, wirtschaftlichen „Realismus". Der Glaube des Ökonomen an die Notwendigkeit, Liebe als knappe Ressource zu behandeln (Dennis Robertsons „need for economizing on love"), sollte auf die Analyse und die wirtschaftspolitischen Empfehlungen angewendet werden, aber nicht das Verhalten bestimmen oder im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung beeinflussen. Die christliche Religion, und insbesondere ihre katholische Ausprägung, glaubt an den Menschen, glaubt, daß der Mensch den Menschen unendlich überschreitet. *Populorum progressio* (n. 42) zitiert Blaise Pascal: „L'homme in-

[45] Vgl. *J. Höffner*, Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik, Köln 1955.

finiment passe l'homme." Die Natur und die Wirtschaft stehen im Dienst der Menschheit, die die Natur zu ameliorieren und zu vollenden hat. Die Wirtschaft dient der geistigen Bestimmung des Menschen, nicht die geistigen Kräfte des Menschen der bloßen Ausdehnung des materiellen Konsums. Produktions- und Konsumfreiheit sollen die Vervollkommnung geistiger Freiheit und die Entfaltung der persönlichen Identität befördern und nicht umgekehrt. Nach *Laborem exercens* (n. 24,2) muß der Mensch „eine Spiritualität der Arbeit entwickeln, die allen Menschen helfen soll, durch ihre Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken ..." Es ist offensichtlich, daß die katholische Sozialtheorie sich unterscheidet von der nüchternen, distanzierten und vermeintlich metaphysikfreien Theorie der positiven ökonomischen Theorie. Die katholische Soziallehre vertritt eine maximalistische, perfektionistische Sozialtheorie im Vergleich zum hauptsächlich minimalistischen Ansatz der ökonomischen Theorie. Aber es ist daran zu erinnern, daß der leidenschaftliche Glaube der Ökonomen an leidenschaftslose Rationalität und das Leitbild des „homo oeconomicus" nicht die Perspektive der Alltags- und Lebenswelt sind. Das ökonomische Bild des Menschen ist ein Modell wissenschaftlicher Abstraktion und muß die symbolischen und sinnhaften Dimensionen wirtschaftlichen Handelns beiseite lassen. Es kann dem Reichtum der Dimensionen menschlicher Perzeption der Wirklichkeit und der Vielfalt der Handlungsmotive nicht in allem gerecht werden[46]. In der Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie sind analytischer Reduktionismus und normativer Minimalismus risikoscheue Positionen. Sie sind allgemeine Theorien mit Annahmen, die auf das Verhalten aller verallgemeinerbar sein sollen. Weil sie allgemeine Theorien sein wollen, müssen sie das Verhalten im Durchschnitt beschreiben. Da sie das Risiko ihrer Falsifikation durch das faktische Verhalten zu minimieren suchen, können sie, wenn sie zur Gestaltung und zum Selbstentwurf einer Gesellschaft herangezogen werden, niemals die schlechteste und niemals die beste Alternative realisieren. Die christliche Sozialphilosophie ist eine an Vollkommenheit orientierte Sozialtheorie und daher vielleicht nicht verallgemeinerbar. Fortschreitende Vervollkommnung des Menschen und seiner Gesellschaft ist das sie leitende Ideal. Nach dem Prinzip der self-fulfilling prophecy wird der Minimalismus eine minimalistische Gesellschaft prägen, der religiöse „Maximalismus" aber zu einer spirituellen, religiösen Gesellschaft beitragen. Die Renaissance der Religion in unseren Tagen zeigt, daß der Mensch als ein geistiges Wesen auf Dauer mit dem minimalistischen Selbst- und Gesellschaftsentwurf nicht zu leben vermag. Die christliche

[46] Zu einer Kritik des zu einfachen Menschenbildes der herkömmlichen ökonomischen Theorie vgl. *A. O. Hirschman*, Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse, in: Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences 37 (1984) 11–28.

Sozialphilosophie verfällt jedoch nicht in einen abstrakten und weltlosen Idealismus. Dagegen steht die Lehre von der Erbsünde. Der Mensch ist nicht gut, aber vervollkommenbar. Der Mensch ist nicht vollständig schlecht und verloren, sondern der Besserung fähig. Der Mensch ist weder gut noch schlecht, er ist schwach. Realismus ist notwendig für die Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlich-staatlichen Institutionen, und es ist dies der Ort, wo sich die katholische Gesellschaftstheorie mit der liberalen, klassischen Politischen Ökonomie berührt. Institutionen müssen der egoistischen und gefallenen Natur des Menschen Rechnung tragen und zur gleichen Zeit die Vervollkommnung der menschlichen Existenz ermutigen und ermöglichen. Sozialphilosophie muß ein Gleichgewicht finden zwischen dem Glauben an und Respekt für den Menschen einerseits und dem wohlbegründeten Mißtrauen in den Menschen andererseits. Die Verfassungsdemokratie und die Marktwirtschaft gründen auf diesem Gleichgewicht[47]. Aber ihr Ethos und Bild des Menschen leiten sich aus dem Christentum ab, ohne das sie nicht lebensfähig sein werden. Die Religion erinnert uns heute daran, daß die gesellschaftliche Ordnung eine geistige Ordnung ist. *Alle* Organisationen und Institutionen haben eine spirituelle Dimension. Eine menschliche und freie Gesellschaft, die den Staat der Tiere transzendiert, ist nur deshalb möglich, weil, wie auch Hegel glaubte, der absolute Geist unter uns ist und sein will[48].

[47] *R. Spaemann* hat in einem Vortrag in München die Gründung des gewaltenteilenden Verfassungsstaats auf dem Respekt und Mißtrauen gegenüber dem Menschen dargestellt. Diese These wird hier über die Gewaltenteilung der Verfassung hinaus auf die Gewaltenteilung im Bereich der Wirtschaft, auf die Markt- und Eigentumsordnung, erweitert.

[48] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Suhrkamp-Ausgabe), Frankfurt 1970, 69.

ThPh 60 (1985) 213–238

Glaube im Diskurs

Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung

Von Hans-Joachim Höhn

Die philosophische Leitwährung ‚Vernunft' hat unter dem Eindruck der negativen Folgen einer funktionalistisch verstandenen und instrumentell eingesetzten Zweckrationalität erheblich an Kurswert verloren. Angesichts des Markterfolges vernunftkritischer Untersuchungen[1] das konstruktive Vermögen kritischer Vernunft bereits für erschöpft zu halten, wäre jedoch voreilig. Die gegenwärtige Rationalitätsdiskussion ist facettenreicher[2], als es manche im Gewande einer allgemeinen Kulturkritik auftretenden philosophischen Bestseller zunächst vermuten lassen. Ebenso fragwürdig müßte sich ‚intra muros theologicos' der Vorschlag ausnehmen, das lästige Thema ‚Glaube und Vernunft' endlich von der Tagesordnung zu streichen und, um das neuerwachte Interesse an dem Anderen der Vernunft[3], an Mythos und Esoterik, zugunsten einer christlich geprägten Religiosität auszumünzen, sich nur noch auf die Konzeption erfolgversprechender Strategien der Glaubensvermittlung zu konzentrieren.

Eine solche Verkürzung der Vernunft dient letztlich nur der Verlängerung von Beliebigkeit und Willkür. An beiden kann der christliche Glaube kein Interesse haben. Die Verkündigung des Evangeliums läßt sich nicht trennen von der Verpflichtung, den Geltungsanspruch seines Inhaltes und die Weise seiner Tradition argumentativ vor der eigenen Vernunft wie auch vor Nichtglaubenden zu rechtfertigen (vgl. 1 Petr 3, 15). Nichts ist damit gewonnen, wenn sich der Glaube bloß innerhalb eines Zirkels frommer Subjekte als unproblematisch erweist und damit dem Verdacht ausgesetzt bleibt, einzig den Bedürfnissen individuellen und kollektiven Wunschdenkens zu entsprechen. Soll eine christliche Lebenspraxis von abergläubischer Unvernunft unterscheidbar sein, muß aufgezeigt werden können, daß der Glaube nichts behauptet, was die Vernunft zu Recht bestreitet, und daß er nichts bestreitet, was diese zu Recht behauptet (vgl. DS 3017). Eine vernünftige Verantwortung des

---

[1] Vgl. etwa *P. Sloterdijk*, Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde., Frankfurt 1983.

[2] Vgl. als Überblick H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt 1984; *H.-L. Ollig*, Die Vernunft auf dem Prüfstand. Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion, in: ThPh 58 (1983) 363–394.

[3] Vgl. *H. Böhme/G. Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt 1983; *P. Bürger*, Über den Umgang mit dem andern der Vernunft, in: K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983, 41–51.

Glaubens ist daher nur in der Weise möglich, daß der Vorwurf, er sei vernunftwidrig, mit Vernunftargumenten entkräftet wird. Angesichts der Tatsache, daß es heute keinen allgemeinen philosophischen Rationalitätsbegriff mehr gibt, muß zuvor jedoch geklärt sein, auf welches Vernunftkonzept (z. B. Skeptizismus, Kritizismus, Empirismus, Konstruktivismus) sich diese Widerlegung bezieht und welches Verfahren der Beweisführung (z. B. Reduktion, Retorsion) dabei angewandt wird.

Zu den gegenwärtig einflußreichsten Entwürfen einer Theorie der Rationalität zählen die Arbeiten von J. Habermas. Leitmotiv seiner jüngeren Veröffentlichungen ist in immer neuen Anläufen die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den unabdingbaren Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den Gehalten einer vernünftigen Lebensform. Einen Schwerpunkt dieser Studien bilden Habermas' Erörterungen zu einer *Theorie diskursiver Argumentation*[4], deren Elemente er aus den für die Alltagskommunikation konstitutiven Bedingungen und Regeln entwikkelt.

Die folgenden Überlegungen beschreiben den Versuch, in Anlehnung an dieses Modell jene Voraussetzungen und Fluchtpunkte zu ermitteln, auf die sich die Gegenrede auf den Vorwurf beziehen muß, die Inhalte und Formen der Weitergabe des christlichen Glaubens könnten den Forderungen ‚kommunikativer Rationalität' nicht entsprechen: In einem ersten Schritt werden die normativen Grundlagen verständigungsbezogener Interaktion freigelegt, denen eine vernunftgemäße Verlaufsform christlicher Verkündigung zu entsprechen hat. Auf dieser Basis lassen sich auch die idealtypischen Strukturen argumentativer Rede orten, welche für die Rechtfertigung ihres Anspruchs auf Vernunftgemäßheit unumgänglich sind (I.). In einem zweiten Schritt soll dann die Frage diskutiert werden, inwieweit die Zustimmung zu authentischer Glaubensvermittlung den Kriterien diskursiver Prüfung standhält, – gleichwohl ohne jene Punkte zu unterschlagen, in denen sich der Glaube seinerseits kritisch gegenüber der Vernunft verhält (II.). Im Ganzen geht es nicht um eine Demonstration von Gründen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, wohl aber um den Aufweis eines Verfahrens der Rechtfertigung ihrer Verantwortbarkeit vor der Vernunft. Zwischen beiden Aspekten besteht folgender logischer Unterschied: Im ersten Fall müßte etwas positiv mit Gründen bewiesen werden (vgl. DS 3009), hinge-

[4] Das Folgende orientiert sich an: *J. Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I, Frankfurt 1981, 25–71, 367–452; *Ders.,* Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Ders.,* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 53–125; *Ders.,* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984 (darin bes. die Aufsätze „Wahrheitstheorien" [127–183], „Was heißt Universalpragmatik?" [353–440], „Aspekte der Handlungsrationalität" [441–472], „Replik auf Einwände" [475–570], „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns" [571–606]).

gen handelt es sich im zweiten Fall um die Widerlegung von Gegengründen bzw. um den Nachweis der grundsätzlichen „Nichtunvernünftigkeit" des Glaubens[5].

I. Kommunikatives Handeln als Geltungsgrund christlicher Glaubensverkündigung

Der christliche Glaube kommt vom Hören (Röm 10,17) und ist somit auf zwischenmenschliche Kommunikation angelegt. Die Strukturen und Vollzugsweisen seiner Weitergabe haben daher dem Grundmuster einer kommunikativen Verkehrsform menschlichen Miteinanders zu entsprechen. Zugleich gehört der Dual ‚Kommunikation und Gemeinschaft' zu den Grundkategorien der christlichen Botschaft[6]: Sie redet von der in Jesus Christus Gestalt gewordenen Zuwendung Gottes zur Welt. An den vorbehaltlosen und keine Vorleistungen einfordernden Willen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen zu ‚glauben' heißt: auf die Zusage des in Leben und Sterben anwesenden Gottes unbedingtes Vertrauen setzen und aus solchem Vertrauen das eigene Leben gestalten. Wer sich an die unbedingte Wirklichkeit Gottes bindet, wird frei, sich in die Verhältnisse der Welt einzubinden und sich für ein humanes Miteinander einzusetzen. Wer glaubt, vermag gegen den Strom unbedingter Selbstbehauptung zu schwimmen und umzukehren aus der zerstörerischen Absolutsetzung selbstgesteckter Ziele. Wer glaubt, ist aufgerufen, an den Rand gedrängte Menschen aus ihrer Isolation herauszuholen, die sie zu einer tödlichen Beziehungs- und Verhältnislosigkeit verurteilt[7]. Zum Glauben gehört – so läßt sich abkürzend sagen – jenes in eine kommunikative Lebensform integrierte Selbst- und Weltverständnis, das in dem unbedingten Gemeinschaftswillen Gottes Grund, Richtung und Ziel menschlichen Existierenkönnens erkennt.

Eine Glaubensverkündigung im Stil eines doktrinären Kommandos oder eines ideologischen Oktroi erweist sich vor diesem Hintergrund nicht erst heute als theologisch obsolet und als gesellschaftlich illegitim.

---

[5] Zum theologischen Ort eines solchen Bemühens vgl. *K. Lehmann,* Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung, in: IkaZ 7 (1978) 289–294.

[6] Vgl. hierzu *N. Copray,* Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation, Düsseldorf 1983.

[7] Zu einer handlungstheoretischen Fassung des Glaubensbegriffs siehe auch: *E. Arens,* Elementare Handlungen des Glaubens, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 80–101; *Ders.,* Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; *G. Fuchs,* Der Glaube kommt vom Hören. Christsein als bestimmte kommunikative Praxis, in: ‚Religionsunterricht an Höheren Schulen' 26 (1983) 73–78; *H. Peukert,* Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76–102; *Ders.,* Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung,Frankfurt 1978, 311–355.

Evangeliums- und vernunftgemäß ist allein eine solche Praxis, in der nicht die Ausdehnung der Verfügungsmacht über andere Personen im Vordergrund steht, sondern das Bemühen um wechselseitige Verständigung, das die Grundlage bildet für die gemeinsame Suche nach neuen Lebensmöglichkeiten[8].

1. Rationalitätsvoraussetzungen verständigungsbezogener Interaktion

Wie jeder Sprecher, der mit seiner Rede zugleich eine interpersonale Beziehung herstellen will, muß auch der Verkündiger des christlichen Glaubens die folgenden Geltungsansprüche erheben, die jedem kommunikativen Vollzug voraus- und zugrunde liegen, und ihre Einlösbarkeit unterstellen, bevor er behaupten kann, eine zustimmungswürdige Äußerung vorgebracht zu haben. Er ist genötigt, (a) eine im Hinblick auf die gegebene soziale Situation und ihren „normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt, (b) eine *wahre* Aussage (bzw. zutreffende Existenzvoraussetzungen) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt, und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. *wahrhaftig* zu äußern"[9], damit der Hörer dem Sprecher vertrauen kann, sowie (d) eine *verständliche* Sprache zu wählen, damit jeder, der ihr entsprechendes Regelsystem beherrscht, seine Äußerung fehlerfrei rekonstruieren kann.

Eine verständigungsbezogene Interaktion verläuft daher nur dann ungestört, wenn die Beteiligten die Gemeinsamkeit ihres Sprachspiels, die Richtigkeit der Normen und Werte, auf die Bezug genommen wird, die Wahrheit der gemachten Aussage und die Wahrhaftigkeit der einbezogenen Personen nicht in Zweifel ziehen. Ob zwischen den Kommunikationsteilnehmern ein begründbares Einverständnis erzielt wird, bemißt sich jeweils an den Ja/Nein-Stellungnahmen, mit denen ein Adressat die vom Sprecher erhobenen Geltungsansprüche akzeptiert oder zurückweist. Eine unter solchen Umständen entstandene Übereinkunft ist darum nicht äquivalent mit einer faktisch bestehenden Übereinstimmung; sie beruht vielmehr auf der argumentativ ausweisbaren Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens und des gegenseitigen Vertrauens.

Die Voraussetzungen für ein begründbares Einverständnis von Sprecher und Hörer ergeben sich unmittelbar aus der Binnenstruktur kommunikativen Handelns. Diese Bedingungen können nicht einseitig,

[8] Vgl. hierzu auch *H. Peukert*, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München/Mainz 1977, 44–75; *R. Zerfaß*, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: W. Weber (Hg.), Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1974, 81–106.

[9] *J. Habermas*, Theorie Bd. I, 413.

„weder sprecher- noch hörerrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung* eines sprachlichen Ausdrucks“[10]: Eine Sprechhandlung bringt die intersubjektive Beziehung, die ihr Initiator mit ihr anstrebt, nur zustande, wenn sie verständlich ist. Der Adressat versteht diesen Sprechakt, wenn er erkennt, was ihn akzeptabel macht. Ein solcher Vollzug ist dann akzeptabel, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit der Angesprochene zu seinem Geltungsanspruch affirmativ Stellung nehmen kann. Eine Aussage zu verstehen, heißt darum: wissen, wann ein Sprecher gute Gründe hat, die Gewähr dafür zu übernehmen, daß er den erhobenen Geltungsanspruch einlösen kann.

Dementsprechend erschließt sich die Bedeutung der christlichen Botschaft nur in dem Maße, wie eingesehen werden kann, warum sich der Verkündiger berechtigt fühlt, die Behauptung des unbedingten Willens Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen als wahr vorzubringen, die Norm freier Selbstbestimmung und der Emanzipation von überkommenen Restriktionen als genuines Anliegen des Christentums anzuerkennen und seine Überzeugung, daß er nicht mehr aus der angstgeleiteten, egoistischen Sorge für sich selbst lebt, als wahrhaftig auszudrücken. Der Vertreter der christlichen Botschaft kann also nur dadurch das Risiko eines Kommunikationsabbruches oder eines Mißverstehens verringern, indem er zu erkennen gibt, daß er für die Einlösung seiner Geltungsansprüche erforderlichenfalls Gründe anzugeben in der Lage ist, die den kritischen Rückfragen des Hörers standhalten.

Folgerichtig bemißt sich die Rationalität, d. h. die Rechtfertigungsfähigkeit von Glaubensäußerungen und der ihnen entgegengebrachten Ja/Nein-Stellungnahmen danach, inwieweit sie ausschließlich durch intersubjektiv nachprüfbare Gründe motiviert sind. Es muß ein kohärenter Zusammenhang nachgewiesen werden zwischen dem Bedeutungsgehalt einer Aussage, ihrem Geltungsanspruch und den Argumenten, die nötigenfalls zu seiner Begründung angeführt werden können. Ein Geltungsanspruch ist immer dann berechtigt, wenn und soweit er aus Gründen, die in der Sache selbst liegen, aufrechterhalten werden kann. Nun ist es aber nicht dasselbe, ob diese Argumente nur für triftig gehalten werden oder nachweisbar triftig sind. Sie können nur insoweit als Vernunftgründe gelten, wie sie Sprecher und Hörer gleichermaßen überzeugen und geklärt werden kann, „warum sie stichhaltig oder nicht stichhaltig sind, und warum gegebenenfalls eine Entscheidung darüber, ob die Gründe gut oder schlecht sind, (noch) nicht möglich ist.“[11]

Deshalb kann auch der Geltungsanspruch der christlichen Botschaft, sofern er erkennbar mit einem Potential an Gründen verknüpft wird, nicht verstanden werden, ohne daß zu diesen Gründen Stellung bezogen

[10] Ebd. 400. [11] Ebd. 170.

wird. Würde der Adressat der Verkündigung eine solche Beurteilung suspendieren, „könnte er Gründe nicht so behandeln, wie sie gemeint sind. In diesem Fall würde der Interpret sein Gegenüber nicht als ein zurechnungsfähiges Subjekt *ernst nehmen*“ [12] und man dürfte ihn fragen, ob er selbst überhaupt eine Anstrengung unternehme, die die Bezeichnung einer rational motivierten Auseinandersetzung verdient.

2. Kriterien einer rational motivierten Anerkennung von Geltungsansprüchen

Daß ein Sprecher einen Hörer zur Anerkennung der in seiner Aussage eingelassenen Geltungsansprüche bewegen kann, ergibt sich weniger aus der Klarheit des Gesagten als durch die Gewähr, den jeweils geltend gemachten Anspruch mit Gründen zu rechtfertigen. ‚Vernünftig‘ verhält sich eine Person nur dort, wo sie zeigt, daß sie ihr Verhalten unter Bezugnahme auf die Geltungsansprüche der Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit begründen kann. Das Unterscheidungsmerkmal rationaler Motivation gegenüber „der empirisch motivierenden Kraft eines mit Sprechhandlungen kontingent verknüpften Sanktionspotentials“ [13] ist allein diese Gewährleistungsverpflichtung des Sprechers. Diese Garantie kann er durch den Appell an entsprechende Erfahrungen und Intuitionen des Adressaten, durch Argumente oder durch den Verweis auf sich aus der Annahme des Gesagten ergebende Konsequenzen einlösen und auf diese Weise eine intersubjektive Anerkennung der Berechtigung des jeweiligen Geltungsanspruches erzielen. Die argumentative Herbeiführung dieser Anerkennung ist weitgehend abhängig von dem Gelingen des Rekurses auf Gründe, Quellen und Instanzen, von denen her der Sprecher die Überzeugung bezieht, daß seine Äußerungen richtig und wahr sind. Allein dieser Umstand macht Argumente, „die in relevanter Weise auf Geltungsansprüche bezogen werden, stärker als andere Argumente.“ [14] Die Verweigerung eines solchen Rekurses ist nur dann berechtigt, wenn der Sprecher Gründe anführen kann, die es rechtfertigen, diesen Beweisgang zu verweigern.

Rational motiviert ist die Anerkennung von Geltungsansprüchen auf seiten des Hörers dann, wenn die beigebrachten Gründe derart sind, daß er ihnen anders als in der Weise der Zustimmung nicht gerecht werden kann bzw. wenn ihnen gegenüber jede negative Stellungnahme als ungerechtfertigt nachweisbar ist. Rational motiviert ist die Ablehnung dieser Ansprüche nur dann, wenn der Opponent erklären kann, warum er die Gründe, die der Proponent anführt, für nicht akzeptabel hält. Wenn auf diese Weise ein ad hoc erhobener Zweifel nicht zu beseitigen oder zu er-

[12] Ebd., 191. Sich Gründe zu vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen, bedeutet, daß man noch nicht verstanden hat, was Gründe sind und was sie wollen.
[13] Ebd. 406.
[14] Ebd. 47.

härten ist, muß der fortgesetzt problematisierte Geltungsanspruch Gegenstand einer besonderen Prüfungsveranstaltung – des Diskurses – werden.

3. Strukturen diskursiver Argumentation

Diskurse sind darauf abgestellt, triftige Argumente hervorzubringen, mit denen fragwürdige Geltungsansprüche eingelöst oder zurückgewiesen werden können. In ihnen werden jene argumentationslogischen Bedingungen spezifiziert, unter denen jeweils ein solcher Nachweis möglich wird. So verlangt etwa die Begründung des Geltungsanspruchs deskriptiver Aussagen den Nachweis, daß die Existenzvoraussetzungen des beschriebenen Sachverhaltes erfüllt sind. Die Begründung des Geltungsanspruches wertender und normativer Aussagen erfolgt durch den Nachweis der Präferierbarkeit des jeweils herangezogenen normativen Hintergrundes gegenüber anderen Bewertungsstandards; dabei verdienen solche Wert- und Normenbestände den Vorzug, von denen am ehesten erwartet wird, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung „für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können."[15]

Ein Diskurs stellt jene Argumentationsinstanz dar, die als Forum des Wettbewerbes um bessere Argumente Strukturen einer Sprechsituation aufweist, welche in besonderer Weise die Beteiligten gegen Pression und Ungleichheit immunisiert; „sie präsentiert sich als eine idealen Bedingungen hinreichend angenäherte Form der Kommunikation."[16] Sie ist offen für alle Subjekte, die sprach- und handlungsfähig sind und die Bereitschaft zeigen, sich nur dem eigentümlichen Zwang des besseren Argumentes zu beugen. Allen Beteiligten wird die chancengleiche und gleichberechtigte Teilnahme an der Argumentation zugesichert. Die Einhaltung dieser Bestimmungen dient der Subtraktion aller die Möglichkeit eines rational motivierten Konsenses störenden äußeren Eingriffe und Unzulänglichkeiten der Teilnehmer. Auf diese Weise werden Herrschaftseinflüsse, Handlungszwänge und verzerrte Einstellungen der Argumentierenden weitgehend außer Kraft gesetzt.

Diese *„ideale Sprechsituation"* bedeutet kein verzichtbares Superadditum im Hinblick auf die Geltungsbasis kommunikativen Handelns. Wenn die Beteiligten nicht unterstellen, daß ihre Bedingungen in hinreichender Annäherung erfüllt sind, so daß aufgrund der Neutralisierung externer und redeimmanenter Zwänge die Gefahr eines auf (Selbst-)Täuschung beruhenden Pseudokonsenses gebannt ist, können sie auch gar nicht meinen, ernsthaft eine Diskussion zu führen, welche den Rationalitätsvoraussetzungen der Prüfung von Geltungsansprüchen entspricht.

---

[15] *Habermas*, Diskursethik 103. [16] Ebd. 98.

Innerhalb einer Diskurssituation lassen sich näherhin vier Ebenen der Argumentation unterscheiden, auf denen eine schrittweise Radikalisierung der Reflexion erfolgt: (1) Übergang von problematisierten Behauptungen zur Problematisierung eines Geltungsanspruchs, (2) Versuche der Begründung des kontroversen Geltungsanspruchs, (3) Übergang zu einer Modifikation des für die Vorlage der Behauptung zunächst gewählten sprachlichen Bezugsrahmens oder zu einer Abwägung der Angemessenheit alternativer Sprachspiele und (4) Nachkonstruktion des Erkenntnisfortschrittes[17].

Ein auf diesem Weg argumentativ erzielter Konsens „ist dann und nur dann ein zureichendes Kriterium für die Einlösung diskursiver Geltungsansprüche, wenn aufgrund der formalen Eigenschaften des Diskurses [d. h. der idealen Sprechsituation] Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen gesichert ist."[18] Der Konsensfähigkeit von Geltungsansprüchen entspricht auf seiten diskursiv diskutierender Personen die Bereitschaft, sich gegenseitiger Kritik auszusetzen, ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen intersubjektiver Prüfung zu unterziehen und sich aufgrund der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft des besseren Argumentes der Einheit ihres Kommunikationszusammenhanges sowie der Gemeinsamkeit ihres Erkenntnis- und Wissensstandes zu vergewissern. Insofern besteht die Feststellung der ‚Wahrheit' einer in den Diskurs eingebrachten Behauptung und die Rechtfertigung einer vorgeschlagenen Handlungsregel darin, daß jeder mit Gründen veranlaßt werden kann, den Geltungsanspruch der Behauptung bzw. der Verhaltensnorm als berechtigt anzuerkennen. Jedoch kann ein diskursiv erzielter Konsens nicht für alle Zeiten als wahrheitsverbürgend gelten. Wahrheitskriterien wandeln sich mit den geschichtlich und gesellschaftlich varianten Rationalitätskriterien[19] „und diese unterstehen ihrerseits dem Gebot argumentativer Rechtfertigung; was jeweils als guter Grund gelten darf, hängt von Standards ab, über die selbst ein Streit mit Argumenten möglich bleibt. Entzogen ist diesem Streit allein jenes vorgängige, von allen kompetenten Sprechenden geteilte, freilich bloß intuitive, d. h. der Nachkonstruktion bedürftige Wissen, auf das wir rekurrieren müssen, wenn wir sagen sollen, was es bedeutet, in eine Argumentation einzutreten."[20]

Daher wird die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Vernunft

---

[17] Zur Regelung der Beweislastverteilung in Diskursen vgl. ausführlich *R. Alexy*, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, Frankfurt 1978, 219–367.

[18] *Habermas*, Wahrheitstheorien 177.

[19] Vgl. H. Poser (Hg.), Wandel des Vernunftbegriffs. Freiburg/München 1981.

[20] *Habermas*, Replik 554–555. Zur Diskussion um eine Konsens- bzw. Diskurstheorie der Wahrheit siehe *R. Görtzen*, J. Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952–1981, Frankfurt 1982 (Teil II: Sekundärliteratur. Nr. 165, 198, 227, 248, 250, 341, 351, 358–359, 365, 384, 387, 403, 429, 433, 452, 463, 469, 481, 498, 579, 604, 629, 634 652, 662, 667, 680, 718, 723, 732, 768, 799, 803, 807–809, 823, 828); zuletzt: *G. Skirbekk*,

auch in Zukunft an wechselnden Fronten ausgetragen werden. Die auf Vernunftargumente angewiesene Verantwortung des Glaubens muß sich auf Erfahrungen und Erkenntnisse stützen, die im Lichte wechselnder Vernunftkonzepte und Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können und die daher keine ultimative Grundlage bieten. Jede faktisch erzielte Verständigung ist „nach vorne" offen, d. h. kritisierbar und überholbar. Die Forderung, nur solche Ansprüche als begründet anzuerkennen, die die rational motivierte Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden kann[21], stellt schlichtweg eine Sisyphosaufgabe dar.

II. Grenzmarken einer diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung

Das Faktum der christlichen Glaubensverkündigung ist von Glaubenden und Nichtglaubenden in gleicher Weise feststellbar. Daß ihre Bedeutung aber darin liegen soll, das Wahre und Richtige über die Wirklichkeit der Welt auszusagen, ist – so bezeugt der Christ – nicht in einem objektivierenden Wissen von Tatsachen erkennbar, sondern nur in der Weise des persönlichen Sich-betreffen-Lassens, durch die er das Wort Gottes wahrnimmt und ihm recht gibt (vgl. 1 Kor 12, 3; DS 3015). Aus dieser Behauptung entsteht oft der fideistische Kurzschluß, man komme nur durch eine Anstrengung des Willens vom Nichtglauben zum Glauben. Dem steht der rationalistische Fehlschluß gegenüber, wonach man meint, jemanden allein mit Vernunftgründen zur Annahme der christlichen Botschaft bewegen zu können. Beide Positionen müssen bei dem Versuch einer diskursiven Verantwortung des Glaubens vermieden und als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Dies ist jedoch nur in der Weise möglich, daß man beiden Modellen mit Vernunftargumenten entgegentritt: Gegen den Fideismus ist deutlich zu machen, daß es triftige Gründe gibt, um eine vom Glauben verschiedene Stellungnahme angesichts authentischer Verkündigung für inadäquat zu halten. Gegen den Rationalismus gilt es zu zeigen, daß die Tatsache, jemanden allein mit Vernunftgründen zur Annahme von als zu glauben vorgelegten Sachverhalten führen zu können, bereits den Beweis erbringt, daß es sich hierbei nicht um wirkliche

---

Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund?, in: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Frankfurt 1983, 54–82.

[21] Vgl. *J. Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Ders./N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971, 124: „Ich nehme, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, auf die Beurteilung anderer Bezug – und zwar auf das Urteil aller anderen, mit denen ich je ein Gespräch aufnehmen könnte (wobei ich kontrafaktisch alle die Gesprächspartner einschließe, die ich finden könnte, wenn meine Lebensgeschichte mit der Geschichte der Menschenwelt koextensiv wäre). Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen. Jeder andere müßte sich überzeugen können, daß ich dem Gegenstand das Prädikat p berechtigterweise zuspreche, und müßte mir dann zustimmen können."

Glaubensaussagen handelt. Zur Annahme des Evangeliums wird man nur insofern rational motiviert, indem man erkennt, daß sich ihm gegenüber jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme im letzten nicht auf Vernunftgründe berufen kann und es ferner jene non-diskursiven Voraussetzungen eines vernunftgemäßen Gebrauches der Vernunft benennt, die nicht im Verfügungsbereich kommunikativer Rationalität liegen.

Das Gelingen dieses doppelten Nachweises steht und fällt mit den beiden Annahmen, daß 1. mit Vernunftgründen eine diskursiv erzwungene Rezeption von Glaubensaussagen als unmöglich nachweisbar ist (sonst droht der rationalistische Fehlschluß) und daß 2. dennoch ihre Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben, daher analog zu den Wahrheitsansprüchen konstativer Aussagen überprüft werden können (sonst droht der fideistische Kurzschluß). Daraufhin lassen sich 3. jene Kriterien präzisieren, die im Diskurs eine Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen ermöglichen und anhand deren der Glaubende Gründe angeben kann, die sich einer diskursiven Kritik an der Verantwortbarkeit des Glaubens entziehen. Gerade dieser letzte Schritt ist entscheidend für den Aufweis, worin jenseits der Affinität von Glaube und Vernunft ihre Verschiedenheit und Eigenständigkeit besteht.

1. Die Geltungsbasis von Glaubensaussagen

Der christliche Glaube erscheint vielen von der sprachanalytischen Philosophie beeinflußten Religionskritikern zumeist deshalb vernünftiger Haltung entgegengesetzt, weil sein Geltungsanspruch – die Zusage einer Beziehung Gottes zur Welt, die allen welthaften Bedingungszusammenhängen vorausliegt – sich nicht nur der empirischen Überprüfung entziehe, sondern ihm überhaupt kein verstehbarer Sinn zukomme. Glaubensaussagen reden für sie von einer Wirklichkeit, die jenseits allgemein zugänglicher Erfahrung liegt und die daher auch nicht in allgemein verständlicher Sprache wiederzugeben ist. Da es keine nicht-empirische Tatsachen gibt, kann den metaphysischen Aussagen der Religion auch keine kognitive Bedeutung zugesprochen werden. Ihren Behauptungen fehlt die Wahrheitsreferenz, die allein einen solchen Geltungsanspruch rechtfertigen kann.

Beeindruckt von dieser Kritik wurden in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche Versuche unternommen, den Sprechaktcharakter von Glaubensaussagen deutlicher zu fassen und ihren Geltungsanspruch von konstativen und deskriptiven Behauptungen abzusetzen[22]. Zu erinnern ist

[22] Siehe hierzu den Überblick von *H. Schrödter*, Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Freiburg/München 1979. Vgl. ferner: *A. Grabner-Haider*, Vernunft und Religion. Ansätze zu einer analytischen Religionsphilosophie, Graz/Wien/Köln 1979; *B. Casper*, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg/Basel/Wien 1975; I. U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974.

etwa an die These von R. M. Hare[23] und P. M. van Buren[24] über die „evokativen" Eigenschaften religiöser Rede, der es nicht um die Weitergabe von Informationen, sondern um das Wachrufen einer veränderten Einstellung des Menschen zu sich selbst und seiner Umwelt gehe. Ähnlich gelagert ist R. B. Braithwaites[25] Auffassung von der Funktion religiöser Sätze, einen ethischen Appell zu transportieren. Im Umkreis der Spätphilosophie Wittgensteins hat I. T. Ramsey[26] den Standpunkt vertreten, die religiöse Sprache artikuliere bestimmte Evidenz- oder Erschließungserfahrungen („disclosures"), die eine Einsicht hervorrufen und ein engagiertes Sicheinlassen auf die darin erfahrene Wirklichkeit verlangen. Besondere Aufmerksamkeit hat die Entdeckung des performativen Sprachgebrauchs durch J. L. Austin[27] gefunden, mit dem sich zahlreiche religiöse Sprechhandlungen (z. B. Taufe, Absolution) erklären lassen.

Diese Ansätze, die pragmatische Geltungsbasis von Glaubensaussagen freizulegen und dabei ihre semantischen Probleme zu unterlaufen, können jedoch nur zum Teil befriedigen. So zweifelsfrei der Sinn von Glaubensaussagen auch darin besteht, dem Menschen ein neues Selbstverständnis zu erschließen, das nicht folgenlos bleibt für sein Handeln, so geht es in ihnen doch ebenso wesentlich darum, den Grund einer solchen Haltung namhaft zu machen und damit doch einen „Sachverhalt" zu behaupten. Ein ethischer Appell ist zwar in Glaubensaussagen impliziert, doch hat dieser Imperativ sein Fundament in dem kategorischen Indikativ der angstentmachtenden Zuwendung Gottes zur Welt. Auch gehen Glaubensaussagen über die Wiedergabe subjektiver Evidenzerfahrungen hinaus, da sie etwas behaupten, das alle Menschen unbedingt angeht. Schließlich ist auch eine Reduktion der „Informative" des Evangeliums auf ein Ensemble von „Performativen" verfehlt; das performative Element christlicher Verkündigung, die das mitteilt, was sie zusagt (nämlich die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen), ist zwar unübergehbar, aber es kann wiederum nicht abgelöst werden von der Behauptung einer Wirklichkeit, der diese Aussagen erst ihre performative Kraft verdanken.

---

[23] *R. M. Hare*, Theology and Falsification, in: A. Flew/A. MacIntyre, New Essays in Philosophical Theology, London 1955, 99–103.

[24] *P. M. van Buren*, Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich/Stuttgart 1965. Vgl. jedoch die Revision dieses Ansatzes in: *Ders.*, The Edges of Language. An Essay in the Logic of Religion, New York 1972.

[25] *R. B. Braithwaite*, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, Cambridge 1955.

[26] *I. T. Ramsey*, Facts and Disclosures, in: *Ders.*, Christian Empiricism. London 1974, 159–176; *Ders.*, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, London 1957.

[27] *J. L. Austin*, How to do Things with Words, Oxford 1962. Hierauf nehmen bezug: *J. W. McClendon/J. M. Smith*, Religious Language after J. L. Austin, in: RelSt 8 (1982) 55–63; *Dies.*, Understanding Religious Convictions, Notre Dame/Ind. 1975; *L. Bejerholm/G. Hornig*, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966; *D. D. Evans*, The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator, London 1963.

Religiöse Performative gehören zu den Sätzen, die man nicht weitersagen und verstehen kann, ohne anzugeben, warum sie gültig sind. Damit stellt sich aber die Frage, wie der konstative Sinn und Behauptungscharakter von Glaubensaussagen zu deuten ist, wenn diese anerkanntermaßen nicht dem Bereich von Tatbestandsfeststellungen zugewiesen werden können[28].

Glaubensaussagen sind zuallererst Ausdruck des Vertrauens in die Zusage der Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Damit wird in der Tat ein „Sachverhalt" behauptet, der nicht zur Klasse empirisch begründbarer Feststellungen gehört. Denn der Gemeinschaftswille Gottes ist unbedingt und absolut, d. h. er hat weder am Menschen noch an der Welt sein Maß. Folglich kann er an ihnen nicht abgelesen und mit Vernunftgründen bewiesen oder widerlegt werden, sondern offenbart sich nur durch das „Wort" Gottes[29]. Dementsprechend ist der Glaube nicht begründbar im Sinne einer Argumentation, die vorgängig zum Anruf und Hören dieses Wortes eine Vergewisserung dafür bieten könnte, daß man sich nicht auf eine Illusion einläßt. Es macht gerade die Eigenart der christlichen Botschaft aus, daß, wenn ihre Zusage wahr ist, die menschlicher Existenz Grund, Richtung und Ziel gibt, „der Anspruch *vorhergehender* Vergewisserung sowohl dem Anruf als auch dem Glauben ungemäß wäre."[30]

Wenn also der in der christlichen Verkündigung behauptete „Sachverhalt" in Wahrheit das ist, als was der Glaubende ihn bekennt – der welthaft nicht ableitbare und unüberbietbare Gemeinschaftswille Gottes – dann kann er nicht das sein, was unabhängig von ihm selbst erkennbar ist. Und weil diese Zusage sich an das vertrauende Sicheinlassen des Menschen wendet, kann sie auch nicht den Status jener unausweichlichen Voraussetzungen haben, die jeder Mensch für seine Vollzüge unterstellen muß und in einer transzendentalen Denkoperation als die Möglichkeitsbedingungen seines Verhaltens von sich aus bestimmen kann. Das Wort Gottes gibt dem Glaubenden erst den Gegenstand, auf den er sich bezieht, und zugleich ist dieser Gegenstand derart, daß man von ihm überhaupt nur im Glauben wissen kann. Nochmals: Der Glaube als

---

[28] Vgl. zu diesem Problem die breitangelegte Studie von *I. U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott, München 1981, bes. 547–709.

[29] Diese Feststellung präjudiziert keineswegs die Unmöglichkeit ‚natürlicher Gotteserkenntnis' (vgl. DS 3006). Es geht an dieser Stelle lediglich um den Sachverhalt, daß ein Wissen um die Existenz Gottes noch keine Gemeinschaft mit ihm begründen kann. Die Gemeinschaft mit Gott stellt vielmehr eines jener Geheimnisse dar, „die nur durch Offenbarung zur Kenntnis gelangen können" (DS 3015); sie gehört zu jenen „göttlichen Gütern, die alle menschliche Erkenntniskraft übersteigen" (DS 3005). Zu dieser Problematik vgl. auch unter Berücksichtigung der Einwände evangelischer Theologie *P. Knauer*, „Natürliche Gotteserkenntnis"?, in: E. Jüngel u. a. (Hg.), Verifikationen (FS G. Ebeling) Tübingen 1982, 275–294.

[30] *W. Joest*, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart 1974, 131.

Grundvertrauen kann nur begründet sein in der Begegnung mit jener Botschaft, „die unmittelbar in dem, *was* sie sagt und wirkt, solches Vertrauen beansprucht und trägt."[31] Diese Zusage wäre nicht sie selbst, wenn die Stellungnahme ihr gegenüber der reflexiven Versicherung von Voraussetzungen gleichkäme, die für menschliches Handeln immer schon in Anspruch genommen werden müssen.

Sofern man jenes Moment der Unbedingtheit, das in dieser Botschaft begegnet, nur als ‚von Gott' verstehen kann, läßt es sich auch nicht zurückführen auf jene Zuwendung, die die Menschen von sich aus einander zu geben vermögen. Vielmehr ist die unbedingte Bejahung eines zweifellos vielfachen Bedingungen unterworfenen Menschen nur zu rechtfertigen durch die Berufung auf ein Ja zu ihm, das an ihn von einer unbedingten Wirklichkeit her ergeht[32].

Vor diesem Hintergrund wird schließlich auch angebbar, warum zu Glaubensaussagen die Doppelung von Sprechhandlung und Behauptung gehört[33]: Sie entsprechen konstativen und explikativen Aussagen, weil sie mitteilen wollen, wer der Mensch ist und wie er leben kann, wenn er sich und seine Welt im Licht der christlichen Botschaft sieht. Sie sind zugleich performative Sprechakte, weil das Subjekt, das sich und seine Welt in solcher Weise sehen und verstehen soll, erst in der Begegnung mit der christlichen Botschaft hierzu befähigt und ermächtigt wird.

Das Wort Gottes liegt jenseits der Bedingungen und Möglichkeiten, deren der Mensch in der Besinnung auf sein Dasein selbst gewahr werden kann; indem es dem Menschen zugesagt wird, erschließt es ihm aber die Möglichkeitsbedingungen eines sinnvollen Selbst- und Weltverhältnisses überhaupt. Daß die Glaubenszustimmung rechtens nicht einer unüberprüfbaren Privatoffenbarung entspringen kann, läßt sich in diesem Zusammenhang auch daraus ersehen, daß der Glaubende, um über sein neues Selbst- und Weltverständnis reden zu können, das Gesamt jener Geltungsgründe nennen kann, das „an ihm schon wirksam geworden sein muß, ehe er in derjenigen Weise sehen und verstehen konnte, wie seine Aussagen über alles, was ihm begegnet, dies bezeugen."[34]

---

[31] Ebd. 28.

[32] Vgl. ausführlicher zu diesem Argument *H. Peukert,* Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg/Basel/Wien 1979, 277–283; *J. Splett,* Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft, in: ebd., 299–310; *Ders.,* Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 11–41.

[33] Zum Folgenden vgl. *R. Schaeffler,* Religionsphilosophie. Freiburg/München 1983, 230–235.

[34] Ebd. 232.

2. *Geltungsgründe der Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung*

Der christliche Glaube hat seinen Ort in dem geschichtlichen und sozialen Kontinuum der Weitergabe des Evangeliums. Die Bedingungen für eine verantwortete Annahme seines Inhaltes sind, da es sich hierbei um einen strukturell analogen Kommunikationsvorgang handelt, an die Kriterien für eine rational motivierte Anerkennung der Geltungsansprüche verständigungsbezogener Interaktionen rückzubinden. Gemeint sind hiermit jene Bedingungen, die der Verkündiger wie der Adressat des Evangeliums gleichermaßen als erfüllt anerkennen können müssen.

a) *Verständlichkeit* ist ein Geltungsanspruch, der vom Sprecher und Hörer die Wahl eines Sprachspieles verlangt, das beide beherrschen müssen, um einander weitgehend fehler- und widerspruchslos folgen zu können. Wenn die Regel des Sprachspiels, dessen sich der Verkündiger bedient, seinem Gegenüber so unklar ist, daß er die geäußerten Sätze (auf semantischer, grammatischer oder phonetischer Ebene) nicht versteht, „dann können beide versuchen, eine Einigung über die Sprache herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden wollen."[35] Im allgemeinen genügt zur Beseitigung dieser Schwierigkeit die Auswechslung unklarer Ausdrücke durch Synonyme, Paraphrasen, Vergleiche, kontextadäquate Übersetzungen usw. Solange aber eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, stellt „Verständlichkeit" einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar.

Die Verständlichkeit von Glaubensaussagen ist im wesentlichen davon abhängig, daß sie überhaupt als Glaubensaussagen identifiziert werden können. Als Unterscheidungsmerkmal gilt, daß solche Aussagen nicht in Betracht kommen, denen man nachweislich in einer vom Glauben verschiedenen Stellungnahmen gerecht werden kann. Dies ist dann der Fall, wenn es sich um Sprechakte handelt, die man derart zureichend versteht, daß man ihre Struktur und ihren Inhalt auf hinlänglich bekannte Sprachspiele zurückführen oder darin einordnen kann, – indem man sie etwa als ethischen Appell oder als historische Information ‚rückstandsfrei' erklärt. Positiv ist die Tatsache, daß Glaubensaussagen den existenziellen Verstehensrahmen, von dem her sich ihr Sinn erschließt, auch selbst eröffnen, nur im unmittelbaren Kontakt mit authentischer Glaubensverkündigung zugänglich. Mit Vernunftargumenten kann jedoch ein negatives Ausschlußverfahren vollzogen werden, das vermeintliche Glaubensaussagen ausfiltert und die Behauptung semantischer Unverständlichkeit tatsächlicher Glaubensaussagen entkräftet[36].

[35] *Habermas*, Wahrheitstheorien 139.

[36] Siehe unter diesem Aspekt die Arbeiten von: *H. Hofmeister*, Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion, München 1978; *J. Track*, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977; *F. Ricken*, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analy-

b) *Wahrheit* ist ein Geltungsanspruch, der meist bei semantischen Unklarheiten von Aussagen problematisiert wird. Die Zustimmung zu Tatsachenbehauptungen wird dann solange suspendiert, bis der Sprecher nachweist, daß die Existenzvoraussetzungen der behaupteten Tatsache erfüllt sind. Für die Glaubensverkündigung konzentriert sich diese Problematik auf die Frage, wie sie im Zusammenhang der Rede vom „Wort Gottes" die Bedeutung des Wortes „Gott" anzugeben vermag und mit welcher menschlichen Grunderfahrung dieses Wort in Beziehung gesetzt werden kann. Zunehmend kompliziert wird diese Aufgabe durch die theologische Behauptung der Weltüberlegenheit und Unbegreifbarkeit Gottes, wonach es keinen Begriff gibt, unter den das An-sich Gottes fällt (vgl. DS 3001)[37]. Ein Reden von der Wirklichkeit Gottes kann daher nur noch insoweit Aufmerksamkeit beanspruchen, wie es diese Aporien gar nicht erst aufkommen läßt.

Als fragwürdig muß das von J. Habermas der politischen Theologie unterstellte Bestreben erscheinen, den Gottesbegriff zu jener Leitidee zu machen, die den „realen Lebenszusammenhang einer sich emanzipierenden Gesellschaft bestimmt. Gott wird zum Namen für eine kommunikative Struktur, welche die Menschen bei Strafe des Verlustes ihrer Humanität zwingt, ihre zufällige empirische Natur zu überschreiten, indem sie einander *mittelbar,* nämlich über ein Objektives, das sie nicht selber sind, begegnen."[38] Ein derartiges Gott/Welt-Verhältnis zu konstruieren, in dem Gott als Grund- oder Schlußstein eines Erklärungssystems innerweltlicher Handlungszusammenhänge oder als ‚notwendig' für die Möglichkeit bestimmter Vollzüge behauptet wird, bringt aber die genannten Probleme lediglich in wenig veränderter Form neu hervor[39].

In die ganz andere Richtung einer „negativen Theologie" geht der Versuch von B. Welte, das Wort ‚Gott' in die menschliche Sprache einzuführen[40]. Für ihn ist die entscheidende Instanz, vor der heute die Frage nach der Bedeutung dieses Begriffes aufbrechen kann, die Erfahrung des „Nichts" in seiner zwiefältigen Gestalt: als das ‚Nochnicht', aus dem alles

---

tischen Philosophie, in: K.-H. Weger (Hg.), Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart, München 1976, 101–127.

[37] Vgl. auch die Ausführungen des Thomas v. Aquin über den Satz „quod deus non sit in aliquo genere" (S. th. I, 3, 5; S. c. gent. I, 25). Siehe dazu *B. Welte,* Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin, in: *Ders.,* Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Welt, Freiburg/Basel/Wien 1975, 219–228.

[38] *J. Habermas,* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 167.

[39] Zur Kritik an den Versuchen, die Notwendigkeit Gottes bezüglich der Welt zu begründen, vgl. *E. Jüngel,* Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 16–44.

[40] Das Folgende bezieht sich vor allem auf: *B. Welte,* Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980; *Ders.,* Religionsphilosophie. Freiburg/Basel/Wien 1978, bes. 47–67; *Ders.,* Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, in: *Ders.,* Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg/Basel/Wien 1982, 43–50; *Ders.,* Versuch zur Frage nach Gott, in: J. Ratzinger (Hg.), Die Frage nach Gott, Freiburg/Basel/Wien 1972, 13–26.

Seiende herkommt, und als das ‚Nichtmehr', in das alles Seiende vergehend fällt. Dieses Nichts, angesichts dessen das Problem entsteht, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nicht, kann nun auf zweifache Weise gedeutet werden: entweder als ein leeres, nichtiges und vernichtendes Nichts oder als das freisetzende, bergende Andere zum Sein des Seienden. In jedem Fall aber ist es jene doppelte Dimension des Nichts, die das Dasein begrenzt und bestimmt, – jedoch nicht bloß an seinen äußeren Grenzen. Es ist das Andere des Daseins so, daß das Dasein selbst den Ort der Erfahrung des Nichts darstellt. Mißt man vom Seienden und seinen Erfahrungen her dieses an dem zurückliegenden und kommenden Nichts seiner selbst, so ist das Nichts das ohne Maß größere. Es waltet unausweichlich und unbedingt; man kann ihm nichts entreißen, was es nicht freigibt oder was es einmal genommen hat. Die Spannung zwischen der Fragwürdigkeit der Tatsache, daß es das „es gibt" fraglos gibt, und dem unabweisbar drohenden Nichts allen Daseins läßt sich für Welte nur dann sinnvoll aushalten, wenn das Nichts selbst als die Weise des Sich-gebens eines Unbedingten und Unendlichen geglaubt wird. Das Nichts ist der Horizont, an dem alles Seiende den ‚Vorstoß' und ‚Rückstoß' ins Dasein erhält; es bleibt darum jenseits alles Seienden und muß dennoch der Ab-Grund aller Wirklichkeit genannt werden.

Eben dies behauptet der Christ auch von seinem Gott als demjenigen, „der das, was nicht ist, ins Dasein ruft" (Röm 4, 17), und der doch „in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch zu sehen vermag" (1 Tim 6, 16). Gott und die Wirklichkeit der Welt stehen sich inkommensurabel gegenüber (vgl. 2 Kor 7,10). Er ist der Unsichtbare (Röm 1, 20), der Anfang- und Endlose, der jenseits der Zeit ‚ist' (Röm 16, 26; Eph 6, 24; 2 Tim 1, 10). Alles, was von Gott erkennbar ist, besteht in der Erkenntnis des Verdanktseins aller welthaften Wirklichkeit von ihm (vgl. Röm 1, 19 f.). Gott selbst fällt unter keinen Begriff; er kann auch nicht als Teil eines umgreifenden Systems von Wechselbeziehungen verstanden werden, vielmehr steht er jenseits aller welthaften Beziehungsverhältnisse.

Mit diesem Denkmodell, das hier freilich kaum mehr denn als Fragment vorgestellt werden kann, ist ein Weg gewiesen, um die Existenzvoraussetzungen für die Behauptung eines ‚Wortes Gottes' darzulegen und den Behauptungscharakter von Glaubensaussagen zu klären. Allerdings bedeutet die bisherige Bestimmung des Wortes ‚Gott' zugleich den stärksten Einwand gegen die Möglichkeit eines ‚Wortes' Gottes: Wie kann sich der Unbedingte im Bedingten offenbaren, zu dem endlichen Menschen eine Beziehung herstellen, ohne daß er seine Unbedingtheit und Unendlichkeit aufgeben muß? Wie kann der endliche Mensch „capax infiniti" sein, ohne aufzuhören, der endliche Mensch zu sein? Die christliche Verkündigung antwortet auf diese Fragen mit dem Hinweis auf die Dreifaltigkeit Gottes: Die Zuwendung Gottes zur Welt besteht im voraus

dazu als die Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist (vgl. Joh 17,24; Eph 1,4; 1 Petr 1,20). Von Anfang an ist die Welt hineingenommen in die Liebe des Vaters zum Sohn, die sich im Geist vollzieht[41]. Offenbar werden konnte diese Beziehung nur durch die Menschwerdung des Sohnes. Für diese Aussage beruft sich der Glaube auf den Menschen Jesus von Nazareth, in dessen Leben, Sterben und Auferstehen das Menschenverhältnis Gottes und das rechte Gottesverhältnis des Menschen wahrnehmbar wurde. Seine Botschaft gipfelt in der Zusage, daß alle Menschen hineingenommen sind in die Zuwendung Gottes zur Welt, die durch Jesus in der Welt Gestalt wurde (vgl. Joh 6,37–40). Das vom Geist getragene Anteilhaben an Jesu Gottes- und Menschenverhältnis bedeutet, daß jeder Mensch von Gott so angenommen ist, wie er Jesus und Jesus den Menschen zugewandt ist (vgl. Joh 14,20–24; 15,9.12; 17,21)[42]. Ein „finitum capax infiniti" ist daher nur so möglich, daß der Endliche immer schon im Raum des Unendlichen steht (vgl. DS 376).

In diesem Kontext läßt sich nun auch zeigen, daß religiöse Performative, in denen Gottes Wort von seiner Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft mit den Menschen zugesprochen wird, im Rekurs auf das Schicksal Jesu und in der Bestimmung des Wortes ‚Gott' im Ausgang von der Reflexion auf die Kontingenz der Welt ihre Wahrheitsreferenz findet, ohne die ihr Bedeutungsgehalt und ihr Sinn nicht verständlich zu machen ist. Solche Sprechhandlungen können auf Dauer nicht wirksam und gültig vollzogen werden, wenn gleichzeitig erfolgreich bestreitbar wäre, daß sich über die Wirklichkeit, die ‚hinter' ihnen steht, eine wahre Aussage machen läßt.

c) *Richtigkeit* ist ein Geltungsanspruch, der die Unabhängigkeit der Annahme eines Sprechaktangebotes von strategischen Eingriffen in die Kommunikationssituation verlangt. Zu diesen Eingriffen gehört etwa die Ausübung von Druck oder das Angebot von Gratifikationen, mit denen Einfluß auf die Entscheidung des Adressaten ausgeübt werden soll. Unter dieser Rücksicht ist die Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung nur dann vor der Vernunft zu rechtfertigen, wenn sie sich vor einem Hintergrund als legitim anerkannter Sprecher/Hörer-Beziehungen vollzieht. Es genügt nicht, daß die Beteiligten diesen Kontext für legitim halten. Dies ist er tatsächlich nur dann, wenn er sich nachweislich

[41] Zu weiteren Belegen für diese These siehe: *J. Moltmann*, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie, in: ThLZ 107 (1982) 705–715; *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg ³1983; *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln 1976.

[42] Vgl. hierzu auch: *G. Fuchs*, Gott ist Liebe. Die Trinitätslehre als Inbegriff christlicher Glaubenserfahrung, in: ‚Religionsunterricht an Höheren Schulen' 24 (1981) 1–15; *K. Lehmann*, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Basel/Wien 1979, 181–204; *J. Werbick*, Theologie aus Erfahrung? Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes als Regulativ christlicher Glaubenserfahrung, in: Religionspädagogische Beiträge 2/1978, 31–65.

auf Prinzipien stützt, die allgemein anerkennungswürdig sind. Solche Prinzipien, man denke etwa an die Postulate der neuzeitlichen Sozialgeschichte – Freiheit, Gleichheit und Solidarität –, sind wiederum insoweit vernünftig, als auf ihrer Grundlage erst eine vernunftgemäße Gestaltung menschlicher Beziehungen möglich wird, die ihrerseits die aus freien Stücken gegebene Zustimmung aller Betroffenen verdient.

Christliche Glaubensvermittlung darf daher, um vernatwortbar zu sein, diesen Postulaten nicht widersprechen. Sie darf nicht aus einem protektionistischen oder paternalistischen Besorgtsein um das Heil der Welt kommen, sondern muß Freiheitsengagement sein. Sie muß in ihrer Verlaufsform bereits transparent darauf sein, daß es dem Evangelium um die Emanzipation des Menschen von undurchschauten Zwängen geht, um die Befreiung von seiner selbst- und fremdverschuldeten Unfreiheit und Unmündigkeit, von einem angstgeleiteten und selbstzentrierten Streben, sein Leben in eigener Regie gegen den machbaren und schicksalhaften Tod absichern zu wollen. Es ist darum für die Verantwortung des Glaubens keineswegs unerheblich, ob die Annahme seines Inhaltes sich zwar auf die Bibel beruft, wenn der Glaubende dahinter ein Schwert erblickt. Die Botschaft von einem Gott, der die Freiheit des Menschen zu sich selbst befreit (vgl. Joh 8,36; Gal 4,3–7; 5,1; Röm 8,15–21) verträgt sich nicht mit einem Hegemonie- oder Herrschaftsanspruch ihrer Verkündiger über ihre Adressaten[43]. Die Zustimmung zur christlichen Verkündigung ist nur dann verantwortbar, wenn sie aus der freien Anerkennung der zwanglosen Überzeugungskraft ihrer Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen erfolgt.

d) *Wahrhaftigkeit* ist ein Geltungsanspruch, der vom Sprecher verlangt, daß er weder sich noch seine Partner über seine Intentionen täuscht. In verständigungsorientierten Handlungen geht er dabei die Versicherung ein, daß er geäußerte Gedanken, Überzeugungen, Gefühle und Bedürfnisse so und genau so meint, wie er sie artikuliert hat. Allerdings ist dieser Anspruch nicht diskursiv einlösbar; lediglich an der Weise, wie jemand sein Verhalten fortsetzt, kann à la longue überprüft werden, ob er wirklich die Optionen zum Ausdruck gebracht hat, die ihn tatsächlich leiten. „Falls die unmittelbare *Versicherung*, die zum Ausdruck bringt, was dem Sprecher selbst evident ist, ad hoc erhobene Zweifel nicht zerstreuen kann, läßt sich die Wahrhaftigkeit der Äußerung nur an der Konsistenz der Handlungskonsequenzen überprüfen. In diesen Konsequenzen bewährt sich die mit dem Sprechakt selbst übernommene Verpflichtung und nicht ein Geltungsgrund, der, ..., außerhalb der Äußerung verankert ist."[44] Wer sich also bei der Annahme von Glaubensaussagen auf die Wahrhaftigkeit des Verkündigers berufen will, darf nicht die Tatsache, daß seine

[43] Vgl. *O. H. Pesch*, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg/Basel/Wien 1983, bes. 236–328.

[44] *Habermas*, Universalpragmatik 434.

Lebenspraxis in Einklang mit den Inhalten des Evangeliums steht, als hinreichendes Kriterium dafür nehmen, von ihm nicht getäuscht und für ‚unevangelische' Zwecke vereinnahmt zu werden. Die Wahrhaftigkeit des Glaubenszeugen kann für sich allein genommen kein Geltungsgrund für eine verantwortete Annahme der christlichen Botschaft sein. Diese muß vielmehr über die Wahrhaftigkeit des Zeugen hinaus bezogen werden auf die Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit der Verkündigung. Das Bemühen des Zeugen, in seinem Handeln nicht hinter dem Evangelium zurückzubleiben, ist wirklich evangeliumsgemäß nur als eine solche Lebenspraxis, die deutlich macht, daß Gottes Wille zur Gemeinschaft mit dem Menschen sich nicht nach seiner moralischen Integrität richtet.

Die dem Evangelium entsprechende Wahrhaftigkeit eines Glaubenszeugen wird daran erkennbar, daß er nicht zur Auseinandersetzung mit seinem eigenen Tun und Reden bewegen will, sondern zur Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft. Wer darum ihre Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit erkannt hat, für den kann auch ein unchristliches Verhalten des Verkündigers im letzten die Gültigkeit des Evangeliums nicht mehr kompromittieren; vielmehr wird er von dieser selbst öffentlich ins Unrecht gesetzt (vgl. Mt 22, 3). Nicht der Glaubende rechtfertigt die christliche Botschaft, sondern sein Handeln wird von ihr her gerichtet. Die recht verstandene Glaubwürdigkeit der Christen besteht darin, daß ihre Lebensweise Nichtglaubende zu der Frage provoziert, woher sie den Mut und die Kraft für ein solches angstentmachtetes Verhalten schöpfen, und somit auf die Glaubwürdigkeit und Verläßlichkeit des Evangeliums verweist. Zweifellos behält die Forderung ihre Gültigkeit, daß man die Christen an ihren ‚Früchten' erkennen soll (Mt 7, 16; vgl. auch 1 Joh 3, 18), aber bei aller Identifikation der eigenen Person mit der bezeugten und praktizierten Botschaft haben diese doch nur dann Sinn und Wert, wenn sie den Blick freigeben auf die Überzeugungskraft des Wortes Gottes selbst (vgl. 1 Kor 1, 17).

Mit der Vorstellung der Geltungsgründe für die verantwortbare Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung ist der Nachweis ihrer tatsächlichen Verantwortbarkeit noch nicht geführt. Sie markieren lediglich ihre notwendigen, jedoch nicht alle hinreichenden Bedingungen. Allerdings sind diese erst in der Konfrontation mit tatsächlich vorkommenden Einwänden angebbar, – wenn etwa behauptet wird, der Gottesbegriff sei Resultat menschlicher Projektion (L. Feuerbach), der Glaube selbst sei gesellschaftliches Instrument einer von wirtschaftlichen Interessen gesteuerten Vertröstung (K. Marx) oder sei auf eine infantile Illusion zurückzuführen (S. Freud). In diesen Fällen gilt, daß ihre Ableitungen auf ihrem eigenen Feld diskursiv zu widerlegen sind. Durch das Beibringen triftiger Argumente müßte der Opponent à la longue zu der Einsicht gelangen, daß von seinen Einwänden Mißverständnisse und

Verfälschungen der christlichen Botschaft getroffen werden, daß er aber nicht durch unhintergehbare Vernunftgründe zu einer Ablehnung authentischer Glaubensverkündigung gezwungen ist[45].

3. Glaubensdiskurs und Glaubenskonsens

Daß die Weitergabe des Glaubens nur in zwischenmenschlicher Kommunikation erfolgen kann, deutet darauf hin, daß es möglich sein muß, Übereinstimmung darüber zu erzielen, ob es sich bei den vorgelegten Aussagen wirklich um Glaubensaussagen handelt. Ansonsten käme die Behauptung, daß über die Berechtigung des christlichen Geltungsanspruches nur im Glauben entschieden werden könne, dem ersten Satz einer Immunisierungsstrategie gleich. Ein möglicher Opponent wäre dann außerstande jene Bedingungen zu kennen, bei deren Erfüllung er eine vermeintliche Glaubensaussage als unhaltbar nachweisen kann.

Nach dem bisher Ausgeführten können als Glaubensaussagen im christlichen Verständnis nur solche Mitteilungsformen des Wortes Gottes in Betracht kommen und Wahrheit beanspruchen, die sich als Zusage des unbedingten Gemeinschaftswillens Gottes verstehen lassen und denen man anders als in der Weise des Sicheinlassens auf diese Zusage nicht gerecht wird. Als Gegenstand des Glaubens kommt nichts in Frage, was sich auf Vernunfterkenntnis zurückführen läßt oder einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Solange es gelingt, einer Aussage mit Vernunftgründen gerecht zu werden, kann es sich nicht um Glaubensaussagen handeln. Diese Kriterien bieten die Grundlage und den Maßstab für Glaubensdiskurse, in denen es um die Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen geht. Es genügt nicht, daß alle von der Verkündigung Angesprochenen für sich allein die genannten Bedingungen überprüfen und dann ihre Voten registrieren lassen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: „nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben."[46]

Glaubensdiskurse bieten kein Verfahren an, mit dem ein philosophisches Auditorium mit Vernunftgründen von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden könnte. Diskursiv aufweisbar ist jedoch, daß man vermeintlichen Glaubensaussagen außerhalb des Glaubens gerecht wird und wirkliche Glaubensaussagen mit Vernunftgründen weder bewiesen, noch widerlegt oder als unentscheidbar deklariert werden können. Für die erfolgreiche Anfechtung von Einwänden gegen die Vernünftigkeit des Glaubens braucht nicht mehr geleistet zu werden, – womit allerdings die Möglichkeit nicht apriori ausgeschlossen sein soll, in einem

[45] Vgl. hierzu die Überlegungen von *H. Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich 1978, 221–380; *B. Casper*, Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach – Marx – Freud, Würzburg 1974, bes. 70–94.

[46] *Habermas*, Diskursethik 77.

größeren Rahmen auch die Mittel diskursiver Rationalität für den positiven Aufweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft zu bemühen.

Sofern aber im Mittelpunkt von Glaubensdiskursen die Aufhebung von Unvernunft und Aberglaube, die Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen steht, genügen die zuvor genannten Verfahrensbedingungen des rationalen Diskurses und Geltungsgründe authentischer Glaubensverkündigung als hinreichende Kriterien für die Lösung dieser Aufgabe:

(a) Werden Glaubensdiskurse vorgängig zur Glaubenszustimmung geführt, kommt ihnen eine Blockadefunktion zu. Sie verhindern, daß Aussagen und Sachverhalte geglaubt werden, denen man in einer vom Glauben verschiedenen Stellungnahme gerecht werden kann. Für die Verteidigung wirklicher Glaubensaussagen gilt als allgemeine Forderung, daß es um den Preis des Verstoßes gegen die Prinzipien kommunikativer Rationalität nicht gelingt, sie als unverständlich, unwahr oder unrichtig zu erweisen.

Die Entlarvung vermeintlicher Glaubensaussagen besteht darin, daß sie nachweisbar nicht als Aussagen des Glaubens *verständlich* sind. Dies ist dann der Fall, wenn sie derart formuliert werden, daß sie sich in das Bezugssystem der historischen Recherche, der Äußerung subjektiver Werturteile und Gewißheiten oder des Tatsachenberichtes einordnen lassen. Historische Dokumente, die Kundgabe von Empfehlungen und Fragen des persönlichen Geschmacks wollen nicht geglaubt werden, sondern sind außerhalb des Glaubens zu überprüfen, zu rechtfertigen und auszuwerten. Wirkliche Glaubensaussagen bleiben dagegen in ihrer Bedeutung unverstanden, wenn man sie deskriptiven, regulativen oder expressiven Sprechaktklassen subsumiert. Die christliche Botschaft wäre in diesem Fall nicht das Wort Gottes, das letzte und entscheidende Wort über die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt. Wenn das neue Selbst- und Weltverständnis, das sie ihm erschließen will, tatsächlich unüberbietbar und in diesem Sinn „eschatologisch" (d. h. alles Bisherige überholend und veralten lassend) sein soll, dann darf sie nicht in Form und Inhalt in den gängigen Verstehenskontexten aufgehen. Das Wort Gottes ist „u-topisch": es läßt sich nicht seinen Platz innerhalb des Gegebenen anweisen. Vielmehr setzt es diese Gegebenheiten selbst in einen neuen Sinnzusammenhang, der nicht wiederum ein partikuläres Sprachspiel darstellt. Unter diesem Aspekt eignet Glaubensaussagen ein meta-kommunikativer Charakter: Sie benennen jenen Horizont, in bezug auf den menschliche Vollzüge im letzten erst Sinn und nicht nur Bedeutung haben; sie verweisen auf den unableitbaren Sinnzusammenhang jeder Sinngebung[47].

[47] Vgl. auch *K. Lehmann*, Sinnfrage und Gottesglaube, in: W. Seidel (Hg.), Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Tragendes Fundament – unaufgebbares Zeugnis, Würzburg 1983, 41–58; *G. Sauter*, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.

Vermeintliche Glaubensaussagen verraten sich dadurch, daß man die *Wahrheit* des von ihnen behaupteten Sachverhaltes mit den Mitteln der natürlichen Vernunft (z. B. durch die Anwendung logischer Denkgesetze, empirische Kontrollen) beweisen oder widerlegen kann. Wollte man für solche Aussagen Glauben verlangen, wären Aberglaube und der Opfergang der Vernunft die Folge. Wirklichen Glaubensaussagen geht es dagegen nicht um eine Überbietung oder Aufhebung vernünftiger Wirklichkeitserkenntnis; sie teilen vielmehr eine Botschaft mit, deren Annahme das menschliche Streben nach „Selbstrechtfertigung" durchbricht, das die Wurzel allen unvernünftigen Verhaltens und des irrationalen Gebrauches der Vernunft ist (vgl. die immanente logische ‚Stringenz' astrologischer Ableitungen)[48]. An nichts ist der Glaube so sehr interessiert wie an der Autonomie, der Funktionsfähigkeit und dem vernünftigen Gebrauch der Vernunft. Insofern verhält er sich äußerst kritisch zu den zahlreichen Projektionen, Utopien und Illusionen, an die der Mensch sein Herz hängt und die die Logik der Unvernunft ausmachen. Zu ihr gehört wesentlich ein angstbesetztes Daseinsverständnis, das sich im Modus der Vergötterung oder der Dämonisierung der Welt manifestiert: Wer sein Leben an der Idolatrie der Welt orientiert, bestimmt sich selbst und seinen Lebenssinn von dem her, was er hat und wovon er mehr haben kann in der Welt. Wenn nun jeder mehr haben und sein will, muß jeder Mensch vor dem aggressiven Besitzstreben des anderen Angst haben. Dadurch wird ein Antagonismus geschaffen, in dem die Vernunft zum Instrument der angstgeleiteten Selbsterhaltung und Selbststeigerung des Individuums und der Verängstigung des anderen mißbraucht wird. Wessen Leben von der Dämonisierung der Welt bestimmt ist, lebt zwar frei von der Fremdbestimmung durch ein Objekt, das sein Habenwollen anstacheln könnte. Im Gegensatz zu allen Besitzenden kennt er auch keine Furcht vor dem Tod, da es für ihn nichts zu verlieren gibt. Ihm ist die Welt bereits ein Gleichnis der Hölle; erträglich wird sie nur, indem er sich von ihr ablenken läßt. Dadurch gibt er sich auf als ein sich selbst gegebenes Subjekt; er verfällt in selbstverschuldete Unmündigkeit. Aus seiner Angst vor dem In-der-Welt-Sein vermag er sich nicht zu einer vernunftbestimmten Sorge für Sein Dasein zu emanzipieren.

Dagegen will der Glaube in der Entmachtung jeder Daseinsangst zu einem Lebensentwurf jenseits dieser beiden Existenzweisen verhelfen[49]. ‚Glauben' bedeutet einerseits, sich an allem Positiven der Welt freuen zu können, ohne sich ihm völlig zu verschreiben, und andererseits, angesichts des Negativen in der Welt darum zu wissen, daß es gegen den in allem mächtigen Gott im letzten keine Macht hat. Christliche Verkündi-

[48] Vgl. hierzu etwa W. Kern (Hg.), Aufklärung und Gottesglaube, Düsseldorf 1981.

[49] Vgl. ähnlich *R. Funk*, Glaubenshaltung im Verzicht auf Haben. Zur Hermeneutik der jesuanischen Lebenspraxis, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, 123–139.

gung stiftet daher weder zu einem illusionären noch zu einem resignativen Umgang mit der Welt an. Sie predigt weder eine bedenkenlose, zweckrationale Ausbeutung der Natur zum Wohle des technischen Fortschrittes noch redet sie – etwa durch die Beschwörung der Hinfälligkeit des Widerstandes gegen die Widrigkeiten des Daseins – einer Frustration menschlicher Kreativität und Phantasie das Wort.

Die *Unrichtigkeit* vermeintlicher Glaubensaussagen wird daran erkennbar, daß sie den Unterschied einebnen zwischen den Aufgaben, die die Vernunft sich selbst stellt und erfüllt, und jenen Vorgaben, welche die autonome Vernunft selbst nicht schaffen kann, jedoch voraussetzen muß, wenn sie ihre selbstgesetzten Aufgaben erfüllen will. Vermeintliche Glaubensaussagen sind daran zu identifizieren, daß sie Zuständigkeit für Bereiche beanspruchen, welche mit dem Einsatz der natürlichen Vernunft zureichend bewältigt werden können; sie haben Heteronomie zur Konsequenz. Wirklichen Glaubensaussagen geht es nicht unmittelbar um die Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse, sondern um die Vergegenwärtigung jener Sinndimension, von der her der Mensch ein angemessenes Verhältnis zu diesen Verhältnissen begründen kann, von der her seine Vernunft auf vernunftgemäße Weise dem Vernunftwidrigen entgegentreten und den Unvernünftigen begegnen kann. Hier ist der wahrscheinlich einzige Ort, an dem der Glaubende mit der Vernunft des Diskurses in Konflikt geraten kann: Eine diskursive Rationalität droht inhuman zu werden, wenn sie von der Teilnahme an der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft jene Subjekte mit einem Mangel an Vernunft ausschließt, den zu beheben keine Aussicht (mehr) besteht[50]. Solche Vernünftigkeit wird totalitär wenn sie nur für die Vernünftigen gilt. Diese Aporie der kommunikativen Vernunft kann nur überwunden werden, indem man die Prinzipien vernünftiger Kommunikation voll durchführt. Jedoch lassen sich diese unverkürzt nur durchführen, indem man über sie hinausgeht. Um der Moralität der Vernunft willen postuliert der Glaube daher die Solidarität der Vernünftigen mit den Vernunftlosen, mit denen sie auf gleicher Augenhöhe interagieren. Diese Solidarität sieht er fundiert in der Gleichheit und Personalität aller menschlichen Subjekte aufgrund der unbedingten Identifikation Gottes mit jedem einzelnen. Erst sie ermöglicht ein Miteinander der Vernünftigen mit den unmündig und unvernünftig Gebliebenen oder Gewordenen, ohne die die Vernunft inhuman wird. Zur unbedingten und ausnahmslosen Anerkennung aller wie seiner selbst als Person ist der Mensch auf Dauer und im ganzen jedoch nur aus der Gewißheit imstande, von einer unbedingten Freiheit

[50] Zu dieser Kritik am Diskursmodell vgl. auch *H. Ebeling*, Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1982; *Ders.*, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit: Parameter der idealen Sinndimension, in: *Ders.*, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie *nach* Heidegger, Stuttgart 1982, 76–108.

selbst frei-gelassen und bejaht zu sein. Eine solche Gewißheit zu begründen, liegt jedoch nicht im Leistungsvermögen der autonomen Vernunft.

(b) Werden Glaubensdiskurse nach der Glaubenszustimmung geführt, dienen sie einer Feststellung der Übereinstimmung hinsichtlich der Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit authentischer Glaubensverkündigung. Nur auf diesem Weg ist vermeidbar, daß die Beurteilung vermeintlicher und wirklicher Glaubensaussagen durch jeweils subjektiv bedingte Einstellungen und Interessen verzerrt wird; nur so ist es möglich, daß die je eigene Beurteilung der Kritik oder Zustimmung anderer Kommunikationsteilnehmer zugänglich bleibt. Ein in Glaubensdiskursen erzieltes Einverständnis, daß die christliche Botschaft das Wahre und das Richtige für den Menschen ist, entspricht daher nicht dem Ergebnis eines Kompromisses, der am Ende einer langen Diskussion steht und von der Bereitschaft aller Beteiligten lebt, persönliche Ansichten und Ansprüche zugunsten eines allen zuzumutenden Minimalkonsenses zurückzunehmen. Vielmehr kommt in einem Glaubenskonsens das zum Ausdruck, was, wenn es nicht unverständlich ist, nur übereinstimmungswürdig sein kann und den Grund für jede weitere Verständigung unter den Glaubenden nennt. Das gemeinsam Ausgesprochene bedeutet hier nicht nur das Resultat, sondern die Grundlage des Diskurses, obgleich es erst mit seinem Abschluß als sein Fundament und Ziel erkannt wird[51]. Wirkliche Glaubensaussagen sind von sich aus konsensstiftend. Der Glaubende kann nur dann behaupten, eine wahre Glaubensaussage aufzustellen, wenn er zugleich jedem anderen Glaubenden die Möglichkeit einräumt, ebenso seine Aussage als wahr zu behaupten und zu rechtfertigen. Wie es keine Privatsprachen gibt, so existieren im christlichen Glauben auch keine ‚privaten' Glaubenswahrheiten. Es ist darum gar nicht möglich, als Glaubensaussagen verstehbare Sätze, die nicht konsensfähig sind, hervorzubringen.

Von diesem Sachverhalt zu unterscheiden ist das Problem, wenn Glaubensaussagen in einem Sprachspiel begegnen, das außerhalb seines sozialen Entstehungszusammenhanges nicht verstanden wird. Hier beginnt die Aufgabe der Theologie darzulegen, daß in verschiedenen Kulturen, Mentalitäten und Formen der Spiritualität mit anderen Mitteln und aus anderer Sicht jeweils dieselbe Wahrheit des Evangliums ausgesagt wird. Nicht delegierbar ist jedoch für jeden einzelnen Glaubenden die Verpflichtung, die Geltungsgründe seiner Glaubenszustimmung auszuweisen, sich um die Mittel vernünftiger Glaubensverantwortung zu bemühen und den an der christlichen Botschaft Interessierten einzuladen, sich ihrer anzunehmen.

---

[51] Vgl. ähnlich *G. Sauter*, Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis, in: P. Lengsfeld/H.-G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981, 52–63.

III. Ausblick: Theologische Ausrichtungen kommunikativer Rationalität

Die bisherigen Überlegungen sind nahezu ausschließlich der Ermittlung jener Grenzwerte unterstellt worden, welche die Unterscheidung des Glaubens von abergläubischer Unvernunft ermöglichen, nicht aber die direkte Herstellung der Glaubenszustimmung. Dem Anspruch und Ertrag anderer Versuche, eines der gegenwärtigen Rationalitätskonzepte für eine vernunftgemäße Glaubensbegründung heranzuziehen[52] sind diese Notizen zu einer diskursiven Glaubensrechtfertigung in ihrer ‚minimalistischen' Fassung daher nahezu zwangsläufig unterlegen.

Philosophische Reflexionen zur Verantwortbarkeit des Christseins können jedoch ohnehin kaum mehr beanspruchen, als jene Grundzüge, die sich intersubjektiv und rational verbindlich über den christlichen Glauben ausmachen lassen, als zustimmungswürdig zu benennen. Nicht minder im Elementaren und Grundsätzlichen bleiben allerdings auch die Anstrengungen des Philosophen, aus den Bedingungen vernunftbestimmter Interaktion die Elemente eines ‚gelungenen Lebens' abzuleiten. Wer daher als Vernünftiger und Glaubender mit der Aufhebung von Unvernunft und Aberglaube befaßt ist, wird die zurückliegend aufgeführten Bestimmungsgründe einer kommunikativen Lebensform, in denen Glauben und Vernunft zunächst zusammenkommen, um solche Momente zu erweitern haben, die jenseits der ‚idealen Sprechsituation' mit ihren ethischen Implikaten liegen, sich aber in genauer Anbindung an diese als Schlußsteine menschlichen Miteinanders rechtfertigen lassen[53].

Wenn sich die Rechenschaft über den christlichen Glauben in diesem Zusammenhang nicht darin erschöpfen darf, Einwände gegen ihn als unbegründet zu widerlegen, sondern auch ein positives Sinnangebot gegenüber der Vernunft zu vertreten hat, dürfte diese Aufgabe am ehesten mit dem Aufweis zu verbinden sein, daß die Rationalität des Diskurses über sich hinausweist auf Ziele, die sich jedoch ihrer vollkommenen Verfügung entziehen: Die Teleogoumena der Vernunft, ihr ins Unendliche weisender Progressus in der Verfolgung der Moralität und im Kampf gegen schicksalhafte ebenso wie gegen machbare Mortalität, finden ihre unverkürzte Aufnahme in den zentralen Theologoumena der christlichen Botschaft: 1. Befreiung der Freiheit von äußeren und inneren Hemmnissen zu einer wahrhaftigen Lebenspraxis (Gnade und Rechtfertigung); 2. Aufhebung der um der Vernunft willen dekretierten sozialen Isolation Unmündiger, Unvernünftiger und an einem Mangel an Vernunft schuldig Gewordener in einer ‚unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft' (Versöhnung); 3. Negation der Endlichkeit, welche die Opfer der Ge-

[52] Zur Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus vgl. etwa *K.-H. Weger*, Der Mensch vor dem Anspruch Gottes, Graz/Wien/Köln 1981.

[53] Diese These ist inspiriert von *H. Ebeling*, Der abwesende Gott am Ende der Moderne, in: *Ders.*, Rüstung und Selbsterhaltung. Paderborn u. a. 1983, 43–50.

schichte der Unvernunft aus der Vergeblichkeit ihres Einsatzes für die Vernunft rettet (Verheißung der Auferstehung).

Von sich selbst her vermag die Vernunft zwar ihre eigenen Grenzen zu erkennen, aber nur von der Dimension des Unbedingten her kann ihr ein Maß gesetzt werden, bei dem die Entscheidung für die Postulate der Rationalität, das Insistieren auf ihrer Humanität nicht als vernunftbestimmte Verzweiflungstat erscheinen muß. Nur von dorther kann dem transzendentalen Interesse an der Vernunft der Vorzug gegenüber einer zynischen Frigidität angesichts Willkür und Gewalt oder einer voyeuristischen Indifferenz an dem Unglück des fernen oder fremd gewordenen Nächsten zugebilligt werden. Ohne deren Aufhebung gibt es keinen erfolgreichen Widerstand gegen jene Unvernunft, die sich zu ihrer Durchsetzung die Mittel der Vernunft dienstbar macht.

ThPh 60 (1985) 239–256

„Aut Zarathustra aut Christus"

Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980

Von Ulrich Willers

ERSTER TEIL

I. Absicht, Ziel und Methode

Nietzsche-Kult und Nietzsche-Mode sind vorbei. Dennoch – oder gerade deswegen – ist Nietzsche erneut „im Kommen"[1]. Was Nietzsche immer war: ein Phänomen, schwer zu deuten, und ein Problem, nie geklärt, das ist er auch heute. Nicht nur durch die neue international vertriebene Kritische Gesamtausgabe der Werke (1967 ff.) und Briefe (1975 ff.) Nietzsches ist die Nietzsche-Forschung erneut in Bewegung geraten. Die Zeitströmung, Aporien des Denkens und die (relative) Unfähigkeit der Philosophie und aller grundsätzlichen Reflexion sonst, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, scheinen eine Nietzsche-Renaissance zu begünstigen. Was Marxismus, ‚bürgerliche' Philosophie, Positivismus oder welche etablierte Denkweise auch immer anscheinend nicht zu leisten vermögen, was als Ideologie oder irrelevante Spekulation erscheint und die gefühlten Bedürfnisse der Zeit nicht befriedigt, das erzeugt einen Sog der Hoffnung und Erwartungen, der nicht wenige erneut nach Nietzsche und seiner Philosophie Ausschau halten läßt. Wäre das Interesse an ihm und seinem Werk dann nur aus dem Ungenügen an erfolglosen und vielleicht überlebten Positionen verständlich? Eine solche Einschätzung erwiese sich schnell als eine Unterschätzung der Philosophie Nietzsches. Der gründliche Einblick allein erkennt das kritisch-systematische Potential dieser Philosophie und ihr Eigengewicht, während ein zitatensuchender Überblick die spezifischen Qualitäten zwangsläufig verkennt.

Die nun schon etwa hundertjährige Wirkungsgeschichte Nietzsches präsentiert eine verwirrende Fülle an Deutungsmöglichkeiten von Werk und Person Nietzsches; diese verwirrende Vielfalt mag als Ausdruck einer kruden Philosophie und der ihr entsprechenden Auslegung gedeutet werden oder als Hinweis auf ein labyrinthisch-verborgenes Aussagepotential, das noch auf seine Ausschöpfung wartet. Solche Entdeckung braucht ihre Zeit und hat ihre Geschichte. Ein kleiner Teil dieser Geschichte soll hier referiert werden. Die Jesus-Deutung Nietzsches, gewiß nur ein Seitenstück eines großen Blockes der Wirkungsgeschichte Nietzsches insgesamt, (meines Wissens) bisher nicht dargestellt, hat eine Entwicklung durchgemacht, die nur wenigen bekannt sein dürfte, die aber in jedem Falle bedeutsamer ist, als es zunächst den Anschein haben mag.

Die einschlägigen Themen und Thesen scheinen schnell aufgezählt zu sein: die Sympathie Nietzsches für Jesus, die Polarisierung und Entgegensetzung Jesus – Christentum, „Dionysos gegen den Gekreuzigten"; aber auch: Nietzsches Christushaß, die Verkennung Jesu, „aut Zarathustra aut Christus" und manches andere. Schon dem ersten Blick springt die Widersprüchlichkeit entgegen. Ist man nun auf diese Widersprüchlichkeit unwiderruflich festgelegt oder findet man übergeordnete Gesichtspunkte, die diese Widersprüche wie Gegensätze zu integrieren vermögen? Freilich ist dies bereits eine Fragestellung, die eine nuancierte Nietzschewahrnehmung voraussetzt; daß diese ganz und gar nicht selbstverständlich und erst langsam entfaltet wor-

[1] „Weit davon entfernt, als ‚Fall' abgeschlossen zu sein, ist er wirkungsgeschichtlich gesehen immer noch im Kommen." – *E. Biser,* Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Salzburg 1982, 10; *ders.,* Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung, Freiburg 1983, 49. Von genau derselben Überzeugung lebt die bedeutende Nietzsche-Interpretation von *G. Deleuze* (s.u. IV 3b).

den ist, entwickeln die folgenden Ausführungen Schritt für Schritt. Dabei kommen nicht nur die Themen, Thesen und Topoi in den Blick, die (und wie sie) sich herauskristallisiert haben, sondern maßgeblich die Entwicklung in ihrem Vor und Zurück, mit ihren offensichtlichen Mißgriffen und den weniger offensichtlichen Fortschritten. Kontinuität, Diskontinuität, Zäsuren wie lineare Entfaltung kennzeichnen diese Entwicklung gleichermaßen; auffallend ist auch die relative Unverbundenheit und das pure Nebeneinander etlicher Interpretationen und Deutungen. Der heutige Reflexionsstand zur Jesus-Deutung Nietzsches – schon markiert in dieser Wortwahl: „Jesus-Deutung", denn lange Zeit sprach man von „Jesusbild", „Christusbild" u. ä. – ist nicht ohne seine Vorgeschichte verständlich, andererseits ist er wesentlich mehr als lediglich Resultat einer einlinigen Drift des Nachdenkens. Ihn als Spitze der ganzen Entwicklung zu begreifen, setzte im übrigen voraus, daß es eine homogene Interpretation der Jesus-Deutung Nietzsches gäbe; es wird sich zeigen, daß und warum das nicht der Fall ist.

In Referat und Zitat soll sich die Jesus-Deutung Nietzsches in ihrer Interpretationsgeschichte spiegeln. Es versteht sich dabei von selbst, daß nicht vollständige Präsentation und Dokumentierung dieser Geschichte auch nur beabsichtigt sein könnten. Eine Auswahl, deren Berechtigung sie selbst zu vertreten hat, soll die verwickelte Problementfaltung repräsentieren und deren Gewicht einleuchtend machen. Das historische Interesse der folgenden Darstellung und Berichterstattung paart sich mit dem systematischen an dem (Un-)Geist, der die Interpretationsgeschichte bestimmt (hat). An erster Stelle stehen somit nicht Kritik und Urteil, auch nicht Abbildung „der" Wirklichkeit einer Entwicklung, sondern das Interesse an der Durchleuchtung eines Themas, dessen Bedeutsamkeit eben die Geschichte der Behandlung dieses Themas selbst erst recht erweist. Im folgenden ist also nicht eine allgemeine Rezeptionsgeschichte Nietzsches beabsichtigt; nicht die Auf- und Übernahme eines Werkes und seines Anspruchs, nicht die rezipierenden Autoren stehen im Vordergrund der Betrachtung – wenn auch davon wie von gesellschaftlichen und geschichtlichen Umständen nie ganz abzusehen ist –, sondern ein Thema und das daran anknüpfende Interpretationsgeschehen[2].

Die strikte Themenzentrierung verbietet eine Begrenzung des Autorenkreises nach Gesichtspunkten einer Disziplin oder weltanschaulicher Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe. Daher werden nicht nur Theologen berücksichtigt, wenn auch diese naturgemäß überwiegen – der Zahl, nicht notwendig dem Gewicht der Aussage nach, wie zu zeigen sein wird. Konfessionelle Besonderheiten und Eigentümlichkeiten werden genannt, nicht jedoch zum Einteilungsgesichtspunkt genommen – aus guten Gründen, die im Vollzug der Lektüre einleuchten dürften.

Autoren und Positionen werden mehr oder minder ausführlich vorgestellt. Je bekannter ein Autor und seine Thesen, desto kürzer fällt i. a. das Referat dazu aus. Da viele der früheren Nietzsche-Rezipienten weniger bekannt sind, werden sie teilweise besonders ausführlich vorgestellt. Der Umfang der Darstellung ist freilich kein eindeutiger Indikator für das sachliche Gewicht einer These, zumal die Autoren selbst die Jesus-Deutung schon im Ansatz verschieden gewichten. Was dem einen nur einige Bemerkungen abnötigt, erörtert ein anderer Autor in einem längeren Aufsatz, was einer nur kapitelweise anführt, analysiert und erklärt ein anderer als konstitutives Element der Christentumskritik Nietzsches im ganzen.

Am Leitfaden einer chronologischen Aufreihung der Problemgestalten entworfen,

---

[2] Zur Nietzsche-Rezeption findet man einen guten Überblick in: 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Hrsg. v. A. Guzzoni, Königstein/Ts. 1979. Im Grobraster setzt der Herausgeber drei Perioden der Wirkungsgeschichte an: 1890–1930; 30er Jahre; 1945 bis Gegenwart. – Nicht nur für Theologen: *P. Köster*, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: NS 10/11 (1981/82) 615–685. – Ergänzend, aus marxisitscher Perspektive: *B. Kaufhold*, Zur Nietzsche-Rezeption in der Westdeutschen Philosophie, in: Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hrsg. v. R. Schulz, Berlin (Ost) 1958, 279–409, bes. 325–330, 330–345; *S. F. Oduev*, Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie, Köln 1977. – Weitere Lit. s. Anm. 8 und Anm. 36.

läßt die folgende Darstellung und Entfaltung der Problemgeschichte eine gewisse Logik erkennen, die vom „Jesusbild bei Nietzsche“ ausgeht und in die Frage einer „Christologie bei Nietzsche“ mündet. Die der Entwicklung immanente Logik war es, die von einer rein chronologischen Darstellung zur Mischform einer systematisch-historischen Themaentfaltung tendieren ließ. Je näher der Gegenwart, desto wichtiger wird die systematische Befragung nach Ordnungsgesichtspunkten, die also die rein chronologische Aufeinanderfolge durchbricht. Daß die Frage nach Jesus die Christologie provoziert, wird so unübersehbar; damit zugleich, daß die Fragen, die Nietzsche gestellt hat, wie die, die wir aus ihm heraushören und in ihn hineinlesen, immer noch ungeklärt sind – die Fragen mehr als die Antworten. Eben diese Fragen klarer zu stellen, dazu kann die Kenntnis und das Durchdenken der Wirkungsgeschichte beitragen.

II. Der Anti-Christ

Die Wirkungsgeschichte Nietzsches ist höchst signifikant. Seine Werke fanden im allgemeinen nicht den Nachhall, den der Autor sich versprach. Entweder blieben sie fast ganz ohne Resonanz oder sie fanden Widerspruch; der jedoch ging zumeist völlig an dem vorbei, woran Nietzsche gelegen war. Schließlich stellte Nietzsche sich auf das Nicht-verstanden-Werden(-können) ein. Der Ton seiner späten Schriften signalisiert dies aufs deutlichste: Je unverstandener Nietzsche sich fühlt und fühlen muß, desto schriller wird der Tonfall seiner Äußerungen; je schriller aber der Tonfall, desto größer die Gefahr und Wahrscheinlichkeit, noch tiefer mißverstanden zu werden. Es ist bekannt, daß Nietzsche lange Zeit vorwiegend als Künstler, als begabter und interessierter Literat im Blickfeld der Öffentlichkeit stand; da war es schon ein Durchbruch, wenn Alois Riehl von dem Künstler und Denker Nietzsche zu schreiben wußte[3]. Dies freilich hat Nietzsche nicht mehr erlebt. Eine treffende Anerkennung seines Wollens und Schaffens sah Nietzsche in der Interpretation des Dänen G. Brandes, der Nietzsche als radikalen Aristokraten und sein Werk als radikalen Aristokratismus interpretierte[4]. Die Einschätzung Nietzsches durch Brandes blieb allerdings singulär – auf lange Zeit, und überdies ist auch sie nur eine erste Annäherung an den Philosophen Nietzsche. Daß Nietzsche sich von Brandes verstanden fühlte, besagt zweierlei: daß Brandes ein zentrales Moment von Person und Werk tatsächlich namhaft gemacht hatte, und zum anderen, daß er mehr – aber eben beileibe nicht alles – begriffen hatte als die Zeitgenossen, auf deren Verständnis der unzeitgemäße Nietzsche vergeblich wartete.

Es ist offenbar eine Kunst und erfordert viel Zeit, Nietzsche richtig zu lesen und zu verstehen. Nietzsche erlebte mit zunehmender Verstörung, daß seine Intentionen und Vorstellungen Mißverständnisse provozierten, ja provozieren mußten. So war es denn seine immer häufiger ausgesprochene Sorge, man – er schrieb nicht ohne Grund für „alle und keinen“ –[5] könne ihn nicht langsam, genau und gründlich genug lesen. Mißverständnisse stellten sich von Anfang an ein; die spätere Kriminal-Geschichte der Werkedition durch Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche tat dann noch ein übriges[6].

---

[3] *A. Riehl*, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker, Stuttgart [8]1923 ([1]1897). – Quantitativ wie qualitativ überragt hier der Denker den Künstler. – 1902 veröffentlichte *H. Vaihinger* sein bedeutendes Nietzschewerk: Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902 (u. ö.); vierte, vom Verfasser neu durchges. Auflage, Berlin 1916 (Feldausgabe!). – Im „Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jahrhunderts“, 4 Bde. in 2 Bdn. Leipzig 1901 wird Nietzsche nicht aufgeführt.

[4] *G. Brandes*, Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 63 (1890) Heft 2, 52–89; Teilabdruck in: Alfred Guzzoni (Hg.): 90 Jahre philosophische Nietzscherezeption, Meisenheim 1979, 1–15.

[5] Dies gilt nicht nur für den „Zarathustra“, für den Nietzsche es ausdrücklich machte: „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.“

[6] Vgl. hierzu: *K. Schlechta*, Friedrich Nietzsche. Werke in 3 Bdn., München 1966 (u. ö.) III, 1383 ff., bes. 1394 ff. (Philologischer Nachbericht); *M. Montinari*, Nietzsche lesen, Ber-

Wir wenden uns nun einem der prinzipiell vermeidbaren, faktisch aber immer wieder reproduzierten Mißverständnisse zu. Dabei soll nicht behauptet sein, daß im folgenden *nur* ein Mißverständnis Nietzsches vorgestellt werde. Vorgestellt und kritisiert wird vielmehr eine Tendenz der Nietzsche-Interpretation, die als Tendenz falsch ist und die gewissermaßen in die Falle tappte, die Nietzsche gestellt hatte: Wer Nietzsche (nur) als den Anti-Christen versteht, als den, der die Grundlagen des Christentums angreift oder sich gegen Christus stellt, der hat gleichsam nur die Außenseite der wahren Position Nietzsches[7].

1. Nietzsche als Zielscheibe

Die frühen Nietzsche-Interpretationen[8] sind in großer Zahl ein trauriges Beispiel für ressentimentgeladene Reaktionen auf eine als bedrohlich empfundene Situation. Nietzsche stellte nicht nur einzelne Positionen, Dogmen und Moralvorstellungen in Frage, Nietzsche destruierte gründlich und radikal die Grundfesten des bisher gültigen Selbst- und Weltverständnisses. Er löste eine geistig-seelische Erschütterung ungekannten Ausmaßes aus. Man sah darin einen Angriff und ging zum Gegen-Angriff über; so verständlich der Vorgang ist – wenn man die historisch-gesellschaftliche Situation des fin de siècle und der Zeit vor, während und nach dem 1. Weltkrieg bedenkt –, so sehr ist er als ganzer doch als folgenschwerer Mißgriff zu werten.

Der Mißgriff bestand zunächst im Ausgreifen nach der Person des Angreifers: Statt der vorgebrachten Sache attackierte man oft die Person, der man die Sache übel nahm. Selbst wenn man die Sachgehalte, die man als Angriff auf das Christentum und seine (heilige) Lehre von Gott und Christus identifizierte, schließlich auch in den Blick nahm, so kamen sie doch selten unverzerrt vors Auge. Die Person Nietzsches, dingfest gemacht als Angreifer der für sakrosankt gehaltenen Dogmen und Lebensordnungen, gab den Blick auf die Sachaussagen nicht wirklich frei. Freilich gibt es auch Ausnahmen von der dargestellten Regel, die sie damit allerdings tatsächlich bestätigen und unterstreichen. Die Qualität solcher Ausnahmen hat einen schweren Stand gegenüber der quantitativen Überfülle abwertender Stellungnahmen.

Zeittypisch ist eine kleine Schrift von Walter Jesinghaus – nach Themenstellung und Durchführung. Die Konjunktion im Titel „Nietzsche und Jesus"[9] wird im Text explizit als Frage, „ob Christus wirklich von Nietzsche aus dem Felde geschlagen ist" (9). Daß dies nicht wirklich der Fall sein kann, davon ist Jesinghaus überzeugt; gleichwohl ist er nach eigener Auskunft und in der Einleitung zu seiner Schrift daran interessiert, Nietzsche möglichst vorurteilsfrei zu begegnen. In einem ersten Teil, der damit zugleich möglichen Angreifern wehren will, stellt Jesinghaus Nietzsches Angriffe auf das Christentum dar; dieser Teil hat vorbereitenden und hinführenden Charakter zur Hauptsache der Schrift, die in einem Vergleich besteht: „Nietzsches Ideale im Ver-

---

lin/New York 1982, bes. 92ff., 120ff., – Vor allem ist auf die einschlägigen Partien der neuen Kritischen Gesamtausgabe (= KGW) hinzuweisen wie auf Band 14 der Kritischen Studienausgabe (= KSA). Die Werkedition hat insgesamt eine kaum nachzuzeichnende, aber bei Kenntnis der Dinge ständig spürbare Wirkung auf die Nietzsche-Rezeption.

[7] Diese Behauptung wird gestützt durch die gründliche und viele Mißverständnisse ausräumende Studie von *J. Salaquarda*, Der Antichrist, in: NS 2 (1973) 91–136; vgl. auch die ebd. 103 zitierten Passagen aus Briefen an F. Overbeck wie P. Gast. – Daß auch die in unseren Zusammenhang gehörende „Kurze Erzählung vom Antichrist" von *W. Solowjew* an Nietzsche vorbeizielt, zeigt einleuchtend *E. Biser*, „Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962, 260–286; vgl. außerdem: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. v. L. Miller u. J. Wille, München 1977 (Deutsche Gesamtausgabe; Ergänzungsband).

[8] Vgl. den Versuch einer Zusammenschau bei *J. Philippi*, Das Nietzschebild in der Zeitschriftenliteratur der Jahrhundertwende, Saarbrücken (masch. Diss.) 1970, bes. 152ff., 171ff., 213ff.

[9] *W. Jesinghaus*, Nietzsche und Christus, Berlin-Schöneberg 1913 (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Helmholtz-Realgymnasiums in Berlin Schöneberg).

gleich mit der Lehre Christi“ (= Teil 2: 39–73). In einem kleineren dritten Teil (74–81) findet sich eine urteilende Stellungnahme zu Nietzsches Angriffen auf das Christentum.

Das Ergebnis der kleinen Arbeit von Jesinghaus ist eindeutig; der Vergleich von Jesus und Nietzsche fällt zugunsten Jesu aus. Überspitzt formuliert lautet die These: Was Nietzsche kann, kann Jesus auch – und vor allem schon viel früher. Nietzsches Ideal überragt Christus nicht. Jesinghaus kann sogar von einer gewissen Deckungsgleichheit sprechen: „Seine (sc. Nietzsches) ethischen Ideale decken sich im allgemeinen mit denen Christi, nur daß Christus sie verankert in dem Wesen eines übernatürlichen Gottes ... Wodurch sich Nietzsche von Christus im letzten Grunde unterscheidet, ist eben seine Stellung zu Gott.“ (83) Diese erscheint somit als die differentia specifica in ansonsten deckungsgleichen Bemühungen um ethische Ideale. Dennoch – oder gerade deswegen? – ist festzuhalten, daß Nietzsche Christus „mit der heißesten Glut seines Herzens bekämpft“ (85) habe, statt in Christus den einen rechtfertigenden Menschen zu sehen, wie er von Nietzsche – in „Zur Genealogie der Moral“ I, 12 – gesucht und erwähnt wird.

Ähnlich wie Jesinghaus stellt sich auch F. W. Brepohl[10] die Frage, die allerdings schon im Titel seiner Schrift zum Appell wird: „Friedrich Nietzsche oder Christus!“ Die (ausschließende) Disjunktion des Titels wird verschärft im Text: „Wenn wir die Gestalt des Übermenschen der Gestalt des Jesus von Nazaret gegenüberstellen, welch himmelweiter Unterschied! Hier die Ausgeburt eines satanischen Egoismus und höchster Selbstüberschätzung, dort die Verkörperung göttlicher Liebe, des Altruismus und der Demut“ (42). Es ist nur konsequent, daß die Schrift in einen Appell zur sittlichen Erneuerung mündet. Nietzsche wird als mögliche „Mahnung Gottes, ein Warnruf, ein Spiegelbild“ (47) begriffen – diese letzte Einschätzung kann man geradezu als einen Topos der Nietzsche-Interpretation werten, der sich in immer neuen Variationen durchhält. So etwa kann (zwar) Ende der 20er Jahre (aber) ganz im Stil der Zeit vor dem 1. Weltkrieg der Autor Hermann Karwehl Nietzsche als einen „Führer zu Christus“ interpretieren[11]: „Nietzsche ist ein Ruf: zurück zu Christus!“ (243). Der „Kampfplatz Friedrich Nietzsche“ (242) zeigt den Streit zwischen Christus und Satan[12]; wer das begriffen hat – und Nietzsche zwingt dazu –, der kennt die wahre Alternative. In diesem Sinne und nur in diesem gilt schließlich: „und auch Nietzsche muß dazu dienen, ihm (sc. Christus) den Weg zu bereiten“ (244). Die Worte nicht, aber die Gedanken finden sich häufig. Schon 1896 sah Hans Gallwitz[13] in Nietzsche einen „Erzieher zum Christentum“. Statt Antichrist hätte Nietzsche Jünger Jesu sein können. Bei solcher Einschätzung (und Vereinnahmung) wundert es dann nicht, wenn Gallwitz „Jenseits von Gut und Böse“ 295 für die „treffendste Charakteristik ... von ... Jesus Christus“ (339) hält.

2. *Nietzsche im Zerrspiegel*

Viele Autoren, die sich mit Nietzsche beschäftigen[14], haben offensichtlich nicht die Kompetenz zur – sachlichen – Auseinandersetzung, vor allem aber gar nicht den Willen dazu. Das hat sicher Gründe in der ungeklärten Situation der Einschätzung Nietzsches

[10] *F. W. Brepohl,* Friedrich Nietzsche oder Jesus Christus! Eine kritische Gegenüberstellung, zugleich ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Seegefeld: „Das Havelland“, 1909. Diese kleine Schrift von 51 Seiten erlebte im Jahr des Erscheinens drei Auflagen.

[11] *H. Karwehl,* Friedrich Nietzsche, in: Neuwerk. Ein Dienst am Menschen 10 (1928/29) 237–244.

[12] Bei *L. Klages,* Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1. Auflage 1926, findet sich eine strukturgleiche Gegenüberstellung von Dionysos und Jahwe; in der Neuauflage von ^{4}1977, 147–157.

[13] *H. Gallwitz,* Friedrich Nietzsche als Erzieher zum Christentum, in: PrJ 83 (1896) 324–347.

[14] Der Ausdruck „beschäftigen“ mag andeuten, wie sich wer an Nietzsche „heranmachte“. – „In meinen jungen Jahren las *man* Nietzsche“; so der 1912 geborene *C. F. von Weizsäcker* in „Wahrnehmung der Neuzeit“, München/Wien 1983, 72; die Hervorhebung ist original.

überhaupt. Jedenfalls ist es auffällig, wie viele Schreiber(linge) sich an Person und Werk Nietzsches heranmachen, denen Nietzsche kaum mehr als eine „komplette Harmlosigkeit" ist. Das Wort von der kompletten Harmlosigkeit findet sich in einem Machwerk übler Art, in dem Nietzsche eine totale Ablehnung erfährt ohne wirkliche Differenzierung in der Sache: Johannes Schlaf, Der „Fall" Nietzsche. Eine Überwindung[15].

Vor dem Hintergrund derartiger Pamphlete, die damit angezeigte geistige Grundstimmung der Zeit berücksichtigend, ist man angenehm überrascht über die in denselben Jahren erstmals erscheinende Abhandlung „Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus" von Paul Fischer[16]. Die feinsinnig, verständnis- und liebevoll geschriebene Abhandlung gibt eine im ganzen gesehen kompetente Darstellung und Beurteilung Nietzsches. Zentriert um Nietzsches Aussagen im „Zarathustra", versucht Fischer eine gründliche, werk- und sachorientierte Auseinandersetzung zum Thema „Nietzsche und Christentum". Überzeugt von prinzipieller Überlegenheit des Christentums, läßt Fischer sich aber nie dazu hinreißen, Nietzsche – etwa nach Art von J. Schlaf –, zu ironisieren oder zu verunglimpfen. Dennoch erscheint selbst in dieser Studie Nietzsche im Zerrspiegel weltanschaulicher Auslegung. Verdeutlicht sei dies am Beispiel der Ausführungen zu Christus, die tatsächlich auch das Zentrum bei Fischer sind, sofern dieser Autor nämlich im wesentlichen Nietzsches „Kampf gegen Christus" (vgl. 10 u. ö.) als pars pro toto, d. h. für die Zurückweisung des Christentums ausdeutet. Dies ist im übrigen vor allem deshalb relativ problemlos möglich, weil Fischer – vielleicht im Sinne seiner irenischen Grundhaltung, die aber niemals unentschieden ist – sich auf Nietzsches Christusbild im „Zarathustra" konzentriert und z. B. die einschlägigen „Antichrist"-Stellen ausspart[17].

Das Ergebnis seiner Lektüre wird seine Grundüberzeugung; daß es nicht umgekehrt (wie bei so vielen anderen) ist, also die Anfangsüberzeugung sich ohne Rücksicht auf gewichtige Einwände durchsetzt, dies zeigt der gesamte Duktus der Schrift. Fischer läßt sich (und seine Leser) durch Nietzsche in Frage stellen, korrigieren und zu vertiefter Sicht der Dinge führen, aber eins ist für ihn immer noch unabweisbar: Nietzsche hat Christus verkannt, ja sich auch zuwenig um Kenntnis Christi bemüht (10 u. ö.) – eine „unzweideutige, schwere Verschuldung Nietzsches" (10). „Mit Ausnahme weniger Worte einer milden, schonenden Teilnahme findet sich nichts, was auf ein tieferes Verständnis für ihn hinweisen würde."[18] Steht Nietzsche somit nach Fischer in einer „Feindschaft gegen Christus" (20), die ihn blind macht und ihm den Blick auf das wahre Christentum raubt? Trifft Nietzsche nur „Entstellungen und Verzerrungen" (20, 37, 56 u. ö.) des wahren Christentums? Fischer spürt, daß die Wahrheit über Nietzsche so einfach nicht einzufangen ist: „Ja, Nietzsche hat Jesum doch tiefer erkannt, als es uns zunächst erscheinen mag, und hat eben deswegen ihn gehaßt und verworfen, weil er das von sich weist, was Jesus wirklich wollte, was das Christentum in Wahrheit

---

Schon 1897 veröffentlichte *F. Tönnies* ein Buch mit dem vielsagenden Titel „Der Nietzsche-Cultus". *E. Troeltsch* bezeichnet 1911 nicht ohne Bissigkeit den Nietzsche-Kult als „eine Mode..., in der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrensprache berauschen oder vergnügen" (Ges. Schriften. II, 1922, 97 f.). Die christlichen Schreiber nehmen auf ihre Weise an dieser Zeiterscheinung teil: vgl. *ebd.* 92.

[15] Leipzig 1907, 247: „Die Lehre Christi läßt Nietzsche in ihrer ursprünglichen Reinheit gelten. Offenbar freilich, o weh!, in dem Sinne, daß sie ihm eine komplette Harmlosigkeit ist." Abgesehen von der krassen Fehleinschätzung Nietzsches, ist auch der christlich-gnostische Standpunkt Schlafs ohne jede Kraft zur angezielten „Überwindung". Vgl. zu *Schlaf*, „dem bekannten Dichter der modernen Literaturbewegung", *Troeltsch* 92.

[16] *P. Fischer*, Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus, Stuttgart ^{2}1914 (^{1}1910). Diese Schrift ist die überarbeitete Fassung ursprünglich im Seminar Blaubeuren gehaltener Vorlesungen.

[17] Die Konzentration auf den „Zarathustra" ist stimmig, insofern *Fischer* diesen als „Höhepunkt" in Nietzsches geistiger Entwicklung wertet (S. bes. 23).

[18] Hier wird in deutlicher Wendung der später so genannte Topos der „Schonung Jesu" sichtbar. Anders steht die Sache bei *Schlaf* (Anm. 15) wie bei dem noch vorzustellenden *M. Zerbst.*

ist.“ (63) Nietzsche hat, „besser sogar als manche ‚Christen‘, es gefühlt ...: Jesus will nicht bloß eine edle menschliche Persönlichkeit sein neben anderen ... Vielmehr tritt Jesus auf mit dem Anspruch, das Heil der Welt, der Sündenheiland für alle Menschen zu sein, und sein Wort mit dem Anspruch, die Wahrheit zu sein. Wer Christum so nicht haben will, der kann ihn überhaupt nicht haben, auch nicht als den edlen Menschen, den Tugendlehrer, den religiösen Genius. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder; er ist entweder der Stein des Anstoßes oder der Felsgrund des Heils.“ (63)

Es stehen sich also „zwei Glaubensüberzeugungen“ (74) gegenüber, es ist der „prinzipielle Gegensatz zwischen Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus“ (62, 62 ff.), der durch alle zeitgenössischen Verzerrungen und Entstellungen des Christentums hindurch von Nietzsche deutlich gesehen und gewollt wird. Das „Evangelium des Zarathustra“ (28, 28 ff.) steht prinzipiell in dramatischem Gegensatz zur Heilslehre Christi. Alle „Berührungspunkte zwischen Nietzsche Zarathustra und dem Christentum“ (36, 36 ff.) verschwinden hinter dieser Tatsache; gleichwohl widmet Fischer den diesbezüglichen Stellen im ‚Zarathustra‘ eine einläßliche Darstellung (s. 24–28, 28–36, 36–50). Dabei fällt ihm u. a. auf, daß Nietzsche sich offenbar doch nicht ganz „dem Eindruck der reinen Hoheit der Person und des Lebens Jesu, der ursprünglichen Kraft und Lauterkeit seines Evangeliums und der ersten Christengemeinde“ (37) entziehen konnte. So gibt es zwar durchaus gewisse Nähe und sogar Verwandtschaft, nichts kann Fischer aber darüber hinwegtäuschen: „verworfen werden schließlich doch beide mit gleicher Entschiedenheit, Christus und das Christentum (38). Daß dies bei dem „homo religiosus“ (vgl. 12–16) Nietzsche und seiner Zielsetzung in vielen seiner ethischen Ideale allerdings überhaupt nicht zwingend ist, versucht Fischer in lesenswerten Einzelvergleichen zwischen der Botschaft des Zarathustra und der – wahren, von Entstellungen gereinigten – Lehre Christi nachzuweisen (bes. 39–47).

Alles in allem sieht Fischer in Nietzsches Christus (und Christentum) einen zurechtgemachten Jesus (vgl. 46). Dennoch läßt er „den Gottesmörder, den Antichrist“ (85) als „großen ‚Anreger‘“ (50) gelten, weil „er uns veranlaßt, solche Seiten in dem Bild Jesu und seines Evangeliums stärker zu betonen, die vielleicht lange und von vielen allzu sehr vernachlässigt waren“ (50 f.).

In zeitgeschichtlicher Perspektive ist es ungerecht, Fischer eine verzerrte Nietzsche-Darstellung vorzuwerfen; darum konnte und sollte es hier also gar nicht gehen. Aufs Ganze einer möglichen und nötigen Nietzsche-Interpretation gesehen, bleibt aber kaum ein anderes Urteil möglich. Bei aller Feinsinnigkeit im ganzen und einzelnen teilt Fischer die zeitgenössische weltanschauliche Perspektive, die den Vergleich von Positionen und Systemen vor die nötige gründliche und (gerade im Falle Nietzsches: möglichst gründliche) philologische Analyse setzt. Der Philosoph Nietzsche, 1910 bzw. 1914 ohnehin noch kaum entdeckt und oft nur als der „Nietzsche Zarathustra“ zur Kenntnis genommen, bleibt damit unerkannt. Die Ausführungen zu „Ewiger Wiederkehr“, „Übermensch“, „Wille zur Macht“ (u. a.) sind – darin zeittypisch – entsprechend mager. Auch bekanntere Autoren, wie R. H. Grützmacher, Kaftan oder Rittelmeyer sind da keine Ausnahmen, gerade auch wenn sie eine Einbindung des Nietzsche-Christusbildes in dessen Systemelemente wie „Wille zur Macht“, „Übermensch“ und „Ewiger Wiederkehr“ versuchen. Jesus Christus erscheint dann nur noch als Gegen-Bild: „In seinem Christusbild hat Nietzsche alle diejenigen Züge vereinigt, die seinem Ideal widersprechen.“[19] Schärfer noch formuliert es Kaftan, der Nietzsches Philosophie allerdings keinerlei Zukunft einräumt: Nietzsche „empfindet ... sich als das Gegenbild des Gekreuzigten und will an dessen Stelle treten“[20]. G. Rittelmeyer bemerkt zur Frage eindeutig, aber ohne sachliches Recht: „Das Verhältnis Nietzsches zu Jesus habe ich übergangen, auch deshalb weil es sachlich zu den schwächsten Partien im Denken

[19] *R. H. Grützmacher*, Nietzsche. Ein akademisches Publikum, Leipzig 1910 u. ö.; hier zitiert nach der 5./6. Aufl. Leipzig 1921, 128.

[20] *J. Kaftan*, Aus der Werkstatt des Übermenschen, Heilbronn 1906, 54. – *Kaftan* beschließt sein Büchlein mit den Worten: „Die Philosophie Nietzsches als Ganzes genommen wird schwerlich eine Zukunft haben“ (80).

Nietzsches gehört ..."[21] Als „Gegenstand einer kleinen psychologischen Studie" wäre es ihm allerdings interessant (31, 31–33). Die „Psychologie des Erlösers" im „Antichrist" streift Rittelmeyer durch die Feststellung, Nietzsche verfahre darin gewalttätig, aus einem Grund, den er zu kennen glaubt: „je mehr sich Nietzsche als der ‚Antichrist' fühlte, um so mehr mußte er Jesus zu einem ‚Anti-Nietzsche' machen" (33). – Die meisten Autoren der Zeit stimmen, soweit sie sich überhaupt auf Nietzsches Jesus-Bild einlassen, darin überein, Nietzsches Bild als Konstruktion zu verwerfen. Für H. Weinel ist Jesus bei Nietzsche „ein ganz erbärmliches Ding"[22], in Abhängigkeit von Renan und Schopenhauer wie dem Jesusbild der pietistischen Jugend entworfen: „Der historische Jesus war ganz anders."[23] Weinel, der sich ausführlich auf Nietzsche einläßt und ihm zu antworten versucht, wobei kritisch ablehnende Grundeinstellung vorherrscht und immer durchscheint, trifft sich in seinem im wesentlichen auf „Zarathustra" und „Antichrist" gestützten Urteile über Nietzsches Jesusbild mit G. Pfannmüller, der in Nietzsche den „bedeutendsten und ehrlichsten Gegner des Christentums"[24] sieht. Auch Pfannmüller konstatiert ein unhistorisches und willkürliches Bild von Jesus; jedenfalls verfahre Nietzsche gänzlich subjektiv, ohne Orientierung an den Quellen[25], Pfannmüller behauptet eine Abhängigkeit von Pietismus, Schopenhauer und Wagner.

Das Urteil Pfannmüllers bezieht sich vor allem auf Nietzsches „Typus des Erlösers" im „Antichrist". Es ist auffällig, wie wenige Autoren etwas mit dieser „Psychologie des Erlösers" anfangen können; entweder wird sie wie z. B. bei Rittelmeyer nur gestreift oder wie etwa bei Grützmacher nur eben erwähnt als Faktum eines psychologischen metaphysischen Triebes in Nietzsche[26]. Es scheint, daß viele Autoren gerade das Jesusbild im „Antichrist" als unerhörte Konstruktion empfinden – abgesehen von der Vorliebe der Zeit für den „Zarathustra" und damit der Abblendung des „Antichrist", dem man vorwiegend den Titel als passende Etikettierung für Nietzsche entnimmt[27]. Wem an Widerlegung gelegen ist, wer eine Position durch eine andere, bessere ersetzen will, der glaubt schon ganze Arbeit getan zu haben, wenn er eine Konstruktion als Konstruktion aufdeckt. Vielleicht liefert Grützmacher einen Schlüssel zum Verständnis ganzer Autorengruppen, sofern man annehmen darf, daß nicht nur ihm „die interessante Tatsache (auffiel), daß die richtige historische Auffassung der Person und eine freundliche Stellung zu ihr nicht Hand in Hand miteinander gehen, sondern je historischer Nietzsche Jesus faßt, um so gegensätzlicher ist seine Stellung zu ihm, je konstruktiver und phantastischer dagegen sein Jesusbild wird, desto milder und sympathischer stellt er sich zu ihm"[28]. Grützmacher formuliert damit eine diskutable hermeneutische Regel für die Interpretation des Jesusbildes, die er freilich als Tatsache ausgibt.

---

[21] *F. Rittelmeyer,* Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge, München ³1920, 31. – Von *Rittelmeyer* stammt auch der Artikel „Nietzsche" in RGG¹, IV (1913) 794–800.

[22] *H. Weinel,* Ibsen, Björnson, Nietzsche. Individualismus und Christentum, Tübingen 1908, 159.

[23] *H. Weinel,* Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen (1911) ³1914, 196.

[24] *G. Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart, Leipzig/Berlin 1908, 417. Diese Einschätzung findet sich nur in der ersten Auflage. – Vgl. auch *E. L. Fischer,* Der Antichrist in der neuesten Philosophie. Eine Ergänzung zu meinem Werk: „Der Triumph der christlichen Philosophie", 2., verb. Auflage, Regensburg 1906, IV: Nietzsche ist „der *größte,* der *schärfste* und zugleich der *geistvollste* antichristliche Philosoph, den es je gegeben hat." (Vorwort zur ersten Auflage). Fischers Werk ist als erste katholische Nietzsche-Darstellung und Auseinandersetzung von Bedeutung; fortiter in re, suaviter in modo schreibt Fischer vom Standpunkt christkatholischer Überlegenheit und mit Schützenhilfe einer ausgefeilten christlichen Philosophie und Systematik. Die Jesusthematik spart Fischer aus.

[25] *Pfannmüller* 417 bzw. 418 f. der zweiten vermehrten und verbesserten Auflage von 1939.

[26] *Grützmacher* 128.

[27] Typisch etwa *J. Reiner,* Friedrich Nietzsche der Immoralist und Antichrist, Stuttgart 1916. – Reiner konstatiert übrigens, daß es bei Nietzsche „gelegentlich ... ein Wort der Anerkennung für Jesus" gebe (40).

[28] *Grützmacher* 125.

Schon 1895 bietet Max Zerbst in einer Studie zu „Nietzsches christliche Täuschungen“[29] eine Interpretation der „Psychologie des Erlösers“, die diese als Konstrukt erweist, das nicht der Sympathie entspringe, vielmehr klar berechnender Abrechnung mit dem Christentum ein- und untergeordnet sei. In der „Methode des ‚typischen Beispiels‘“ (682), die „bis zu dem geistigen Zentralherd der Gesamt-Persönlichkeit zu gelangen trachtet“ (682f.), spürt Zerbst der Frage nach: „Wie stellt sich Nietzsche zur Persönlichkeit Christi?“ (683) Mit dem Anspruch, „in's Innere zu dringen“ (682), statt bloß nach Zeitmanier oberflächenhaft wahrzunehmen, untersucht er ausschließlich die „Psychologie des Erlösers“ im „Antichrist“ – eine neue Entwicklung im Rahmen des bisher Dargestellten, ein früher Zugang in der chronologischen Perspektive: 1895! Nur im „Antichrist“ glaubt Zerbst die gewünschte „volle und befriedigende Antwort“ (683) auf seine Ausgangsfrage nach Nietzsches Stellung zur Persönlichkeit Christi erlangen zu können. Ausführlich läßt er Nietzsche selbst zu Worte kommen – dies ist bis dahin ungewöhnlich. „Schwerwiegende ... psychologische ... Einwände“ (685; 685–687;) gegen Nietzsches „Psychologie des Erlösers“, Einwände, die Nietzsche sich selbst gemacht haben dürfte (687), führen zur Frage nach Zweck, Bedeutung und Sinn der „Psychologie des Erlösers“, wenn doch deren Nicht-Stimmigkeit evident ist und es auch für Nietzsche war: „Der ‚Typus des Erlösers‘ ist das Meisterstück des Dichter-Psychologen Nietzsche“ (687f.), denn er ist „das fleischgewordene, das menschgewordene ‚Nichts‘, das ‚Nichts‘ als *Person!*“ (688). Das „zarte Bild des Heilands“ (688) ist nicht liebevolle Zeichnung des Verehrenden, sondern malerisches Kontrastmittel, Mittel zum Zweck der Abwertung der „Sippschaft der Jünger und Apostel“ (688). Bei allem Kontrast aber ist es nicht zu übersehen, „in (wie) tiefer, innerer Beziehung (sie) zu ihm stehen“ (688): das „Prinzip der Décadence, der Wille zum Nichts“ (688) verbindet Jesus, Paulus und alle Jünger und Apostel. Der „Haß Nietzsches gegen das Christentum“ (690) führe gerade da „den tödlichsten Streich, wo er bei der einfachen Lektüre am wenigsten zu Tage tritt, nämlich – in der ‚Psychologie des Erlösers‘“ (690). Nietzsche übe hier die „furchtbarste Rache“ (690) durch Isolation des Erlösers: „er isoliert ihn, um ihn von Grund aus zu vernichten, um ihn in der Zahlenreihe der Lebenspotenzen gleich null zu setzen. Indem er ihn schafft, tötet er ihn, läßt er ihn als Lebenswerk verschwinden, indem er ihn beleuchtet, läßt er ihn vor unseren Augen zu Nichts verdunsten, indem er ihn zeichnet, löscht er ihn liebevoll aus. – O diese gütige Bosheit! ...“ (690f.) Der ironische Ton bei Zerbst – (nicht nur) unverkennbarer Zeitindex in der Auseinandersetzung mit Nietzsche, der 1895 ja noch lebt – und das (über-)große Interesse für die treibenden (psychologischen) Motive Nietzsches (688–690) lassen Zweifel an seiner Sachlichkeit aufkommen. Gleichwohl hat Zerbst wichtige Fragestellungen als einer der ersten erkannt und formuliert; die weitere Wirkungsgeschichte bestätigt dies, ohne sich freilich auf ihn zu berufen.

3. Nietzsche als Problem und Herausforderung

Für etliche Autoren ist Nietzsche eine „komplette Harmlosigkeit“, für manche eine Herausforderung, für wenige zunächst ein Problem *und* eine Herausforderung. Für die meisten Autoren – nur wenige sind von Rang – ist der „Fall Nietzsche“ im Grunde schnell erledigt; so heiß die Diskussion ist, so schnell sind auch die Positionen bezogen. Theologen und Philosophen halten sich zur Frage „Jesusbild bei Nietzsche“ wie „Nietzsche und Christentum“ noch weitgehend zurück oder beschränken sich auf kommentierende, mit plausiblen Randbemerkungen versehene Darstellungen oder sogar nur mit Hinweisen. Ganz gegen diese Zeitströmung, zumal gegen die Tendenz seiner, der katholischen Kirche, befaßte sich schon 1901/02 Herman Schell auf originelle, über bloß apologetische Kenntnisnahme hinausgehende Art und Weise mit

[29] *M. Zerbst,* Nietzsches christliche Täuschungen. Eine Studie, in: Neue deutsche Rundschau 6 (1895) Heft 7, 682–694. – Eine ähnliche Tendenz bei *A. Düringer,* Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum, Leipzig 1907, bes. 96–101.

Nietzsche[30]. In Vorlesungen wendet er sich am Leitfaden eines christlichen Personalismus[31] Nietzsche zu. Wohlwollend sondierend, vorsichtig abwägend und dialogbereit[32] entfaltet er, vorwiegend am „Zarathustra" sich orientierend, u. a. die Thematik der Erlösung im Gespräch mit Nietzsche. Die Ausführungen Schells bedürften einer ausführlicheren Darstellung und Würdigung, als sie hier möglich ist; sie sind reich an tiefen Einsichten und lassen eine ganze Reihe späterer Themen und Topoi der Nietzsche-Forschung anklingen oder führen sie erstmals aus. Man kann (und muß) sich auch fragen, ob sich bei Schell nicht der Typus einer wohlwollenden Apologie findet, der später mit gewissem Recht, und doch dem Kritisierten nicht ganz gerecht werdend –, z. B. an B. Welte kritisiert wurde. Die Frage der „Einstellung Nietzsches zum Christus- und Gottesglauben" hält Schell für „nicht eindeutig klar" (117). Jedenfalls ist ihm Nietzsche „ein gewaltig ringende(r) Kämpfer" (119) und „ein Problem" (124). Bei Annahme eines „Apriori des Geistes ..., das das eigentlich Entscheidende, rein Geistige von unseren Gedanken ist, das aber dem Denker selbst unbewußt bleiben kann" (120), erscheint es Schell so, „daß Nietzsche, der das begrifflich formulierte Dogma verachtet, doch aus denselben Kräften, mit denselben Mitteln religiös ringt, aus denen auch das Dogma herausgeboren wurde" (121).

Der Ansatz Schells ist dem zeitgenössischen – sei es kulturseligen, sei es weltabgewandten – Bemühen und Streiten um Nietzsche diametral entgegengesetzt. Ganz anders als die bislang genannten Autoren greift Schell nicht Einzelfragen, und seien sie noch so wichtig, auf, sondern versucht, den prinzipiellen Ansatz Nietzsches zu erfassen, zu verstehen und in Zustimmung wie Kritik nachzuvollziehen. Bei Schell ist ein neuer Typ der Auseinandersetzung erkennbar, der sich aber nur langsam herausbildet. Das Jesusbild bei Nietzsche ist für Schell kein Thema ausführlicher Auseinandersetzung: Nietzsche werde in seiner Stellung zu Jesus diesem gegenüber „nicht klar und gerecht". (115) Implizit ist die Frage der Christologie bei Schells Nietzsche-Auslegung immer präsent, die Figur Jesu bleibt aber – von wenigen Vergleichsmomenten indirekter Art zwischen Christus-Lehre und Nietzsche-Auffassung abgesehen – ausgespart. Schell konstatiert: „Die einzige Erlösung, die der Mensch finden kann, ist nach Nietzsche der Übermensch." (126) Eine Konfrontation und ein Ausziehen dieser Linie in die Jesus-Darstellung Nietzsches unterbleibt[33]. Schell glaubt, Nietzsche sei Jesus gegen-

---

[30] *H. Schell,* Nietzsche und das Christentum. Vorlesungen, 1901/02 nachgeschrieben von Hugo Paulus, in: Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *J. Hasenfuss,* Paderborn 1978, 108–131; 106 f.: Einführung des Herausgebers. – Bei der Beurteilung Schells ist zu berücksichtigen, daß die Vorlesungsnachschriften von Paulus lückenhaft sind. Wie Hasenfuss in seiner Einführung bemerkt, hat Schell als erster deutscher Hochschullehrer Nietzsche den Hörern bekannt gemacht. Dabei hat er „schon damals ... gegenüber einseitigen Nietzsche-Auslegungen, diesen weder als Antichristen noch als Propheten des Christentums gezeichnet, aber doch in seiner Bedeutung für die Theologie erkannt." (*Hasenfuss* 107).

[31] Vgl. *Hasenfuss* im „Ausklang": 132–134, bes. 134.

[32] Seine Dialogfähigkeit und -bereitschaft hat Schell teuer bezahlt: „Schells Tragik, gipfelnd in seiner Indizierung, bestand darin, daß er die Initiative zu einem Dialog in einer Zeit in der Kirche ergriff, die noch völlig vom Geiste der Defensive beherrscht war." (*Hasenfuss* 133) – Die uneingeschränkt positive Würdigung Schells durch Hasenfuss, die vornehmlich Schells Anliegen unterstreicht, erfährt eine gewisse Ergänzung und Korrektur durch Schaeffler, der allerdings nicht ausdrücklich auf Schells Nietzsche-Vorlesungen eingeht; *R. Schaeffler,* Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980 (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts) 67–81.

[33] Hierfür kann nicht die Lückenhaftigkeit der Nachschrift des Schell-Schülers Paulus zur Erklärung herangezogen werden. Offenbar sah Schell die Bedeutung des Jesusbildes bei Nietzsche noch nicht. – Zur Bedeutung der Vorlesungen vgl. auch: *J. Hasenfuss* ‚Nietzsche und das Christentum' nach Herman Schells Vorlesung 1901/02, in: WDGB 39 (1977); – *H. Schells* Jesusbuch, erstmals Mainz 1903 erschienen, stellt keine Beziehung zu Nietzsche her, die über eine gelegentliche Erwähnung und ad hoc-Stellungnahme hinausgeht.

über unklar und befangen. Eine ähnliche Einstellung zeigt sich bei Schells Lehrer Franz Brentano, der aber gleichwohl Nietzsches Verhältnis zu Jesus auf einen Nenner zu bringen weiß: Nietzsche als Nachahmer Jesu[34]. Zwar seien die Gegensätze zwischen Nietzsche und Jesus unübersehbar, und von Ähnlichkeiten zwischen ihnen zu sprechen sei geradezu lächerlich, aber Nietzsche selbst leite zu solchen Vergleichen zwischen sich und Jesus an: er wolle Licht sein wie Jesus, in erhabener Distanz zur Menschheit stehen nach Art Jesu, befehlen und nicht argumentieren, das eigene Geschick als Schicksal und Fülle der Zeit begreifen, durch/im Leiden erlösen, die Werte Umwerten – alles in Analogie zu Jesus. „Ein Prophet vor allen anderen Propheten wollte Jesus und wollte auch Nietsche sein. Und wir sehen, daß dieser in gar vielfacher Beziehung in dem, was die Art seines Auftretens angelangt, den anderen sich zum Vorbild nimmt.“ (132)

Die Ausführungen Brentanos werden in jüngster Zeit erneut aufgegriffen von E. Biser – freilich mit entscheidender Modifikation: Ist für Brentano Nietzsche der Nachahmer Jesu, dem „dabei alles zur Karikatur“ gerät (132), so interpretiert Biser Nietzsche als den *kritischen* Nachahmer Jesu[35].

III. Gegner und Partner

1. Neue Elemente der Auseinandersetzung

a) Die „geistige Situation der Zeit“[36]

Nietzsche zwingt zur Entscheidung – dies haben alle gespürt, die mit ihm zu tun bekamen, diese Erfahrung ist die Konstante in allem Wechsel der Nietzsche-Deutung. Ob Gegner, Feinde, Widersacher, Freunde, Jünger und begeisterte Anhänger – sie alle sehen sich in eine Entscheidungssituation versetzt, für und wider Nietzsche, für und wider seine Perspektiven. Das Für und Wider als Konstante erfährt gleichwohl die verschiedensten Ausprägungen, resultierend aus Faktoren, deren Summe sich als geistige Situation der jeweiligen Zeit begreifen läßt. Der objektive Geist der Zeit bestimmt im wesentlichen auch die jeweilige subjektive Form der Auseinandersetzung; dies gilt nicht exklusiv für die Auf- und Übernahme der Nietzscheschen Philosophie, es gilt aber in besonderem Maße. Mit dem Ende des 1. Weltkrieges scheint sich eine neue Form der Auseinandersetzung mit Nietzsche durchsetzen zu können. Der „Mode- und Sensations-‚Nietzscheanismus‘“[37] bzw. der „Nietzsche-Kultus“[38], d.h. „jene unsägli-

---

[34] *F. Brentano*, Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung (1916). Aus dem Nachlaß hrsg. v. A. Kastil, Leipzig 1922; darin: 129–132: „Nietzsche als Nachahmer Jesu“.

[35] *Biser* sieht 1981 „Grund genug, dem von Brentano eher aufgeworfenen als aufgearbeiteten Problem aus der Distanz von mehr als einem halben Jahrhundert nochmals nachzugehen“: Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: Conc(D) 17 (1981) Heft 5: Nietzsche und das Christentum, 401–406, hier: 402.

[36] Vgl. die gleichnamige Schrift von *K. Jaspers* aus dem Jahre 1931. – Über die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland unterrichtet *G. Deesz* in ihrer gleichlautenden Dissertation (Würzburg 1933), auch mit Bezug auf die geistige Situation der Zeit (bes. Abschnitt III zum Nietzsche-Bild der Nachkriegszeit). – Unter theologischer Rücksicht informiert gut: *L. Scheffczyk*, Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in HKG(J) VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. H. Jedin und K. Repgen, Freiburg/Basel/Wien 1979, 263–301; vgl. außerdem ebd. in Bd. VI/2 und VII weitere einschlägige Abschnitte, bes. von *E. Iserloh*, *O. Köhler* und *R. Aubert*, sowie die entsprechenden Abschnitte in: Bilanz der Theologie, II (1969). Freiburg/Basel/Wien 1969 zur Entwicklung der kath. *(R. Aubert)* wie evangelischen Theologie *(W. Trillhaas)* im 20. Jh. – Vgl. auch Anm. 2.

[37] *Th. Odenwald*, Art. „Nietzsche“, in: RGG² IV (Tübingen 1930) 552–556, hier: 555.

[38] *Troeltsch* spricht 1911 von den „drei, an Wert und Bedeutung äußerst ungleichen Führer(n) der heutigen Bildung, Marx, Nietzsche und Häckel“ und stellt dabei zu Nietzsche fest, er habe „viel zu tief mit dem innersten Gehalt des religiösen Problems selber gerungen, um nicht durch seine reine und scharfe Antithese den Rück- und Umschlag in das Religiöse

che gedankenarme und seelenrohe Literatur des üblichen ‚Nietzscheanismus' der Auslebe- und Diesseitsphilosophen"[39], ist im wesentlichen vorbei; vorbei ist auch solchem Nietzscheanismus entsprechender banaler Anti-Nietzscheanismus, wie er oben teilweise vorgestellt wurde. „Man spricht nicht mehr darüber, in allen Lagern. Die wahre Nachfolge (!) Nietzsches hat vielmehr erst nach dieser Periode der widerlichsten ‚Biedermeierei' des vorkrieglichen Bourgeoistums eingesetzt. Und diese, eigentlich wahre, Nachfolge enthüllt erst das ganze Rätselantlitz des Problems Nietzsche."[40]

Daß der katholische Philosoph und Theologe Erich Przywara 1925 von „Nachfolge Nietzsches" spricht, ist signifikant. Die Wende des Geistes seiner Zeit glaubt er als „Wende zu Nietzsche" – wenigstens zum Teil – auslegen zu können. Einige Jahre später schreibt der evangelische Theologe Th. Odenwald, etwas anders akzentuierend, im Grunde aber gleichsinnig, die Wirkung Nietzsches sei „überall spürbar und nur in wenigen Fällen konkret greifbar"[41]. Die desorientierte Zeit, in einer „Stimmung der Gefahr" seit langem[42] sucht nach Orientierung und Halt. Ob geschlossener Katholizismus oder kulturfreudiger Protestantismus, die Wunden und Narben der Zeit des Krieges und der erlebten wie befürchteten Krisen betreffen alle; die sich allmählich abzeichnende neue Form der Auseinandersetzung mit Nietzsche ist ein Reflex davon.

b) Nietzsche in neuem Lichte

Die politischen, kulturellen, psychologischen und sozialen Umwälzungen der Nachkriegszeit werfen ein neues Licht auf Nietzsche. Die Zeitsituation wird zur disclosure-Erfahrung im Blick auf ihn. Für die Christen wird Nietzsche zu einer ernsten Herausforderung. Man ringt mit Nietzsche, dies aber bald nicht mehr, um Nietzsche niederzuringen, sondern um im Ringen mit ihm die eigene geistige Höhe und Heimat wiederzugewinnen. Nietzsche wird nicht selten zum „Wegweiser" (Lindemann), nicht jedoch im Sinne der „Nachfolge" (Przywara), vielmehr im Sinne der Herausforderung zur Selbstbesinnung.

Die Frontstellung zu Nietzsche muß dabei keineswegs preisgegeben werden. Sie artikuliert sich in verschiedenen Schemata, im Schema von Ja und Nein, Seligkeit und Verdammnis, kurz in dem Schema des Zweikampfes, der Ausdruck eines Dramas ist. Diese Schematik findet sich vorwiegend bei katholischen Autoren, die den Blick auf das Weltanschaulich-Prinzipielle richten. Protestantische Autoren gehen mit größerer Offenheit gegenüber dem Phänomen Nietzsche an Detail-Analysen oder an eine Nietzsche-Rezeption. Offenheit der Protestanten, Entschiedenheit der Katholiken sind freilich nicht mehr als vorherrschende Merkmale, keineswegs aber allein prägende Inhaltsstrukturen. Die Selbstbesinnung hat zwar kirchen- und konfessionsorientierte Gestalt, sie geschieht aber immer auch als Selbstbesinnung im Horizont des allgemeinchristlichen Glaubens, ganz entsprechend der Stoßrichtung des Nietzscheschen Angriffes. Ob die Protestanten eher das Religionsproblem erörtern oder die Katholiken eher die Anthropologie, in jedem Falle ist der Horizont die Frage nach Nietzsches Stellung zum Christentum im ganzen. Gemeinsam sind die Fragen nach Nietzsches religiös-gläubiger Entwicklung, nach seinen Abhängigkeiten, seiner geistesgeschichtlichen Herkunft und seinem möglichen Einfluß auf die Zeit. Die Einschätzung Nietzsches schwankt stark – je nachdem welchem Aspekt der Person und des Werkes

---

selbst am stärksten zu bewirken, während für die Massen der Nietzsche-Kultus eine Mode ist, in der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrensprache berauschen oder vergnügen." (Die Kirche im Leben der Gegenwart [1911] abgedruckt in: Schriften, 91–108, hier: 97 f.) – Vgl. auch: *Tönnies* (Anm. 14)

[39] *E. Przywara*, Um das Erbe Friedrich Nietzsches, in: *Ders.*, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Bd. 1, Augsburg 1929, 169–179, hier: 170.

[40] Ebd.

[41] *Odenwald* 555.

[42] *Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit. Siebenter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1971 (SG 3000) 15. Jaspers kann sich bereits auf die schon 1918 erstmals erschienene bekannte Schrift von *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes beziehen.

man sich zuwendet. Es scheint, daß die 20er Jahre unseres Jahrhunderts ein relativ geschlossenes Bild Nietzsches haben; Autoren wie K. J. Obenauer und E. Bertram dürften es maßgeblich bestimmt haben: für sie ist Nietzsche der „ekstatische Nihilist“[43] oder der „nordische Hellene“[44]. Nietzsche steht im Mittelpunkt einer Mythologie. Diesem Schicksal entgeht er selten, gleichwohl wird Nietzsche zunehmend mehr als Philosoph, ja in den 30er Jahren sogar als „Philosoph und Politiker“[45] wahrgenommen. Karl Jaspers' berühmtes Nietzsche-Buch, das Nietzsche als Philosophen völlig ernst nimmt, erscheint Mitte der 30er Jahre in erster Auflage; auf dem Hintergrund der nationalsozialistischen Ära konzipiert, entwirft er ein Bild Nietzsches, das gleichermaßen Widerspruch gegen die Vereinnahmung Nietzsches durch die Nationalsozialisten wie Spiegelbild seiner eigenen Existenzphilosophie ist. Heidegger hält in diesen Jahren seine erst 1961 erstmals veröffentlichten Vorlesungen über Nietzsche. Auch Karl Löwith schreibt in diesen Jahren sein bekanntes Nietzsche-Werk.

Die Nietzsche-Bilder, Nietzsche-Entwürfe und Nietzsche-Interpretationen zwischen den Weltkriegen und z. T. auch noch nach dem 2. Weltkrieg zeugen eindrücklich von einem gewaltigen Ringen um ein Verständnis Nietzsches[46].

Die christlichen Theologen nehmen auf ihre Weise an diesem Ringen um Nietzsche teil; sie sind beeinflußt, aber selten wirklich abhängig von den vorherrschenden Nietzsche-Bildern, da sie immer auch eigene Kriterien zur Beurteilung Nietzsches mitbringen. So bemühen sie sich um „die Einordnung Nietzsches in unser christliches Weltbild“[47], sie interpretieren Nietzsche und seine Wertvorstellungen als „heimlich christlich“[48] und/oder sprechen ihm jede neue Wertschöpfung ab[49], sie konstatieren bei Nietzsche eine „Religion innerhalb der Grenzen des bloßen seelischen Lebens“[50] oder sehen in Nietzsches Werk eine „religiös getönte Metaphysik“, mit der Nietzsche „immer im Banne des Christentums bleibt“[51]. Die vielen Spielarten, sich Nietzsche aus christlicher Perspektive zu nähern, können hier nur angedeutet werden. Zwar gibt es nicht wenige Klischees der Auseinandersetzung, aber gleichwohl kann man feststellen, daß Nietzsche in immer wieder neuem Lichte gesehen wird. Mit zunehmender Entfernung von seinem Todesjahr nimmt die Nietzsche-Verehrung – aufs Ganze gesehen und von der Zeit des Nationalsozialismus samt ihren Folgeerscheinungen abgesehen[52] – ab, die Nietzsche-Lektüre in ernsthafter Bemühung dagegen zu, wie sich vor allem auch daran zeigt, daß immer häufiger renommierte Theologen sich auf Nietzsche einlassen.

---

[43] Vgl. *K. J. Obenauer,* Friedrich Nietzsche der ekstatische Nihilist (1924).

[44] Als solchen interpretiert ihn *E. Bertram,* Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1918).

[45] *A. Baeumler,* Nietzsche. Der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.

[46] Vgl. z. B. *A. Ehrentreich,* Wandlungen des Nietzsche-Bildes in den letzten Jahrzehnten, in: Die Sammlung 6 (1951) 140–148, 239–248, 271–277. Das Ringen um Nietzsche sei (1951!) noch nicht zu Ende. „Überwunden aber scheint die Periode der Mythisierung. Noch nicht abgeschlossen ist die der Diffamierung, die doch zugleich auch sehr verständnisvolle Urteile, selbst von katholischer Seite, aufzuweisen hat.“ Nach der „These der Heiligsprechung“ und der „Antithese der Verdammung“ sei nun die „Synthese echten Begreifens“ zu erwarten (276).

[47] Über *Bertram* hinaus bleibe noch ein entscheidender Schritt zu tun: eben diese Einordnung Nietzsches ins christliche Weltbild; so zu Nietzsches 25. Todestag *R. Lindemann,* Friedrich Nietzsche in unserer Zeit, in: Hochl. 22 (1924/25) Heft 12, 645–660, hier: 650.

[48] Z. B. *F. Kiefl,* Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1923. – Diese Tendenz findet sich bereits bei Schell.

[49] So noch 1954 *E. von Hippel,* Friedrich Nietzsche zwischen Christ und Antichrist, in: StZ 154 (1954) 430–441, bes. 440.

[50] *W. Trillhaas,* Seele und Religion. Das Problem der Philosophie Nietzsches, Berlin 1931, 117.

[51] *Odenwald* 555.

[52] Vgl. *R. Wisser,* Friedrich Nietzsche – Mißverständnisse eines Denkerlebens, in: ZRGG 17 (1965) 307–339.

2. *Nietzsches Philosophie als „Versuchung und Verhängnis"*[53]

a) Die „Tragödie des Humanismus ohne Gott"[54]

Bei aller Nähe im einzelnen zu Nietzsche überwog doch die Distanz im ganzen. Mit zunehmender geschichtlicher Erfahrung, mit der Einsicht in mögliche (und wirkliche) Auswirkungen der Philosophie Nietzsches nahm auch die Distanz zu ihm klarere Konturen an. Die Erfahrung des Nationalsozialismus und die Erfahrung zweier Weltkriege schärften das Bewußtsein für die Gefahren von Nietzsches Denken, das einerseits als das Resultat und Resümee der gottlosen Neuzeit, andererseits als Steigerung und als Ausgang neuer Bewegung auf einen umfassenden, Kirche, Volk und Welt bedrohenden Nihilismus hin begriffen wurde.

Gerade ein den Fragen der modernen säkularen Welt so geöffneter Autor wie Dietrich Bonhoeffer steht in deutlicher Reserve und Distanz zu Nietzsche: Was er von Nietzsche lernt, dient vor allem der um so schärferen Profilierung des Christlichen[55]. Eine ähnliche, wenngleich charakteristisch unterschiedene Beobachtung läßt sich an Barth machen, in dessen Werk Nietzsche an vielen Stellen präsent und wirksam ist[56]. Im katholischen Bereich ist in diesem Zusammenhang Henri de Lubac zu erwähnen, der während des 2. Weltkrieges sich intensiv mit Nietzsche auseinandersetzt. Für ihn ist Nietzsche nicht bloß der „Atheist und Antichrist"[57], auch nicht nur der Prophet einer neuen Zeit und Kultur, für ihn ist Nietzsche der Vertreter einer an Feuerbach orientierten, über Schopenhauer wie Wagner vermittelten Religionskritik, die ein neues Menschenbild postuliert und durchsetzt. Darin stimmt der katholische Theologe de Lubac mit dem protestantischen Theologen Karl Barth überein, daß er wie dieser in Nietzsches Werk die Konzeption eines neuen Menschen, einer neuen Anthropologie sieht. Barth formuliert sie als „Humanität ohne den Mitmenschen"[58], de Lubac spricht im Anschluß an Berdjajew von der „Selbstzerstörung des Humanismus" durch den Verlust der Wahrheit Gottes[59] oder – wie der deutsche Titel, der sich freilich nicht ex-

---

[53] Autoren, die Nietzsche in diesem Sinne lesen, sind dem Selbstverständnis Nietzsches verblüffend nahe – in der Formulierung, die eine Tendenz anzeigt, nicht so in der Sache, da sie die Komplexität der Perspektiven Nietzsches auf das rein weltanschauliche Rechthabenwollen reduzieren. – Vgl. *A. Wenzl,* Nietzsche. Versuchung und Verhängnis, Bonn 1947.

[54] Vgl. *H. de Lubac,* Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950 (französisches Original: Le drame de l'humanisme athée; jetzt in erw., durchgeseh., 7. Aufl., Paris 1983).

[55] Darin unterscheidet er sich nicht unwesentlich von P. Tillich. Dieser empfängt von Nietzsche viele Anregungen und Impulse für seine theologische Arbeit; die Distanz zu Nietzsche zeigt sich in der Weise seiner prinzipiellen Nähe zu Nietzsche, in der sich seine Überzeugung von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Philosophie und Theologie spiegelt. Bei Bonhoeffer äußert sich demgegenüber die faktische Nähe zu Nietzsche trotz einer prinzipiellen Distanz in der „Übernahme einer Tendenz, die auf die irdische Wirklichkeit abzielt." (*T. R. Peters,* Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München/Mainz 1976, 127–144, hier: 133). – Vgl. *Köster* (Anm. 2) 615–685; zu *Tillich:* ebd. 648 ff., bes. 650 f., 657–660; zu *Bonhoeffer:* ebd. 661–668, bes. 665 f. Die Arbeit von Köster ist, soweit ich sehe, die bisher einzige Darstellung zur theologischen Nietzsche-Rezeption; trotz gelegentlicher Berührung mit Kösters Anliegen und Darstellung verfolge ich in der vorliegenden Interpretationsgeschichte eine andere Absicht als Köster, sofern es mir hier nicht um Nietzsche-Rezeption im ganzen geht, sondern um die Nachzeichnung der Entwicklung eines Themas: Jesus (Christus) bei Nietzsche im Spiegel der Literatur. – Zur Frage Bonhoeffer/Nietzsche vgl. *M. Jacob,* Gott am Kreuz (s. u. IV 3 d) 1978, 34–36; die Arbeit von Peters ist Jacob entgangen.

[56] Vgl. *Köster* (Anm. 2) 656 f.

[57] *Siegmund* (vgl. unten Anm. 97).

[58] *K. Barth,* Die Kirchliche Dogmatik, III/2., Zürich [4]1979, 276–290 (Exkurs zu Friedrich Nietzsche); auch als Sonderdruck erschienen: Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit, Göttingen 1967 (KVR 2) 17–36 (Ein Wort über Friedrich Nietzsche). – Für Barth war Nietzsche „der Prophet jener Humanität ohne den Mitmenschen" (277; vgl. 287).

[59] *de Lubac* 54.

klusiv auf Nietzsche bezieht, sagt – von der „Tragödie des Humanismus ohne Gott“.

Bei aller Einläßlichkeit stehen Barth wie de Lubac zu Nietzsche im Verhältnis eines kategorischen Nein. Dem einen ist Nietzsche in seiner Zwiespältigkeit und angesichts der „Tragik der heutigen Lage“[60] Anlaß, „zu einem kraftvollen Christentum zurück(zu)finden“[61], dem anderen ist Nietzsche lediglich Illustration und Beispiel für den Irrweg der Konzeption des Menschen ohne den Mitmenschen. Die Frage nach Jesus (Christus) wird in ganz verschiedener Weise, aber im gezeigten gemeinsamen Horizont der Frage nach dem Menschen angegangen. Im Anschluß an A. Gide interpretiert de Lubac einleuchtend und mit Beispielen Nietzsche im Schema der Eifersucht und Rivalität zu Jesus. „Der Gedanke der Kreuzigung schlägt ihn in seinen Bann, und das ist der Ursprung der wahnwitzigen Synthese von Dionysos und Jesus, zu der er sich versteigt. Manchmal gibt er in dem Gedanken, daß er ein neuer Christ ist und daß er in seiner Nachfolge steht, obschon, um ihn zu ersetzen und zu verdrängen, einem brüderlichen Gefühl gegen denjenigen Raum, von dem er geistig immer noch abhängig ist und den er wohl oder übel zum Vorbild nimmt; oder er hüllt ihn in undurchdringliches Geheimnis, wie um das Verdammungsurteil, das er über seine Botschaft fällt, nicht bis auf ihn zurückfallen lassen zu müssen.“[62] Treffende Beobachtungen machen die kurze Analyse de Lubacs wertvoll. Ähnlich wie früher Brentano und wie später Biser, beschränkt sich de Lubac auf ein Psychogramm, das aus dem Vergleich gewonnen wird. Wesentliche Fragen bleiben so unbelichtet; das Interesse de Lubacs galt anderen Fragen.

Karl Barth[63] versteht Nietzsches Attacke gegen Christentum und christliche Moral, die er für „gut gezielt“ (289) hält, als „Kreuzzug gegen das Kreuz“ (283). Nietzsche, der die „furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols“ (vgl. 286), des Gottes am Kreuze nicht ertrug, der deswegen Dionysos gegen den Gekreuzigten setzte und Dionysos als Verkörperung seiner selbst begriff (278), stieß bei seinem Angriff „nicht auf die schwächste, sondern gerade auf die stärkste Stelle des Angegriffenen“ (289f.). „Er hat mit seiner Entdeckung des Gekreuzigten und seines Heeres das Evangelium selbst in einer Gestalt entdeckt, wie es dessen Vertretern – um von seinen Gegnern nicht zu reden – jedenfalls im 19. Jh. so nicht gelungen ist. Und wenn er es gerade in dieser Gestalt bestreiten mußte, so hat er uns den guten Dienst geleistet, uns vor Augen zu führen, daß wir gerade an dieser Gestalt ebenso unbedingt, wie er sie verworfen hat, festhalten müssen: in selbstverständlichem Gegensatz nicht nur zu ihm, sondern zu der ganzen Tradition, für die er auf letztem, verlorenem Posten gefochten hat.“ (290). Im „Kampf der Geister“[64] im „Zweikampf“[65], hat sich das Christentum nichts abmarkten zu lassen. Nietzsche, richtig aufgefaßt und entschlossen zurückgewiesen, kann zur Selbstbesinnung werden, sei es – mit Barth – daß er die zentrale Stelle des Christlichen bewußt macht durch seinen Kampfruf „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, sei es – mit de Lubac – daß er zum Anlaß wird, „dem Christentum seine Kraft in uns wiederzugeben“[66]; sofern nämlich der Angriff in Wahrheit nur das faktisch-zeitgenössische, nicht aber das echte Christentum treffe, das als die „Religion der Liebe“[67] zu verstehen ist.

Bereits 1928 betont der Italiener A. Tilgher in einer kleinen Studie von wenigen Seiten[68] den Aufeinanderprall zweier fundamentaler Lebenseinstellungen in Jesus und Nietzsche als die Wurzel des Problems: „un sentimento pluralistico et un sentimento monistico della vita“ (351). Sein Hauptaugenmerk richtet Tilgher, der sich auf Aussagen des „Antichrist“ konzentriert, auf die Liebe Jesu aus der Perspektive Nietzsches.

---

[60] Ebd. 101. [61] Ebd. 105. [62] Ebd. 241.

[63] Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Kirchliche Dogmatik III/2.

[64] *de Lubac* 92ff.

[65] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Apokalypse der deutschen Seele I., Leipzig 1937. Zweite, unveränderte Aufl. 1947: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947, 695ff. (Zweikampf zwischen Kierkegaard und Nietzsche).

[66] *de Lubac* 105.

[67] *de Lubac* 106.

[68] *A. Tilgher*, Nietzsche e Gesú, in: RicRel 4 (1928) 347–352.

Sofern Jesus weder auf Ressentiment noch Moral angewiesen sei, ja sie hinter sich lasse, lasse sich Nietzsches Verhältnis zu Jesus als ambivalente Beziehung aufschlüsseln: „Gesu lo attrace et lo respinge, insieme, lo seduce et lo revolta." (350) Der Symbolist und frohe Botschafter Jesus ist damit für Nietzsche von gewissem Interesse. Dionysos und der Gekreuzigte, d. h. Nietzsche und Jesus verkörpern antithetische Lebenspotenzen in gewisser komplementärer Verwiesenheit aufeinander, sofern Nietzsche sich auf Jesus in seiner Ressentiment- und Moral-freien Liebe bezieht.

b) „Verlust der christlichen Gehalte"?

In merklicher Spannung zu den Ansätzen von Barth und de Lubac, die als Theologen ausdrücklich wie unausdrücklich auf Nietzsche antworten und seiner Herausforderung sich stellen wollen, hatte sich schon Mitte der 30er Jahre der Philosoph Karl Jaspers mit dem Thema „Nietzsche und das Christentum"[69] beschäftigt. In der hier interessierenden Frage nach dem Verhältnis Nietzsches zu Jesus diagnostiziert Jaspers eine „zweideutige Stellung (Nietzsches) zu Jesus" (61). Diese resultiere daraus, daß Nietzsche einerseits aus christlichen Antrieben denke, andererseits aber spezifisch christliche Gehalte verloren habe. Jaspers interpretiert Nietzsches Jesusbild im Horizont der Geschichte, der „Herkunft und Verwandlung des Christentums" (17), was freilich nur im Modus der Negation möglich ist: „Herausgenommen aus der Geschichte des Christentums wird Jesus. Er steht bei Nietzsche abseits. Seine Wirklichkeit hat mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun." (17) In knappen Zügen läßt Jaspers das Bild Jesu, wie Nietzsche es im „Antichrist" zeichnet, vor den Lesern entstehen. Er resümiert: „Es ist gewiß ein erstaunliches Bild vom Wesen Jesu, das Nietzsche zeigt. Es ist anschaulich, ein in sich durch Geschlossenheit überzeugendes Ganzes. Man kann aber zweifeln, erstens ob hier noch von *historischer* Realität die Rede ist. ... Man kann zweitens zweifeln, ob hier noch von einem *psychologisch* überhaupt *Möglichen* die Rede sei." (21, 22)

Das Christentum der Jünger ist von Anfang an Mißverständnis, Abfall und Verrat des im Wesen Jesu Angelegten. Aber nicht nur gegen dieses Christentum verhält sich Nietzsche antichristlich, sondern auch gegen das „Christentum" Jesu. „Nietzsche selbst ist also antichristlich in einer durchaus verschiedenen Betonung: gegen Jesus (mit Respekt vor dessen Wahrhaftigkeit) und gegen Apostel und Kirche (mit Verachtung für deren Unwahrhaftigkeit), gegen beide aber als gegen Symptome eines niedergehenden Lebens. Er macht mit seiner Verwerfung keineswegs Halt vor Jesus, wenn er ihn auch in dem Glanze der Wahrhaftigkeit strahlen läßt." (23 f.) Als Gegenpol, als „der große Gegenspieler gegen Jesus" (73), erscheint Jaspers' Dionysos. Jaspers rekapituliert hiermit eine lange Deutungsgeschichte, die sich als Auslegung des bekannten „Dionysos gegen den Gekreuzigten" versteht und als Deutung von Nietzsches Unterschriften auf den sogenannten Wahnsinnszetteln. „Gegen Jesus für Dionysos lauten fast alle Sätze Nietzsches. Jesu *Tod am Kreuz* gilt ihm als Ausdruck niedergehenden Lebens und als Anklage gegen das Leben – im *zerstückelten Dionysos* erblickt er das im tragischen Jubel aufsteigende, sich immer neu gebärende Leben. Aber in wunderlicher Zweideutigkeit hat Nietzsche die Haltung Jesu, wenn auch selten, einen Augenblick für sich einnehmen können und auf den bei ihm so sinnreichen Wahnsinnszetteln hat er sich unterschrieben nicht nur als Dionysos sondern auch: der Gekreuzigte." (60)

Die Grenze der Jaspersschen Nietzsche-Deutung im Blick auf das Jesusbild zeigt sich im weiteren Fortgang der Forschung. Jedenfalls aber war Jaspers einer der ersten, die ein umfassendes Bild Jesu nach Nietzsche entworfen haben. Sein kleines Werk „Nietzsche und das Christentum", die Grundlage eines Vortrags, den Jaspers auf Einladung des Wissenschaftlichen Predigervereins in Hannover im Mai 1938 gehalten hat, ist eine intelligente, gründlich am Text Nietzsches orientierte Darstellung der Themavorgabe.[70]

---

[69] *K. Jaspers*, Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. (1938) u. ö.; zitiert wird hier nach der Ausgabe München: Piper 1952.

[70] Vgl. auch *K. Jaspers*, Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ^{4}1974 (^{1}1936); zu Jesus: s. Register („Jesus", „Christentum", „Dionysos" u. a.).

Wesentlichen Nutzen zog Jaspers für seine Darstellung und Einschätzung Nietzsches, dessen Widersprüche er verstehen (36f., 63) und dessen Feindschaft *und* Bindung an das Christentum er nachzeichnen wollte, aus der hervorragenden, die Bahn der Forschung freimachenden, d. h. viel bis dahin ungesichtetes Material bereitstellenden Studie von E. Benz „Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums (und der Kirche)“[71].

Seine „bescheidene Frage: Welches sind die tatsächlichen Ideen Nietzsches über Ursprung und Geschichte des Christentums?“ (7), versucht Benz so gründlich wie möglich in sehr weit gestecktem Rahmen anzugehen. Neben den Fragen nach Nietzsches Geschichtsbild, darin dem Bild von Kirche und Christentum, den Fragen nach Einflüssen und Abhängigkeiten, könnte die Frage nach Jesus wie untergeordnet erscheinen, in Wahrheit aber ist sie für Benz *der* Bezugspunkt seiner im ganzen historisch fragenden Untersuchung. Dies zeigt in aller Eindringlichkeit das Resümee seiner Untersuchung, wie er es in der Erstveröffentlichung formulierte: Nietzsche hat den Weg freigemacht „für eine neue Verwirklichung des Evangeliums ... Der ‚Antichrist‘ wird also zum Lehrer einer imitatio Christi, welche die Kirche aus Schwachheit und Bequemlichkeit unterschlagen hat. Der Feind der Kirche wird zum Propheten...“ (312, 313). In der veränderten Neuauflage des Aufsatzes sind die Worte gemildert, dem Ganzen ist die christentumskritische Schärfe verbal genommen, in der Sache aber wiederholt Benz, was sich ihm aus dem Studium der Texte ergab: Nietzsche, wenngleich „ungewollt“ (178), gibt einen deutlichen Impuls zur Verwirklichung wie Vertiefung wahren Christentums[72].

Die Analyse von Benz stützt sich vorwiegend auf Texte aus dem Nachlaß „Wille zur Macht“ wie auf den „Antichrist“. Die „Gestalt Jesu“ (17–25) erscheint als Identität von Wahrheit und Leben, von Erkenntnis und praktischem Lebensvollzug. Jesus als „Vollbringer und Vollender dieses wahren Lebens und Vollstrecker der Praxis des Himmelreiches in uns“ (25) bringt ein „neue(s) Leben“, das jederzeit noch möglich ist, keine neue Lehre. Die Kirche, die das nicht versteht und sich auf Dogma, Bekenntnis, Moral, Hierarchie usw. bezieht und in ihrem Selbstverständnis beruft, steht von Anfang an in unüberbietbarem Widerspruch zum wahren Evangelium. Benz zeichnet das – heute – bekannte Jesusbild Nietzsches, den psychologischen Typus, in „Antichrist“ und „Wille zur Macht“ nach und attestiert diesem eine in gewissem Sinne größere Wirklichkeitsnähe als dem der Vertreter der kritischen Leben-Jesu-Forschung (19). Nietzsche versteht, „was um ihn keiner verstanden hat: die Einheit und Mächtigkeit dieser neuen Wirklichkeit ist für den Christen so gewaltig, daß die ‚gewöhnliche‘ Wirklichkeit, das ‚gewöhnliche‘ Leben für ihn den Wirklichkeitscharakter verliert und zum Zeichen, Symbol und Schatten des neuen wahren Lebens verblaßt. Im Kampf gegen die Kirche und das Christentum seiner Zeit entdeckt also hier Nietzsche wieder die Einzigartigkeit, die Radikalität, die Dynamik, die Ausschließlichkeit des ursprünglich Christlichen, vor der sich alle gewöhnliche Wirklichkeit in ein schattenhaftes Gleichnis verwandelt und die in dem Wissen lebt, daß dieses neue Leben notwendigerweise in einem tödlichen Konflikt mit dem gewöhnlichen Leben enden muß.“ (25)

Die schon von Franz Overbeck[73] 1889 ausgesprochene Anerkennung, Nietzsche habe eine menschliche Figur aus Jesus gemacht, gilt einem Interpretationsvorgang, der die paulinische Theologie rückgängig macht. Statt wie Paulus die Bedeutung Jesu ganz und gar auf Tod und Auferstehung zu konzentrieren, „versucht Nietzsche diese dogmatische Verkürzung des Lebens Jesu mit allen Kräften rückgängig zu machen und die

---

[71] *E. Benz,* Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums, in: ZKG. Dritte Folge, VII: 56 (1937) 169–313; erweitert und völlig neu bearbeitet: Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden: Brill 1956. – Wenn es nicht ausdrücklich anders vermerkt wird, sind die Seitenzahlen im Text der erweiterten Neuausgabe von 1956 entnommen. – Von *Benz* vgl. außerdem: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte, in: Der Übermensch. Eine Diskussion. Hrsg. v. E. Benz, Zürich 1961, 19–161 (dort u. a. die Übermenschen-Idee als antichristliche Christologie).

[72] *Jaspers* (Anm. 69) [1952] 23 kommentiert: „Erstaunliche Sätze eines Theologen ...“

[73] Vgl. den Brief Overbecks an P. Gast vom 13. März 1889.

Bedeutung Jesu von seinem Tod auf die Einzigartigkeit seines Lebens vorzuverlegen" (53). Der Kreuzestod ist somit „nicht der Höhepunkt, sondern das Nachspiel, die notwendige Folge dieses einzigartigen Lebens" (53). Ist Nietzsches Konzeption Jesu somit Ausdruck seiner Verehrung? Die Absicht Nietzsches wäre mit solcher Einschätzung völlig verkannt. „Nietzsche wollte keine Erneuerung des Christentums, im Gegenteil, seine Bemühung hatte nur den Zweck, den christlichen Lebens- und Geisttypus in seiner Urform rein zu erfassen, um ihn desto nachdrücklicher verdammen zu können.... Er trennt die Gestalt Jesu vom kirchlichen Dogma, um den so ermittelten Typus um so gründlicher abzulehnen und den Begründer des Christentums selbst als typische Dekadenz-Erscheinung zu erweisen." (56, vgl. 173) Der décadent ist „Gegentypus" (56) des Übermenschen, des eigentlichen Nietzscheschen Ideals. Versteht man die Frage nach der Gestalt Jesu bei Friedrich Nietzsche als Frage nach Nietzsches „Christologie" (1937: 181), so wäre – von Benz 1937 und 1956 noch unausgesprochen, zumal er schon die Rede von einer „Christologie Nietzsches" für „boshaft" hält (181) – die Antwort im Gegentypus „Übermensch" geradezu eine „Anti-Christologie".

Die Arbeit von Benz konnte nur in groben Strichen vorgestellt werden. Viele Fragestellungen mußten unbelichtet, ja sogar unerwähnt bleiben; von besonderer Bedeutung sind dabei die vielen Nach- und Hinweise, die Nietzsches Ideen in den ihnen zugehörigen Kontext stellen, so z. B. zur Frage der Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoi und Dostojewski. Im Ergebnis der Textanalysen, der Lektüre und ihrer Ausdeutung, liegen Jaspers und Benz nahe beieinander, was kaum überraschen kann, da Jaspers auf Benz fußt. Während Jaspers allerdings besonders Nietzsches Zwiespältigkeit und Ambivalenz und im Gefolge einen „Verlust der christlichen Gehalte" konstatiert, ist für Benz gerade das Jesusbild, das sich Nietzsches echtem Bemühen um die geschichtliche Wirklichkeit verdanke (172), Zeichen für Nietzsches emiment christliche Authentizität, wenn die sich auch ungewollt durchsetze.

Fortsetzung folgt

ThPh 60 (1985) 257–268

Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen

Von Klaus Schatz S. J.

Mit dem Problemkreis des 1. Vatikanums und der päpstlichen Unfehlbarkeit befassen sich direkt oder doch in erheblichem Umfang mehrere Publikationen mehr systematischer als direkt historischer Art. Gemeinsam ist ihnen, daß sie alle versuchen, die durch Hans Küng in systematischer und durch August Bernhard Hasler in historischer Hinsicht gestellten Herausforderungen aufzugreifen. Der ökumenische Engpaß, in den die Papstdefinitionen des 1. Vatikanums die katholische Kirche hineingeführt haben und aus dem es bisher keinen Ausweg gibt, wird klar als solcher erkannt. Mehr und mehr entsteht ein Konsens, daß man hier nur weiterkommt, wenn die damaligen Verengungen aufgebrochen werden. Selbst diejenigen Autoren, die nicht zu „radikalen" Lösungen bereit sind, bemühen sich, die Aussagen des 1. Vatikanums in ganz neue Perspektiven hineinzustellen und ergänzende Aspekte hineinzubringen, die noch vor wenigen Jahren allzu kühn erschienen. Anzuerkennen ist dabei vor allem, in welchem Maße die Probleme und Erkenntnisse der Geschichte mittlerweile Eingang in die Sicht von Primat und Unfehlbarkeit finden. Dies gilt nicht nur für die Arbeiten über das 1. Vatikanum und über die Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeit (Tierney, Horst, Pottmeyer), sondern insbesondere auch für die Forschungen Siebens zur Entwicklung der Konzilsidee. Dabei ist es vor allem der Aspekt der „Rezeption" päpstlicher und konziliarer Entscheidungen, der auf dem Hintergrund geschichtlicher Erkenntnisse eine ganz neue Berücksichtigung findet. Daß kirchliche „Rezeption" wesentlich mehr ist als eine mit Notwendigkeit folgende gehorsame Annahme der Entscheidung der Autorität, daß sie als theologisches Erkenntniskriterium eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der formalen Amts-Autorität hat und unter Umständen auch verweigert werden kann, wird auch bei Autoren, die keineswegs bereit sind, das 1. Vatikanum über Bord zu werfen, mehr und mehr deutlich. Die Erkenntnis scheint unausweichlich: Wer der Rezeption ihren ekklesiologischen Stellenwert nicht gibt, oder wer sie auf bloßen Gehorsam gegenüber der formalen Autorität reduziert, kann mit der wirklichen Geschichte der Kirche nicht mehr zurechtkommen, ob es sich um die Annahme päpstlicher oder konziliarer Lehrentscheidungen handelt.

Die erste der hier zu besprechenden Publikationen bedeutet im Grunde – um dies gleich vorwegzunehmen – Verzicht auf die spezifisch römisch-katholische Lehrtradition des 2. Jahrtausends als gesamtkirchlich verbindliche und darum bei einer Einheit mit den anderen christlichen Kirchen notwendig zu integrierende. Ihr Autor ist Luis M. Bermejo, ein baskischer Jesuit und Professor für systematische Theologie in Puna (Indien). Sie trägt den Titel „Towards Christian Reunion", Vatican I.: Obstacles und Opportunities" (Jesuit Theological Forum, Studies 2, Gujarat Sahitya Prakash, Anand <India> 1984, 316 S.). Sie ist mit dem vollen Imprimatur des Vize-Provinzials sowie des Bischofs von Puna erschienen. Ihr erster Teil, mit dem wir uns hier näher befassen wollen, lautet „Vatican I and Conciliar Reception" (10–188). Die folgenden Kapitel behandeln den katholisch-anglikanischen Dialog über das kirchliche Amt, den Schlußbericht der gemeinsamen Kommission sowie die erste Reaktion der römischen Glaubenskongregation (189–271) und den ekklesialen Charakter der protestantischen Kirchen (272–311).

Zunächst befaßt sich der Autor mit dem Problem der konziliaren Unfehlbarkeit. Für den patristischen Befund stützt er sich vor allem auf die Forschung Siebens, aus der hervorgeht, daß weder bei Athanasius und den anderen Autoren, die die Autorität der nizänischen Glaubensformel betonen noch bei Augustinus noch sonst bei altkirchlichen Autoren von einer formalen Unfehlbarkeit des Konzils in unserem Sinne die Rede sein kann. Die faktisch rezipierten Konzilien, vor allem die ersten vier, galten als Pfeiler der Orthodoxie und als „irrtumslos", aber nicht auf Grund bestimmter formaler Kriterien a priori gegen Irrtum gefeit. Der Autor sieht angesichts der Zeugnisse, die

eine formale Inerranz nicht kennen, diesen Befund als negative Vorentscheidung für die Frage der konziliaren Unfehlbarkeit an. Er bezweifelt, daß „eine Lehre mit solch einer gewundenen Geschichte als Fall genuiner Lehrentwicklung betrachtet werden kann" (48, vgl. 68).

Das entscheidende Kriterium der ökumenischen Autorität eines Konzils ist nicht ein juridisches, sondern das genuin ekklesiale der Rezeption durch die Kirche, welche in der Konzilsdefinition ihren eigenen Glauben wiedererkennt (48 f., 63). Diese Rezeption darf jedoch nicht auf bloßen Gehorsam reduziert werden, sondern muß ein ambivalenter Begriff sein, der auch die Möglichkeit der Nicht-Rezeption einschließt; denn nur ein solcher Rezeptionsbegriff sei mit den Quellen und der geschichtlichen Wirklichkeit vereinbar. Dann aber steht das Kriterium der Rezeption in unauflöslichem Widerspruch mit der Vorstellung der konziliaren Unfehlbarkeit, welche, wenn gewisse Bedingungen eines unfehlbaren Spruches gesetzt sind, keinen Raum mehr für legitime Nicht-Rezeption läßt (53).

Rezeption durch *welche* Kirche aber? Hier geht der Autor davon aus, daß das 2. Vatikanum die einfache Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi aufgebrochen und den wahrhaft kirchlichen Charakter zumindest der anderen episkopalen Kirchen (Orthodoxen und Anglikaner) anerkannt habe. Damit stellt sich aber für ihn das Rezeptionsproblem neu. Im eigentlichen Sinne als ökumenisch könnten nur die sieben von Ost und West gemeinsam anerkannten Synoden bis Nikaia II (787) gelten, während sämtliche Konzilien des zweiten Jahrtausends nur Generalsynoden der westlichen, bzw. der römisch-katholischen Kirche sind und keinen eigentlich ökumenischen Charakter beanspruchen können (55, 65, 69 f.). Daraus folgt die nur relative Bedeutung sowohl des Tridentinums wie des Ersten (und Zweiten) Vatikanums. Nur ein Konzil der ganzen wiedervereinigten Christenheit (oder ein von ihr nachträglich rezipiertes) kann darum nach dem Autor in Zukunft als ökumenisch und damit für alle Christen verbindlich gelten.

Dabei ist freilich „Rezeption" für den Autor kein irreversibler Prozeß, sondern ein Geschehen, das auch wieder rückgängig gemacht werden könne. Es gebe Beispiele von einmal vollzogenen Lehr-Rezeptionen, die zu einem späteren Zeitpunkt wieder durch die Kirche zurückgewiesen wurden. Er erwähnt dabei das Prinzip „Extra ecclesiam nulla salus", welches den „Tod der tausend Distinktionen" starb, die in Lateran IV sanktionierte Lehre von der Notwendigkeit der Ausrottung der Häretiker sowie das Dekret „Haec sancta" des Konzils von Konstanz.

Schon von da aus ist für ihn die bisherige faktische Rezeption des 1. Vatikanums innerhalb der römisch-katholischen Kirche keine unbedingte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussagen. Vor allem bedeute „die konstante und einmütige Ablehnung der vatikanischen Dogmen durch alle nicht-katholischen Kirchen eine nur partielle Rezeption dieses Konzils; und dies macht seine Ansprüche auf Ökumenzität zunichte" (74). Der Autor geht dann speziell auf den Traditionsbefund ein, auf den sich die päpstliche Unfehlbarkeit nach dem 1. Vatikanum stützt. Dies geschieht freilich nur partiell für die drei Konzilien, die dort ausdrücklich als Beleg zitiert werden: Konstantinopel IV (869/70), Lyon II (1274) und Florenz (Unionsdekret Laetentur coeli von 1439). Die neueren Forschungen von Brian Tierney hätten zusätzlich bewiesen, daß der eigentliche Ursprung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit im franziskanischen Armutsstreit und speziell bei dem Spiritualen Olivi zu suchen sei, der um 1280 auf diese Weise die Entscheidung Nikolaus' III. zum Armutsstreit festschreiben wollte (85).

In dem Abschnitt über die Bedeutung des 1. Vatikanums im Vergleich mit anderen Konzilien (134–188) kommt er zu einem vernichtenden Fazit. Bei den sieben unzweifelhaft ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends ergibt die Untersuchung: 1) Hintergrund ihrer Definitionen war immer eine ernsthafte Gefahr für den Glauben der Kirche; 2) sie fällten ihre Entscheidungen niemals mit Majorität, sondern immer mit Einstimmigkeit (158). Gerade in diesen beiden Rücksichten unterscheide sich das 1. Vatikanum fundamental von der genuinen konziliaren Tradition. Es war, wie damals auch Newman betonte, eine Definition „aus Frömmigkeit", bzw. aus „Luxus", und nicht aus einer lebensbedrohenden Notsituation für Glauben und Kirche. Und es ging über den Widerspruch einer beachtlichen Minorität hinweg, entschied also eine

Glaubensfrage durch Majorisierung und nicht mit Einmütigkeit. Der Autor bemerkt hier mit Recht, daß neuere Auseinandersetzungen über die „Freiheit" des 1. Vatikanums, auch Hasler, diesen entscheidenden Kernpunkt der Unanimität, der für die Minorität sicher den Haupteinwand darstellte, meist nicht genügend berücksichtigen (166).

Freilich sieht er durchaus, daß Unanimität noch ein sehr ambivalentes Phänomen sein kann und in sich kein eindeutiges Kriterium der Wahrheit darstellt. Ein Consensus unanimis kann auch Produkt außer-theologischer Faktoren und von Zwang und Manipulation sein (160f.). Ob dies der Fall oder ob der Konsens Ausdruck der einheitsstiftenden Kraft der Wahrheit ist, wird erst im Rezeptionsprozeß der Kirche deutlich (162), der freilich einige Zeit braucht und z. B. für Nikaia erst in der Zeit von Konstantinopel I, also um 380 abgeschlossen war.

Da wir uns hier nur mit den Problemen des 1. Vatikanums und der Unfehlbarkeit befassen, übergehen wir die folgenden Kapitel. In einem Schlußkapitel (312–316) sieht der Autor Perspektiven einer ökumenischen Einheit in folgenden Richtungen: a) Rom könnte „without any loss of selfidentity" anerkennen, daß das 1. Vatikanum kein eigentliches ökumenisches Konzil sei. Was Paul VI. bez. Lyon II tat, könnte auch durch einen Papst in Bezug auf das 1. Vatikanum geschehen; b) Rom könnte das Prinzip sanktionieren, daß kein nach der Trennung im Alleingang definiertes Dogma als Conditio sine qua non der Wiedervereinigung von der jeweils anderen Kirche anerkannt werden muß; c) keines dieser Dogmen brauche und solle freilich formell widerrufen, jedoch solle die Bereitschaft ausgedrückt werden, es zusammen mit den anderen Kirchen neu zu bedenken; dies könne dann auf einem zukünftig wahrhaft ökumenischen Konzil geschehen; d) ein letzter Punkt betrifft die Rückkehr Roms zur synodalen Form der Kirchenregierung.

Die Arbeit ist wohl repräsentativ für Tendenzen, die heute auch auf römisch-katholischer Seite weit verbreitet sind. Der gegenwärtige tote Punkt ökumenischer Bemühungen, die Erfahrung, daß gerade das 1. Vatikanum mit seinen Definitionen der große Stein des Anstoßes bleibt, all das läßt eine Antwort dieser Art als hilfreichen und weiterführenden Beitrag im ökumenischen Gespräch erscheinen. Einzig verbindlich bleibt dann die Lehrtradition der „ungeteilten Christenheit", und das heißt der sieben ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends.

Zunächst ist zu sagen, daß diese Sicht sich zu Unrecht auf das katholische Kirchenverständnis des 2. Vatikanums beruft, weil sie dieses nur selektiv rezipiert. Daß das 2. Vatikanum eine schlechthinnige und undifferenzierte Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi abgelehnt, bzw. vermieden hat, ist bekanntlich nur die eine Seite. Anderseits läßt das 2. Vatikanum keinen Zweifel daran, daß die Verwirklichung der wesentlichen Elemente christlicher Einheit voll nur in der katholischen Kirche und der Einheit mit dem römischen Bischof gegeben ist, bzw. die Kirche Christi in der katholischen Kirche „subsistiert" (bes. LG 8 und 14, UR 4). Einfach zu sagen, daß dogmatische Aussagen, die nur innerhalb der katholischen Kirche rezipiert sind, deshalb nicht Konsens und Rezeption „der Kirche" für sich haben und insbesondere Konzilien nach den Kirchenspaltungen des 11. und 16. Jahrhunderts nicht mehr eigentlich ökumenisch sein können, wird sicher durch die Ekklesiologie des 2. Vatikanums nicht gedeckt.

Genauso gewichtige Bedenken müssen freilich aus historischer Sicht erhoben werden. Zunächst einmal ist generell zu bemerken, daß der meist sehr differenzierte historische Befund selektiv ausgewählt und manchmal regelrecht verfälscht ist. Dies gilt z. B. für sie simplifizierende Behauptung, „Haec sancta" sei von der Kirche erst allgemein rezipiert und dann wieder zurückgewiesen worden, welche völlig von der Vielschichtigkeit der Interpretation dieses Dekrets und seiner Rezeption abstrahiert (66f., 186); es gilt von der Behauptung, Papst Johannes VIII. habe der Annullierung des Konzils von 869/70 zugestimmt (79, 179), welche sich nur auf die gefälschte griechische Übersetzung des Papstbriefes an das Konzil von 879/80 stützen kann; es gilt für den Versuch, die Basis-Verwurzelung des Ultramontanismus und der Infallibilität im Anschluß an Hasler anzufechten (168f.). Wenn der Autor sich auf Brian Tierney stützt, um den geradezu „heterodoxen" Ursprung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu betonen, dann

wäre hier auf die neuere Arbeit von Ulrich Horst (Unfehlbarkeit und Geschichte, Mainz 1982) zu verweisen. Sie zeigt auf (215–231), daß die ausschließliche Fixierung auf Olivi dem historischen Tatbestand nicht gerecht wird und die Unfehlbarkeitslehre doch stärker im „Hauptstrom" der kirchlichen Tradition verwurzelt ist, insbesondere Thomas v. Aquin ihr viel näher kommt, als Tierney zugeben wollte.

Vor allem entspringt jedoch der Rekurs auf die „ungeteilte Christenheit" des ersten Jahrtausends und auf die sieben ersten Konzilien einer historisch unzulässigen Idealisierung. Schon das Rezeptionskriterium ist in dieser unbedingten Form hier nicht mehr anwendbar. Nikaia ist nur innerhalb der Reichskirche um 380 allgemein rezipiert worden. Ephesos und erst recht Chalkedon haben den Anstoß zur Bildung von Konfessionskirchen gegeben und sind – im Sinne des Autors – niemals „allgemein" rezipiert worden.

Gleiches gilt von dem angeblich immer unverbrüchlich festgehaltenen Unanimitätsprinzip auf diesen Synoden. Der Autor kommt zu seiner Folgerung auf genau demselben Weg wie die Schriften der Minorität zur Zeit des 1. Vatikanums: indem er nämlich die Geschehnisse *innerhalb* der Konzilien selbst isoliert und nicht mehr fragt, auf welche Weise diese Unanimität in Einzelfällen erreicht wurde. Das Ausscheiden der makedonianischen Bischöfe in Konstantinopel I (381) zählt dann ebensowenig wie die Tatsache, daß Kyrill das Konzil in Ephesos begann, ohne erst die Ankunft der antiochenischen Bischöfe (und der römischen Legaten!) abzuwarten, ganz zu schweigen von den Methoden, mit denen Justinian mit den Dissidenten zur Zeit von Konstantinopel II fertig wurde, bzw. gleich im vorhinein verhinderte, daß auf dem Konzil selbst eine Minderheit existierte. Ebenso muß Einspruch erhoben werden gegen die Gegenüberstellung der alten Konzilien einerseits, die nur auf zentrale und vitale Gefährdungen des Glaubens reagiert hätten, und des 1. Vatikanums andererseits, welches ein Dogma nicht aus einem „bitteren Gebot der Not", sondern aus „Luxus" und „Frömmigkeit" formulierte. Man mag zu diesem Wort Newmans stehen wie man will; auf keinen Fall entspricht die Bezeichnung „Luxusdogma" oder „Frömmigkeitsdogma" dem Selbstverständnis und der Intention der Konzilsväter, welche die Definition durchsetzten. Sie waren jedenfalls überzeugt, auf eine vitale Gefährdung des Glaubens zu reagieren, insbesondere gegen einen Liberalismus, der auf totale Autonomie des Menschen hinauslaufe, das Autoritätsprinzip zu betonen. Hinzu kommt bei den Vätern des 1. Vatikanums die Tendenz, den ekklesiologischen Kontroversen, die seit dem 14. Jahrhundert soviel Energie vergeudet und immer wieder, besonders gefährlich in der Französischen Revolution, die Einheit der Kirche bedroht hatten, ein für allemal ein Ende zu bereiten. Damit schien eine zentrale Gefahr beseitigt, die zwar im Augenblick nicht sonderlich akut war, aber unter gewandelten Umständen jederzeit wieder hervortreten konnte. Nun mag man trotz allem der Auffassung sein, daß die Definition unnötig oder zumindest in dieser Form unglücklich war – allein man kann diese Frage mit demselben Recht auch an mehrere altchristliche Konzilien stellen. War denn etwa im 6. Jahrhundert der Glaube der Kirche durch die „drei Kapitel" bedroht? War ihre Verurteilung in Konstantinopel II (553) nicht eine höchst unnötige, hinsichtlich ihres ökumenischen Zwecks (der Einheit mit den Alt-Orientalen) völlig erfolglose und für die Einheit der Kirche im Abendland katastrophale Sache? Ähnliches ließe sich von Ephesos (431) sagen. Wenn sich heute ein Konsens darüber ausbreitet, daß Nestorius im Grunde in der Sache orthodox war und dachte, nur unklug und in unnötiger Starrheit eine bereits traditionelle Terminologie verwarf, muß man sich doch fragen, ob Ephesos gegen eine wirkliche Glaubensgefährdung reagiert hat, oder ob nicht Kyrill von seiner entgegengesetzten Einseitigkeit aus die Situation ähnlich hochgespielt hat wie die Civiltà Cattolica, Veuillot, Senestrey und Manning zur Zeit des 1. Vatikanums. Fragen dieser und ähnlicher Art ließen sich auch wohl bei anderen altchristlichen Konzilien stellen. Es ist historisch nicht gerechtfertigt, die Konzilien des ersten Jahrtausends zu idealisieren, nur weil man sich mit den jeweiligen ökumenischen Gesprächspartnern in ihrer Anerkennung als Glaubensgrundlage einig ist, und ihnen dann die späteren Konzilien und speziell das 1. Vatikanum als dunkle Folie gegenüberzustellen.

Was die Verwertung des historischen Befundes und speziell der Forschung von H. J. Sieben für die Lehre der konziliaren Unfehlbarkeit betrifft, so ließen sich auch hier Be-

denken anbringen. Zunächst einmal muß man, wenn man geschichtlich denkt, davon ausgehen, daß eine Überzeugung von „Unfehlbarkeit von Konzilien" und überhaupt eine Reflexion über „Konzilien" im Plural niemals a priori möglich ist, sondern immer nur als Reflexion über die konkreten Konzilien, mit denen die Kirche Erfahrungen machte. Eine solche Überzeugung ist also von vornherein noch nicht möglich in einer Zeit, die erst *ein* ökumenisches Konzil kannte, oder die noch keine klare Unterscheidung von ökumenischen und anderen Synoden hatte, oder für die zunächst einmal das Glaubensbekenntnis von Nikaia dermaßen eine Monopolstellung genoß, daß andere Konzilien Nikaia nicht gleichgeordnet waren, sondern in seinem Schatten standen. Letzteres war aber im wesentlichen bis auf Chalkedon und noch darüber hinaus der Fall. Es mußte also erst einmal die Erfahrung gemacht werden, daß Nikaia als Spruch der Kirche kein einmaliges, sondern ein wiederholbares Ereignis war. Weiter mußte, wie dies im Zusammenhang mit dem Kampf um Chalkedon, mit dem Dreikapitelstreit und später dem Bilderstreit geschah, eine Abgrenzung dieser „wahren" Konzilien von anderen, abgelehnten notwendig werden. Nun scheint mit aber aus Sieben (Die Konzilsidee der Alten Kirche, 275 ff.) hervorzugehen, daß seit Gelasius in der Unterscheidung von „guten" und „schlechten" Konzilien durchaus auch schon formale (neben den materialen) Elemente entwickelt werden, auf Grund derer ein Konzil ein „wahres" ist: z. B. die Rezeption durch die ganze Kirche, besonders durch den römischen Stuhl, später im Osten die Mitwirkung aller fünf Patriarchen etc. Natürlich fehlt noch eine strikt formale Unfehlbarkeitslehre im späteren Sinne. Aber es ist doch die Frage, ob der Weg dorthin nicht schon beschritten wird. Gerade die Bedeutung von Chalkedon und seiner „neuen" Glaubensformel über Nikaia hinaus, der Schritt damit zur Wiederholbarkeit des in Nikaia Geschehenen, darf hier wohl nicht unterschätzt werden.

In viel vorsichtigerer Form und unter Wahrung der spezifisch römisch-katholischen Lehrtradition finden diese Anliegen auch Eingang in die zweite Schrift. Sie stammt von Francis A. Sullivan, Jesuit und langjähriger Professor für Ekklesiologie an der Gregoriana, und trägt den Titel „Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church" (Dublin, Gil and Macmillan 1983, 234 S.). Sie hat nicht unmittelbar einen ökumenischen Zweck, sondern stellt eine inner-katholische systematische Arbeit über das Lehramt dar. Weniger originell, sucht sie vielmehr die aktuelle Diskussion in strittigen Punkten wiederzugeben und z. T. auch eigene kritische Akzente zu setzen. In manchen Punkten werden dadurch freilich auch Fragen offengelassen, da der derzeitige Stand des theologischen und historischen Bewußtseins nicht immer eindeutige Antworten ermöglicht. Wir wollen das Buch nicht in seinem Gesamtinhalt darstellen und besprechen, sondern uns vor allem auf die kritischen Punkte beschränken, die auch bei Bermejo artikuliert werden.

Der Autor kennt ebenfalls die historischen Probleme konziliarer und päpstlicher Unfehlbarkeit sowie des historisch gewandelten Verhältnisses von Papst und Konzil. Im Unterschied zu Bermejo geht er jedoch vom Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche aus, wie es in dem „subsistit" des 2. Vatikanums zum Ausdruck kommt: da nach diesem „subsistit" zwar wirkliche Kirche auch außerhalb der Einheit mit Rom ist, anderseits alle wesentlichen Elemente der Kirche Christi in der katholischen Kirche zu finden sind, sind auch solche Glaubensaussagen durch die Unfehlbarkeit der Kirche gedeckt, die nur vom Konsens der katholischen Kirche getragen sind (20 f.).

Welche Konzilien sind ökumenisch? Sullivan weiß, daß gerade bei den ersten sieben von Ost und West gemeinsam anerkannten Konzilien die Geschichte zeigt, daß nicht juridische Bedingungen der Einberufung, Leitung, Teilnahme oder formellen Bestätigung entscheidendes Kriterium sind. Es ist dies vielmehr das ekklesiale Kriterium der Communio, bzw. der Rezeption durch die Kirche (59). Freilich wendet er gleich ein, daß auch die altkirchlichen Konzilien kaum jemals absolut universale Rezeption gefunden haben. Dadurch ergebe sich die Bedeutung der Rezeption durch Rom und durch die mit Rom in Verbindung stehenden Kirchen. Hier nun bleibt die Rezeptionsidee in ihrem genauen Gehalt bei Sullivan in der Schwebe. Denn er wendet gleich ein, daß dies eine Sicht von moderner Ekklesiologie aus ist – was in dieser apodiktischen Form doch sicher auch modifiziert werden müßte, da seit Ephesos und Chalkedon die Rezeption durch Rom, wenn auch im Osten meist nicht als alleinentscheidendes Krite-

rium, doch eine steigende Bedeutung für die Ökumenizität gewann (vgl. dazu Sieben, Konzilsidee 277, 319, 321 f.). Jedenfalls werden seit Bellarmin und Baronius die mittelalterlichen Generalsynoden als „ökumenische Konzilien" gezählt, während sich bis dahin noch eine Traditionslinie durchhielt, die nur die von Ost und West gemeinsam anerkannten ersten sieben Konzilien als ökumenisch anerkannte. Der Autor gibt zu, daß ein gemeinsames Konzil einer wiedervereinigten Kirche wohl qualitativ auf einer höheren Ebene stehen würde als irgendeines der rein westlichen Konzilien. Dennoch müsse im Sinne des 2. Vatikanums auch jedes Konzil des in Einheit mit Rom stehenden Bischofskollegiums als ökumenisch angesehen werden, was speziell Trient und die beiden Vatikankonzilien betrifft (59 f.).

Weiterführendes und Klärendes bringt die Darstellung zum Verhältnis von päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidungen und kirchlicher Rezeption – ein Thema, das lange durch das „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" tabu schien. Der Autor sieht es auf der einen Seite als nicht mit der Definition des 1. Vatikanums vereinbar an, wenn die Rezeption durch die Kirche Bedingung ist, von der die Unfehlbarkeit der lehramtlichen Entscheidungen objektiv abhängt: wenn alle in der Definition vom 18. Juli 1870 genannten Bedingungen einer dogmatischen Definition erfüllt sind, ist die definierte Glaubensaussage vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Kirche unfehlbar wahr. Man muß jedoch die Erfüllung der Bedingungen einerseits, die Verifikation ihrer Erfüllung andererseits als zwei verschiedene Ebenen unterscheiden. Anders verhält es sich nämlich, wenn gefragt wird: Wie können wir *wissen*, daß alle Bedingungen erfüllt sind? (106).

Dazu genügt offensichtlich noch *nicht* die *Intention* des Papstes zu definieren. Dadurch daß der Papst definieren *will* und eine Ex-cathedra-Formel gebraucht, sind noch nicht automatisch die objektiven Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung auch tatsächlich erfüllt (108). Denn dazu gehört z. B. wesentlich, daß es sich um eine Frage „de fide et moribus" handelt, die überhaupt zur Kompetenz des unfehlbaren Lehramtes gehört, bzw. (nach Dei Verbum 11) um eine Wahrheit, die „um unseres Heiles willen" offenbart ist (102). Die Intention zu definieren und der Gebrauch einer entsprechenden Formel begründet hier zunächst nur eine Präsumption. Ihr folgt nicht automatisch und notwendig die Rezeption. Sie könnte auch ausbleiben; und dann ist dies ein Zeichen dafür, daß es sich nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung handelt (109). Daß die Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung erfüllt sind, wird evident durch ihre Rezeption im Glaubensbewußtsein der Kirche. Diese Rezeption ist durchaus nicht nur eine Sache des blinden Gehorsams oder einer rein „passiven" Unfehlbarkeit, die nur in der Annahme des vom Lehramt Vorgelegten aufgrund rein formaler Autorität bestünde. „Wenn das Lehramt den Glauben der Kirche in neuen Termini ausdrückt, dann steht der Heilige Geist den Gläubigen bei, um ihren traditionellen Glauben in der durch die dogmatische Definition gegebenen neuen Formulierung wiederzuerkennen" (112). Es geht also darum, daß die Kirche ihren Glauben in der lehramtlichen Entscheidung wiedererkennt.

Der Autor bemüht sich, die päpstliche Unfehlbarkeit zu re-dimensionieren und auf ihren bescheidenen Platz innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten" zu reduzieren. Im Anschluß an Kardinal Ratzinger betont er, daß das Bekenntnis zu ihr nicht zur Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit mit dem Osten zu verlangen sei, sondern nur die Annahme, daß es eine nicht grundsätzlich häretische Entwicklung ist (116 f.). Das Mißverständnis sei zurückzuweisen, als ob die päpstliche Unfehlbarkeit so etwas wie ein Grundstein des katholischen Glaubens sei und an ihr gleichsam unsere ganze Sicherheit bez. der Glaubensdogmen hänge (117 f.). Hier wäre freilich noch anzumerken, daß gerade Letzteres zumindest bei den extremen Infallibilisten auf dem 1. Vatikanum, etwa bei Erzbischof Manning, die leitende Vorstellung war.

Ausführlich und mit deutlichem Blick auf „Humanae vitae" setzt sich Sullivan mit der Frage der Unfehlbarkeit des Lehramtes in der Interpretation des natürlichen Moralgesetzes, insofern es sich hier um nicht direkt geoffenbarte Einzelforderungen handelt, auseinander (136–152). Im Anschluß an die vorherrschende Überzeugung unter heutigen Moraltheologen kommt er zu einer negativen Antwort, und zwar einmal im Blick auf das Fehlen des Offenbarungs-Charakters oder auch nur des untrennbaren

Zusammenhangs mit Offenbarungswahrheiten, dann im Blick auf die Historizität und den induktiven Charakter der meisten dieser Normen.

Im letzten Kapitel über das Lehramt und die Rolle der Theologen in der Kirche (174–218) betont Sullivan u. a. bei aller kirchlichen und lehramtlichen Bindung der Theologie die Eigenständigkeit ihres Auftrags und Charismas. Im Anschluß an die Unterscheidung von „magisterium cathedrae pastoralis" und „magisterium cathedrae magistralis" bei Thomas v. Aquin weist er darauf hin, daß die Vorstellung, Theologie sei nur eine Funktion, die im Auftrag des Lehramtes ausgeübt werde, eine Engführung der nachtridentinischen Zeit und noch mehr des 19. Jahrhunderts ist, die sich nicht auf die ganze Tradition der Kirche berufen kann (199–204). Man könnte hier übrigens noch auf die Rede Döllingers auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 verweisen, die gerade in dieser Hinsicht in ihren Anliegen überraschend hellsichtig und aktuell erscheint (zuletzt vollständig abgedruckt bei J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, 227–263), freilich unverstanden zur Antwort Pius' IX. im Brief „Tuas libenter" (DS 2875–2880) führte.

Wertvoll sind die unterscheidenden Überlegungen des Autors zur Frage der „Rezeption". Der absolute Widerspruch, in dem Rezeption bei Bermejo zur Unfehlbarkeit (sei es des Papstes oder des Konzils) steht, wird dadurch vermieden. Sie ist Anerkennung und Zeugnis für die Autorität, konstituiert diese aber nicht – ohne dadurch zum „blinden Gehorsam" oder auch nur zu einer Größe zu werden, bei der a priori nur Annahme und nicht auch Verweigerung möglich ist. Dadurch sind die Straßengräben vermieden, in die sonst der kirchliche Rezeptionsbegriff immer zu geraten drohte. Man könnte hier als auf ein Analogon auf das Verhältnis der Kirche zur Heiligen Schrift hinweisen: die Heilige Schrift hat ihre Autorität sicher als Wort Gottes „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae"; die Kirche verfügt nicht über sie; dennoch wird die Schrift erst in der Rezeption der Kirche als Wort Gottes erkannt.

Offen bleibt freilich die Frage, wann ein Konzil wirklich von „der Kirche" rezipiert ist. Eine „absolut universale Rezeption", die es auch für die altkirchlichen Konzilien nicht gibt, lehnt Sullivan ab; anderseits ist er sich bewußt, daß das heutige katholische Kriterium, welches ausschließlich die Einheit mit Rom betont, historisch geworden und in dieser Form nicht ohne weiteres auf das 4. oder 5. Jahrhundert übertragbar ist. Hier liegen noch offene Fragen. Einmal müßte sicher gesagt werden, daß wohl auch die Rezeption nicht in jedem denkbaren Falle ein eindeutiges formales Kriterium darstellt, das von der Anwendung sachlicher Unterscheidungskriterien (Kohärenz einer Konzilsentscheidung mit Schrift und bisheriger Tradition) dispensiert. Als historisch einigermaßen elastischer Rezeptionsbegriff würde sich außerdem vielleicht folgender empfehlen: Rezeption durch die Kirche, die mit der bisherigen in institutioneller Kontinuität steht. Für die alten Konzilien würde dann z. B. nicht alles auf Rom allein abgestellt, sondern auch auf die anderen „Sedes apostolicae", später auf die Rezeption durch die fünf Patriarchate.

Wesentlich neue und weiterführende Momente enthält dagegen die dritte Publikation. Sie unterscheidet sich von den meisten sonstigen heutigen Veröffentlichungen über das Petrusamt. Auf der einen Seite überwindet sie eine einseitig jurisdiktionelle Engführung. Aber dies geschieht nicht durch bloß negative Reduktion von Ansprüchen, sondern indem sie Seiten der Funktion und des Charismas Roms in den Mittelpunkt stellt, die wenngleich in der ältesten Tradition begründet, auf katholischer Seite noch gar nicht richtig gesehen, geschweige denn ausgeschöpft worden sind. Ihr Autor ist der Dominikaner Jean Tillard, Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät der Dominikaner zu Ottawa und Mitglied der Internationalen Anglikanisch-Römisch-katholischen Kommission, die 1982 ihren Schlußbericht veröffentlichte. Die Schrift trägt den Titel „L'évêque de Rome" (Édition du Cerf 1982); sie lag dem Rezensenten freilich in englischer Übersetzung vor (*The Bishop of Rome*, Translated by *John de Satgé*, Photobooks Limited, Bristol 1983, 242 S.).

Auch für Tillard ist das ökumenische Anliegen zentral. Stärker als Sullivan betont er, daß Lehrentscheidungen im Zustand der Trennung, denen noch die Rezeption der ganzen Christenheit fehlt, einen defizienten Modus von Lehrentscheidungen darstellen. Aus dem „subsistit in..." des 2. Vatikanums folgt für ihn, daß nach den Trennun-

gen Entscheidungen der mit Rom in Communio stehenden Kirche wirkliche und damit verbindliche Entscheidungen der Kirche Christi sind, gleichzeitig aber „Entscheidungen der Kirche, *insofern* sie im Zustand der Anormalität, die ihre Situation seit dem Großen Schisma von Ost und West ist, existiert" (15f.). Ihnen haftet also bei aller formalen Wahrheitsgarantie ein Krankheitsmoment, ein Grundübel an. Sie verkörpern einen provisorischen Zustand, welcher definitiv im Sinne der großen Konzilsentscheidungen des Altertums erst dann wird, wenn diese Entscheidungen von der ganzen Koinonia der christlichen Kirche rezipiert werden. In diesem Sinne stellt er auch den Bellarminischen Begriff von ökumenischen Konzilien, der alleine an der Rezeption durch Rom orientiert ist, in Frage und möchte – auch unter Berufung auf das bekannte Wort Pauls VI. über Lyon II – als eigentlich „ökumenisch" nur die ersten sieben Konzilien der „ungeteilten Kirche" bis Nikaia II einschließlich gelten lassen (16). Eine solche „provisorische" Wahrheit stellen daher auch die Papstdogmen des 1. Vatikanums dar. Freilich geht es nicht um Zurückweisung dieser Dogmen, sondern um ihre „Re-lecture" (49), um ihre Öffnung, nicht um ihre Leugnung (67); es geht darum, auf „Pastor aeternus" das Licht der ganzen Tradition zu werfen (68).

In dem ersten Kapitel („The Pope – more than a Pope?") stellt er die in dieser Form für andere Kirchen unassimilierbare ultramontane Ekklesiologie dar, wie sie im 1. Vatikanum ihren Ausdruck gefunden hat und im 2. Vatikanum nur unzureichend modifiziert worden sei.

Wichtige neue Perspektiven, die an der alten Tradition bis zu Leo dem Großen einschließlich orientiert sind, bringt dann das zweite Kapitel „The Pope – Bishop of Rome" (65–119). Es sind Motive und Perspektiven, die in der späteren kirchlichen Rom-Idee und insbesondere in der neuzeitlichen Papstidee weitgehend verlorengegangen sind. Tillard stellt zunächst die Tatsache heraus, daß für die alte römische Tradition nicht der römische Bischof im Vordergrund steht, sondern die römische *Kirche.*

Letztere aber empfängt ihr spezifisches Charisma nicht von Petrus allein, sondern durch das doppelte Martyrium Petri *und* Pauli. Dabei ist gerade das *Martyrium* als letzte Bekräftigung des apostolischen Zeugnisses im urkirchlichen Verständnis die Wirklichkeit, die das besondere Zeugnis, bzw. die (nach Irenäus) „potentior principalitas" der römischen Kirche begründet. Dieser Vorrang muß daher mehr auf der Ebene des Zeugnisses als der Jurisdiktion gesehen werden (84); Rom ist mehr „Prüfstein" als „Schiedsrichter" des Glaubens; sein Vorrang besteht darin, „Denkmal" des durch ihr Blut besiegelten Bekenntnisses von Peter und Paul zu sein, welches aus ihr den Prüfstein und Bezugspunkt des wahren Glaubens machte (86). Aus dieser primären Funktion der römischen Kirche entspringt (auch geschichtlich erst in einem zweiten Schritt) die des römischen Bischofs. Auch sie ist zunächst einmal eher auf der charismatischen als auf der juridischen Ebene zu sehen: er ist mehr der Wächter oder die „Schildwache", die Alarm schlägt, wenn Glauben oder christliche Communio bedroht sind, nicht primär der Befehlshaber (90). Er ist „Wächter" im Dienste des apostolischen Zeugnisses, das Petrus und Paulus durch ihr Martyrium der römischen Kirche übergaben. In welchem Sinne kann man vom römischen Bischof als „Nachfolger Petri" sprechen? Tillard weist darauf hin, daß eine solche Redeweise nicht undifferenziert, sondern nur mit erheblichen Distinktionen möglich ist. Hier trifft der ältere und vor allem von Leo gebrauchte Ausdruck „Vikar Petri" mehr die ganze Wirklichkeit (96f.). Denn das heilsgeschichtlich einmalige Zeugnis Petri gehört nicht einfach der Vergangenheit an, sondern bleibt in der römischen Kirche lebendig und gegenwärtig. Petrus ist nicht in juridischem Sinne der erste einer Reihe, der dann Andere als „Nachfolger" hat, sondern ständige Gegenwart des Mysteriums, welche durch den römischen Bischof aktualisiert wird (100). Erst mit Innocenz III. hat sich die mehr lineare statt mystische Sicht (Papst als „Vicarius Christi" und „Nachfolger Petri") durchgesetzt. Dabei ist freilich ebenso die (im Bewußtsein des zweiten Jahrtausende meist vernachlässigte) Funktion Pauli in der Begründung des spezifischen Charismas Roms zu sehen, vor allem in Hinblick auf missionarische Öffnung des Institutionellen. Rom als „lebendiges Gedächtnis" unter den Kirchen ist die Kreuzung zweier Primate, die sich im Blut des Martyriums treffen (117), wobei freilich die institutionelle Führung stärker auf Petrus bezogen ist.

Nachdem so das fundamentale Charisma und kirchliche „Sein" Roms umrissen ist, befaßt sich der dritte Teil (121–191) mit der daraus entspringenden Funktion als Dienst an der Communio. In diesem Zusammenhang bemüht sich der Verfasser, die Aussagen der beiden Vatikankonzilien im Lichte der durch die älteste Tradition erhellten Rolle Roms neu zu verstehen. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß das meist isoliert betrachtete 3. Kapitel von „Pastor aeternus" über den Jurisdiktionsprimat vom Prolog und 1. Kapitel her zu bestimmen ist: dann ergibt sich, daß die päpstliche „ordinaria potestas" nicht nur der „ordinaria potestas" des einzelnen Bischofs keinen Abbruch tut, sondern in ihrer Natur dadurch bestimmt ist, daß sie im Dienste der „ordinaria potestas" der Bischöfe steht (137 f.). Man hat sich immer nur auf die päpstliche „Gewalt" konzentriert; vorrangig wichtig ist es aber, zunächst einmal die Qualität dieses Dienstes zu bestimmen, zu dem die Rechtsvollmacht nur das Mittel und die Ausrüstung ist.

Entscheidend ist dabei der ekklesiologische Ausgangspunkt: anstatt die Gesamtkirche als Summe ihrer Teile zu verstehen und die Ortskirche nur als „Teilkirche", sollten wir in Kategorien der Identität und der Anerkennung denken (151). Das heißt: Wenn die eine und ganze Kirche in der Ortskirche präsent ist, geht es für die Ortskirche darum, die eigene Identität als Kirche Christi auch in den anderen Kirchen wiederzufinden und dadurch mit ihnen „Koinonia" (Communio) zu halten. Dies hat wiederum eine vertikale und eine horizontale Dimension. Die vertikale Communio des Bischofs geschieht durch das Band der apostolischen Sukzession. Der vertikalen Dimension der Communio in der apostolischen Sukzession entspricht wiederum auf horizontaler Ebene die Communio mit dem Centrum unitatis, nämlich der römischen Kirche und dem römischen Bischof (152 f.). Beide Aspekte weisen auf die apostolische Gemeinschaft zurück, der zweite auf den Glauben dieser Gemeinschaft, „wie er bekannt wurde im Martyrium Petri als des coryphaeus und Pauli als des Propheten, welches die potentior principalitas der römischen Ortskirche begründete und sie zum Prüfstein des Glaubens machte" (153). Beides ermöglicht dem Bischof erst, seinen Dienst als „Aedificatio Ecclesiae" zu verrichten. Dabei schafft der Bischof von Rom nicht die Einheit der Kirchen, sondern ist „Wächter" innerhalb der Communio, „daß die Kirchen in Glaube und Liebe bleiben, dank des Dienstes ihres Bischofs, so daß sie sich ineinander <als Kirche Christi> erkennen" (156). In freilich sehr vorsichtiger Weise nimmt dann der Verfasser auch das biblische Modell der „korporativen Persönlichkeit" mit hinzu, um die Funktion Petri und des Papstes innerhalb der Kirche zu verstehen (157–164).

Es folgt (164–191) die Untersuchung der einzelnen konkreten Funktionen des römischen Bischofs. Sehr interessant ist dabei die Feststellung, daß die primäre Funktion die gerade von der ultramontanen Theologie (nicht Praxis) vernachlässigte „symbolische" Funktion ist (164–167). Der römische Bischof ist zunächst nicht durch dauernde Interventionen präsent und wirksam, sondern einfach als „Zeichen der Einheit". Indem er auf dem Altar der Confessio zelebriert, „erinnert er daran, daß die auf der ganzen Welt zerstreuten Kirchen eins nur in dem Glauben sind, von dem Petrus und Paulus die obersten Zeugen bleiben" (165). Auch der im 19. Jahrhundert entfaltete Papstkult sei bei aller Bedenklichkeit Ausdruck dieser richtigen Einsicht, daß der Papst primär „Symbol" ist.

Auch das apostolische Zeugnis der römischen Kirche und des Papstes im Lichte von Lk 22, 31 f., welches in seinem primären Charakter allzusehr durch die Fixierung auf „unfehlbare Definitionen" verfremdet wurde, ist vor allem von da aus zu sehen, daß der Papst „Wachtposten" und „Gedächtnis" der Kirche ist. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Funktion sieht der Verfasser in der Entscheidung Leos III. im Streit griechischer und fränkischer Mönche in Jerusalem um das „Filioque" und in den Motiven, auf die sich dieser Papst dabei beruft (168 f.). Eine wichtige Funktion des Papstes als Centrum unitatis besteht dann lehrmäßig darin, Relaisstation zur Weitergabe relevanter Entscheidungen zu sein, die von bestimmten Kirchen getroffen wurden, aber auch für andere von Bedeutung sein können (171 f.). Dieser Gesichtspunkt ist bisher noch kaum richtig gesehen worden. Was unfehlbare „Definitionen" betrifft, so betont auch Tillard die Bedeutung der „Rezeption", durch die die Kirche ihren eigenen apostolischen Glauben in der päpstlichen Entscheidung wiedererkennt; bezeichnendes Modell ist gerade die Rezeption des Tomus Leonis in Chalkedon mit den Worten „Dies ist der

Glaube der Väter... Es ist der Glaube der Apostel!... Es ist der wahre Glaube" (177). Freilich wäre es möglich, die Definition des 1. Vatikanums ökumenisch akzeptabler zu machen, wenn der Papst erklären würde, daß er bei einer Definition alle verfügbaren Mittel der Konsultation gebrauchen würde, um über den Sensus fidei und den Stand der theologischen Diskussion auf dem laufenden zu sein, daß die Unfehlbarkeit außerdem nur die Wahrheit der Aussage und nicht die Opportunität ihrer Definition garantiert und daß schließlich Ex-cathedra-Definitionen in Zukunft nur gesehen, wenn der apostolische Glaube und die kirchliche Communio wirklich in Gefahr sind (178).

Im Bereich der Communio ist es Aufgabe des römischen Bischofs, die Kirchen in der Koinonia zu halten, wie der Verfasser am Beispiel des Einsatzes Leos für die Beibehaltung der nizänischen Reihenfolge der Patriarchensitze aufzuzeigen sucht (179). Der Jurisdiktionsprimat, der faktisch vor allem dadurch bürokratisch-zentralistisch überfrachtet ist, daß das in Grenzfällen Mögliche immer wieder stillschweigend zum Normalen und dann schließlich zum Notwendigen wurde, ist vor allem in der Kategorie der „Mitwirkung" (Synergeia) zu sehen: Rom schafft nicht die kirchliche Communio, sondern wirkt mit anderen Kirchen mit und schweißt zusammen, was es von ihnen empfängt (188 f.). Dieser Terminus sei theologisch voller als der juridische der Subsidiarität, schließe diesen jedoch ein.

Es ist deutlich geworden, in welchem Maße diese Publikation gegenüber der Verengung alleine auf Kompetenz und juridische Vollmacht den größeren Reichtum und gleichzeitig die ekklesiale Mitte der ganzen Petrus- und Romtradition zur Geltung bringt. Gleichzeitig sind es Perspektiven, die das, was Rom in der Kirchengeschichte positiv gewirkt hat, viel besser abdecken als die Formulierungen der Schultheologie. Dieses Buch gehört daher zu den bedeutendsten Neuerscheinungen der letzten Jahre über das Petrusamt.

Einige Akzente werden zur Kritik anregen. Daß Konzilien, hinter denen nicht mehr die Rezeption der ganzen Christenheit steht, Konzilien der Kirche „im Zustand der Anormalität" sind und daher die Wahrheit in defizienter Weise bezeugen, klingt zunächst plausibel – aber müßte dann nicht dasselbe Verdikt auch auf Chalkedon fallen? Und wenn man von den „Generalsynoden der westlichen Christenheit" seit dem Hochmittelalter spricht, müßte man dann nicht bei den ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends analog als von den „kaiserlichen Reichskonzilien" sprechen? Darin käme die auch dort gegebene innere Begrenzung der Ökumenizität zum Ausdruck.

Allerdings steht dahinter sicher ein Anliegen, das ernst zu nehmen ist: nämlich daß es Grade der Ökumenizität und damit auch Stufungen in der Weise gibt, wie Konzilien die Glaubenswahrheit zum Ausdruck bringen. Dieses Anliegen berührt sich mit dem Anliegen des „Consensus (moraliter) unanimis", wenn man darunter nicht eine strikte Gültigkeitsbedingung konziliarer Aussagen, wohl aber die eigentlich wünschenswerte und volle Form konziliarer Entscheidungen sieht. Denn auch formal wahre Aussagen können unfruchtbar, unausgewogen und in ihrer Einseitigkeit spaltend, statt einend sein. Die Frage stellt sich: Wenn ein Konzil nicht den jetzt historisch möglichen Konsens zum Ausdruck bringt und auf seine Minderheit nicht hört, haftet nicht dann auch seinen Aussagen ein Geburtsfehler an, der sie zwar nicht falsch, aber u. U. einseitig und vielleicht in hohem Grade mißverständlich macht, so daß vielleicht nur mit großen Anstrengungen eine Interpretation im Sinne der ganzen Tradition der Kirche möglich ist? Ist es nicht das Merkmal fruchtbarer Konzilsentscheidungen (wie derer des Tridentinums, des 2. Vatikanums, aber auch der Konstitution „Dei Filius" im 1. Vatikanum), daß sie durch Konsens und nicht Majorisierung zustande kommen?

Es ist auf jeden Fall ein sehr interessanter und bedenkenswerter Gedanke, den Dienst des römischen Bischofs von dem primären Charisma der römischen Kirche aus zu verstehen. Er entspricht der ältesten Tradition, die aber noch weit in das zweite Jahrtausend hineinreicht. Nur: wie weit kann diesem Gedanken im zweiten Jahrtausend und erst recht heute noch mögliche historische Realität entsprechen, die mehr ist als reiner Formalismus? Der Autor versäumt nicht, auf eine praktische Konsequenz hinzuweisen, nämlich die von Paul VI. in der Konstitution „Romano Pontifici eligendo" von 1975 neu betonte Papstwahl aus der römischen Kirche (dem Kardinalskollegium) und durch ein Organ der römischen Kirche. Die Forderung, daß der Papst

stattdessen durch eine Vertretung des Weltepiskopates gewählt werden sollte, bzw. die Vorstellung, daß das Kardinalskollegium als Wahlkörperschaft so etwas wie eine Repräsentanz der Weltkirche sei oder sein solle, werde diesem Traditionsbefund nicht gerecht (88). Hier muß freilich gefragt werden, inwiefern das Kardinalskollegium als Organ der römischen Ortskirche heute mehr als eine Fiktion ist, die aus einer gewissen Ehrfurcht gegenüber der Tradition aufrechterhalten wird. In diese Richtung weist auch nicht gerade die Internationalisierung und Interkontinentalisierung des Kardinalskollegiums, der römischen Kurie und schließlich des Papsttums selbst: Entwicklungen, die bewußt von den letzten Päpsten im Sinne der Ausweitung zur Weltkirche vorangetrieben wurden. Kein vernünftiger Mensch wird im Ernst fordern, daß Kurie und Kardinalskolleg aus der römischen Ortskirche genommen werden sollten. Hier droht die Redeweise von der römischen „Kirche" als primärer Größe zu einem Archaismus zu werden, der nicht mehr an möglicher Realität orientiert ist.

Wichtig scheint mir diese primäre Einbettung allerdings insofern damit gesagt wird, daß im Papsttum die Institution und Tradition das Primäre und Tragende ist und nicht die Person des einzelnen Papstes. Gerade hier ist primär die „symbolische Funktion" anzusiedeln, von der der Autor spricht. In diesem Sinne würde ich allerdings die seit dem 19. Jahrhundert entfaltete und heute wieder fröhliche Urständ feiernde „Papstdevotion" noch kritischer beurteilen als dies Tillard tut. Man müßte sich hier fragen: Was bedeutet es eigentlich, daß heute Pilger nicht mehr in erster Linie nach Rom kommen, um an den Gräbern der beiden Apostel zu beten, sondern „um den Papst gesehen zu haben"? Müßte nicht die „symbolische Funktion" Roms mehr in ersterem bestehen, wie dies noch im ganzen Mittelalter und im Grunde auch noch bis vor Pius IX. der Fall war? Ist hier nicht eine bedenkliche Entwicklung vom apostolischen Ursprung weg zu einer Art kirchlichem Führerkult geschehen, die sicher durch das Reisepapsttum noch verstärkt wird?

Ein ganz anderes Ziel als die genannten stellt sich die Publikation von Patrick Granfield, *The Papacy in Transition* (dt.: *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Aus dem Amerikanischen übersetzt von *S. A. Schulz* unter Mitarbeit von *L. Scherzberg*, Aschendorff Münster 1984, 292 S.). Ihr Verfasser ist Benediktiner und Professor an der Washingtoner katholischen Universität. Die Publikation ist für ein breiteres theologisch und historisch interessiertes Publikum bestimmt. Ihr Ziel ist, das Papsttum als historische und immer auch im Wandel begriffene Wirklichkeit und gleichzeitig als geistlich-religiöse Größe verständlich zu machen. Offene Probleme werden diskutiert und zugegeben, vor allem auch in ihrem geschichtlichen Aspekt aufgerollt. Freilich drängt die Konzentration auf aktuelle Fragestellungen die Behandlung geschichtlicher Probleme manchmal zu sehr in den Hintergrund und bewirkt hier eine unangemessene Kürze, wenngleich zu sagen ist, daß die Einzelaussagen stichhaltig und durch beste moderne Literatur fundiert sind. Freilich vermißt man bei dem 1. Vatikanum ein Eingehen auf die durch das Buch Haslers aufgeworfenen Probleme und Diskussionen, obwohl seine Populärfassung mittlerweile auch in den USA verbreitet und beim Publikum bekannt ist. Fragen wie die nach möglichen konkreten Formen eines ökumenisch anerkannten Petrusdienstes, der Papstwahl und der Diskussion über ihre mögliche Veränderung, der Frage des Amtsverlustes und der Absetzbarkeit des Papstes werden ebenso behandelt wie – im Schlußkapitel – Person, Amtsverständnis und wichtigste Anliegen des gegenwärtigen Papstes.

Nicht ganz zuzustimmen vermag ich der Bemerkung am Schluß: „Letzten Endes ist das Amt des Papstes – so erhaben die Institution auch sein mag – der Mann, die Persönlichkeit" (257). Dies scheint mir auch dann, wenn auf der folgenden Seite hinzugefügt wird, daß Christus seine Kirche „nicht auf der Kraft eines Mannes..., sondern auf der Gnade Gottes" gebaut hat, eine typisch moderne und das traditionelle Wesen des Papsttums gefährlich verfremdende Vorstellung. Daß der einzelne Papst dazu berufen sei, der Institution das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, entspricht zwar heute geläufigen Erwartungen. Aber nur sehr wenige Päpste in der Geschichte konnten dies tun, schon wegen der meist sehr kurzen Amtszeit. Letzten Endes dürfte es kaum eine vergleichbare geschichtliche Institution geben, in der die Person so sehr zurücktritt hinter dem „Objektiven" und den Vorgegebenheiten der Tradition. Es ist letzten

Endes diese Gebundenheit und nicht das Vertrauen zu „fortschrittlichen" oder „weltoffenen" Päpsten, die die Machtfülle, die der Papst nach dem 1. Vatikanum besitzt, allein noch erträglich macht und verhindert, daß die Kirche der Subjektivität einer Einzelpersönlichkeit ausgeliefert ist. Jedoch bietet das Buch wertvolle Informationen für all die, welche sich gerade über gegenwärtig diskutierte offene Fragen und historische Hintergründe der Institution Papsttum informieren wollen.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Ergebnisse der Ausgrabungen auf der *Ḥirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś)* 1972–1975. Hrsg. *Volkmar Fritz* und *Aharon Kempinski* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins). I: *Textband*, II: *Tafelband*, III: *Pläne*. Wiesbaden: Harrassowitz 1983. XVI/253; XV/227 S.; 30 Pläne.

Die von dem 1976 verstorbenen Yohanan Aharoni angeregten drei Ausgrabungskampagnen (1972, 1974 und 1975) auf der *Ḥirbet el-Mšāš* am Oberlauf des Wādī *es-Seba'* (15 km östlich von Beerscheba) waren das erste deutsch-israelische archäologische Unternehmen in Israel. Im Rahmen der Erforschung der Siedlungsgeschichte des Negev erschien eine Grabung hier vielversprechend, da Aharoni bei Oberflächenuntersuchungen in den Jahren 1964 und 1967 bereits festgestellt hatte, daß südlich des Wādīs eine Umwallung und Siedlung aus der Mittelbronzezeit und nördlich des *tell* eine früheisenzeitliche Siedlung (Eisenzeit I) lag. Bis zum Beginn der Ausgrabung waren von anderen Orten im Negev archäologische Beobachtungen vor allem zur Eisenzeit II (israelitische bzw. judäische Königszeit) veröffentlicht worden: Bot sich jetzt durch die Untersuchung der *Ḥirbet el-Mšāš* eine Möglichkeit, Hypothesen zur vorstaatlichen Geschichte Israels zu überprüfen oder neu zu erstellen? – Auch wenn es den Ausgräbern letztlich vor allem auf eine Beantwortung dieser Frage angekommen sein sollte (vgl. die Ausführlichkeit der Darstellung des in die Eisenzeit I einzuordnenden Grabungsteils [7–113] und die Zusammenfassung [227–234]) – dieses motivierende Interesse, das immer wieder in den Deutungen und Folgerungen durchbricht, ist bei der Beurteilung der vorliegenden Veröffentlichung deutlich zu unterscheiden von der vorzüglichen und umfassenden Dokumentation des Vorgehens bei der Ausgrabung, der Fundgegenstände und von deren Analysen. – In musterhafter Weise wird die Auswahl der Areale begründet, werden die Stadien der Ausgrabung und die angetroffenen Reste der Architektur durch Schnitte und Pläne und zahlreiche Fotografien veranschaulicht, die Funde so präzis wie möglich beschrieben und bestimmt, zur Nachprüfung auch noch fotografisch und schematisch-zeichnerisch dokumentiert. Herausragend sind die ausführlichen weiterführenden Literaturverweise in den Anmerkungen: zu älteren wie zu neuesten Keramikfunden und -diskussionen (vom Chalkolithikum bis in die byzantinische und arabische Zeit), zu Schichtenähnlichkeiten mit verschiedensten anderen Ausgrabungen, zu antiken Schiffsdarstellungen (anläßlich der Besprechung einer Ritzzeichnung), zu Formen von Altarmensen im syrischen und koptischen Raum, zur nestorianischen Kirchengeschichte und zu vielem anderem. – Durchaus nicht störend wirkt es, daß kleinere oder größere Meinungsunterschiede zwischen den Hrsg. und ihren Mitarbeitern zu Einzelfragen erkennbar bleiben (z. B. ob die Siedlung auf dem *tell* aus dem 7. Jhdt. v. C. um 600 v. C. *verlassen*, so [126], oder *zerstört* wurde, so [133]; ob die umwallte Siedlung der *frühen*, so [229] mit Anm. 8, oder der *späten* mittleren Bronze II B-Zeit zuzuordnen ist, so [192–196]; u. ä.).

Dem Leser, der sich mit Hilfe der 30 Planzeichnungen und der 227 Seiten des Tafelbandes durch den Textband hindurcharbeitet, wird sorgfältig und gut nachvollziehbar vor Augen gestellt, was sich aus der Geschichte dieses namentlich nicht sicher identifizierbaren Ortes (*Sifmot* oder *Rachal* aus 1 Sam 30,28 f? so fragend Fritz) mit seinen noch heute bedeutenden zwei Brunnen an einer West-Ost-Straße erkennen läßt: Älteste Siedlungsanzeichen aus der Zeit des Übergangs vom Chalkolithikum zur Frühbronze-Zeit (Ende 4. Jtsd. v. C.), eine umwallte Siedlung aus der Mittelbronze II B-Zeit (18. Jhdt. v. C.); ein früheisenzeitliches, unbefestigtes Dorf von bis zu 1500 Bewohnern, die Ackerbau und Viehzucht und verschiedene Handwerke betrieben, seit Beginn/Mitte des 12. Jhdts. mit einer Blütezeit von ca. 100 Jahren, das in der Mitte des

10. Jhdts. aufgegeben wurde; eine kleine Ortschaft, die im 7. Jhdt. v. C. (Joschija-Zeit?) südwestlich der früheisenzeitlichen Siedlung entstand und die bereits kurz nach 600 v. C. wieder verlassen bzw. zerstört wurde. Nur wenige Reste bezeugen Anwesenheit von Menschen in der persischen und römisch-byzantinischen Zeit. Erst zu Beginn der islamischen Epoche findet sich wieder eine Besiedlung, die als bescheidene nestorianische Klosteranlage wahrscheinlich gemacht werden kann. Sie wurde bereits in der ersten Hälfte des 8. Jhdts. n. C. wieder zerstört. – Bedauerlicherweise sind nun mehrere Ausführungen zu der früheisenzeitlichen Phase von *Ḫirbet el-Mšāš* mit Deutungen belastet, die sich nicht aus den sorgfältig erhobenen archäologischen Befunden ergeben und die häufig nicht einmal dazu passen. Eine ernsthafte Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der wichtigen Arbeit von M. Weippert 1967 erheblich fortgeschrittenen Diskussion über das vorstaatliche Israel hätte es nicht mehr erlaubt, so unbekümmert von „Israelite settlers, Israelite occupation, neue israelitische Einwanderungsschicht, Übergang von (Halb-)Nomaden zur Seßhaftigkeit, Zeit der Landnahme der israelitischen Stämme, Kanaanäer" u. ä. zu schreiben (vgl. z. B. S. 30f, 38f, 42, 50, 64–66, 96, 186, 209, 213, 219, 227–232). Wenn Ackerbau treibende, Rinder und Kleinvieh züchtende Dorfbewohner, also Seßhafte, die verschiedene ältere und jüngere Hausbau- und Handwerkstraditionen besitzen, immer wieder als „(halb)nomadisch" bezeichnet werden, scheint dieser Begriff nur noch für „nicht-städtisch" zu stehen – er sollte besser, weil irreführend, fallengelassen werden. Die Ergebnisse der Ausgrabung liefern vielmehr starke neue Anhaltspunkte dafür, daß die Bevölkerung Kanaans, woher die Siedler wohl gekommen sind, in einer Symbiose von Stadtbewohnern und gesellschaftlich anders strukturierten Dorf-/Landbewohnern lebte; „seßhaft" waren beide Bevölkerungsgruppen, auch die am Rande des Kulturlandes bis in den Negev hinein siedelnden Sippen. Was sich erschließen läßt, ist nicht „Übergang zur Seßhaftigkeit", sondern „Verlagerung der Wohnsitze" aus noch nicht ausreichend durchschaubaren Gründen. Es wird ein Bündel von Faktoren anzunehmen sein, die seit dem Ende der Spätbronzezeit die genannte Symbiose zugunsten der stammesstrukturierten Nichtstädter aus dem Gleichgewicht gebracht haben. Wie direkt von Architekturformen auf ethnische Zugehörigkeit oder von Keramik-Wandel auf Bevölkerungswechsel geschlossen werden kann, und umgekehrt, ob gleiche Techniken auch ethnische Zusammengehörigkeit erfordern, dies sind schon seit längerem Themen einer differenzierten Diskussion. Selbst wenn die Bewohner des früheisenzeitlichen Dorfes sich den später zum „Haus Juda" verbundenen Sippen zurechneten, erscheint ihre Benennung als „Israelite settlers" *vor* der Davidzeit zumindest anachronistisch; eine Begründung für die Zurechnung zu „den israelitischen Stämmen" wird ja auch nirgends versucht. Da aber zu diesen nur stichwortartig genannten problematischen Deutungen inzwischen eine treffende Kritik veröffentlicht worden ist, kann darauf verwiesen werden: Gösta W. Ahlström, The Early Iron Age Settlers at *Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś)*, ZDPV 100 (1984) 35–52.

In dem im übrigen gut gestalteten Werk stören einige Druckfehler. Es muß z. B. heißen: S. 21: Plans 3 and 7 (nicht 6); S. 43: 352 und 360 (entsprechend ist die Beischrift zu Tafel 35 B zu korrigieren); S. 41: aus den Verweisen ist unklar, ob der Fundort des Plättchens 331 oder 321 oder 335 ist. S. 105: (Pl. 107 D) (nicht 109 D) und (Pl. 107 B; 170:3) (nicht 109:2); S. 141: in Raum 637 (nicht 673); S. 153 Z. 14v. u. Taf. 99 H (nicht 101 E); S. 154 Z. 20 Taf. 167:9 = 99 G (nicht 101 C); S. 155 Z. 8–9 Taf. 101 D (nicht 101 F); Z. 4v. u. Taf. 167:9 = 99 G (nicht 101 C); S. 156 Z. 2v. u. Taf. 99 H (nicht 101 E); S. 163 (Taf. 82 A. 121 A) (nicht 122 A). – Mit der musterhaften Veröffentlichung ihrer Grabungsergebnisse haben die Hrsg. nicht nur die Erforschung des Negev vorangebracht. Die von ihnen erhobenen Daten und Beobachtungen werden auch bei allen Erwägungen über die sozialen, technischen, politischen und ökonomischen Entwicklungen und Umbrüche von der Spätbronze- zur Eisenzeit und damit über die Vor- und Frühgeschichte Israels und Judas, bevor „sie wurden wie die übrigen Völker und einen König einsetzten", eine wichtige Rolle spielen. H. Engel S. J.

Oberforcher, Robert, *Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten.* Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1981. 194 S.

Dieses Büchlein über die Patriarchenerzählungen des Alten Testaments hat mich fasziniert. Es präsentiert sich selbst als populäre Darstellung, aus Vorträgen im Innsbrukker „Haus der Begegnung" entstanden. Trotz dieser Herkunft, populär ist es nicht. Es ist eher schwerzüngig formuliert. Es tut sich nicht leicht, all die neuen und aufregenden Gesichtspunkte, die es enthält, zur Sprache zu bringen. Sein Wert liegt woanders. Es ist voller hermeneutischer Brisanz. Seine Hauptfrage ist, wie dem Christen das Alte Testament sachgemäß erschlossen werden könne. Die Antwort lautet: als Zeugnis einer Verheißungsgeschichte, in die auch wir auf eine durch das Christusfaktum verwandelte Weise hineingerissen sind. Auf der Ebene des Alten Testaments selbst versucht es, ohne das exegetische Wissen um den langen Werdegang unserer jetzigen Texte irgendwie gering zu achten oder gar preiszugeben, die Endgestalt der Texte in den Blick zu bringen. Dabei werden alle Einzelheiten auf ihre Funktion im Großtext hin geprüft. Das sind Prozeduren, die – zumindest in Mitteleuropa – heute nicht gerade üblich und verbreitet sind. Deshalb ist das Buch eigentlich vor allem Bibelwissenschaftlern und Systematikern zur aufmerksamen Lektüre zu empfehlen. Dem Autor ist zu wünschen, daß ihm die Möglichkeiten gegeben werden, seine fruchtbaren Ansätze auch auf wissenschaftlicher Ebene auszubauen und in Detailuntersuchungen durchzuspielen.

N. Lohfink S. J.

Steingrimsson, Sigurdur Örn, *Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar- und formkritische Untersuchung von Ex 6, 28 – 11, 10* (Old Testament Series 14). Lund: CWK Gleerup 1979. 242 S.

Dies ist die revidierte Ausgabe einer Dissertation, die in Uppsala am 7. 12. 1978 verteidigt wurde. Nach einem mit Ewald 1845 und Knobel 1857 beginnenden Forschungsbericht zu den behandelten Kapiteln des Buches Exodus faßt S. zusammen: „Die Indizien, die Knobel für die Abgrenzung der literarischen Schichten der Plagenberichte hervorgebracht hat, sind immer noch der Ansatzpunkt aller weiteren literarkritischen Arbeit an diesen Texten. Die verschiedenen Ergebnisse der Literarkritik sind hauptsächlich durch die unterschiedliche Bewertung dieser Indizien bedingt" (20). Was die eigene Methode angeht, entscheidet S. sich für die Kriteriologie von W. Richter (24f). Ziel der Untersuchung ist es, die Zusammenfügung älterer Traditionen „zum jetzt bewahrten Plagenkomplex und somit den Wachstumsprozeß hinter der jetzigen Textgestalt zu erklären" (25). Es folgen fast 200 Seiten Einzelanalyse. Das Ergebnis lautet, daß im Bereich der Plagenerzählungen die alte Pentateucherzählung überhaupt nicht vertreten ist. Erst die Pentateuchredaktion hat diesen Komplex an sie angehängt. Es handelt sich um vorexilische Kulttexte, die exilisch-nachexilisch im Raum priesterschriftlicher Arbeit und auch noch in lebendigem Kult erweitert wurden. Da dieses Ergebnis quer zu den üblichen Auffassungen steht und andererseits sehr gründlich erarbeitet ist, wird es bei künftigen Analysen des Buches Exodus geboten sein, diese Arbeit des isländischen Kollegen genau zu studieren und sich mit ihr auf gleicher Argumentationshöhe auseinanderzusetzen.

N. Lohfink S. J.

Migsch, Herbert, *Gottes Wort über das Ende Jerusalems. Eine literar-, stil- und gattungskritische Untersuchung des Berichtes Jeremia 34, 1–7; 32, 2–5; 37, 3 – 38, 28* (Österreichische Biblische Studien 2). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1981. XIV/282 S.

Diese Untersuchung, die wahrlich als Doktorarbeit hätte eingereicht werden können, ist die Frucht der Freizeitbeschäftigung eines Wiener Schullehrers mit vollem Stundenpensum, der aus Lust an der Sache nebenbei noch Seminare an der Universität besucht und dem unter der Hand aus einer Seminararbeit ein ganzes Buch entstand, das er aufgrund guter Worte von Freunden dann auch veröffentlichte. Man muß sich wirklich freuen, daß es so etwas noch gibt, und ebenso auch über die Nachricht, daß er

jetzt – mit einer anderen Arbeit – doch auch noch am Promovieren ist. Das vorliegende Buch wird wohl nicht das allerletzte Wort über die Er-Berichte in Jer sein, aber es bedeutet zweifellos so etwas wie einen Meilenstein in der Erforschung dieser schwierigen Texte. Dies schon wegen der Methodik. Hier ist, obwohl M. sich nicht an alle pedantischen Regieanweisungen von W. Richter hält, doch zum erstenmal bei der Erforschung dieser Kapitel das ganze Richtersche Instrumentarium und die von ihm geforderte Reflexionshöhe erkennbar. Auch schlägt hier zum erstenmal im deutschsprachigen Bereich die aufgrund der Qumrantexte notwendige Neuorientierung in der Jer-Textkritik durch. Allein deshalb wird jeder, der im Bereich der sog. „Baruchschrift" arbeitet, sich mit diesem Werk auseinandersetzen müssen. Die letzten Monographien zu diesem Textbereich tendierten dazu, die „Baruchschrift" in eine Reihe von Einzelgrößen aufzulösen. Durch die Beobachtungen von M. wird nun, wenn auch in sehr modifizierter Gestalt, von neuem die Möglichkeit sichtbar, daß es wirklich eine einzige „Baruchschrift" gegeben habe. Versucht man einmal, die umfänglichen und zum Teil außerordentlich interessanten Detailanalysen beiseitezuschieben und den Kern der Hypothesenbildung zu erfassen, so handelt es sich um das Durchspielen der Annahme, die drei vorher literarkritisch isolierten und als „Fragmente" charakterisierten Textstücke, die der Untertitel des Buches nennt, hätten, und zwar in der im Untertitel gegebenen Reihenfolge, in einem Vorstadium des Jeremiabuches einmal einen zusammenhängenden Text gebildet. Auf einer zweiten Ebene wird diese Hypothese dahin erweitert, daß zu diesem Text als Einleitungsstück auch Jer 26 und 36 (die im Sinne einer früheren Veröffentlichung des Rezensenten als ursprüngliche Einheit zu nehmen wären) und als Schlußstück noch Teile aus Jer 38,28 b – 43,7 gehört hätten. Auf dieser Ebene wird in dem Buch manches nur andiskutiert, während die Kernhypothese bis in die feinsten Einzelheiten durchgedacht wird. Das ganze wäre dann die „neue" Baruchschrift, die sich von älteren Vorstellungen vor allem dadurch unterschiede, daß ihre Ränder neu begrenzt wären und daß mit der Auflösung der ursprünglichen Reihenfolge im Zusammenhang mit der Buchredaktion gerechnet werden müßte. Um die Hypothese zur vollen Plausibilität zu bringen, müßte allerdings redaktionsgeschichtlich verständlich gemacht werden, aus welchen schriftstellerischen Gründen derartige Umstellungen in einem fortlaufenden Erzählungszusammenhang vorgenommen wurden. Diese Fragestellung bleibt im vorliegenden Buch, soweit ich sehe, ausgeklammert. Ich finde das meiste, was an Beobachtungen zugunsten der neuen Hypothese zusammengestellt wird, einleuchtend und klärend, einiges geradezu frappierend – trotzdem gibt es bei der Rekonstruktion auch einige Aspekte, die die Plausibilität dann wieder vermindern. So frage ich mich, ob der Text von Jer 37,7 in seinem Formelablauf nicht doch überinterpretiert ist, wenn daraus gefolgert wird, Jeremia habe die Anweisung erhalten, das an ihn auf die königliche Orakelbitte hin ergangene Gotteswort dem König nur weiterzugeben, wenn der König noch einmal ausdrücklich danach frage (vgl. vor allem 130). Dann wäre es aber möglich, daß der Leser sich das Wort als sofort weitergegeben zu denken hat, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt wird. Ist das so, dann hängt die Klassifizierung des gesamten folgenden Textes als „Ausführungsbericht" in der Luft. Sie führt im übrigen zu einem doch kaum denkbaren quantitativen Ungleichgewicht zwischen den 4 „Teilen" des rekonstruierten Textes. Mir scheint, von hier aus wäre noch einmal neu nachzudenken. Doch jede neue Hypothese zu diesen Texten müßte in der Lage sein, die vielen und guten Beobachtungen dieses Buches voll zu integrieren – sonst sänke sie wieder dahinter zurück. N. Lohfink S. J.

Ittmann, Norbert, *Die Konfessionen Jeremias.* Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 54). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1981. VIII/211 S.

Dies ist eine Münchener evangelisch-theologische Dissertation aus dem Jahre 1977. Sie hat, indem sie sehr genau und methodisch die Feinde des Propheten und die Sicht seiner Hörer in den „Konfessionen" zu erfassen versuchte, das Verständnis der „Konfessionen" gegenüber allen vorangehenden Autoren zweifellos ein ganzes Stück weitergebracht. Aus der so noch nie dagewesenen Situation des Gottesvolkes ergab sich eine

tiefe Krise der prophetischen Aufgabe und Existenz selbst, über die sich Jeremia zunächst wohl vor Vertrauten Rechenschaft gab. Später mußte er, um sein weiterlaufendes Prophetenamt, zu dem sein Leiden jetzt wesenhaft gehörte, zu legitimieren, diese in ihrer Art völlig neuartigen Texte sogar zu einem Teil seiner Verkündigung selbst machen. Auf die Einzelanalysen kann hier nicht eingegangen werden. Wer sich mit dem Jeremiabuch beschäftigt, muß dieses Buch unbedingt durcharbeiten. Er wird dabei entdecken, welch weiter Weg es von den Positionen trennt, die diese Texte Jeremia absprachen und sie als Imitationen der Klagelieder betrachteten, von den anderen Positionen, die in ihnen das Zeugnis einer wehleidigen Prophetenpsyche sahen, und schließlich auch von denen, die hier nur den Niederschlag von vorgegebenen prophetisch-kultischen Amtspflichten erkennen wollten. Bibeltheologisch wird man (der Verfasser zieht diese Linien in seiner zurückhaltenden Art nicht mehr aus) in einen Zusammenhang mit dem leidenden Jahweknecht von Deuterojesaja und mit der neutestamentlichen Christologie geführt. N. Lohfink S.J.

Renker, Alwin, *Die Tora bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tōrâ im Alten Testament* (Freiburger theologische Studien 112). Freiburg i. Br.: Herder 1979. 269 S.

Trotz des Titels behandelt diese 1974 abgeschlossene und 1977 in Freiburg i. Br. angenommene, unter Leitung von A. Deissler erarbeitete Dissertation die Bedeutung des Wortes *tōrâ* praktisch für das ganze Alte Testament. Die „Einleitung" enthält gründliche forschungsgeschichtliche Überblicke (11–62). Dann wird im Hinblick auf die Untersuchung des Gebrauchs von *tōrâ* über die Hauptprobleme des Buches Maleachi gehandelt (63–97). Es folgt die Analyse der *tōrâ*-Belege bei Maleachi (98–122). Doch dann wird auf alle *tōrâ*-Belege in Maleachi zeitnahen Literaturbereichen ausgegriffen (123–185), und schließlich sogar auf die Belege für *tōrâ* in vorexilischen Texten (186–235). So kann der Schluß (236–248) eigentlich einen Gesamtüberblick über Bedeutung und Gebrauch des Wortes *tōrâ* geben. Man sieht an diesem Buch, wie weit wir inzwischen über die forschungsgeschichtlich so wirksamen und lange alles dominierenden Thesen von J. Begrich aus dem Jahre 1936 hinaus sind. Besonders einflußreich ist bei R. die Konzeption einer „dreistufigen Tora" von Th. Lescow, die dieser vor allem von Micha 6, 6–8 her entwickelt hat (1966 und 1970). Das Buch ist manchmal vielleicht etwas zu gelehrt geschrieben, manches hätte sich knapper und von Zitationen unbeschwerter sagen lassen. N. Lohfink S.J.

Ringgren, Helmer, *Israelitische Religion* (Die Religionen der Menschheit 26). Zweite, verbesserte und mit einem Nachtrag versehene Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1982. XI/346 S.

Die 1. Auflage dieses Buches ist in dieser Zeitschrift von J. Haspecker lobend wie kritisch besprochen worden (Schol. 40, 1965, 302f). Die Neuauflage unterscheidet sich vor allem durch einen hinzugefügten „Nachtrag" (319–338), in dem die seit der ersten Auflage erschienene Literatur referiert wird. Es ist fast so etwas wie ein kleiner Forschungsbericht über einen Zeitraum von rund zwanzig Jahren. R. berichtet meistens nur. Um so interessanter sind die Stellen, wo er Position ergreift. So äußert er sich sehr skeptisch gegenüber der Auffassung, aus Ebla sei viel neues Wissen über die frühe Religionsgeschichte Israels zu gewinnen (321). Gegen Perlitts Spätansatz der Entstehung der Bundestheologie bringt er Gegenargumente (323). Da die Struktur der eigentlichen Monographie nicht verändert ist, bleibt Haspeckers Hauptdesiderat weiterhin bestehen: daß der nachexilischen Religionsgeschichte mehr Raum und mehr Aufmerksamkeit gewidmet würde. Das Werk des hochinformierten Herausgebers des „Theologischen Wörterbuchs zum Alten Testament" bleibt wegen seiner klaren Darstellung und seiner ausgewogenen Urteile ein empfehlenswertes Handbuch. N. Lohfink S.J.

Zikir šumim. *Assyriological Studies presentend to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday.* Hrsg. *G. van Driel* et al. (Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. Studia Francisci Scholten memoriae dicata 5). Leiden: Brill 1982. 509 S.

Diese hervorragend ausgestattete Festschrift für einen der bedeutenden Assyriologen unserer Zeit enthält zum allergrößten Teil hochtechnische Texteditionen und ist insofern nur für die Fachkollegen des Jubilars von direktem Interesse. Doch sollten Alttestamentler sie durchsehen und verzetteln, da die edierten Texte mehrfach religiöse, literarische und juristische Sachverhalte illustrieren, die auch im Alten Testament eine Rolle spielen. Beispiele sind die Beiträge von *P. Garelli* (Rolle des Eids bei Zivilprozessen), *O. R. Gurney* (ein neuer Beleg für die Entwicklung einer „muntfreien" Ehe neben der traditionellen, formellen Ehe), *H. Hirsch* (über das Lachen der Götter), *H. Limet* (der Begriff des „Volks" in seiner Beziehung zum Begriff der „Menschheit" bei den Sumerern), *E. Reiner* (die Notwendigkeit, bei bestimmten Gelegenheiten bestimmte Götter anzurufen) – diese Aufzählung ist nicht vollständig. N. Lohfink S. J.

Kirchschläger, Walter, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas.* Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion (Österreichische Biblische Studien 3). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1981. 331 S.

Die Veröffentlichung dieser Wiener Habilitationsschrift trifft mitten hinein in eine aktuelle Diskussion, auf die die Einleitung hinweist. Ziel der Arbeit ist, „anhand der Bearbeitung mehrerer thematisch zusammenhängender Perikopen aus Lk" die lk Redaktionsweise zu untersuchen „sowie die Haltung des biblischen Verfassers gegenüber dem dämonenbannenden Wirken Jesu" darzulegen (5). Methodisch geht der Vf. von der Zweiquellentheorie „als Arbeitshypothese" aus, was er kurz begründet. Mit Recht wird darauf Wert gelegt, zuerst die Texte in ihrer vorliegenden Gestalt zu analysieren, bevor man den Weg von Mk, Q und SLK (lukanisches Sondergut) zu erheben versucht. Dies geschieht in 4 Hauptteilen: 1. Lk Redaktion der mk Exorzismen (Lk 4,31–37; 38f; 8,22–25; 8,26–39; 9,37–43a) mit einem Exkurs über „Dämonenvorstellungen in der Umwelt des NT"; 2. Lk Redaktion der mk Aussagen über Exorzismen (4,40f; 6,17–19; 9,1–6; 9,49f); 3. Lk Auslassungen der mk Angaben über Exorzismen (4,42–44; 6,12–16); 4. lk Aussagen über Exorzismen ohne Parallele bei Mk (Q: 7,21; 11,14–23; 24–26; SLK: 8,1–3; 10,17–20; 13,10–17; 13,32; Apg: 5,16; 8,7; 16,16–18; 19,11–16); schließlich eine „Zusammenfassung". Die Anlage zeigt, daß es im wesentlichen um Textuntersuchung und Textvergleich geht (ggf. Mk- Lk mit einem Seitenblick auf Mt), bei 1–3 immer in dem Dreischritt: 1. Bestimmung von Kontext und Gliederung, 2. Textanalyse, 3. lk Redaktion.

Mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis werden die Veränderungen gegeneinander abgewogen und Eigentümlichkeiten ausführlich belegt. Das Lesen ist zuweilen dadurch erschwert, daß zunächst viele Fakten aneinandergereiht werden, deren Relevanz oft erst beim 3. Punkt ersichtlich wird. So notwendig eine gediegene Textanalyse als Vorarbeit ist, fragt man sich doch, ob bei der Vorlage der Ergebnisse die Formalisierung so vieler Details in allen Fällen notwendig oder hilfreich ist, um die theologischen Aspekte der Redaktion herauszuarbeiten. Das Werk hat jedenfalls stark den Charakter eines Arbeitsbuches. Als „Beobachtungen zur äußeren, an der Textgestalt zu erhebenden Arbeitsweise" des Lk faßt K. zusammen (261–270): „1. Syntaktisch und stilistisch behält Lk in der Aufnahme mk Texte die kompositionelle Anordnung und Stellung im Makrokontext bei", soweit nicht inhaltlich bestimmte Motive etwas anderes empfehlen. Er sucht flüssiger und übersichtlicher zu formulieren, kann aber auch den ihm wichtigen Schwerpunkt ausführlicher gestalten. Seine Schreibweise ist bemüht um gutes Griechisch und klare Gliederung, ahmt aber auch manchmal den einfachen, semitisierenden Stil der LXX nach. Er reflektiert deutlich die Zeitstruktur, besonders durch bewußte Setzung von Impf und Aorist und gebraucht zahlreiche Wortspiele, durch die er „die Kohärenz des Textes und inhaltliche Verbindungslinien deutlicher zum Tragen" bringt. 2. Ein „Grundprinzip der redaktionellen Tätigkeit des Lk" ist seine „assoziative Redaktionsweise" (265f): Um seine „Treue zur Paradosis" mit seinen eigenen

theologischen Akzentsetzungen verbinden zu können, greift er gern „assoziativ" auf vorhandenes Material zurück (Position der Wörter, Wortstämme, Prae- und Suffixe u. ä.). 3. Als „sachliche Konturen" treten dabei hervor: Durch Kürzungen und andere Eingriffe „macht Lk deutlich, daß es um das Wirken Jesu geht und jede weitere Aussage demgegenüber zugeordnete Funktion hat" (266). Damit werden andere Akzente gesetzt als bei Mk, bei dem es aber selbstverständlich auch immer um Jesus geht. Es fällt etwas schwer, die Bedeutung von ‚exousia' und ‚epitiman' sowie die „untrennbare" Verbindung von Wort und Tat Jesu bei Mk weniger zu sehen als bei Lk, auch wenn Lk es deutlicher auf den Nenner bringen mag: „Lehren/Verkündigen und Heilen" (269). Für die lk Redaktionstätigkeit sei schließlich typisch, daß er „das exorzistische Handeln Jesu unter dem Stichwort ‚therapeuein' subsumiert"; damit verbindet K. die Beobachtung, „daß Lk an einer Spezifizierung des Wirkens Jesu als einem exorzistischen Handeln kein besonderes Interesse zeigt". – Nun ist sicher richtig, daß Lk gelegentlich Einzelheiten dämonischer Besessenheit wegläßt, aber hat er tatsächlich ein „Desinteresse an der Materie" selbst, nämlich an dem „exorzistischen Handeln Jesu"? Die Tatsache, daß er trotz der „sonst starken redaktionellen Eingriffe die entsprechenden Kernpassagen des Textes ohne Änderungen aufgreift" (268) kann nach K's eigenen Worten nicht nur auf „Desinteresse an den Einzelheiten der Erzählung" hinweisen, sondern auch „vollständige Identifikation" besagen (22). Was im einzelnen Fall vorliegt, ist eine Ermessensfrage, die m. E. nicht immer so „offensichtlich" im Sinne eines Desinteresses zu beantworten ist (vgl. 37; 127 f; 271 f). Bei der Auswertung zu Lk 9, 49 fragt man sich, wieso Lk trotz der „wenigen, aber wichtigen Eingriffe" in den Text der Exorzismusnotiz „offensichtlich nicht theologisch orientierte Beachtung geschenkt" habe (212). Der Tatsache, daß er zwei mk Vorlagen „unproblematisch" wegläßt (268), steht immerhin gegenüber, daß er neben den 9 Texten, die er von Mk aufgreift, aus Q und SLk noch 7 weitere hinzufügt, nebst 4 Erwähnungen in Apg. Und es läge immerhin in der entgegengesetzten Tendenz, wenn er in 4, 39 durch die Hinzufügung eines „epetimēsen" hätte hervorheben wollen, daß Jesus das Fieber „wie einen Dämon" überwinde (68; vgl. 271), und ähnlich den Sturm (89). Neben den Bedenken gegen eine solche Ausweitung und Aufweichung des Begriffes „Exorzismus", für die freilich verschiedene Autoren genannt werden, hat man bei der Lektüre gelegentlich den Eindruck, als ob für Lk das Faktum dieses Geschehens selbst unwichtig sei. Ist es also nur Treue zur Tradition, wenn er diese Berichte aufnimmt? Hingen sonst nicht die abschließenden Hinweise auf die „Hoheit Jesu" in der Luft? K. leugnet keineswegs, daß Lk hier Geschehnisse bezeugen will, aber die Hinweise, daß er diese Berichte „als Illustration" u. ä. verwende (43 f; 89; 129; 157; 185; 188 f), könnten einem Mißverständnis Vorschub leisten. Die gattungsmäßige Einordnung als „katechetische Jesuserzählung" etc. (vgl. 270) vermag diesem Eindruck nicht gegenzusteuern. (Stillung des Sturmes ist eher eine Rettungstat, die der Evangelist belehrend berichtet als eine „belehrende Rettungstat" [89]). Vielleicht hängt das Zurücktreten des bezeugten Handelns damit zusammen, daß die Arbeit sehr stark auf den Unterschied zwischen Mk und Lk abhebt. Damit gerät u. U. die Frage nach dem Zeugnischarakter eines Berichtes, worin Lk ja mit Mk übereinstimmen kann, etwas an den Rand.

Dies führt auf die theologische Frage, was das Evangelium über Teufelsaustreibung und damit auch über die konkrete Form der Macht des Bösen sagt. Die kurzen „bibeltheologischen Erwägungen" am Schluß (270–276) erwähnen darüber nur, daß die Gottesherrschaft „durch Bannen alles Widerwärtigen und Bösen gekennzeichnet ist. Die Dämonenbannung ist dafür nur das Paradigma eines Teilbereiches" (275). Aber nach diesem Teilbereich ist hier gefragt. Unter „Bedeutung für heute" (276–279) wird summarisch von „allem Krankhaften, Unvollkommenen, Leidvollen" und von „Phänomenen" gesprochen, „die bedrohlich, undeutbar sind und die in die Sphäre des Geisterhaften, des Dämonischen gerückt werden", deren Überwindung „Lk als Ausfaltung des heilenden Wirkens Jesu in der Sprache und im Verständnishorizont seiner Zeit überliefert". Gewiß sollen solche Phänomene nicht interessant gemacht werden, wie K. mehrfach richtig betont, aber genügt die Auskunft, daß Jesus und die Verfasser der ntl. Schriften „in der Sprache und dem Gedankenhorizont des Volksglaubens gesprochen" haben (54)? Man möchte fragen: Wenn darin massiver Aberglaube enthalten

gewesen wäre, hätte ihn Jesus dann nicht korrigieren müssen, wie er doch viele andere Vorstellungen zurechtrückt? Warum geht er darauf ein (Lk 11,20)? Die Tatsache, daß im NT stärker als in der jüdischen und hellenistischen Umwelt „scheinbar unbefangen über Exorzismen" gesprochen wird (53), könnte ja auch darin ihren Grund haben, daß hier die Konfrontation mit „dem Bösen" am schärfsten zutage tritt (Joh 12,31; Lk 10,17). Denn „der Böse" muß offenbar, beim Namen genannt, entlarvt, um überwunden zu werden (Lk 8,30; vgl. 2 Thess 2,8), ohne daß man dabei seiner Faszination verfällt. Selbst wenn Lk im Unterschied zu Mk Exorzismus stärker mit Heilung zusammenfassen mag, ist ja Besessenheit für ihn nicht nur eine Form körperlicher oder psychischer Krankheit (171: „gegenüber Mk gibt Lk dem Wort ‚therapeuein' einen weiteren Bedeutungsradius"). Gewiß ein dorniges Problemfeld mit vielen systematischen Implikationen. Aber sollte sich nicht die Exegese als theologische Wissenschaft wieder stärker auf solche Fragen einlassen? So wäre es wichtig zu wissen, was in der „Dämonenbannung" zum „Verständnishorizont seiner Zeit" gehört und was Aussageabsicht des Vf.s in diesem Punkt ist, um von da her Kriterien für die inspirierte Wahrheit zu entwickeln. Wäre hier nicht mehr zu sagen als: „Im Hinblick auf die Frage nach dem Stellenwert und nach der Deutung des Bösen und Dämonischen geben die lk Texte keine detailliertere Antwort" (277)? Die Frage ist, ob „das Fremde, Unbezähmbare im Menschen" (128) und „die Macht des Bösen" (273) allein in der Freiheit des Menschen und seinem (auch kollektiven) Unbewußten seinen Ort und Ursprung hat oder ob zugleich eine übermenschliche Macht dahintersteht; und die Antwort darauf ist für das Verhalten des Christen nicht unwichtig. Es überzeugt nicht ganz, daß „Lk in der Darstellung des Wirkens Jesu und (in der Apg) des Handelns der Jünger keine Anweisung für das konkrete Verhalten des Menschen gegenüber dem Bösen vermitteln" wolle (277). Bei solchen Ermessensfragen wird man das Textmaterial immer wieder und unter verschiedenen Rücksichten abwägen müssen. Auf jeden Fall liegt in dieser sauberen, gründlichen exegetischen Analyse viel Material bereit, um solchen Fragen weiter nachzugehen.

N. Baumert S.J.

Schneider, Gerhard, *Die Apostelgeschichte.* I. Teil: *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 40;* II. Teil: *Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament V/1–2). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980/82. 520/440 S.

Innerhalb von zwei Jahren bringt der Bochumer Neutestamentler mit der Kommentierung der Kap. 9–28 sein großes Kommentarwerk zur Apg zum Abschluß. Die von ihm gewählte Zweiteilung hat eher praktische Gründe. Im Sinne des Lk sieht Sch. in der Apg eher eine Dreiteilung gegeben, die ihrerseits in Apg 1,7 f vorgezeichnet ist: Lukas berichtet in seinem zweiten Buch vom Weg des Wortes von Jerusalem (Kap. 1–5) „über Jerusalem hinaus" und „zu den Heiden" (6,1 – 15,35; vgl. II 7) „bis ans Ende der Erde" (15,36 – 28,31; vgl. II 8). – Der Kommentar ist durchgehend von der kompromißlosen Option des Verf. für die historisch-kritische Methode gekennzeichnet. Seine Einstellung zur Quellenfrage formuliert Sch. bereits in der Einleitung des ersten Bandes (§ 3). Sie wird zu Beginn des zweiten Bandes kurz resümiert (5 f). Neben einer vermutlichen „antiochenischen Quelle" (vgl. I 85–87) nimmt er vor allem mit der deutschen Forschung seit M. Dibelius ein „Itinerar" oder „Reisetagebuch" an (vgl. I § 3,2), das dann im laufenden Kommentar vorausgesetzt wird, wenn auch die genaue Abgrenzung jeweils schwierig bleibt. Die Reden der Apg dürften weder unmittelbar Quellen entnommen noch frei von Lukas komponiert sein (vgl. I § 3,3). Vielmehr dürfte in ihnen nach Form und Inhalt Überlieferungsgut verarbeitet sein. Dies gilt sicher für die sog. „Missionspredigten" vor heidnischer Zuhörerschaft (vgl. etwa II 231–234 zur Areopagrede des Paulus Apg 17,22–31), aber wohl auch – jetzt auch mit U. Wilckens – für diejenigen vor Juden wie die Rede des Paulus in Antiochien in Pisidien (vgl. II 129 f zu Apg 13,17–41). Am selbständigsten dürfte Lukas wohl die Verteidigungsreden des Paulus in den Kapiteln 22–26 gestaltet haben, wenn er auch hier auf Traditionsgut bezüglich der Grunddaten der vita des Paulus zurückgreift. Dieser vermittelnden Sicht, die sich seit H. Conzelmann gegenüber der Sicht E. Haenchens (der Lukas mehr oder weniger zum freien Schriftsteller machte) durchzusetzen beginnt,

dürfte zuzustimmen sein. – Den theologischen Gehalt der Apg bringt Sch. bereits im ersten Band (Einleitung § 6) auf die knappe Formel: „Die Apostelgeschichte stellt nicht eigentlich die Geschichte der frühen ‚Kirche' dar, sondern den Siegeslauf und die Einheit der christlichen Verkündigung von Jesus her bis zu Paulus" (I 137). Mit der ungehinderten Verkündigung des Wortes durch Paulus in Rom in 28,31 ist dieser Zielpunkt erreicht (vgl. II 421). Zu dieser Sicht führt auch der Exkurs über „Paulus" (II 41–44). Weitere Exkurse sind vor allem dem ersten Band beigegeben. Sie sind teils historisch (vgl. II 189–192 zu „‚Apostelkonzil' und ‚Aposteldekret'"), teils theologisch im Sinne der Theologie des Lukas orientiert. – Man wird den Gewinn dieses Kommentars vor allem in der umfassenden und umsichtigen Aufarbeitung der fast unübersehbaren Literatur zur Apg sehen. Sch.s Standpunkt bleibt dabei stets vorsichtig und vermittelnd. Besonderer Wert ist auf die sprachliche Einheit des lukanischen Gesamtwerkes gelegt. Der Lk-Kommentar Sch.s im „Ökumenischen Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament" und seine Tätigkeit als Mitherausgeber des „Exegetischen Wörterbuchs zum Neuen Testament" (mit H. Balz) verleihen ihm hier eine beachtliche Kompetenz. Sie schlägt sich nicht nur in den zahlreichen philologischen Anmerkungen nieder, sondern kann auch durch den griechischen Wortindex nutzbar gemacht werden.

Einige kritische Anmerkungen seien gleichwohl erlaubt. Sie sind literarischer, historischer und theologischer Natur. Vor allem im Vergleich mit der französischsprachigen Forschung fällt auf, daß Sch. Strukturanalysen nur einen relativ geringen Raum zumißt. Die den einzelnen Abschnitten vorangestellten Überblicke gliedern zumeist nach inhaltlichen oder gattungskritischen Gesichtspunkten. Hier könnte der deutsch-französische Dialog wohl noch Früchte tragen. – Was die Chronologie des Paulus (der zentralen Gestalt in Apg 9–28) anlangt, so vermißt der Leser auch im zweiten Band eine Auseinandersetzung mit dem neuen Vorschlag von G. Lüdemann. Zum Prokonsulat des Gallio Apg 18,12 wird (II 247) nur auf den ersten Band verwiesen (Einleitung § 5,3; S. 130f). Wenn Lüdemann recht haben sollte, ist jedoch ein erster Besuch des Paulus in Mazedonien und Achaia fast ein Jahrzehnt früher anzusetzen, was auch die Leser der Apg an dieser Stelle interessieren dürfte. – Schließlich fällt der völlige Verzicht Sch.s auf, die „Botschaft" der Apg in irgendeiner Weise als für den heutigen Leser relevant aufzuzeigen. Wohin der Leser geführt wird, ist nur die Einsicht, daß es Lukas als Verf. der Apg darum ging, seinen Lesern damals bei der Bewältigung des Problems der Kontinuität ihrer Zeit zur Jesuszeit und zu den Anfängen der Kirche zu helfen (vgl. I 134–139 und II 45 im Exkurs über „Paulus"). Wenn Exegese jedoch eine theologische Disziplin ist (und diesen Anspruch erhebt ja auch „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament"), so kann sie nicht darauf verzichten, Auslegung des Wortes Gottes für die jetzt lebende Generation zu sein. Es kommt also nicht nur darauf an, herauszuarbeiten, was Lukas seinen Lesern damals sagen wollte (vgl. II 5f), sondern auch und letztlich vor allem, was Gott seiner Kirche durch das Werk des Lukas heute sagen will. Dieses Postulat richtet sich freilich nicht nur an den nun abgeschlossenen monumentalen Apg-Kommentar. J. Beutler S.J.

Trilling, Wolfgang, *Mit Paulus im Gespräch. Das Lebenswerk des großen Völkerapostels – eine Hinführung.* Graz/Wien/Köln: Styria 1983. 176 S.

Das Buch hält, was der Titel verspricht: Der Leser wird in ein Gespräch hineingezogen, in dem viele „Brocken" aufgearbeitet werden, die von den ‚ab-geschnittenen' Lesungen der Liturgie her und aus gelegentlichen Zitaten in seinem Gedächtnis sind und manchmal ‚quer liegen'. Aber Trilling geht nicht nur von den gängigen Schwierigkeiten und Klischees aus, sondern es gelingt ihm, Paulus ständig ins Gespräch zu ziehen mit heutiger Kirche und christlicher Glaubenserfahrung sowie zentrale theologische Probleme lesbar zu machen. So bleibt er bis zum Schluß aktuell. Dadurch kann er zugleich deutlich machen, wie sehr die theologischen Aussagen des Apostels seine Erfahrung mit Christus widerspiegeln. Er sucht auch der mündlichen Predigt des Paulus auf die Spur zu kommen, die viel reicher gewesen sein muß als seine ‚Gelegenheitsbriefe'. Das Buch verrät die Kenntnis der gegenwärtigen Paulusforschung, vermeidet aber bewußt die theologische Fachsprache und übersetzt ständig die Sprache des Apostels in heutige

Bilder und Denkkategorien, ohne etwas zu verfälschen. Es ist keine literarkritische Einführung in die Briefe für besonders Interessierte, sondern eine „Hinführung" zu der geistigen Welt und geistlichen Wirklichkeit des Apostels für jedermann. So zeigt der Leipziger Exeget in 11 Kap. Grundlinien und Zusammenhänge auf, die hoffentlich manchen Leser dazu verleiten werden, nun die Paulusbriefe selbst in die Hand zu nehmen. – Wo man das Inhaltsverzeichnis vermutet, findet sich eine Übersicht über den „Gedankengang des Buches". Davon ausgehend, daß Paulus vielen Christen, besonders Katholiken in seinem kontrastreichen Erleben und antithetischen Denken „fremd" erscheint (1), sucht T. „nach der Stelle, von der aus das Ganze seines Lebens, seines Werkes und seines eigenartigen Denkens begriffen werden könnte: ‚Ich habe den Herrn gesehen'" (2). Auch die Lehre von den „zwei Weltzeiten" und von dem gegenwärtigen „Zwischenzustand" (! 3) und vom „alten und neuen Adam" (4) wird durchsichtig und verständlich dargestellt. Nur sollte man nicht sagen (75 f): „Das Gesetz hat die Sünde angestachelt" oder „die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß" (eigene Übersetzung!); die Ursächlichkeit liegt auf seiten der Sünde: sie ‚nahm das Gesetz zum Ausgangspunkt und zum Vorwand' (vgl. Gal 5, 13). Wichtig die Erklärung der Rede vom „Fluch" und von der „Versöhnung Gottes" sowie die Abgrenzung gegen einen falschen Opferbegriff (5), und ganz zentral sein „Nach-denken über ‚Auferstehung'" (6), das die gegenwärtige Dimension dieses Geschehens aufzeigt und gegen einen Mißbrauch sowohl der Heilserfahrung wie der „Kreuzestheologie" abgrenzt. Ökumenisch aktuell wird das Problem „Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung" dargestellt (7). Eine Schwierigkeit blieb mir nur bei dem Satz, „daß der Mensch nicht nur aus seinen persönlichen Sünden und sündhaften Verstrickungen, sondern auch, ja zuerst, aus einer sündigen ‚Welt' mit ihren verkehrten Strukturen befreit werden soll". Warum dieses „zuerst"? Besteht nicht die Frohe Botschaft gerade darin, daß nichts und niemand uns von der Liebe Christi fernhalten kann (Röm 8, 38 f)? Befreiung aus den „sündigen Zuständen" der Gesellschaft ist eine (not-wendige) Folge der Bekehrung, nicht ihre (notwendige) Voraussetzung. – Aber ein mögliches Mißverständnis wird aufgefangen in dem Abschnitt „Zeitalter des Geistes" (8): „Ob die paulinische Überzeugung, Gottes Geist zu haben als Kraft zum Vollbringen, von uns wirklich angenommen und erprobt worden ist? Christliche Ethik als ‚Geist-Ethik' – ein Land, das auf Entdeckung wartet." Weg dazu ist „eine tiefe und persönliche Beziehung zu Christus ‚im Geist'" (9), und zwar „im Leib Christi" (10). Darin erfahren wir die verwandelnde Kraft des Leidens mit Christus; denn „in den Leiden umarmt der Apostel Jesus, den Getöteten selbst". So wird Paulus in der Tat „nicht nur zu einem Lehrer des Glaubens, sondern auch des Lebens in Christus" (11). Ein Buch, das man jedem Fragenden in die Hand geben kann. Wenn er an den Stellen, die ihn persönlich treffen, rechtzeitig innehält, wird es für ihn zur geistlichen Lesung. N. Baumert S. J.

Gnilka, Joachim, *Der Philemonbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/4). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 95 S.

Mit der Auslegung des kleinen Philemonbriefes bringt der Münchner Neutestamentler den Kommentar zu den sog. „Gefangenschaftsbriefen" des Paulus zum Abschluß (die Einteilung dürfte aus einer Zeit stammen, in der die Authentizität von Kol und Eph noch feststand). In einer kleinen „Einleitung" (1–12) erörtert G. zunächst Entstehungsumstände und Anlaß sowie Struktur und Gattungsfragen dieses kleinsten Paulusbriefes. Er dürfte um die Mitte der 50er Jahre des 1. Jh. in Ephesus während einer dortigen Gefangenschaft des Paulus anzusetzen sein. Sein Zweck war offenbar, dem Onesimus, dem er mitgegeben wurde, als Bittschrift zu dienen, da er seinem Herrn Philemon entlaufen war. Der Aufbau des Briefes bestimmt sich mit Präskript, Proömium, Argument, Epilog und Postskript vom antiken Briefformular her. Die besondere Eigenart des Briefes, nämlich der starke Rückgriff auf Stilmittel griechischer Rhetorik, erklärt sich aus dem auch rechtlichen Charakter seiner Zielsetzung: bei Philemon als Besitzer und Gerichtsherrn auf Freispruch zu plädieren. Zwei ausführliche Exkurse behandeln „Haus, Familie und Hausgemeinde" (17–33) und „Die Sklaven in der Antike

und im frühen Christentum" (54–81). Sie machen nicht zuletzt den Wert dieses sorgfältigen Kommentars aus.

Die Einzelauslegung wird jeweils eingeführt durch eine eigene Übersetzung des Verf. und eine Strukturuntersuchung des betreffenden Abschnitts und abgeschlossen durch eine Zusammenfassung, die auch versucht, die gewonnenen Ergebnisse zu aktualisieren. So wird etwa zum Präskript V. 1–3 die Bedeutung der Hausgemeinde für die zu fällende Entscheidung des Philemon hervorgehoben (17), zum Proömium V. 4–7 die Verantwortung des Philemon als Christ vor dem Herrn gegenüber seinem Bruder (39) oder im Hauptteil V. 8–16 die Bedeutung der Liebe für die Lösung sozialer Konflikte (52f; vgl. auch 90 und 95 zu Epilog und Postskript). – Auf der literarischen Ebene ist G.s Kommentar zweifellos durch die starke Betonung der rechtlichen Dimension des in ihm behandelten Falles ausgezeichnet. Diese Auslegung erlaubt den Einbezug einer breiten antiken Vergleichsliteratur sowie nichtliterarischer Texte wie der ägyptischen Papyri. Gelegentlich dürfte G. hier über das Ziel hinausschießen. Das ist vor allem in V. 12 der Fall, wo G. übersetzt „Diesen führe ich dir vor" (39, vgl. 53). Der Sinn dürfte nur sein, daß Paulus den Onesimus „zurückschickt". ἀναπέμπω kann nach Ausweis der Lexika beide Bedeutungen haben. Der Verweis (46, Anm. 41) auf die ntl. Parallelstellen nützt wenig, da es zwar bei allen vier Stellen um eine Überweisung an einen Gerichtsherren geht, aber nur in zwei Fällen (Lk 23,7; Apg 25,21) die Übersetzung „senden", „überstellen" angemessen ist, an den beiden anderen Stellen (Lk 23,11.15) aber mit den neueren Übersetzungen von „zurücksenden" gesprochen werden sollte. Vom Kontext her sollte man auch in Phlm 12 nicht von dieser Übersetzung abgehen (so mit der Vulgata, Luther, der Jerusalemer Bibel, der deutschen Einheitsübersetzung usw. Lohse nimmt z. St. zu Unrecht alle ntl. Parallelen für diesen Sinn in Anspruch). Dementsprechend erscheint auch die Übersetzung von γνώμη in V. 14 durch „Entschluß" etwas stark (39). Zu dem ὀναίμην in V. 20 hätte man sich einen Verweis auf das Wortspiel mit dem Namen des Onesimus vorstellen können (81 und 86f.). – Bei dem Exkurs über Hausgemeinden fällt die Reserve des Verf. gegenüber Versuchen der Neubelebung in der Gegenwart auf: „Der Ruf: Zurück zur Hausgemeinde der frühen Christenheit! ist heute in dieser Form nicht mehr zu verwirklichen." (32) Wenn auch die soziale Struktur einer heutigen Familie unleugbar anders ist, wird man doch an Haus- und Familienkreise im abendländischen Kontext, Basisgemeinden in Lateinamerika oder „Kleine christliche Gemeinschaften" in Afrika als heute verwirklichte Gemeindeformen in Analogie zu den Hausgemeinden in ntl. Zeit denken können (vgl. dazu etwa Heft 1984/1–2 von „MISSIO Pastoral"). Außerhalb Europas besitzt ja die Großfamilie noch heute eine stärkere Bedeutung, auch als Ausgangspunkt für christliche Gemeindegründung. – Im Exkurs über die „Sklaven" fällt ebenfalls die Zurückhaltung G.s in der Frage auf, wieweit von Paulus her die Sklaverei als solche in Frage gestellt wird. Eine so grundlegende Stelle wie Gal 3,27f. wiegt hier wohl mehr als alle außerchristlichen Parallelen aus der Antike, die ausführlich dargestellt werden. Nach der jetzt von N. Baumert (Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7, fzb 47, Würzburg 1984, 114–137) vorgelegten Deutung von 1 Kor 7,21 würde Paulus den Sklaven auch positiv auffordern, von seiner Möglichkeit Gebrauch zu machen, die Freilassung zu erwirken (entgegen G. 74). Daß das frühe Christentum den letztlich in der Rechtfertigungslehre des Paulus gegebenen Anlaß zur Überwindung der Sklaverei nicht begriff, sondern allenfalls auf der Ebene der Gemeinde löste, bleibt eine Tragik, um die auch G. weiß (vgl. 80f.). J. Beutler S.J.

Amusin, I. D., *Kumranskaja obščina (Die Qumrangemeinde)*. Moskau: Nauka 1983. 327 S.

Schon wissenschaftlich ausgewiesen durch eine Monographie über die Handschriften des Toten Meeres (Moskau 1960, ²1961), legt der Verf. in diesem zweiten Werk die Synthese seiner inzwischen veröffentlichten Detailforschung (mehrere Artikel in russischen und ausländischen Zeitschriften) vor. Sofort auffallend im allgemeinen Erscheinungsbild der sowjetischen wissenschaftlichen Literatur ist die äußerst breite, ja vollständige Berücksichtigung der westlichen Forschung (Liste: 279–308, gegenüber

nur drei Seiten für die UdSSR!). Im übrigen ist das Buch in sechs Kap. unterteilt: die Geschichte der Entdeckungen (5–17), die Qumransiedlungen (18–29), die Bibliothek der Qumrangemeinde (30–90), die Qumrangemeinde (91–186: das Zentralkapitel, in dem auch die Ideologie der Gemeinde untersucht wird), zur Identifizierung der Qumrangemeinde: Qumrangemeinde und Essener (187–201), Qumrangemeinde und frühes Christentum (202–225). Von den verschiedenen technischen Anhängen ist das Verzeichnis der (antiken) Quellen (309–327) der wichtigste. – Eine eigentliche Besprechung ist hier nicht möglich. Hervorgehoben sei aber der auch für den Nichtspezialisten sofort spürbare ideologiefreie Ton, der sich in jedem Falle um ein abgewogenes und begründetes Urteil bemüht. So stellt das Buch nicht nur für die heimische Leserschaft des Verf.s, sondern auch für das westliche Publikum eine informative, bereichernde Lektüre dar; aus diesem Grunde wäre auch eine Übersetzung in eine westliche Sprache durchaus angebracht. G. Podskalsky S. J.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. *Horst Balz* und *Gerhard Schneider*. Bd. I: Lfrg. 7–9; I–XXXII/769–1132 Sp.; Bd. II: Lfrg. 1–11; XI/1–1358 Sp.; Bd. III: Lfrg. 1–10; 1–1224 Sp.; 24* S. Register. Stuttgart: Kohlhammer 1979–1983.

Als in dieser Zeitschrift die ersten 6 Lieferungen dieses Werkes angezeigt wurden (55 [1980] 275), wurde am Ende die Hoffnung formuliert, „daß es Herausgebern und Mitarbeitern gelingen möge, das Werk in überschaubarer Zeit und ohne eine Änderung seiner Eigenart herauszubringen". Das kaum Glaubliche ist gelungen: Nur 5 Jahre liegen zwischen der ersten und der letzten Lieferung. Dafür muß man allen Beteiligten wirklich danken. Ihnen und uns allen können wir für dieses Wörterbuch gratulieren. Der Rez. hat sich schon längst daran gewöhnt, es als selbstverständliches erstes und schnelles Referenzwerk zu benutzen, wenn es um die Bedeutungsschattierungen eines Wortes in den verschiedenen Teilen und Schichten des Neuen Testaments geht. Am Ende des dritten Bandes findet sich ein Register zu allen drei Bänden. Es enthält ein Verzeichnis „deutscher Stichwörter" (III 1*–19*) und ein Verzeichnis der deutschen Namensformen aller behandelten Namen, d. h. aller Namen im NT (III 20*–24*). Beim Verzeichnis der deutschen Stichwörter ist man leider etwas zu zaghaft gewesen. Man hat nur die in den Artikelüberschriften gegebenen Übersetzungen der griechischen Stichwörter aufgenommen, und zwar nur von den Artikeln, die namentlich unterzeichnet sind. Das sind bei weitem nicht alle. Der angezielte Zweck dieses Verzeichnisses („denen die Benutzung des Wörterbuchs zu erleichtern, die die griechische Sprache nicht oder unzulänglich beherrschen") wird dadurch doch weithin vereitelt. Wer zum Beispiel in 1 Petr 5, 8 dem Vergleich des Teufels mit einem „brüllenden" Löwen begegnet, wird das Wort „brüllen" nicht im Verzeichnis finden und so auch nicht wissen, daß er in Sp. 1215 unter *ōryomai* nachzuschlagen hätte, es sei denn, er besäße ein griechisch-deutsches Wörterbuch (und wer besitzt das schon?) und machte sich dann die Mühe, das vorliegende Werk auf alle dort unter „brüllen" verzeichneten griechischen Wörter abzusuchen. Nur so könnte er eine Auskunft darüber bekommen, daß in 1 Petr 5, 8 eine Anspielung auf Ps 21, 14 LXX vorliegt, daß das Brüllen die Beutelust und die Gefährlichkeit des Löwen „verstärkt" und daß hier vor allem an die Verfolgung der „Gemeinde" durch die „ungerechte Umwelt" (also nicht des einzelnen durch ein unsichtbares dämonisches Wesen) gedacht sei. Ließe sich dieses Verzeichnis in einer kommenden Auflage nicht vielleicht doch ohne viel Mühe durch ein ausführlicheres ersetzen? Es fehlen ja meist gerade die Hinweise auf seltenere Wörter, die auch Menschen, die Griechisch gelernt haben, keineswegs immer sofort aus ihrem Gedächtnis hervorzaubern können. N. Lohfink S. J.

Biblische Konfrontationen (Kohlhammer Taschenbücher). Kaiser, Otto/Lohse, Eduard, *Tod und Leben*. Bd. 1001/1977/160 S.; Hermann, Siegfried, *Zeit und Geschichte*. Bd. 1002/1977/167 S.; Otto, Eckart/Schramm, Tim, *Fest und Freude*. Bd. 1003/1977/168 S.; Gerstenberger, Gerhard/Schrage, Wolfgang, *Leiden*. Bd.

1004/1977/238 S.; Hermisson, Hans-Jürgen/Lohse, Eduard, *Glauben.* Bd. 1005/1978/140 S.; Steck, Odil Hannes, *Welt und Umwelt.* Bd. 1006/1978/235 S.; Gunneweg, Antonius H. J./Schmithals, Walter, *Leistung.* Bd. 1007/1978/167 S.; Seybold, Klaus/Müller, Ulrich, *Krankheit und Heilung.* Bd. 1008/1978/176 S.; Gunneweg, Antonius H. J./Schmithals, Walter, *Herrschaft.* Bd. 1012/1980/197 S.; Gerstenberger, Erhard S./Schrage, Wolfgang, *Frau und Mann.* Bd. 1013/1980/199 S.; Schmidt, Werner H./Becker, Jürgen, *Zukunft und Hoffnung.* Bd. 1014/1981/202 S.; Smend, Rudolf/Luz, Ulrich, *Gesetz.* Bd. 1015/1981/156 S. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.

Leider recht verspätet möchten wir auch in dieser Zeitschrift auf die Taschenbuchreihe „Biblische Konfrontationen" des Kohlhammer-Verlags aufmerksam machen, die seit 1977 erscheint und von der uns 12 Bändchen zur Besprechung vorliegen. Hier entsteht allmählich eine „biblische Theologie" in handlichen Einzelmonographien. Das Wort „biblisch" ist streng zu verstehen, also im Sinne der Zusammenschau von Altem und Neuem Testament. Allerdings spiegelt sich die Unfähigkeit zur Zusammenschau, in die sich die Bibelwissenschaft im Laufe einer nun schon viele Generationen dauernden Wissenschaftsdifferenzierung hineinmanövriert hat, im Faktum, daß offenbar kaum Autoren zu finden sind, die in der Lage wären, ein Thema durch beide Testamente hindurch zu behandeln. Nur in zwei der vorliegenden Titel war ein einziger Vf. am Werk, beide gehören zu den zeitlich frühesten Bänden: *S. Herrmann* für „Zeit und Geschichte", *O. H. Steck* für „Welt und Umwelt". Von ihnen hat Steck trotzdem nach einer gründlichen methodologischen Einführung dispositionsmäßig sauber zwischen AT und NT unterschieden, und nur Herrmann hat in einem solchen Ausmaß systematisch disponiert, daß der Unterschied von AT und NT höchstens in kleineren Unterteilungen aufscheint. Die 10 anderen Titel haben Doppelautorschaft, und immer handelt es sich um einen Alt- und einen Neutestamentler. Allerdings ist nur in einem einzigen Fall, bei *R. Smend* + *U. Luz* („Gesetz"), der genaue Anteil der beiden Vf. am Text im Vorwort angegeben. In einigen Fällen hat man den Eindruck, daß der endgültige Text doch ein gewisses Maß an Kommunikation zwischen den beiden Autoren während der Vorarbeiten verrät. Zweimal ist feststellbar, daß man sich – aus was immer für Gründen – die Stafette nicht genau an der Grenzscheide zwischen den beiden Testamenten überreichte: Im Band „Gesetz" hat der Neutestamentler U. Luz schon im alttestamentlichen Teil eingesetzt und das „Gesetz" im Text vom „Neuen Bund" in Jer 31 behandelt; im Band „Fest und Freude" scheint der Neutestamentler die offenbar vom Alttestamentler zu beiläufig erwähnte prophetische Kultkritik (vgl. 66) noch einmal ausführlicher und mit zitierten Texten aufgegriffen zu haben (78–80). Manche Beiträge sind ganz themenorientiert angelegt, etwa die beiden Teile des Bandes „Fest und Freude", andere arbeiten die Regionaltheologien der einzelnen Büchergruppen jeweils getrennt heraus, etwa die des Bandes „Glauben" von *H.-J. Hermisson* und *E. Lohse,* in selteneren Fällen bekommt die Darstellung einen fast religionsgeschichtlichen Charakter, etwa in *O. Kaisers* Beitrag zum Band „Tod und Leben" oder im Band „Herrschaft" von *A. H. J. Gunneweg* und *W. Schmithals.* Dieser Band zeichnet sich im übrigen dadurch aus, daß trotz der Doppelautorschaft die Disposition das Schema „AT – NT" gesprengt hat: Die beiden Autoren lehren am gleichen Ort und haben sich offenbar sehr gründlich ausgetauscht. Gegenüber dem, was einem sonst in „Biblischen Theologien" begegnet, zeichnen sich die Themen durch große Nähe zu den Problemfeldern unserer heutigen Gesellschaft aus (vgl. etwa „Welt und Umwelt", „Leistung", „Herrschaft", „Frau und Mann"), obwohl auch zentrale Themensätze der Bibel nicht fehlen (vgl. etwa „Glauben", „Gesetz", „Fest und Freude"). Bei der Durchführung hebt sich die hier gemachte Unterscheidung im übrigen oft auf: Immer wieder zeigt sich, wie nah die Interessen der Bibel an den Fragen unserer Gesellschaft sind. Eine weniger an Sachproblemen als an Bewußtseinsformen orientierte Zuspitzung seines Themas hat S. Herrmann vorgenommen: Der Band „Zeit und Geschichte" befragt die Bibel auf ihren Bezug zu Geschichtswissenschaft und historischem Bewußtsein. Einzelberichte über die Ansichten der einzelnen Autoren und kritische Stellungnahmen dazu sind in diesem Rahmen leider nicht möglich. Die Stellungnahme würde bei den verschiedenen

Bänden oft sehr unterschiedlich ausfallen. Im ganzen läßt sich jedoch sagen, daß trotz der bewußten Eingrenzung des Anmerkungsapparats, der wissenschaftlichen Argumentation und der bibliographischen Hinweise hier eine bibeltheologische Bibliothek heranwächst, die zu den behandelten Themen alles relevante Material aus der Bibel zusammenträgt und gut lesbar erschließt, wobei durch die ungewohnten Fragestellungen oft ganz neue Regionen für die biblische Theologie gewonnen werden. Eine Serie wichtiger Vorarbeiten für künftige biblische Gesamttheologien also, und zugleich für den Pfarrer, den Religionslehrer, den gründliche Durchblicke suchenden Bibelleser unmittelbar brauchbare Einzelhilfen. N. Lohfink S.J.

2. Historische Theologie

Sieben, Hermann Josef, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa* (Sussidi patristici 2). Rom: Istituto Patristico Augustinianum 1983. 150 S.

Mit dieser Bibliographie bekommen alle, die sich um Schriftauslegung bemühen, eine wichtige Hilfe an die Hand: Ein Verzeichnis von Büchern und Zeitschriftenartikeln, die die Exegese der Kirchenväter untersuchen. Obwohl der Autor keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, dürften die 2000 Verweise doch das Allermeiste enthalten, was auf diesem Gebiet in unserem Jahrhundert erschienen ist. In der Hauptsache handelt es sich um Arbeiten, „die sich ausschließlich mit der patristischen Exegese befassen", sei es die von einzelnen Versen oder ganzen Büchern; nur gelegentlich wird auf die Abschnitte in anderen Werken aufmerksam gemacht. Darum ist diese Sammlung auch nur „ein erster Schritt in Richtung auf eine systematische Sammlung des vorhandenen Materials", denn selbstverständlich sind Teiluntersuchungen zur Väterauslegung in vielen exegetischen und historischen Arbeiten verstreut. Aber da man sie, was die Exegese betrifft, dann bei der einschlägigen Literatur zu dem entsprechenden Text findet, ist mit dieser Arbeit doch für den Exegeten die empfindlichste Lücke geschlossen.

Die Angaben sind geordnet nach Buch, Kapitel und Vers der Hl. Schrift. Wenn einzelne Texte verschiedenen Textstellen zuzuordnen waren, sind sie wiederholt aufgeführt. Es fällt auf, daß die Zahl derartiger Arbeiten in den letzten dreißig Jahren rapide zugenommen hat, hauptsächlich in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache. 1980 erschien bereits von demselben Autor eine Bibliographie zu griechischen und lateinischen Wörtern und Begriffen aus der Patristik: „Voces" (Berlin: de Gruyter), als Supplement 1 zu „Bibliographia Patristica". Neben „Biblia Patristica" (I–III, Paris: Editions du CNRS 1975/77/80), einem (Computer-)Verzeichnis aller Schriftzitationen bei den Kirchenvätern der ersten drei Jahrhunderte, stehen damit dem Exegeten zwei weitere wichtige Hilfen zur Verfügung, um bei der Auslegung nicht nur die „Meinung seiner Vorgänger" in der Neuzeit zu beachten, sondern auch die der älteren Väter des Glaubens. Insofern ist „Geschichte der Exegese sicher eine unverzichtbare theologische Aufgabe", wie es im Vorwort heißt. Auch Patristiker, Kirchenhistoriker und Systematiker, vor allem der Dogmengeschichte, werden gern nach diesem Verzeichnis greifen. So kann man dem Frankfurter Patristiker nur danken, daß er sich zum zweiten Mal der ‚undankbaren' Aufgabe einer solchen Sammlung unterzogen hat. N. Baumert S. J.

Jilek, August, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche* (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (Europäische Hochschulschriften XXIII/130). Frankfurt/M.-Bern-Cirencester/U.K.: Lang 1979. XXV/288 S.

Der Untertitel verdeutlicht hinreichend die knappe Überschrift der Studie: Das „ ... und Amt" nicht als additiv zur Behandlung kommender Gegenstand, sondern als für

die Struktur und Theologie des Taufgottesdienstes maßgebliche Erkenntnisse vermittelnd. Bei einer Begrenzung auf die frühe Kirche ist Hippolyt die unumgängliche Quelle, und Tertullian und Cyprian bieten sich an für Auskünfte bezüglich des zweiten großen Zentrums der lateinischen Kirche, Nordafrika. Von Nutzen ist der Hinweis, daß erste Anregung zu dieser Arbeit von der über Jahrzehnte hin lebhaften Firmdiskussion ausging, hinter die schließlich mit dem Text der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer vorerst ein Schlußpunkt gesetzt wurde. Die Rückbindung dieser Problematik in die umfassende eine Initiationsfeier erwies sich als unabweislich. In etwa Nachhall des ursprünglichen Ansatzes ist der Schlußabschnitt (268–279) über die Firmung im kirchlichen Sozialisationsprozeß, über ihre ekklesiale Komponente und über die Frage nach dem Spender. – Die Behandlung der drei Zeugnisgruppen (in ebensovielen Kapiteln) erhebt zuerst – dabei auch über den Bereich des Taufgottesdienstes hinausgreifend – die ämterbezüglichen Aussagen, damit der Beitrag dieser Daten zur Erhellung der Tauffeier voll zum Tragen kommen kann (wenn dieser Aufbau bei Tertullian nicht durchgehalten wird, hat das seinen Grund in der Kargheit dieses Autors betreffs Ausführungen zu den Ämtern). Sachgerecht wie der Aufbau ist die Darstellung: ein dichter, straffer Text; die Diskussion in die Anmerkungen verlegt; die Sprache präzis und schnörkellos; sorgfältige Register; (bei 12 S. Literaturverzeichnis hätten eine Erwähnung wohl verdient: J. M. Hanssens, La Liturgie d'Hippolyte und L. Ligier, La Confirmation?!). Dazu kommt ein (bei einer Dissertation!) nicht selbstverständlicher Mangel an Menschenfurcht: auch von großen Namen gedeckte Positionen erfahren, wenn nötig, unaufgeregt aber bestimmt, Korrektur. – Zu Gehalt und Ertrag dieser Arbeit, die auf einem viel beackerten Feld zu liegen kommt. Erwarten wird man, daß die um „... und Amt" ausgeweitete Thematik Defizite beheben hilft, die bei Ausblendung dieser Rücksicht nicht vermieden werden konnten; daß zwischenzeitlich aufgelaufene einschlägige Forschungsergebnisse für Korrekturen bzw. Präzisierungen eingebracht werden: Lose Enden können verknüpft, nur andeutungsweise sich abzeichnende Linien können voll ausgezogen werden, zu Nutzen eines Bildes, gefüllt und up to date. Solche Erwartungen werden erfüllt. Aber mit dieser Konstatierung ist man der Vielzahl von eigenständigen Beobachtungen noch nicht gerecht geworden. Für die Kennzeichnung dessen, was aufgrund einer überlegenen Vertrautheit mit dem Stoff gewissermaßen „anfällt", drängt sich einem bisweilen das Wort „Kabinettstückchen" auf. Einige Hinweise darauf: Eine Anerkennung ist wert: Kritik, die fällig wird, geht aufs Wesentliche und bemüht sich, positiv zu sein; bei dem Buch beispielsweise von J. Amougou-Atangana, „Ein Sakrament des Geistempfanges? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung" wird darauf verzichtet, etwa bloß die vielen Flüchtigkeiten und Schludrigkeiten aufzulisten. Recht nachdenklich macht der Aufweis einer erklecklichen Anzahl von Positionen, die nicht viel mehr für sich haben als ihre von Bedenken unangekränkelte stete Wiederholung. Im Bereich der vorliegenden Studie sind das relativ häufig Aussagen zur Amtstheologie, aber auch an der Nahtstelle des Verhältnisses Taufe/Firmung – vor nicht langer Zeit wieder einmal ganz aktuell geworden durch die bekannte Diskussion in der anglikanischen Kirche: hier wird wertvolle Korrektur geboten zu Positionen von G. W. H. Lampe. Eine ganze Reihe von ketzertaufthematischen (und damit auch firmrelevanten) Arbeiten können profitieren von der sorgfältigen Auslegung des cyprianischen (ep. 63,8 bzw. 74,5): „per baptisma autem spiritus sanctus accipitur" bzw. „baptisma esse sine spiritu non potest". Überraschendes Licht fällt auf das änigmatische tertullianische „quod ex aequo accipitur ex aequo dari potest", bezüglich der Taufkompetenz; und anderes mehr ... Nicht ohne ausdrücklichen Hinweis sollen die ausgezeichneten eigenständigen Analysen der hippolytschen Ordinationsgebete bleiben. – Ganz ohne alle Schönheitsfehler geht es natürlich auch bei dieser Arbeit nicht ab. Sehr sensibel sein in bezug auf Anachronismen (nicht gering ist die Versuchung eine spätere Abklärung vor der Zeit einzutragen) ist eine Sache, und jegliche (angesichts zu sparsamer Aussagen wirklich nicht immer vermeidbare) Konjektur mit einem beinahe reduktionistischen „*so* steht es nicht da" abzuweisen, ist eine andere. Sich herumschlagen mit Formulierungen wie „spezifisches Pneuma des Bischofs", „bischöfliches Amtscharisma" – S. 20, Anm. 4 – wirkt leicht nörglerisch und mäkelnd, und schließlich kommt der Autor an gelegentlichen interpretatorischen Op-

tionen ja auch nicht immer vorbei: z. B. steht seine Darstellung der Wahl der Amtsträger S. 58f *so* auch nicht da; auch ohne Teilnahme an der eigentlichen Wahlentscheidung kann eine Einflußnahme der Nachbarbischöfe gedacht werden. Aber auch kleine Ausstellungen dieser Art können den Rang dieser verdienstvollen Studie nicht schmälern. A. Stenzel S. J.

Rordorf, Willy / Schneider, André, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie 5). Bern/Frankfurt: Lang 1983. XXXII/208 S.

„Seit dem 16. Jahrhundert sind Inhalt und Stellenwert der Tradition zwischen den christlichen Konfessionen strittig. Aber es ist eindeutig, daß man im Lauf der Jahrhunderte aus einer Phase, in der die Polemik vorherrschte, zu einer objektiveren Forschung vorgedrungen ist, die versucht, zuerst die Tradition herauszustellen, die Gemeingut aller Christen ist, bevor sie die verschiedenen Traditionen aufzählt, die die Christen voneinander scheiden. Diese erfreuliche Entwicklung ist vor allem in den ökumenischen Bemühungen der letzten 20 Jahre greifbar ... Die Annäherung der Standpunkte ist in erster Linie auf die kritische Erforschung der Quellen seit rund 100 Jahren zurückzuführen. Ganze Generationen von Philologen, Historikern und Theologen haben sich an die Arbeit gemacht, um die Texte zu edieren, sie aus dem Zusammenhang ihrer jeweiligen geschichtlichen Epoche zu begreifen und sie möglichst frei von konfessionellen Vorurteilen zu kommentieren. All dieser Aufwand war nicht umsonst, er hat Früchte getragen. Indem wir diese Textsammlung veröffentlichten, hoffen wir den Lesern diesen Fortschritt vor Augen zu führen" (IX). Diesem Zitat ist nichts hinzuzufügen, um Anlaß, Zielsetzung und Geist der vorliegenden Textsammlung vorzustellen. Man kann nur wünschen, daß das Beispiel Schule macht und bald auch für andere Themen ähnliche Textzusammenstellungen erarbeitet werden, d. h. daß jeweils nach einer treffenden kurzen Einleitung in den Gegenstand (XI–XXII), einer Bibliographie (XXIII–XXX) der Textauszug im Original mitgeteilt wird (mit genauem Fundort in der neuesten kritischen Edition), begleitet von einer deutschen Übersetzung und knappem Kommentar mit weiterführender Literatur. – Das schwierigste Problem, das bei einer solchen Textsammlung zu meistern ist, stellt die Auswahl dar. Gerade der angesprochene ökumenische Geist verpflichtet ja zu besonderer ‚Ausgewogenheit'. Die Hrsg. ließen sich bei der Auswahl der Texte von zwei Prinzipien leiten: 1. Bevorzugt werden Texte, die den Traditionsbegriff in prinzipieller Hinsicht beleuchten; 2. die Texte sollen weitestgehend der ‚orthodoxen' Tradition entstammen. Das ist nur vernünftig und so begegnet man beim Durchmustern der 148 Nummern denn auch vielen alten Bekannten und einigen neuen Gesichtern, über die man sich freut. Eine Frage drängt sich freilich angesichts der hier vorgelegten Auswahl auf: Warum bricht die Zeugenreihe für die Entwicklung des Traditionsbegriffs im Westen schon mit Vinzenz von Lerin ab, während sie im Osten bis zu Johannes von Damaskus weitergeht? Sollte der Westen tatsächlich in dieser Sache Jhh. lang stumm geblieben sein? Warum heben die Hrsg. andererseits Vinzenz von Lerin so hoch auf den Leuchter, obwohl dieser Mönch doch nachgewiesenermaßen mit seinem *Quod-omnes*-Satz auf seine Zeit keinerlei Eindruck gemacht hat und erst viele Jhh. später von der Kontroverstheologie des 16. Jh.s aus dem Winkel gezogen wurde? Könnte es sein, daß der gute alte Mönch mit seinem Spruch ein Loch auffüllen muß, das entsteht, wenn man die Stimme der Päpste, die in dieser Zeitspanne mit wachsender Eindeutigkeit von sich behaupten: wir sind, wir repräsentieren die Tradition, als nicht zum Thema gehörig ausspart und ausklammert? Vielleicht ist die Primatsfrage doch nicht so vom Traditionsbegriff abtrennbar, wie es den Hrsg. vorschwebt (XX)? Denn der Traditionsbegriff ist spätestens vom 5. Jh. an nicht nur eine innige Verbindung mit der Konzilsidee eingegangen, was die Hrsg. übrigens gebührend belegen, sondern auch mit der Primatsidee – zumindest im Westen. Uns scheint, daß Rom sich spätestens von Leo dem Gr. an als in einzigartiger Weise privilegierter Tradent der christlichen Botschaft versteht und damit maßgeblich den westlichen Traditionsbegriff bestimmt. Natürlich ist es niemandem benommen, diese spezifisch westliche Variante für eine Fehlentwick-

lung zu halten und es gibt genügend Gründe, die man für eine solche Position geltend machen kann, nur – aus der Welt, d. h. aus der Geschichte geschafft ist sie damit nicht! Der Anspruch der Päpste – und die Zustimmung, die dieser Anspruch im Westen fand – scheint uns für die tatsächliche „Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche" konstitutiv, wenn man diese schon bis ins 8. Jh. belegen will. Gehörte ins Register eines im ökumenischen Geist zusammengestellten Textbuches zur „Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche" deswegen nicht neben das Stichwort ‚Konzil' durchaus ein eigenes Stichwort ‚Papst'? H. J. Sieben S. J.

Heinzer, Felix, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1980. 214 S.

Die Suche nach Möglichkeiten für eine ‚relecture' des christologischen Dogmas von Chalkedon, in denen das geschichtliche Menschsein Jesu ebenso unverkürzt seinen Ausdruck findet wie die geschichtlich unüberbietbare Bedeutung seines Geschicks, das entscheidend mehr beansprucht als eine Chiffre für authentische menschliche Existenz zu sein, zählt zu den anspruchsvollsten Aufgaben nicht nur der gegenwärtigen Theologie. Neben dem unstreitig notwendigen spekulativen Bemühen bleiben jene Versuche unumgänglich, Lösungsansätze der Vergangenheit zu rekonstruieren und für aktuelle Problemstellungen fruchtbar zu machen; denn neuartige Denkmodelle gewinnen nicht unwesentlich an Plausibilität, wenn ihre Kontinuität zu bisher in Geltung stehenden erkennbar wird. Beide Feststellungen gelten besonders für das Werk Maximus Confessors, der innerhalb der griechischen Theologie die Grundidee des Chalkedonense in einer Weise ausgedeutet hat, „die weit über alles Mythologische hinaus in moderne Erkenntnisse hineinführt" (A. Grillmeier). Von herausragender Bedeutung ist in diesem Kontext die Partizipationslehre des Bekenners, d. h. seine Sicht der Beziehung zwischen ungeschaffener und geschaffener Wesenheit, zwischen Gott und Mensch. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich innerhalb dieser Fragestellung vor allem auf den Bereich der ‚christologischen Anthropologie', „im Bewußtsein darum, daß für Maximus die Frage nach der Teilhabe des Menschen an Gott hier, in der Frage nach dem Menschsein Christi, ihren Brennpunkt hat, und daß in diesem Punkt die Originalität seines Denkens ... ihren anschaulichsten Ausdruck findet" (25). Im einzelnen geht es H. um eine umfassende Untersuchung der Distinktion ‚Logos – Tropos', mit der Maximus ein Instrument gefunden hat, um die spezifische (göttliche) Qualität zur Geltung zu bringen, die dem Menschsein Christi im Blick auf den *Modus* seiner Existenz zukommt, ohne die Übereinstimmung dieser Seinsweise mit dem *Selbstand* eines jeden Menschen aufzuheben und dadurch die wahre Menschlichkeit Jesu beeinträchtigen zu müssen. Der erste Teil der Studie (29–145) beschäftigt sich zunächst mit dem Einfluß der kappadokischen Theologie und der Hypostasenlehre des Corpus Leontii auf das Denken des Bekenners (wichtige Einzelthemen: Die Subsistenz als principium unionis et individuationis; die Idiomen in der hypostatischen Union; der Begriff der zusammengesetzten Hypostase; die relationsstiftende Funktion des hypostatischen Selbstandes). Ob man in diesem Zusammenhang jedoch die Enhypostasielehre des Leontius v. Byzanz im Gefolge von F. Loofs und J. P. Junglas interpretieren darf als Denkfigur für die ‚Inexistenz' der „menschlichen natura assumpta in der Hypostase des göttlichen Logos" (72), müßte noch einmal genauer überdacht werden. Nach den jüngsten Forschungen von B. Daley (vgl. den noch unveröffentlichten Aufsatz „The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics?", Cambridge/Mass. 1979) bedeutet dieser Begriff bei Leontius v. Byzanz lediglich das konkrete Da-sein einer Wirklichkeit „as opposed to ‚anhypostatic' or purely abstract", nicht aber ihre Existenz *in* einer anderen Wirklichkeit. ‚Enhypostasis' meint in diesem Fall nur das für-sich-Sein einer Wirklichkeit in einer eigenen Hypostase, nicht aber ihre Existenz in einem anderen ihrer selbst. – Aufbauend auf diesen traditionsgeschichtlichen Vorarbeiten wird dann Maximus' Sicht des Menschseins Christi von H. unter dem Stichwort „Tropos Christi" in sehr detailgenauen Einzelerörterungen dargestellt (Einzelfragen: ‚Logos – Tropos' im Horizont der Homoousioslehre; physische Identität und hypostatische Einmaligkeit des Menschseins Christi; der innertrinitarische Tropos tēs hyparxeōs des Logos als

prägender Grund des Menschseins Christi). Im zweiten Teil (149–198) entfaltet H. die Resultate seiner bisherigen Analysen auf ihre theologischen Konsequenzen hin. Speziell hebt er dabei auf die kosmische Dimension, d. h. auf das Menschsein Christi im Spannungsfeld von Schöpfung und Eschatologie, und auf seine anthropologische Bedeutung – die Exemplarität Christi für die Glaubens- und Lebenspraxis der Christen – ab. Verdienen diese sehr umsichtig und schlüssig vorgetragenen Interpretationen bereits eine eingehendere Würdigung, so soll an dieser Stelle doch stärker auf den knappen, aber sehr perspektivenreichen Ausblick auf Themen der aktuellen Diskussion hingewiesen werden (199–207). Was H. hier zur Begründung eines theologischen Personbegriffs als Selbstsein-im-Miteinandersein und zu den Existenzbedingungen menschlicher Personalität-in-Sozialität andeutet, zeigt trotz des notwendig fragmentarischen Charakters einer solchen Skizze, daß er auch in der Lage ist, seine Forschungsergebnisse auf einem Denkniveau darzustellen, das sie für das neuerwachte Interesse an einer theologischen Anthropologie (vgl. die Arbeiten von O.-H. Pesch und W. Pannenberg) anschluß- und verwendungsfähig macht. H.-J. Höhn

Maximus Confessor, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur,* Fribourg, 2–5 septembre 1980, édités par *Felix Heinzer* et *Christoph Schönborn* (Paradosis 27). Fribourg/Suisse: Editions Universitaires 1982. 438 S.

Die Bedeutung Maximus Confessors für die Kirche des 7. Jahrhunderts, die vornehmlich in seiner Begründung einer genuin ‚byzantinischen' Theologie und in seinem Beitrag zur endgültigen Festigung des Dogmas von Chalkedon liegt, hat in den vergangenen Jahrzehnten durch die vermehrte Auseinandersetzung mit den Grundlagen und Wirkungen seines Denkens einen kaum mehr übersehbaren literarischen Niederschlag gefunden. Weitere Impulse für die Maximusforschung dürfte die 1980 begonnene, von C. Laga und C. Steel besorgte kritische Edition seines Gesamtwerkes entwickeln. Die Auswertung des bisher zurückgelegten Weges, die Aufarbeitung der dabei erzielten Resultate sowie die Formulierung von Desideraten im Hinblick auf künftige Studien zur Theologie des Bekenners waren Anlaß und Ziel eines interkonfessionell besetzten Symposiums 1980 in Fribourg. Der Zeitpunkt fiel mit dem 75. Geburtstag H. U. v. Balthasars durchaus gewollt zusammen. Seiner beispielhaften Untersuchung „Kosmische Liturgie" (^{1}1941, ^{2}1961) verdanken nicht nur die nachfolgend vorzustellenden Beiträge wichtige Anregungen und Anstöße. – Der Eröffnungsvortrag von *I.-H. Dalmais* über die Manifestation des Logos im Menschen und in der Kirche hat das Vorkommen anthropologischer und ekklesialer Typologien in Maximus' „Mystagogie" und in den „Quaestiones ad Thalassium" zum Thema (13–25). Die weiteren Referate sind in vier thematisch voneinander abgesetzte Blöcke gruppiert. Die erste Sektion beschäftigt sich mit den wichtigsten Quellen, theologischen Traditionen und Persönlichkeiten, die Ansatz und Aufbau der Theologie des Maximus maßgeblich beeinflußt haben *(E. de Places, E. Bellini, G. C. Berthold, J. D. Madden).* Die zweite Gruppe ist editorischen, textkritischen und linguistischen Problemen seiner Hauptwerke gewidmet *(G. C. Sotiropoulos, J. H. Declerck, R. B. Bracke, A. Ceresa-Gastaldo, C. Laga, N. Madden).* Bemerkenswert ist das Exposé von *R. Riedinger* („Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner", 111–121) zu einer größeren Untersuchung über die Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Akten dieser Kirchenversammlung. Mit Hilfe eines lexikographischen Vergleiches der lateinischen Texte der Lateransynode und der des VI. Ökumenischen Konzils von 680/81 lassen sich die Auffälligkeiten und Unstimmigkeiten der lateinisch überlieferten Lateranakten gegenüber ihrer griechischen Übersetzung nach R. nur so erklären, daß hierbei nicht ein lateinisches Protokoll ins Griechische übertragen wurde, sondern umgekehrt ein griechischer Grundtext ins Lateinische übersetzt worden ist. „Für die Lateransynode bedeutet das, daß wir zwar ihren Aktentext besitzen, ebenso aber auch die Gewißheit, daß sie so, wie es dieser Aktentext nahelegt, nicht stattgefunden haben kann, denn die italischen Bischöfe haben gewiß keine Reden in griechischer Sprache gehalten" (118). Die Existenz eines griechisch-lateinischen Aktenstücks, das vorgibt, von einer Synode zu stammen, führt R. auf das Bestreben des Maximus und seiner Parteigänger zurück, seiner sorgfältig

dokumentierten Disputation mit Pyrrhus v. Konstantinopel über den Monotheletismus einen ‚offiziellen' Rang zu geben, was nur in der literarischen und rechtlichen Form von Konzilsakten möglich war. Mit dem Tod Papst Theodors, einem entschiedenen Befürworter dieses Unternehmens, erschienen die Vorarbeiten an einem griechisch-lateinischen „Konzilsschema" zunächst als vergebliche Mühe; R. nimmt jedoch an, daß sein Nachfolger Martin bei der Lateransynode 649 diesen Text formell verlesen ließ und er auf diese Weise zu den Akten kam. Die dritte Textgruppe deckt die Schwerpunkte und Hauptthemen der Theologie Maximus' ab: die Beziehung zwischen Trinität, Inkarnation und Heilsgeschichte *(F. Heinzer, J. Garrigues, V. Croce, B. Valente, A. Radosavljevic, P. Piret),* zwischen Christologie und Anthropologie *(F.-M. Léthel, P. Christou, C. Schönborn)* sowie in Relation dazu die Bedeutung der Soteriologie *(B. Studer, M.-J. Le Guillou). K.-H. Uthemann* rekonstruiert aus den Schriften des Maximus eine Phasenentwicklung in der Verwendung des anthropologischen Paradigmas der ‚unvermischten Einigung wesensverschiedener Wirklichkeiten' (223–233). Dieser Weg verlief über den „unreflexen, in der Tradition des sogenannten Neuchalkedonismus stehenden Gebrauch zu einem vorläufigen Verlust des Paradigmas und zu seiner Ersetzung durch ein anderes Paradigma, welches er von Pyrrhos übernimmt, schließlich zur ‚Wiedergewinnung' und Transformation des Paradigmas um 640 n. Chr., wobei er gegen jede vitalistisch-dynamistische Deutung der Logoshegemonie (die letztlich einem rein naturalistischen Denkmodell verhaftet bleibt) einen negativ bestimmten, formalontologischen Begriff der Hypostase zur Geltung brachte" (223). Hervorzuheben sind auch die Studien von *L. Thunberg* (285–308) über die Eucharistielehre des Maximus, die anders als der Symbolismus des Ps.-Dionysius durchaus den Gedanken der *real*-symbolischen Gegenwart Jesu Christi kennt, sowie *B. E. Daleys* Anmerkungen zu seiner Apokatastasislehre (309–339). Der vierte Block bringt exemplarische Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte des Bekenners, – so etwa zu seinem Einfluß auf Isaak Sebastokrator *(C. Steel)* und auf die westlich-lateinische Theologie über die von Duns Scotus übersetzte Schrift „Ambigua ad Johannem" *(E. Jeauneau).* Beachtliche Analogien zwischen der Christologie K. Rahners und Maximus Confessors stellt *H. Stickelberger* vor, ohne daß dafür eine unmittelbare Abhängigkeit oder Inspiration ausgemacht werden könnte (375–384). Beiden geht es mit dem Axiom der ‚freisetzenden Einheit' um die Erkenntnis, „daß die Einheit des göttlichen Logos mit dem menschlichen Wesen, ..., keine Beeinträchtigung, sondern im Gegenteil die Freisetzung der humanitas Jesu in ihren geschöpflichen Selbstand bedeutet"(375). Nur solange besteht eine Einheit der Naturen, wie ihre Unterschiedenheit darin gewahrt bleibt; aber auch nur in ihrer unaufhebbaren Beziehung zueinander kann sich ihr jeweiliges Eigensein entfalten. Das Menschliche und mit ihm das Autonome und Selbsttätige in Jesus Christus steht der Einheit Gottes mit dem inkarnierten Sohn daher nicht in Konkurrenz gegenüber. Vielmehr bringt die hypostatische Union beide in einer solchen Weise ‚zu sich', daß erst in ihrem unvermischten Miteinander ihre Besonderheit zum Tragen kommt. – Es ist die Eigenart von Tagungsberichten, daß bei der Zusammenstellung der einzelnen Beiträge kaum ein einheitliches Ergebnis erkennbar wird. Dies gilt erst recht, wenn – wie im vorliegenden Band – hauptsächlich „Werkstattberichte" vorgetragen werden, die mehr zwischen- als endbilanzieren. Nichts aber ist dem vielschichtigen Werk Maximus Confessors angemessener, als ein ebenso vieldimensionales Bild von ihm zu entwerfen. Seine Stellung innerhalb der Theologiegeschichte kann ohnehin – wie das Schlußreferat von *J. Pelikan* aufzeigt (387–402) – durch vermeintlich eindeutige Charakterisierungen eher verdunkelt als zutreffend gewürdigt werden. H.-J. Höhn

Richards, Jeffrey, *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit.* Ins Deutsche übertragen von P. *Gregor Kirstein* OP. Graz/Wien/Köln: Styria 1983. 315 S.

Der Autor, der sich bisher durch eine Darstellung über das Papsttum von 476 bis 752 (London 1979) einen wissenschaftlichen Namen gemacht hat, bietet hier, auch für den Nicht-Fachmann verständlich, eine Gesamtdarstellung von Persönlichkeit, Wirken und Pontifikat jenes Papstes, der in eigentümlicher Weise an der „Wasserscheide" zwi-

schen Antike und Mittelalter steht, mit allen Fasern noch der alten Welt verhaftet ist und doch in die Zukunft weist. Dabei gelingt es ihm, in nicht unwesentlichen Dingen Korrekturen oder neue Akzentsetzungen gegenüber dem bisherigen Gregor-Bild anzubringen.

Zentral ist für Gregor die enge Verbindung von Romanitas und Christianitas, die freilich bisweilen auch in Konflikt miteinander kommen konnten (75, 196, bes. 229f). Hand in Hand mit seiner Romanitas gingen bei ihm, der jahrelang Apokrisiar in Konstantinopel gewesen war und doch nie Griechisch gelernt hatte, bestimmte anti-griechische Affekte (57, 59f), die seine Politik als Papst gegenüber dem Osten sicher nicht erleichterten; dies gilt sicher besonders für seine unglückliche Polemik gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch", in dem er gleich den Anti-Christen am Werke sah, dabei jedoch auf völliges Unverständnis auch der übrigen östlichen Patriarchen stieß (226–28). Sein aus der Romanitas fließender ausgeprägter Sinn für Gesetz, Ordnung und Disziplin verband sich dabei mit Epikie und Menschlichkeit in der Anwendung der Gesetze (115–17). Wichtig ist sein energischer Kampf gegen Unterdrückung und Korruption in den päpstlichen Patrimonien, dem freilich nur begrenzter Erfolg beschieden war (144–46). Dabei bemühte er sich, sämtliche Patrimonien unter die Kontrolle von römischen Klerikern zu bringen, insbesondere die praktisch zu Vertretern des Apostolischen Stuhls gewordenen Rektoren aus dem römischen Klerus zu nehmen (139f). – Verfehlt ist es, Gregor eine zielbewußte und langfristige Strategie zuzuschreiben, aus der Hörigkeit gegenüber dem byzantinischen Kaisertum durch Schaffung einer neuen „Machtbasis" im barbarischen Westen zu entkommen. Es ging ihm nur darum, angesichts des unmittelbar bevorstehenden Weltendes, das für ihn angesichts des erlebten Verfalls der antiken Welt evident schien und ihn zuinnerst bestimmte, möglichst viele Seelen für Christus zu gewinnen (62). Eine zweigleisige Politik gegenüber Ost und West im Sinne einer Zurückstellung der Primatsansprüche gegenüber dem Kaiser bei wesentlich entschiedenerem Auftreten gegenüber den Herrschern des Westens oder generell eine bewußte „Hinwendung zum Westen" läßt sich dabei nicht feststellen (214, 221, 234). – Von dem Primat der Seelsorge, zugleich aber auch von dem Bewußtsein, daß ein Bischof auch in weltlichen Dingen erfahren sein müsse, ist dabei die Bischofspolitik Gregors bestimmt, über die der Autor auf der Grundlage seines Werkes von 1979 interessante neue Aspekte bringt. Mit ihm beginnt wohl eine systematische päpstliche Einmischung in die Bischofswahlen in Italien (148). Dabei bemühte er sich, auf die führenden Sitze des kaiserlichen Italiens vor allem römische Kleriker zu bringen und ihm bekannte Personen bei zwiespältigen Wahlen durchzusetzen (150, 184). Dies war seine Politik der ersten 5 Jahre; da dies jedoch mehrfach zu Konflikten der Bischöfe mit ihrem Klerus führte, taktierte er in der Folge vorsichtiger, behielt jedoch ein scharfes Auge auf die Würdigkeit der Kandidaten und führte anscheinend Listen von potentiellen Bischofskandidaten (185). Am erfolgreichsten erwies sich seine Personalpolitik im sizilischen Episkopat (147–58), der nach einem halben Jahrzehnt „völlig gregorianisiert" war (158). – Von unmittelbarer Relevanz für das Papsttum war das Langobardenproblem. Bemühen um friedliche Lösung ging Hand in Hand mit dem Einsatz für die Bekehrung der Langobarden zum Katholizismus, wobei Gregor hier gegenüber der bayrischen Prinzessin Theodelinde sogar bereit war, über das Problem von Konstantinopel II und der Verurteilung der drei Kapitel durch Schweigen hinwegzugehen (199f). Wenig Erfolg hatte Gregor mit seinen Eingriffen in Nordafrika (205–08), gegenüber Erzbischof Maximus von Salona (210–14), gegenüber Gallien (219–23) und auch meist gegenüber dem Osten, wo er sich letzten Endes der kaiserlichen Kirchenherrschaft beugen mußte (bes. 232). – In seiner missionarischen Tätigkeit kontrastiert die Ablehnung von Zwangsmitteln gegenüber den Juden (235–37) mit ihrer Billigung gegenüber dem in Italien und zumal auf den Inseln noch unter der Landbevölkerung verbreiteten Heidentum (242–44). Wichtig ist, daß der Impuls zur Angelsachsen-Mission keineswegs Ausfluß eines langgehegten Planes ist, sondern eine Gelegenheits-Maßnahme, als Gregor von dem noch heidnischen Volk und dem mangelnden Missionseifer der gallischen Bischöfe erfuhr (246f). Auch hier läßt sich eine bewußte „Wende zum Westen" in keiner Weise feststellen; der welthistorischen Wirkung entspricht kein Bewußtsein der Bedeutsamkeit dieses Schrittes. – Gregor schuf

eine neue klerikale Führungsschicht innerhalb der römischen Kirche. Es war die mönchische Diakonenpartei, seelsorglich orientiert, dem einfachen Volk zugewandt und ebenso an der Angelsachsenmission interessiert. Diese Partei der „Gregorianer" rang bis zur Mitte des 7. Jh.s bei den Papstwahlen mit der bisherigen klerikalen Führungsschicht aus dem Weltklerus um Macht und Einfluß (88–91). Die Tatsache, daß dann der Weltklerus aus diesem Ringen als Sieger hervorging, ist nach dem Autor mit Sicherheit die Ursache dafür, daß bis zum Ende des 9. Jh.s in Rom keine Spur einer Gregor-Verehrung feststellbar ist, die vielmehr im Norden und speziell bei den Angelsachsen ihren Anfang nimmt (266 f).

Die Darstellung bietet einen lebendigen und farbigen Einblick in Person und Zeit dieses Papstes. Nur an drei unwesentlichen Punkten seien Ergänzungen angebracht. Die Behauptung, daß der päpstliche Primat „anfangs" (wann?) auf der Tatsache begründet wurde, daß Rom Hauptstadt des Reiches war (68) und dann erst gegenüber Konstantinopel im 4. und 5. Jh. das apostolisch-petrinische Prinzip als neue Legitimationsbasis hervorgekehrt wurde, dürfte sich kaum solide begründen lassen. Bei der Theorie der drei petrinischen Sitze (72) hätte für den Nicht-Kenner der Primatsgeschichte deutlich gemacht werden müssen, daß diese Theorie nicht neu ist, sich vielmehr in ihrer Spitze gegen Konstantinopel bereits bei Damasus und vor allem Leo dem Großen findet. In der Anweisung an Mellitus, heidnische Tempel bei den Angelsachsen nicht zu zerstören, sondern nach Zerstörung der in ihnen befindlichen Götterbilder zu Kirchen umzubauen, sehe ich kein Bestreben, „den Gebrauch von Gewalt zu vermeiden" (251), welches mit Gregors sonstigem Verhalten gegenüber dem Heidentum kontrastieren würde, sondern einfach missionarische Anpassung speziell an heilige Orte und Zeiten.

Kl. Schatz S. J.

Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavariae edita Series secunda Volumen primum. Concilium Lateranense a. 649 celebratum edidit *Rudolf Riedinger* Berolini: In Aedibus Walter de Gruyter & Co 1984. XXVIII/467 S.

Die Eröffnung einer zweiten Reihe der schon klassisch gewordenen ACO, die Ed. Schwartz i. J. 1909 begonnen hatte und J. Straub im Textteil 1971 und R. Schieffer mit dem letzten Faszikel der Indices 1984 abschließen konnten, stellt ein freudiges Ereignis für die Konzilsforschung dar. Das Objekt der ersten Reihe war ursprünglich so gedacht, daß die griechischen Konzilsakten bis zum Konzil von 879/80, die Kanonessammlungen eingeschlossen, ediert werden sollten. Schwartz beschränkte sich aber schließlich auf d. J. 553 (Constantinopolitanum II.) als Zielpunkt und gab zudem die Edition der Kanonessammlungen an den Russen V. N. Beneševič ab, der ein Opfer der russischen Revolution wurde. So bedurfte es einer neuen Initiative, die ACO weiterzuführen, und sie kam 1968 von Fr. Baethgen, dem damaligen Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Kl.). Zunächst war geplant, auf das 5. ökumen. Konzil von 553 das 6. (Konstantinopel III, 680/1) folgen zu lassen. Das Laterankonzil von 649 wäre demnach nicht vorgesehen gewesen. Es ist den Studien von R. Riedinger zu verdanken, daß die historische Schlüsselfunktion dieser Synode in neuem Licht erscheint, so daß von ihrer Neu-Edition nicht abgesehen werden konnte.

In der Einleitung (pp. IX-XXVIII) resümiert R. seine Erkenntnisse, die er seit 1967, dem Beginn seiner Arbeiten, gewonnen und in verschiedenen Vorstudien veröffentlicht hatte: (1) Aus den Akten der Lateransynode von 649, in: BZ (1976) 17–38; (2) Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter, in: AHC 9 (1977) 253–301; (3) Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts, in: SÖAW. PH 352 (1979) 5–82; (4) Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649, in: JÖB 29 (1980) 37–59; (5) Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649, in: ZKG 92 (1982) 180–203.

Im Verlauf der Untersuchungen hat die Editionsarbeit an der neuen Serie eine neue Richtung bekommen. Es reifte die Erkenntnis, daß (1) der lateinische Text des Lateranense I kein Protokolltext, sondern Übersetzung eines griechisch verfaßten Originals ist; (2) die lateinischen Briefe afrikanischer Bischöfe, die während der zweiten Sitzung

vorgelegt wurden, nicht in einem Stück abgefaßt, sondern nach älteren Mustern redigiert wurden; (3) daß man mit der Möglichkeit rechnen muß, daß auch die „Reden" Papst Martins I. auf der Synode am „Schreibpult" und in griechischer Sprache entstanden sind. An dem Brief dreier afrikanischer Bischöfe (Columbus, Stephanus, Reparatus) v. J. 646 an Papst Theodor (ACO II a ser., v. 1, 67–71, griech. 66–70) konnte nachgewiesen werden, daß darin Auszüge aus zwei Briefen Papst Coelestins enthalten sind und das Initium dieses Briefes Reproduktion eines Briefes Innocentius' I. war (vgl. op. cit., p. 66, app.). R. entdeckte, daß hinter den *Lesarten* der beiden Coelestin-Briefe die *Collectio canonum Vaticana* steckte, eine Sammlung, die im ersten Viertel des 6. Jhs. in Rom zusammengestellt worden war. Die Folgerung war berechtigt, daß die beiden Coelestin-Briefe (und auch der Brief des Papstes Innocentius) als „Muster" in einem Briefformular enthalten waren, die dem Verfasser des afrikanischen Briefes in eben der *Collectio Vaticana* zur Verfügung stand. R. nimmt an, daß dieser Vatikanische „Briefsteller" nach dem Untergang der afrikanischen Kanonistik (im Vandalensturm nach 430) in afrikanischen Kanzleien gute Dienste leisten konnte.

Was hatte aber Afrika um 645 mit den Monotheleten zu tun? Das Interesse daran war durch Maximus Confessor geweckt worden, der im Juli 645 dort mit dem ehemaligen Patriarchen Pyrrhus von Konstantinopel diskutiert hatte (vgl. CPG Nr. 7698: PG 91,288–353). Der Brief der afrikanischen Bischöfe ist von hier aus erklärbar. Seine Textform aber, in griechischer und lateinischer Fassung erhalten, zeigt verschiedene Merkwürdigkeiten: der lateinische Text (ACO II a ser., v. 1, p. 71,25–29) ist klar als nach „Vorlage" verfaßt erkennbar, und zwar dadurch, daß nur hier die formelhaften Anleitungen, Unterschriften abzufassen, wiederholt werden (Ora pro nobis, etc.), während der griechische Text die konkrete Ausführung eines wirklich abgesandten Briefes aufweist, nämlich die Namen der drei Afrikaner (+ die genannte Formel in griechischer Übersetzung). Der griechische Text (ibid., p. 66–70) enthält noch weitere Überschüsse, die in der lateinischen Vorlage keine Entsprechung haben, wie auch manchmal im Griechischen klarere Formulierungen stehen als im lateinischen Text. Solche Verhältnisse zwischen lateinischem und griechischem Text des Lateranense führen notwendig zur Frage nach der Rolle des Maximus Confessor in der abendländischen Phase des Kampfes gegen die Monotheleten und dessen Anteil an der Abfassung der Laterantexte. Er stand wohl schon hinter dem genannten Brief der drei Afrikaner. Im J. 646 kamen sowohl dieser Brief als auch Maximus und seine Gefährten nach Rom. Griechen trafen sich mit dem griechischen Papst Theodor I. „Das Zusammentreffen dieser beiden [Maximus und Theodor] war alles andere als zufällig, sondern der Beginn einer planvollen und höchst dramatischen Entwicklung, deren Höhepunkt die Lateranakten, deren tragisches Ende aber die Verhaftung und Folterung von Papst Martin und Maximos dem Bekenner waren ... Bevor es aber zu diesem Ende kam, muß es vor dem Jahr 646 zwischen dem Abt [eine angreifbare Titulatur] und Papst Theodor in Rom, einen Briefwechsel gegeben haben, den wir nur deshalb nicht mehr besitzen, weil er bereits wenige Jahre später für den Papst und für den Bekenner zum *Corpus delicti* geworden und vernichtet worden war" (R., JÖB 29, 1980, 42–43).

Ergebnis dieser nur kurz skizzierten Teiluntersuchungen war: die Richtung der Abfassung des lateinischen und des griechischen Textes der Lateranakten führt nicht – wie bisher angenommen – von der lateinischen Fassung zur griechischen, sondern umgekehrt. Siehe bes. den erwähnten Art. in AHC 9 (1977) 253–301. Der griechische Text der Lateranakten wird nun als das Original, der lateinische als dessen Übersetzung bezeichnet. Am meisten von dieser Inversion scheint jenes Dokument betroffen zu sein, das als Ausdruck sowohl der papalen (als auch der synodalen) Autorität und ihres gegenseitigen Verhältnisses bezeichnet werden muß, der *Epistula Encyclica* (ACO II a ser., v. I, p. 404–421). Diese Feststellung hat einige Konsequenzen, wie H. J. Sieben in: Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979) 492–501, bes. 494, Anm. 156 bemerkt: „Jedenfalls, im Maße als der Nachweis gelingt, daß die Konzilsakten von 649 nur ‚literarisches Produkt' sind, fallen sie für uns als Textbasis aus, gehen wir doch in den ersten vier Abschnitten dieses Kapitels methodisch von authentischen und nicht fingierten Konzilsakten aus". Vielleicht hat H. J. Sieben dieses Entweder-Oder überbe-

tont. Darüber muß noch längere Zeit nachgedacht werden. Die Brisanz der Forschungen von R. Riedinger tritt jedoch scharf ins Bewußtsein.

Betroffen von der Entdeckung R.s ist auch das Vetus Latina-Institut, wenn es die lateinischen Bibeltexte der Martin-Encyclica und der Akten des Lateranense überhaupt als original-lateinische Fundgrube altlateinischer Bibeltexte verwertete statt als „Übersetzungstexte" des 7. Jh.s (vgl. R. in JÖB 29, 1980, 51–52). Insgesamt bringt R. fünf Argumente für die Übersetzungsrichtung von griechisch zu lateinisch, die wir nur teilweise wiedergeben können: (1) die Tatsache einer Doppelübersetzung des einen griechischen Textes der 20 Konzilskanones. Die erste Übersetzung stammt vielleicht noch aus dem J. 649; die zweite, eine Revisionsübersetzung, ist etwas später, wahrscheinlich aber noch aus dem 7. Jh., obwohl sie erst greifbar wird in der kanonistischen Literatur des 9. Jhs. (vgl. ACO IIa ser., V. I, p. 368/369–389/390). Die lateinische Übersetzung der Konzilshandschrift ist schlechter als die der Sonderüberlieferung. Obwohl die Tatsache des „Übersetzungscharakters" der lateinischen Kanones von 649 und ihrer Begriffssprache schon früher erkannt wurde (E. Caspar; vgl. Chalkedon II, p. 836), wertet R. nun diese Tatsache der doppelten lateinischen Fassung im Vergleich mit der einen griechischen in exakter Untersuchung zugunsten seiner These im Detail aus. Wie wäre es denn denkbar, daß unter der Annahme der original-lateinischen Verhandlungssprache zwei verschiedene lateinische Fassungen und nur ein griechischer Text veröffentlicht werden konnten? – (2) Von den Briefen Martins I. gibt es nur eine Hs mit dem griechischen Text (cod. Vat. graec. 1455, a. 1299). Dazu macht R. verschiedene Beobachtungen: Nur die *Epistula Encyclica* besitzt eine zeitgenössische Übersetzung in den Lateranakten, die Martin an Amandus von Tongern-Maastricht gesandt hat (ACO IIa ser., V. I., p. 485, 1–421, 10). Der Papst gab einen lateinischen Begleitbrief bei, der an Amandus selber gerichtet war (1. c. 422, 1–424, 30). Auch für dieses lateinische Dokument möchte nun R. vermuten, daß es von den Übersetzern der Lateranakten formuliert worden war (1. c., p. XVII, wo die Gründe angegeben werden). Am Ende sowohl der lateinischen Fassung der Encyclica als auch des Briefes an Amandus steht der Segenswunsch: „Deus uos incolumes custodiat, dilectissimi fratres" (Encyclica), bzw. „Deus te incolumem custodiat, dilectissime frater" (an Amandus). Dies wertet R. als persönlichen Segenswunsch Martins I. und als Beglaubigung der lateinischen Fassung der beiden Dokumente. Im griechischen Original dagegen fehlt er (vgl. ACO, 1. c. 420/1). – Weiterhin hält sich R. an einige sprachliche Eigenheiten der Encyclica. Darin kommt das Wort ἀκρίβεια (δι' ἀκριβῶς, ἀκριβῶς) vor, das in der lateinischen Version sehr variantenreich wiedergegeben wird: cum omni suptilitate (7 ×), secundum ueritatem (5 ×), ueraciter (4 ×), acribiosius (4 ×), diligenter (3 ×); cum acribia, examinatio, robustus, certius, peritissimus, scripulositas, sine dubio: je einmal; dazu kommen noch: perfectius, plenius, subtilis. Die Akten des VI. Konzils (680/1) dagegen haben für dasselbe Wort nur: accurate, subtilior, scrupulosus, exactissimus, diligenter, certissime, exacte, expressius, manifeste solertius, subtilis. „Es scheint ausgeschlossen, daß alle diese lateinischen Vokabeln (auch acribiosius u. cum acribia!) mit dem einen Wort ἀκρίβεια ins Griechische übersetzt worden wäre, wie es dann der Fall sein müßte, wenn der lateinische Aktentext ein Protokolltext war. Die Gegenprobe kann an den Akten des VI. Konzils gemacht werden, wo eindeutig ist, daß der lateinische Aktentext aus dem Griechischen übersetzt ist" (R., JÖB 29, 1980, 53–54). – (3) Die Übersetzungsrichtung „griechisch-lateinisch" scheint sich auch an den Bibelzitaten und ihren Lesarten in der Encyclica zu ergeben. (R. wählt zur Verstärkung des Vergleichs Zitate aus, die zweimal vorkommen). Er stellt fest: dieselben Texte, die im Griechischen einheitlich zitiert sind, sind im lateinischen Text variabel wiedergegeben. Wäre der lateinische Text der Protokolltext, mußte man erwarten, daß Papst Martin in der Zitation innerhalb der Encyclica sich konsequent geblieben wäre. R. hat diese Ergebnisse durch eine EDV-Bearbeitung des lateinischen Textes zu einem alphabetischen Wortverzeichnis untermauert, mit dem er den griechischen Text bis in die geringsten Einzelheiten hin vergleichen konnte.

Die kaum zu widerlegenden neuen Erkenntnisse bezüglich der Übersetzungsrichtung der Lateranakten vom Griechischen zum Lateinischen vereinfachten die Edition des Textes nicht, sondern stellten dafür ganz neue Anforderungen und Fragen, wie

z. B. die nach den kulturellen und ethnischen Verhältnissen in Rom des 7. Jhs., der Geschichte der griechischen und lateinischen Schrift. „Denn wenn Byzantiner den griechischen Text der Lateranakten formuliert und ins Lateinische übersetzt hatten, konnten Einzelheiten ihrer lateinischen Sprachkenntnisse und ihrer Schriftkultur für die griechisch-lateinischen Aktentexte nicht gleichgültig sein" (ACO, II a ser., V. I, p. IX). Es ging für R. also nicht darum, wie früher üblich, beide Versionen gegenseitig zu korrigieren (d. h. meist die griechische nach dem angeblich lateinisch verfaßten Original). Es mußte eine diesen komplizierten Textverhältnissen angepaßte Methode der Edition und der Gestaltung des Apparates angewandt werden. Die Textform der griechischen und lateinischen Lateranakten ist jeweils nur durch einen einzigen Zeugen vertreten, „der von anderen erhaltenen Überlieferungssträngen unabhängig ist und den Zustand des Textes im 7. Jahrhundert relativ treu bewahrt hat" (1. c. p. X). Aber nur der griechische Zeuge (Cod. Vat. graec. 1455, ff. 25r–176r) ist relativ gut; anders steht es mit dem lateinischen (Cod. Laud. lat. 199). Wichtige neue Handschriftenfunde der letzten Jahre (ACO, 1. c. X ss) haben aber eine ganz andere Ausgangsbasis geschaffen als sie etwa E. Caspar für seine vielbeachteten Ausführungen in der ZKG 51 (1932) 75–137 zur Verfügung hatte. Im Apparat der lateinischen Edition wird nun davon ausgegangen, daß der griechische Text die Vorlage ist. Darum werden dort, „wo offensichtlich Übersetzungsfehler vorliegen, einige Vorschläge notiert, auf welches griechische Wort die lateinische Übersetzung zurückgeführt werden könnte, beziehungsweise welches lateinische Wort der griechischen Vorlage besser entspricht" (ACO II a ser., V. I, p. XXVII). Hier wird also dem Leser der Weg dafür gezeigt, wie die zweisprachigen Lateranakten zu lesen sind. Es stehen sich nicht „Lesarten" im klassischen Sinn gegenüber, sondern ein Übersetzungsvorgang muß mitvollzogen werden können, den aufzuhellen auch die EDV-Verarbeitung des lateinischen Textes wichtige Dienste leistete. Die neue Edition steht somit methodisch auf der Höhe der historisch gewonnenen Erkenntnisse über das Verhältnis der griechischen und lateinischen Lateranakten und stellt eine Meisterleistung dar, ein glänzender Start für die neue Serie, die auch vom Verlag drucktechnisch hervorragend gestaltet ist.

Die aus dieser Entdeckung anfallende Last fällt damit zunächst dem Konzilshistoriker zu. Er muß nun klären, was vom Lateranense als „konziliarem Vorgang" übrig bleibt und wie man sich ihn zu denken hat. An und für sich braucht die Tatsache, daß Texte präformiert sind, kein Hindernis für echt synodale *Diskussion* oder schließlich *Approbation* zu sein. Dies hat noch das II. Vaticanum gezeigt, wo eine immense Menge fertiger Textvorschläge so exakt ausgearbeitet zu sein schien, daß nach der Aussage eines führenden römischen Konzilstheologen die Konzilsväter eigentlich nur noch ihr Placet zu geben gehabt hätten. Jedes Konzil hat auch seine Beweisdokumente, die theologischer oder kanonistischer Art sein können, die einfachhin zur Kenntnis genommen werden müssen. Das Lateranense I hat zahlreiche Beispiele dafür. Die Akten müssen auch sorgfältig daraufhin untersucht werden, welche Hinweise auf konkrete Abläufe gegeben sind, die wahrscheinlich viel primitiver waren als die redigierten Akten erkennen lassen. Vgl. die 2. Sitzung mit dem Libellus der 36 Mönche (ACO II a ser., V. I, p. 51 ss., bes. p. 55, 30–37): Die griechisch-sprechenden Mönche fordern ihrerseits, daß lateinische Verhandlungen und Texte ihnen durch genaue Übersetzung zugänglich gemacht würden. Waren also solche Vorgänge noch möglich, trotz des Nachweises R.s, daß die generelle Übersetzungsrichtung der erhaltenen Akten vom Griechischen zum Lateinischen führten?

Keine besondere Schwierigkeit bräuchte u. E. die oben erwähnte *Encyclica* Papst Martins I. zu machen (ACO 1. c., p. 404–420 [405–421], die ja den Konzilsakten beigegeben und eigens vom Papst unterzeichnet worden war. Nichts steht dem entgegen, daß Maximus Confessor sie griechisch formuliert hat, woraufhin sie übersetzt wurde. Der Papst hat sie durch seine Unterschrift beglaubigt und ist damit in offenen Gegensatz zur kaiserlichen Politik getreten. Selbst wenn „Unterschreiben" der einzige, heute noch erkennbare Beitrag Martins I. zur theologischen Diskussion von Oktober 649 gewesen wäre, es war nach R. (JÖB 29, 1980, 59) „eine scheinbar geringe Leistung, aber – wie seine Zeitgenossen gut verstanden und wie Martin bald nachher erfahren mußte – schwer an Gewicht". Man braucht also auf diese Encyclica für eine „Konzilstheorie"

nicht zu verzichten, wenngleich man ihre geistige Herkunft von Maximus mit in Anschlag bringen muß. A. Grillmeier S. J.

Scola, Angelo, *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino* (Studia Friburgensia NF 60, Kanonistische Abt. 2). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1982. 298 S.

Die Promulgation des CIC/1983 hat der Kirchenrechtswissenschaft einen bemerkenswerten publizistischen Auftrieb gebracht. Allerdings droht hinter der nicht abreißenden Serie von Zeitschriftenartikeln, Gesamtdarstellungen und Kommentaren zum Neuen im neuen kirchlichen Gesetzbuch das nicht minder wichtige Bemühen um eine genuin theologische Klärung der Grundlagen von Recht und Gesetz vernachlässigt zu werden. Aus diesem Grund ist die vorliegende, von E. Corecco betreute Dissertation, trotz ihrer speziellen Fragestellung (19–37) und ihres nur mittelbaren Ertrages für eine Theologie des Kirchenrechts (257–268), als ein durchaus willkommener Beitrag zur gegenwärtig nur schleppend vorankommenden Diskussion über den Ansatz und den Aufbau einer theologischen Rechtstheorie zu betrachten. – Das erste Kap. gilt einer Bestimmung der heilsgeschichtlichen Perspektive bei der Behandlung von Recht und Gesetz im Sentenzenkommentar des Thomas v. Aquin (39–63). Danach werden (in Anlehnung an STh I–II, q. 90 a. 1: „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata") die näheren Kriterien für die formale und inhaltliche Qualifizierung von Gesetzen, ihres Zweckes, ihres Zustandekommens und ihrer Inkraftsetzung erörtert (65–105). Die verschiedenen philosophischen und theologischen Konnotationen der Begriffe ‚Recht und Gesetz' („lex divinitus stabilita", „lex divinitatis", „lex communis", „lex aeterna", „lex divina", „lex scripta", „lex vetus", „lex nova", „lex civilis") analysiert S. in einer Zwischenreflexion (107–136), ehe er nach dieser Wortfelduntersuchung zu einer detaillierten Studie über die theologische Begründung des Naturrechts ansetzt. Neben wichtigen Einzelbeobachtungen zur Methode von III Sentent., d. 37 und IV Sentent., d. 33, zu den Zentralbegriffen „conceptio naturalis" und „inclinatio naturalis" findet sich hier eine Deutung der wichtigsten Bestimmungsstücke des Naturrechts (Universalität und Unveränderlichkeit). Diese Charakterisierung wird ergänzt durch die Merkmale ‚ordinatio rationis' und ‚bonum commune' in Analogie zu Thomas' Gesetzesdefinition, die sich aus der Komplementarität des Sentenzenkommentars mit STh I–II, q. 90–91 nahelegt (137–211). Das Schlußkap. ist der theologischen Füllung des Naturrechtsbegriffs gewidmet, wobei S. vornehmlich auf die Querlinien der Naturrechtsdoktrin in Sentent. zur Imago-Dei-Lehre verweist, die ihrerseits christologisch ausgezogen werden (213–256). Eine ausführliche Bibliographie (271–291) erhöht den Wert dieser gelungenen Interpretation eines für die theologische Rechtsforschung bisher nur unzureichend erschlossenen Frühwerkes des Aquinaten. Ob freilich nach der philosophischen Destruktion des Naturrechtsdenkens der Rückgriff auf ein scholastisches System heute noch den Anfang einer theologischen Rechtstheorie legen kann, hätte in dieser Arbeit noch eigens reflektiert werden müssen. Aktuell ist noch immer sein Anliegen, Vernunfteinsicht als Geltungsbedingung für die Legitimität positiven Rechts zu erweisen sowie gesetztes menschliches Recht an einem Maßstab zu orientieren, der nicht wiederum zur freien Disposition steht. – Eine Vermittlung der scholastischen Naturrechtsethik mit der modernen Vernunftethik kann m. E. dann möglich werden, wenn sie sich an ihren gemeinsamen Prämissen orientiert: Mit der scholastischen Voraussetzung, daß die Vernunft den Menschen zur Einsicht in das befähigt, was seiner Natur gemäß oder entgegengesetzt ist, verträgt sich das neuzeitliche Postulat von der Autonomie der Vernunft ebenso wie mit dem Gebot, moralisches Sollen intersubjektiv zu rechtfertigen. Beide kommen darin überein, daß der Grundzug der Vernunft zur Widerspruchsfreiheit nicht nur das Erkennen, sondern auch das Entscheiden und Handeln bestimmt. Aus eben diesem Prinzip gewinnen diese Vollzüge erst den Charakter des logisch und normativ Unbeliebigen. Es formuliert gleichzeitig den Grundgedanken einer Naturrechtsethik (vgl. STh I–II, q. 94, a. 2: hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum) wie einer Vernunftethik, wonach sich der Mensch erst kraft seiner

Ratio als sittliches Wesen erweist. Ein solches Subjekt ist nur dann autonom, wenn seine Vernunft für sich allein und ohne Rücksicht auf von ihr verschiedene Antriebsmomente zur Willensbildung und Entscheidungsfindung hinreicht. Bestimmte Handlungen müssen somit als vernünftig qualifizierbar sein, ohne daß andere Gründe als solche dabei mitspielen, die sich aus dem Grundzug der Vernunft zur Widerspruchsfreiheit ergeben. Zur Autonomie gehört zudem, daß allein die Vernunft als Instanz gilt, Handlungen zu bewirken, die nur deswegen geschehen, weil sie den gerade angestrebten Wert nicht auf Dauer und im ganzen zerstören. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft erfüllt sich schließlich darin, nur solche Normen zu sanktionieren, deren Ziel in der Beförderung der menschlichen Freiheit von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit besteht. Was daher von Naturrechtsethikern als ‚gut' bzw. als Ausformung des natürlichen Sittengesetzes ausgegeben wird, stimmt nur dann mit der Vernunftnatur des Menschen überein, wenn es ihrer Autonomie nicht widerspricht und dies in einem rationalen Prüfungsverfahren festgestellt werden kann. Allerdings setzt dies ein Rationalitätskonzept voraus, das aus einer solipsistischen Engführung herausgeführt worden ist. Nicht die Beratung eines einsamen Denkers mit sich selbst vermag zu rechtfertigen, was zu tun ist. Die unhintergehbare Basis für die Gültigkeit und Richtigkeit ethischer und rechtlicher Normen ist vielmehr in den notwendigen Bedingungen sozialer Interaktion und Argumentation zu suchen. Dazu gehört wesentlich der Maßstab der argumentativen Konsensfähigkeit von Empfehlungen und Gesetzen innerhalb einer prinzipiell offenen Argumentationsgemeinschaft. Zu rechtfertigen sind dann nur solche Normen, von denen am ehesten zu erwarten ist, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich auf Dauer und im ganzen für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen möglicherweise ergeben, von allen Beteiligten ohne die Ausübung von Zwang oder Gewalt akzeptiert werden können. H.-J. Höhn

Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude de Grandrue 1514. Introduction, Texte et Index, Concordances. Ed. par *Gilbert Ouy, Veronika Gerz-von Buren, Raymonde Hubschmid, Catherine Regnier.* Paris: Editions du CNRS 1983. LXII/734 S.

Mit der vorliegenden Publikation wird der Forschung zur Geschichte der Abtei Sankt-Viktor zu Paris ein langerwartetes Instrument in die Hand gegeben. Diese Katalogedition reiht sich ein in die Arbeiten zur mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte, die seit geraumer Zeit beachtliche Beiträge zu verzeichnen hat. Die mittelalterlichen Vorgänger des Katalogs der Bibliothek von Sankt-Viktor, den der Bibliothekar Claude de Grandrue im Jahre 1514 beendete, sind verloren. Die Bedeutung dieses Katalogs für die Rekonstitution der Bibliothek der Abtei bedarf von daher keiner weiteren Erklärung mehr, dies um so weniger als der Katalog Claudes de Grandrue eine Neuorganisation der Bibliothek am Ende des XV. Jhs. abschloß. Die vorliegende computerunterstützte – sind die häufigen vertauschten Buchstabengruppen in der Einleitung vielleicht auf einen „verteufelten Computer" zurückzuführen? – Edition basiert auf dem einzigen erhaltenen Exemplar des Katalogs, der Handschrift Paris, BN latin 14767. Der Edition geht eine ausführliche und an Informationen, auch bibliographischen, reiche Einleitung voraus (I–LXII): mit einem Abriß von Ouy zur Geschichte der Bibliothek und ihrer Erforschung (I–XLV) sowie der Präsentation der Edition durch V. Gerz-von Buren (XLVI–LXII). Der Band besteht im übrigen aus drei Teilen: aus der eigentlichen Katalogedition (1–414), den Konkordanzen (415–518) und den Indizes (519–734). Die Katalogedition folgt selbstverständlich dem von de Grandrue etablierten Klassifikationssystem, das aus drei Alphabeten besteht, deren einzelne Buchstaben jeweils noch mit einer Ziffer versehen sind: A–T, AA–TT, AAA–OOO. Darüber hinaus sind zu jeder Hs – soweit identifizierbar für die Editoren – die übrigen auf de Grandrue folgenden Signaturen angegeben einschließlich des heutigen Bibliotheksstandortes. Der überwiegende Teil der Hss befindet sich in der Pariser Bibliothèque Nationale, daneben aber auch eine gewisse Anzahl in der Bibliothèque de l'Arsenal und der Mazarine. Der zweite Teil des Bandes präsentiert die Konkordanzen der o. g. Klassifikationssysteme untereinander und mit den aktuellen Bibliotheksstandorten. Der Indexteil analy-

siert den edierten Katalog in sieben Registern: Autoren-Titel und Titel-Autoren, Incipits, kommentierte Autoren, Briefadressaten, Eigennamen, Heiligennamen, Übersetzer, Auftraggeber. – Die Identifikation der Viktoriner-Hss in den nichtfranzösischen Bibliotheken darf als besonderer Beitrag dieser Veröffentlichung gewertet werden (Berlin, Bern, Kopenhagen, Dresden, Hamburg, Leiden, London, München, New York, Oxford, Vatikan), der die Gesamtheit des von de Grandrue erfaßten Bibliotheksbestandes überschaubar werden läßt. – Nicht bloß bis zum Erscheinen des kritischen Hss-Katalogs des Fonds Saint Victor der Bibliothèque Nationale in Paris wird die vorliegende Edition unschätzbare Dienste leisten bei der Bibliographie von Hss der Abtei Sankt-Viktor. R. Berndt S.J.

Reventlow, Henning Graf, *Bibelautorität und Geist der Moderne.* Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 30). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 716 S.

Auslöser für die Abfassung dieses imposanten und zumindest für einen Exegeten faszinierenden Buches ist die ständig schwindende Bedeutung der Bibelwissenschaften im ganzen der (evangelischen) Theologie, die der Verf. wahrnimmt. Er hält deshalb die Stunde für gekommen, daß die Exegese über ihre eigenen weltanschaulichen und methodischen Voraussetzungen reflektiert. Er will dazu einen historischen Beitrag leisten: durch die Rückfrage nach den Anfängen der Bibelkritik, die keineswegs nur in den Studierstuben lagen, sondern ein höchst öffentliches, fast journalistisch-politisches Geschäft waren. Was waren hier die Motive, die geistigen Voraussetzungen, die philosophischen Hintergründe, ja die kirchenpolitischen Ursachen? R. stößt bei dieser Frage auf eine großangelegte geistesgeschichtliche Bewegung in ganz Europa, die er geradezu gleichwertig neben die Reformation stellt und dieser gegenüber als die einflußreichere Wurzel der Moderne betrachtet. Sie zeigt sich in einer Entwicklungslinie, deren Etappen sich im spätmittelalterlichen Spiritualismus, in den rational-moralistischen Strömungen innerhalb des Humanismus und des Täufertums, in den beiden in England herrschenden kirchenpolitischen Richtungen von Puritanismus und rationalem Liberalismus (Latitudinarismus und eigentlicher Deismus) festmachen lassen. Es handelt sich also um eine Bewegung, die vom Kontinent ausging, dann aber lange Zeit vor allem in England zu Hause war, ehe sie im 18. Jahrhundert dann wieder zum Kontinent zurückkehrte. In Frankreich gab es Parallelentwicklungen, die aber nur in handgeschriebener Untergrundliteratur lebten und die R. aus seiner Untersuchung ausklammert (was natürlich gerade der katholische Leser bedauern wird). R. ist der Meinung, daß die heute faktisch getriebene Bibelwissenschaft (vor allem die alttestamentliche) mehr, als sie sich selbst dessen bewußt ist, geistiger Erbe ihrer Gründer geblieben ist. Die Wahrnehmung dieser Beschränktheit würde der Exegese heute unter veränderten Bedingungen neu die Entscheidung eröffnen, welche Rolle sie denn in Zukunft im ganzen einnehmen will. Bleibt sie weiterhin, so meint er, ein Produkt des Späthumanismus, dann wird sie „in der neuen geistigen Auseinandersetzung um die Sinnfragen des Lebens kein Gehör mehr finden" (15). Neue Möglichkeiten stehen ihr nur offen, wenn sie sich einen Weg aus ihrer Vergangenheit heraus bahnt. Soweit das wahrlich nicht anspruchslose Rahmenprogramm. Das Korpus des Buches ist eine kein Detail scheuende historische Darstellung. Sie ist in drei Teile gegliedert: I. „Vorbereitende Entwicklungen": vom spätmittelalterlichen Spiritualismus über Wyclif und Erasmus bis zum „linken Flügel der Reformation" und Martin Bucer (16–160); II. „Die Krise der Bibelautorität in England": Puritaner, Herbert von Cherbury, Thomas Hobbes, Latitudinarier, John Locke (161–469); III. „Der Höhepunkt der Bibelkritik im englischen Deismus" (470–671). Die Lektüre muß allen Bibelwissenschaftlern, aber auch anderen theologischen Fachkollegen, die die Problemformulierung des Verf. teilen und ein Interesse daran haben, das Ganze der Theologie zusammenzuhalten und das gewaltige Potential der Bibelwissenschaft nicht verlorengehen zu lassen, dringend empfohlen werden. Eine „Schlußbetrachtung" (672–675) deutet Ausblicke bis heute an: Der in England um die Mitte des 18. Jahrhunderts erlöschende Deismus hat eine dop-

pelte Fernwirkung gehabt. Einmal in die Vereinigten Staaten hinein, wo er Persönlichkeiten wie Thomas Paine, Benjamin Franklin und Thomas Jefferson prägte, sich wieder mit Spätformen des Puritanismus vereinte und zu der für Amerika bis heute typischen Form der „New England Theology" führte. Das Ringen zwischen diesem Denkansatz und dem eigentlich reformatorischen spielt sich heute auf dem Boden der großen ökumenischen Gremien ab. Die zweite Einflußlinie läuft im 18. Jahrhundert vom englischen Deismus in die deutsche Aufklärung hinein. Von hier aus vermutet R. starken Einfluß auf die historisch-kritische Exegese des 19. Jahrhunderts. Er nennt deren Geringschätzung alles Priesterlichen und Hochschätzung alles Prophetischen (vgl. den puritanischen Antizeremonialismus), deren Verfallsmodell für die Konzeption der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (vgl. das humanistische Verfallsschema), die Konzentration der neutestamentlichen Exegese auf die Verkündigung des historischen Jesus und den Paulinismus (vgl. die entsprechenden puritanischen und deistischen Gedankengänge) und die Entfremdung zwischen alt- und neutestamentlicher Theologie (vgl. schon die entsprechenden Ansätze bei Erasmus). Darüber hinaus sind sowohl die neuzeitliche Philosophiegeschichte als auch die neuere Verfassungsgeschichte ohne die Wurzeln in den behandelten Auseinandersetzungen um das Verständnis der Bibel nicht wirklich zu fassen. Von diesen Ausblicken abgesehen, endet das Buch an der Schwelle der Aufklärung. Wer das Buch gelesen hat, hat ein Stück Aufklärung empfangen. Dafür sei dem Verf., der sich hier vom Bibelwissenschaftler zum modernen Geistesgeschichtler gemausert hat, herzlich gedankt. N. Lohfink S.J.

Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hrsg. *Anton Arens.* Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Rheinische Kirchengeschichte 1984. 290 S.

Pünktlich zum Jubiläumsjahr 1985 erscheint ein Band über den Seelsorger, Dichter und Hexenwahnbekämpfer Friedrich Spee (1592–1635), in dem namhafte Speeforscher, vor allem aus dem Trierer Raum, den Stand der Forschung darstellen und damit eine wesentliche Ergänzung zu der immer noch grundlegenden Spee-Biographie von J. F. Ritter leisten.

Nach einer einleitenden Würdigung des Lebens von Spee durch *K. Rahner* und einer Auflistung der verfügbaren Daten über Spee (die Leerstellen in der Forschung werden mit angegeben) folgt *J. Kuckhoff* über „Friedrich Spee und seine Zeit", eine Darstellung der Religionskriegswirren im Heimatraum Spees (noch vor 1618) und der sozial-geistigen Bedingungen (Frauenbewegung, Tätigkeit des Jesuitenordens, Humanismus, Aber- und Hexenglaube, die Pest) seiner Umwelt. *T. v. Oorschot* SJ geht anschließend ein auf „Friedrich Spees Rolle und Schicksal bei der Rekatholisierung von Peine in den Jahren 1628–1629". Der Autor wertet Funde aus dem Niedersächsischen Landesarchiv in Hannover aus, die neue Aufschlüsse über den Spee-Attentäter von Woltorff und über Spees Rekatholisierungsmethoden geben: „Dieser bisher unbekannte Speebrief wird unser Speebild merklich ändern. Spee war doch anscheinend mehr ein Mensch seines Zeitalters, als die Forscher dies bisher wahrhaben wollen." (27) – Dem literarischen Schaffen Spees sind die folgenden Beiträge gewidmet. *M. Gentner* versucht durch vergleichende Sprachanalysen mit dem Vor-Urteil über die Naivität der Speeschen Lyrik aufzuräumen. „Hier geht es nicht um kindliche Naivität, sondern um seine (Spees) ‚vollkommen zärtliche, in Liebe aufmerksame und genaue Sprache' (Kurt Marti)." (62) Da Spees Lieder heute noch in den Kirchen gesungen werden, könnten Gentners Interpretationen auch im pastoralen Feld hilfreich sein. Im folgenden Aufsatz ruft *M. Härting* Beiträge aus der Anonymenforschung (v. a. J. Gotzen) in Erinnerung, um die „Quellenlage der anonymen Lieder von Friedrich Spee" aufzuarbeiten. *T. v. Oorschot* ergänzt durch ein „erstes, tentatives Verzeichnis der Lieder, deren Verfasser Spee ist oder sein könnte" (73). Es unterbleibt die Erwähnung der Lieder aus Härtlings Material, soweit die Quellenlage noch zu unsicher ist. Gestützt auf den Kriterienkatalog von Gotzen/Härtling versucht anschließend *A. Arens,* unbekannte Lieder von Friedrich Spee im „Geistlichen Psalter" (Köln 1938) auszuheben. In einem zweiten, umfangreicheren Beitrag versucht *ders.,* „Friedrich Spee als Dichter im Dienst der Seelsorge" näher zu kommen. Er legt dabei Oorschots Vermutung zugrunde, daß Spee zeitle-

bens, trotz seiner wissenschaftlichen Lehrtätigkeit in Paderborn u. a. im Bereich der Katechese tätig blieb und sie mit seiner Dichtung beeinflußte. Er ordnete sich dabei in die Tradition der jesuitischen Pastoral ein (Canisius), auf die Volksfrömmigkeit einzuwirken. Der Bezug der anonymen geistlichen Lieder Spees zur katechetischen Situation wird in der Tatsache deutlich, „daß Spee sich bei seinem Liedschaffen nicht allein von zufälligen künstlerischen Impulsen leiten ließ, sondern ein Ordnungsgefüge im Auge hatte" (122), nämlich das Kirchenjahr als thematisch-didaktisches Prinzip. Die auffallende Lücke an Liedern zur Meßfeier im „Geistlichen Psalter" mag darauf zurückschließen lassen, daß deutscher Gesang in jesuitischen Kreisen eher als gegenreformatorische Notwendigkeit denn als authentisches Anliegen betrachtet wurde.

Mit *E. Zenz'* Beitrag über die „geschichtlichen und geistigen Hintergründe des Hexenwahns" beginnt eine Reihe von Aufsätzen zu Spees Kampf gegen die Hexenprozesse. Zenz legt den Schwerpunkt auf die theologisch-kulturhistorischen Zusammenhänge (Germanisierung des Christentums), die s. E. der Problematik gerechter werden als soziale oder ökonomische Erklärungsmodelle. Ähnlich auch *H. Holzauer* in seiner Studie über die Bedeutung von Spees Kampf gegen die Hexenprozesse für die Strafrechtsentwicklung (vgl. 164). Holzauer stellt Spee neben die beiden anderen Protagonisten gegen die Hexenverfolgung: Johannes Weyer (1515–1588) und Christian Thomasius (1655–1728). Die oft gestellte Frage, warum Spee die Existenz von Hexen nicht ausdrücklich geleugnet und die Folter als Möglichkeit innerhalb eines Strafverfahrens nicht ausnahmslos negativ entschieden habe (vgl. Cautio, Frage 27), wird hier folgendermaßen beantwortet: „Schließlich bedeutet die Tatsache ... nicht, daß er (Spee) ihre (der Hexen) Existenz angenommen hätte ... H. Waider hat das überspitzt so dargestellt, als erweise Spee umgekehrt den Hexenglauben als Folge von Prozeßfehlern ... Danach wäre die Hexe das Produkt des zu ihrer Entdeckung bestimmten Prozesses" (156) und als solches existent. Mit einigen Einschränkungen schlägt der Autor von hier den Bogen zu Freuds „Massenwahn und Ich-Analyse". Im Anschluß untersucht *P. Krämer* den prozeßrechtlichen Aspekt der Cautio Criminalis und ihre Bedeutung für das Kirchenrecht. Der Autor weist auch auf aktuelle Positionen Spees hin, wie z. B. die Einklagung eines Rechtes auf Verteidigung im kirchlichen Prozeßverfahren (vgl. Cautio, Frage 17). – Ein Versuch, „Friedrich Spee als Professor der Moraltheologie" auf die Spur zu kommen, geschieht im Beitrag von *H. Weber*. Die mit den Namen Hermann Busenbaum SJ / Alfons von Ligouri verbundene Entwicklung der nachtridentinischen Moraltheologie scheint auch von Spees Arbeiten (Busenbaum: „Casuum summam confecit ...") mitbeeinflußt worden zu sein, die vermutlich in seiner Paderborner und Kölner Zeit entstanden und den Ordensstudenten (zum Ärger des zuständigen Oberen) zu Gehör kamen. Struktur- und Inhaltsvergleiche der Moraltheologie Busenbaums mit dem Tugendbuch und der Cautio Criminalis lassen Vermutungen über die Kasus-Summe Spee zu. – *B. Fischer* schließt sich mit einem Beitrag über „Friedrich Spees Anleitung zu ‚andächtiger Beiwohnung' der Messe" aus dem Güldenen Tugendbuch an, die auf einer Staatsexamensarbeit von 1975 basiert. Der Autor stellt die zeitgebundenen Elemente der Anleitung dar (individualistische Frömmigkeit, allegorisierende Erklärungen der Meßteile u. a.), um danach auf einige überraschende Unzeitgemäßheiten aufmerksam zu machen: die starke Stellung des Lobmotivs, die teilweise Identität von Priester- und Volksgebet u. a.). Es folgt *A. Heinz* mit einer Untersuchung über die Eucharistiefrömmigkeit Spees. Die überragende Rolle des Sonnenmotivs („Die Sonne des Sakraments") steht in der Tradition seiner Zeit, die ins Mittelalter (Pathos der Realpräsens / Elevationsfrömmigkeit) zurückreicht. Die Beiträge von Fischer und Heinz sind erste Arbeiten auf dem bisher unbearbeiteten Feld der Meßfrömmigkeit Spees.

Der Band endet mit einer ausführlichen Bibliographie der Ausgaben und Sekundärschriften über Spee. Es sei hier darauf hingewiesen, daß *F. Reichert* im Zuge dieser Arbeit in der Bibliothek des Priesterseminars in Trier (neben dem Grab Spees) eine Sammlung der bisher verstreuten Spee-Literatur angelegt hat. Sie umfaßt alles, was seit dem Erscheinen der Cautio Criminalis von und über Spee geschrieben wurde. Das Material zum 8. Band lag im Frühjahr 1984 bereits vor. K. Mertes S. J.

Valentin, Jean-Marie, *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire chronologique des Pièces représentées et des Documents conservés* (1555–1773) (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 3/I. u. II). Stuttgart: Hiersemann 1983/84. XLV/1242 S.

„Cives hoc omnes unum, hoc omnes exteri meis ex infortuniis addiscite. Ne quam felicitati ulli habeatis fidem; fugiat felicitatem immodicam, qui timet infelix esse. Quod altum est, alte labitur." – „Ihr Bürger, ihr alle, ihr, die ihr zuschaut, lernt alle dies aus meinem vielen Unglück. Habt nicht das geringste Vertrauen in das Glück! Wer fürchtet unglücklich zu sein, möge das maßlose Glück fliehen. Was hoch ist, fällt tief." So lauten die Schlußworte des byzantinischen Feldherrn Belisar auf der Theaterbühne, der vor den Augen der Zuschauer vom Gipfel des Ruhmes und des Stolzes in die Verachtung, Mißhandlung und Armut fällt. Eine „Comico-Tragoedia" nannte das Stück sein Autor P. Jacobus Bidermann S. J., der es wohl auch selbst in München 1607 zur Uraufführung brachte. Mehr als um Kurzweil und gar nicht um Ablenkung ging es im Jesuitentheater, sondern um Nachdenklichkeit, Besinnen auf die eigene Lebensführung und um die Verantwortung für die anderen, um „Salut des âmes et ordre des cités". So ein überaus treffender Untertitel eines Werkes über das Jesuitentheater von J.-M. Valentin, der eben hier mit einem weiteren Werk vorzustellen ist.

Die zahlreichen Forschungen über das Jesuitentheater krankten an einem, an einer unsicheren Basiskenntnis. Was, wo und wann gespielt wurde, ergab keine Übersicht. Welche Quellen ausgeschöpft werden konnten, welche Archive welche Unterlagen bargen und bergen, was es an Abschriften und Übersetzungen gab, war nur teilweise erforscht und auch nicht immer vertrauenswürdig. Diesem Übelstand vermag das monumentale Werk V.s abzuhelfen. Sicherlich, E. Weller (1864), C. Sommervogel (1890–1900) und J. Müller (1930) leisteten Vorarbeiten, doch hat die über fünfzehnjährige Forschungsarbeit ein Arbeitsinstrument geschaffen, das zu aller Exaktheit, Gründlichkeit und zu dem Informationsreichtum noch Übersichtlichkeit und einfache Benutzung schenkt. Was wird der Benutzer antreffen? Erfaßt ist der Zeitraum von 1555, dem Jahr der ersten organisierten Theateraufführung, übrigens zu Wien, bis zur Aufhebung 1773, denn bis in dieses Jahr wurde gespielt. Geographisch sind die Länder deutscher Zunge einbezogen, nicht Böhmen, nicht Tirol südlich des Brenners, vom Elsaß nur Hagenau und Molsheim. Dies wird ausführlich begründet. Eine chronologische Aufzählung ordnet unter dem jeweiligen Jahr in alphabetischer Abfolge die Aufführungsorte. Das dort gespielte Theaterstück wird mit seinem vollständigen Originaltitel angegeben sowie mit seinem Verfasser. Es folgen, immer noch unter der Angabe der Stadt, die Quellen, Neu- und Nachdrucke, Bearbeitungen und Übertragungen. Eine durchlaufende Randnummer erlaubt schnelles Finden. Umrahmt wird diese Chronologie durch eine präzise Einleitung, S. VII–XXIV in französisch, S. XXV–XXXIV in geraffter Form auf deutsch. Am Schluß des zweiten Bandes dann die Indices: für die Städte mit ihren Aufführungen, die Spieltitel, aus deren Vielfalt die Fülle des von Jesuiten bearbeiteten Stoffes hervorgeht, von einem Stück über „Aaron" bis zu einer Darstellung des Zunchinus, eines chinesischen Kaisers. Ein 3. Index dokumentiert Autoren und Regisseure. Eine Bibliographie unterrichtet umfassendst über den Forschungsstand bezüglich aller Themen, die mit dem Jesuitentheater zusammenhängen. – Der Rez. stieß vor längerer Zeit auf ein Stück, betitelt: Aloysius et Stanislaus Deiparae Auspicio Contemptis Voluptatibus Heroicam Sanctorum Vitam in Societate Ordiuntur Drama sub Schemate fabuloso Telemachi et Eurybatae Ope Palladis de Cypro et Venere Triumphantium. Als weitere Information standen nur zur Verfügung: 1727, Köln. Beinahe mühelos ließen sich unter der Randnummer 4559 eine Fülle weiterer Angaben – und natürlich das Stück selbst finden. – Dem Autor sei gratuliert und Schaffenskraft gewünscht, um Licht auf dieses kulturelle Ereignis zu werfen und damit auch auf eine Sicht des Menschen, in seiner Größe und Erbärmlichkeit.

N. Brieskorn S. J.

Fehr, Wayne L., *The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey* (American Academy of Religion Academy Series 37). Chico: Scholars Press 1981. 302 S.

Die Katholische Tübinger Schule verdient in ihrer Auseinandersetzung mit der Aufklärung wie mit dem Denken des Deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart größtes Interesse. Das bestätigt die vorliegende Studie, die das theologische Denken von Johann Sebastian Drey, dem Begründer dieser Katholischen Tübinger Schule vor allem im Blick auf seine unveröffentlichten dogmatischen Vorlesungen hin beleuchten und zugleich dem englischen Sprachraum näherbringen will. Dabei verhehlt der Vf. weder in der Einführung noch in der abschließenden kritischen Auseinandersetzung mit Drey sein aktuelles Interesse an dieser Gestalt von Theologie.

Die umsichtig gearbeitete Doktorthese beginnt mit einer Einführung (1–22), die die wesentlichen Ziele der Arbeit nennt und zugleich eine erste eindringliche Sichtung der Sekundärliteratur bringt. Die folgenden Schritte sind streng systematisch aufeinander abgestimmt und präsentieren zunächst die formale Gestalt und Besonderheit von Dreys Theologie. Herausragende Bedeutung gewinnt dabei für den Vf. die Gott-Welt-Beziehung, welche er als das „radikalste und charakteristischste Thema" (251) in Dreys Theologie betrachtet. Diese besondere Akzentuierung läßt sich bereits im ersten Schritt der Darlegung beobachten, wo Dreys antideistischer Offenbarungsbegriff näher erläutert wird, indem Offenbarung als schöpferische Tätigkeit Gottes aufleuchtet (23–44). Von hier ist es nur ein kurzer Schritt bis zu der anderen zentralen Bestimmung der Offenbarung als „Erziehung des Menschengeschlechts" (45–72), wobei u. a. der Einfluß von Lessings Denken Erwähnung findet. Insgesamt geht es hier um drei zentrale Bestimmungen von Dreys Theologie: Zunächst um die gleichsam natürlich dem Menschen eignende Religion, welche auf Weiterentwicklung hin angelegt ist und schließlich zu einem wissenschaftlichen Begriff von Offenbarung führt; sodann um die universalgeschichtliche Wendung des Offenbarungsgedankens im Konzept der „Erziehung" der menschlichen Vernunft; und endlich um die prinzipielle Intelligibilität von Offenbarung durch die menschliche Vernunft. Hier werden nun die Weichen gestellt für die folgenden Schritte der Darlegung, da sich hier der für Drey charakteristische Weg vom Glauben zum Wissen, zum Problem eines theologischen Systems, in dessen Umfeld Notwendigkeit auszumachen ist, erkennen läßt. So wendet sich das folgende Kap. (vielleicht zu ausführlich) der wechselseitigen Zuordnung von „Wissenschaft" und „Theologie" beim frühen Schelling zu (73–115), wobei dessen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" leitmotivisch werden. Von hier aus wird schließlich Dreys Methode der Theologie verständlich (117–176), die sich in vieler Hinsicht Schelling verpflichtet weiß. Das gilt einerseits für die grundlegende Priorität des Historischen, wobei eine Verbindung zwischen dem Historisch-Positiven und dem Spekulativen besteht. Auch Dreys Vertrauen auf eine grundsätzliche Vernunftgemäßheit und letzte Intelligibilität der Offenbarung wird maßgeblich durch das Denken des Deutschen Idealismus geprägt; der ideale Charakter, wie er im „Reich-Gottes-Begriff" als Strukturprinzip der Theologie Dreys aufleuchtet, wird nur mühsam gebannt und zurückgedrängt durch die Orientierung am Konkreten. Immerhin sieht Vf. hier einen der wesentlichen Unterschiede gegenüber Schelling, insofern Drey die idealistische Perspektive durch Betonung des Schöpfungsgedankens (in deutlicher Absetzung gegenüber jeder emanatistischen Trübung des Gott-Welt-Verhältnisses) einerseits sowie durch eine trinitarische Modifikation andererseits (168–172) zu überwinden versucht. Hierhin gehört dann auch seine Einschätzung der Kirche als „objektives Phänomen, welches durch den Heiligen Geist geschaffen und regiert wird" (175).

Von hier ist es nun nur noch ein kleiner Schritt bis zum eigentlichen Thema des Buches – nämlich zur Darstellung jenes Systems, das sich in Dreys unveröffentlichten Vorlesungen zur Dogmatik klar erkennen läßt (177–244). Hier zeigt sich nun deutlicher, wie die Gott-Welt-Beziehung ausgearbeitet wird in eine heilsökonomisch sich gebende Trinitätslehre, welche Schöpfung und Erlösung zusammenzuschauen und so das unselige Auseinanderfallen von „natürlichen" und „übernatürlichen" Momenten des

Menschseins zu überwinden versucht. Besondere Beachtung findet der Reich-Gottes-Begriff (198ff), mittels dessen sich der ideale Gehalt der konkreten Heilsgeschichte systematisch zusammenfassen läßt. Die entscheidenden Schritte sind zunächst Schöpfung (als erste Phase des Reiches Gottes) und Sünde (als dessen erster geschichtlicher Wendepunkt), sodann die Welt in der Sünde (als zweite Phase) mit dem Kommen Jesu Christi (als dem zweiten Wendepunkt), endlich die christliche Heilsordnung (als dritte Phase) und die eschatologische Erfüllung (als dritter Wendepunkt und zugleich Ziel der Geschichte des Reiches Gottes). Die damit vorherrschende Systematisierung der Heilsgeschichte offenbart einen strengen Theozentrismus (237), blendet aber erstaunlicherweise die Kirche als Thema der Dogmatik aus. Auch wenn diese als lebendige Selbstüberlieferung der Offenbarung zu gelten hat, so ist sie doch kein Thema für die Dogmatik, insofern sie als nur anfängliche Verwirklichung des Reiches Gottes nicht auf die ideale Seite (der Notwendigkeit zukommt) gehört, sondern auf die reale Seite (239–244). Wenn der Kirche dennoch eine entscheidende Bedeutung zukommt, so allein dadurch, daß sie die Bedingung der Möglichkeit für die Überwindung des Egoismus' des einzelnen darstellt, der ihn aus der Gemeinschaft des Gottesreiches ausschließt, und so den Weg zum letzten Heil des Menschen ebnet. Neben diesen ekklesiologischen Verdeutlichungen verdient der Hinweis Beachtung, daß in Dreys Christologie (in recht moderner Weise) die „Ergebenheit" Jesu gegenüber dem Vater, sein inniges Verhältnis zu diesem als herausragender Zug seiner Person dargestellt wird und er selbst so als die „personifizierte Religion" erscheint (231). Eine ausladende kritische Würdigung (245–285) schließt sich dieser positiven Darstellung an, wobei sich neben einer gelungenen Zusammenfassung der entscheidenden Einsichten zahlreiche Momente der Kritik innerer oder äußerer Natur finden. Vf. selbst sieht die eigentliche Leistung seiner Studie darin, daß sie die Bedeutung des Schöpfungsgedankens für Dreys Theologie deutlicher als andere Studien herausgearbeitet hat (252). Kritik findet vor allem der noch unverkennbar idealistische Kontext bei Drey (258ff) sowie die relativ unverbundene Entgegensetzung einer positiv-geschichtlichen Sicht von Welt, Offenbarung und Christentum und einer anderen, eher an Schellings Wissenschaftsbegriff orientierten idealistischen Sicht, welche sich im Problem des Sündenfalls und der Frage nach dessen Notwendigkeit deutlich zuspitzt (261ff). Demnach scheint Drey das Programm seiner „Kurzen Einleitung" innerhalb der Dogmatik nicht eingelöst zu haben – nämlich „jeden gegebenen Lehrsatz der *historischen* Theologie als etwas Notwendiges vor seiner Vernunft zu begreifen" (264). Dennoch findet Dreys Beitrag zur Theologie in der Perspektive der Gegenwart eine breite Würdigung, die sich u. a. auf das apologetische Bemühen, den kirchlichen Kontext, die universale Geschichtsbezogenheit, die Konzentration auf den Reich-Gottes-Begriff sowie auf die wechselseitige Zuordnung von Religion und Theologie bezieht (278–285). Eine kurze Auswahl-Bibliographie sowie ein ebenso knapper wie hilfreicher Sach-Index runden diese Studie ab.

Der eigentliche Wert der Darstellung dürfte in der verständlichen und eindringlichen Nachzeichnung der grundlegenden Perspektiven von Dreys Theologie liegen, wobei der im Thema angesprochenen Dogmatik jedoch nur ein relativ bescheidener Raum zukommt. Um so deutlicher ist der Denk-Stil Dreys herausgearbeitet, der zugleich prägend für die Katholische Tübinger Schule wurde – nämlich die Orientierung am Historisch-Konkreten in innerer Verbindung mit dessen spekulativer Durchdringung (vgl. 63). Gerade angesichts der damit und zugleich im Thema angesprochenen Einbindung Dreys in das größere Ganze der Katholischen Tübinger Schule (wohl als deren Urheber und Wegweiser) hätte man sich freilich an vielen Stellen zumindest Ausblicke und Hinweise auf andere herausragende Vertreter dieser Schule und deren Fortbildung bzw. Korrektur von Dreys Anfängen gewünscht. Daß dies nicht geschieht, sondern – zum wiederholten Mal – eine breite Darstellung des frühen Schelling vorliegt und (dem entsprechend) die abschließende kritische Stellungnahme sich über viele Seiten hinweg von Kierkegaard und dessen Idealismus-Kritik beeinflussen läßt, wird man bedauern. Insgesamt gewinnt man den Eindruck, daß Vf. ein dogmatisches Thema gewählt, dieses jedoch weitgehend fundamentaltheologisch abgehandelt hat. Nur so läßt es sich verstehen, daß die eigentlich thematisierte Dogmatik Dreys in ihren

vielfältigen Verzweigungen reichlich kurz kommt. Diese latente Unentschiedenheit tritt letztlich auch in der kritischen Würdigung zutage, wo Dreys Beitrag zur Theologie zu wenig profiliert erscheint; auch hier wäre die Konzentration auf weniges angemessener gewesen. – Man darf dieser Studie wünschen, daß sie das Interesse für die Anfänge und die Gestalt der Katholischen Tübinger Schule in der Theologie Johann Sebastian Dreys im englischen Sprachraum weckt bzw. wachhält. Für diesen Zweck scheint sie vorzüglich geeignet, bei aller Schwierigkeit der Gedankenführung. Ob die Erforschung von Werk und Denken Dreys durch sie jedoch eine nachhaltige Förderung erfährt, ob der vom Vf. in den Mittelpunkt gestellte Schöpfungs-Gedanke tatsächlich so zentral bei Drey ist, wird man allerdings eher bezweifeln müssen.

A. Schilson

Minz, Karl-Heinz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben* (Disputationes theologicae 10). Frankfurt/M. – Bern: Lang 1982. 404 S.

Mit der Neuscholastik scheinen auch jene Theologen „zwar bekannt, doch eben darum nicht erkannt" (Hegel), die andere Wege zu gehen versucht haben. Die vorliegende Arbeit, eine Bonner Dissertation, arbeitet nun dankenswerterweise „principium und finis" der Theologie des großen Kölners (1835–1888) heraus. Zunächst (A) in den frühen Schriften, beginnend mit der Grundlegung im „Katholik" von 1861 (ein Jahr nach Übernahme der Professur im Priesterseminar). Hauptteil B gibt sodann die systematische Darstellung, vorwiegend anhand der Hauptwerke Mysterien des Christentums und Dogmatik-Handbuch. Dabei wird Sch.s Fortentwicklung zwischen den beiden Werken (zu einer stärker griechischen Akzentuierung und exegetischer wie dogmengeschichtlicher Vertiefung) jeweils in die Darstellung selbst eingearbeitet. – Gnoseologisch ist fundamental die Trennung von Natur und „Übernatur", wonach eine rationale Erkenntnis der Trinität strikt abgelehnt wird, sowohl ein Wissen ihrer außerhalb der Offenbarung als auch ihre Beweisbarkeit revelatione posita (82). Erst das lumen fidei bringt die notwendige „Verklärung" (78) unserer Begriffe. (Vernunft und Glaube stehen zueinander wie Braut und Bräutigam – 79.) *Im* Glauben aber zeigt dies „Geheimnis der Geheimnisse" sich zugleich als deren Zentrum und Strukturprinzip. Das „Wurzelprinzip" (87) seiner selbst ist die Fruchtbarkeit des (inner)göttlichen Lebens (darin verknüpfen sich auch die Traktate De Deo uno und De Deo trino). S. 105 macht M. auf die Ungeklärtheit des Personbegriffs bei Sch. aufmerksam (im vorl. Abs. Z. 1 ein störender Fehler: *lehne* K. *ab*!). Selbstbewußtsein oder nicht? Dies ist ja heute wieder Diskussionspunkt.

Jeweils systematisch, exegetisch, dogmengeschichtlich werden sodann die beiden Produktionen abgehandelt, mit einem Exkurs zu Sch.s exegetischer Methode, die eben die damalige war (mit z. T. „haarsträubenden Exegese <n> " – 138). Auffallend knapp dann bei Sch. die Darstellung der Perichorese. – C. Die Wirk-lichkeit der Trinität ad extra. Hier ist es um die „Bedeutung des Mysteriums der Trinität" zu tun – in einer Situation, die durch die Kontroverse Kleutgen-Hirscher (155) gekennzeichnet werden kann: jener besteht rechtens auf der fides quaerens intellectum, dieser rechtens darauf, daß statt hochfliegender Spekulation Heilsverkündigung der Dienst der Theologie sein soll. Philosophisch (etwa – so bei Günther – gegen den Pantheismus) habe das Geheimnis keine Bedeutung. Theologisch: der Glaubende werde als Freund eingeweiht, Gott als Vater offenbar, was die Liebe vertiefe, ein Angeld auf die Seligkeit bedeute und großartiger Gottes Herrlichkeit und Ehre zeige. (Der Hinweis auf Unmenschlichkeiten gerade im Namen der Trinität ist zwar nicht ohne Gewicht – 157; doch kann ich nicht sehen, inwiefern er eine Kritik darstellt, und schon gar nicht, wie die Erfahrung gemeinsamen Leidens von Juden und Christen [Lapide/Moltmann] – nicht faktisch vordergründig, sondern im Ernste durchdacht – „weitaus überzeugender" sein soll als das [selbstverständlich nicht bloß verbale] trinitarische Zeugnis.) – Von Natur Bild Gottes (Gen 1,26), zeigt sich der Mensch theologischer, also offenbarungseröffneter, *Spekulation* (165) als trinitarisches Gleichnis, wobei Sch. bekanntlich der psychologischen Trinitätslehre die Produktion Evas aus der Seite Adams beigesellt. M. betont den Einfluß Staudenmaiers. – Im folgenden werden die Sendungen dargestellt, mit der la-

teinisch-griechischen Synthese, die Scheeben erreicht. Immer wieder sieht Verf. hier die Parallelen, oder vielmehr die Verbindungslinien zu Bonaventura. So mündet die Darstellung in eine Anknüpfung an einen Aufsatz Grégoires über Bonaventura und Hegel (216f), da Scheeben – freilich „remotis removendis", und das müßte sehr viel sein – „als ‚ein Hegel der katholischen Theologie'" (217) bezeichnet wird. – Daß Scheeben sich immer wieder scharf von dem Hegelianer Günther absetzt, nimmt M. zum Anstoß, als Teil D eine Darstellung der Integralen Theologie bei Anton Günther anzuschließen (offenbar eine Hineinnahme seiner Diplomarbeit über dessen Schöpfungslehre), mit einer biographischen Skizze beginnend. Er zeichnet seine Schöpfungslehre nach, referiert (mit einer Skizze von Hegels Gedanken) seine Hegel-Kritik als Horizont und weist die Kritiken von F. J. Clemens wie Kleutgen zurück.

Wenn man nun eine Vermittlung beider Entwürfe wünschen möchte, dann legt sich anderseits im Blick auf den Umfang der Arbeit der Vorschlag nahe, den Teil D mit der gewünschten Synthese zu einer eigenen Publikation auszuarbeiten. In der Tat steht man respektvoll vor 263 eng und mit großem Satzspiegel bedruckten Textseiten, dazu fast 140 S. Anmerkungen, entsprechend dem fast 35seitigen Literaturverzeichnis zu Beginn. Rez. erlaubt sich dazu die Rückfrage, ob nicht eine stärkere Konzentration auf Hauptfragen und deren stärkere Durchdringung statt der Überfülle von Angezogenem und Angerissenem dienlicher gewesen wäre. Tatsächlich ist der Preis der Fülle eine gewisse Unstrukturiertheit und auch Undifferenziertheit. Verliert mitunter nicht M. selbst den Durch- und Überblick? Man vergleiche z. B. S. 293 Anm. 208 mit S. 356 Anm. 343 (über den Widerspruch hinaus ein Exempel für das oft geübte Vorgehen, die Sachdiskussion eines Buchs durch die Nennung von widerstreitenden Rezensionen zu ersetzen). Oder: die „Konzentration" von Autoren auf je einen Kernsatz dürfte mehr verdecken als erhellen. Wie steht es etwa mit dem „Evolutionismus" Teilhards im Horizont der Freiheitsgeschichte von Schöpfung und Inkarnation, also mit dem näheren Sinn von Anakephalaiosis? Und wie mit Bubers Du-Bezug, erst recht bezüglich der sich im Ewigen schneidenden Linien (dazu jetzt nur den Hinweis auf ThPh 59 [1984] 459)? Oder: so sympathisch die Verteidigung Günthers gegen pauschale Abwertungen sich ausnimmt (leider wird sie in ihrem Recht nicht immer ganz deutlich, weil M. an entscheidenden Punkten auf andere Darstellungen verweist), wie, wenn dennoch gefragt werden muß, ob er „nicht von einem Aposteriorismus in ein ontologisches Apriori umschlägt" (236)? Unklar beispielsweise das Hin und Wider in den Absätzen 2–4 auf S. 240 (wozu ich mich obendrein frage, ob der Mensch wirklich nur in der übernatürlichen Ordnung Bild des Dreifaltigen sein könne, statt daß dies nur in dieser Ordnung *erkannt* werden könnte). Das berührt eine merkwürdige Aussage über den Rez., auf die er sich darum einzugehen erlaubt: wie kann er einen „dritten Weg" neben Theologie und Philosophie zu gehen versuchen, wenn er über zwei *philosophische* Grunddisziplinen nachdenkt? (400 Anm. 27 – die Analogizität, um nicht zu sagen: Äquivozität von „Theologie" wird leider von Philosophen wie Theologen immer wieder übersehen). Und da wir gerade bei einer Autoreflexion des Rez. stehen: auch in der Kritik Henricis (395 Anm. 42, 44) kann ich keine solche, sondern nur eine Umformulierung meiner Frage sehen. In der Tat ist die Frage nach Zwei- bzw. Dreieinigkeit, *also* danach, ob es zwei processiones (missiones) gebe oder nur eine plus Rückkehr, die zentrale Frage an Hegel – wie auch an Günther. Und ich vertrete, daß sie auch an die psychologische Trinitätslehre überhaupt gerichtet werden müsse. Es reicht m. E. nicht, die platonischen Formalstrukturen des Partizipationsdenkens „dialogisch" in ein Miteinander *zweier* Freiheiten zu transponieren (172), wenn im Ernst von Trinität die Rede sein soll und nicht von einer Zwei-Einheit. Das eine ist also, daß dem Frage-Anstoß Oeing-Hanhoffs (105) nachgegangen werden muß (dazu übrigens die wichtige Korrektur von W. Kern: ZkTh 102 [1980] 129–155 – wenn man die Frage schon aufgreift); das andere, daß in Fortführung Richards v. St. Victor zu erarbeiten wäre, wie zur Zweiheit nicht *das* dritte, das Zwischen oder wie immer, sondern der Dritte gedacht werden muß, um konsequent (statt bloß durch glückliche Inkonsequenzen) die Freiheit der Schöpfung wie damit die unsere wie die Göttlichkeit Gottes wahren zu können. – Doch geht das selbstverständlich weit über den Rahmen der anzuzeigenden Arbeit hinaus. Verf. legt aber breites Material für solchen Fortgang bereit; dafür sei ihm gedankt.

(S. 337 A. 78 wie im Lit. Verz.: *J.* Bloch; S. 262 Z. 2 v. u.: Verum statt Verbum; schließlich will ich nicht mein „ceterum censeo" gegen den falschen Dativ nach „als" unterdrücken: etwa S. 253 Z. 7 u. 16 v. u.) J. Splett

3. Systematische Theologie

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover: Bonifatius/Lutherisches Verlagshaus 1984. 112 S.

Die Bilaterale Arbeitsgruppe, die 1976 konstituiert wurde, soll eine regionale Entsprechung zu der internationalen gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission sein und deren Ergebnisse fördern, überprüfen und weiterführen. Ihr gehören auf katholischer Seite Bischof *P. W. Scheele, P. Bläser, E. Iserloh, W. Kasper, R. Schnackenburg, W. Seidel* und *H. J. Urban* an. Die evangelisch-lutherischen Mitglieder, die das vorliegende Dokument unterzeichnet haben, sind Bischof *G. Heintze, H. Greifenstein, F. Hahn, M. Kießig, G. Kretschmar, A. Mauder, R. Slenczka* (100); *H. M. Müller* konnte dem Text nicht zustimmen (8).

Am bedeutsamsten erscheint der sich anbahnende „fundamentale Konsens über die Bedeutung und das Verständnis des Wortes Gottes", das „die umfassendste Wirklichkeit der *Zuwendung Gottes zur Welt*" sei (16). „Die Kirche lebt davon und wird daran erkannt, daß in ihr gemäß der Stiftung Christi das Evangelium verkündigt und die Sakramente gereicht werden. Damit ist zugleich der Auftrag des geistlichen Amtes genannt." (13) „Die Kirche des Wortes ist auch die Kirche des Geistes und der Sakramente." (16) „‚Wort' ist dabei vor allem die Verkündigung des Evangeliums. ... Wir lehren in unseren Kirchen, daß es das Wort ist, welches das Sakrament konstituiert." (30) – Unerlaubt ist nach der Auffassung der Arbeitsgruppe ein „quantifizierender Umgang mit kirchlichen Lehraussagen", sei es durch „Reduktion auf sogenannte Fundamentalartikel" oder umgekehrt durch „Aufstellung eines Maximalkataloges christlicher Wahrheiten" (28). Die gemeinsame Aufgabe in der heutigen Situation bestehe allerdings weniger in der Explikation des Evangeliums in viele einzelne Aussagen hinein, als vielmehr in der Konzentration und dem Transparentmachen der vielen Aussagen der Tradition „auf ihre gemeinsame Mitte und ihren gemeinsamen Grund hin: das eine Evangelium vom Heil Gottes für den Menschen durch Jesus Christus im Heiligen Geist" (28). – Ein erster Dissens scheint noch immer in bezug auf die genauere „Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfaßbaren geistlichen Wesen der Kirche" (14) zu bestehen. Es sei in der Vergangenheit oft zu einer einseitigen Betonung der Verborgenheit oder aber der Sichtbarkeit der Kirche gekommen; die Möglichkeit einer künftigen Kirchengemeinschaft hänge aber gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab. – Vielleicht handelt es sich hier um den schlichten Sachverhalt, daß das Wort selbst geschichtlich begegnen und insofern sichtbar sein muß, daß aber seine Wahrheit allein dem Glauben zugänglich und insofern unsichtbar ist. – Zu den Sakramenten wird dargelegt, daß es sich bei der verschiedenen Zählung um einen unterschiedlichen Sprachgebrauch handelt (31). Lutherisch wird die gemeinsame Sakramentsdefinition enger angewandt (51). Hier werden nur diejenigen Handlungen Sakramente genannt, bei denen „gratia gratum faciens" mitgeteilt wird; davon sind andere Handlungen zu unterscheiden, bei denen es um die Mitteilung von „gratia gratis data", nämlich um einen Auftrag gegenüber anderen geht (55). Zur Beurteilung der Frage, ob der unterschiedliche Sprachgebrauch wirklich einen sachlichen Gegensatz meint, hat sich das Verfahren bewährt, anstatt vom Sprachgebrauch von den jeweiligen gottesdienstlichen Vollzügen und ihrem Verständnis auszugehen (55). – In bezug auf die Eucharistie stellt die Arbeitsgruppe fest, daß der bisherige Dialog der von unseren Kirchen beauftragten Kommissionen „ein hohes Maß an Gemeinschaft" ergeben habe, „auch dort, wo in der

Vergangenheit Gegensätze nicht überbrückbar schienen" (37). Geklärt ist bereits, daß weder das Herrenmahl noch eine andere kirchliche Handlung als Wiederholung des Kreuzesopfers Christi gedeutet werden darf (40). Strittig dagegen ist, wie sich die Gegenwart des Opfers Christi zum Tun der Kirche verhält und ob die Eucharistie auch als Opfer der Kirche bezeichnet werden kann (41). – Gerade darin, daß Jesus sich selbst für uns dahingeben läßt (absteigende Richtung des Opfers), ist er dem Willen des Vaters gehorsam (aufsteigende Richtung des Opfers). Die Kirche hat am Opfer Jesu Christi teil, indem sie teilhat an seiner Hingabe für andere Menschen. Ihr eigentliches Handeln (grundlegend die Weitergabe des Wortes Gottes) ist durch den Heiligen Geist immer Gegenwart Jesu Christi und seines Opfers.

Für das Verständnis der Realpräsenz Christi in der Eucharistie ergibt sich, daß sowohl die katholische wie die lutherische Lehre von den gleichen Anliegen getragen sind, einerseits einen bloßen Symbolismus abzuweisen, anderseits gegen einen extremen „Realismus" das Geheimnis zu wahren, daß nämlich die Wahrheit dessen, was in der Eucharistie geschieht, allein im Glauben erfaßt werden kann (39). Kontrovers bleibt, ob Brot und Wein nur „in ihren Gestalten", oder aber in ihrer ganzen geschöpflichen Wirklichkeit ausgeteilt und empfangen werden. Katholischerseits wird der herkömmliche Begriff der „Transsubstantiation" auch im vorliegenden Dokument dahingehend ausgelegt, daß aufgrund der Wesensverwandlung von Brot und Wein „allein die äußeren ‚Gestalten', also die den Sinnen zugänglichen Eigenschaften" übrig bleiben (ebd.). – Wird diese Deutung tatsächlich dem gerecht, was der traditionelle Begriff der „*Trans*substantiation" aussagt? Blendet sie nicht völlig aus, daß das, was bereits zuvor Nahrung, Speise und Trank für unser irdisches Leben war, dazu übergeht, noch immer *Nahrung, Speise und Trank,* aber nun für unser geistliches Leben, unsere Gemeinschaft mit Gott zu sein (vgl. DS 1322)? Christus wollte nicht wie ein Edelstein gegenwärtig sein, sondern als Nahrung unseres Glaubens. Von daher kann man der evangelischen Sicht, daß der einzig stiftungsgemäße Gebrauch dieses Sakraments der mündliche Empfang ist (40), vielleicht doch zustimmen. Damit ist eucharistische Anbetung dann nicht ausgeschlossen, wenn sie als Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie verstanden wird.

Das eigentliche Problem in bezug auf die Eucharistie ist natürlich die Frage nach dem Amt, das nach katholischer Lehre für ihr Zustandekommen konstitutiv ist. Auch hier kommt das Dokument zu erstaunlich weitreichenden Ergebnissen. Nach sowohl katholischer wie reformatorischer Lehre ist das kirchliche Amt für die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente eingesetzt (62). Man anerkennt, daß in der katholischen Kirche die Lehre vom allgemeinen Priestertum „lange verdunkelt, wenn nicht gar vergessen" war; aber das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums zum besonderen Amt wird doch als „eine in unseren Kirchen selbst noch nicht zureichend geklärte Frage" angesehen (66). – Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen besteht im Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist; es ist eine Gemeinschaft mit Christus, die als solche unüberbietbar ist. Das besondere Amt läßt sich dann nur als ein notwendiger *Dienst* am gemeinsamen Priestertum verstehen, damit es bei dessen Unüberbietbarkeit bleibt. Es stellt ausdrücklich dar, daß auch der Glaube aller zusammen noch immer vom Hören kommt und die Gemeinde ihn sich nicht selber entwirft. – Während in der katholischen Kirche das Amt seit früher Zeit in dreigegliederter Weise weitergegeben wird, kennt die evangelische Kirche gewöhnlich überhaupt nur eine einzige Ordination (75). Daß dies eine Möglichkeit der Weitergabe des Amtes ist, kann man dann nicht bestreiten, wenn man das Weihesakrament als ein einziges Sakrament ansieht. Beide Kirchen sind sich darin einig, daß das Amt letztlich eines ist (74). Aus katholischer Sicht konnte die Entwicklung in der evangelischen Kirche „leicht als Verlust des Bischofsamtes" *erscheinen* (75), obwohl wenigstens teilweise auch die überlieferte apostolische Sukzession weitergeführt wurde. Nach reformatorischem Selbstverständnis nehmen die Pfarrer ein bischöfliches Amt wahr (109). Tatsächlich kann es im Rückblick auf das Neue Testament nicht ausschlaggebend sein, „ob das bischöfliche Amt auf der lokalen oder auf der regionalen Ebene angesiedelt ist", denn der Bischof ist ursprünglich Leiter einer Ortsgemeinde (77). „Deshalb wird auch die geistliche Verantwortung, das Hirtenamt, in einem übergreifenden geographischen Bereich

grundsätzlich in der gleichen Autorität des geistlichen Amtes wahrgenommen wie in einem ihm einbeschriebenen kleineren Bezirk, wenn auch das Kirchenrecht im einzelnen abgestufte Verpflichtungen festlegen wird." (Ebd.) Es sollte daher heute „keine ins Grundsätzliche reichende Differenz sein, daß der Vollauftrag des kirchlichen Amtes in der römisch-katholischen Kirche wie in der Orthodoxie im jetzt regionalen Bischofsamt am klarsten heraustritt, in den lutherischen Kirchen im lokalen Pfarramt, das im theologischen Verständnis wesentliche Elemente des altkirchlichen Bischofsamtes aufgenommen hat" (ebd.). Beide Kirchen gehen davon aus, „daß eine *Ordination für das ganze Leben* gilt und deshalb nicht zu wiederholen ist" (70). Wenn evangelischerseits die Lehre vom „character indelebilis" abgelehnt wurde, dann gerade, weil sie die unbedingt notwendige Unterscheidung von Amt und Person zu überspielen schien. In Intention und Grenze dieser Lehre besteht eine solche Übereinstimmung, daß die unterschiedlichen Akzente „nicht mehr als kirchentrennende Lehrdifferenz" zu werten sind (71 f). Ebenso ist nach Auffassung der Arbeitsgruppe zu fragen, ob die Anwendung oder Nichtanwendung der Kategorien der Sakramentenlehre für sich genommen noch kirchentrennende Bedeutung haben kann (73).

Die apostolische Sukzession kann nicht als etwas Zusätzliches zur verbindlichen apostolischen Tradition verstanden werden, sondern nur als deren konkrete Gegenwart. Der einzelne Bischof steht dadurch in der Nachfolge der Apostel, daß er in der Communio mit dem gesamten Episkopat steht (79). Darin besteht Übereinstimmung zwischen beiden Seiten, „daß die Gemeinschaft mit den Aposteln nicht durch die Ungebrochenheit einer Weihekette garantiert, sondern vielmehr bezeugt und wirksam bezeichnet werden soll" (81). Umstritten bleibt, wie verbindlich dieses „Zeichen" der apostolischen Sukzession ist. – Vielleicht könnte hier die Kategorie einer „notwendigen Möglichkeit" weiterhelfen, die für viele theologische Sachverhalte von großer Bedeutung ist. Wenn zum Beispiel Christen tatsächlich in ihrem Glauben an Jesus Christus übereinstimmen, dann *muß* es möglich sein und ist deshalb in höchstem Maße wünschenswert und keineswegs dem Belieben überlassen, sich über diese Übereinstimmung auch zu verständigen; aber die Feststellung der Übereinstimmung ist nicht schlechthin notwendig, denn die tatsächliche Übereinstimmung kommt nicht erst durch sie zustande. Ähnlich *muß* es möglich sein, den Überlieferungscharakter des christlichen Glaubens durch die ausdrückliche apostolische Sukzession der Amtsträger zu bezeichnen; er bleibt jedoch notfalls auch dann noch gegeben, wenn äußere Gründe diesen vollen Ausdruck eine Zeitlang verhindern.

Für die katholische Kirche ist die Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ein unverzichtbares Element (84). – Ist nicht das für diese Gemeinschaft Notwendige bereits dann gegeben, wenn der gleiche Glaube verkündet wird und man nicht bestreitet, daß der Papst ein Diener der Einheit der Christen sein soll? Während nämlich in bezug auf Christus selbst gilt: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich" (Lk 11, 23), gilt von den Jüngern lediglich: „Wer nicht gegen euch ist, ist für euch" (Lk 9, 50). Ist das Papsttum vielleicht nur eine vom Glauben her geforderte „notwendige Möglichkeit" (im Unterschied zu schlechthinniger Notwendigkeit einerseits und bloßer Beliebigkeit anderseits)? Die Kirche hörte nicht zu bestehen auf, als man Jahrzehnte lang nicht wußte, wer der rechtmäßige Papst war (vgl. auch 1 Kor 1, 12 f). – Daß Martin Luther das Papsttum mit dem Einbruch des Antichrist identifiziert hatte, wollte nach Auffassung der Arbeitsgruppe „ein prophetisches Urteil in der Gewißheit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi" sein (83); seinem Urteil könne man heute nicht mehr folgen. – Luther hat sich über das Papsttum auch sehr differenziert geäußert und war bereit, es ganz und gar anzuerkennen, wo immer es tatsächlich dem Glauben dienen würde; seine Verurteilungen beziehen sich möglicherweise auf keine anderen Sachverhalte als bereits Jesu eigene Anrede des Petrus als Satan, insofern dieser sich auch zum fromm scheinenden Sprecher bloßer Menschengedanken zu machen vermag (vgl. Mt 16, 21–23). – Zum Problem kirchlicher Autorität konnte die Arbeitsgruppe sich darauf verständigen, daß das Amt zwar den Auftrag hat, biblische Weisung auszulegen, aber nicht, „zusätzliche Bedingungen des Heils zu dekretieren" (86). Evangelische Theologie wird „im Rahmen von Aussagen über das Lehramt auch die Verpflichtung zum Widerstand gegen jede Verfälschung des Evangeliums herausstellen, von wem sie auch

ausgehen mag" (89). Gemeinsam ist die Feststellung, daß sich tiefgehende Konflikte „nicht durch Mehrheitsentscheidung und nicht durch autoritative Berufung auf die Vollmacht des Amtes allein" lösen lassen, „sondern – wie in apostolischer Zeit – letztlich nur im argumentierenden Rückgriff auf das im apostolischen Amt gründende Wesen der Kirche" (87).

Ein Mitglied der evangelischen Seite, H. M. Müller, sah sich nicht in der Lage, dem vorliegenden Text zuzustimmen. Die Gründe dafür werden nicht ausdrücklich genannt. Der Text weist jedoch darauf hin, es sei umstritten gewesen, ob man nicht, statt unmittelbar nach Übereinstimmungen zu suchen, zunächst die Einzelkontroversen auf einen Grunddissens zurückführen müsse, der erst zu beheben sei, ehe man in Einzelbereichen Übereinstimmungen feststellen könne (93 f; 101, 1). Vielleicht gehört hierher auch der Hinweis, evangelische Theologie habe „generell Bedenken, den wirksamen Gnadenwillen Gottes in der Form von seinsmäßigen Qualifikationen des von diesem Willen ergriffenen Menschen zum Ausdruck zu bringen". (56) – Daran ist gewiß richtig, daß keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Gemeinschaft mit Gott ist nur möglich, wenn Gottes Liebe zu uns nicht an uns selber ihr Maß hat, sondern an seinem eigenen Sohn (das ist der ganze Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre). Um dies sachgemäß auszusagen, bedarf es einer relationalen Ontologie, für die die Kategorie der Relation fundamentaler als der einfache Seinsbegriff ist.

Nach der Auffassung der Arbeitsgruppe ist die Einheit der Lehre eine „Einheit in der Vielfalt und braucht nicht im Gegensatz zu einer Pluralität theologischer Entwürfe zu stehen" (91). Die Arbeitsgruppe appelliert „an unsere Kirchen, die uns mit diesem Lehrgespräch betraut haben, auszusprechen, ob sie die jeweiligen Prämissen anerkennen und ob dann in der Tat daraus folgt, daß dies konkrete Thema oder diese konkrete Praxis nicht mehr als kirchentrennender Kontroverspunkt zu werten sind" (93). Die Aufnahme offizieller Lehrgespräche zwischen den Kirchen bedeute immerhin, daß es „nicht mehr in das Belieben der beteiligten Kirchen gestellt ist, ob sie *zu Ergebnissen, auch Zwischenergebnissen Stellung nehmen*" (97). Erforderlich seien auch *„Akte der Versöhnung,* ja der Buße" (ebd.). – Allerdings wird von der Arbeitsgruppe auch betont, „daß die jahrhundertelange Geschichte der Trennung nicht im Zugriff einer Generation eingeholt werden kann" (46). – Aber wenn die Trennung wirklich als ein Skandal zu bezeichnen ist (36), kann man sie dann zugleich im Ernst als ein „prinzipiell zu respektierendes" Faktum ansehen (59)? Kirchenleitungen müssen sich an Apg 10, 47 und noch deutlicher 11, 17 erinnern lassen. In der pastoralen Handreichung der VELKD wird bereits festgestellt, daß man sich *nicht ermächtigt* sehe, den Mitgliedern der eigenen Kirche die Teilnahme an der römisch-katholischen Eucharistiefeier grundsätzlich zu verwehren (106). – Es ist nach Auffassung der Arbeitsgruppe erforderlich, den bisher gewonnenen noch unvollständigen Konsens zu erweitern. Zugleich wird aber betont, daß es sich um die Wiedergewinnung einer Einheit handelt, „die kein theologischer Konsens herstellen, sondern nur neu entdekken kann" (94 f). – Die katholische Kirche anerkennt ja bereits, daß auch andere Christen wirklich an Jesus Christus glauben und ihnen deshalb zu Recht der Ehrenname des Christen zuerkannt werde (UR 3, 1). Die *Gesamtheit* (sic!) der an Jesus Christus Glaubenden und gerade dadurch auch mit dem überlieferten Amt Verbundenen kann in diesem Glauben nicht irren (LG 12, 1). Auch die Lehre, daß die im Glaubensbekenntnis als katholisch (im universalen Sinn?) bezeichnete Kirche in der katholischen (im partikularen Sinn?) Kirche subsistiere (LG 8, 2), wie sie auch in jeder legitim versammelten Ortsgemeinde wahrhaft anwesend ist (LG 26, 1), scheint keineswegs auszuschließen, daß diese eine und einzige Kirche Christi in überhaupt jeder wahrhaft an Jesus Christus glaubenden Gemeinschaft wirklich gegenwärtig ist. Im Glauben an Jesus Christus sind bereits alle Kirchenstrukturen als notwendige Möglichkeit längst impliziert.

Allerdings ist entscheidend, daß das Ziel ökumenischer Bemühung nicht die „Absorption einer Kirche durch die andere" sein kann, sondern nur „die wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens" (99). – Es ist im übrigen zu beachten, daß das Dokument nicht von „Gegensätzen", sondern nur von bleibenden

„Unterschieden" (7) spricht, gegen die doch, wenn es um „Einheit in der Vielfalt" (91) gehen soll, gar nichts einzuwenden ist. Einsichtige kirchentrennende *Gegensätze* sind m. E. nicht aufgewiesen worden. P. Knauer S. J.

Die Sakramentalität der Kirche in der Ökumenischen Diskussion. Referate und Diskussionsbeiträge eines Symposiums anläßlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hrsg. vom *Johann-Adam-Möhler-Institut* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Institut 15). Paderborn: Bonifatius 1983. 228 S.

Das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik feierte sein 25jähriges Bestehen mit einem Symposium zum Thema „Die sakramentale Struktur der Kirche in der ökumenischen Diskussion" vom 25. bis 27. März 1982. Die für den Druck überarbeiteten Referate wurden in dem hier besprochenen Band gesammelt. *J. Kard. Willebrands*, Präfekt des Einheitssekretariates, wies in seinem kurzen Referat darauf hin, daß die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der sakramentalen Struktur der Kirche besondere Chancen bietet in den ökumenischen Gesprächen mit der Orthodoxie, mit der Anglikanischen Kirche, mit dem Lutherischen und Reformierten Weltbund und mit dem Weltrat der Methodistischen Kirche. Diese Ansicht wurde für die Orthodoxen Kirchen bestätigt von *H.-J. Schulz*, der anhand von Beispielen aus der Geschichte zeigte, daß in den Ostkirchen Bekenntnistexte und Liturgie einander stark beeinflußt haben und die in der Liturgie erlebte sakramentale Struktur der Kirche als kein sekundäres Charakteristikum der Kirche anzusehen ist. Daß die Vorstellung der Kirche als Sakrament angefangen hat, in den Diskussionen der ÖRK eine große Rolle zu spielen, legte *G. Gaßmann* anhand von vielen Dokumenten dar, wobei er die Notwendigkeit signalisierte, den Inhalt dieser in sich mehrdeutigen Begrifflichkeit zu klären. Den Verweisungscharakter als die sakramentale Struktur der Wirklichkeit wahrzunehmen ist eine in der Neuzeit verlorengegangene Sicht, die jedoch für die Erfassung der Sakramentalität der Kirche fundamental ist; sie sollte wieder aufgegriffen werden, so schlug *P. Hünermann* in seiner historisch fundierten Überlegung vor. In seinem langen und breit angelegten Beitrag behandelte *H. Döring* die sakramentale Denkstruktur in der katholischen Ekklesiologie und versuchte sie weiterzuführen in einem Denken über die Kirche als Sakrament des Geistes. In einem zweiten Teil wies der Referent einerseits darauf hin, daß diese Begrifflichkeit der zentralen Fragestellung entgegenkommt – sie besteht seiner Meinung nach im Zusammengehen von Institution und Heilsereignis in der Kirche – und legte andererseits gut und ausführlich dar, daß die sakramentale Denkstruktur verschiedene soziologische Erkenntnisse und Kategorien aufzufangen weiß.

Wie umstritten die sakramentale Denkstruktur in der ökumenischen Diskussion ist, zeigte insbesondere *H. J. Urban;* er wies ausdrücklich daraufhin, daß die Unterschiede und Übereinkünfte in dem Sakramentsbegriff selber und in seiner Anwendung auf die Kirche näher zu klären sind; bis jetzt ist das noch zu wenig geschehen, was den Widerstand einiger Theologen gegen die Anwendung der Begrifflichkeit erklärt. Vorliegender Band stellt eine gute Anregung für die in seinem Titel angedeutete aber in den Referaten oft nur ansatzhaft geleistete Diskussion dar. H. van Golde S. J.

Congar, Yves M.-J., *Der Heilige Geist.* Freiburg: Herder 1982. 510 S.

1979 und 1980 hat der bedeutende französische Theologe Yves Congar ein dreibändiges Werk über den Heiligen Geist veröffentlicht – „Je crois en l'Esprit Saint", Paris: du cerf. *August Berz* hat es mustergültig ins Deutsche übersetzt. Das Werk liegt nun, nach einigen knappen, genau bezeichneten Kürzungen, in einem Band vor.

Alle großen Themen der Pneumatologie werden behandelt. Congar, ein souveräner Kenner der christlichen Theologiegeschichte, bringt sie zur Sprache, indem er an die Autoren aus Geschichte und Gegenwart, die sich zu ihnen geäußert haben, erinnert. Bisweilen flickt er Zitate aus ihren Werken in seinen eigenen Text ein, so daß das Werk ein durchaus umfangreiches Florilegium pneumatologisch bedeutsamer Texte in sich

birgt. Nicht nur katholische, sondern auch viele orthodoxe und einige evangelische Autoren werden herangezogen. So atmet das Werk eine große innere Weite und Großzügigkeit. Es ist von einem lebendigen ökumenischen Interesse bestimmt. C. sammelt alle Wahrheitselemente, wo immer er sie findet, und fügt sie in sein Werk ein. Die Erinnerung an die theologische und liturgische Überlieferung, vor allem des ersten Jahrtausends, beansprucht einen breiten Raum. Sie dient dazu, Motive bereitzustellen, die helfen können, Engführungen zu überwinden, die sich in der Kirche der letzten Jahrhunderte ergeben hatten. – Der Vf. baut an keiner Stelle eine Spannung oder gar einen Gegensatz zwischen Kirche und Heiligem Geist auf. Die Kirche ist ihm der Ort des Wirkens des Heiligen Geistes. Gleichwohl läßt er daran keinen Zweifel, daß er wünscht, dem Wirken des Heiligen Geistes möge in der Kirche mehr Raum gegeben werden. Das letzte Konzil hat, soweit es ihm zustand und möglich war, dieses Anliegen auch bereits verfolgt. – Daß C.s Werk ursprünglich in drei Bänden erschienen war, spiegelt sich in der Gliederung des einen deutschen Bandes. Er umfaßt ein „Erstes Buch: Der Heilige Geist in der ‚Heilsökonomie' – Offenbarung und Erfahrung des Geistes", ein „Zweites Buch: ‚Er ist Herr und Lebendigmacher'" und schließlich ein „Drittes Buch: Die Theologie des Geistes".

Im *Ersten Buch* sind zunächst die pneumatologisch bedeutsamen Schriftzeugnisse aus dem Alten und dem Neuen Testament zusammengestellt. Daran schließt sich ein Durchgang durch die Geschichte der Erfahrung, die Christen in der Kirche mit dem Wirken des Heiligen Geistes gemacht haben, an. Er setzt mit einer Charakterisierung der an Geisteswirkungen reichen Frühphase der Kirche ein, berührt dann u. a. die an Joachim von Fiore anknüpfende spiritualistische Bewegung sowie die Geisterfahrung in den Kirchen der Reformation und mündet in Überlegungen zur Stellung des Heiligen Geistes in der neueren katholischen Kirche. Es ergibt sich, daß das II. Vatikanische Konzil eine gewisse Wendemarke darstellt. – Das *Zweite Buch* enthält in drei Teilen Darlegungen über das Wirken des Heiligen Geistes. Es ist wohl kein Zufall, sondern entspricht dem bewußt gewählten Ansatz, daß im ersten dieser Teile von der die Kirche mitbegründenden und durch die Zeiten hin lebendig erhaltenden Wirksamkeit des Heiligen Geistes die Rede ist. Deren Folge ist, daß die Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ausgesagt werden kann. Doch auch im Leben der einzelnen wirkt der Heilige Geist. Er „wohnt in ihnen". Er trägt ihr geistliches Leben. Davon handelt der zweite Teil. Dort ist auch vom Gebet im Heiligen Geist sowie von den Gaben und Früchten des Geistes die Rede. Im dritten Teil befaßt sich C. ausgiebig mit dem aktuellen Phänomen des Aufbruchs einer charismatischen Bewegung in der Kirche. Er beschreibt, was vorgeht, äußert seine Freude darüber, scheut sich aber gleichzeitig nicht, auch einige Warnschilder aufzustellen. Diese beziehen sich vor allem auf die Einschätzung der aufsehenerregenden Charismen und der Taufe im Geist. – Schließlich folgt das *Dritte Buch*. Dem Titel „Die Theologie des Geistes" ist ein Untertitel beigegeben, der lautet „Der Strom des Lebens (Offb. 22, 1) fließt im Osten und Westen". Das ist programmatisch gemeint. Nicht nur werden die unterschiedlichen Wege ostkirchlicher und westkirchlicher Pneumatologie und Trinitätslehre beschrieben, es geht auch um ihre Vereinbarkeit, ja wechselseitige Bedeutsamkeit füreinander. C. kommt auch auf die alte, problembelastete filioque-Frage zu sprechen. Er erörtert ihren Sinn und plädiert nach Abwägung vieler Gesichtspunkte dafür, dieses Element aus dem Glaubenssymbol zu streichen. Das dritte Buch klingt aus mit Überlegungen zu der Rolle des Heiligen Geistes für die Sakramente. Die Firmung und die Eucharistie stehen dabei im Vordergrund. C. macht auf die Bedeutung der epikletischen Gebete für die Eucharistie aufmerksam und spricht abschließend davon, das Leben der Kirche sei insgesamt epikletischen Charakters.

Vfs. umfangreiches und inhaltsreiches Werk setzt theologiegeschichtlich kundige Leser voraus. Für sie hält es ein großes Maß an Anregungen bereit. Es zeigt ihnen, wie sich aus dem Dialog mit der kirchlichen Überlieferung eine behutsame, aber doch auch entschiedene theologische Lehr- und kirchliche Praxisentwicklung ergeben kann. Die katholische Theologie war lange Zeit durch ein Defizit an Pneumatologie gekennzeichnet. Das vorliegende Werk gehört nun an vorderster Front zu den Bemühungen, hier Abhilfe zu schaffen. Darüber hinaus ist es ein verläßlicher Leitfaden für die öku-

menischen Dialoge mit den orthodoxen Kirchen, bei denen es ja immer auch um die pneumatologischen Dimensionen der jeweils verhandelten Probleme geht.

W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Drewermann, Eugen, *Pychoanalyse und Moraltheologie.* Bd. 1: *Angst und Schuld;* Bd. 2: *Wege und Umwege der Liebe.* Mainz: Grünewald 1982/83. 205/307 S.

„Würde jemand den paradoxen Satz vertreten wollen, daß der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunden die erste Hälfte der Behauptung ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden." Dieses Wort Freuds (Das Ich und das Es, 1923, G. W. 13, 281 f) scheint sich im Bemühen um eine klare Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Moraltheologie mit D.s Anliegen zu treffen.

Die Entwicklung des Christentums im Abendland ist, so dieser Autor im Vorwort des 1. Bds., schon von Anfang an von drei Fehleinstellungen geprägt, der Fremdheit der christlichen Theologie gegenüber dem Unbewußten der menschlichen Psyche, der Verstandeseinseitigkeit der abendländischen Religiosität, der Verselbständigung der christlichen Moral gegenüber der Glaubenslehre. Sie kristallisieren sich „in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion methodisch in dem Konflikt zwischen Tiefenpsychologie und Theologie" (9). Zur „Überwindung dieses Konfliktes" möchte D. durch vorliegende Veröffentlichung z. T. schon anderswo abgedruckter Aufsätze beitragen. – Der erste, umfangreichste Aufsatz, „Das Tragische und das Christliche" (19–78), beleuchtet ein Stiefkind christlicher Daseinsthematik und verdeutlicht die Folgen. Beispiele aus der psychotherapeutischen Praxis sowie die Themen „Abtreibung", „Krieg und Massenelend" sollen das Phänomen des Tragischen in der „Spaltung der Persönlichkeit" (als neurotischem Prozeß) und „Spaltung der Sittlichkeit" (als Verantwortung des Unverantwortlichen) wieder ins Bewußtsein bringen. – Indem das Christentum das Erbe der jahwistischen Theologie in sich aufnahm und christologisch-soteriologisch re-interpretierte, hatte es mit der Lehre der Erbsünde als kritischer Schöpfungslehre „die Tragik des menschlichen Willens zunächst wie keine andere Religion der Menschheit hervorgehoben" (53). Daß daraus in der Gegenwart, diesen ursprünglichen Intentionen zuwider, durch Leugnung der Tragik des menschlichen Willens „eine völlig voluntative" und „moralische Doktrin geworden" ist, hat nach D. zwei Gründe: „Die Ablehnung des Unbewußten im Menschen" und die „Etablierung des Christentums als Volkskirche" (59 ff) mit den entsprechenden Folgen und Scheinlegitimationen. D. sucht die Lösung in der Tragik Gottes, der „die Tragik der menschlichen Unzulänglichkeiten" aufgenommen und angenommen hat, was „den Menschen um so mehr" nötige, „an eine Vergebung jenseits des Scheiterns, jenseits der Vergeblichkeit und jenseits des Versagens zu glauben. Oder – wir litten umsonst". – Das von D. zum Beweis seiner These vorgelegte Material ist gewiß eindrucksvoll, aber es ließen sich u. E. über die „jahwistische Tradition" hinaus aus der christlichen Tradition noch andere Autoren und Zeugnisse nennen (z. B. aus der spätmittelalterlichen Mystik, besonders Johannes Tauler u. a. mystische Autoren), bei denen das Moment des Tragischen *nicht* verdrängt wurde und bei aller früheren oder späteren zeitweiligen Überlagerung lebendig geblieben ist. Das macht D.s Anfragen zwar nicht überflüssig, relativiert aber den darin erhobenen Anspruch. – „Von der Unmoral der Psychotherapie – oder von der Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen im Religiösen" (79–104) handelt der nächste, bisher noch unveröffentlichte Beitrag. In Auseinandersetzung vor allem mit Hegel zeigt D., daß „die Hegelsche Versöhnungsphilosophie in Wahrheit die moralische Problematik der Psychotherapie" *nicht* „aus der Welt schaffen kann" (92). Das Ziel jeder Psychotherapie ist auch nach D. „die Entfaltung der Persönlichkeit, die Bewußtwerdung und Herausbildung des Selbst, die Herauslösung des einzelnen aus der Verhaftung an die kollektiven Zwänge des Es und des Überichs" (84). Das Problem, vor das sich die Psychotherapie gestellt sehe, sei „im Grunde das gleiche,

vor dem Paulus im Römerbrief und Galaterbrief (Röm 5–8; Gal 3) stand" (97). Da sich aus der Praxis der Psychotherapie selbst deren Grundlage erweisen muß (vgl. 94), hält D. im Anschluß an Kierkegaard (und dessen Kritik an Hegel) eine „theologische Suspension des Ethischen" (95 ff) für notwendig. Der „Sinn der Amoralität des psychotherapeutischen Vorgehens" als bewußter Verzicht darauf, „die Einhaltung bestimmter Normen zur Bedingung und Anerkennung und Akzeptation des Patienten zu erheben", erweist sich dadurch und darin, daß Psychotherapie „jenseits der Ethik einen Raum vorbehaltlosen Seindürfens, einen Raum bedingungsloser *Gnade*" (96) zu eröffnen sucht. Eben jenen lebens- und handlungsorientierenden Raum der Gnade zu eröffnen (Psychotherapie) und offen zu halten (Theologie), ist dann auch das, „was Psychotherapie und Theologie voneinander lernen müssen" (98), denn „die Gnade einer grundlosen Berechtigung im Dasein allein erweist die Überflüssigkeit des Bösen, und sie muß früher sein als alle Fragen der Moral" (104).

„Schuld und Schulderfahrung in der heutigen Zeit oder: die schizoide Unfähigkeit, selbst zu existieren" (105–110), veranschaulicht und deutet D. anhand einer (wiederum *literarischen*!) Analyse und (psychologischen) Deutung von P. Handkes Erzählung: „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter". – Von „Angst und Schuld und ihrer Überwindung" handelt eine „Einführung in eine Theologie von Sünde und Erlösung" (111–127), die ursprünglich als Vorrede abgedruckt ist in der 2. Aufl. des III. Bandes von D.s „Strukturen des Bösen" (Paderborn 1980). Im Anschluß an die Ausführungen zur sogenannten ‚jahwistischen Urgeschichte' (Gen 2 ff, gleichsam das archimedische ‚dós moi poû stô . . .' D.s) entwickelt der Autor eine kritische Erbsündenlehre als kritische Theorie des Bösen, die ihn wieder zum ‚ceterum censeo' eines Primates der Gnade führt (Gnade auch als „sanftes Erbarmen" und als „begnadete Angst" im Sinne von G. Bernanos, von dem D. *nicht* spricht); statt Verachtung seiner selbst und der anderen wird hier für „sanftes Erbarmen" mit sich und anderen plädiert aus der Erfahrung der geschenkten, d. h. göttlichen Gnade (vgl. 126 ff). – Über „Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse" handelt die Wiedergabe der Paderborner Habilitationsvorlesung D.s (128–162). Hier legt D. wohl erstmals innerhalb der Theologie in dieser Form den überzeugenden Versuch vor, psychoanalytisch-tiefenpsychologische „Neurosenlehre als theologische Phänomenologie der Sünde" zu interpretieren (wiederum auch im Anschluß an Kierkegaard). Zwar macht D. noch zu wenig deutlich, daß und wie die von ihm skizzierten vier psychoanalytischen „Grundformen" (im Anschluß vor allem an Fritz Riemann) sich gegenseitig mischen, überlagern und verdecken, also in der Praxis kaum isoliert wahrgenommen werden können; dennoch müßte gerade dieser Beitrag die Diskussion über das sich gegenseitig füreinander verwendende Verhältnis von Psychoanalyse und Theologie/Seelsorge wieder beleben. – Die beiden letzten Beiträge („Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge", 163–178, und „Heil und Heilung. Eine Meditation über das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge", 179–189, letzterer Beitrag als Interpretation eines Textes aus H. Hesses „Glasperlenspiel") wollen dazu dienen, daß Psychoanalyse und Theologie/Seelsorge wieder ein lebendiges Verhältnis zueinander finden (nicht mehr gegeneinander stehen), um so den „faktischen Dualismus von Theologie und Tiefenpsychologie" (171) behutsam aufzulösen. Gerade in diesem Dualismus und seiner (unbewußten) Praxis zeigt sich ja schon eine neurotische Fixierung. Stattdessen sollen Theologie und Psychoanalyse/Psychotherapie auf verschiedene Weise dem gemeinsamen Anliegen dienen, nämlich dem Menschen in der psychotherapeutischen Hilfe (Psychoanalyse) zum Heranreifen in der Gnade zu helfen, welche die Theologie dann lebendig zu verkündigen, d. h. immer weniger zu verdrängen sucht.

Verschiedene Register beschließen den Band, der in seiner Aufmachung, seinem Druck und seiner Übersichtlichkeit uneingeschränkt zu loben ist.

Mit einem programmatischen „Vorwort" (11–16) werden Anliegen und Methode von *Band 2* beschrieben: „Die Psychoanalyse besitzt nicht die große Macht und Güte eines Menschheitsretters und Erlösers. Sie ist ein einfaches Instrument zum Aufspüren der menschlichen Angst und ihrer Geschichte im menschlichen Herzen. . . . im ganzen kann die Theologie von der Psychoanalyse wieder lernen, was ihr selbst zugehört und doch so oft von ihr verraten wird: eine absichtslose Güte, die es sich verbietet, den an-

deren zu bewerten und zu zensieren, und einzig an der Wahrheit seiner Seele interessiert ist" (15). Schwerpunktmäßig wird in diesem 2. Band das „wichtigste Gebot des menschlichen Lebens ..., die Liebe", behandelt. So beginnt der erste Beitrag: „Von der Geborgenheit im Ring der Liebe" (17–37) gleich mit einer „Auslegung des Menschenbildes der jahwistischen Urgeschichte (Gen 2,22–25)" und damit wiederum mit D.s bekanntem biblischem Dreh- und Angelpunkt, den er sich durch seine vorausgegangenen Untersuchungen zur jahw. Urgeschichte (in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht; vgl. Bibliographie) erarbeitet hat. Ein zweiter Beitrag: „Ehe – tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie" (38–76), erörtert auf tiefenpsychologischer Grundlage Problem und Formen der Übertragungsliebe und die (theologischen) Folgerungen („Konsequenzen") der Übertragungsliebe, die in drei Themen über „Sakramentalität der Ehe als Grund ihrer Unauflöslichkeit", „die unendliche Differenz zwischen einem Wesensgesetz des Glaubens und einem moralischen Gesetz" und „Ehe und Ehelosigkeit" zusammengefaßt werden. Ein dritter Beitrag: „Von einer besonders tragischen Form des Mißverständnisses in der Ehe – oder: vom Recht auf Scheidung und auf Wiederverheiratung in der katholischen Kirche" (77–111), versucht, am Scheitern einer depressiv-zwangsneurotischen Ehebeziehung (als „tragischem Modell") „die Krise einer gewissen Art von Religiosität im ganzen aufzuzeigen" (110), und postuliert wiederum als ‚ceterum censeo' die Not-Wendigkeit der Tiefenpsychologie (als Psychoanalyse) für die Theologen, die „sich nicht abgewöhnen wollen, die Problematik menschlichen Zusammenlebens weit unterhalb des analytischen Wissens ihrer Zeit und im Rahmen eines zwar ehrwürdig tradierten, aber sehr verengten Menschenbildes zu erörtern" (111; D. berücksichtigt hierbei allerdings nicht den ebenso fragwürdigen Mißstand, daß gerade innerhalb der praktischen Theologie und Seelsorge in den vergangenen Jahrzehnten, in „wilder Psychoanalyse" und bereitwilligster, aber unreflektierter Rezeption psychologischer Methoden und in Anpassung an modische Trends auf dem Psychomarkt, mindestens soviel ärgerniserregendes und unsachgemäßes Herumpsychoanalysieren und Psycholektisieren zu beobachten ist). An wiederum fast nur literarischen (!) Beispielen dargestellt, wird diese Problemstellung dann ausführlicher behandelt und konkretisiert in dem Beitrag: „Aus Schuld geschieden – verdammt zum Unglück? Vom Recht auf Vergebung auch in der katholischen Kirche. Ein Plädoyer" (112–137). In den Zusammenhang kindlicher Beziehungserfahrungen verweist der Beitrag: „‚Warte, bis Vater wiederkommt!' – Lebenskrisen aus Kindheitserinnerungen der Nachkriegszeit" (138–161), wiederum literarisch veranschaulicht an L. Feuchtwangers Roman: „Jefta und seine Tochter".

Die beiden folgenden und das Buch beschließenden Beiträge sind gleichgroßen Umfangs und dem Inhalt nach die wichtigsten und gewichtigsten Aufsätze dieses Sammelbandes. Hauptzweck des „Essays": „Zur Frage der moraltheologischen Beurteilung bestimmter Formen sexuellen Fehlverhaltens" (162–225) ist nach D.: „einfühlbare und verständliche Argumente zu sammeln" (225) für eine „grundsätzliche Einsicht in einem praktischen Zentralbereich kirchlicher Moraltheologie". Nach einer einführenden Methodik (I.) und Klärung des Begriffes und „Ausdrucks" der Sexualität wird in der Kasuistik (II.) die „Brauchbarkeit der vorgeschlagenen Methodik an einigen Fragen der Sexualmoral zu bewähren" versucht. D. behandelt hier vorrangig die Frage der Homosexualität und Pädophilie, der Onanie, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und einiger (psycho-)sexueller Fixierungen (Voyeurismus, Exhibitionismus, Sadismus, Masochismus, Fetischismus); im Abschnitt (III.) „Praxis" bietet D. dann Ratschläge und Hilfen an für eine angemessene moraltheologische Beurteilung in Anlehnung an die psychoanalytische Erfahrung. Trotz aufrichtigen Bemühens, sich im Sinne der „Abstinenzregel der Psychoanalyse" den genannten Erscheinungsweisen menschlicher Sexualität zu stellen und Kriterien für eine psychoanalytisch aufgeklärte moraltheologische Beurteilung darzustellen, gelingt es D. nicht immer, den Grenzgang einer „theologischen Suspension des Ethischen" (vgl. dazu im Band 1) so zu bestehen, daß er nicht doch wieder im Fahrwasser traditioneller moraltheologischer Beurteilungsmuster landet. Hier spätestens zeigen sich auch dann – mehr von der Tradition als von der Sache her – die Grenzen, die dem Drewermannschen Programm einer „Psychoanalyse und Moraltheologie" gesetzt sind. – „Von der Notwendigkeit und Form der Konfronta-

tionstechnik in der gesprächspsychotherapeutischen Beratung" (226–290) handelt der letzte Beitrag des 2. Bandes, den der Autor auch als Ratschlag für die Praxis der moraltheologischen Beurteilung und Argumentation verstanden wissen möchte in dem Sinne, daß „Konfrontation" hier auch als „Weg und Umweg der Liebe" aufzufassen sei. D. hebt die Ergänzungsbedürftigkeit der gesprächspsychotherapeutischen Praxis durch eine durchsichtige Kunst der „Konfrontationstechnik" hervor (gegenüber R. Tausch und indirekt wohl auch gegenüber der ganzen C. Rogers-Schule). Die abschließenden „generellen Regeln der Konfrontationstechnik" lassen sich ohne weiteres auch auf die moraltheologischen Probleme im Kontext qualifizierter Seelsorge-Gespräche und seelsorglicher Beratungen anwenden. – Die Vielfalt der Aspekte und Perspektiven, die D. von seinem Ansatz her erschließt, ist beeindruckend. Nicht zu überhören ist vor allem sein Appell, in der Moraltheologie nicht nur die Wege der Liebe vorzustellen und vorzuschreiben, sondern auch die „Umwege der Liebe" aufrichtiger zu berücksichtigen und ihnen ihr Recht zu geben und zu lassen.

Im Blick auf das eingangs zitierte Wort Freuds ist der Rez. der Meinung, D. habe dennoch in seinem Programm „Psychoanalyse und Moraltheologie" das von Freud klar benannte Paradox eher aufgelöst als in seiner produktiven und kritischen Kraft durchgehalten. Gelegentlich ist eine Tendenz zum einseitigen Konformismus mit der traditionellen Moraltheologie mittels der Einsichten der Psychoanalyse nicht zu übersehen.

H. J. Repplinger S. J.

Sublon, Roland, *Fonder l'Éthique en Psychoanalyse. Du Bien à la Loi* (Collection „réfléchir"). Paris: FAC 1982. 138 S.

Dieses Werk des Straßburger Mediziners, Psychoanalytikers und Theologen S. versteht sich als einen „Versuch" („essai") und ist eine systematische Studie, die sich teilweise mit den Intentionen des obengenannten Werkes von E. Drewermann trifft. S. orientiert sich zunächst an der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlandes und stellt darin die Frage nach der christlichen Ethik, „deren Universalitätsanspruch zur Zeit in Frage gestellt zu sein scheint" (24; Übers. jeweils vom Rez.). – Die Ethik des ‚Guten' habe bei den Griechen bald auch ihre Sackgassen gezeigt (vgl. Platon, Nomoi 708 c). Aufgenommen durch das Christentum und christlich re-interpretiert sei diese Ethik des ‚Guten' schließlich begründet worden auf und mit dem, was man „im Mittelalter die ‚adaequatio rei et intellectus' " nannte. Der Prozeß Galileis markiere dann einen Bruch mit dieser Tradition. Dies ist, kurz und einfach gesagt, die Thematik des I. Teils („L'Éthique aristotélico-thomiste: le référent, object du savoir", 27–54). – Spätestens seit Immanuel Kant ist nun dieses selbstverständliche und ungebrochene Verhältnis zu einer (Vernunft-)Ethik des ‚Guten' in Frage gestellt und die Ethik (Moral) begründet worden auf das Sittengesetz („Loi morale"), dessen Idee sich im „kategorischen Imperativ" ausdrückt. Davon spricht S. im II. Teil: „Des lumières au modernisme: Le référent interrogé", 57–80). Nach dieser Erörterung der historisch-traditionellen Problemstellungen kommt S. im III. Teil zur Ausführung dessen, was den Titel des Buches rechtfertigt: „Modernité et éthique: le référent barré" (83–136; vgl. auch 7). – Nachdem I. Kant die erkenntnistheoretische Evidenz der traditionellen Ethik und Moral (zu diesen Begriffen vgl. die „Introduction", 13 ff) erschüttert und aufgekündigt hat, versuchte K. Marx aufzuweisen, daß und wie der Mensch durch sozio-ökonomische Bedingungen in seiner (geistigen) Wahrnehmung (fremd-)bestimmt wird und ist. Schließlich habe dann die Entdeckung des „Unbewußten" (und der unbewußten Wünsche und Strebungen), durch die Psychoanalyse S. Freuds und seiner Nachfolger, die ethik- und moralbegründende Idee ins Wanken gebracht, daß nämlich der Mensch „von Natur aus" nach einem ‚Gut' strebt, das er „erkennen" kann als sein „höchstes Ziel". Wie ist nun nach dem Aufweis der Destruktion und Aufhebung dieses moralbegründenden Ansatzes (bei der Idee ‚des Guten') ein „fonder l'éthique" noch möglich? – Nachdem der ‚objektive' Bezugsrahmen („référent") der aristotelisch-thomistischen Ethik (Teil I) durch Kant in Frage gestellt (Teil II) und durch die Theorien von Marx verdächtigt und schließlich durch die Psychoanalyse Freuds unzugänglich geworden (Teil III) ist, sucht S. den Ansatzpunkt für sein „fonder l'éthique" in der Psychoanalyse selbst. Die Psychoanalyse kann und will auch

nach S. „an sich" nicht normativ sein (vgl. 116 oben; diese Gedanken treffen sich mit dem, was E. Drewermann in seiner obenrezensierten Veröffentlichung betont). Dennoch spricht die Psychoanalyse der Pariser J.-Lacan-Schule (auf die sich S. hier bezieht) von einem „Gesetz" und führt damit eine eminent *ethische* Kategorie ein (vgl. 115). Gemeint ist das Gesetz (loi), das nichts anderes ist als das Gesetz des „désir" (d. h. nach der differenzierten Terminologie Lacans: des „Wunsches"); es verweist auf etwas Fehlendes („désir"!, vgl. 115) und ist als „signifiant du manque" (109) zu verstehen. Dieser „Signifikant" (frz. „signifiant") ist „nur Symbol von etwas Abwesendem" (R. und I. Barande); er ist als Zeichen*träger* (als „das, was etwas bezeichnet") zu verstehen im Unterschied zu „le signifié" (als dem, „was bezeichnet wird", d. h. dem Inhalt, der sprachlichen Mitteilung oder Information). Das „Gesetz", von dem diese Psychoanalyse spricht, ist zunächst das Fundament einer Ethik des „Dinges" („chose") und seiner Bedeutung („significance"), ein Fundament, das die Wiedererkennung (als nicht-verdrängendes Wahrnehmen) des Wunsches („désir") als Wahrheit („vérité") gestattet (vgl. 118), welcher das (rein rationale) Wissen nur mehr wenig anhaben kann. Dieses „Gesetz" ist – kantianisch gesprochen, aber zugleich über Kant hinausgehend – die Möglichkeitsbedingung des Subjekts der Ethik, das sich „an sich" versagen muß, sich unter irgendein „höchstes Objekt" zu drängen, das dann als „höchstes Gut" bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang führt S. dann in den Reflexionen zur modernen Begründung einer christlichen Ethik und Moral den Heiligen Geist ein, der auch als „signifiant" verstanden wird. Er, der Heilige Geist, vertritt (ersetzt?) den (neuen) Bezugsrahmen („référent") für eine christliche Ethik heute, die *heraus*getreten ist sowohl aus dem „référent barré" der modernen, nachkantischen Paralyse der traditionellen Ethik- und Moralbegründung wie auch aus der Abgeschlossenheit und Exklusivität, die für jede Moral einer Klasse, eines Clans oder eines Stammes charakteristisch ist. Damit ist der *universale* Bezugsrahmen für eine christliche Ethik der Moderne angedeutet. – Soweit die kurze Darstellung dieser Studie, deren letzte beide Kap. (8. und 9.) schwer verständlich und im Gedankengang zu gedrängt sind. Dabei kommt es auf diese beiden Kap. – von der Zielsetzung der Studie her – gerade an. Es ist schwer, den Ausführungen S.s hier im einzelnen zu folgen, weil sich der Autor der psychoanalytischen Terminologie vor allem aus dem System der Lacan-Schule verschrieben hat und deren Esoterik auch nicht verständlich vermitteln kann. Es wird in den zu knappen Ausführungen am Ende des Buches noch nicht deutlich und hinreichend genug einsichtig, wieso für die Begründung einer christlichen Ethik der Moderne der Heilige Geist den neuen Bezugsrahmen vermitteln kann (vgl. 125 ff). Die philosophie- und theologiegeschichtlichen Ausführungen im I. und II. Teil gleichen einem par-force-Ritt durch die abendländische Geistesgeschichte und entbehren wichtiger Differenzierungen. Über die Psychoanalyse Freuds und vor allem über die psycholinguistischen Anleihen der Lacan-Schule hinaus hat S. kaum andere Autoren berücksichtigt. So fehlt z. B. P. Ricœurs „De l'Interprétation. Essai sur Freud", Paris 1965 und „Le conflit des interprétations", Paris 1969. Zum Vergleich mit Lacans „Le nom du père" hätte sich J. Pohier: „Quand je dis Dieu" (Paris 1977) angeboten. – S.s „Versuch" bedarf also selbst noch einer gründlicheren systematischen Reflexion über den Bannkreis des Lacanschen Ansatzes hinaus.

H. J. Repplinger S. J.

Die Heiligen ehren. Eine theologische Handreichung. Hrsg. *Wolfgang Beinert.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 288 S.

Wer die umfangreiche neuere Literatur zur Spiritualität im Blick hat, weiß, daß die Heiligen längst kein Randthema mehr sind. Darin spricht sich vielleicht das Bewußtsein aus, daß sich Christentum nicht nur über Lehre und Reflexion vermittelt, sondern überzeugender an lebendigen Gestalten ablesen läßt. Um so mehr fällt aber auf, daß im deutschsprachigen Raum, wenigstens seit dem letzten Konzil, keine weitere ausführliche theologische Studie über die Funktion und die Bedeutung der Heiligen im kirchlichen Leben erschienen ist. – Als Hrsg. versucht *W. Beinert* mit vorliegendem Band, den er einer ähnlichen Studie über Maria (Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, Freiburg/Basel/Wien ^{3}1979) folgen läßt, diesem Mangel zu begegnen. Die hier anzuzeigenden verschiedenen Beiträge, die je den dogmatischen, kanonisti-

schen, kirchengeschichtlichen, pastoralen, liturgischen und volkskundlichen Aspekt behandeln, bilden insgesamt dennoch nicht einen üblichen Sammelband. B. ist es gelungen, sie zu einem geschlossenen Entwurf zu integrieren, den er in 3 Teilen vorstellt: Nach einer systematischen Grundlegung (13–94) folgt eine kirchengeschichtliche Entfaltung, die die Bedeutung der Heiligen im Lebensvollzug der Kirche veranschaulicht (95–155); und die pastorale Erschließung zeigt die Heiligen in der betenden, gottesdienstlichen und geistig-gesellschaftlichen Existenz des Christen in der modernen Lebenssituation (157–231). Ein glänzender Epilog zur „Gemeinschaft der Heiligen", in dem *K. Rahner* seine Theologie der Heiligen kurz zusammenfaßt, beschließt den Band (233–242).

Mit einem umfangreichen ersten Beitrag führt B. ein in das systematisch-theologische Verständnis von Heiligkeit, Heiligung, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen (13–80). Den Ursprung christlichen Heiligenverständnisses erkennt er in der wesenhaften Heiligkeit Gottes, der sich in Jesus Christus und im heiligenden Geist dem Geschöpf mitteilt. So ist die sakramentale Heiligkeit, die den Menschen ins Leben Gottes einbezieht, der Grund der neuen Sittlichkeit, in der sich die vollendete Gleichgestaltung mit Christus ausprägt. Die auf die endzeitliche Einigung mit dem Gott der dreifaltigen Liebe ausgerichtete Gemeinschaft der Heiligen vollzieht sich geschichtlich in der heiligen Kirche als Kirche der Heiligen, wobei Gott – in den unterschiedlichen Sendungen – der Kirche herausragende Gestalten schenkt, in denen sich die Heilsgeschichte personal verdichtet. – In der Zeit, Raum und die Zäsur des Todes übergreifenden Einheit der Heiligen treten spezifische Lebensbeziehungen zwischen der irdischen und der im Himmel vollendeten Kirche hervor (u. a. Dank an Gott, Gedächtnis, Verehrung, Vorbild, Fürbitte, Anrufung um Fürbitte). Bei dieser überzeugenden Darstellung der dogmatischen Grundlagen des kirchlichen Heiligenkultes bleibt lediglich an einem Punkt die Frage offen, ob sich die Mißstände in der Heiligenverehrung tatsächlich auf polytheistische Grundmuster, die den Menschen von Natur aus prägen, zurückführen lassen, oder ob nicht auch andere Gründe namhaft zu machen sind (76). – *H. Heinemann* informiert in seinem Beitrag über die Geschichte der Heiligsprechung und über die gegenwärtige Rechtslage im Kanonisationsprozeß, wobei auffällt, daß in Korrektur der neueren geschichtlichen Entwicklung die Ortsbischöfe wieder mehr beteiligt sind (81–94). – *A. Angenendt* hat die schwierige Aufgabe übernommen, auf wenigen Seiten die Geschichte der Heiligenverehrung darzustellen (96–115). Einige Einwände sind anzumelden. Es ist nicht sehr glücklich, vom Martyrium als einer die Sühne Christi „ergänzenden" menschlichen Sühne für die postbaptismalen Sünden zu sprechen (99). Die Asketen können nicht einfach als „Nachfolger der Märtyrer" bezeichnet werden, die es ja weiterhin gab. Die asketische Lebensform galt eher als ein (geringerer) Modus von Martyrium, das immer Grundmuster der heiligenden Christusnachfolge blieb (100). Ob man die strenge Askese der alten Mönche mit „Leibfeindlichkeit" (108) kennzeichnen soll, ist mehr als eine Formulierungsfrage. Zum manichäischen Dualismus, der eine echte Feindschaft gegen die Materie kennt, besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. In der Askese ist gerade der Leib nicht der Gegenspieler des Geistes. In der konkupiszenten Situation auch des Getauften (Gottvergessenheit, Selbstsucht) übt sich der Mönch in die Selbstüberwindung ein (wobei manche Formen fragwürdig sein können), um zur vollen Hingabe der Liebe an Gott fähig zu werden. Schließlich braucht man die Konformität mit dem Leben Jesu, die eine Franziskus-Vita aus dem 15. Jh. herausstellt, nicht zu den fragwürdigen Entwicklungen zu rechnen, an denen die Reformation zu Recht Anstoß genommen hat (113). Denn gerade die Gleichgestaltung und Verähnlichung mit Christus war das durchgehende Grundmotiv der alten Märtyrer- und Heiligentheologie, das die Reformation als fromme Leistung mißverstand, und das A. in seiner Darstellung nicht hinreichend zur Geltung bringt. – *K. Hausberger* konkretisiert die geschichtliche Sicht, indem er einige große Heilige als maßgebende Träger des Christlichen in den Weichenstellungen der Kirchengeschichte (u. a. Augustinus, Benedikt, Franziskus, Elisabeth von Thüringen, Vinzenz von Paul, Maximilian Kolbe) vorstellt (115–155). – Eine gute Übersicht über die Entwicklung und Gestaltung des Heiligengedächtnisses im Liturgischen Jahr bis zur nachkonziliaren Kalenderneuordnung, die die Struktur des Kirchenjahres in Herren- und Heiligenfesten wieder klarer hervorhob und das Gedächtnis regional und universalkirchlich differenzierte, vermit-

telt *R. Kaczynski* (158–172), während *K. Guth* das schwierige Feld der Heiligen in Brauchtum und Volksfrömmigkeit mit einem sensiblen Urteilsvermögen darstellt (172–200). – *W. Nastainczyk* gibt pastoraltheologisch konkrete und praktikable Anregungen, wie in Religionsunterricht, Katechese und Predigt die Kenntnis der Heiligen und die Botschaft ihres Lebens für einen zeitgemäßen christlichen Lebensvollzug fruchtbar gemacht werden können (200–214). – *K. Hemmerle* (215–231) eröffnet einige Perspektiven, wie sich heiliges Leben in den Zeitlichkeiten und Räumen der technisch geprägten säkularisierten Gesellschaft ereignen kann, wenn die Maßstäbe der Leistungsgesellschaft und das Ideal der ich-bezogenen Selbstverwirklichung brüchig werden, und wenn eine neue Sensibilität entsteht für eine Solidarität mit den Randständigen der Gesellschaft sowie eine Offenheit für ein Sich-selbst-Finden gerade in der Selbst-Überschreitung auf den andern und auf das größere Geheimnis Gottes hin. Darin kommt der Mensch zur Selbstverwirklichung durch Hingabe. Er begegnet dem Grund des Seins, das sich als Liebe erschließt, wobei eine untrennbare Einheit von Heiligkeit und Menschlichkeit aufgeht. Denn in Christus sind die Wege zum Menschen immer Wege zu Gott und die Wege zu Gott immer Wege zum Menschen. Gerade diese innere korrelierende Einheit von Theologie und Anthropologie, von Gottesliebe und Nächstenliebe sieht K. Rahner in seinem Epilog als die Mitte des christlichen Verhältnisses zu den Heiligen und allen Verstorbenen, die unsere nahegebliebenen Brüder sind. – Ein ausführliches, die Einzelaspekte weiterführendes Literaturverzeichnis beschließt den insgesamt gelungenen, anregungsreichen Band. Im Interesse der Sache ist dieser Handreichung die gleiche Verbreitung zu wünschen wie dem Band über Maria.

G. L. Müller

Weber, Josef, *„Erfüllungsvermögen" in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.* Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche (Eichstätter Studien NF 17). Regensburg: Pustet 1983. 218 S.

Innerhalb des neuen kirchlichen Eherechts ist die Nummer 3 des Kanons 1095 eine Neuheit: „Unfähig, eine Ehe zu schließen, sind jene: ... 3° die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit die wesentlichen Verpflichtungen der Ehe nicht zu übernehmen imstande sind." In der Kirchenrechtswissenschaft wird dieser neue Nichtigkeitsgrund seit etwa 20 Jahren diskutiert. Woran es bisher fehlte, war eine geduldige Untersuchung der Urteile des höchsten kirchlichen Gerichtes in Rom. Diese Lücke hat nun Weber in mustergültiger Weise ausgefüllt. Die an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt angefertigte Dissertation hat drei Teile. In dem ersten (17–33) untersucht der Verf. die theologische und rechtliche Struktur der christlichen Ehe. Dabei geht es nur um einige einleitende Fragen; vor allem darum, wie das Zweite Vatikanum ein neues Verständnis der Ehe als „Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" möglich gemacht hat. Im zweiten Teil (34–137) werden dann die entsprechenden Sentenzen der S. R. Rota analysiert. Hier liegt das Hauptverdienst der vorliegenden Studie. In mühevoller Ziselierarbeit geht W. den Wegen (und Irrwegen) der römischen Richter nach. Das Ergebnis: „Aus ersten Ansätzen zu Beginn der 40er Jahre dieses Jahrhunderts hat sich im Gefolge einer fortgeschrittenen Kenntnis des Menschen und eines tieferen Verständnisses der Ehe in der kirchlichen Rechtsprechung der neue Ehenichtigkeitsgrund ‚incapacitas adimplendi onera coniugalia' bzw. ‚Erfüllungsunvermögen' entwickelt" (131). Freilich verlief diese Entwicklung nicht geradlinig und sie führte auch zu keinem einheitlichen Konzept. (Dies zeigte sich dann übrigens bei der Formulierung des can. 1095 n. 3 im CIC/1983. Und es wird erst recht deutlich bei der Kommentierung des entsprechenden Kanons.) Über die Divergenzen berichtet der dritte Teil (138–201); sechs werden genannt: 1. Bisher gibt es keinen einheitlichen Begriff für das neue caput nullitatis. Folgende Namen stehen sich in der Literatur gegenüber: Moralische Impotenz, Erfüllungsunvermögen, Eheführungsunfähigkeit, Psychische Eheunfähigkeit, Leistungsunfähigkeit. 2. Umstritten bleibt, ob (in Analogie zu can. 1084 und der impotentia coeundi) die moralische Impotenz absolut, also in jeder denkbaren Ehe, oder aber nur relativ, also in der je konkreten Ehe, vorliegen muß. 3. Unklar ist auch (wiederum in Analogie zu can. 1084 und der impotentia coeundi *perpetua*), ob die moralische Impo-

tenz unheilbar sein muß. 4. Es ist auch noch nicht ausgemacht, welche Sachverhalte dem neuen Ehenichtigkeitsgrund zugrunde liegen müssen. (Kritiker sprechen deshalb boshaft vom sog. „Gummikanon".) 5. Welches ist der rechtssystematische Ort des Erfüllungsunvermögens? Handelt es sich um einen Konsensmangel oder um ein Ehehindernis? 6. Ist das Erfüllungsunvermögen ein eigenständiges caput nullitatis gegenüber dem „defectus discretionis iudicii"? (Da die Arbeit von W. vor dem Erscheinen des CIC/1983 fertiggestellt wurde, konnten die Entscheidungen des Gesetzbuches nicht berücksichtigt werden. Doch wird man sagen dürfen, daß die angeführten Schwierigkeiten und Fragen auch weiter bestehen bleiben.) W. hat ein ausgezeichnetes Buch geschrieben, das uns in vieler Hinsicht weiterhilft. In *einem* Punkt allerdings möchte ich widersprechen. Wenn auf S. 201 gesagt wird, das sog. Erfüllungsunvermögen höhle das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe nicht aus, so bin ich anderer Meinung. H. Flatten hat darauf hingewiesen (vgl. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 824), daß seit dem CIC/1917 die Möglichkeiten der Eheauflösung dauernd ausgeweitet wurden. Die Kirche scheidet alle Arten von Ehen (die Naturehen, die halb- und vollchristlichen [also sakramentalen] Ehen, solange sie noch nicht vollzogen sind), nur eine einzige Spezies nicht: die gültige sakramentale Ehe, welche als solche vollzogen wurde (das matrimonium ratum et qua ratum consummatum). Nun kommt – in bezug auf diese letzte Spezies – das sog. Erfüllungsunvermögen noch hinzu. Dabei schließt man allzu rasch von einer zerrütteten Ehe auf Eheführungsunfähigkeit. Und die dann vorgenommene Ungültigkeitserklärung der Ehe ist – bei Licht besehen – eine verkappte Ehescheidung. Man kann deshalb den kirchlichen Eherichtern nur höchste Wachsamkeit empfehlen.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 18. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stütting*. Münster: Aschendorff 1984. 272 S.

Zwar nicht auf dem Titelblatt, wohl aber auf dem Umschlag trägt dieser 18. Band erstmals die Angabe des Inhalts: „Arbeitsrecht in der Kirche" (der Bundesrepublik Deutschland). Weitaus der größte Teil des Bandes ist diesem Gegenstand gewidmet, mit dem sich bereits das 10. Essener Gespräch 1975 befaßt hat. Erkannte man damals, wieviel Forschungsarbeit zu leisten sein werde, so ließ dieses 18. Gespräch 1983 erkennen, daß in der Zwischenzeit eine Menge von Arbeit geleistet worden ist und im juristisch-technischen Bereich auch reichen Ertrag gebracht hat; in Grundsatzfragen dagegen bestehen wesentliche Meinungsverschiedenheiten fort. Namentlich über den Schlüsselbegriff „kirchliche Dienstgemeinschaft" besteht nach wie vor keine ausreichende Klarheit. – Im ersten der beiden Referate behandelt *A. v. Campenhausen* „Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich" (9–29, dazu Leitsätze 40/1 und Aussprache 42–66 und nochmals 116–131). Campenhausen argumentiert, wie auf evangelischer Seite gebräuchlich, „rechtstheologisch" und liefert ein Referat von strahlender Klarheit und Sicherheit; erst die Aussprache erweist, daß die vielfältigen Probleme ihm keineswegs fremd sind oder von ihm unterschätzt werden. Obwohl die Aussprache am zweiten Tag fortgesetzt wurde, gelang es nicht, auch nur die Fragestände restlos zu klären. – Völlig anderer Art ist das andere Referat von *W. Dütz* über „Aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes" (67–112, Leitsätze 113–115, Aussprache 116, tatsächlich erst 132–155). Dütz beschränkt sich auf Fragen, die in laufenden Arbeitsgerichtsverfahren eine Rolle spielen und immer wieder zueinander widersprechenden und nicht selten für die Kirchen schwer erträglichen Urteilen führen. An einer Vielzahl solcher Einzelfragen zeigt Dütz, wie das jeweils zugrundegelegte Verständnis des Verhältnisses von kirchlichem und staatlichem Recht und hier insbesondere der von kirchlicher bzw. staatlicher Seite erlassenen arbeitsrechtlichen Normen zueinander zu den entsprechenden Entscheidungen führt. Man kann das als „Kasuistik" abqualifizieren, die für den Theologen wenig Interesse biete; um so wertvoller ist sie für die alltägliche Praxis, nicht zuletzt aber auch unter pastoraler und kirchenpolitischer Sicht für die Fortbildung eines kirchlichen Arbeitsrechts. – Außer dem Hauptthema pflegt man in Essen noch ein reizvolles Nebenthema zu behandeln. So ließ man dieses mal *C. Corral Salvador* über „Staat und Kirche in Spa-

nien; Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen" referieren (156–178, Aussprache 179–188). Da sich jüngst in Spanien vieles überraschend tiefgreifend und schnell gewandelt hat, wird man diese Zugabe dankbar begrüßen. – Als „Anhang" (zum Hauptthema) sind die wichtigsten Quellentexte im Wortlaut abgedruckt und die Fundstellen nahezu aller von evangelischer oder katholischer Seite erlassenen arbeitsrechtlichen Normen aufgeführt (189–268); dieser Anhang wird vielen als wertvolle Arbeitshilfe willkommen sein. O. v. Nell-Breuning S. J.

Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft veranstaltet in der Zeit vom 18. August (Anreisetag) bis 25. August 1985 (Abreisetag) in Kirchberg am Wechsel, Niederösterreich, das

10. INTERNATIONALE WITTGENSTEIN SYMPOSIUM

zum Thema „DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART", mit folgenden Sektionen:

1. Wittgenstein
2. Philosophie als Grundlage und Methodologie der Wissenschaften
3. Philosophie als Logik und Sprachkritik
4. Die moralische Verantwortung für Mensch und Umwelt
   a) in Wissenschaft und Technik
   b) in Wirtschaft und Politik
5. Das Problem einer zeitgenössischen Metaphysik
6. Philosophie als Ersatz für Religion und Weltanschauung?

Ein Seminar über Österreichische Philosophie ist Teil des Programms

Personen, die im Rahmen des Kongresses (Symposiums) ein Referat halten wollen (Referate für die Sektionen 2–6 müssen nicht mit Wittgensteins Philosophie in Verbindung stehen), werden gebeten, sich entweder an die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, per Adresse Dr. Adolf Hübner, Markt 234, A-2880 Kirchberg am Wechsel/Austria, oder an Professor Werner Leinfellner, University of Nebraska, Department of Philosophy, Lincoln, Nebraska 68508/USA, zu wenden. Ein Formblatt für die Kurzfassung des Vortrages wird zugesandt. Annahmeschluß für Kurzfassungen ist der 15. Juni 1985. Das Organisationskomitee muß sich im Falle zu zahlreicher Einsendungen eine Auswahl vorbehalten. Eine Verständigung über die Annahme eines Vortrages erfolgt bis spätestens 15. Juli 1985. Konferenzsprachen sind Deutsch und Englisch.

Anfragen und Anmeldungen zur Teilnahme sind (möglichst umgehend) erbeten an Dr. A. Hübner (Adresse wie obenstehend). Anmeldeformulare und weitere Informationen werden zugesandt. Die Konferenzgebühr beträgt öS 1.200,–, für Studenten öS 400,–.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque international Chantilly 21–22 mai 1982 édités par le Centre Eric-Weil U. E. R. de Philosophie Université de Lille III (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 43). Paris: Beauchesne 1984. 427 S.

Albert, Karl, Philosophische Pädagogik. Eine historische Einführung (Richarz-Philosophie). St. Augustin: Richarz 1984. 160 S.

Almond, Philip C., Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology (Studies in Religion). Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press 1984. X/172 S.

Baier, Walter, Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81) (Münchener Theologische Studien; II. Systematische Abt. 45). St. Ottilien: EOS 1984. 410 S.

The Beginning and the Beyond. Papers from the Gadamer and Voeglin Conferences Supplementary Issue of Lonergan Workshop; Volume 4. Edited by Fred Lawrence. Chico/Calif.: Scholar Press 1983. vii/131 S.

Berdjaev, Nikolaj, Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eingeleitet, übersetzt und erörtert von Dietrich Kegler (Texte zur Philosophie 5). Sankt Augustin: Richarz 1984. 256 S.

Chang Ch'un-shen, Aloysius Berchmans, Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie (Theologie der dritten Welt 5). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 144 S.

Chiarelli, Caterina, Le attività artistiche e il patrimonio librario della certosa di Firenze (dalle origini alla metà del XVI secolo) I/II (Analecta Cartusiana 102). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg. XVI/185; VI/491 S.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 35; Quellenband 5: Vom tätigen Leben. Mit einem Essay von Dietmar Mieth. Erarbeitet von Dietmar Mieth und Rudolf Walter. Freiburg/Br.: Herder 1984. 399 S.

Clark, Stephen R. L., The Moral Status of Animals (Oxford Paperbacks). Oxford: Oxford University Press 1984. 221 S.

Cosenza, Paola, Sillogismo e concatenazione nelle Regulae di Descartes. Neapel: Tempi Moderni 1984. 157 S.

Delp, Alfred, Der Mensch im Advent. Frankfurt/M.: Knecht 1984. 86 S.

Dillmann, Rainer, Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik (Tübinger Theologische Studien 23). Mainz: Grünewald 1984. 133 S.

Le Droit. J.-F. Catalan etc. Présentation de Jean Greisch (Institut Catholique de Paris; Faculté de Philosophie 9). Paris: Beauchesne 1984. 204 S.

Eckhart, Maître, L'œuvre latine. Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues. Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner. Paris: du cerf 1984. 694 S.

Faith, Knowledge, and Action. Essays presented to Niels Thulstrup on His Sixtieth Birthday. Edited by George L. Stengen. Kopenhagen: Reitzels A/S 1984. 262 S.

Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Testi e richerche di Scienze religiose 21). Brescia: Paidaia Editrice 1984. 290 S.

Ferber, Rafael, Platos Idee des Guten (Richarz-Philosophie). St. Augustin: Richarz 1984. 254 S.

Ferrari, Pier Luigi, Personalismo e Cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux (Fede e Cultura). Milano: Istituto Propaganda Libraria 1984. 285 S.

Fessard, Gaston, La dialectique des exercises spirituels de saint Ignace. Tome III: symbolisme et historicité (le sycomore; serie „horizon" 9). Paris: Lethielleux 1984. 529 S.

Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982. Hrsg. von Rudolf Haubst (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16). Mainz: Grünewald 1984. 356 S.

Garcia Prada, J. M. etc., Las ciencias y sus metodos (Ariadna 2). Salamanca: Editorial San Esteban 1983. 213 S.

Gernet, Jacques, Christus kam bis China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern. Aus dem Französischen übersetzt von Christine Mäder-Virágh. Zürich/München: Artemis 1984. 344 S.

Gilbert, Paul, Dire l'ineffable lecture du „Monologion" de S. Anselme (le sycomore; serie „horizon" 11). Paris: Lethielleux 1984. 303 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. IV; Faszikel 7 c (2. Teil): Schäfer, Philipp, Eschatologie. Trient und Gegenreformation. Freiburg/Basel: Herder 1984. 85 S.

Heinrichs, Maurus, Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 41). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1984. 540 S.

Hildebrand, Dietrich von, Gesammelte Werke. 6. Ästhetik. Teil 2: Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste: nachgelassenes Werk. Hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft. Regensburg/Stuttgart: Habbel/Kohlhammer 1984. 477 S.

Hochenbleicher-Schwarz, Anton, Das Existenzproblem bei J. G. Fichte und S. Kierkegaard (Monographien zur Philosophischen Forschung 225). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum/Hain/Hanstein 1984. IX/373 S.

Jehl, Rainer, Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 32). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1984. XXXIX/323 S.

Kahlefeld, Heinrich, Kleine Schriften. Aufsätze aus den Jahren 1959–1979. Frankfurt/M.: Knecht 1984. 344 S.

Ladrière, Jean, L'articulation du sens I/II. Discours scientifique et parole de la foi (Cogitatio Fidei 124/125). Paris: du cerf 1984. 243/326 S.

Lakeland, Paul, The Politics of Salvation. The Hegelian Idea of State (SUNY Series in Hegelian Studies). Albany/N. Y.: State University of New York Press 1984. 197 S.

Lanigan, Richard L., Semiotic Phenomenology of Rhetoric. Eidetic Practice in Henry Grattan's Discourse on Tolerance (Current Continental Research 203). Lanham/MD: University Press of America 1984. XIV/233 S.

Ledure, Yves, Lectures „Chretiennes" de Nietzsche („Theologies/Apologique"). Paris: du cerf 1984. 168 S.

Liber Academiae Kierkegaardiensis. Tomus V. Edidit Niels Thulstrup. Kopenhagen: Reitzels A/S 1984. 103 S.

Lohse, Eduard, Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Dritte, durchgesehene und ergänzte Auflage (Theologische Wissenschaft 5). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1984. 171 S.

Lonergan, Bernard S. J., Conoscenza e Interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso (Nuovi Saggi Teologici). Bologna: Centro Editoriale Dehoniano 1984. 262 S.

McCormick, Richard A. S. J., Notes on Moral Theology. 1981 through 1984. Lanham/MD: University Press of America 1984. 242 S.

Martelet, Gustave, Théologie du sacerdoce. Tome 1. Deux mille ans d'Eglise en question. Crise de la foi, crise du prêtre. Paris: du cerf 1984. 348 S.

Karl Marx (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München (Wissenschaft und Philosophie 1). St. Ottilien: EOS 1984. 423 S.

Nagel, Fritz, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft IX). Münster: Aschendorff 1984. VIII/192 S.

Naumann, Michael, Strukturwandel des Heroismus. Vom sakralen zum revolutionären Heldentum. Königstein/Ts.: Athenäum 1984. 292 S.

Niemann, Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (Innsbrucker theologische Studien 12). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1983. 488 S.

Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. Hrsg. von Peter Lengsfeld. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1984. 444 S.

Ogletree, Thomas W., The Use of the Bible in Christian Ethics. Oxford: Blackwell 1984. XV/220 S.

Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings by Hans Urs von Balthasar. Translated by Robert J. Daly S. J. Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 1984. XVIII/416 S.

Picard, Hans Rudolf, Dichtung und Religion. Die Kunst der Poesie im Dienst der religiösen Rede. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1984. 183 S.

Preuve et Raisons à l'Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIVe Siècle. Edité par Zénon Kaluza et Paul Vignaux (Etudes de Philosophie Médiévale; Hors Série). Paris: Vrin 1984. 308 S.

Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 448 S.

Rosenzweig, Franz, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum 1984. 128 S.

Rubinkiewicz, Ryszard SDB, Die Eschatologie von Hennoch 9–11 und das Neue Testament. Übersetzt von Herbert Ulrich (Österreichische Biblische Studien 6). Klosterneuburg: Österreichisches katholisches Bibelwerk 1984. 180 S.

Safran, Alexandre, Israel in Zeit und Raum. Grundmotive des jüdischen Seins. Bern/München: Francke 1984. 492 S.

Schenke, Ludger, Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung. Würzburg: Echter 1983. 176 S.

The Schillebeeckx Case. Official exchange of Letters and documents in the investigation of Fr. Edward Schillebeeckx by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976–1980. Edited with introduction and notes by Ted Schoof. Ramsay/N. Y.: Paulist Press 1984. 158 S.

Schneemelcher, Wilhelm, Martin Luther. Sein Leben und sein Werk. Eine Einführung. Chambésy/Genève: Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique 1983. 111 S.

Seibold, Jorge R. S. J., Pueblo Saber en la fenomenologia del espíritu de Hegel. San Miguel: Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres 1983. 654 S.

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von Walter Strolz. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 128 S.

Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12) Heidelberg: Schneider 1984. 248 S.

ThPh 60 (1985) 321–340

Die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge

Von Heinz-Jürgen Görtz

1. Nachfolge – eine theologische Kategorie

„Nachfolge Christi – was das ist, möchte ich wissen, es ist nicht erschöpft in unserem Begriff des Glaubens", schreibt D. Bonhoeffer 1934 drei Jahre vor Erscheinen seines Nachfolgebuchs[1]. Ein halbes Jahrhundert später stellt sich diese Frage Bonhoeffers eher noch dringender. Sie wird zur Frage nach der Begründung des Glaubens und nach seiner Glaubwürdigkeit. Innerhalb und außerhalb des Glaubens wird seine Folgenlosigkeit beklagt. Die Religionskritik unserer Tage wird zur Kritik gelebter Nachfolge. Wie ein Widerhall solcher Kritik der Folgenlosigkeit des Glaubens liest sich die selbstkritische „Gewissenserforschung" im Synodendokument „Unsere Hoffnung": „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes'"[2]. Man hat in dieser Schwierigkeit „das christliche und kirchliche Glaubwürdigkeitsproblem Nummer 1 in unserer Zeit" gesehen, so daß heute in einem besonderen Sinn auch für die Theologie die „Stunde der Nachfolge" schlage[3].

Wenn, wie wiederum die Synode sagt, „das Bekenntnis zu Jesus Christus ... uns in seine Nachfolge weist" und den „Preis unserer Verbundenheit mit ihm", „den Preis unserer Orthodoxie"[4] nennt, dann ist in dieser Situation „theologische Begriffsarbeit" gefordert: die Reflexion auf die Nachfolge als theologische Kategorie. Erst solche Begriffsarbeit fördert die wesentlichen Züge der Glaubwürdigkeit christlichen Glaubens zutage[5]. Um den intellectus fidei zu erarbeiten, kommt man auch innerhalb der Theologie nicht umhin, die „Anstrengung des Begriffs" oder – wie Baader besser noch Hegels Rede christlich umkehrt – das „Kreuz der Spekulation" auf sich zu nehmen. Wo ein solcher intellectus fidei in der

[1] *D. Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften I, hg. von E. Bethge, München 1958, 41.

[2] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg ³1976, 101.

[3] *J. B. Metz*, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977, 34 bzw. 36.

[4] „Unsere Hoffnung" 103.

[5] Vgl. *P. Hünermann*, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in: L. Scheffczyk, Grundfragen der Christologie heute (QD 72) 1975, 114–140; hier: 140.

Besinnung auf die „Nachfolge" gesucht wird, geht es um nicht weniger, als das zusammenzuführen, was neuzeitlich auseinandergetreten ist und schließlich in der Folge der Aufklärung allererst die theologische Disziplin einer gesonderten Apologetik hervorbrachte: den Glauben an den Gott Jesu Christi und das Leben des Menschen in den konkreten Bedingungen seines Weltdaseins. Theologisch hat sich diese Diastase in der Apologetik selbst in ihrer Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Grund des Glaubens, der nur im Glauben selbst als die auctoritas dei relevantis zu erfassen ist, und den Glaubwürdigkeitsgründen, den motiva credibilitatis et credenditatis, welche die Bejahung des Glaubens menschlich verantwortlich machen sollen, gespiegelt. Die Reflexion auf die Nachfolge will nun dem im strengen Sinn theologischen Glaubensgrund und die im weiteren Sinn anthropologischen Glaubwürdigkeitsgründe in ihren christologischen Zusammenhang stellen und damit zugleich von der Logik menschlichen Glaubens an den Gott Jesu Christi Rechenschaft ablegen. Inhaltlich geht es so um die Verantwortung und Begründung der Aussage des Vaticanums II, daß sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auftut, so daß wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, auch selbst mehr Mensch wird[6].

Ein solches Unterfangen läßt sich von der Ortsbestimmung theologischer Reflexion durch K. Hemmerle leiten: „Der Ort der Theologie ist notwendigerweise die Nachfolge selbst, Nachfolge freilich, die das Denken als Denken und somit als sich verantwortendes Denken in Gehorsam nimmt, so aber in die Theologie hinein integriert. Theologie ist dort Theologie, wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. Ohne solch ärgerliche Unterscheidung des Theologischen löst dieses sich auf, ohne Integration des Denkens in der Nachfolge aber verengt sich diese, unterbietet sie ihr Maß."[7] Wenn die Synode daher apodiktisch sagt: „Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien, Nachfolge genügt"[8], so ist diese einfache Formel nur dann mehr als ein vereinfachendes Schlagwort, das sich als solches gerade fremden Programmen und Ideologien auslieferte, wenn nicht dieses Einfachste in der theologischen Reflexion zugleich als das Schwerste begriffen wird.

Geleitet vom Modell der Nachfolge den dialektischen „Gegen-Logos" (Bonhoeffer) christlichen Glaubens und christlicher Theologie reflektieren heißt von der Nachfolge einen kategorialen Gebrauch machen, die Nachfolge als Grundbestimmung auffassen, die das Christliche in seinem

[6] Vgl. Gaudium et spes 22 bzw. 41.

[7] *K. Hemmerle*, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg 1975, 28f.

[8] „Unsere Hoffnung" 103.

Eigenen begründet und zur Sprache bringt. R. Guardini hat in seinem „Wesen des Christentums" die besondere Schwierigkeit spezifisch christlicher Kategorien angesichts der Tatsache problematisiert, daß in allem, was christlich sein soll, Jesus Christus selbst mitgegeben sein muß: „Jedes Seinsgebiet enthält gewisse Grundbestimmungen, die es in seiner Eigenart begründen und gegen das Übrige abscheiden. Sobald das Denken ein solches Gebiet theoretisch zu erfassen sucht, löst es diese Grundbestimmungen heraus und gewinnt so die Voraussetzung für alle über die Gegenstände des Gebietes möglichen Aussagen. Diese Voraussetzungen oder Kategorien sind notwendig allgemein; in unserem Fall aber steht es anders. Dort, wo sonst der Allgemeinbegriff steht, erscheint eine geschichtliche Person." „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt. Das ist ein Paradox." Und aus ihm ergeben sich für Guardini „weittragende Probleme", Fragen nämlich wie folgende: „In welcher Weise sind – wenn Christus die Kategorie christlichen Denkens ist – die Inhalte dieses Denkens gegeben? Wie fügen sich die Sachlichkeiten des Daseins in jene personale Grundform ein? Wie ist die christliche Aussage gebaut? Wie das christliche Bewußtsein usf.?" Guardini urteilt: „Die Probleme sind außerordentlich schwierig, und es hat den Anschein, als ob das theologische Denken sie noch nicht wirklich ins Auge gefaßt hätte. Es hat den Anschein, als ob es seine Wissenschaftlichkeit darin suchte, die eigene Arbeit nach dem Schema der auf abstrakten Kategorien aufbauenden geschichtlichen oder philosophischen Disziplinen durchzuführen – die Christlichkeit hingegen nur in besondere Qualitäten des Inhalts bzw. in den autoritären Charakter der Offenbarung setzte. Wie aber christliches Bewußtsein, wie der christliche Erkenntnisakt und sein methodischer Fortgang, also die christliche Wissenschaft geartet sein müssen, sobald Christus die Kategorie dieses Bewußtseins und dieser Erkenntnis ist, scheint nicht theologisch gefragt, vielmehr der religiösen Nachfolge überlassen zu werden."[9] Aus diesem Problembewußtsein heraus hat K. Hemmerle „die Logik der Nachfolge eine paradoxe Logik" genannt, dementsprechend „paradox auch die Logik der Theologie sein" müsse: „Es genügt nämlich nicht, im moralischen Appell und in der geistigen Übung das Paradox der Nachfolge zu betonen, die Inhalte des Evangeliums aber so abzuhandeln, als ob sie subsumierbar wären unter eine geradlinige, ‚allgemeine' Logik."[10] Eine Fundamentaltheologie, die sich dem stellt, ringt in der Unterscheidung der Nachfolge um die paradoxe Logik der Theologie und der ihr eigenen Glaubensbegründung und will die Theologie auf neue Weise ins wissenschaftliche Gespräch einbringen. Durch solche Besinnung auf die

[9] *R. Guardini,* Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 68–70.
[10] *Hemmerle* 63.

Kategorien christlichen Denkens und Sprechens wird aus der Apologetik im wahrsten Sinne des Wortes „Fundamentaltheologie". Sie wird zum „Wissens-Gewissen" der Theologie[11].

2. Die Fundierung einer Theologie der Nachfolge in der Schrift

Wie also „geht" christliche Nachfolge, daß sich in ihr vom unterscheidend Christlichen her die Glaubwürdigkeit des Glaubens zeigen, daß sich auf ihrem Weg der Glaube als menschlich glaubwürdig erfahren könnte? Die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens von der Nachfolge her stellen heißt die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf Jesus selbst beziehen, das allerdings nicht schlechterdings von außen, also etwa bloß historisch, sondern eben vermittelt durch die Nachfolge, die die Geschichte Jesu, seines „geschichtlichen Vorsprungs", als „Ursprungsgeschichte des Glaubens" – „unterschieden von illusionärer Selbstkonstitution" – zu lesen erlaubt[12]. Die Perspektive der Nachfolge bedeutet die ausgezeichnete Weise der Rückfrage nach Jesus, insofern Jesus uns nur in der Weise der Nachfolge gegeben ist[13]. Nachfolge Jesu ist zum anderen die Lebensgestalt gläubiger Existenz und ihrer Plausibilität, in der die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse", die „Entdämonisierung" und Befreiung der Welt geschehen[14].

2.1 Das vielfältige Zeugnis von der Nachfolge im Neuen Testament

Die Schriften des Neuen Testaments selbst liegen uns als Zeugnisse der Nachfolge vor. Als solches wollen sie im Rückgang auf Jesus Christus ihren eigenen Ursprung zur Sprache bringen, und das einerseits, um sich selbst zu begründen, andererseits, um aus dem „Geist und der Kraft" (1 Kor 2,4) des Ursprungs je neu Wege der Nachfolge zu eröffnen. Angesichts dieser zentralen Bedeutung der Nachfolge für den christlichen Glauben sind drei Beobachtungen zu machen:

1. Das Neue Testament kennt keinen abstrakten Begriff der Nachfolge im prägnanten Sinn der Nachfolge Jesu Christi. Von der Nachfolge wird stets verbal, nie nominal gesprochen. Es wird ein „Geschehen, nicht

---

[11] Diesen Begriff hat jüngst *P. Eicher*, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980, 168, geprägt.

[12] Vgl. *R. Pesch*, Das Markusevangelium. 2. Teil, in: HThK II, 2 (1977) 563 f.; (i. f. zitiert als Pesch 2). *H. U. von Balthasars* Unterscheidung der „Zeit der Nachfolge" von der „Zeit Jesu" und der „Zeit der Kirche" in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III, 2 Theologie. Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 150–186, ist dabei im Blick und soll von der Nachfolge selbst her auf eigene Weise wiedergewonnen und ins Verhältnis zur „Zeit der (nach-)neuzeitlichen Lebenswelt" gesetzt werden.

[13] Dazu siehe *Metz* 40ff.: „Zum christologischen Rang der Nachfolge" und *Hemmerle* (Anm. 7).

[14] Vgl. *Pesch* 2, 146 bzw. *ders.*, Das Markusevangelium. 1. Teil, in: HthK II, 1 (²1977) 327; (i. f. zitiert als Pesch 1).

aber ein Begriff ausgedrückt"[15]. In der Schrift findet sich also keine Theorie der Nachfolge.

2. Außer (Apk) 14,4 und 1 Petr 2,21 verwenden nur die Evangelien das Begriffsfeld von akolouthein[16]. Paulus beschreibt die Sache der Nachfolge einerseits als ein „Sein und Leben ‚in Christus', das in der Taufe grundgelegt, durch die Eucharistie radikalisiert ist und in der Lebenshaltung des Christen sichtbar werden soll".[17] Andererseits sucht sich bei ihm die Sache auch ihren eigenen Begriff in der mimesis Christou (1 Kor 11,1), ein Begriff, der hinwiederum in den Evangelien nicht vorkommt. Die griechische Herkunft des Begriffs macht sich in seiner Wirkungsgeschichte insofern geltend, als seine griechisch-kosmologischen Kontexte im frühen Mönchtum und bei den Vätern erst in einer dialektischen – wesentlich von Philo beeinflußten – Rezeption in ihren christlichen Sinn vermittelt werden müssen. So ist es nach H. Crouzel das Verdienst des Clemens von Alexandrien, als erster eine Synthesis des griechischen und christlichen Begriffs der Nachahmung in ihrem ganzen Umfang erarbeitet zu haben[18]. Diese zweite Beobachtung bedeutet, daß man sich zuerst an die Evangelien wenden muß, wenn man den Sinn der Nachfolge Jesu Christi erheben will.

3. Das Geschehen der Nachfolge wird in den Evangelien durchaus nicht einheitlich verstanden. Das spiegelt sich etwa im Begriff des mathetes und im Wandel seiner Bedeutung von einer „Berufsvorstellung" zu einer „Heilskategorie"[19]. Sachlich sind schon in den Evangelien deren Interpretation der Nachfolge vom ursprünglichen Sinn des Rufes Jesu zur Nachfolge zu unterscheiden[20]. Diese Unterscheidung ist zu treffen im Maße der Erweiterung des „Weges", der gegangen werden muß, und der gläubigen Erkenntnis der „Person", der gefolgt wird. Hierin liegt auch der tiefere Grund dafür, daß Jo „die ‚Nachfolge' der ersten Jünger so sehr in einer Einheit mit dem Späteren" sieht, daß Jo ihnen „weithin schon ein volles Glaubensverständnis zulegt"[21]. Die synoptische Tradition hingegen beschränkt Nachfolge zunächst auf die vorösterliche Zeit

---

[15] *G. Kittel,* Art. ἀκολουθέω, in: ThWNT I, 215.

[16] Siehe dazu *A. Schulz,* Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, München 1962, 195ff.

[17] *von Balthasar,* Die Nachfolge Christi im Neuen Testament, in: B. Albrecht/H. u. von Balthasar, Nachfolge Christi – mitten in dieser Welt, Meitingen/Freising 1971, 13.

[18] Vgl. *H. Crouzel,* L'imitation et la „suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques, in: JAC 21 (1978) 7–41, hier bes. 33 und 15–18; zur Nachfolge im frühen Mönchtum siehe *K. S. Frank,* ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum, in: BGAM. S 26 (1964) bes. 135–139.

[19] Vgl. *Schulz* Art. Nachfolge, in: HThG 3,213. Zur Kritik siehe vor allem *M. Hengel,* Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968.

[20] Vgl. Ebd. 70.

[21] *von Balthasar,* Nachfolge Christi 13.

und das vorösterliche Verständnis der Jünger. Für die in diesem Zusammenhang vor allem in Betracht kommende Aussendungstradition der Evangelien wertet M. Hengel jedoch die Tatsache, daß in ihr „‚Jesusüberlieferung' und ‚Gemeindebildung' in nahezu untrennbarer Weise ineinandergeflossen sind", in dem Sinne, „daß man sich hier der ‚Kontinuität' zwischen dem Handeln Jesu und dem späteren Handeln der Gemeinde in besonderer Weise bewußt war". Die „Diagnose ‚Gemeindebildung'" ist daher nach Hengel „nicht unbedingt immer nur im Sinne eines großen Abstandes zum historischen Jesus", sondern eben selbst schon als Zeugnis der Nachfolge zu verstehen: „Die darin sichtbar werdende, vom prophetischen Geist geleitete, Freiheit der Gemeinde könnte auch ein Ausdruck dafür sein, daß diese sich in ihrer missionarischen Verkündigung ihrem Ausgangspunkt, dem Handeln des historischen Jesus, besonders nahe wußte."[22] Das bedeutet für unsere Frage: Nachfolge ist nicht nur einer der Inhalte der Evangelien, sondern die conditio sine qua non der Schrift überhaupt und damit auch ihres angemessenen Lesens und Verstehens. Das schließt die historische Frage nicht aus, sondern ein: Nachfolge lehrt, die historische Frage richtig zu stellen.

2.2 Eine Nachfolge-Struktur des Mk

Daß die Feststellung Hengels insbesondere für Mk gilt, da sich dort ihre Reichweite über Jesusüberlieferung und Gemeindebildung hinaus auch auf den Evangelisten und seine „konservative Redaktion" erstreckt, will R. Pesch in seinem Mk-Kommentar zeigen: „Mk ist derjenige unter den Zeugen der Jesusüberlieferung, der sie im ganzen in der größten Nähe zur ältesten Tradition und nicht durch literarische Ansprüche weiterentwickelt repräsentiert." Insofern der Evangelist nach Pesch „selbst zur Rückfrage nach der Geschichte Jesu" „anleitet"[23], verdient sein Evangelium das besondere fundamentaltheologische Interesse. Dies gilt zumal für unsere Sache der Nachfolge. Es liegt gerade an seiner Nähe zum Ursprung des Evangeliums Jesu Christi, daß Mk im ganzen als „Ruf in die Nachfolge" aufgefaßt werden kann[24]. „Das Thema von der Nachfolge zieht sich durch das ganze Mk-Ev hindurch; es steht nachdrücklich in den Mahnungen der Mitte des Buches, die auch theologisch zur ‚Mitte' dieses Ev von der gläubigen Existenz als der Christus- und Kreuzesnachfolge gehören (8,34–38)"[25].

Überschaut man im Interesse unserer fundamentaltheologischen Frage von dieser Mitte aus Mk im ganzen, so lassen sich drei Schichten im Sprechen von Nachfolge unterscheiden:

---

[22] *Hengel* 92f.
[23] *Pesch* 2,562.
[24] *Pesch* 1,52f. Diese Option Peschs wollen wir uns hier zu eigen machen.
[25] Ebd. 115.

1. In einer ersten Schicht (Mk 1–8,26) geht es um den Ruf Jesu in seine Nachfolge im Kontext seiner vollmächtigen Verkündigung der Gottesherrschaft und dementsprechend um das Jüngerwerden jener, die den Ruf hören, Jesus nachzufolgen, mit ihm leben und sich senden lassen.

2. In einer zweiten Schicht (Mk 8,27–12,44) liegt der Akzent auf dem Gemeindebezug der Nachfolge, auf dem „Jünger-Sein“ [26], dem „Christenstand“ [27], auf der Nachfolge also, insofern sie einerseits nicht von der Kreuzesnachfolge getrennt werden kann, Leidensnachfolge ist, und andererseits zugleich das „rechte Verhalten zum Gottesreich“ bedeutet, d. h. „Konsequenzen hat für die Gemeinde und jeden einzelnen in ihr, im Verhältnis der Christen zueinander und zu denen, die ihnen von außen begegnen.“ [28] Der Auferstehungsglaube wird hier als Perspektive des ganzen Evangeliums gleichsam im Evangelium selbst thematisch.

3. Lesen wir schließlich einmal die eschatologische Rede Jesu (Mk 13), seine Passion und die Verkündigung seiner Auferstehung auf die Nachfolge hin, so läßt sich eine dritte Schicht ihres Geschehens abheben, in der es um das Jünger- bzw. Gemeindesein als Jünger- bzw. Gemeindewerden auf dem Kreuzweg der Nachfolge in der Geschichte und in der Welt bis an deren Ende geht (Mk 13,1–16,8).

2.3 Momente der Nachfolge bei Mk

Es sei versucht, dieser Nachfolge-Struktur des Mk die für die Glaubwürdigkeit des Glaubens wichtigen Momente der Nachfolge zuzuordnen:

1. Die erste Schicht steht ganz im Zeichen der Botschaft Jesu und der Sammlung seiner Jünger. Den Horizont der Nachfolge bildet Jesu Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft und der erfüllten Zeit, sein Aufruf zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium (1,15). Jesu vollmächtiger Blick und Ruf schaffen Situation und stiften Beziehung. In ihnen ereignet sich jene neue Gegenwart aus der Fülle der Zeit, die alles überholt und ihr gegenüber in die Vergangenheit rückt. Der Unbedingtheit des Rufs entspricht die Unbedingtheit des Gehorsams der Jünger in der Aufgabe des Berufs und der menschlichen Bindungen, um auf neue Weise Solidarität zu üben (10,28; 1,16–20; 2,14; vgl. Lk 5,32). Bestellung und Sendung der Zwölf sprechen von deren eigenem Gehen, von ihrer Umkehr-Predigt, die wie die Jesu selbst die Menschen in jene „um ihn (Jesus)“ (4,10) und jene „draußen“ (4,11b) scheidet, und von ihrer Partizipation an Jesu exorzistischer Vollmacht (3,15; 6,7.13), kraft deren das Christentum in der Nachfolge und Sendung Jesu auftritt, „die Welt zu entdämonisieren“ [29]. Begibt sich so einerseits die Geschichte der Ankunft der Gottesherrschaft in der Praxis der Nachfolge Jesu, so ist dieses Ge-

[26] *Pesch* 2, 59. [27] Ebd. 65. [28] Ebd. 102. [29] *Pesch* 1, 327.

schehen doch noch einmal unterfangen vom eschatologischen Wachsen des Reiches Gottes „von selbst" (4,28). Diese Unterscheidung entspricht jener, die davon redet, was für die Menschen, was aber nicht für Gott unmöglich ist (10,27). Diese innere Spannung der Nachfolge spiegelt sich in den Weckrufen zum „rechten Hören" (4,3.9.23) und macht die besondere Einweisung ins Verstehen der Gleichnisse notwendig (4,10 – 12.33f.; 7,17–21): „Umkehr (vgl. 1,15) bleibt die Voraussetzung des Verstehens des Geheimnisses der Gottesherrschaft, des Verstehens Jesu und der eigenen, auf Jesus angewiesenen Situation."[30] Nur auf dem Weg der Nachfolge und nur auf dem Kreuzweg hinter Jesus her (8,33f), unter dem Kreuz (15,39), gibt es Erkenntnis und Verstehen Jesu.

2. Österliches Zusammensehen und Verstehen der Gottesherrschaft, der Person Jesu und der eigenen Situation kennzeichnen die zweite Schicht des Sprechens von Nachfolge im Kontext der Gemeinde. Im Maße dieses Zusammensehens findet das oben Gesagte auch hier seine Anwendung – das jedoch mit dem entscheidenden Vorzeichenwechsel der Transformation der Naherwartung der Gottesherrschaft in die Naherwartung der Wiederkunft Christi. Die Nachfolge der Jünger während des Lebens Jesu geht über in die Nachfolge der Jünger bzw. der Gemeinde im Glauben an Jesus, welcher Glaube auf neue Weise nach Jesus zurückfragt. Daß Mk in den Berichten über die Nachfolge Jesu im Grunde immer die Christusnachfolge der Gläubigen im Blick hat, denen das Evangelium verkündigt wird, tritt hier als kompositorische und theologische Mitte hervor[31]. Jesu, des Menschensohns, Sendung wird dabei als Dienst „für die Vielen" (10,45) verstanden, der christliche Lebensgemeinschaft und christlichen Lebensstil begründet[32]. „Selbstverleugnung" und „bekennende Kreuznahme" (8,34 – 9,1) „um Jesu" und – so spätestens die mk Erweiterung – „um des Evangeliums willen" (8,35) werden zu Bedingungen der Nachfolge. Zugleich wird betont, daß in Selbstverleugnung und Kreuznahme Rettung und Verderb des Lebens auf dem Spiel stehen: „[Der] Glaube, der sich restlos auf Gott verläßt, schließt ein Selbstverständnis ein, das die gottgewollte Bindung des Lebens wahrnimmt."[33] In einem solchen Selbstverständnis unter dem Anspruch der Gottesherrschaft gilt die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse" (9,35; 10,43f.): Gottes Herrschaft wie ein Kind annehmen (10,15), stellt gleichsam eine Kurzformel für die Forderung dar, auf Ansehen, Macht, Reichtum und Sicherheiten zu verzichten. Diese Umkehrung weltlicher Verhältnisse in der Nachfolge Jesu geschieht in der christlichen Gemeinde[34]. Die mit der Situation des Christen verbundene Naherwartung bleibt dabei „als eschatologische Haltung... jenseits von Schwärmerei und Enttäuschung... für das Christentum verpflichtend"[35]. Sie ist „die

[30] Ebd. 240. [31] Vgl. ebd. 115. [32] Vgl. *Pesch* 2,162.
[33] Ebd. 64. [34] Vgl. ebd. 196. [35] Ebd. 317 zu Mk 13,33–37.

eschatologische Haltung derer, die ganz auf die Herrschaft Gottes in der Herrschaft Jesu Christi setzen und wie Jesus selbst, in seinem Geist, die Kräfte der Gottesherrschaft spüren lassen, Gottes Herrschaft in ihrer heilenden Kraft zu den Menschen gelangen lassen – und zugleich ihre Vollendung von Gott her durch Jesus Christus erwarten."[36]

3. Die dritte Schicht erzählt von der Ambivalenz solch eschatologischer Existenz in der Welt. Sie schildert die Krisis der Nachfolge, deren ständige Gefährdung, statt auf Gott und Jesus, auf sich selbst zu bauen (14,29–31); sie restituiert aber auch im Verheißungswort Jesu von seinem Vorausgehen (14,28 bzw. 16,7) den Weg der Nachfolge, den nun der Auferstandene begründet und auf dem er ein neues Sehen schenkt. Zum anderen wird in dieser dritten Schicht der Naherwartung eine neue Wendung gegeben. Der kompositorische Zusammenhang von eschatologischer Rede und Passion legt nahe, daß Mk den Leidensweg Jesu als Gehen in sein endzeitliches Kommen versteht; und dieses Geschehen vollbringt den Dienst und die Hingabe „für die Vielen" als Sinn des Gekommenseins (10,45). Dieser Dienst und diese Hingabe bestimmen die Zeit vor dem Ende als Zeit der Kirche (13,10). Ihr Weg wird Nachfolge auf seinem Kreuzweg. Der Wiederkunft Christi selbst gegenüber wird so die akute Naherwartung entschärft (13,23.32) und in eschatologische Wachsamkeit und Aufmerksamkeit überführt (13,33–37)[37].

3. Das Umkehrungsgeschehen der Nachfolge

Als gemeinsamer Nenner des vielfältigen Zeugnisses von der Nachfolge im Neuen Testament und darin noch einmal der verschiedenen Schichten des Mk läßt sich gerade die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge festhalten: „Nachfolge bedeutet Übernahme der Verantwortung innerhalb und gegenüber der Geschichte, die sich mit Jesus zugetragen hat. Sie schließt eine geschichtliche Entscheidung in sich, die Entscheidung gegenüber der in Jesus hereingekommenen Basileia, deren Wirkraum aber die Grenzen der bloßen Historie weit überschreitet."[38] Solche Verantwortung stellt fundamentaltheologisch die Aufgabe, das Christliche als Ruf des Menschen unter den Anspruch der Gottesherrschaft und in die Entscheidung um Rettung und Verderb des Lebens zur Sprache zu bringen. Darin geschähe die Vermittlung der inneren Plausibilität des Glaubens mit seiner äußeren. Diese innere Plausibilität kann von außen zunächst nur als paradoxe, d. h. gegen die allgemeine Geltung gerichtete,

[36] Ebd. 318.
[37] Vgl. ebd. 267.
[38] *E. Neuhäusler,* Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962, 186.

erscheinen. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft gilt die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse": „Der Erste ist Allerletzter und Diener aller" (vgl. Mk 10,31)[39]. Es ist nun entscheidend, daß diese paradoxe Plausibilität als solche nicht schlechterdings widersinnig ist, sondern einen neuen Sinn setzt, der sich dialektisch auf den alten bezieht und also seine Wahrheit noch als dessen Wahrheit erweisen will, indem er alles Alte „erfüllt", wobei erst diese Erfüllung die Vergangenheit des Alten als eines solchen aufdeckt. In der Umkehrung weltlicher Verhältnisse soll sich deren Befreiung in ihren neuen Sinn durch ihre „Entdämonisierung" und durch die heilende Kraft der Herrschaft Gottes begeben. Dazu vier Thesen, die die Nachfolge-Struktur des Mk und die ihr zugeordneten Momente im Licht unserer Fragestellung reflektieren.

3.1 Das Subjekt der Nachfolge

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der Subjektivität zur Personalität in Gemeinschaft. Metz hat polemisch die für ihn „heute immer bedrängendere Frage nach dem angemessenen Subjekt der Theologie" gestellt: „Wer ist dieses Subjekt des Theologietreibens? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Der Nachfolger? Oder die unterschiedlichen Gruppen und Gemeinschaften, die sich ein mystisch-politisches Protokoll ihres Nachfolgelebens schreiben? Keiner sage, daß diese Frage längst klar entschieden sei."[40] Subjekt im Kontext der Nachfolge sein heißt, Subjekt im Geschehen der Nachfolge werden. Nicht aus meiner Subjektivität – welcher Spielart ihres neuzeitlichen Verständnisses auch immer – vollbringe ich mein Selbst- und Weltverständnis bzw. -verhalten. Vielmehr rührt mein Anfangsein und Anfangenkönnen aus dem Ereignis einer Beziehung: aus dem vollmächtigen Blick und Ruf eines „unendlich überlegenen, uneinholbaren" anderen[41] und meinem ihm gegenüber ohnmächtigen und deshalb gehorsamen Hören. In der Dialogik dieser Beziehung waltet eine unendliche Differenz. Ich werde aus meinem Selbstand an die zweite Stelle „unter" einen anderen gerückt; alles Anfangen wird zum Antworten; vor diesem anderen gilt nichts Eigenes mehr und sind alle alten Bindungen gelöst: Der Ruf deckt die grundsätzliche Vergangenheit meines jetzigen Standorts auf; er enthüllt meine Hinfälligkeit und mein unstillbares Heilsverlangen ebenso wie meine Verantwortung des Rufs in der Verantwortung für die anderen.

Vom Hörenden ist diese Beziehung, die der Ruf stiftet, unleistbar; sie

[39] *Pesch* 2,104.

[40] *Metz* 44.

[41] Vgl. *B. Albrecht*, Nachfolge Jesu Christi im Glauben – mitten in dieser Welt, in: B. Albrecht/H. U. von Balthasar, Nachfolge Christi 69.

ist nicht zu begreifen und nicht aufzuarbeiten; der Hörer muß sich und alles verlassen. Und doch identifiziert andererseits der Ruf mich selbst: Die Antwort ist Anfang, allein mein Anfang. Der Ruf fordert mich selbst in meiner unableitbaren Individualität heraus: Der Ruf trifft mich; ich bin sein unvertretbarer Hörer. Der Ruf ruft meine Freiheit nicht bloß dazu auf, sich zu vollbringen und auszuzeugen, sondern er ruft meine Freiheit als solche allererst hervor: Er befreit zur Freiheit und öffnet mir die Augen für die Notwendigkeit einer Lebensentscheidung, einer Grundwahl, einer Option (Blondel). Kein Postulat, keine Idee, keine Struktur kann mich so vor mich selbst bringen und meine Identität „einklagen", das kann allein der gebietende Ruf eines anderen[42].

Diese Eröffnung und Herausforderung meiner selbst als „Subjekt" ereignet sich nicht nur im Anschluß an den Rufenden, sondern zugleich als Eintritt in jenes Miteinander, ins Wir derer, die sein Ruf um sich sammelt und die ihm Folge leisten und dienen. Sein Ruf identifiziert mich und identifiziert seine Gemeinde. Er identifiziert sie als eine Gemeinschaft jenseits der eigenen Wahl und Neigung. Wie mich die Gemeinschaft mit dem Rufenden in die Gemeinschaft der Nachfolgenden weist, so habe ich umgekehrt in der Gemeinschaft der Nachfolgenden Gemeinschaft mit dem Rufenden. Wo seine Gemeinde mich in ihre Mitte ruft, stellt sie mich vor den Einen, der sie als Gemeinschaft eint und ihre Mitglieder einander als „Brüder" zuweist. Die Gemeinschaft der Nachfolgenden und ich in ihr, wir sind Subjekt der Nachfolge.

Und noch ein Schritt ist zu tun: Das „Subjekt", um das es hier geht, hat als Subjekt der Nachfolge menschheitsgeschichtliche Dimension. Der, dem die Gemeinde nachfolgt, identifiziert nicht nur mich und nicht nur die Gemeinde, er identifiziert darüber hinaus die Menschheit, indem er sie in sich eint. Und so ist auch die Gemeinschaft der Nachfolgenden „Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Wie ich in der Nachfolge Person werde, so „wird" die Gemeinde in der Nachfolge, was sie „ist". In dem Maß, in dem sie sich um den Einen versammelt und von ihm einen läßt, zieht sie ihren Kreis weiter. Und der Horizont dieses Geschehens kann nicht kleiner sein als jener der in Christus geeinten Menschheit.

Im Subjekt der Nachfolge kehren daher die drei Schichten des Mk-Evangeliums im Sprechen von Nachfolge wieder: In der Nachfolge wird der einzelne Mensch vom allgemein-abstrakten Subjekt zur konkreten Person berufen und befreit, die sich selbst in einer Lebensentscheidung an einen anderen bindet. Als diese Person empfängt er sich zugleich aus einer von diesem anderen gestifteten Gemeinschaft und baut er selbst diese auf; Nachfolge geschieht in der Gemeinschaft der Nachfolgenden

[42] Siehe dazu *E. Levinas*, Vérité du dévoilement et vérité du témoignage, in: E. Castelli (Hg.), Le témoignage, Paris 1972, 101–110, bes. 106.

und somit als jene der Gemeinschaft selbst. Dieselbe Einheit, der diese Gemeinschaft sich verdankt, öffnet sie jeweils über sich hinaus in die Menschheit und ihre Geschichte.

3.2 Die „Zeit" der Nachfolge

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der „linearen" Weltzeit der Geschichte in die „querlaufende" Zeit[43] des Ereignisses des vollmächtigen Rufs und seines gläubigen Hörens. Eine neue Zeitlichkeit kommt ins Spiel. Schon am Ruf, der als solcher stets an den einzelnen ergeht, ist diese neue Zeitlichkeit der Nachfolge abzulesen: Im Ruf tritt eine Zukunft in die Vergangenheit ein, die nicht unmittelbar aus ihr hervorgeht oder an sie anschließt; der Ruf geschieht unableitbar neu; demgegenüber ist alles, der Hörer und seine Situation, alt und vergangen. Der Nachfolgende steht in einer Nachzeitlichkeit vom Vorausgehenden, in einer Nachzeitlichkeit jedoch, die allererst offene Zukunft freigibt; denn die Zukunft kommt nicht aus den selbstgemachten Prämissen des Subjekts hervor, ist nicht aufgrund solcher Herkunft bereits vergangene und verschlossene Zukunft. Im Blick auf das neuzeitliche Verständnis von Zeit, wie es sich bei Kant in der Zeit als „Schema" des Verstandes oder gar bei Hegel als Zeit des „Begriffs" zuspitzt, bedeutet der Ruf Verlust der Gegenwart, die in der Macht des alles vergegenwärtigenden Selbstbewußtseins liegt, und andererseits Stiftung neuer Gegenwart, deren das Bewußtsein nur gewärtig sein kann, indem es keinen Augenblick überspringt und zukünftig sich ereignender Verwandlung darbietet[44]. Als diese „Nahtstelle", an der „die unableitbare und unvorwegnehmbare Einigung von Kontinuität und Diskontinuität, von Bisherigem/Bekanntem und Neuem/Verheißendem geschieht", ist der Ruf „Ereignis", in dem die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist. Im „Ereignis und seiner Stiftung wird die ganze bisherige Geschichte gewissermaßen in die neue Möglichkeit ‚zurückgenommen'. Stiftung läßt auch das Alte nicht beim alten, sondern holt es zurück und ist so mit der Eröffnung von Gegenwart zugleich Verwandlung der Vergangenheit."[45] Die bloße Vergangenheit des Gerufenen, aus der das Ereignis gerade nicht ableitbar ist, wird durch das Ereignis in dessen Vorgeschichte verwandelt. Dem bislang bloß Diskontinuierlichen wird Kontinuität eingestiftet: Aus Fischern werden „Menschenfischer", und die Sünden werden vergeben (Mk 2,13–17).

---

[43] Zum Begriff der „querlaufenden Zeit" siehe *H. Rombach*, Die Erfahrung der Freiheit. Phänomenologie und Methaphysik in Widerstreit und Versöhnung, in: P. Good (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, 57–78, bes. 60.

[44] Siehe dazu *F. Rosenzweig*, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung' (1925), in: *Ders.*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 373–397, hier 384ff.; *A. Halder*, Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses, in: L. Scheffczyk (Anm. 5) 15–35, hier 33.

[45] Ebd. 32f.

Für die Gemeinde geht es darüber hinaus in dieser Verwandlung der Vergangenheit in die Vorgeschichte des Ereignisses um die Vergewisserung ihres Gründungsgeschehens, des Gekommenseins Jesu und seines geschichtlichen Vorausgegangenseins in Tod und Auferstehung. Sie macht den Ort dieses Geschehens in der Geschichte aus; im nachhinein identifiziert sie den Rufenden und Vorausgehenden als die umkehrend-überbietende Erfüllung ihrer geschichtlichen (Gottes-) Erfahrungen und (Heils-)Erwartungen. Somit erschließt sie die ganze vergangene Geschichte Gottes mit den Menschen noch einmal als Vorgeschichte jener Erfüllung der Zeit, die sich für sie in Leben, Tod und Auferstehung Jesu begeben hat. Diese sich in der Vergangenheit vergewissernde und sie in die Gegenwart einbringende Erinnerung des Gekommenen und Vorausgehenden geschieht aber im Interesse der Zukunft, die darin erschlossen ist und die als Zukunft des Wiederkommenden erwartet wird. Nachfolge ist Nachfolge des Wiederkommenden. In der Nachfolge wird die Zukunft daher nicht nur als offener Horizont aufgetan, sondern sie erhält auch ein Gesicht: Der Vorausgehende ist der Entgegenkommende; er kommt, und in allem, was kommt – selbst noch im Tod, kommt er. Nachfolge lebt aus dieser Naherwartung, die das, was jetzt kommt, zur Begegnung werden läßt und ihm sein eschatologisches Gewicht verleiht.

Nachfolge, die in der Spannung zwischen der vergangenen Ankunft und zukünftigen Wiederkunft des Vorausgehenden geschieht, ist eschatologisch orientiert. Das heißt erstens: Nachfolge unterliegt der Ambivalenz des Weltdaseins, einerseits im Glauben an den Gekommenen und in der Hoffnung auf den Wiederkommenden ihre eigene Gewißheit in sich zu tragen und andererseits vom Wissen um die unüberwindliche Bedrohtheit ihres eigenen Wesens in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes bestimmt zu bleiben[46]. Das heißt zweitens: In der Nachfolge ereignet sich die eschatologische Dialektik der „erfüllten Zeit". Nachfolge lebt in der Zeit, die schon erfüllt ist und die doch erst erfüllt wird. Die Wiederkunft Christi ist aus seinem Gekommensein nicht abzuleiten, sie muß sich vielmehr neu ereignen und ist doch unverbrüchlich zugesagt. Daß die Zeit erfüllt „ist", ist die Zusage und Ansage der Offenbarung und Erfüllung auch noch jenes Sinnes von „Sein" in der Wiederkunft Christi, in dem hier überhaupt „ist" gesagt werden kann. In diesem Ereignis erst wird Gottes Herrschaft als Herrschaft der Welt und der Geschichte aufgerichtet. Jene, die nachfolgen, erwarten dieses Ereignis und gehen ihm in „eschatologischer Wachsamkeit" entgegen, indem sie ihre eigene welthafte und geschichtliche Gegenwart und die der Menschheit je neu dem Wiederkommenden entgegenbringen.

---

[46] Siehe dazu *K. Lehmann,* Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse/H. Erharter (Hg.), Rechenschaft vom Glauben, Wien 1969, 74–96, hier bes. 81.

In der Nachfolge wird so die „lineare" Zeit, die Zeit als Funktion des Bewußtseins, an das unableitbare und deshalb „querlaufende" Ereignis ihrer Zeitigung freigegeben, das die Zeiten umkehrt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein neues Kontinuitätsverhältnis setzt und die Geschichte im ganzen neu orientiert.

3.3 Die „Praxis" der Nachfolge

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der neuzeitlichen Praxis der Selbstverwirklichung und Leistung, der Produktion und Arbeit in jene von Glaube, Liebe und Hoffnung; denn die Praxis der Nachfolge ist die Praxis der Herrschaft Gottes, Praxis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu und Praxis der Erwartung seiner Wiederkunft. Als solche ist sie Praxis des unvertretbar einzelnen, Praxis der Gemeinde und gesellschaftlich-geschichtliche Weltpraxis. Durch diese Momente wäre christliche Nachfolgepraxis durchzukonjungieren, ja sie selbst „ist" solches Durchkonjugieren. Das kann hier nur anfanghaft gezeigt werden.

Die Praxis der Nachfolge ist zunächst Praxis des einzelnen. Sie ist die Praxis jenes Hörens und Gehorsams, aus denen der Glaube kommt. Nicht ich fange an, setze mich und meine Pläne durch, sondern ich lasse mich ganz bestimmen vom Wort eines anderen, gebe ihm Raum und Gestalt. Ich bin nichts als Antwort des mir vorgängigen Rufs, und all mein Tun ist Antworten. Dennoch ist diese Antwort zugleich ganz mein Anfangen, meine Entscheidung zur Freiheit – denn ich bin als der Gerufene unvertretbar ver-antwortlich –, meine Lebenspraxis. Dieses Tun ist nie zu Ende getan, denn es fordert mich ganz und überfordert mich in dem Maß, in dem der Ruf mich selbst über mich hinausruft. Solche Praxis sucht nicht das Eigene, seine Ideen und Kräfte, auszuzeugen und reibt sich nicht unmittelbar am Widerstand der zu gestaltenden Welt, Gesellschaft und Geschichte, sondern läßt sich vor allem anderen im Gehorsam ent-eignen, reibt sich am Widerstand des Selbst, das alles Eigene um eines anderen willen verlassen und dorthin gehen soll, wohin es gesandt wird. Es gehört zur Praxis der Nachfolge, „ohnmächtig" zu sein, weil sie sich ihres Grundes und ihrer Sendung weder bemächtigen kann noch darf: Gott herrscht – und nicht der Mensch, auch nicht der Jünger; und Gott richtet seine Herrschaft auf – nicht der Mensch, auch nicht der Jünger. Diese Ohnmacht verurteilt ebensowenig zur Tatenlosigkeit wie zur Gedankenlosigkeit, sondern entbindet gläubiges Tun und Denken und ist doch dessen unauslöschliches Siegel: Die Praxis des christlichen Glaubens ist ohnmächtig, aber diese Ohnmacht ist seine Praxis – Umkehrpraxis, in der der einzelne Christ „wird".

Der Ort dieser Praxis ist zunächst die Gemeinde. Diese Ortsbestimmung nimmt schon der Ruf vor: Er trifft den einzelnen und ruft ihn zugleich in eine Gemeinschaft. Die Praxis der Nachfolge ist daher von

Anfang an Praxis in der Gemeinde und Praxis der Gemeinde selbst, Praxis, die sich der Gemeinde verdankt und die Gemeinde aufbaut.

Was in der Nachfolgepraxis als Lebenspraxis bereits angesagt ist, wird hier aktuell: Sie ist Praxis eines Wegs, der zu gehen ist, und das in einem mehrfachen Sinn. Wer dorthin geht, wohin er gesandt ist, geht einen Weg. Dieser Weg stiftet den Zusammenhang und den Sinn der Taten. Das Gehen selbst ist so Tat „vor" allen Taten. Der Christ geht den Weg dessen, der ihn sendet und selbst vorausgegangen ist. Er geht ihm nach und mit jenen, die auf diesem Weg sind. Es unterscheidet die Nachfolgepraxis, daß ich überhaupt einen Weg gehe, daß ich den Weg selbst gehen muß, daß ich auf ihm einem anderen nachgehe, daß ich ihn mit anderen gehe und daß dieses Gehen mich selbst kostet, daß ich auf ihm in diesem Sinne „vergehe".

Der Weg Jesu führt auf seinen Weg der Liebe: auf den Weg seines Zeugnisses und Dienstes, seines Kreuzes und seiner Auferstehung. Der einzelne, der Christ „wird", „ist" Christ auf dem Weg und in jener Gemeinschaft, die in der von Kreuz und Auferstehung erschlossenen Wirklichkeit der die Menschen auf neue Weise identifizierenden Liebe Gottes lebt –, indem in ihr die Christen einander um Jesu und des Evangeliums willen lieben –, die deren Verwirklichung im Ereignis Jesu Christi bekennt und bezeugt und sich auf solche Weise ihrer gründenden Mitte vergewissert, – indem sie Jesus als den Christus und Christus als den Jesus identifiziert – und die schließlich selbst in der Verwirklichung dieser Liebe, in der Mitteilung ihres Lebens und in der Verherrlichung ihres Ursprungs und Ziels in der Geschichte der Menschheit vergeht. Dies die „umgekehrte neue Praxis", in der jene, die Jesus Christus nachfolgen, in der Gemeinde und als Gemeinde Christen „sind".

Weder die Praxis des einzelnen noch die der Gemeinde sind von der geschichtlich-gesellschaftlichen Weltpraxis der Nachfolge zu scheiden. Das „Für uns" des Wegs Jesu zieht den Kreis weiter als jenen, den ich um mich und wir um uns schlagen wollten. Die Unterscheidung von „drinnen" und „draußen" bemißt sich nach seinem Weg. Ihm nachgehen führt weiter als nur zum Alleingehen des einzelnen und nur zum Miteinandergehen der Gemeinde. Nicht nur ich muß mich, auch wir müssen uns noch einmal „verlassen", wo die Nachfolge „alles" verläßt. Die Menschenfischer müssen dorthin gehen, wo die Menschen sind. Solidarität mit ihnen ist die Voraussetzung dafür, daß sie die Einladung zum Reich Gottes vernehmen können. Die Verantwortung des Rufs Jesu, seiner Botschaft und seiner selbst und die Verantwortung für jene, zu denen der Hörer gesandt ist und deren Hörer er aufs neue wird, sind untrennbar. Und das nicht nur – obzwar vor allem – nach dem Maß Jesu und seines Wegs, sondern auch schon nach dem Maß der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation des einzelnen und der Gemeinde. Angesichts der von beiden kaum zu bewältigenden Strukturierung der Lebensvollzüge durch den

Pluralismus religionskritischer lebensweltlicher „Selbstverständlichkeiten“[47] muß die Unterscheidung von „drinnen“ und „draußen“ als davon überholt gelten und wird um sie im einzelnen und in der Gemeinde selbst gerungen. Wo in der Nachfolge Solidarität mit den Sündern geübt wird, übe ich und üben wir sie mit uns selbst.

Solchermaßen solidarische Weltpraxis der Nachfolge geschieht kritisch als Praxis der „Entdämonisierung“. Sie deckt die geheimen „Mächte und Gewalten“ der herrschenden gesellschaftlichen „Selbstverständlichkeiten“ auf und entlarvt – wie die Synode sagt – ihre „Tabus“, seien dies etwa Geheimnis, Leid, Tod, geschichtliche Verantwortung einer Gerechtigkeit für alle, Zukunft, Bejahung, Beziehung[48]. Indem sie an jenen Orten ganz auf die Herrschaft Gottes in der Herrschaft Jesu Christi setzt, läßt sie „wie Jesus selbst, in seinem Geist, die Kraft der Gottesherrschaft spüren“, ihre „heilende Kraft zu den Menschen gelangen“ und erwartet sie „zugleich ihre Vollendung von Gott her durch Jesus Christus“.[49] Solchermaßen ist die kritische Weltpraxis der Nachfolge zugleich Praxis der Hoffnung; Praxis jener Hoffnung, die auf Jesus zugeht, der ihr entgegenkommt. Was ihr auch immer auf diesem Weg begegnet, erhält so ein eschatologisches Gewicht und ein ebensolches Gesicht, denn in aller Begegnung geht es darum, daß der kommen kann, der kommt. Darin besteht die eschatologische Wachsamkeit und Aufmerksamkeit der Nachfolge. Das Vergehen auf ihrem Weg bedeutet kein Verenden, sondern geht selbst noch einmal, indem es auf den Wiederkommenden zugeht, in dessen Zukunft vor. Daß die Verwirklichung der Liebe Gottes und die Mitteilung seines Lebens in der Weltpraxis der Nachfolge auf diesem Weg des Vergehens zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen, ist das – auch sie selbst richtende – ideologiekritische Potential der Nachfolge. Der Weg der Nachfolge ist Leidensweg und Kreuzweg, Weg des Vergehens; seine Praxis kostet den, der ihn geht. Dies die „Umkehrungspraxis“, in der ich und wir Christen „sind“, indem wir es „werden“.

Die Praxis der Nachfolge ist „Umkehrungspraxis“ des Glaubens, die uns als uns selbst „einklagt“, die „umgekehrte Praxis“ der Liebe, die uns neu leben läßt, die „Umkehrungspraxis“ der Hoffnung, die uns kostet. Mit den Worten der Synode: Nachfolge ist der „Preis unserer Orthodoxie“.

3.4 Die Glaubensbegründung der Nachfolge

Lesen wir die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse“, die sich in der Nachfolge begibt und die hier nur in einigen Momenten angerissen wurde, zusammen und darauf hin, wie dann in ihr Glaubensbegründung

[47] Siehe dazu „Unsere Hoffnung“ 86.
[48] Vgl. ebd. 91; siehe auch zu den „Tabus“ 87–100.
[49] *Pesch* 2,318.

geschieht, so zeigt sich: Der eigene Charakter des Grundes und der Begründung in der Nachfolge findet seinen Ausdruck in einem mehrpotenzialen „Im nachhinein" solcher Begründung. Und dieses „Im nachhinein" desavouiert sie nicht schon als solche als sacrificium intellectus, insofern die philosophischen Kriterien neuzeitlicher Kausalität, Allgemeinheit, Notwendigkeit und Apriorität, mißachtet würden, vielmehr erscheinen gerade diese Begründung und ihre Kriterien in einem neuen Licht. Was Begründung heißt, wird selbst noch einmal umgekehrt.

Begründung geschieht in der Nachfolge „im nachhinein", eben weil es hier um Nach-folge geht. Dies macht die *erste Potenz* des „Im nachhinein" aus. Ein anderer geht voraus: Er selbst, sein Ruf und sein Weg sind das Apriori der Nachfolge schlechthin. Dieses Apriori ist aber kein allgemeines und notwendiges, sondern das Apriori eines Ereignisses personaler Begegnung. Dabei ist es das Entscheidende dieses Ereignisses, das alle Versuche, es in die Innerlichkeit solcher Begegnung zu verschließen, von vornherein aufsprengt und ihren personalen Charakter selbst noch einmal neu bestimmt, daß ich in diesem Ereignis des anderen als des Grundes gerade nicht ansichtig werde. Sein Gründen ist nicht zu „sehen", nicht in meinem Horizont wahrzunehmen und deshalb nicht anzueignen, sondern nur zu „hören". Und noch das Hören bedarf der eigenen Qualität, die wiederum der vollmächtige Ruf allererst aufschließt. Er ist seinerseits „Weckruf" zum „rechten Hören", nicht also zu jenem Hören, das ich schon kann, sondern zu mir selbst als einem, der nichts wird als Hörender. Ganz bin ich gemeint, ganz muß ich hören, alles verlassen, gehorchen. Das begründende allgemeine und notwendige Denken des Menschen wird auf diese Weise selbst „in die Form unserer Menschlichkeit" gebracht[50]. Es geht um „menschliche Glaubwürdigkeit"[51]. Durch den Weckruf erwache ich zu mir selbst; er ruft mich zu Bewußtsein, und zugleich bin ich es, der erwacht, sind das Hören und Gehorchen meine Entscheidung zum Herausgang aus mir und zum Ausgang vom Grund des anderen jenseits meines Horizonts, mein „umgekehrtes" Selbstbewußtsein. Umkehr ist die Voraussetzung und das Geschehen dessen, der hier selbstbewußt wird, und dessen, was und wie hier gewußt werden kann. Dieser Ausgang und Anfang der Umkehr geschieht im „Sprung" in die Unauslotbarkeit und deshalb Grundlosigkeit des Grundes selbst.

In diesem Sprung springe ich nicht auf ein fundamentum inconcussum, das als solches darunter-stünde und mich trüge, sondern ich springe ein in eine Bewegung. Das Hören und Gehorchen der Umkehr sind der An-

[50] Siehe dazu *Rosenzweig,* Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 1. Bd. 1900–1918, hg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Den Haag 1979, 318.

[51] Siehe dazu *C. Geffré,* Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick, Freiburg 1973, 31 ff; mit Verweis auf die Betonung der „menschlichen Glaubwürdigkeit" des Christentums bei *P. A. Liégé,* Bulletin d'Apologétique, in: RSPhTh 33 (1940) 67.

fang, aber auch nur der Anfang, und das heißt zugleich: nicht Anfang ein für allemal, sondern je neuer Anfang; die Weckrufe ergehen auf dem Weg selbst und erneuern die Umkehr des Anfangs. Daß der Grund trägt, wird nicht schon im gehorsamen Hören, sondern erst im Gehen erfahren. Zum Hören gehört das Gehen und zum Gehen das Hören, wie Ruf und Weg zusammengehören. Hierin melden sich die zweite und dritte Potenz der Begründung „im nachhinein": „Fac et videbis" lauten sie in einer Formel F. v. Baaders[52]. „Kommt und seht! Sie gingen mit und sahen" (Jo 1,39) in den Worten des Neuen Testaments.

Die *zweite Potenz*: Das Gehen als die geschichtliche Verwirklichung des Hörens befreit zu einem „neuen Sehen". Erst durch solches Gehen wird die neue Ordnung erschlossen, in der der Weg als Weg und der Rufende des Rufs „gesehen" werden können. Dann aber wird ein Dreifaches zugleich gesehen: 1. Die Vergangenheit des Nachfolgenden wird vom Ereignis des Gehens und Hörens her als dessen Vorgeschichte überschaubar (Anthropologische Begründung des Glaubens an Jesus Christus). 2. Zugleich wird gesehen, wie diese eigene Geschichte in der Geschichte des Rufenden selbst und seines Vorausgehens begründet ist (Christologisch-theologische Begründung der Anthropologie). 3. Und es werden der Grund selbst, sein Ruf und sein Weg, seine Geschichte, nicht nur in der eigenen Geschichte des Nachfolgenden, sondern in der Menschheitsgeschichte als geschichtliches Ereignis „sichtbar" (Geschichtliche Begründung des Glaubens an Jesus Christus). Mit einem Blick vermag dieses „neue Sehen" „im nachhinein" das Ganze zu überschauen: den Ort der eigenen und jenen der Menschheitsgeschichte in der neuen Ordnung, in ihrer neuen Geschichte, und umgekehrt den Ort der letzteren in der ersteren.

Die *dritte Potenz* wohnt der zweiten unmittelbar inne: Daß Nachfolge Mitgehen ist, Eintritt ins Miteinander, bekommt hier seine im ganzheitlich-menschlichen Sinn „logische" Bedeutung. Zum einen: Sich gründen auf den Grund heißt einsteigen in seine Bewegung, heißt selbst Grund werden für andere, Quelle, aus der sie leben können. Hier kommt all das ins Spiel, was zur Praxis der Nachfolge zu sagen war, und kehrt sich Notwendigkeit in die neue Notwendigkeit der Liebe. Zum anderen: Der Ruf und die Bedingungen seines Hörens, der Weg und die Bedingungen seines Gehens sind vermittelt durch die geschichtliche Gemeinschaft der Nachfolgenden, durch ihr Zeugnis und durch ihre Zeugnisse. Die geschichtlichen Wegerfahrungen geben mir zwar nicht den Grund selbst, aber doch Gründe, die ihn bezeugen und die ich übernehme, um sie zu „transzendieren" und mich im Sprung auf den Grund selbst hin zu verlassen.

---

[52] *F. X. von Baader*, Sämtliche Werke, Bd. 9, hg. von F. Hoffmann u. a., Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1855) 194.

Dieses in ihrem eigenen Sinn praktische Moment der Glaubensbegründung der Nachfolge ist nicht der zusätzlich oder nachträglich zur „Orthodoxie" zu entrichtende, sondern deren eigener „Preis". K. Rahners Wort von der „epochalen Bedeutung der Nächstenliebe für die Gotteserkenntnis des modernen Menschen"[53] gehört ebenso hierher wie der eigentümliche Modus der vergewissernden Rückfrage nach dem Grund, nach der Geschichte Jesu. Soll sie nach R. Pesch „theologische Relevanz" haben, kann sie „nicht ‚auf solche Gegenstände beschränkt' werden, ‚deren Erkenntnis keinen ganz persönlichen Einsatz erfordert', aber die ‚Sache', die den ganz persönlichen Einsatz erfordert, ist andererseits auch nicht von solchen [d. h. hier historischen] Gegenständen zu lösen, sofern sie nicht der Gefahr ungeschichtlicher Verflüchtigung ausgesetzt werden soll."[54] Die Wahrheit der Nachfolge zählt zu jenen Wahrheiten, die F. Rosenzweig in seiner „messianischen Erkenntnistheorie" „wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften", die „sich der Mensch etwas kosten läßt", die „er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens", ja „deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann".[55]

Damit sind die Dimensionen der Menschheit und der Zukunft aufgetan; mit ihnen muß die vierte Potenz des „Im nachhinein" zur Sprache kommen. In ihr geht es zugleich um die neue Allgemeinheit der Glaubensbegründung. Es ist dies zuletzt die Allgemeinheit der in der Hingabe Jesu „für die Vielen" geeinten Menschheit, welche Einheit zu leben und zu stiften der Gemeinde derer, die ihm nachfolgen, aufgegeben ist[56]. In einem letzten und entscheidenden Sinn kann nämlich Begründung in der Nachfolge nur „im nachhinein" geschehen, weil der Grund selbst „vorn" liegt und „von vorn" entgegenkommt. Die Bewegung des Grundes der Nachfolge ist zuletzt die Bewegung des Wiederkommens Jesu Christi am Ende: zur Vollendung des Wegs und des eigenen Grundseins. Alles Begründen auf dem Weg der Nachfolge vergeht in dieses sein eigenes „Im nachhinein". Baader trifft den Kern der hier geschehenden Umkehrung in ihrer Bedeutung für das neuzeitliche Denken, wenn er Hegels „Anstrengung des Begriffs" christlich als „Kreuz der Spekulation" faßt[57]. Die Leiden des Vergehens öffnen jeweils neu die Augen und schenken jenes österliche Sehen des Vorausgegangenen und Wiederkommenden und „seiner" Menschheit. Solchermaßen vergehend auf den Grund zugehen heißt ihn als Grund verherrlichen. Der nächste Schritt auf diesem Weg

[53] Vgl. *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 277–298, hier bes. 296ff.

[54] *Pesch*, 2, 563. Pesch bezieht sich hierzu auf *H. Verweyen*, Christologische Brennpunkte (Christliche Strukturen in der modernen Welt 20) Essen 1977, 51.

[55] *Rosenzweig*, Das neue Denken 396.

[56] Siehe dazu die zentrale Aussage von Lumen gentium 1.

[57] Vgl. *von Baader* 10.

antizipiert den ganzen Weg und schreitet ihn doch nicht im ganzen aus, sondern nur seinen nächsten Schritt. Als solcher ist der nächste Schritt „nur" ein einzelner Schritt auf die Vollendung des Wegs zu und doch zugleich Schritt, der dieses Ende „schon" bei sich hat, da er sich von ihm ausrichten läßt, gerade so – nämlich glaubend, liebend, hoffend – und dorthin – nämlich hin zu ihm und hin zu den Menschen – und nicht anders und anderswohin zu gehen.

Solchermaßen ließe sich die Umkehrung der Kausalität in ein Begründungsgeschehen denken, das durch ein mehrpotenziales „Im nachhinein" gekennzeichnet wäre: durch ein „Im nachhinein" von personaler, geschichtlicher, praktischer und eschatologischer Potenz. In solcher Mehrpotenzialität wird die Theologie nicht nur ihrer eigenen paradoxen Logik gerecht, sondern kann sie vielleicht auch das Gespräch mit der Philosophie neu aufnehmen.

ThPh 60 (1985) 341–375

Sola ratione

Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury

Von Wilhelm Christe

Absicht und Anspruch Anselms von Canterbury (1033–1109), allein mit Hilfe der menschlichen Vernunft *(sola ratione)* einen Zugang zur Wahrheit des christlichen Glaubens zu erschließen, ja im Aufspüren von „notwendigen Vernunftgründen" (rationes necessariae) auch den Nichtglaubenden von dieser Wahrheit des Glaubens zu überzeugen, sind seit jeher Gegenstand unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Interpretationen gewesen. Dabei sind die Versuche, Anselm entweder der Philosophie oder der Theologie zuzuweisen, mannigfaltig[1]. Die Kontroverse, die trotz aller inzwischen vorgenommenen Differenzierungen auch heute noch besteht, läßt sich in die Frage fassen, ob nach Anselm menschlicher Vernunft ein eigenständiges Verstehen und Einholen des Geglaubten möglich ist, oder ob ein solches Glaubensverständnis für ihn nur unter ausdrücklicher Berufung auf den Glauben selbst erreichbar ist. Suspendiert Anselm also – so lautet die Frage – methodisch die christliche Offenbarung oder ist sie ihm konstitutives Erkenntnisprinzip? In dieser Problemstellung ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube (fides) und Glaubensverständnis (intellectus fidei) bzw. die Frage nach der Methode, mit deren Hilfe das Glaubensverständnis erarbeitet wird, gestellt. Zwar ist nicht zu leugnen, daß im Denken des Anselm von Canterbury die Frage nach der Zuordnung von fides und ratio in einer bis dahin nicht gekannten Deutlichkeit aufbricht – und insofern ist sie zu klären und kann nicht als ihm fremd abgewiesen werden –, es läßt sich aber sehr wohl fragen, ob die von seinen Interpreten an ihn herangetragenen Alternativen von Philosophie oder Theologie, von natürlichem Wissen oder

[1] Dies veranlaßte *A. Kolping*, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939, 1–12 von einer *philosophischen* und einer *theologischen* Anselminterpretation zu sprechen, wobei Unterscheidungskriterium jeweils die Art der Zuordnung von fides und ratio ist. Vgl. auch den Überblick über die Anselmdeutungen bei *F. Hammer*, Genugtuung und Heil: Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre A. v. C., Wien 1967, 13–37. – Anselm wird zitiert nach: S. Anselmi Opera omnia recensuit *F. S. Schmitt* OSB, Vol. I–VI, Seckau/Rom/Edinburgh 1938–1961 (Photomechanischer Nachdruck aller sechs Bände in zwei Tomi, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968). Angeführt werden (Buch und) Kapitel des betreffenden Werks, sowie Band, Seite und Zeile nach *Schmitt*. Folgende Abkürzungen (nach *Schmitt*, S. Anselmi Op. omn. Vol. VI) werden dabei benutzt: C = De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio; Ca = De casu diaboli; Cu = Cur deus homo; E = Epistola; G = De grammatico; I = Epistola de incarnatione verbi; L = De libertate arbitrii; M = Monologion; P = Proslogion; PI = Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente; PR = Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli; Pr = De processione spiritus sancti; V = De veritate.

Glaubenswissen, von Autonomie oder Heteronomie der ratio der adäquate Horizont zum Verständnis dieses Denkens darstellen. Denn nur selten wird gefragt, was denn eigentlich mit jener ratio gemeint sei, mit deren ausschließlicher Hilfe (sola ratione) Anselm sich um ein Verstehen der Glaubenswahrheiten bemüht. Welche Auffassung vom menschlichen Geist steht hinter einem solchen wissenschaftlichen Programm? Bei der jeweils unterschiedlichen Beantwortung der genannten Disjunktionen von Philosophie oder Theologie, von natürlichem Wissen oder Glaubenswissen, von Autonomie oder Heteronomie der ratio orientieren sich viele Interpreten an einem Vernunftbegriff, der ratio im Sinne des neuzeitlichen Ideals einer autonomen und sich selbst begründenden Vernunft versteht und der sein Gegenstück in einer sich explizit auf Glaubensprämissen berufenden Vernunft sieht. Zur Entscheidung steht dann nur, welche der beiden Alternativen bei Anselm vorliegt bzw. nicht vorliegt, ohne daß der Versuch unternommen würde, der spezifischen Denkstruktur dieses mittelalterlichen Denkers nachzugehen, von der her sich eine solche Disjunktion vielleicht als unhaltbar erwiese. Wenn z. B. K. Barth, der Anselms ontologisches Argument „für ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger und ordentlicher Theologie“[2] hält, bestreitet, daß Anselm „ein selbständiges, aus eigenen Quellen schöpfendes Erkennen neben dem des Glaubens für möglich und notwendig gehalten hat, also quaerens intellectum mit dem Nichts bzw. bei den Regeln einer autonomen menschlichen Vernunft... angefangen habe“[3], dann baut er zu seiner „theologischen“ Anselmdeutung eine falsche Alternative auf, von der fraglich ist, ob sie sich für Anselm überhaupt so stellte. Denn darf vorausgesetzt werden, daß ein nach eigenen Gesetzen verfahrendes und insofern „autonomes“ Denken bei Anselm sich mit dem neuzeitlichen Terminus einer autonomen Vernunft deckt? Oder wenn F. S. Schmitt, der verdiente Herausgeber der Opera omnia Anselms, dessen Methode kommentiert: „Nichts wird vorausgesetzt – außer einem gesunden Menschenverstand“[4], dann ist eine solche „philosophische“ Interpretation Anselms zu undifferenziert, denn ist geklärt, daß „sola ratione“ ein voraussetzungsloses Beginnen beim „gesunden Menschenverstand“ meint?

Im folgenden soll im Aufgreifen der Ergebnisse der neueren Anselmforschung einer doppelten Fragestellung nachgegangen werden (Abschnitt II): Läßt sich – und wenn ja unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen – Anselms Programm des „sola ratione“ im Kontext seines Denkens als ein sinnvolles Unternehmen aufweisen? Dieser *erste* Problemaspekt kann nur dadurch erhellt werden, daß der spezifische Horizont dessen umschrieben wird, was bei Anselm mit ratio bzw. mens

[2] Fides quaerens intellectum – Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931) Zollikon ²1958, 9.

[3] Ebd. 51.

[4] Lat.-dt. Ausgabe des M, Stuttgart–Bad Cannstatt 1964, 14.

humana gemeint ist. Soll es zu einer adäquaten Interpretation der Methode Anselms kommen, so sind nicht nur deren einzelne Momente zu benennen, sondern es ist auch ausdrücklich die Frage nach ihrer Begründung und Möglichkeitsbedingung zu stellen. Der *zweite*, mit dem ersten eng verbundene Problemaspekt ist durch die Frage umrissen, ob nicht Anselms intellectus fidei eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens darstelle, der nicht mehr imstande ist, dessen Geheimnischarakter zu wahren, ja Gott selbst nicht mehr als unverfügbares Geheimnis zu denken vermag. Ist also der so oft gegen Anselm erhobene Vorwurf des Rationalismus im Recht?[5] Dabei geht unsere Untersuchung von dem „rationalen" Charakter der Methode Anselms aus, dem zufolge sie sich nicht in eine spezifisch „theologische" Argumentationsstruktur transponieren läßt. Denn die Sinnspitze des „sola ratione" zielt bei Anselm darauf, die ratio auch in Sachen der fides zum Erkenntnisprinzip zu machen. Diese These soll eingangs begründet werden (Abschnitt I).

I. Aspekte der Methode

1. Der Anwendungsbereich

Anselm hat das P verfaßt „sub persona... quaerentis intelligere quod credit" (P Prooemium; I 93,21–94,2). Intellectus fidei[6] meint danach Einsicht *in* das Geglaubte, d.h. der Glaube selbst ist als fides quae creditur Gegenstand der Einsicht. Bedenken wir, daß Anselm den Glauben nur in seiner auf Wahrheitserkenntnis hin ethisch disponierenden Funktion[7], nicht seinem Inhalt nach als für das Zustandekommen der Einsicht

[5] Vgl. z.B. *Schmitt* ebd. 18. – *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I (1909) Nachdruck Berlin 1956, bes. 272–284 ist in seiner Anselmdeutung von dem Bestreben geleitet, Anselm gegen den Vorwurf des Rationalismus zu verteidigen, was zu einer abschwächenden Interpretation der Methode Anselms führt.

[6] Der Genitiv des Terminus „intellectus fidei" (P 2; I 101,3) ist bei Anselm sowohl als Genitivus subiectivus als auch als Genitivus obiectivus zu interpretieren: Einmal ist es der Glaube, der Einsicht sucht (Gen. subject.: vgl. Cu I, 1; II 48, 16–18; C III, 6; II 271,5–8), zum andern geht es um Einsicht *in* das Geglaubte (Gen. obiect.; der ursprüngliche Titel des M lautete: „exemplum meditandi de ratione fidei": P Prooemium; I 94,6f.).

[7] Allein in diesem Sinn lassen sich die beiden folgenden Aussagen ohne Widerspruch zusammenbringen: „... desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam" (P 1; I 100,17–19). – „Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere" (P 4; I 104,5–7). Vgl. auch I 1; II 8,7–9,8. – Dazu *Kolping* 15,17f., 43,53 u. 79; *F. Wiedmann*, Das Problem der Gewißheit: Eine erkenntnismetaphysische Studie, München/Salzburg 1966, 87; *A. Schurr*, Die Begründung der Philosophie durch A. v. C.: Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 16–26; *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972, 13–16; *K. Flasch*, A. v. C., in: Klassiker der Philosophie I, hrsg. v. O. *Höffe*, München 1981, 177–197, hier 183f.

konstitutiv veranschlagt, so ist damit zugleich die Kühnheit seines Denkens angedeutet, welche immer wieder zu entschiedener Ablehnung oder Umdeutung seines Werkes herausgefordert hat: Die Glaubenseinsicht dringt „sola ratione" unter Einklammerung von Offenbarung und Schrift (s. u.) in den Glauben ein, wobei dessen innere Wahrheit in einem rein rationalen Begründungsverfahren so aufzuweisen ist, daß sie auch einem ignorans, der die Glaubensposition „aut non audiendo aut non credendo" nicht teilt (M 1; I 13,9), plausibel sein soll.

Als Beispiel zur Erhärtung unserer These wählen wir das M. Diese Schrift, die als Anselms systematischer Grundentwurf gelten kann, will eine „philosophische" Gotteslehre nahtlos mit einer „theologischen" Trinitätslehre verknüpfen, d. h. diese soll aus jener hervorgehen. Anselm bestätigt diese thematische Einordnung des M durch den Hinweis in der I, M und P handelten „de divina natura et eius personis praeter incarnationem" (I 6; II 20,18). Im Hintergrund steht also der Anspruch, unter Führung einer streng disziplinierten Methode eine rationale Trinitätslehre zu konzipieren, mithin einen (wenn nicht gar *den*) Offenbarungsgegenstand rational einsichtig zu machen[8]. Dieser Anspruch bleibt auch bestehen, wenn Anselm konzediert, daß die rationale Erkenntnis auf Grund der schlechthinnigen Transzendenz Gottes sich mit dem Aufweis des „Daß" der Trinität bescheiden müsse, da ihr „qualiter" und „quomodo" letztlich „inexplicabile" seien (vgl. M 64 ganz). Das Gesagte kann durch einen Blick auf den Aufbau des M noch bestätigt werden, das sich in drei Hauptteile gliedern läßt: M 1–28 behandeln die Lehre De deo uno, wobei zuerst (M 1–4) ein Aufweis der Notwendigkeit eines summum ens dargetan wird. Danach (M 5–12) untersucht Anselm die Weise, wie die Dinge aus dem Absoluten hervorgehen. Eine Sonderstellung nehmen hierbei M 9–12 ein, wo die Exemplarursächlichkeit der höchsten Wesenheit zur Annahme eines inneren Sprechens in Gott führt und somit die Lehre vom göttlichen Wort grundgelegt wird. In der Folge (M 13–28) werden weiterhin die Proprietäten des höchsten Seins behandelt. Der zweite Hauptteil (M 29–63) enthält die eigentliche Trinitätslehre (De deo trino), die zur Annahme einer Vielheit in der Einheit gelangt (M 29–58) und das Zusammenbestehen beider in der höchsten Wesenheit diskutiert (M 59–63). M 29 greift auf M 12 zurück und leitet die Erforschung des göttlichen Wortes ein. Mit M 49 beginnt die Reflexion auf den Geist als die Liebe zwischen der höchsten Wesenheit und ihrem Wort. Der abschließende Teil (M 64–80) enthält Überlegungen zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe und einen Exkurs über den Glauben. Das Einzigartige am Aufbau des M ist darin zu sehen, daß Anselm zwischen den Traktaten De deo uno und De deo trino keine Zäsur macht, sondern die Trinitätsspekula-

[8] Vgl. hierzu *Simonis* 16–34; *H. Kohlenberger*, Konsequenzen und Inkonsequenzen der Trinitätslehre in Anselms *Monologion*, in: AAns V, 1976, 149–178.

tion als notwendige Konsequenz aus der Gotteslehre hervorgehen läßt, was nur heißen kann, daß auch der Aufweis der Trinität unter dem „sola ratione" steht. Jede Abschwächung dieses Zusammenhangs geht am Text vorbei[9], und eine Unterscheidung von natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten hat also im M keinen Platz. So gilt es festzuhalten: Man kann im M nicht eine „philosophische" Gotteslehre von einer „theologischen" Trinitätslehre scheiden, sondern der *eine* intellectus fidei dringt mittels der *einen* Methode in das Geglaubte ein, wenn ein rationaler Aufweis der Trinität, welche doch sonst als mysterium stricte dictum gilt, intendiert wird.

Ähnliches ließe sich auch für das P zeigen, das sich durch die Konzentration auf das „unum argumentum" als argumentative Straffung des M ausgibt (P Prooemium; I 93,2–10), thematisch aber ebenso – wenngleich in äußerst gedrängter Form – die Traktate De deo uno und De deo trino abschreitet. Erwähnt sei noch Cu, wo Anselm die Notwendigkeit der Inkarnation darlegen will, wobei das zu erhellende Offenbarungsgeschehen selbst methodisch gerade eingeklammert wird: „Ac tandem *remoto Christo,* quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat (sc. liber primus) rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo" (Cu Praefatio; II 42,11–13). Das Absehen vom Positiv-Faktischen, ja die methodische Suspendierung der Offenbarung („remoto Christo") zeigen auch hier: Der intellectus fidei dringt in das depositum fidei selbst ein, obschon Anselm auch in Cu – in ähnlicher Weise wie im M – allein das „Daß" der Inkarnation dem Denken geöffnet sein läßt, während das genauere „Wie" als unbegreifbar anerkannt wird (Cu I,25; II 96,2f.).

Daraus läßt sich ein wichtiges Ergebnis gewinnen: Sind wir heute unwillkürlich geneigt, unter Anselms Schriften einige als „philosophisch", andere wiederum als „theologisch" einzustufen, so denkt Anselm selbst – etwa im Unterschied zu Thomas von Aquin[10] – jenseits einer Unterscheidung von Philosophie und Theologie, von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie[11]. Der *eine* intellectus fidei begreift beide in sich und garantiert durch die Einheit der Methode die Einheit der Gegenstände. Anselm verfährt also nicht nach unserer heutigen Wissenschaftssystematik, „wenn er den gesamten Bereich des traditionellen Lehrgutes auf die Form der neuen Methode bringt"[12]. Wie hier Philosophie und Theologie noch ungeschieden sind, zeigt sich, wenn Anselm in V seine drei Dialoge V, L und Ca zum „studium sacrae scripturae" (V Praefatio; I

[9] So kommentiert Anselm die Einführung des inneren Sprechens in Gott, das ja die Differenz von höchster Wesenheit und Wort grundlegt, an drei Stellen wie folgt: „ratione docente certum sit" (M 12; I 26,26); „omnia... rationis robur inflexibile teneant" (M 29; I 47,7f.); „manifeste rationes superiores doceant..." (M 37; I 55,14). Vgl. *Schmitt* (Anm. 4) 16.

[10] Vgl. S. th. I, q. 1.

[11] Vgl. *Kolping* 22, 152.

[12] *H. Kohlenberger,* Similitudo und Ratio – Überlegungen zur Methode bei A. v. C., Bonn 1972, 22.

173, 2) rechnet, was nach dem Sprachgebrauch der Zeit „Theologie" ganz allgemein meint[13]. Insofern wird also ein logisch-metaphysischer Traktat wie V – er widmet sich der Frage nach der Definition von Wahrheit und dem Problem der Einheit von logischer, ontologischer und ethischer Wahrheit – zur „Theologie" gerechnet.

Trifft Anselm nicht – so ist zu fragen – der Vorwurf des Rationalismus, wenn der menschlichen Vernunft auch die innere ratio von Inkarnation und Trinität, also der mysteria stricte dicta, geöffnet ist? Hebt nicht jene kühne Einheit von Philosophie und Theologie, wie sie in Anselms intellectus fidei konzipiert ist, den Glauben restlos ins Wissen auf, so daß für den Geheimnischarakter der Glaubenswahrheiten und somit für einen eigenständigen Glaubensakt einfach kein Raum mehr bleibt? Und schließlich: Wird nicht Gott – das Geheimnis schlechthin – in einem solchen Denken be-griffen, eingeholt und verfügbar gemacht?

2. *„sine scripturae auctoritate"*

Anselm beginnt sein erstes systematisches Werk, das M, mit für sein ganzes weiteres Nachdenken programmatischen Sätzen. Das M wurde auf die Bitten seiner Mitbrüder verfaßt, die für diese Schrift eine ganz bestimmte Methode (forma) verlangten: „Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: *quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur,* sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet." (M Prologus; I 7, 2–11) Uns interessiert zunächst nur das „auctoritate scripturae penitus nihil", das Anselms Methode negativ bestimmt[14]. Es will sagen, daß die Schrift als Glaubensquelle explizit aus dem Begründungsgang der meditatio ausgeschlossen sein soll, sie kann folglich keine argumentative Funktion übernehmen[15]. Anselm war sich wohl der Neuheit einer methodischen Einklammerung der Schrift be-

[13] Vgl. *F. S. Schmitt,* Lat.-dt. Ausgabe von V, Stuttgart–Bad Cannstatt 1966, 9.

[14] Vgl. *Hammer* 55 f, der ebd., 39–113 Anselms Methode einer genauen Analyse unterzieht, der wir in vielem folgen. Speziell zur Methode in Cu vgl. *F. S. Schmitt,* Die wissenschaftliche Methode in Anselms *Cur deus homo,* in: SpicBec I, Paris 1959, 349–370.

[15] Es sei ein naheliegendes Mißverständnis ausgeräumt: Das „sine scripturae auctoritate" schließt nicht die Verwendung der Schrift *überhaupt* aus, sondern nur deren Gebrauch als *Beweismittel.* Schriftzitate können also sehr wohl zur Konstatierung der Konvenienz von ratio und auctoritas, zum Stellen von Fragen und als Hinweis auf Probleme und vermeintliche Widersprüche herangezogen werden. Vgl. Cu I, 3; II 50, 20–22. Siehe *Schmitt,* Die wissenschaftliche Methode 356 ff.

wußt, was sein anfängliches Zögern, auf das Ansinnen der fratres einzugehen, zur Genüge zeigt (M Prologus; I 7, 13–19), wird doch damit die Berufung zur Autorität ganz allgemein eingeklammert und vom Gang des nach der ratio fidei fragenden Denkens ausgeschlossen. Anselm hebt sich dadurch einerseits betont von der Schrifttheologie der Väter ab, andererseits ist hiermit aber auch der Differenzpunkt zum Theologiebegriff des Thomas bezeichnet, der explizit auf der „scientia Dei et beatorum" bzw. den „articuli fidei" aufruht[16]. Anselm hat später die Gültigkeit des Schriftverzichts für M und P ausdrücklich bestätigt, wenn er in der I von ihnen sagt: „quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit" (I 6; II 20, 17–19).

Eine sachliche Parallele zum Prinzip des Schriftverzichts und zugleich dessen Ausweitung findet sich in dem schon angeführten „remoto Christo" aus Cu (Praefatio; II 42, 12), das nicht nur von der Schrift, sondern von der Offenbarung in Christus überhaupt absieht, wenn die Existenz Christi gleichsam „suspendiert" wird: „quasi numquam aliquid fuerit de illo" (ebd.), „quasi nihil sciatur de Christo" (Cu Praefatio; II 42, 14). Dieses negative Prinzip der Methode ist nun im ganzen Werk bestimmend bzw. Abweichungen, die Christus als existent voraussetzen, werden als Exkurse gekennzeichnet[17]. Das heißt für Cu konkret, daß vom aufzuweisenden Gegenstand, nämlich der Inkarnation, gerade abgesehen wird, so daß es zu Beginn des eigentlichen Beweisganges heißt: „Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse" (Cu I, 10; II 67, 12 f.). Findet sich das „sine scripturae auctoritate" als methodischer Grundsatz in Cu auch nur indirekt ausgesprochen – Anselms Dialogpartner fordert in seinem Resümee am Ende des Werkes die Einklammerung der „pauca quae de nostris libris posuisti" (Cu II, 22; II 133, 6 f.) –, so ist doch das „remoto Christo" „der Sache nach ein radikalerer Verzicht auf die Autorität der Glaubensquellen als das ‚auctoritate scripturae penitus nihil' des Monologionprologs; denn mit der Suspendierung des factum incarnationis erscheint implizit beiseitegestellt Offenbarung Gottes in menschlichen Kategorien überhaupt."[18]

---

[16] „Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum." (S. th. I, q. 1 art. 2) – „Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum." (S. th. I, q. 1 art. 8)

[17] Vgl. Cu I, 20; II 87, 30 f.–88, 6; Cu II, 10; II 106, 19–21; Cu II, 10; II 107, 10 f. Vgl. auch Cu II, 22; II 133, 6–8 mit Cu II, 9 ganz; Cu II, 16; II 119, 18–24.

[18] *Hammer* 104. – Daran ändern auch nichts die in Cu I, 10; II 67, 13–16 zwischen Anselm und Boso ausdrücklich vor Beginn des Beweisgangs gemachten Voraussetzungen, worauf sich besonders die „theologische" Anselmdeutung gern beruft (z. B. *Grabmann* 280). Diese enthalten keine spezifisch christlichen Offenbarungswahrheiten, zudem wird in Cu II, 1 die Bestimmung des Menschen zur beatitudo selbst aufgewiesen. Vgl. *Schmitt*, Die wissenschaftliche Methode 356.

3. „*sola ratione*"

Das positive Element[19], das als Erkenntnisprinzip an die Stelle der Schrift bei Anselm tritt, ist das Vorgehen „sola ratione", dessen particula exclusiva sich eben auf alle Autorität, insonderheit die Schrift, bezieht. In M 1 erwähnt Anselm das „sola ratione" erstmals: „Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, ... aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, *potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*... ut deinde ratione ducente et illo (sc. summo bono) prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat" (M 1; I 13, 5–14, 1). Nachdem Anselm hier den Inhalt des M gegenüber der vagen Angabe des Prologs präzisiert hat, stellt er die ganze Schrift unter das „sola ratione", wodurch unsere Interpretation von einer rationalen Durchdringung der Glaubenswahrheiten bei Anselm bestätigt wird.

Aus einem Vergleich von M 1 mit dem weiter oben angeführten Zitat aus dem Prolog geht hervor, daß Anselm ratio in einem doppelten Sinn verwendet[20]: Einmal wird der Begriff in einem objektiven Sinn gebraucht – was für die Wortverbindung „rationis necessitas" auf Grund des parallelen Ausdrucks „veritatis claritas" wahrscheinlicher ist – und meint den in der Sache selbst liegenden „Grund", der dann im Deduktionszusammenhang als „Vernunftgrund" auftritt. So liegt etwa – um bei M 1 zu bleiben – dem Ausdruck „perspecta ratio" (M 1; I 14, 28) eindeutig der objektive Gebrauch zugrunde, ebenso in allen Fällen, wo ratio im Plural steht, wie z. B. bei den „rationes necessariae" (z. B. M 64; I 75, 8 f.; I 6; II 20, 19; Cu Praefatio; II 42, 12 f.). Zum andern bedeutet ratio in einem subjektiven Sinn „Vernunft" als Fähigkeit des Menschen, die objektive ratio einzusehen, so daß Anselm sie auch als „instrumentum ... ad ratiocinandum" (C III, 11; II 279, 4 f.) bestimmen kann. „Sola ratione" als methodisches Prinzip meint immer die menschliche Vernunft", desgleichen z. B. der Ausdruck „ratione ducente" (M 1; I 13, 15 f.). Jedoch ist die eine Bedeutung von der anderen sachlich nicht zu trennen, da es Anselm um die Einsicht in die objektive ratio (Grund) geht, die der Sache eignet, welche aber mittels der subjektiven ratio (Vernunft) erreicht werden soll. Insofern kann etwa der Ausdruck „rationis necessitas" durchaus beide Bedeutungen umfassen: Die Notwendigkeit der Sache (Grund) ist zugleich die Notwendigkeit des Denkens (Vernunft).

Neben dem M betont besonders Cu den Grundsatz „sola ratione", was

[19] Vgl. *Hammer* 56, 60.

[20] Vgl. *Grabmann* 272 f.; *Schmitt*, Die wissenschaftliche Methode 358 f.; *Hammer* 60 f.; *Kohlenberger*, Similitudo u. Ratio 130.

sich wohl aus der starken Berücksichtigung der infideles erklärt, denen „sola ratione" Genüge getan werden soll (Cu II, 22; II 133, 8). So tritt er ausdrücklich an die Stelle der Berufung auf das Christusgeschehen und den Glauben: „Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione... quaerere proposuimus... Sola igitur ratione procedamus" (Cu I, 20; 88, 4–6.8).

Nach diesem Textbefund ist wohl unbestreitbar, daß Anselm, zumindest seiner eigenen Intention nach, M, Cu und – nach Anselms eigener Aussage (I 6; II 20, 16–19) – auch das P unter das „sola ratione" als methodische Maxime gestellt hat[21]. Es geht, das wurde mehrfach deutlich, um ein vom Glauben inhaltlich unabhängiges Erkennen, was durch Anselms dialogische Offenheit[22] gegenüber den Nichtglaubenden, seien es nun der ignorans des M, der insipiens des P oder die infideles in Cu, bestätigt wird. Am weitesten ist Anselm dabei wohl im M gegangen, wenn er einem, der die Glaubensposition „aut non audiendo aut non credendo ignorat" ein „sibi saltem sola ratione persuadere" (M 1; I 13, 9–11) ermöglichen will. Damit hat er sein Nachdenken auf eine Basis gestellt, die *jedem* Menschen als animal rationale zugänglich ist und welche das von Anselm Gedachte nachvollziehbar machen soll, ist doch die rationalitas für den Menschen konstitutiv[23]. Anselms Reflexion setzt folglich bei etwas an, was grundsätzlich von allen, insofern sie Vernunftwesen sind, verstanden werden kann und was in der Struktur der menschlichen Vernunft grundgelegt ist. Von der pädagogischen Absicht einmal abgesehen (Cu I, 1; II 48, 11–15) ist es von daher nur konsequent, wenn eine Großzahl von Anselms Schriften in Dialogform abgefaßt ist bzw. dialogischen Charakter besitzt[24]: denn ist die ratio der Ort der Wahrheitserkenntnis und als Konstitutivum der menschlichen Wesensnatur keinem Menschen absprechbar, dann sind das Gespräch und der rationale Diskurs der naheliegende Weg von Wahrheits- und Konsensfindung unter Menschen; die allgemeine Basis der ratio ist über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinweg die Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Gespräches – gerade auch des Gespräches über die grundlegenden christlichen Glaubenswahrheiten. Freilich darf nun Anselms Ansatz „sola ratione" nicht als Voraussetzungslosigkeit mißverstanden werden, denn ohne Voraussetzungen im Sinn eines Vorwissens um das Erfragte, einer vorgängigen Erfahrung, kann überhaupt nicht gefragt werden, kann ratio-

[21] Indirekt bestätigt wird Anselms Vorgehen „sola ratione" in M, P und Cu durch die ausdrückliche Bemerkung in der einer Klärung des zwischen Ost- und Westkirche strittigen „filioque" gewidmeten Schrift Pr: „Graecorum fide atque iis quae credunt indubitanter et confitentur, pro certissimis argumentis ad probandum quod non credunt utar" (Pr 1; II 177, 15–17). Bei einer innertheologischen Streitfrage wird also eine spezifisch „theologische" Argumentation gewählt.

[22] Vgl. *Hammer* 45 f.

[23] „Nullus homo potest intelligi sine rationalitate" (G 7; I 151, 1 f.).

[24] Zur Dialogstruktur der Werke Anselms vgl. *Kohlenberger*, Similitudo u. Ratio 106–113.

nale Reflexion nicht in Gang kommen. Anselm ist aber bestrebt, sich erstens der Voraussetzungen bewußt zu werden und zweitens nur solche Voraussetzungen zu machen, die jeder Mensch qua Mensch machen kann oder immer schon macht. In I 1; II 9,6 heißt es: „Qui expertus non fuerit, non cognoscet." Ähnliches findet sich schon im M ausgesagt: „Quaecumque autem ibi dixi sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt" (M Prologus; I 8,18–20). Der Weg der „sola cogitatio" geht also von einem non animadvertisse zu einem animadvertere, d.h. es wird auf einen zunächst zwar nicht bewußten, aber doch vorhandenen Ausgangspunkt nun bewußt reflektiert. Gegenstand des Denkens ist „quae prius non animadvertisset", also etwas, was immer schon da war, aber noch nicht dem ausdrücklichen *Nach*denken unterzogen wurde. Reflexion ist deshalb notwendig, weil der Gegenstand des Denkens zwar (selbstverständlich) vorhanden, aber nicht unmittelbar gegeben ist.

In der Tat setzt Anselm in M 1 bei etwas Bekanntem, aber noch nicht Erkanntem an, d.h. bei etwas, was jeder immer schon tut und vollzieht und was somit „sola ratione" zugänglich ist, dessen man sich aber mit Hilfe der Reflexion noch nicht bewußt wurde: „Etenim cum *omnes* frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, *unde* sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona" (M 1; I 13,12–15). Das Betrachten der Dinge unter einer wie auch immer verstandenen Gutheit ist ein objektives Faktum, das jeder Mensch vollzieht, ja – nach M 4; I 17,1 f.; M 68; I 78,21–79,1 und Cu II,1 ganz – eine Wesensaussage über den Menschen. Daß die Dinge erstrebbar und insofern gut sind, ist „sola ratione" zugänglich, und so ist Anselms Ansatz wirklich ein „promptissimus modus" (M 1; I 13,11 f.), der in seinem Fortgang erweist, daß menschliches Wollen und Erkennen je schon im Horizont eines summum bonum stehen. Die Frage nach dem „unde" des Gutseins ist nur die bewußte Reflexion („ratione ducente ... rationabiliter proficiat") auf das in aller Wertbeurteilung je schon Vollzogene, Implizierte und insofern Vorausgesetzte („quae irrationabiliter ignorat"). In diesem Sinne erschließt sich uns Gott als das in aller Wertbeurteilung vorausgesetzte, weil sie ermöglichende höchste Gut[25].

[25] Vgl. zum Ganzen *K. Flasch*, Der philosophische Ansatz des A. v. C. im *Monologion* und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus, in: AAns II, 1970, 1–43; *Schurr* 31–34, 36–39 interpretiert die ersten Kapitel des M von einem transzendentalen Ansatz her als Reduktionsverfahren auf die Ermöglichungsbedingungen von Urteilen überhaupt. Unsere Interpretation des „sola ratione" wollte dagegen über einen etwaigen transzendentalen Ansatz bei Anselm noch nichts ausmachen, sondern es sollte nur herausgestellt werden, daß „sola ratione" kein voraussetzungsloses Beginnen ist.

4. Die normative Funktion der auctoritas

Trotz der sich komplementär ergänzenden Prinzipien des Schriftverzichts und des ausschließlich rationalen Vorgehens begreift Anselm sich nicht als im Gegensatz zu Tradition und Autorität stehend. Des öfteren weist er – unbeschadet der Neuheit seiner Methode – auf die *sachliche* Übereinstimmung mit den Vätern, insbesondere mit Augustin, hin (z. B. M Prologus; I 8, 8 f.). In der schon mehrfach angeführten Selbstaussage Anselms über M und P heißt es, daß das dort neu Gesagte die Väter nicht korrigieren wolle, sondern nur ausführe, worüber jene geschwiegen hätten, was aber dennoch mit ihnen in der Sache übereinstimme (I 6; II 20, 22–24). Die Commendatio operis zu Cu rechtfertigt das Streben nach dem intellectus fidei ausdrücklich mit dem Verweis auf das Beispiel der Väter (II 39, 2–40, 2). Freilich zeigen solche Aussagen auch, daß Anselm fürchtete mißverstanden zu werden, was auch durch die Umsicht, ja Ängstlichkeit der Bestimmungen erhärtet wird, die Anselm für die Tradierung seiner Schriften machte[26]. Dennoch läßt sich Anselms Rückbezogenheit auf die auctoritas daraus allein nicht erklären. Seine Überlegungen im M und in Cu stellt er ausdrücklich unter die „maior auctoritas": „In quo (sc. modo) tamen, si quid dixero quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur" (M 1; I 14, 1–4; Parallelstelle: Cu I, 2; II 50, 7–10; vgl. Cu I, 18; II 82, 5–16; C III, 6; II 271, 26–272, 7). Indirekt bestätigen diese Texte Anselms Vorgehen „sola ratione", das er aber eindeutig unter die „maior auctoritas" gestellt wissen will, so daß die dem rationalen Beweisgang eignende Notwendigkeit im Falle einer Nichtapprobation durch die auctoritas rückwirkend zu einer scheinbaren und vorläufigen „Quasi-Nezessität, zum bloßen Interium"[27] wird. Anselm hat an beiden Stellen (M 1; Cu I, 2) nicht näher ausgeführt, was er unter der „maior auctoritas" versteht; wir können wohl besonders an die Schrift (Cu I, 18; II 82, 8–10; C III, 6; II 271, 26–272, 7), aber auch an die Väter (s. o.) und das kirchliche Lehramt (Cu Commendatio operis; II 39, 2–40, 1) denken.

Ein Denken also, das zum Wider-spruch und Gegen-satz des Glaubens wird, kann für Anselm keine Wahrheit beanspruchen. Da der Glaube nicht irren kann und in sich gewiß ist[28], nimmt für Anselm die Autorität, welche diesen Glauben verbürgt, eine normative Funktion ein. Ohne damit selbst in die Beweisführung einzugehen und als Beweismittel zu fungieren, ist die auctoritas regulative Richtschnur des spekulativen Denkens. Dies liegt in der Konsequenz des für Anselm zentralen Gedan-

[26] Vgl. die Vorreden zu M (I 8, 21–26), Cu (II 43, 4–7) und V (I 174, 3–7).
[27] *Hammer* 65.
[28] Vgl. I 1; II 5, 19–21; Cu I, 25; II 96, 6 f.; Cu II, 15; II 116, 11 f.; E 136; III 280, 32–34.

kens, daß ein sachlicher Widerspruch zwischen fides und ratio – ungeachtet subjektiver Irrtumsfähigkeit – nicht möglich ist, mithin ein vermeinter Widerspruch nur Schein sein kann[29]. Wenn für Anselm so die auctoritas eine für das Denken normative und regulative Aufgabe übernimmt, dann ist damit nicht das Programm „sola ratione" aufgegeben. Da Vernunft auf der einen Seite und Offenbarung und Glaube auf der anderen Seite sich nicht entgegenstehen können, vermag Anselm durchaus „sola ratione" vorzugehen, das Denken völlig in seine Eigenständigkeit und Autonomie zu entlassen und zugleich die Glaubensposition, die ja für den Glaubenden die Wahrheit enthält, als Norm des Denkens anzuerkennen. Freilich besagt die hier vorausgesetzte Behauptung der Unmöglichkeit eines Widerspruchs fides-ratio wenig, wenn nicht die Bedingung der Möglichkeit ihres Harmonierens aufgewiesen wird. Wie kommt Anselm dazu, eine notwendige Konvenienz von fides und ratio anzunehmen? Die Antwort auf diese Frage kann zum einen nur der je eigene Vollzug des intellectus fidei erbringen, da hier die je eigene Einsicht und Evidenz verlangt ist. Dennoch muß dieser Zusammenhang zum andern *ontologisch* begründet werden, da er, wofern er zu recht bestehen soll, im eigentümlichen *Sein* der menschlichen ratio selbst zu fundieren ist. Hier stellt sich die Frage: Was versteht Anselm eigentlich unter „ratio", jener allgemeinen Verständigungsbasis zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, und wie läßt sich von diesem Verständnis her der Wahrheits- und Gewißheitsanspruch dieser ratio in Sachen der fides begründen?

5. Wahrheit als Notwendigkeit

Ein weiteres Element in Anselms Methode ist die Notwendigkeit (necessitas), die das Ziel des intellectus fidei ist: Den angeführten Vernunftgründen soll Notwendigkeit zukommen, ja der Wahrheit selbst soll Notwendigkeit eigen sein. Nach Cu II, 17; II 123, 23–27[30] ist Notwendigkeit durch die komplementären Begriffe „coactio" und „prohibitio" bestimmt: Die necessitas einer Sache zieht unweigerlich die impossibilitas ihres Gegenteils nach sich. Notwendigkeit ist daher das Soseinmüssen (coactio) einer Sache bei gleichzeitiger Unmöglichkeit (prohibitio) ihres Gegenteils.

Necessitas tritt nun bei Anselm überwiegend in Verbindung mit den Begriffen ratio und veritas auf. Bei der Festlegung der Methode des M heißt es: „Id ita esse... et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet" (M Prologus; I 7, 9–11). Die Notwendigkeit

[29] Vgl. I 1; II 6, 2–4; Cu I, 3; II 50, 20–22.

[30] „Omnis quippe necessitas est aut coactio aut prohibitio; quae duae necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse et impossibile. Quidquid namque cogitur esse prohibetur non esse, et quod cogitur non esse prohibetur esse; quemadmodum quod necesse est esse impossibile est non esse, et quod necesse est non esse impossibile est esse, et conversim." Siehe auch das Zitat in Anm. 34.

kommt also der ratio als Vernunftgrund zu, der logisch zwingend sein soll („cogeret"), was eben heißt, daß eine Sache so und nicht anders gedacht werden kann und das kontradiktorische Gegenteil ausgeschlossen ist. Necessitas meint also, wenn sie im Begründungsgang des Denkens auftritt, zuerst *Denk*notwendigkeit im Sinne von zwingender logischer Folgerichtigkeit. Diese Notwendigkeit der ratio, die sich aus dem Begründungsgang des Denkens etwa als Grund-Folgerelation ergibt, hebt Anselm immer wieder eigens hervor: „Sed rationis necessitas asseruit..." (M 18; I 33,6), „quod supra rationabili et perspicua necessitate claruit" (M 21; I 38,4f.), „necessitatis ratione" (M 79; I 86,13). All diese Wendungen meinen die Unausweichlichkeit und Stringenz im Gang des begründenden Denkens. Formulierungen wie „tot structurae necessariae rationis" (M 19; I 34,12), „concatenatio argumentorum" (P Prooemium; I 93,5) und „rationis contextio" (Cu II,19; II 130,2) bringen das Ganze des Begründungsgefüges zum Ausdruck; die Fragestellung in Cu wird angegeben mit „qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit" (Cu I,1; II 48,2f.). Ebenso verweisen auf die Notwendigkeit im deduktiven Vorgehen Termini wie „necesse est", „ex necessitate colligitur" und „consequitur ex necessitate"[31].

Die enge Verbindung von ratio und necessitas im Sinne von *Denk*notwendigkeit zeigt sich auch bei dem für Anselm charakteristischen Terminus der „rationes necessariae". Sowohl in M und P (M 64; I 75,8f.; I 6; II 20,19) als auch in Cu (Praefatio; II 42,12f.; II,18; II 126,27) zielt Anselms Streben auf die Auffindung von „notwendigen Vernunftgründen". Angesichts der vom Textbefund nicht zu bestreitenden Tatsache, daß Anselm die Nezessität für die mysteria stricte dicta (Trinität, Inkarnation) behauptet, hat man versucht, die „rationes necessariae" in bloße Konvenienzgründe umzudeuten[32]. Eine solche Abschwächung läßt sich aber auf Grund der anselmianischen Texte nicht rechtfertigen, wobei es natürlich eine andere Frage ist, inwieweit die von Anselm angeführten rationes sachlich wirklich Nezessität beanspruchen können, was aber an der erklärten Absicht und dem Anspruch Anselms nichts ändert. Denn er unterscheidet eindeutig zwischen bloßer Konvenienz und einer echten ratio necessaria: Ein Konvenienzgrund, der nur auf äußere Angemessenheit und Stimmigkeit verweist, kann im Unterschied zum logisch notwendigen Grund die Unmöglichkeit des Gegenteils positiv nicht dartun[33]. So will Anselm auf einer ersten Reflexionsstufe in Cu zeigen, „quam *convenienter* hoc modo procurata sit humana restauratio" (Cu I,3; II 51,3f.), welcher Boso zwar eine „pulchritudo", nicht aber das für eine Begründung des Erlösungsmodus gegenüber den infideles zureichende Funda-

[31] Vgl. aus der Vielzahl der Beispiele nur M 2; I 15,17; M 7; I 22,1; M 14; I 27,19; M 22; I 39,27; I 40,16; M 33; I 51,25; M 33; I 52,2f.

[32] So z.B. *Grabmann* 278ff. Vgl. dagegen *Schmitt*, Die wissenschaftliche Methode 363f.

[33] Vgl. *Kohlenberger*, Similitudo u. Ratio 68.

ment der Wahrheit zugesteht (Cu I, 4; II 51, 16–52, 3). Und Boso schließt seine Forderung nach einem festen Wahrheitsfundament an, was uns zeigt, daß hier eindeutig zwischen necessitas und convenientia unterschieden wird: „Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est *necessitas*" (Cu I, 4; II 52, 3 f.; vgl. Cu II 16; II 119, 13 f.).

Darüber hinaus steht necessitas bei Anselm in enger Verbindung zu veritas. Die Nachbarschaft der parallelen Wortverbindungen „rationis necessitas" und „veritatis claritas" im Prolog des M deuteten dies schon an. In M 17 heißt es: „Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota quae supra patuit necessitas veritatis" (I 31, 20 f.). Necessitas und veritas sind die Zeugen der ratio zur Bekräftigung einer Behauptung („ratio veritate et necessitate concorditer attenstantibus disseruit", M 19; I 33, 26 f.), das Gesagte ist durch die Festung der zwingenden Wahrheit gefestigt („necessariae veritatis munimine firmata sunt", M 19; I 33, 28 f.). Bedenken wir besonders die Stelle aus Cu: „Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id *est* necessitas", so erklärt sich die enge Verbindung von Wahrheit und Notwendigkeit bei Anselm daraus, daß beide für ihn im Grunde identisch sind[34]. Wahrheit und Wissen kommen im strengen Sinn der Worte nach Anselm nicht dem zu, was de facto ist, sondern dem, was von uns nicht anders gedacht werden kann, d. h. notwendig ist. Allem Positiv-Faktischen eignet dagegen nur Wahrscheinlichkeit, denn daß z. B. etwas empirisch Gegebenes immmer so und nicht anders eintritt, ist eben nur wahrscheinlich. Die Notwendigkeit wird so zum eigentlichen Kriterium von Wahrheit und Wissen, denn die „veritatis claritas" wird dem Denken durch die „rationis necessitas" deutlich: Quod enim necessaria ratione veraciter esse collogitur, id in nullam deduci debet dubitationem" (Cu I, 25; II 96, 2 f.). Anselms Interesse an einer Methode „sola ratione", sein Streben nach „rationes necessariae" sind Ausdruck seines -wahrheitsverständnissesx: Die eigentliche Wahrheit und innere ratio einer Sache liegen nicht in ihrem historisch-faktischen Gegebensein, sondern in ihrer Stellung in einem notwendigen Gefüge rationaler Ableitung. Daß Anselm die auctoritas bei den fundamentalen Glaubensinhalten des Christentums methodisch zunächst einmal einklammert, erklärt sich nun aus der Forderung nach einer „veritatis soliditas rationabilis", denn allein ein solch strenger Wahrheitsbegriff vermag den von außen an das Christentum Herantretenden Genüge zu tun, heißt doch Notwendigkeit, daß man immer und daß jeder so denken muß[35].

[34] Vgl. *K. Flasch*, Zum Begriff der Wahrheit bei A. v. C., in: PhJ 72 (1965) 322–352, hier 344 f. – Vgl. auch Ca 21; I 266, 17–20: „Nam si de illa scientia quaeritur quae non est, nisi cum certa ratione aliquid intelligitur, omnino respondeo non posse sciri quod potest non esse. Quod enim non esse potest, nequaquam esse certa potest colligi ratione."

[35] Interessant wäre es der Frage nachzugehen, *wie* der menschliche Geist sich bei Anselm als Ort der Wahrheit im Sinne von Notwendigkeit erfährt. Cu II, 17; II 123, 23–27 (siehe Anm. 30) insinuiert, daß dies sowohl durch die Erkenntnis der Notwendigkeit einer Sache

Notwendigkeit zeigte sich uns bei Anselm bisher nur als *Denk*notwendigkeit und logische Stringenz; die Wahrheit einer Sache bestimmten wir als Stehen innerhalb der Notwendigkeit eines Begründungsgefüges, sofern sie uns darin ansichtig wird. Ist aber die necessitas des Denkens, daß etwas so und nicht anders gedacht werden muß, auch eine in der *Sache* selbst liegende und damit nicht nur *Denk*notwendigkeit? Was garantiert, daß auch wirklich Wahrheit erreicht wird und wir uns nicht vielmehr in einer immanenten Gesetzlichkeit des Denkens bewegen, auf Grund von dessen transzendentaler Struktur wir eben so denken müssen?[36] Bei Anselm selbst finden wir freilich klar herausgestellt, daß Notwendigkeit nicht nur *Denk*notwendigkeit, sondern auch ein Soseinmüssen der *Sache* meint. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist nicht nur vom Erkennenden, sondern ebenso vom Erkannten her bedingt, d. h. die Sache selbst muß sich *offenbaren* (apparet), damit sie *offenkundig* (manifesta) werden kann. So ist bei Anselm viel von der „Durchsichtigkeit des Wahren"[37] die Rede, was Wendungen wie „liquida vera", „liquidissime pervisum est", „liquet" und „liquidissimum" belegen. Die veritas oder ratio ist „perspecta", „perspicua", „pervisa", „conspicua", „manifesta" und „aperta"[38]. Daß überhaupt erkannt werden kann, setzt immer schon das Offenstehen und Sichzeigen der Wahrheit, die „veritatis claritas", voraus. Wenn Anselm sagt, es solle „aperta ratione et veritate" bewiesen werden (Cu Praefatio; II 42, 14 f.), so heißt das, daß der zwingende Begründungsgang des Denkens je schon ermöglicht ist durch das Offenstehen der Sache in ihrer ratio und veritas für das Denken, daß Denken also kein Setzen, sondern ein *Nach*denken der sich zeigenden Sache ist. Zum Erreichen von Wahrheit ist demzufolge nicht nur eine Offenheit und Ausrichtung des Denkens auf das Sein hin erforderlich, sondern ebenso eine Offenheit des Seins für das Denken, das – in sich hell und licht („veritatis claritas"!) – sich ins Erkennen und Denken gibt[39]. Wahrheit als Notwendigkeit ist damit *sich*

(coactio) als auch durch die Erkenntnis der Unmöglichkeit ihres kontradiktorischen Gegenteils (prohibitio) möglich ist. Es fällt auf, daß bei Anselm die zweite Möglichkeit stark vertreten ist. So liegt z. B. dem ersten Buch von Cu diese Argumentationsstruktur zugrunde. Es weist die Unmöglichkeit sowohl einer Erlösung des Menschen ohne Christus (für Anselm: Selbsterlösung) als auch eines letztgültigen Unerlöstseins nach und folgert daraus die Nezessität des christlichen Erlösungsmodus (vgl. bes. Cu Praefatio; II 42, 11 ff. mit Cu I, 25; II 95, 1–14.24–96, 3). Die positiv entfaltende Darstellung des Erlösungsgeschehens durch Christus im zweiten Buch setzt diesen Gedankengang voraus. Formalisiert dargestellt: Die Gegenposition führt zu einer inconvenientia in Gott, d. h. zu ihrer impossibilitas, woraus auf die necessitas der eigenen Position geschlossen wird. Vgl. Cu I, 10; II 67, 2–6: „Volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas."

[36] Vgl. zum Ganzen der Problematik *Schurr* 69 ff.; *Wiedmann* 66 ff.; 90–94.

[37] *H. U. von Balthasar,* Herrlichkeit II, 1 (Fächer der Stile: Klerikale Stile) Einsiedeln ²1969, 227. Vgl. auch den ganzen Anselm gewidmeten Abschnitt ebd. 217–263, bes. 217–241. *von Balthasar* hebt den Aspekt des unverfügbaren Sichzeigens der Sache unter dem Stichwort „Schönheit" hervor.

[38] Vgl. die zahlreichen Belege ebd. 227.

[39] Vgl. *K. Kienzler,* Glauben und Denken bei A. v. C., Freiburg/Basel/Wien 1981, 36 ff. –

zeigende Notwendigkeit, die sich freilich im Denken als *Denk*notwendigkeit widerspiegelt.

Gründet somit *Denk*notwendigkeit letztlich in der perspicuitas der soseinmüssenden Sache, so ist freilich das Problem des Wahrheits- und Gewißheitsanspruchs noch nicht restlos geklärt: Es wäre der Einwand denkbar, daß die Bezogenheit und Offenheit von Denken und Sein auf- und füreinander bloße Behauptung sei. Was ist das diese Beziehung, die im Falle von Anselms intellectus fidei letztlich die zwischen Gott und Mensch ist, stiftende und strukturierende Element? Mit dieser Problematik ist die Frage nach dem *Ermöglichungsgrund des Denkens* gestellt.

II. Zur Begründung der Methode

Die vorausgegangenen Ausführungen zeigten, daß Anselms methodische Maxime des „sola ratione" nicht eine vom Glaubensinhalt ausgehende und vom Glaubenslicht erhellte Vernunft im Blick hat, welche bloß die innere Kohärenz der Glaubenswahrheiten herausarbeiten wollte. „Sola ratione" als Rückgriff auf die rationalitas des Menschen meint mehr. Dieser Anspruch – wie er uns aus den Texten Anselms entgegentritt – ist zunächst einmal hinzunehmen, ohne ihn vorschnell abzuschwächen oder umzuinterpretieren. Freilich ergeben sich nun gewichtige an Anselm zu richtende Fragen: Stellt sein Programm des „sola ratione" nicht eine vollständige Aufhebung des Glaubens ins Wissen, der Pistis in die Gnosis dar, so daß der dem Menschen hienieden eigentümliche Glaubensstand selbst aufgehoben und „vorläufig" wird? Bedeutet Anselms intellectus fidei nicht gerade die Auflösung der für das Christentum grundlegenden Spannung von „Schon" und „Noch-nicht", ja wird nicht Gott selbst von der menschlichen ratio restlos be-griffen, eingeholt und verfügbar gemacht, so daß am Ende nichts mehr aussteht, da die Zukunft Gottes restlos in die Gegenwart des Geistes aufgehoben wurde? Und weiter: Ist in Anselms Denken noch Raum für den Geheimnischarakter der Glaubenswahrheiten, ja vermag er Gott selbst noch als Geheimnis zu denken? Mancher wird geneigt sein, hier voreilig zu antworten und Anselm des Rationalismus zu verdächtigen. Jedoch ließ der Abschnitt über den Wahrheitsbegriff schon eine andere Denkstruktur erkennen: Wenn die „sola ratione" zu erreichende Einsicht in die Glaubenswahrheiten je schon ermöglicht ist von einem Sichzeigen und Offenstehen der Wahrheit des Absoluten, so kann dies nur heißen, daß gerade der sich ganz an die Eigengesetzlichkeit der Vernunft bindende intellectus fidei selber nochmals empfangen und verdankt ist, daß also die Autonomie

Die Gründung von Wahrheit und Notwendigkeit im Sichzeigen der Sache, das freilich auch verstellt sein kann und durch menschliche Anstrengung freigelegt werden muß, kann anhand von Anselms Beschreibung der Entdeckung des „unum argumentum" deutlich werden. Vgl. P Prooemium; I 93,10–19.

der Vernunft sich letztlich nicht selber trägt, sondern in einem ihr Transzendenten ihren Grund hat. Die nachfolgenden Überlegungen wollen diese Denkstruktur als die für Anselm grundlegende aufweisen, wobei wobei sich zeigen wird, daß die herkömmliche Alternative von Autonomie oder Heteronomie des Denkens im Sinne eines Entweder-Oder zugunsten eines Sowohl-Als-auch zu übersteigen ist.

Neben der Frage, wie Anselm Gott noch als unverfügbares Geheimnis zu denken vermag, wenn die ratio die Glaubenswahrheiten doch weitgehend einholt, ergab sich im Laufe unserer Untersuchung noch eine andere, mehr erkenntnismetaphysische Frage: Im Prinzip des „sola ratione" wurde eine grundsätzliche Ausrichtung des Denkens auf Wahrheit und Wissen sichtbar, wenn die allein durch das Denken erreichbare Notwendigkeit zum eigentlichen Kriterium von Wahrheit und Wissen erhoben wurde. Anselm dehnte die Möglichkeit solcher Wahrheitsfindung „sola ratione" auch auf Bereiche aus, die die spätere Scholastik eindeutig der Offenbarung und einer auf ihr aufruhenden Konklusionstheologie zuwies. Von hier aus stellte sich die Aufgabe, ein solches Denken auf seine Struktur und seinen Ermöglichungsgrund hin zu befragen, um so den Anspruch des Denkens auf Wahrheit und Wissen zu sichern. Die Frage nach dem „quid iuris", dem Rechtsgrund der Methode Anselms, kann nicht losgelöst von der Verfaßtheit des Denkens entschieden werden, denn die Methode gründet im letzten in der Stellung des menschlichen Geistes selbst. Daß das „quid facti", ihr rationaler Charakter, unbestreitbar ist, dürfte nach dem Vorangegangenen offensichtlich sein. Im Verfolg der ersten Frage wird sich nun in diesem Abschnitt eine von der Sache selbst her einsichtig werdende Konvergenz und Verschränkung mit der zweiten ergeben.

1. Der intellectus fidei als medium zwischen fides und species

In der Commendatio operis zu Cu steht der grundlegende Satz: „Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse *medium* intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo" (II 40, 10–12). Der Ort, an dem der intellectus fidei zu stehen kommt, liegt also zwischen dem Glauben (fides) und der eschatologischen Schau (species), er ist näherhin die Mitte (medium) zwischen beiden. Anselm versteht „medium" hier in einem doppelten Sinn: einmal als *Mitte* und zum andern als *Vermittelndes*, womit zweierlei gesagt ist: Einerseits (als Mitte) fällt die Glaubenseinsicht nicht mit der Schau in eins, sie kann deshalb auch nicht deren restlose Antizipation sein. Andererseits (als Vermittelndes) bringt die Glaubenseinsicht den Glauben der Schau jedoch näher, insofern hier wirklich gültiges Wissen erreicht wird und das anfänglich Geglaubte nun auch von der ratio getragen wird. Intellectus fidei im Sinne Anselms be-

greift folglich beide Momente in sich: das Erlangen von echtem Wissen *und* die Offenheit für den je größeren Gott. Damit wird das Denken Anselms von einer doppelten Bewegung getragen: Die eine Linie geht vom Glauben zur Einsicht, insofern der Glaube von sich aus zur Ausklärung seiner selbst hindrängt. Die Dynamik des Geistes kommt aber im intellectus fidei keineswegs zur Ruhe, da dieser seinerseits auf die Schau hingeordnet ist, ohne sie freilich von sich aus herbeiführen zu können. Die Bedingungen, unter welchen sich die Bewegung vom Glauben zur Einsicht vollzieht, haben wir im vorangegangenen Abschnitt untersucht. Nun gilt es, die Linie intellectus-species in den Blick zu nehmen. Zu fragen ist also: Läßt sich in Anselms rationalem Begründungsgang jene Offenheit des intellectus fidei für die noch ausstehende, nicht antizipierbare Schau aufweisen?

Verfolgt man Anselms Versuch einer rationalen Explikation der immanenten Trinität im M, so ist nicht zu übersehen, daß er gegen Ende zunehmend in unauflösbare Aporien gerät. Die beiden Anliegen, sowohl die Einheit des Wesens als auch die Unterscheidung der Relationen in Gott zu wahren, lassen sich nicht mehr zusammenbringen[40]. In M 63 wird dann der Begründungsgang auch abgebrochen, und Anselm bekennt: „In quo mirum quiddam et inexplicabile video" (I 74, 5). Die folgenden Kapitel führen zu der Einsicht, daß eine adäquate Explikation der Trinität und somit eine vollkommene Entsprechung des Denkens Gott gegenüber nicht möglich ist. Dies findet in der Selbstbescheidung seinen Ausdruck, die Anselm vornimmt, wenn er allein das „Daß" (esse) der Trinität dem Denken erreichbar sein läßt, wogegen das nähere „Wie" (qualiter, quomodo) der Einheit von Identität und Differenz in Gott sich der begreifenden ratio entzieht: „Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem idaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime *esse* cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu *quomodo* ita sit" (M 64; I 75, 1–3; vgl. Cu I, 25; II 96, 2 f.). Damit ist die Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitas) und Unsagbarheit (ineffabilitas) Gottes ausdrücklich anerkannt[41], übersteigt doch die „singularis altitudo" (M 65; I 76, 32) der höchsten Wesenheit jedwedes menschliche Begreifenwollen. Gott kann vom Menschen nicht auf den Begriff gebracht werden, insofern die aufbrechende Differenz von Gottesbegriff und Wesen Gottes vom Menschen her unschließbar ist. Der Weg, den das M zurückgelegt hat, erweist sich somit nicht als die fortschreitende Aufhebung, sondern als das zunehmende Ansichtigwerden des je größeren Geheimnisses Gottes: „Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani" (M 64; I 74, 30 f.)[42]. Kritisch zu fragen

[40] Siehe Anm. 8.

[41] Vgl. M 64; I 75, 6 f.: „Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est?"

[42] M 43; I 59, 17 spricht Anselm von einem „impenetrabile secretum". Vgl. auch Cu II, 16; II 117, 3–21; ferner Cu I, 2; II 50, 10–13; Cu II, 19; II 131, 13–15.

ist hier natürlich, ob die Unterscheidung zwischen der möglichen Erhellung des „Daß" und der Unzugänglichkeit des „Wie" der Glaubenswahrheiten die incomprehensibilitas Gottes, neben ihrer prinzipiellen Anerkenntnis, im letzten auch zu sichern vermag. Denn läßt sich die Unbegreiflichkeit Gottes wirklich aufrechterhalten, wo doch die Erkenntnis der Existenz der Glaubensgeheimnisse (etwa der Trinität) immer schon eine weitgehende Aussage über deren „Wie" impliziert, wenn sie als Existenzaussage begründet sein will? Die Trinitätslehre des M dürfte dafür selbst ein gutes Beispiel sein.

Charakteristisch für Anselm freilich ist es, daß er die Anerkenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes nicht als Selbstaufgabe und Scheitern des Denkens versteht; denn wenn es heißt: „consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse" (M 64; I 75, 11 f.), so ist damit gesagt, daß die Konstatierung der Unbegreiflichkeit Gottes selbst noch ein Akt der Vernunft, ja deren höchster Akt ist. Es gibt somit ein „Begreifen der Unbegreiflichkeit" Gottes[43], insofern diese selbst wieder nur auf begriffliche Weise festgestellt und ausgesagt werden kann; die Grenze des Denkens wird selbst nochmals denkend erfaßt.

Unbeschadet der Aussage über die incomprehensibilitas Gottes hält Anselm aber an der Gültigkeit des bisher Erkannten fest, welches ja „probationibus necessariis" und „necessariis rationibus" (M 64; I 75, 4 f., 8 f.) aufgewiesen wurde. Daran, daß wirklich gesehen und erkannt wurde, läßt Anselm keinen Zweifel. Allein hier stellt sich nun das Problem, wie sich Gotteserkenntnis und prinzipielle Unaussagbarkeit Gottes, Sehen und Nichtsehen miteinander vereinbaren lassen. Da das „inexplicabile" bzw. „ineffabile" des „Wie" das „inevitabile" des „Daß" der innertrinitarischen Differenzen nicht aufhebt[44], erhebt sich die Frage: Inwiefern lassen sich so weitreichende Aussagen „sola ratione" über Gott machen, wenn er doch unbegreiflich und unsagbar ist? Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, führt Anselm die Unterscheidung zwischen einer Erkenntnis *sicuti est* und einer Erkenntnis *per aliud* ein: Wohl transzendiert Gott all unsere kategorialen Aussageweisen und Begriffe[45], so daß sie ihn nicht adäquat – „sicuti est" und „per proprietatem" – zu erfassen vermögen, aber sie dürfen dennoch in einem analogen Sinn auf ihn angewandt werden, so daß Gott gewissermaßen „per aliud", „per similitudinem" erkannt wird[46]. Die Analogizität aller Gotteserkenntnis erlaubt also, einerseits

[43] *Schurr* 115.

[44] Vgl. M. 43; I 59, 15 f.: „mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis ... pluralitas".

[45] Vgl. M 25–27 ganz, wo die Unzulänglichkeit des Substanz-Akzidens-Schemas für die summa essentia aufgewiesen wird. Dazu auch M 15–17 ganz.

[46] Vgl. M 65; I 76, 11–22: „Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non vi-

gültige Aussagen über Gott zu machen, andererseits aber auch die grundsätzliche Unbegreiflichkeit Gottes festzuhalten: „Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari" (M 65; I 77, 1–3). Für unser Sprechen von Gott folgt daraus, daß es zwar in einem analogen Sinn wahre Aussagen über Gott treffen kann, sich aber niemals als adäquates Begreifen, das Gott in seinem An-sich erreichte, verstehen darf. Die Diskontinuität und Differenz von endlichem und unendlichem Sein wird von Anselm niemals aus dem Blick verloren[47], vielmehr bewegt sich seine Position zwischen einer die eigene Endlichkeit vergessenden Absolutsetzung des eigenen Denkens und einer am Absoluten scheiternden Selbstaufgabe des Denkens.

Die Frage, die sich im Anschluß hieran stellen muß, ist die nach der *Möglichkeitsbedingung* analoger Aussagen im Felde der Gotteserkenntnis. Hier ist nun auf Anselms Lehre vom menschlichen Geist als imago Dei zurückzugreifen, welche zugleich eine Theorie der Gotteserkenntnis impliziert. In Analogie zum menschlichen Geistvollzug zeigte das M im absoluten unum eine relationale Unterschiedenheit von memoria, intelligentia und amor auf, wobei diesen Momenten die trinitarischen Personen von pater, filius und spiritus entsprachen. Die Methode seiner Untersuchung – Gotteserkenntnis vom Menschen als Geistwesen her – hat Anselm mehrfach ausgesprochen[48]. Besonders charakteristisch ist das folgende Zitat: „Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad eius similitudinem" (M 32; I 51, 12–15). Hier ist die Situation aller Gotteserkenntnis beispielhaft ausgesprochen: Jede Aussage über Gott wird in Analogie zur mens rationalis getroffen und begreift Gott als in Ähnlichkeit („ad similitudinem") zum Menschen stehend, wenn Gott nicht mit Eigenbegriffen von ihm selbst her, sondern mit Fremdbegriffen vom Menschen her erkannt wird. Allein mit fortschreitender Erkenntnis kehrt sich das similitudo-Verhältnis um: Wohl wird Gott analog erkannt, er *ist* aber nicht analog, da er als Urbild Geist im eigentlichen Sinn („principaliter") ist, wogegen der menschliche Geist im Abbildverhältnis („ad similitudinem") zu Gott steht und Geist nur nur in Analogie zu Gott ist.

demus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata."

[47] In M 11; I 26,6f. wird von dem Vergleich der Vorauserkenntnis der zu schaffenden Dinge durch Gott bzw. ihrer Schöpfung durch ihn mit dem Beispiel eines Künstlers, der ein geplantes Kunstwerk inwendig mit sich bespricht, gesagt: „Multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem."

[48] Vgl. M 10; I 24,24–27; M 32; I 51,7–12; M 33; I 52,12–28; M 48; I 63,16–22; M 62; I 72,14–18; M 63; I 73,11f.

Wiewohl Gott *gnoseologisch* nur vom menschlichen Geist her zugänglich ist und damit im Gang der Erkenntnis der Spätere, Abgeleitete ist, so ist er doch *ontologisch* der Frühere und Vorgängige. Das in der Ordnung der Erkenntnis sich ergebende Verhältnis von Analogans (mens humana) und Analogatum (Gott) kehrt sich in der Ordnung des Seins um.

Damit ist der Grund gelegt, die mens humana in einem umfassenden Sinn als imago Dei zu verstehen. Indem menschliche Erkenntnis überhaupt und Selbst- und Gotteserkenntnis im besonderen sich in der triadischen Struktur von memoria, intelligentia und amor vollziehen, erweist sich der menschliche Geist als imago und similitudo der sich trinitarisch auslegenden Selbsterkenntnis des Absoluten (vgl. M 67; I 78,1–11). Besteht das Sein von endlich Seiendem überhaupt darin, „imitatio aliqua summae illius essentiae" (M 31; I 49,6) zu sein[49], so kann die mens humana nur als die höchste Stufe dieser imitatio begriffen werden. Aus der Analogizität aller Gotteserkenntnis resultiert der Grundsatz: „Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat" (M 66; I 77,7–9). Da der menschliche Geist aber die höchste Potenz dieser similitudo darstellt, so ist er auch das bevorzugte Organ der Gotteserkenntnis, deren innere Möglichkeit aber eben darum auch in dieser Bildgestalt der mens gründet: „Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius (sc. summae essentiae) investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem" (M 66; I 77,17–21). H. Kohlenberger schreibt deshalb über die Fundierung der Gotteserkenntnis bei Anselm treffend: „Das Nachdenken über das Göttliche ist nur möglich, weil der menschliche Geist in ausgezeichnetem Sinne das Abbild des göttlichen Geistes ist und so, als similitudo konstituiert, am ehesten geeignet ist, Abbildverhältnisse zu konstituieren."[50]

Das, was wir landläufig als „Vernunft" bezeichnen, ist also bei Anselm wesenhaft „vera imago" Gottes (M 67; I 78,2 f.) und damit in seiner Konstitution an Gott rückgebunden, sofern das Abbild immer auf das Urbild verwiesen ist. Die ratio als die Maß-Gebende („princeps et iudex omnium quae sunt in homine"; I 1; II 10,1 f.) ist also selber gemessene, steht unter dem je größeren Maß Gottes, als dessen Entsprechung sie sich zu vollziehen hat. Versteht man unter Autonomie der Vernunft die absolute Selbstbegründung von Wissen und Wahrheit, so kann in diesem Sinne „ratio" bei Anselm nicht als autonom bezeichnet werden, gründet bei ihm die Autonomie des „sola ratione" doch gerade nochmals in der Heteronomie

[49] Vgl. dazu *A. Bütler*, Die Seinslehre des Hl. A. v. C., Ingenbohl 1959, 52–59.
[50] *Kohlenberger*, Similitudo u. Ratio 38. Vgl. ebd. 19–24, 172–178.

Gott gegenüber. Der Eigenstand, Sach- und Wahrheitsbezug der ratio ist gerade durch ihren vorgängigen Abbildcharakter und ihr Geschaffensein gewährleistet, wobei diese Heteronomie nicht die Aufhebung, sondern gerade die Begründung des autonomen „sola ratione" meint[51]. So vergleicht Anselm die mens humana auch mit einem Spiegel: „Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam facie ad faciem videre nequit" (M 67; I 77,27–78,1). Hier ist beides grundgelegt: In der Abbildhaftigkeit der mens wird wirklich das Urbild geschaut, sozusagen „erspiegelt", ist doch der menschliche Geist in seiner Gänze ein Widerspiegeln des Absoluten. Insofern ist zumindest analoge Gotteserkenntnis mit Anspruch auf Wissen und Wahrheit möglich, denn denkt man den imago-Gedanken konsequent zu Ende, so wird die Selbsterkenntnis zu einem Ort und Prinzip der Gotteserkenntnis[52]. Dennoch ist diese Erkenntnis eine durch das geschaffene Medium der mens vermittelte, mithin keine Schau „facie ad faciem". Anselms Theorie der Gotteserkenntnis zeigt also, daß das M als Paradigma für den medialen Charakter des intellectus fidei stehen kann, in welchem zugleich echtes Wissen erreicht *und* Offenheit für die noch ausstehende Schau gegeben ist.

2. Die Öffnung des Denkens auf den je größeren Gott

Die beschriebene Denkform läßt sich durch einen Blick auf das P vertiefen, in welchem die Dialektik von Gefundenhaben und weiterem Nichtfinden, von Gesehenhaben und weiterem Nichtsehen besonders in den cap. 14–16 in verschärfter Form auftritt. Zunächst muß man sich jedoch den Kontext dieser Kapitel vergegenwärtigen: Nachdem in P 2 in der Form des ontologischen Argumentes die Existenz Gottes aufgewiesen wurde, wird diese in P 3 in ihrer Modalität spezifiziert: Gott existiert nicht nur de facto, sondern das ihm zukommende Sein ist darüber hinaus ein notwendiges, so daß Gottes Nichtsein nicht einmal gedacht werden kann. Mit P 5 setzt schließlich die Erörterung einzelner Attribute Gottes ein. Entscheidend ist nun zu sehen, daß in all diesen Überlegungen des P mit dem „unum argumentum" operiert wird und so die Argumentationsform jeweils dieselbe bleibt: Gott wird als „aliquid quo maius cogitari ne-

[51] So *Kienzler* 121,155f. Vgl. den Kontext ebd. 120–133.

[52] Vgl. M 66; I 77,21–24: „Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius (sc. summae essentiae) cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?" – Mit der Lehre von der mens als imago Dei macht Anselm aber nicht nur eine *ontologische*, sondern auch eine *ethische* Aussage, insofern „imago" nicht statisch, sondern dynamisch-teleologisch verstanden wird. Dem Menschen ist die Verpflichtung auferlegt, das ihm eingeschaffene Gottesbild in Gotteserkenntnis und Gottesliebe willentlich auszuprägen. Vgl. M. 68; I 78,14–16.19f.: „Rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere... Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate."

quit", als das Maximum alles Denkbaren gedacht, folglich ist ihm in allem das „maius" bzw. „melius" zuzuerkennen. Der aus dem Gottesbegriff resultierende Grundsatz, „quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse" (P 5; I 104,9), erweist sich so als brauchbares Instrument, Aussagen über Gott zu treffen.

P 14–16 unterbrechen diesen fortschreitenden Gang der Erkenntnis, indem sie das Bisherige einer kritischen Reflexion unterziehen. Mit der Frage: „An invenisti, anima mea, quod quaerebas?" (P 14; I 111,8) wird in ähnlicher Weise wie im M die Problematik der „Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes" [53] im Denken eröffnet. Obwohl Anselm an der Tatsächlichkeit des Geschaut- und Gefundenhabens keinen Zweifel hegt, vermag er doch nicht zu übersehen, daß zwischen der anfänglich intendierten Gottsuche und dem auf dem Wege diskursiven Denkens Erreichten sich ein Hiatus auftut: „Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?" (P 14; I 111,11–15) Diese Differenz läßt sich nun näher als die zwischen dem „sola ratione" Erkannten und dem ersehnten „sentire" Gottes bestimmen. Letzteres meint, als Spüren, Fühlen und Wahrnehmen, eine den ganzen Menschen betreffende Gotteserfahrung, welche in der Wahrnehmung des Geistigen nicht nur die ratio, sondern auch die Sinne miteinschließt. Mit Blick auf P 17 [54], wo Gott via eminentiae eine „pneumatische Sinnenhaftigkeit" zugesprochen wird (harmonia, odor, sapor, lenitas und pulchritudo), möchte man von einer „pneumatischen Sinnlichkeit" [55] sprechen, die Anselm hier für die Gotteserkenntnis fordert. Er artikuliert damit die Tatsache, daß das von Gott philosophisch Aussagbare nicht ohne weiteres mit der religiösen Gotteserfahrung zu identifizieren ist, wenn beides auch nicht auseinanderfallen muß. Im letzten geht es Anselm darum, daß im Begriff des „*aliquid* quo maius cogitari nequit" Gott als *Person* noch nicht ansichtig geworden ist, so daß sich die Diastase von subjektiv-begrifflicher Gestalt und objektiver Wesensgestalt Gottes als „eine vom Denken selbst her unschließbare Differenz zum absoluten *Du*" [56] hin auslegt. Das, was der Glaube – als „Überschuß" vor dem Denken [57] – immer schon erfahren hat, nämlich dem *personalen* Gott begegnet zu sein, ist dem diskursiven Denken noch nicht aufgegangen. Anselm erfährt also hier die Unmöglichkeit eines begrifflichen Entsprechens gegenüber dem

[53] *F. Ulrich,* Cur non video praesentem? – Zur Implikation der „griechischen" und „lateinischen" Denkform bei Anselm und Scotus Erigena, in: FZPhTh 22 (1975) 70–170, hier 70 Anm. 2.

[54] Vgl. dazu *Augustinus,* Conf. X 6,8.

[55] Ausdruck nach *Ulrich* 85ff.

[56] Ebd. 89; vgl. ebd. 88–92.

[57] Vgl. *Kienzler* 327. Dazu den Kontext ebd. 316–341.

personalen und so unverfügbar freien Gott, wobei Gottes Unbegreiflichkeit sich wieder nicht als schlechthinnige, sondern als *eingesehene* präsentiert – im Sinne des „*videt* se non plus posse videre" (P 14; I 111,25–112,1).

P 15 bringt nun – sozusagen in einer Neuauflage des ontologischen Argumentes aus P 2 f. – die begriffliche Artikulation dieser Situation. Wenn Gott komparativisch als „aliquid quo maius cogitari nequit" gefaßt wird, so könnte dies immer noch den Eindruck erwecken, als komme er, wenngleich auch als Maximum, dennoch im Bereich des Denkbaren zu stehen und als sei ein adäquates Begreifen des Absoluten daher nicht ausgeschlossen. Das Denken wird nun ähnlich wie in P 2 f. erneut vor eine Disjunktion gestellt: Als „aliquid quo maius cogitari nequit" ist Gott entweder nur „aliquid quo maius cogitari nequit" oder „*quiddam maius* quam cogitari possit". Da aber Gott das jeweilige „maius" zuzuerkennen ist, kann die Antwort nur lauten: „Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es *quiddam maius* quam cogitari possit" (P 15; I 112,14 f.). Als „quiddam maius" ist Gott derjenige, der den menschlichen Denkhorizont schlechthin überschreitet, das Denken erfährt ihn immer als den Gott des Je-mehr. Klarer und eindeutiger, als es hier geschieht, kann man eigentlich eine „Logisierung" des Gegenstandes, für die Gott verfügbar und reflexiv „verbraucht" wird, nicht abwehren. Was Anselm hier vollzieht, läßt sich nur als „Akt eines grenzenlosen Frei-gebens und Loslassens" Gottes, als eine „Ent-logisierung der Reflexion"[58] interpretieren, welche ungeachtet aller begrifflichen Anstrengung doch niemals vermeint, in einer Verleugnung der eigenen Endlichkeit im Standpunkt des Absoluten selbst zu stehen. Insofern sich das „quiddam maius" als die letzte Konsequenz aus dem „aliquid quo maius cogitari nequit" erweist, die Reflexion also selbst zur Anerkenntnis des absolut unverfügbaren, personal-freien Gottes führt, darf und muß das Schreiten vom Glauben zur Glaubenseinsicht nicht als die aufklärerische Auflösung, sondern als das Aufgehen des „absoluten Je-mehr des Geheimnisses"[59] gewertet werden. Mit Recht läßt sich deshalb P 15 als Vollzug einer „Kehre zur Endlichkeit" des Denkens[60] verstehen, die in einem Verzicht auf reflexive Einholung das Erkannte gleichsam „losläßt", da ein vom Menschen her unschließbares „Noch-nicht" zum Vorschein kommt. Anselm ist der Versuchung des „ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore" (P 3; I 103,5 f.) nicht erlegen, sondern verbleibt innerhalb der anfänglich gesteckten Grenzen: „Non tento, domine, penetrare altitudi-

[58] *Ulrich* 79. Vgl. ebd. 78–85, 101–108.; *I. U. Dalferth*, Fides quaerens intellectum: Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms *Proslogion*, in: ZThK 81 (1984) 54–105 spricht ebd. 76,79–81 von einer im Begriff des „aliquid quo maius cogitari nequit" implizierten Abwehr „jeder Vergottung eines Gottesgedankens" (ebd. 81).

[59] *Ulrich* 79.

[60] Ebd. 81,86.

nem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero *aliquatenus* intelligere veritatem tuam" (P 1; I 100,15–17).

Freilich vollzieht Anselm hier ebensowenig wie im M eine Selbstaufgabe des Denkens, denn das steht außer Zweifel: Er hat „certa veritate et vera certitudine" (P 14; I 111,13) Gott gefunden und erkannt. Begriffenhaben und Freigabe des Erkannten widersprechen sich folglich nicht, sondern das eine folgt mit logischer Konsequenz aus dem anderen, sofern die Ausweitung des „aliquid quo maius cogitari nequit" auf das „quiddam maius quam cogitari possit" im ersteren impliziert ist. Die Unbegreiflichkeit des Absoluten geht mithin aus dem „unum argumentum" selbst hervor, sie wird von diesem her eingesehen[61]. Am Ende der Überlegungen steht wieder das Problem eines Begreifens des Unbegreiflichen[61a], wobei das P die Lösung aus dem M übernimmt: „An et veritas et lux est quod vidit (sc. anima mea), et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es?" (P 14; I 111,20f.) A. Schurr[62] schlägt zur Interpretation dieser Stelle die Unterscheidung zwischen der Unbegreiflichkeit des Ansich des Absoluten und der Begreiflichkeit seiner Erscheinungsweise im Denken vor. Diese Interpretation entspräche der oben dargestellten imago-Lehre, wonach die mens humana als Abbild und „Erscheinungsweise" des Absoluten verstanden werden kann und welche so eine Gotteserkenntnis „per aliud" ermöglicht. Unbegreiflichkeit Gottes macht demzufolge nicht jedwedes begriffliche Sprechen über Gott zunichte, sondern sofern einerseits auf Grund der Abbildgestalt der mens die Möglichkeit analoger Aussagen bleibt und sofern andererseits gerade das „Warum" der Unbegreiflichkeit eingesehen wird, ist ein begrifflich sinnvolles Reden über Gott möglich[63].

Die Öffnung des Denkens auf den je größeren Gott muß vom P her aber noch weiter gefaßt werden. In dem Maße, in dem Anselm der unendliche Abstand von endlicher Erkenntnis und dem Geheimnis des Absoluten aufgeht, wird auch einsichtig, daß aller intellectus fidei von Gott getragen und *empfangen* ist. Er ist eine Gabe, in der sich der Geber zwar ganz schenkt, ohne aber jemals mit ihr identisch zu werden[64]. Die Möglichkeit von Einsicht kann daher nur als im Absoluten selbst begründet gedacht werden: „Aut potuit (sc. anima mea) omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem et veritatem tuam?... Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet?" (P 14; I 111,17f. u. 112,5f.) Ähnlich formuliert P 16: „Vere ideo hanc (sc. lucem inaccessibilem) non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam

[61] Vgl. *Schurr* 114; *Ulrich* 102, 105, 119.

[61a] Vgl. die Überschrift von P 14 (I 111,7): „Quomodo et cur videtur et non videtur deus a quaerentibus eum".

[62] Vgl. *Schurr* 115, 117ff.

[63] Vgl. PR 9; I 138,6–11 mit PI 4 ganz. Dazu auch PR 1; I 132,5–7.

[64] Vgl. *Ulrich* 89,92.

video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere" (I 112,21–24). Damit ist gesagt, daß alle Glaubenseinsicht immer schon ermöglicht ist von einem vorgängigen Sichzeigen und Sichgewähren Gottes, der sich frei zu erkennen gibt. Daher darf die Unbegreiflichkeit Gottes – „haec est lux inaccessibilis, in qua habitas" (P 16; I 112,20) – auch nicht als ein Entzug oder Ansichhalten Gottes verstanden werden, seine Transzendenz darf nicht gegen seine Immanenz ausgespielt werden, sondern Gott ist gerade „durch die Fülle seiner überwesenhaften Präsenz"[65] derjenige, der alles Erkennen transzendiert. Die bleibende Differenz von Geber und Gabe ist also, ganz im Sinne des augustinischen „interior intimo meo et superior summo meo" (Conf. III 6,11), durch die Intensität der Innerlichkeit Gottes im Menschen bestimmt, welche Präsenz der Mensch auf Grund seiner Endlichkeit nicht adäquat zu fassen vermag. Nicht trotz, sondern wegen seiner radikalen Immanenz ist Gott der bleibend Transzendente. Wenn es deshalb heißt: „Quam longe es (sc. lux) a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo!" (P 16; I 112,27–113,2), so ist dadurch jenes reziproke Verhältnis ausgesprochen: Die Ferne Gottes wächst mit dem Übermaß seiner Nähe, An- und Abwesenheit Gottes bedingen sich wechselseitig.

3. Die Möglichkeitsbedingung des intellectus fidei

Die Einsicht in das Empfangenhaben des intellectus fidei[66] läßt sich nun mit Anselms Lehre von der mens als imago Dei mühelos zusammenbringen, denn diese ist nur die *ontologische* Formulierung von jener. Der zentrale Satz des P: „Gratias ago, quia creasti in me hanc *imaginem* tuam, ut tui memor te cogitem, te amem" (P 1; I 100,12f.) rekapituliert die These des M, daß der triadisch strukturierte Geist Abbild des trinitarischen Gottes ist. Der imago-Gedanke als metaphysische Interpretation menschlichen Geistes weist auf die *ontologische* Bedingung seiner Möglichkeit hin. Denn ist die mens ihrem innersten Wesen nach als geschaffene imago konstituiert, so kann das nur heißen, daß sie den Verweis auf ihren Ursprung und ihre Herkunft je schon in sich trägt, daß sie je schon im Vorgriff auf das Absolute steht und dieses „vor-läufige" Sinnverständnis ihr, freilich vorreflexiv und unthematisch, immer schon mitgegeben ist. R. Berlinger[67] hat für diesen Zusammenhang den Terminus „ontolo-

---

[65] Ebd. 71 Anm. 2; vgl. ebd. 108f.

[66] Schon P 2; I 101,3f. formulierte Anselm betend: „Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam..." In P 4; I 104,6 hieß es: „sic intelligo te illuminante..."

[67] Vgl. *R. Berlinger*, Das höchste Sein – Strukturmomente der Metaphysik des A. v. C., in: *Ders.*, Philosophie als Weltwissenschaft, Vermischte Schriften I, Amsterdam/Hildesheim 1975, 157–169. Dazu *ders.*, Zur Sprachmetaphysik des A. v. C. – Eine spekulative Explikation, in: ebd. 143–156.

gische Antezedenz" geprägt und damit zum Ausdruck gebracht, daß bei Anselm Gott der „vor-läufige" Seinsgrund menschlicher Reflexion ist. Wenn im M die Möglichkeit der Gotteserkenntnis mit der imago-Gestalt der mens gesichert wurde, so zeigte sich auch hier, daß alle Wahrheits- und Gewißheitsbegründung des Denkens aus der „Vor-läufigkeit" Gottes resultierte. Anselm expliziert damit die erkenntnismetaphysischen „Voraussetzungen" seines Denkens, das sich nur im antezedenten Ausgriff auf das Absolute vollziehen kann. Gott ist der vor-laufende Grund des Nachdenkens über ihn. Denn die Tatsache, daß die mens der gültige, wenn auch analoge Interpretationshorizont des Absoluten zu sein vermag, läßt sich nicht anders als in ihrem speculum-Charakter fundieren, so daß gesagt werden kann: „Es ist Wesensbestimmung des intellectus speculativus, daß er als Prinzip sich in der Antezedenz oder Vorläufigkeit dessen tätigt, was erkannt werden soll."[68] Der imago-Gedanke leistet also für Anselm ein doppeltes: Er beantwortet sowohl die Frage nach der ontologischen Konstitution der mens humana („Schöpfung") als auch die Frage nach der Fundierung ihres Anspruchs auf Wahrheit.

Den Gedanken eines zunächst und zumeist vorbegrifflichen und unbemerkten Vorgriffs des Menschen auf Gott hat Thomas von Aquin später unter der Rücksicht der beatitudo des Menschen ähnlich artikuliert: Insofern der Mensch von Natur aus nach der beatitudo strebt, welche in der beseligenden Schau Gottes besteht, gilt: „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum" (S. th. I, q. 2 art. 1 ad 1). Obwohl Anselm Thomas darin zustimmen würde, daß deswegen das Sein Gottes für uns nicht „per se notum" sei, würde er doch behaupten, daß der in der Struktur des Geistes fundierte Ausgriff auf Gott „in aliquo communi sub quadam confusione" von der Reflexion aufgegriffen werden kann und so die Möglichkeit einer reflexen Gotteserkenntnis, wie sie etwa das ontologische Argument bietet, in sich birgt. Daß eine solche Sicht tiefgreifende Konsequenzen für die Frage nach der Problemstellung des „unum argumentum" selbst hat, ist offenkundig[69]. Denn in ihm geht es dann nicht mehr um den unvermittelten Überschritt von der logischen zur ontologischen Ordnung, sondern es stellt nunmehr die *logische Explikation der ontologischen Konstitution des Denkens* dar[70]: Auf Grund der Verfaßtheit des menschlichen Geistes als imago Dei zeigt sich Gott je schon im Denken und genau dies gilt es mit logischer Strenge denkend bewußt zu machen. So wird der von Thomas gegen Anselm erhobene Vorwurf der metabasis eis allo genos (vgl. S. th. I, q. 2 art. 1 ad 2) hinfällig.

Interessant ist nun, daß der ontologischen Antezedenz im P eine *dialo-*

[68] *Berlinger,* Das höchste Sein 163.

[69] Die damit fällig werdende „Neu"-Interpretation des Argumentes führt die Arbeit *Berlingers* (Das höchste Sein) durch.

[70] Vgl. *W. Kasper,* Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 145; vgl. auch ebd. 143ff.

gische korrespondiert[71]. Die Stilisierung des P als Gebet und Anrede Gottes ist der beredte Ausdruck dafür, daß menschliche Reflexion sich im dialogischen Gegenüber zum „vor-läufigen" Gott vollzieht, von welchem sie auch ermöglicht ist[72]. Wenn Anselm seine Schrift „Proslogion, id est alloquium" (P Prooemium; I 94,13) nennt, so ist „Anrede Gottes" hier sowohl als Genitivus obiectivus als auch als Genitivus subiectivus auszulegen: Der Anrede an Gott (Gen. obiect.) geht Gottes Anrede an den Menschen (Gen. subiect.) voraus, insofern der Mensch als imago durch das Wort geschaffen wurde[73]. „Anselms Suchen ist bewegt von der Gewißheit, immer schon durch ein Wort angesprochen zu sein, das ihm die Antwort ermöglicht."[74] Dieses immer schon von Gott Angesprochensein kann menschliche Reflexion nicht verleugnen, sie vollzieht sich im vorgängigen „Lehren" und „Zeigen" Gottes als den dialogischen Momenten seiner ontologischen Antezedenz: „Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas" (P 1; I 100,8–10).

Im übrigen läßt sich die für die mens humana aus M und P erhobene imago-Struktur von Anselms Traktat V her als universale ontologische Kategorie endlichen, geschaffenen Seins aufweisen. In diesem Werk subsumiert Anselm logische, ontologische und ethische Wahrheit unter den Begriff der „rectitudo mente sola perceptibilis" (V 11; I 191,19f.) und bindet sie durch die Feststellung zusammen, daß es in den unterschiedlichen Formen von Wahrheit immer um die Entsprechung gegenüber einem „debere" geht: „Omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent" (V 10; I 190,1f.). Jedes Seiende steht somit unter einem *Sollen* (debere), das in dessen urbildlicher Existenz in der „summa veritas" bzw. im göttlichen Wort gründet (vgl. M 9–12; V 7 u. 10 ganz). Sind die Dinge, so wie sie dort sind, verwirklichen sie Wahrheit und Rechtheit, wobei diese Entsprechung entweder naturnotwendig oder, wie z. B. beim Menschen, in freier sittlicher Entsprechung geschieht (vgl. V 5 u. 12 ganz). Solche Wahrheit und Rechtheit ist dann ihrerseits wiederum Hinweis *(significatio)* auf den Sollensanspruch und dessen Ursprung, die „summa veritas". Somit ist endliches, geschaffenes Seiendes insgesamt – und nicht etwa nur eine satzhafte Aussage – durch seinen Zeichencharakter („significatio"),

[71] Vgl. *Berlinger*, Das höchste Sein 159,166.

[72] Aus der literarischen Form des P folgt nicht – wie *Dalferth* (59–72) behauptet –, der intellectus fidei könne *nur* in der Haltung des Gebetes als seiner konstitutiven Bedingung erlangt werden, wenngleich zuzugestehen ist, daß das Gebet die dem aus ontologischer Antezedenz Gottes anhebenden intellectus fidei höchst angemessene Vollzugsform darstellt. Aber diese ist eben nur dem schon Glaubenden möglich und geht nicht in den rationalen Diskurs als solchen ein. Andernfalls wäre ja auch der insipiens nicht mehr Anselms Gesprächspartner im Bemühen um die Glaubenseinsicht.

[73] Vgl. M 12; I 26,27f.: „Quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit." – M 33; I 53,4f.: „Verbum... quo creaturam dicit."

[74] *Berlinger*, Zur Sprachmetaphysik 143.

durch seine Abbildfunktion („similitudo") geprägt: Ihm kommt Wahrheit in der Entsprechung gegenüber dem Anspruch zu, auf die „summa veritas" zu verweisen[75]. Diese „significatio" – ihre Möglichkeit gründet in dem in der Schöpfung konstituierten Partizipations- bzw. Ursache-Wirkungsverhältnis – erhält im menschlichen Geist ihre höchste Potenzierung: sowohl im Blick auf die trinitarische Struktur des Ursprungs, die sich in der triadischen Verfaßtheit des menschlichen Geistes widerspiegelt, als auch im Blick auf den dynamisch-teleologischen Charakter der gesollten „significatio", die im Menschen durch die freie sittliche Entscheidung vermittelt ist. Ja, man kann von M 68[76] her sagen, daß die freie sittliche Entscheidung die Vollendung jener ontologischen Gottebenbildlichkeit ist.

Was bedeutet nun dieses Ergebnis für das Zentrum unserer Fragestellung? Wenn bei Anselm die Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis und damit auch des intellectus fidei im imago-Gedanken angesetzt wird, so ist dadurch eine Absolutsetzung des Denkens unmöglich gemacht. Das, was bei Anselm mit ratio bzw. mens gemeint ist, kann in einem neuzeitlichen Sinn nicht autonom genannt werden, formuliert doch der behauptete Abbildcharakter des Geistes den Verzicht auf eine Selbst- und Letztbegründung von seiten der Vernunft. Die Explizierung eines ontologisch Antezedenten („Vorgriff") wies viemehr auf ein Unableitbares, Nichtbegründbares hin, auf das die Vernunft teleologisch immer schon ausgerichtet ist und das seinerseits Grund aller Gewißheit ist. Der Begründungsrückschritt auf den Ermöglichungsgrund des Denkens machte also nicht bei einer bloß transzendentalen, apriorischen Denkstruktur halt, sofern der letzte Grund der ratio außerhalb ihrer selbst liegt und ihr transzendent ist. Wenn damit das Denken diesen letzten Grund von sich aus nicht setzen kann, so ist er doch dessen ungeachtet im Denken zugänglich und auffindbar, was Anselm im ontologischen Argument exemplarisch vollzogen hat. Wenn das Denken auf eine immanente Letztbegründung seiner selbst verzichtet und zur Wahrheitssicherung auf einen transzendenten Grund hin ausschreitet – den es in seinem Vollzug dann immer schon „voraussetzt" –, so drückt sich darin nur die Überzeugung aus, daß es eine „absolute" Reflexion, die beansprucht, Aussagen über die Strukturen des *Seins* zu machen, gar nicht geben kann. Ein Denken, das sich nicht selbst mit dem absoluten Grund identifiziert, als Abbild eines je größeren Urbildes eigener Absolutsetzung entsagt und das zugleich

[75] Vgl. V 2; I 180, 1–3: „Eadem enim ratio veritatis quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum." – V 9; I 189, 2–4: „Videamus ergo quam lata sit veritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera et falsa." M 31; I 49, 6 charakterisiert geschaffenes, endliches Sein als „imitatio aliqua summae illius essentiae." Vgl. zum Ganzen *H. Verweyen*, Einleitung zu: A. v. C., Wahrheit und Freiheit – Vier Traktate, Einsiedeln 1982, 15–21. [76] Text in Anm. 52.

wahre Aussagen treffen will, muß erkenntnismetaphysische „Voraussetzungen" machen, die seine Ausrichtung auf Sinn und Wahrheit sichern, was dann aber ebenso notwendig wie legitim ist. Der Vorwurf, daß hier methodisch gesehen ein Zirkel vorliege, sofern das Denken das rational expliziere, was es je schon voraussetzt, erhebt sich nur dann, wenn man selbst den Anspruch auf Letztbegründung als Selbstbegründung für möglich und notwendig hält. In einem solchen Fall zeigte sich dann, inwiefern Anselms Methode sich von neuzeitlichem Methodenbewußtsein abhebt.

Anselms Denken macht also ganz bestimmte Prämissen, die wir heute nicht mehr ohne weiteres teilen. Seine Methode des intellectus fidei ist nun aber unbedingt im Kontext seines Vernunftbegriffs zu sehen. Denn der Rechtsgrund solcher Methode resultiert nicht aus dieser selbst, sondern aus einer vorgängigen Ontologie und Erkenntnismetaphysik[77]. Weist Anselm der Vernunft so weitreichende Kompetenzen im Felde einer rationalen Glaubensbegründung zu, dann ist dies nur aus ihrer teleologischen Gebundenheit als imago Dei zu legitimieren. Andernfalls ließen sich auch der Versuch einer rationalen Explikation der Trinität und das ontologische Argument kaum als sinnvolle Gedanken begründen. Indem wir aber von der ontologischen Antezedenz Gottes ausgehen, wird offenbar, daß das Denken, solche Gedanken „sola ratione" vollziehend, diese, neuzeitlich gesprochen, keineswegs aus sich selbst heraus zu leisten vermag, sondern in ihnen gerade seine eigene Verfaßtheit als imago Dei thematisiert und zur Sprache bringt. Dies heißt dann aber, daß allein eine derartige Rückgebundenheit der mens solches Denken ermöglicht, denn sie verbürgt, daß der Anfang des Denkens nie ein Anfang des bloßen Begriffs, sondern auch ein Anfang der *Sache* ist. Das „sola ratione" hat also immer den speculum-Charakter der mens im Blick, von welchem es sich im letzten herleitet und bündig und schlüssig wird. Eine Anselminterpretation darf nun diese Abhängigkeit der Methode von Ontologie und Metaphysik, von einem spezifisch mittelalterlichen Vernunftbegriff niemals übersehen und statt dessen unreflektiert neuzeitliche Vernunftbegriffe einsetzen. Steht es aber so, dann ist auch die Alternative von Autonomie *oder* Heteronomie, von Glaubenswissen *oder* natürlichem Wissen zu einer adäquaten Anselmdeutung untauglich. Im Horizont des imago-Gedankens läßt sich die Autonomie des „sola ratione" nur aus einer vorgängigen Heteronomie Gott gegenüber fundieren, wobei diese jene nicht aufhebt, sondern gerade freisetzt. Die Selbständigkeit der Vernunft wurzelt gerade im Geschaffensein und Empfangenhaben, so daß man von einer geschaffenen und empfangenen Autonomie bzw. Freiheit sprechen muß[78], in welcher Selbstsein und

[77] Vgl. *Kohlenberger*, Similitudo u. Ratio 19–25, 172, 177f.; *Kienzler* 133f., 155f.

[78] Vgl. *von Balthasar* 242; vgl. ebd. 241–257; *Ulrich* 112–117. Vgl. ferner *G. Greshake*, Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre A. v. C., in: ThQ 153 (1973) 323–345.

Empfangenhaben nicht gegeneinanderstehen. Der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie ist deshalb je schon überstiegen, sofern endliche Freiheit gerade durch Empfangenhaben existiert.

Die These, daß für Anselm Gott der Grund menschlicher Autonomie ist, läßt sich auch an dem Dialog L im Blick auf die sittliche Freiheit des Menschen verifizieren, die im Unterschied zur aus sich seienden, ungeschaffenen Freiheit Gottes als „geschaffene und empfangene" Freiheit gefaßt wird (L 14; I 226,6–8). Als solche besteht sie nicht in der Indifferenz zwischen gut und böse (L 1 ganz), sondern in der willentlichen Entsprechung gegenüber dem Gesollten und in der Wahrung der von Gott empfangenen Gerechtigkeit. So lautet Anselms Definition der Freiheit: „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem" (L 3; I 212,20)[79]. Das paradoxe Ineinander von Eigenstand und Empfangenhaben in der menschlichen Freiheit wird deutlich, wenn der gerechte Wille als derjenige bestimmt wird, der will „quod deus vult illam (sc. voluntatem) velle" – „was Gott ihn wollen will" (L 8; I 220,19). Gerade auch an menschliche Freiheit und Autonomie ist die paulinische Frage zu richten: „Quid habes quod non accepisti?" und mit der Antwort zu versehen: „Nulla creatura habet aliquid a se" (Ca 1; I 233,6–8; vgl. 1 Kor 4,7). Ein die eigene Geschöpflichkeit und Endlichkeit anerkennendes Verständnis menschlicher Freiheit macht zum einen das Äußerste der eigenen Möglichkeiten offenbar und wahrt zugleich die Unverfügbarkeit und Souveränität Gottes.

Von hier aus fällt nochmals neues Licht auf das ganze Unternehmen Anselms: Die methodische Epoché der positiven Offenbarung und der Ausbau einer streng rationalen, Nezessität anzielenden Methode erscheinen nun als die totale Inanspruchnahme und der konsequente Vollzug der Möglichkeiten endlicher, gebundener Freiheit. Dabei werden diese Möglichkeiten nicht mittels einer Verleugnung der eigenen Endlichkeit, sondern durch die Einsicht eröffnet, daß eine Gebundenheit menschlicher Freiheit diese in ihrem Vollzug nicht einenge oder bedrohe, sondern vielmehr zu ihren kühnsten „Leistungen" befreie und befähige. Die mit R. Descartes anhebende Neuzeit vermochte diesen anscheinend paradoxen Zusammenhang von Autonomie des Denkens *und* gleichzeitiger Rückgebundenheit an Gott nicht mehr nachzuvollziehen, sondern sah im Gottesgedanken zunehmend eine Bedrohung der Freiheit des Denkens. Wenn Descartes[80] seinen universalen Zweifel damit begründet, daß viel-

[79] Vgl. aber auch L 2; I 210,6–10, wo die Aporie sichtbar wird, in die ein solcher Freiheitsbegriff gerät, wenn er die Freiheit des Sündigens begreiflich machen soll. Hier führen erst Ca 13–14 weiter, in denen das Moment des Negativen als für menschliche Freiheit konstitutiv zur Geltung gebracht wird: Von gut und böse, gerecht und ungerecht läßt sich nur im Zusammenspiel des empfangenen Willens zur Seligkeit und des empfangenen Willens zur Gerechtigkeit sprechen: Hier tut sich die Möglichkeit auf, über das Gesollte hinaus zu wollen. Vgl. *Verweyen* 22f., 26ff.

[80] Zu *Descartes* vgl. *G. Krüger*, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: Logos 22 (1933) 225–272.

leicht Gott oder ein „genius malignus“[81] uns in allem betrüge oder zu täuschen versuche[82], so ist hier zumindest die Möglichkeit ausgesprochen, daß Gott uns restlos determiniere und die Freiheit eines auf Wissen und Wahrheit ausgerichteten Denkens aufhebe. Verbürgte bei Anselm Gott gerade die Wahrheit der ratio bei Wahrung und Ermöglichung ihres Eigenstandes, so bleibt hier nur der Weg einer Selbstbegründung und Selbstvergewisserung, der nach Descartes auch gerade gegenüber dem hypothetisch angesetzten „genius malignus“ begehbar bleibt, sofern hinter das denkende Sein des womöglich Getäuschten nicht zurückgegangen werden kann[83]. Wenn Descartes später[84] den Zweifel an den Dingen *außerhalb* der Selbsterkenntnis auch nur mit der Annahme eines gütigen und wahrhaftigen Gottes zu beheben vermag, so ändert dies doch nichts an dem neuen Ansatz: Das sich selbst tragende „fundamentum inconcussum“ ist die Gewißheit des eigenen Ich – gerade auch im Angesicht eines – bei Descartes freilich nur als Möglichkeit erwogenen – allmächtigen Willkürgottes. Die Freiheit des Denkens wird hier also *ohne*, wenn nicht gar *gegen* Gott gesichert. Damit sind nun aber die Voraussetzungen für den neuzeitlichen Begriff einer autonomen Vernunft im Sinne einer Selbstbegründung geschaffen, der auch für viele Anselminterpretationen leitend wurde, wenn zwischen Autonomie des Denkens gegenüber Gott und heteronomer Rückbindung an Gott einseitig entschieden werden sollte. Verhandelt wird diese Frage freilich unter der Rücksicht, ob bei Anselm philosophisches oder theologisches Denken vorliege. Insofern Anselm aber auf Grund seiner spezifischen Auffassung von der mens humana jenseits der durch den cartesischen Zweifel aufbrechenden Kluft zu stehen kommt (wir selbst stehen je schon diesseits), ist es ihm möglich, auch diese Frage, wie wir zeigen konnten, zu transzendieren. Gott begründet gerade die im „sola ratione“ aufscheinende Freiheit und ist *Prinzip der Wahrheitssicherung* des Denkens.

Doch legt sich gegen unsere Interpretation der Einwand nahe, daß durch die zentrale Funktion, die dem imago-Gedanken in ihr zukommt, die ganze Fragestellung doch wieder in eine spezifisch „theologische“ überführt würde, insofern der intellectus fidei das Theologumenon der Schöpfung zur Voraussetzung habe. Meint ratio bei Anselm also doch nicht Vernunft schlechthin, sondern eine im Licht des christlichen Schöpfungsglaubens interpretierte Vernunft? Dagegen ist jedoch zweierlei zu sagen: Einmal hält Anselm die Geschöpflichkeit von endlich Seiendem für rational aufweisbar und damit „philosophischer“ Erkenntnis zugänglich (vgl. M 5–9 ganz). Dies belegen – wie so oft bei Anselm – die Hin-

[81] *R. Descartes*, Meditationes de prima philosophia I, 12 (lat.-dt. Ausgabe v. L. Gäbe, Hamburg ²1977, 38).
[82] Vgl. ebd. I, 9 (36).
[83] Vgl. ebd. II, 3, 6 (42, 44 u. 46, 48).
[84] Vgl. ebd. V, 15, 16 (126 u. 128). Siehe auch ebd. III, 4, 38 (62, 64 u. 94).

weise auf die logische Stringenz der Überlegung[85]. Zum andern wird der im imago-Gedanken ausgesprochene „Vorgriff" auf das Absolute vom Menschen als Vernunftwesen und nicht als Glaubenden getätigt. Da er für Anselm in der rationalitas des Menschen grundgelegt ist, leistet ihn auch der insipiens (bzw. der ignorans oder infidelis), welcher so gerade zum Gesprächspartner Anselms wird – im Vertrauen auf die allen Menschen gemeinsame Basis der ratio, die, wenn auch vorreflexiv und unthematisch, je schon im Horizont Gottes steht.

4. „*Intellectus quaerens fidem*"

In der mens humana ist die bleibende Gegenwart Gottes im Denken und damit echte Erkenntnis und Einsicht verbürgt, wie ebenso die unschließbare Differenz von Urbild und Abbild, von Gott und Mensch sichtbar wird. Anselms intellectus fidei ist so wirklich ein *medium* (d. h. Einsicht vermittelnd *und* nicht zu überschreitende Mitte) zwischen fides und species, der seinen heilsgeschichtlichen Ort nicht aufheben kann: Er kommt zwischen dem der in Christus geschehenen Offenbarung antwortenden Glauben und der Schau des je größeren Gottes in der eschatologischen Vollendung zu stehen. Das Denken kann infolgedessen die Dynamik reflektierenden Unterwegsseins niemals aufgeben und mit Gott „fertig werden" – angesichts der erhofften und völlig verdankten Zukunft Gottes (vgl. P 24–26 ganz). Dies macht deutlich, daß die Etikettierung „rationalistisch" für Anselms Denken zumindest seiner *immanenten* Struktur nach nicht zutrifft. Denn bei aller Rationalität und methodischen Disziplin des intellectus fidei bleibt Gott doch für das Denken das unverfügbare Geheimnis. Die vollendete liebende Vereinigung mit Gott steht noch aus und ist Geschenk ebendieses Gottes – unbeschadet der Tatsache, daß die menschliche ratio auf diese Erfüllung hin angelegt und verwiesen ist[86]. Freilich ist die Glaubenseinsicht ein Weg, der uns der glückseligen Schau der Wahrheit ein Stück näher bringt und schon an ihr teilhaben läßt, sie darf aber dennoch niemals vermeinen, selbst an die Stelle dieses letzten Zieles treten zu können, um so etwa ihr pilgerndes Unterwegssein abzulegen.

Diese Interpretation wird nun dadurch bestätigt, daß Anselm im M nach Abschluß der Trinitätsspekulation, also *nach* erreichtem intellectus fidei, einen erneuten Glaubensakt im Sinne eines liebenden Hinstrebens zu Gott ansetzt (vgl. M 76–78 ganz). Dies liegt ganz in der Konsequenz des Gedankens, daß Gott der je Größere, der unverfügbar Freie ist, welchen das Denken nicht in einen Begriff hinein absorbieren kann und will. Der bleibende Hiatus zwischen subjektivem Gottesbegriff und objekti-

[85] „Consequitur ex necessitate" (M 7; I 22,1); „procul dubio nihil apertius" (M 7; I 22,7); „ratiocinando perveneram" (M 8; I 22,32).

[86] Vgl. dazu M 68–69; Cu II,1 ganz.

vem Wesen Gottes, zwischen Gottesgedanke und Gott, der hienieden nicht zu überspringen ist, fordert vom Menschen erneut die Haltung des Glaubens als eines willentlichen Ausstreckens nach dem Absoluten ein. Die innerste Natur solchen Glaubens liegt in einem „Hineinstreben" in das Absolute, das auf Vereinigung zielt, weshalb Anselm ihn als ein „credendo tendere in summam essentiam" (M 76; I 83, 19 f.) bestimmt. Daher ist auch der Ausdruck „credere bzw. tendere *in* illam" im Vergleich zu „credere bzw. tendere *ad* illam" zu bevorzugen, bringt doch das „*Hinein*-glauben" in Gott das Ziel liebender Vereinigung deutlicher zur Geltung als das bloße „*An*-Gott-glauben" (M 76; I 83, 25–84, 2). Entscheidend ist nun zu sehen, daß dieses „tendere in deum" die Vollendung der Gotteserkenntnis und somit auch des intellectus fidei ist. Denn nach Anselm besteht jeder Erkenntnisakt aus der dreigliedrigen Struktur von memoria, intelligentia und amor: „Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur" (M 49; I 64, 21–23). Hier wird die bedeutsame Aussage gemacht, daß die willentliche Stellungnahme gegenüber dem Objekt, sei sie nun Liebe oder Abneigung, die Vollendung eines jeden Erkenntnisaktes ausmacht, so daß das Wissen im Wollen seinen Abschluß findet. Ist aber das willentliche Hinstreben Ziel- und Endpunkt jedweder Erkenntnis, so gilt dies auch für die Gotteserkenntnis und den intellectus fidei, die infolgedessen in die Gottesliebe einmünden. Das so geforderte „tendere in deum" nennt Anselm in M 76 „fides" und „credere".

Das Ergebnis unserer Untersuchung über Anselms intellectus fidei läßt sich also dahingehend zusammenfassen, daß der Glaube keineswegs restlos ins Wissen absorbiert wird, sondern daß gerade das Wissen um das Jemehr Gottes den Menschen zu einer glaubenden Offenheit hinführt, wenngleich nach Anselm auch gilt, daß das überlieferte Glaubensgut der Vernunft prinzipiell offensteht. Dabei stellt die letztgenannte These Anselms jedoch kein methodisches Kuriosum dar, sondern muß aus ihren erkenntnismetaphysischen Prämissen heraus verstanden werden, mit welchen sie steht und fällt. Von ihnen her läßt sich Anselms Versuch einer „philosophischen" Durchdringung des Christentums als konsistent begreifen. War es anfangs der Glaube, der als *fides quaerens intellectum* (P Prooemium; I 94, 7) zur Einsicht und Ausklärung seiner selbst hindrängte, so ist es nun – am Ende des Denkweges – die erlangte Einsicht, die sich dem Glauben erneut öffnet, eine Offenheit, die man – in Umkehrung von Anselms Maxime – als *intellectus quaerens fidem* bestimmen möchte[87]. Freilich ist dieser Glaube – im Unterschied zum anfänglichen – ein verstehender Glaube, der durch die Einsicht erhellt, geläutert, aber auch vertieft wurde. Von hier aus wird man wohl auch sagen müssen, daß sich der Glaube dessen, der den intellectus fidei vollzogen hat, vom Glau-

[87] Vgl. *Kienzler* 310.

ben desjenigen, der den Schritt von der anfänglichen fides über den intellectus fidei zur vertieften fides nicht leisten kann bzw. will, unterscheidet: und zwar zumindest im Blick auf das „Daß" (esse) der Glaubensgeheimnisse, das für den im Sinne Anselms Reflektierenden zu einer Wahrheit der ratio wird, wenngleich auch für ihn ihr näheres „Wie" (qualiter, quomodo) rational nicht restlos zu erhellen ist und so die Notwendigkeit eines erneuten credere sichtbar macht.

Anselms Programm des intellectus fidei läßt sich – mit J. A. Möhler zu sprechen[88] – als der kühne Versuch begreifen, das Christliche als rational und das Rationale als christlich zu erweisen. Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit können sich nach ihm nicht widersprechen, ja sind ihm im letzten identisch, fließen sie doch in einer gewissen Parallelität aus einem gemeinsamen Ursprung: Sowohl der menschliche Geist als imago Dei wie die christliche Offenbarung haben ihren Grund im dreifaltigen Gott. Diese Herkunft beider aus *demselben* Ursprung ist auch der eigentliche Grund, warum für Anselm ein Widerspruch von (Offenbarungs-)Autorität und Vernunft prinzipiell nicht denkbar ist und es deshalb möglich wird, „sola ratione" vorzugehen und *zugleich* die auctoritas als normative Richtschnur des Denkens anzuerkennen. Johannes Scotus Eriugena hat den gemeinten Sachverhalt schon im neunten Jahrhundert formuliert, wenn er im Blick auf das Verhältnis von Schriftautorität und philosophischer Spekulation sagt: „Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem *ex uno fonte,* divina videlicet sapientia, manare dubium non est."[89] Anselms intellectus fidei stellt nur die konsequente Entfaltung dieses Satzes dar, denn in ihm ist die Möglichkeitsbedingung genannt, die es erlaubt, Glaubensinhalte philosophisch-spekulativ nachzuvollziehen. Dabei ist im Grunde für ein solches Denken die neuzeitliche Frontstellung zwischen der Internität einer Vernunfterkenntnis und der Externität einer Wortoffenbarung noch gar nicht aufgebrochen. Anselm unterscheidet zwar scharf zwischen fides und ratio, aber gerade aus dem Bewußtsein ihrer beider Einheit: Denn sie gestattet, das eine (fides) methodisch zu suspendieren und auf dem Weg über das andere (ratio) zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen.

[88] Vgl. *J. A. Möhler,* Anselm, Erzbischof von Canterbury, in: *Ders.,* Gesammelte Schriften und Aufsätze I, hrsg. v. I. Döllinger, Regensburg 1839, 32–176, hier 129.

[89] *Johannes Scotus Eriugena,* De divisione naturae I, 66 (PL 122, 511 B). Vgl. ebd. I, 69 (PL 122, 513 A–B).

ThPh 60 (1985) 376–399

Verantwortung für die Natur

Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie

Von Konrad Hilpert

In seinem „nationalen System der politischen Ökonomie" schrieb Friedrich List 1841: „Noch ist die Agrikulturchemie in ihrer Kindheit; wer kann dafür einstehen, daß nicht morgen durch eine neue Erfindung oder Entdeckung die Ertragsfähigkeit des Grundes und Bodens um das fünf- und zehnfache vermehrt werden wird? ... welche Kräfte mögen noch in den Eingeweiden der Erde verschlossen sein? Man setze nur den Fall, durch eine neue Entdeckung werde man in den Stand gesetzt, ohne Hilfe der jetzt bekannten Brennmaterialien überall auf wohlfeile Weise Wärme zu erzeugen; welche Strecken Landes würden dadurch der Kultur gegeben und in welcher unberechenbaren Weise könnte die Produktionsfähigkeit einer gegebenen Strecke Landes gesteigert werden?"[1]

Was damals den malthusianischen Wachstumskritikern noch als Frage entgegengehalten wurde, ist inzwischen von der Realität eingeholt; so haben sich allein die Weizenerträge je Flächeneinheit in der deutschen Landwirtschaft zwischen 1880 und 1980 vervierfacht[2]. Kaum mehr zu finden sein wird heute aber die uneingeschränkt positive Bewertung der Produktionssteigerung. Denn sie verdankt sich in erster Linie dem beträchtlichen Einsatz von künstlichem Dünger und von Pflanzenschutzmitteln. Diese aber belasten nicht bloß die menschliche Nahrung, sondern auch den Boden und die Gewässer; das wiederum führt u. a. zu enormer Zunahme des Algenwachstums, das sich seinerseits negativ auf Fische und Vögel auswirkt[3].

Dies ist bloß *ein* willkürlich herausgegriffenes Beispiel aus jenem Bündel bereits vorhandener oder für die nahe Zukunft prognostizierter Schäden, die seit einigen Jahren von einer kritisch interessierten Öffentlichkeit unter dem Sammelbegriff „Umweltkrise" diskutiert werden. Dabei ist der zur Bezeichnung des Gegenstands der Sorge verwendete Begriff „Umwelt" an und für sich weiter als die gemeinte Gesamtheit jener natür-

---

[1] *F. List*, Das nationale System der politischen Ökonomie, in: *Ders.*, Werke, hg. v. E.v. Beckerath u. a., VI, Berlin 1930, 169. Den Hinweis auf diese Stelle gibt *K. Scholder*, Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose, Stuttgart u. a. 1978, 20.

[2] Der Ertrag stieg von 12,9 dz je ha (1881) auf 50,1 dz (1980): Angaben nach einer von der Forschungsabteilung der Hoechst AG herausgegebenen Broschüre „Neue Wege finden", Frankfurt o. J., 40. Für weitere Angaben zur Entwicklung der Erträge in der Landwirtschaft s. den Sammelband: E. Ehlers (Hg.), Ernährung und Gesellschaft. Bevölkerungswachstum – Agrare Tragfähigkeit der Erde, Stuttgart/Frankfurt 1983 (darin besonders: *D. Redlhammer*, Steigerung der Erzeugung und naturwissenschaftliche Forschung im Pflanzenbau, 167–182).

[3] Ein anschauliches Schema der vernetzten Ursache-Wirkung-Beziehungen in der Bodennutzung bietet *F. Vester*, Das Überlebensprogramm, München 1972, 96.

lichen Bedingungen und Bezüge, die für das individuelle Leben und die Erhaltung der Gattung notwendig ist, insofern er auch den gesellschaftlichen Bereich umfaßt. Um zu verdeutlichen, daß es im folgenden um das Verhältnis des Menschen zur nichtmenschlichen Umgebung geht, werde ich bevorzugt von „Natur" statt von „Umwelt" sprechen.

Solange es Menschen gibt, haben sie nicht bloß innerhalb dieser Natur gelebt, sondern sie auch gestaltet, verändert und ihren Zielen dienstbar zu machen versucht. Aber noch nie in seiner bisherigen Geschichte wurde der Mensch damit konfrontiert, daß die nichtbeabsichtigten Folgen seines Umgangs mit der Natur dazu führen können, daß diese im gesamten als Lebensgrundlage untauglich wird und damit seinen eigenen Fortbestand fraglich macht. Die Evidenz des Problems hat zur Folge, daß allenthalben der Ruf nach grundlegender Änderung der Wertmaßstäbe in unserer Gesellschaft und nach einer neuen Ethik laut wird[4].

Dieses Postulat ist auch in der Theologie aufgegriffen worden. Neben dem Interesse an den Sachfragen war ein weiterer Grund hierfür der bereits in den ersten Schriften der ökologischen Bewegung erhobene Vorwurf, das zur Umweltkrise führende Naturverhältnis sei geradewegs eine Erbschaft des Christentums[5]. Ohne die Berechtigung dieses bislang hi-

[4] Aus der ins Unübersehbare wachsenden Zahl von Titeln seien hier lediglich genannt: *D. L. Meadows u. a.*, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Reinbek 1973 (orig.: The Limits to Growth, New York 1972), 167, 174, 177; *C. Amery*, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972, 221 u. ö.; *Ch. Birch*, Natur, Mensch und Gott in ökologischer Sicht, in: epd – Dokumentation 36/1979, 10–26, hier: 11; *H. H. Schrey*, Ökologische Ethik in der Sicht der Theologie, in: G. Müller (Hg.), Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für A. Köberle, Darmstadt 1978, 225–242, hier: 230; *R. Spaemann*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: D. Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 180–206, hier: 197, 205 f; deutlicher: *ders.*, Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: K.-O. Apel u. a., Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik, Tübingen 1981, Studienbegleitbrief 6, 47–69, hier: 58, 59–69; *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979, 7–58 und passim; *G. Altner*, Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn, Stuttgart/Berlin 1980, 7, 11–25; *M. Landmann*, Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik, in: A. Wildermuth/A. Jäger (Hg.), Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981, 157–178, bes. 158. 166–170; *G. Picht*, Wir brauchen neue Überzeugungen, in: Ders., Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, II, Stuttgart 1981, 141–149. Ein „neues Denken", das „von der Mitte des Schöpfungsglaubens her einen neuen Sinn für die Kreatürlichkeit der Welt im ganzen und für seine (sc. des Christen) eigene Position in der Schöpfung gewinnt", hält *K. Lehmann*, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: Ph. Schmitz (Hg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981, 65–88, bes. 67 f. u. 83 f. (Zitat: 68) für notwendig.

[5] Der Vorwurf wurde zum erstenmal von dem Historiker *L. White* (Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, deutsch u. a. in: M. Lohmann [Hg.], Gefährdete Zukunft. Prognosen amerikanischer Wissenschaftler, München 1970, 20–29) unter Bezugnahme auf K. Löwith vorgetragen und wohl über *J. B. Cobb jr.*, Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik, München 1972 und *Amery* (Anm. 4) zu einem Standardelement der Umweltdebatte. In der theologischen Literatur dürfte er – freilich durch eigene Analysen gestützt – am schärfsten bei *E. Drewermann*, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg ^{3}1981 vertreten sein.

storisch erst wenig[6] untersuchten Vorwurfs hier erörtern zu wollen, trifft es sicher zu, daß der Umgang mit der außermenschlichen Welt in der moraltheologischen Tradition weitgehend für neutral galt, jedenfalls was das Objekt selbst betrifft[7].

Die Neuheit der Fragestellung erklärt, daß ihre Thematisierung innerhalb der theologischen Ethik bislang mehr den Charakter von Programmen, Vorschlägen, Skizzen und Postulaten hatte. Erst in allerjüngster Zeit hat A. Auer eine ausgearbeitete theologische Umweltethik vorgelegt; doch beansprucht auch dieses beachtliche Werk nicht, ein fertiges System zu präsentieren, sondern wird vom Autor hinsichtlich des methodischen Vorgehens als ein ‚Suchen' nach den Berührungsstellen zwischen ökologischer Diskussion und christlichem Sinnhorizont und hinsichtlich der Problembewältigung als ein ‚Anfang' gekennzeichnet[8].

Die verschiedenen Grundformen des theologischen Ansatzes in den zahlreichen Entwürfen herauszuarbeiten und zu würdigen, ist das Ziel der folgenden Überlegungen; die Herausarbeitung solcher Grundtypen besagt selbstverständlich nicht, daß diese nicht auch kombiniert vorkommen könnten. Ich gehe hierbei in jedem der drei Teile so vor, daß ich zunächst den gemeinsamen Ansatz erläutere, dann gegebenenfalls verschiedene Konkretisierungen darstelle (A) und anschließend eine Beurteilung versuche (B). In einem kurzen Schlußkapitel sei dann noch etwas zum Stellenwert und zu den Aufgaben theologischer Umweltethik gesagt.

---

[6] Eine Ausnahme bildet *U. Krolzik*, Umweltkrise. Folge des Christentums?, Stuttgart/Berlin 1979. Allerdings beschränken sich die theologiegeschichtlichen Passagen weitgehend auf einige Kirchenväter und das Mittelalter. Krolzik kann entgegen der gängigen Auffassung zeigen, daß das neuzeitliche mechanistische Naturverständnis weit ins Mittelalter zurückreicht; technik-fördernd wirkte nicht bloß die dominium terrae-Interpretation, sondern wenigstens ebenso stark das mönchische Arbeitsethos und die Geschichtstheologie; die Mechanik erscheint innerhalb der letzteren als Unterstützung und Vorarbeit für die durch Gottes Handeln an Mensch und Natur zu schaffende eschatologische Vollkommenheit. Zurückhaltung gegenüber einer monokausalen geistesgeschichtlichen Erklärung legen auch die von *G. Altner*, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 20, 85–118, hier: 94–107, 114, angeführten Aspekte nahe.

[7] Anders verhält es sich mit der subjektiven Seite, von der her der Umgang mit der nichtmenschlichen Natur bei der Behandlung des Verbots des Aberglaubens, der Arbeit, des Gebots der Abstinenz und der Tugend des Maßes moralisch qualifiziert wird. Daß „Aussagen über das Verhalten des Menschen zur gegenwärtigen Schöpfung" fehlen (so *G. Friedrich*, Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos, Stuttgart u. a. 1982, 36), ist wenigstens bez. des Verbots der Tierquälerei sowie der Lehre vom Eigentum falsch. Richtig ist aber zweifellos, daß alle diese Anweisungen entweder in den religiösen oder in den mitmenschlichen Pflichtenkreis eingewoben waren, das Verhalten gegenüber der Schöpfung also keinen Eigenwert besaß. – Beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch, daß die theologische Tradition gegenüber der stoischen Adiaphora-Lehre großenteils zurückhaltend blieb (s. *J. Stelzenberger*, Art. Adiaphora, in: RAC I, 83–87; *W. Trillhaas*, Adiaphoron. Erneute Erwägungen eines alten Begriffs, in: ThLZ 79 [1954] 457–462; *G. Teichtweier*, Art. Adiaphora, in: LThK I, 145 f.). *Thomas v. A.* hält zwar daran fest, daß Dinge an sich gut oder schlecht oder indifferent sein könnten und es daher auch an sich sittlich indifferente Akte gibt, verneint aber die Frage, ob der einzelne in concreto sittlich indifferent handeln könne, weil der intendierte Zweck die Handlung zwangsläufig sittlich qualifiziere (S. th. I–II, 18, 8).

[8] *A. Auer*, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, bes. 308–310.

I. Vom Unterwerfen zum Bearbeiten und Hirtesein – Korrekturen am herrschenden Naturverhältnis durch Rückgriff auf die biblischen Schöpfungstexte

A. In der theologischen Lehrtradition wurde das Verhältnis zwischen Mensch und Natur am greifbarsten im Zusammenhang des Schöpfungsglaubens thematisiert. Es liegt daher nahe, sich angesichts der bedrängenden Umweltprobleme den Grundlagen dieses Glaubens in der Bibel zuzuwenden und sie auf ihr ökologisches Orientierungspotential hin zu befragen. Dieser Ansatz[9] wurde verständlicherweise vielfach von Exegeten gewählt, doch überwiegt er bislang auch in den systematischen Versuchen, was darin einen Grund haben dürfte, daß sich die protestantische Theologie bislang in viel stärkerem Maß der Umweltthematik angenommen hat als die katholische. Anstatt die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen zu referieren, seien nur die unter systematischem Blickwinkel zentralen Aussagen genannt.

Als *erstes* und gewichtigstes Charakteristikum biblischer Schöpfungsaussagen wird übereinstimmend herausgestellt, daß die Naturwelt, der Mensch und die anderen Lebewesen vorgängig zu jeder (dann noch immer möglichen) Unterscheidung und Rangordnung als eine unhintergehbare Einheit konzipiert sind[10]; sie hat ihren Wahrnehmungsgrund darin, daß das Leben als verdanktes und auch in seinen Erhaltungsbedingungen

[9] Zu nennen sind hier etwa: *G. Liedke,* Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes in: E. v. Weizsäcker (Hg.), Humanökologie und Umweltschutz, Stuttgart/München 1972 (Studien zur Friedensforschung 8), 36–65; *ders.,* Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart/Berlin ³1983; *ders.,* Solidarität im Konflikt. Zum Verhältnis zwischen Gott, außermenschlicher Schöpfung und dem Geschöpf Mensch, in: epd – Dokumentation 36/1979, 27–34; *O. H. Steck,* Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik, in: KuD 23 (1977) 277–299; *ders.,* Alttestamentliche Impulse für eine Theologie der Natur, in: ThZ 34 (1978) 202–211; *ders.,* Welt und Umwelt, Stuttgart u. a. 1978 (Biblische Konfrontationen); *N. Lohfink,* Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: Ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. ²1977, 156–171; *E. Gräßer,* Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik, in: WPKG 68 (1979) 98–114; *H.-W. Jüngling,* „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: Schmitz (Hg.) (Anm. 4) 9–38; *Friedrich* (Anm. 7). – Intensiv Bezug auf die Ergebnisse der neueren Exegese nehmen auch: *M. Rock,* Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Birnbacher (Hg.), (Anm. 4) 72–102, hier: 73–78; *A. Ganoczy,* Theologie der Natur, Zürich u. a. 1982, 36–77; *A. Auer* 196–286. Freilich geht es Auer hierbei nicht darum, aus den biblischen Texten materialethische Konkretionen zu gewinnen, sondern darum, die göttliche Beauftragung des Menschen darzulegen, die vom Schöpfer der Welt „einerschaffenen" Möglichkeiten durch die Geschichte hindurch zu entdecken und für die Förderung seines Daseins verantwortlich einzusetzen (vgl. 287 ff.).

[10] Dieser Sachverhalt wird häufig mit dem Begriff „Solidarität" bezeichnet. Solidarität meint aber nicht einfach „die seinshafte wechselseitige Bezogenheit ... der Personen aufeinander und auf das Gesellschaftsganze und des Gesellschaftsganzen auf die Einzelpersonen als dessen Glieder", sondern die darauf gründende „wechselseitige Verpflichtung des Füreinander-Einstehens" (*J. Kondziela,* Art. Solidaritätsprinzip, in: A. Klose/W. Mantl/V. Zsifkovits [Hg.], Katholisches Soziallexikon, Innsbruck u. a./Graz u. a. ²1980, 2577–2585, hier: 2577 bzw. 2578).

gewährtes erfahren wird. Diese fundamentale Zusammengehörigkeit alles Geschöpflichen zeigt sich beispielsweise beim Jahwisten daran, daß er sowohl den Menschen wie die Tiere aus der Ackererde geformt sein läßt (Gen 2,7 bzw. 2,19), beim priesterschriftlichen Autor daran, daß er das qualifizierende Verb (br') außer beim Menschen (Gen 1,27) auch für die Erschaffung der Fische und Vögel (1,21) verwendet und beiden außerdem einen parallel formulierten besonderen Segen zuspricht (1,22 bzw. 1,28).

Innerhalb dieser umgreifenden Zusammengehörigkeit werden *zweitens* die Beziehungen zwischen den Schöpfungswerken näher bestimmt. Wie O. H. Steck herausgefunden hat, gibt es in der Abfolge der Schöpfungswerke nach Gen 1 Entsprechungen zwischen Lebensräumen und den Lebewesen, die ihnen jeweils zugewiesen werden. Daß hierbei Landtiere und Menschen nur gemeinsam einen Lebensraum Erde zugeteilt bekommen, scheint ebenso wie das Fehlen des Schöpfungssegens für die Landtiere als Hinweis verstanden werden zu müssen, daß dieses Nebeneinander zu Streit führen kann. Das Verhältnis zwischen Pflanzen und Lebewesen ist als Speiseordnung geregelt (Gen 1,29f): Während den Tieren die Gräser als Nahrung zugewiesen werden, erhalten die Menschen die Getreide und Baumfrüchte. Erst in der Segenserneuerung nach der Sintflut (9,2f) wird die in 1,28 als Herrschen über die Tiere formulierte Aufgabe des Menschen, anstelle Gottes für das geordnete Zusammenleben der Lebewesen zu sorgen, verschärft zu einer Überlegenheit des Menschen in dem jetzt deutlich als konfliktträchtig gesehenen Tier-Mensch-Verhältnis: Fleischnahrung ist erlaubt, allerdings eingeschränkt durch das Verbot des Blutgenusses (9,4). Die Relation Mensch-Erde schließlich erschöpft sich keineswegs in der Charakterisierung als „Unterwerfung", wie es die isolierte Zitation von Gen 1,26–28 insinuieren mag. Auch wenn die meisten Exegeten der These, in den Verben kbš (= unterwerfen, inbesitznehmen) und rdh (= herrschen) klinge schon das Ambivalente der menschlichen Herrschaftsausübung an und: das dominium terrae sei durch das jahwistische „Bebauen und Bewahren" (Gen 2,5 und 2,15)[11] authentisch zu interpretieren[12], nicht folgen, so darf doch als gesichert gelten, daß die Ermächtigung zur „Unterwerfung" und „Dienstbarmachung" der Erde „die anschließend in V. 29 angesprochene Bodenbearbeitung des Menschen zur Gewinnung seiner Nahrung aus Saat und Pflanzung von Nutzpflanzen im Blick" hat[13]. Dabei ist – wie V. 30 zeigt – obendrein noch die Existenz eines für die Ernährung der Tiere ausreichenden Bestandes an Wildpflanzen vorausgesetzt.

[11] Im Zusammenhang von Gen 3,23 dürfte ʿbd freilich schon einen weniger idealen Beiklang haben!

[12] Z.B. *Liedke*, Von der Ausbeutung 42–46.

[13] *Steck*, Welt und Umwelt 81.

Als *drittes* lassen sich Beobachtungen zu der herausgehobenen Stellung zusammenfassen, die dem Menschen in allen Traditionssträngen[14] zugesprochen wird: Sie bleibt stets doppelt eingebunden, zum einen in das grundlegendere Verhältnis der Mitgeschöpflichkeit, zum anderen in die Bevollmächtigung und Verantwortlichkeit gegenüber Gott. Selbst wo der Vorrang des Menschen mit den starken Begriffen[15] aus der Königsterminologie[16] ausgedrückt ist, lassen die Texte nicht zu, diese herrscherliche Aufgabe gegenüber der übrigen Schöpfung nach dem Modell des absoluten Fürsten zu interpretieren, sondern lediglich nach dem Modell eines Statthalters oder Sachwalters, der im Sinne der von Gott geschaffenen Ordnung wirkt. Nicht einfach verfügen, sondern gestalten, regeln, das Miteinander gewährleisten, fürsorglich leiten, zur Ernährung nutzen scheint die Sinnspitze der Schöpfungsvollmacht an den Menschen zu sein.

In der Schöpfung mit ihrer Ordnung, die die Priesterschrift durch Gott ausdrücklich als „sehr gut" billigen läßt (Gen 1,31), kann – das ist ein *Viertes* – die Faktizität immer wieder in eine Differenz zur göttlichen Intention geraten. Sowohl der Jahwist wie der Verfasser der Priesterschrift zeigen, daß diese Störung beim Menschen beginnt und dann die übrige Schöpfung zerstörerisch in Mitleidenschaft zieht[17]. Hier zeigt sich negativ, daß Naturwelt und Menschheit durch ihre Geschöpflichkeit in eine gemeinsame Geschichte vor Gott eingelassen sind.

Fünftens: In positiver Wendung tritt dieser Sachverhalt in jenen, vielleicht nicht ganz so einschlägigen Texten zutage, die den Schöpfungsglauben unter den späteren geschichtlichen Erfahrungen Israels weiterreflektieren und die dann schließlich in neutestamentlicher Zeit die kosmische Bedeutung Christi herausstellen bzw. die Zukunft der Schöpfung in die endzeitliche Herrschaft des Kyrios einbeziehen[18]. Unter letzteren ist Röm 8,19–22 in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, weil

---

[14] Diese Vorzugsstellung ist bei J dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch den Tieren Namen geben darf (Gen 2,19 f.), aber auch dadurch, daß gesagt wird, die Tiere könnten ihm letztlich nicht Partner sein (2,20). P spricht nicht nur von der Herrschaft des Menschen über die gesamte Tierwelt, sondern im selben Zusammenhang von seiner Gottebenbildlichkeit (1,26–28. Vgl. 9,1–7). Vgl. ferner Ps 8.

[15] Kbš bedeutet ursprünglich „niedertreten", „die Füße auf etwas setzen", rdh „umherziehen", „weiden", „führen", „leiten", möglicherweise aber auch: „in den Boden stampfen" (zur Diskussion über die Bedeutung dieser beiden Verben s. *Lohfink* 165–169). Die Wendungen „Furcht und Schrecken" und „in eure Gewalt gegeben" von Gen 9,2 gar entstammen der Kriegssprache.

[16] Vgl. *Steck*, Welt und Umwelt 78–82.

[17] Gen 3; 6,11.13. Auch: Dt 28,38 ff.; Jes 24,4 ff.; 45,18; Jer 4,22 ff. u. a. Vgl. ferner jene zahlreichen Stellen, in denen Naturkatastrophen als Folge menschlich-moralischen Ungehorsams gedeutet werden.

[18] Z. B. Jo 1,3; Apg 17,24; Röm 8,19 ff.; 11,36; 1 Kor 8,6; 15,23 ff.; 2 Kor 5; Kol 1,15 ff.; Phil 2,11; 3,21; Hebr 1,2. Vgl. *Friedrich* 40 ff. und *Steck*, Welt und Umwelt 173 ff. zu Röm 8 vgl. neuestens *W. Bindemann*, Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur, Neukirchen 1983.

Paulus hier die Heillosigkeit der Welt auch im notvollen Warten der außermenschlichen Schöpfung feststellt; dieser Vorstellung korrespondiert die Erwartung, daß das Geschenk des Geistes an die Glaubenden die ganze Schöpfung in das durch Christus eröffnete Heilsgeschehen einbezieht[19].

B. Was können die hier skizzierten Perspektiven für eine Ethik der Natur erbringen? Ihre Bedeutung liegt ohne jeden Zweifel im Grundsätzlichen, darin nämlich, daß sie die Qualität der Naturwelt als Schöpfung in Erinnerung rufen. Damit ist sie nicht mehr etwas Neutrales, mit dem der Mensch willkürlich schalten und walten dürfte, nicht mehr bloßes Objekt, das den eigenen Interessen rücksichtslos dienstbar gemacht werden kann, sondern Gegenstand der Verantwortung. Auch in seiner herrschaftlichen Funktion bleibt der Mensch auf Gott angewiesener Teil dieser Schöpfung. Seine Bevollmächtigung lautet auf Ordnung-stiften und Zum–Leben-nutzen, während das Gesamtgeschehen Schöpfung und deren göttlicher Sinn seiner Verfügung entzogen bleibt[20]. Die Vernichtung der Schöpfung durch die Menschen wäre demzufolge unsittlich. Und auch zu einem aufs technisch Machbare oder ökonomisch Nützliche reduzierten Umgang mit der Natur enthält dieser Gedanke Widerspruchsmomente, auf die zu besinnen in der ökologischen Krise sich lohnt.

Der Rekurs auf die Neuinterpretation der biblischen Schöpfungstexte stellt somit einen *Denkrahmen* bereit, nötigt zu *Korrekturen* am heute üblichen Natur-Mensch-Verhältnis und gibt *Impulse.* Überfordert wäre er aber, wollte man ihm konkretere Handlungsanweisungen oder Lösungsrichtungen für die ökologischen Probleme unserer komplizierten Industriewelt abverlangen. Dies liegt nicht bloß an der Eigenart der biblischen Texte und am beträchtlichen historischen Abstand, die eine Ethik der Natur wie jedes andere systematisch-theologische Thema auch herme-

---

[19] A. Vögtles Nachweis, daß Paulus sich hier üblicher spät-jüdisch-apokalyptischer Redeweise bedient, der es nicht um die Schilderung kosmischer Veränderungen, sondern nur um die Herausstellung der Macht gehe, mit der Gott das Endgericht vollziehe, läßt Vorsicht gegenüber allzu ökologischen Interpretationen am Platze sein; „Röm 8, 19–22 will höchstwahrscheinlich nicht als schöpfungstheologische, sondern als anthropologisch-soteriologische Aussage verstanden sein." (Röm 8, 19–22: Eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?, in: Mélanges Bibliques en hommage au R. P. B. Rigaux, Gembloux 1970, 351–366 (Zitat: 366). – Kritik an Vögtles These üben: *Friedrich* 45 f. 64; *Gräßer* 109–113 (110: „Es ist wohl richtig, daß das Neue Testament das Heil der Natur nicht zum selbständigen Verkündigungsinhalt macht und Paulus z. B. über das Ende des Kosmos explizit nichts sagt.... Aber richtig ist auch, daß Gott das Heil in Jesus Christus nicht an seiner Schöpfung vorbei eschatologisch vollendet, sondern durch sie hindurch, ja an ihr selbst.").

[20] Die traditionelle Schöpfungslehre brachte dies durch die Formel zum Ausdruck, letzter Zweck der Erschaffung der Welt sei die gloria Dei (vgl. z. B. DS 3025). Es scheint mir bedeutungsvoll, daß gerade solche Autoren, die gerne als Kronzeugen für den herrschaftlich-instrumentellen Umgang mit der Welt angeführt werden, z. B. Descartes, große Schwierigkeiten mit diesem Theologumenon hatten. Zur ersten Information über die traditionelle Lehre s. etwa *J. Auer,* Die Welt – Gottes Schöpfung, Regensburg 1975 (Kleine Kath. Dogmatik III) 106–109. Vgl. ferner *Lehmann* 68–72.

neutisch aufzuarbeiten hat; vielmehr hat es auch zu tun mit Veränderungen des Ausmaßes, in dem der Mensch die Natur als bedrohlich erfährt bzw. in dem er über Möglichkeiten, in sie einzugreifen, verfügt[21].

II. Achtung vor dem Natürlichen als Selbstwert durch Re-integration des Menschen in die Natur

Will man die außermenschliche Natur zum Gegenstand menschlicher Verantwortung machen, die sich deutlich absetzt von der gängigen Ausbeutungsmentalität, so bieten sich *grundsätzlich zwei Wege* an: entweder muß man die Eigenwertigkeit der Natur im Vergleich zum Menschen stärken, *oder* aber man muß die Reichweite der sittlichen Verpflichtungen des Menschen räumlich und zeitlich ausdehnen, so daß sie die außermenschliche Natur als Möglichkeitsbedingung des menschlichen Lebens einschließen. Beide Wege sind in der Theologie der letzten Jahre eingeschlagen und ausgebaut worden.

A. Für den ersten Weg ist der Einheitsgedanke charakteristisch: Die Natur wird als sinnhafte Ganzheit begriffen, der auch der Mensch voll zugehört und die ihren Sinn nicht erst aus ihrer Dienlichkeit für den Menschen bezieht. Sie gilt als eine Gegebenheit, die eigentlich nur theologisch hinterfragt werden darf. Der Natur oder auch nur den Tieren oder Tieren und Pflanzen wird so etwas wie Subjektivität unterstellt. Die instrumentelle Einstellung zu ihr bzw. zu ihnen erscheint deshalb als unangemessen, erfordert ist vielmehr ein tiefgehenderer Respekt; manche Autoren beschreiben die notwendige neue Grundeinstellung sogar nach dem Muster kommunikativer Beziehungen zwischen Menschen und sprechen von „Partnerschaft"[22], „Kooperation"[23], „Solidarität"[24], ja selbst von „Bruderschaft"[25] – eine Ausdrucksweise, für deren Berechtigung natürlich auch auf Franz von Assisi verwiesen wird.

Der eben in groben Zügen beschriebene Ansatz bei der Einheit der Natur hat im theologischen Schrifttum drei Ausprägungen gefunden.

---

[21] Die Arbeit „Welt und Umwelt" von *Steck* zeichnet sich vor vielen anderen biblischen argumentierenden Ansätzen gerade durch die Reflektiertheit dieser methodologischen Probleme aus. Vgl. auch die Einschränkungen bei *Lohfink* 170f.

[22] *Liedke,* Von der Ausbeutung 57; *ders.,* Im Bauch des Fisches 176; *J. Hübner,* Schöpfungsglaube und Theologie der Natur, in: EvTh 37 (1977) 49–68, hier: 61f. Abgeschwächt auch bei *A. Rich,* Die theologische Sozialethik vor dem Umweltproblem, in: Ref. 23 (1974) 551–564, hier: 556. Von den nichttheologischen Autoren sei vor allem *H. Sachsse,* Der Mensch als Partner der Natur, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.) Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden, Freiburg u.a. 1976, 27–54, bes. 48f. genannt.

[23] *Liedke,* Von der Ausbeutung 56–61.

[24] *Liedke,* Im Bauch des Fisches – bes. 175–178; *ders.,* Solidarität 27–34; *Hübner* 62; *E. Wildbolz,* Mensch und Tier in einer produktionsorientierten Gesellschaft – ein Thema christlicher Ethik, in: ZEE 22 (1978) 15–20, bes. 17–20. Vgl. – obschon mit deutlichem Vorbehalt – auch *H. Westmüller,* Die Umweltkrise – eine Anfrage an Theologie und Christen, in: H. D. Engelhardt u.a. (Hg.), Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft, Gütersloh 1975, 314–348, hier: 344.

[25] *Drewermann* 110, 207, 220.

a) Am bekanntesten dürfte jene sein, die mit dem Stichwort „*Ehrfurcht vor dem Leben*" und dem Namen Albert Schweitzer verbunden ist. In „Kultur und Ethik" schreibt Schweitzer hierzu: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baum ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt ..." [26]. Wenig später faßt er zusammen: „Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt." [27] Das christliche Liebesgebot wird hier radikal entgrenzt, so daß es alles Lebendige einschließt [28]. Der zentrale, z. T. sogar personalisierte Begriff Leben steht für das, was allen konkreten Existenzen und allem Handeln zugrunde liegt und weiterreicht als dieses. Im Umgang mit einzelnem Lebenden berühren wir also immer einen Fundamental- und Totalzusammenhang. Dieser Sachverhalt läßt sich letztlich nicht mehr weiter rational ergründen, sondern er ist evident für den, der sich weder stumpf noch selbstsüchtig gegenüber dem Ruf verschließt, den das Leben an ihn richtet. „Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.'" [29] Diese Einsicht, daß in allen Erscheinungen derselbe Wille zum Leben ist, den jeder in sich selbst findet, hindert Schweitzer nicht, Rangunterschiede zwischen den einzelnen Formen des Lebens anzuerkennen [30], aber er nimmt sie ethisch für irrelevant. Der Umgang des Menschen mit der Natur gründet und findet seinen Maßstab im mystischen Erleben des Einsseins zwischen Mensch und universellem Lebenswillen, weshalb Schweitzer seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben an mehreren Stellen [31] auch als „ethische Mystik" [32] charakterisiert. Im menschlichen Handeln gegenüber anderen Menschen, Tieren oder

[26] *A. Schweitzer*, Kultur und Ethik (Kulturphilosophie – Zweiter Teil), in: Gesammelte Werke in 5 Bden, hg. v. R. Grabs, München o. J., II, 378. Vgl. 108 f. – Auf Schweitzer berufen sich z. B. *Altner*, Leidenschaft 119 f., 180, 219 f, 224–227; *ders.*, Technisch-wissenschaftliche Welt 106 f.; *Spaemann*, Krisenerfahrung 63, 65. Für *A. Auer* (74–76) gilt „Ehrfurcht vor der Natur" neben Rationalität und Genügsamkeit als erste Grundgestalt eines ökologischen Bewußtseins. Er stimmt der Position Schweitzers freilich nur partiell zu; insbesondere hält er nachdrücklich an einer (allerdings korrigierten) Anthropozentrik fest (54–63, 203–222). Auch *Rock* 93 f., statuiert als erstes Postulat einer umweltbewußten Ethik „das Gebot der Ehrfurcht vor der Natur".

[27] *Schweitzer* II, 379; vgl. 374, 383, 396.

[28] Vgl. hierzu vor allem die erste der Straßburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben, in: Ebd. Bd. V, 117–126.

[29] Ebd. II, 377. Dieser Satz wird dem Descarteschen ‚Cogito ergo sum' entgegengestellt! Ähnlich auch ebd. 105.

[30] So gebraucht er beispielsweise die Formel „alles Lebendige bis zu seinen niedersten Erscheinungen herab" (ebd. 379).

[31] Z. B. ebd. 109, 371 (vgl. 369–372) 377, 416.

[32] „Das Wesen der Mystik ist ja, daß aus meinem unbefangenen naiven Sein in der Welt

auch Pflanzen findet stets eine Begegnung zwischen mehreren Erscheinungsformen des einen Lebenswillens statt und daraus ergibt sich unabweisbar die Forderung, „allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen“[33].

b) Daß der Mensch primär in seiner Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft mit anderem Natürlichen gesehen werden muß, ist auch der Ausgangspunkt jenes Typs von Umweltethik, der der Natur und ihren einzelnen Bestandteilen *Eigenrechte zuerkennt.* Nimmt man nämlich in bewußtem Gegensatz zur neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dichotomie das Teil-der-Natur-sein des Menschen für fundamentaler und ursprünglicher als dessen Der-Natur-gegenüberstehen, so kehrt sich die Rechtfertigungslast um: Was der Mensch als für sich notwendig und angemessen beansprucht, gilt auch für seine Mitkreaturen, sofern sich nicht dementsprechende relevante Unterschiede aufzeigen lassen. Man konzentriert den Blick also auf das, was beim Menschen und bei anderen Kreaturen gleich oder wenigstens ähnlich ist und fordert nach dem Gleichheitsgrundsatz, es gleich zu behandeln[34].

Seit den ersten Diskussionen um Tierschutz zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden als Elemente solcher Gleichheit zwischen Mensch und nichtmenschlichen Wesen immer wieder Empfindungsfähigkeit und Leidensfähigkeit genannt[35]. Empfindungs- wie Leidensfähigkeit – das sind Qualitäten, die die Tiere nicht einfach von uns Menschen zugeschrieben bekommen, sondern etwas, was sie in und aus sich selbst haben, unabhängig davon, ob die betreffenden Tiere jeweils auch Gegenstand einer irgendwie gearteten Nützlichkeit (und sei es auch bloß einer ästhetischen, einer affektiven oder einer „rein“ wissenschaftlichen) sind oder nicht.

---

durch das Denken über das Ich und über die Welt geistige Hingebung an den geheimnisvollen unendlichen Willen wird, der im Universum in Erscheinung tritt“ (ebd. 109).

[33] Ebd. 378.

[34] Konsequent durchgeführt findet sich dieser Argumentationstyp bei *K. M. Meyer-Abich,* Vom bürgerlichen Rechtsstaat zur Rechtsgemeinschaft der Natur, in: Scheidewege 12 (1982) 581–605. Theologisch argumentieren auf dieser Linie: *Wildbolz* (Anm. 24), und – mit Offenheit für die unter III. dargestellten Positionen – *R. Ginters,* Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 19–36. In die Nähe dieser Position kommt auch *Ganoczy* 93 u. 95 f. – In dieselbe Richtung ließe sich auch der Hinweis *C. F. v. Weizsäckers* weiterverfolgen, die Theologen müßten die Konsequenz aus der von ihnen inzwischen akzeptierten Abstammungslehre, nämlich die „Brüderlichkeit zu unseren Mitkreaturen“, ernstlich bedenken (Gottesfrage und Naturwissenschaften, in: M. Hengel/R. Reinhardt [Hg.] Heute von Gott reden, München/Mainz 1977, 162–180, hier: 167). – Ähnliche Gedanken finden sich bei *C. Bonifazi,* Eine Theologie der Dinge. Der Mensch in seiner natürlichen Umwelt, Stuttgart 1977 (orig.: A Theology of Things, Philadelphia/New York 1967), z. B. 74 f., 96 f., 104 f., 114–117 u. a.

[35] Bekanntlich geschah das zum erstenmal bei *J. Bentham,* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: *Ders.,* The Collected Works, ed. by J. H. Burns, London 1970, Bd. I, Ch. 17, § 1,4 (S. 282 f.). Einen Überblick über die Geschichte des Tierschutzes vermittelt *G. M. Teutsch,* Tierversuche und Tierschutz, München 1983 (bes. Kap. 2 und 3). Zur Geschichte des Tierversuchs speziell vgl. die interessante Studie von *H. Bretschneider,* Der Streit um die Vivisektion im 19. Jahrhundert. Verlauf, Argumente, Ergebnisse, Stuttgart 1962 (Medizin in Geschichte und Kultur 2).

Zwar kann kein Mensch wissen, wie Tiere wirklich fühlen, aber ihr Ausdrucksverhalten ist wegen seiner großen Ähnlichkeit unmittelbar verständlich; es sagt etwas über Empfindungen wie Wohlbefinden oder Schmerz, aber auch über Zu- und Abneigung. Zahlreiche Körperreaktionen auf Veränderungen der Umgebung gleichen denen beim Menschen; wenigstens die höheren Tiere besitzen das anatomisch-physiologische Substrat des Schmerzerlebnisses[36]. Aus diesen Gründen sollen Tiere ‚menschlich' behandelt und nicht gequält werden, also um ihrer selbst willen und nicht aus Rücksicht auf die Verletzung des sittlichen Gefühls mancher Menschen (wie es die Begründungen der meisten Tierschutzgesetze bis in die jüngste Vergangenheit hinein taten[37]) oder bloß um der Erhaltung unserer natürlichen moralischen Sensibilität willen, wie das z. B. Kant verlangt hat[38]. Der rücksichtsvolle Umgang mit den Tieren ist etwas, was die Menschen ihnen als solchen schulden und was zu verweigern Unrecht wäre.

Will man nun die Verantwortung für die Natur nicht schon beim Schutz der Tiere enden lassen, so ist man genötigt, nach einem noch umfassenderen Element von Gleichheit Ausschau zu halten, das Pflichten von Menschen auch gegenüber Pflanzen oder sogar Teilen der unbelebten Welt begründen kann. Als eine solche über Mensch und Tier weit hinausreichende Gemeinsamkeit wurde in der jüngeren Diskussion – von der Rechtswissenschaft herkommend – das Haben von Interessen herausgestellt. Interesse meint den einem Wesen innewohnenden Drang zur Erhaltung des Lebens, zum Freisein von Schmerzen und zur Ausübung der artspezifischen Verhaltensweisen, soweit er empfunden und gewußt wird. Interesse hat ein Wesen immer dann, wenn man zu dessen eigenem Wohl handeln oder aber ihm Leid zufügen kann[39]. Die anderen Lebewesen registrieren dieses Interesse als Verlangen nach Schmerzfreiheit und

[36] So E. Seiferle nach: *Ue. Vogel*, Der bundesstrafrechtliche Tierschutz, Zürich 1980 (Zürcher Studien zum Strafrecht 6) 63.

[37] S. hierzu ebd. 137–151; *Teutsch* 114. – Rechtliche Tierschutzbestimmungen können natürlich ihren Grund auch darin haben, daß die Erhaltung einer Tierart oder eines -bestandes in einem bestimmten Gebiet gesichert werden soll (z. B. Jagdschonzeiten, Fangquoten u. ä.), doch zielen solche Regelungen nicht eigentlich auf den Schutz des einzelnen Tieres vor Schadenszufügung durch den Menschen. Zur Unterscheidung zwischen unechtem und echtem Tierschutz s. *Vogel* 7–13.

[38] *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten/Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre A 108: „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; ..." (zit. nach: Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt [4]1975, Bd. IV, 578 f.).

[39] Vgl. *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4) 140–179 (orig.: The Rights of Animals and Unborn Generations, in: W. T. Blackstone [ed.], Philosophy and Environmental Crisis, Athens [Ga.] 1974, 43–68), hier: 151.

Behauptung eigener Daseinsberechtigung. Wird es anerkannt, so begründet das Interesse unmittelbare Pflichten gegenüber seinem Träger. Ein derartiges Interesse kann – so lautet die entscheidende Behauptung – auch dort vorhanden sein, wo es von seinem Träger nicht selbst empfunden oder geltend gemacht werden kann; es braucht dann allerdings einen Anwalt, der es wahrnimmt, für es eintritt und es in seinem Namen einfordert. Solche Anwaltschaft kann nur der Mensch ausüben. Dem Einwand, nichtmenschliche Wesen und Dinge könnten nicht Träger subjektiver Rechte sein, weil sie deren Gehalt und Ordnungsfunktion gar nicht erfassen könnten, wird entgegengehalten, daß auch die in unseren traditionellen Normensystemen schon seit langem anerkannten Rechte von Verstorbenen, Ungeborenen, Bewußtlosen und schwer Hirngeschädigten sich nur auf diesem Wege begründen ließen[40]. Deshalb sei es nur eine Frage der ethischen Anschauung und der Gewöhnung, daß auch die Eigenrechte von nicht-menschlichen Wesen anerkannt würden[41].

c) Eine gesteigerte Version des Einheitsdenkens ist dadurch möglich, daß Teile der Natur, bestimmte Vorgänge oder die Natur als Ganze für *Erscheinungsweisen des Göttlichen* gehalten werden. So ist von ökologisch bewußten Autoren immer wieder die Meinung zu hören, man müsse sich auf jene Haltungen gegenüber der Natur besinnen, wie sie in nichtbiblischen, vor allem asiatischen Religionen und z. T. auch in den fast vergessenen Mythen unserer eigenen vorchristlichen Vergangenheit anzutreffen seien[42]. In der funktionalen Beurteilung der Religionen treffen sie sich übrigens weitgehend mit dem, was Schopenhauer bereits vor mehr als anderthalb Jahrhunderten behauptete, wobei auch seine Philosophie als ethische Anweisung interpretiert werden kann, wie der Mensch mit dem Kern der Welt, der Ureinheit alles Lebendigen, einswerden kann[43].

Innerhalb der christlichen Theologie wird die Forderung, die Natur wieder zu divinisieren, verständlicherweise von niemandem erhoben. Zu eindeutig grenzen sich die biblischen Zeugnisse über die Geschöpflichkeit der Welt von der Vorstellung ab, daß Gott der Natur oder bestimmten Gegenständen oder Orten in ihr innewohne. Gleichwohl ist der Gedanke der Göttlichkeit der Natur als gehaltvolle und durchaus ernst zu nehmende Möglichkeit eben doch überall da gegenwärtig, wo man die

---

[40] Vgl. *Ginters* 28–30. Besonders klar werden die Fragen durchleuchtet bei *Feinberg* (Anm. 39). Für die juristische Diskussion vgl. ferner *Vogel* 168–171.

[41] Die von der UNESCO 1978 vorgelegte „Universelle Deklaration der Rechte des Tieres" kann als wichtige Station auf diesem Weg angesehen werden (*Vogel* 171).

[42] Z. B. *Drewermann* 109, 147–154, 202.

[43] S. dazu *K. Hilpert*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980 (Moraltheologische Studien: Systemat. Abteilung 6) 362–370. – Freilich impliziert dieses Einswerden für Schopenhauer letztlich auch ein entschiedenes „Der-Natur-Entgegentreten" (*A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Sämtliche Werke, hg. W. v. Löhneysen, Darmstadt ²1968, Bd. II, 806) in der Haltung der Askese, die als Verneinung des Willens verstanden wird.

gegenwärtige Ökokrise im wesentlichen dem Christentum und da wieder dessen Menschenbild anlastet, in dem einerseits das Sich-geborgen-wissen in die Kreisläufe der Natur verschüttet, und andererseits die Kräfte des Gefühls, des Unbewußten und Traumhaften völlig abgedrängt worden seien, und wo deshalb ein umweltethisches Engagement „ohne grundlegende Korrektur des bestehenden Christentums“ [44] als aussichtsloses Unterfangen gilt. Diese grundlegende Korrektur aber muß gerade die Weisheit der fremden Religionen, auch der archaischen, in ihren Hauptsymbolen aufnehmen. So sieht beispielsweise E. Drewermann die einzige Hoffnung für eine vom Christentum kommende Lösung darin, „daß das Christentum um seiner selbst willen seine uralte Mythenphobie aufgibt und die kosmologischen und psychologischen Beziehungen seiner eigenen Glaubenslehren im Austausch mit den Naturreligionen und dabei vor allem mit der Religiosität Indiens, dieser größten noch lebenden mythischen Naturreligion, wiederentdecken und realisieren lernt“ [45]. Insofern sie vom Willen durchdrungen sind, mit der Natur im Einklang zu leben und die kosmische Ordnung des Gleichgewichts zwischen Geburt und Tod zu schützen, werden nicht nur die diversen Modelle des Kreislaufs, sondern selbst noch Kopfjagd, Menschenopfer und Tieropfer als (im Vergleich zur Intoleranz der biblischen Religionen) respektable Formen einer ‚Frömmigkeit der Welt‘ herausgestellt [46].

B. Die drei vorgestellten Weisen, Umweltethik theologisch aus dem Selbstwert der Natur zu begründen, haben sämtlich einen zivilisationskritischen Hintergrund. Dies erklärt ihre Stärke. Denn sie sind eigens entwickelt in einer Situation, die nach der Einschätzung der meisten Zeitgenossen als Krise der neuzeitlichen Leitidee der fortschreitenden Beherrschung der Natur zu beurteilen ist. Deshalb vermeiden sie, das richtige Verhältnis von Mensch und Welt im Anschluß an diese Tradition zu bestimmen und sind von vornherein darauf bedacht, schrankenloser Willkür und der Instrumentalisierung von allem und jedem zu wehren. Sie machen deutlich, daß das Außer-Menschliche nicht einfach bloß Rohmaterial ist, dessen sich die Menschen ganz nach ihren eigenen Zwecken bedienen können, und sie dringen darauf, daß unsere Verantwortung erheblich weiterreicht als nur bis zur Gestaltung der mitmenschlichen Beziehungen, und daß ihr kein geringerer Stellenwert zukommen darf als dieser. Als Neuansätze, die umfassend sein wollen und gerade nicht nur Kompensation, regionale Ergänzung oder aktuelle Revision des überkommenen theologisch-ethischen Konzepts, müssen sie sich

[44] *Drewermann* 143. Vgl. 142–144. Ähnlich scharf 109: „... gefordert ist vielmehr eine weit grundlegendere religiöse Neubesinnung, die mit dem bisherigen jüdisch-christlichen Anthropozentrismus bricht und zu einem Einheitsdenken, zu einem religiösen Welterleben zurückfindet, das in der abendländischen Geistesgeschichte stets als unchristlich, ja als quasi pantheistisch oder gottlos bekämpft wurde“. Vgl. auch 126 f., 130.

[45] Ebd. 202; vgl. 144 f., 147–149.

[46] Vgl. ebd. 111–133.

freilich auch der Frage aussetzen, ob sie die Errungenschaften jenes Konzepts, das sie ablösen wollen, zu wahren vermögen.

Was unter diesem Blickwinkel zunächst als problematisch ins Auge springt, ist die weitgehende *Vergleichgültigung der qualitativen Unterschiede* zwischen Mensch, Tieren, Pflanzen und unbelebten Dingen. Das Interesse an der Aufwertung der letzteren führt faktisch dazu, daß die Wertdifferenz kleiner und weniger bedeutend wird. Können aber Tiere, Pflanzen, Steine oder auch die Natur als ganze als Subjekte gelten in dem Sinn, wie der Mensch Subjekt ist? Auch wenn man die herkömmliche, aus dem römischen Recht übernommene Aufteilung in Personen und Sachen vor allem hinsichtlich der höher entwickelten Tiere für überprüfungsbedürftig hält, sind das Bewußtsein, Ich zu sein im Unterschied zum Es, der freie Wille, die Fähigkeit, sich sprechend mitzuteilen und damit auch die Möglichkeit, an einem moralischen Diskurs teilzunehmen, Vorzüge des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen, die auch ethisch von fundamentaler Bedeutung sein müssen. Erst recht gilt dies, wenn die christliche Anthropologie an der Überzeugung von der Transzendenzverwiesenheit des Menschen festhält. Das Bedenkliche an der Neutralisierung der Rangfolge liegt freilich nicht so sehr im Menschenbild als solchem als vielmehr darin, daß sie sich eines Tages auch nach der Richtung auswirken könnte, Menschen wie Tiere, Pflanzen und Sachen einzuschätzen oder zu behandeln oder ruhig zu bleiben, wo solches geschieht. Solange Tag für Tag 40 000 Kinder in der Welt an Hunger sterben[47], ganze Völker durch Kriege ausgerottet und Abtreibungen wegen anders lösbarer Konflikte im persönlichen Bereich in großer Zahl vorgenommen werden, während eine wissende Weltöffentlichkeit ohnmächtig oder desinteressiert beiseite steht, haftet dem Engagement für den Selbstwert der nichtmenschlichen Kreatur stets etwas Zweideutiges an[48].

---

[47] So die bei den letztjährigen Beratungen der Unicef genannte Zahl (laut FAZ vom 28. 4. 84).

[48] Das Argument will nicht unterstellen, Tierliebe konkurriere notwendig mit Menschenliebe. – Dieser Unterstellung widerspricht schon die breite Tradition, die der Tierquälerei eine verrohende Wirkung zuschrieb, die dann leicht auch zu Menschenverachtung führe. Auf dieser Linie argumentiert nicht nur Kant (Anm. 38), sondern auch die ersten Befürworter eines Tierschutzes (s. *Vogel* 82, 126–128). Heute wird das Argument häufig positiv gewendet vertreten: der schonende Umgang mit den Tieren erziehe zur Humanität. Auch diese Überzeugung hat eine lange Tradition (vgl. etwa *Thomas v. A.*, S. th. I–II, 102, 6 [ad 8]). „Zweideutigkeit" bedeutet in diesem Zusammenhang vielmehr, daß das moralische Engagement nicht teilbar ist: Wer für den Schutz der Tiere eintritt und sich über die alltäglichen Mißhandlungen empört, darf bei der qualvollen Not und der Vernichtung von Menschen nicht verstummen. – Derartige Inkonsequenzen sind freilich nicht selten zu beobachten. Beispielsweise empören sich laut einer neueren Allensbach-Umfrage 77% der Bundesbürger über das Quälen von Tieren, 48% über die Tötung junger Robben in Kanada, aber nur 34% über den Schwangerschaftsabbruch einer gesunden Frau (Angaben nach Rhein. Merkur/Christ und Welt vom 24. 2. 84, 3 f.). Schon *Clemens von Alexandrien* klagt im Zusammenhang seiner Kritik am spätantiken Stadtleben: „... um eine sittsame Witwe kümmern sie sich nicht, die doch viel mehr wert ist als ein Malteserhündchen; ...; und ein Waisenkind lassen

Ein zweiter kritischer Punkt betrifft den *Maßstab* für den menschlichen Umgang mit der Natur. Soll er nämlich in ihr selbst gefunden werden, dann ist er stets bedroht von dem, was Natur auch ist: Zerstörung, Kampf, Grausamkeit, Rücksichtslosigkeit, wie man solches Verhalten nach menschlichen Maßstäben nennen würde. Als moralisch normierend kann die Natur deshalb nur gelten, wenn entweder das in ihr vorkommende Leid als etwas dem Prinzip Leben zutiefst Widerstreitendes aufgefaßt oder aber auf das nur insgesamt auf Erhaltung zielende Gleichgewicht von Leben und Tod abgehoben wird. Im ersten Fall muß man der Natur bzw. der Schöpfung letztlich eine über die Feststellung physikalisch-physiologischer Entelechien hinausgehende, „weltanschauliche" Deutung[49] geben. Im zweiten Fall aber würden alle Forderungen der Natur bloß bilanzmäßige Ziele beinhalten; sie könnten nie verhindern, daß einzelne die in der übrigen Natur waltende Härte gegenüber ihren Mitlebewesen immer dann praktizieren, wenn es ihrem eigenen Vorteil entspricht. Eine solche, bloß am statistischen Erfolg orientierte Ethik ließe sich zwar von der Vernunft her rechtfertigen (wenn auch nicht als zwingend erweisen), aber ihre Übertragung auf Menschen ist mit der christlichen Überzeugung vom Wert jedes einzelnen unvereinbar.

Eine dritte Problematik der hier verhandelten Ansätze bei der Selbstzwecklichkeit der Natur liegt in der *Konsequenz ihrer Durchführung.* Nicht eingeschränkt führt sie nämlich sehr schnell in Konflikte mit den Notwendigkeiten der Selbstbehauptung wie auch mit elementaren Forderungen der Humanität. Das gilt schon für die Ernährung (auch der Vegetarismus ist ja nur eine halbe Lösung!), erst recht aber für die Bekämpfung von Krankheiten, die durch andere Lebewesen verursacht sind. A. Schweitzer hat das mit der ihm eigenen Redlichkeit eingestanden: „Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine

---

sie nicht einmal nahe an sich herankommen, während sie sich die Papageien und Regenpfeifer halten; ja sie setzen die im Hause geborenen Kinder aus, aber die jungen Vögel nehmen sie auf. Und die unvernünftigen Tiere gelten ihnen mehr als die mit Vernunft begabten Wesen ..." (Paid., l. III, c. 4, in der Übersetzung von O. Stählin in: BKV, 2. Reihe, VIII, 163).

[49] Nicht von ungefähr vertrat Schopenhauer einen metaphysischen Pessimismus. Bei *Schweitzer* (381) klingt es zunächst fast trotzig: „[Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben] läßt sich nicht irremachen durch die Erwägung, daß die von ihr geübte Erhaltung und Vollendung von Leben neben der gewaltigen, in jedem Augenblick durch Naturgewalten erfolgenden Vernichtung von Leben fast nicht in Betracht kommt. Wirken wollend, darf sie doch alle Probleme des Erfolges ihres Wirkens dahingestellt sein lassen. Bedeutungsvoll für die Welt ist die Tatsache an sich, daß in dem ethisch gewordenen Menschen ein von Ehrfurcht vor dem Leben und Hingebung an Leben erfüllter Wille zum Leben in der Welt auftritt." Nur wenig später heißt es dann aber: „Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet." (ebd.)

Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren."[50] Er hält trotzdem daran fest, daß „alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag", böse sei[51]. Auch die gesamte Technik oder ein Großteil von ihr läßt sich von daher infrage stellen. Dies aber wäre nicht nur bloß um den Preis zentraler Errungenschaften der europäisch-abendländischen Zivilisation zu haben, sondern auch ungerecht gegenüber den humanisierenden Effekten, die die Technik unleugbar auch gebracht hat; obendrein erscheint es verantwortungslos, weil die Lösungschancen der Umweltkrise genauso wie spürbare Verbesserungen der Lebensbedingungen in der Dritten Welt nach bisherigen Erfahrungen zu einem erheblichen Teil auf den Einsatz von Technik angewiesen sind. Technik durch Natur ersetzen zu wollen, dürfte ein romantizistischer Traum sein.

Schließlich darf man im Blick auf die Forderung nach Wiederbelebung der Mythen und Anleihen bei den asiatischen Religionen sehr *skeptisch* sein, ob sich diese Traditionen unter den Bedingungen einer modernen Industriegesellschaft in sozial relevantem Umfang beleben lassen. Und selbst wenn dies gelänge, wäre das noch keine Garantie für einen nichtzerstörerischen Umgang mit der Natur[52].

Von diesen Bedenken her scheint es lohnenswert, im folgenden Abschnitt der anderen grundlegenden Möglichkeit nachzugehen, die darin besteht, beim Menschen anzusetzen und den Radius seiner Verantwortung auszudehnen.

III. Erhaltung und Schutz der Natur durch Wahrnehmung einer Treuhänderschaft

A. Der Grundgedanke dieses Weges ist, daß der Mensch, wenn er die nichtmenschliche Natur ausbeutet, im letzten das Menschsein selbst verletzt. Vorausgesetzt ist hierbei, daß sich der Mensch als Gegenüber zur Natur versteht, von der er sich als Subjekt unterschieden begreift; im Unterschied zu der an Descartes anschließenden Tradition gilt sie jedoch nicht als von ihm getrenntes Objekt, sondern nur als das andere, das in einem unaufgebbaren Zusammenhang mit ihm steht, als Teil seines Menschseins, auf das er konstitutiv angewiesen ist, oder – um mit H. Jonas zu sprechen – „als ein Element seiner eigenen existentiellen Vollstän-

[50] Ebd. 387.

[51] Ebd. vgl. auch 396. Obschon er den Kompromiß als ethische Figur ablehnt, formuliert er folgendes Brückenprinzip: „Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem" (388). Aber auch in der Befolgung dieser Regel werde ich „irgendwie schuldig" (396, vgl. 396–398).

[52] *J. Passmore,* Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4) 207–246 (orig.: Removing the Rubbish. Reflections on the Ecological Craze, in: Encounter 4/1974, 11–24) führt einige Belege dafür an, daß „auch Gesellschaften, bei denen die Natur als heilig gilt, ... ihre natürliche Umwelt zerstört haben" (211, vgl. 211 f., 243 f.).

digkeit"[53]. Natur zieht in der Rolle der Umwelt Aufmerksamkeit auf sich, der Mensch begreift sich als der von ihr Abhängige.

Solange die Natur spendet, was der Mensch ihr abverlangt, scheinen künstliche Eingriffe in sie unproblematisch zu sein. Wenn aber das Abhängigkeitsverhältnis sich als störbar erweist, wird sichtbar, daß die elementaren natürlichen Güter Luft, Wasser, Boden, Licht, Bodenschätze nur begrenzt verfügbar sind. Ihre Knappheit einerseits, und ihre Lebenswichtigkeit für alle andererseits verlangen Gerechtigkeit. Der Forderung der Gerechtigkeit dadurch zu entsprechen, daß die Güter individuell auf- und zugeteilt werden, ist bereits deshalb unmöglich, weil sie gar nicht teilbar sind; zusätzlich nicht möglich ist es aber auch deshalb, weil gar nicht alle Interessenten berücksichtigungsfähig sind, vor allem diejenigen nicht, die erst in der Zukunft leben werden, aber ebenfalls auf diese Güter angewiesen sein werden, um gesund und menschenwürdig leben zu können. So verlangt die Gerechtigkeit, die Natur als aktuelle und potentielle Umwelt des Menschen als ein allgemeines Gut[54] zu schützen, sie gesund und regenerationsfähig zu erhalten. Das Verhältnis der jeweils lebenden Menschen zu ihr ist das von Treuhändern, denen ein Vermögen zu Verwaltung und Gebrauch in eigenem Namen übertragen ist, die sie jedoch niemals ausschließlich in eigenem Interesse ausüben dürfen.

In der theologischen Literatur kann man dieses treuhänderische Verhältnis in zwei Ausprägungen antreffen.

a) Die eine[55] knüpft an die traditionelle katholische *Eigentumslehre* an, die auf die als Güter genommenen Ressourcen der Natur angewendet und auch auf die in der Zukunft lebenden Menschen bezogen wird.

---

[53] *Jonas* 246.

[54] Die Ökonomie hat hierfür den Begriff „öffentliches Gut" herausgebildet. Ein öffentliches Gut ist dadurch charakterisiert, „daß von [seinem] Konsum niemand ausgeschlossen werden kann; jeder Bürger zieht von [seiner] Bereitstellung einen Nutzen" (*K. H. Hansmeyer* u. a., Umweltpolitik, in: Funkkolleg Mensch und Umwelt, Tübingen 1982, Studienbegleitbrief 11, 43–81, hier: 57). Einfacher gesagt, können solche Güter den einzelnen Personen nicht verkauft werden; die Kehrseite davon ist, daß man solche Güter individuell verbrauchen kann, ohne sich an den Kosten für ihre Bereitstellung beteiligen zu müssen; dazu braucht es vielmehr Einsicht und Zustimmung, aber auch institutionelle Sanktionen oder Prämien.

[55] Sie findet sich bei *W. Kerber*, Perspektiven zur Eigentumsfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik 1978, II, 371–382, hier: 381 in Verbindung mit 375 f.; *E.-W. Böckenförde*, Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit. Überlegungen aus Anlaß von 90 Jahre „Rerum novarum", in: HerKorr 35 (1981) 342–347, bes. 345 f.; *Ph. Schmitz*, Damit er den Garten bebaue und hüte (Gen 2, 15) – das Gesetz der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise, in: Ders. (Hg.) (Anm. 4) 89–121, hier: 110–113; *B. Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, III, Freiburg u. a. 1981, 189–232, bes. 206 f. Auch *A. Auer* 72, verweist auf die Dringlichkeit, den sachlichen Gehalt der traditionellen Eigentumslehre neu zu begreifen und auf die ökologische Dimension hin auszuweiten. *F. Hengsbach*, Kampf um die Umwelt? – Verteilung der Umwelt! Die Rotverschiebung der grünen Bewegung, in: Schmitz (Hg.) (Anm. 4) 123–157, nimmt zwar nicht ausdrücklich Bezug auf diese Lehre, entwickelt aber seine Forderung nach einer alternativen Wirtschaftspolitik vom grundlegenden Ziel einer gerechten Verteilung der Umwelt aus (bes. 134-157).

Grundlegend für die traditionelle Lehre war die Unterscheidung zwischen dem vollen Eigentumsrecht, das allein Gott als dem Schöpfer der Dinge zukommt („Oberherrschaft"), und dem Recht, das sachhafte Eigentum zu gebrauchen, das Gott den Menschen übertragen hat. Die Absicht dieser Rechtsübertragung an die Menschen aber liegt in der menschenwürdigen Versorgung aller Menschen[56]. Weil es sich nur um ein übertragenes Recht handelt, bleibt die Nutzung durch den Menschen auf den vom Schöpfer gewollten Widmungszweck verpflichtet. Vorgängig und vorrangig zum durchaus gerechtfertigten und im nachparadiesischen Zustand für notwendig aufgezeigten privaten Eigentumsrecht ist damit der Grundsatz aufgestellt, daß die Güter der Erde allen Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft dienen sollen[57]. Der Kritik verfällt hingegen jeder Eigentumsbegriff, der das Recht beinhaltet, mit den Gütern völlig nach Belieben zu verfügen[58].

Bezogen auf die Güter und Kräfte der Natur besagt der Grundsatz der Sozialpflichtigkeit[59], daß wir als ihre gegenwärtigen Eigentümer so mit ihnen umzugehen haben, daß auch die Menschen der späteren Generationen an ihnen teilhaben können. Sie so zu verbrauchen, als seien sie bloß Rohstoff und Material zur Interessenbefriedigung einiger, die sie gerade in Besitz nehmen und sich nutzbar machen können, so daß andere von ihnen ausgeschlossen werden – das hingegen ist unsittlich. Die Betrauung des Menschen mit dem Vermögen Natur enthält nicht nur die Berechtigung, das Anvertraute für sich zu nutzen, sondern wegen der übergeordneten Sinnvorgabe auch die Verantwortung, es zu erhalten und zu schützen für die zukünftig Lebenden.

b) Betont die erste Argumentationsfigur die Gebundenheit des Gebrauchs der natürlichen Güter an das übergeordnete Schöpfungsziel, so liegt der Akzent bei der zweiten mehr auf den Nutznießern, zu deren Gunsten diese Bindung stattfindet. Ihr Ausgangspunkt ist der mit einer letztlich nur transzendent zu begründenden Würde begabte Mensch, der

---

[56] Der Widmungszweck ist in der kirchlichen Sozialverkündigung immer wieder herausgestellt worden: Vgl. etwa Rerum novarum 7, Quadragesimo anno 45, Mater et magistra 119, Gaudium et spes 69 und 71, Populorum progressio 22, Laborem exercens 14. – In jener Predigt, mit der Ketteler 1848 sein öffentliches Engagement für die soziale Frage begann, ist ebenfalls diese Sicht zum Angelpunkt gemacht: „Das Eigentumsrecht der Menschen ist ... lediglich ein dem Menschen von Gott eingeräumtes Recht, die Güter der Erde in der von ihm vorgeschriebenen Ordnung zu benutzen, in der Absicht, daß alle Menschen aus den Erdengütern ihre notwendigen Lebensbedürfnisse erhalten." (*W. E. v. Ketteler*, Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Predigten gehalten im Dome zu Mainz, zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre, II/1, Kevelaer 1976, 87–115, hier: 93).

[57] Daraus wird bez. der Verwendung eine strenge Verpflichtung zum Almosengeben begründet.

[58] Ein solcher absoluter Eigentumsbegriff steht in der Tradition des römischen Rechts und hat vor allem den bürgerlichen Liberalismus beeinflußt.

[59] *Böckenförde* verwendet stattdessen den Begriff des „solidarischen Eigentumsdenkens" (346); dieser Begriff hat gegenüber dem traditionellen der „Sozialpflichtigkeit" den Vorteil, daß in ihm die Verantwortung des Individuums für das Wohl der Allgemeinheit betont wird.

als solcher Träger von ursprünglichen Rechten ist, die ihm von keinem anderen Menschen zugesprochen sind und deshalb auch von niemandem abgesprochen werden können. Über die traditionell katalogisierten Menschenrechte hinaus, die sich historisch ja als Abwehr staatlicher Gefährdungen der Individualsphäre herausgebildet haben, positiviert sie auch elementare Fähigkeiten wie z. B. atmen, sehen, hören, trinken, sich bewegen, sich an der Schönheit ursprünglicher Natur freuen zu Rechtsgütern, die in der bisherigen Menschheitsgeschichte selbstverständliche Bestandteile des Menschseins waren, heute und mehr noch in Zukunft jedoch durch technische Eingriffe des Menschen in die Natur (nicht durch natürliche Katastrophen) gefährdet sind. Das Einleiten von Schadstoffen in die Luft, das Versenken von Abfall ins Meer, die Abholzung ganzer Landstriche und die Anhäufung unkontrollierbarer Risiken erscheinen so als Unrecht gegenüber den davon betroffenen Menschen, auch wenn die Folgen erst langfristig oder kumulativ lebensmindernd wirken. *Ein derartiges Menschenrecht auf die natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens*[60] darf auch den erst in der Zukunft Lebenden nicht im voraus verwehrt werden, wenn es auch in der Zukunft menschenwürdiges Dasein geben können soll. Das ergibt sich nicht nur aus dem auf die Dimension der Zeit ausgeweiteten Gebot der Solidarität; vielmehr würde das Menschsein-können für die Zukunft definitiv unmöglich machen bedeuten, daß Menschen sich an die Stelle Gottes setzen.

Die Rede von einem Menschenrecht auf gute Luft, auf trinkbares Wasser usw. kann freilich nicht im Sinn eines individuellen Freiheitsrechtes verstanden werden, das der Einflußnahme des Staates wehren soll und das der einzelne für sich einklagen kann. Gerade wegen der Unteilbarkeit der Naturgüter müssen derartige Rechte vielmehr im Sinne eines sozialen Grundrechtes gedacht werden, das die politischen Organe und die staatlichen Institutionen darauf verpflichtet, sich bei der Ausübung ihrer Tätigkeit um deren Realisierung zu bemühen und ihnen im Konfliktfall mit anderen Zielwerten des Wirtschaftsprozesses (z. B. Wachstum oder Gewinn) einen angemessenen Stellenwert zu verschaffen. Ob dies konkret durch Verbote, Subventionen, Abgaben nach dem Verursacherprinzip oder aber durch Übernahme der für die Beseitigung nötigen Kosten durch die Gemeinschaft erreicht wird, hängt zumindest zu einem erheblichen Anteil von der Durchführbarkeit im einzelnen ab.

B. Die Wahl des Ansatzes beim Menschen hat den großen Vorteil, daß die zu entwickelnde Umweltethik direkt an die Tradition christlicher

[60] *Rock* spricht vom Menschenrecht „auf ökologisch heile Um-welt" (72–102, hier: 95). *W. Kluxen*, Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik III, 379–424, läßt die Verantwortung für die Natur im Zusammentreffen des Anspruchs jedes Menschen auf eine Daseinschance, „die dem Zustand der Gesamtkultur angemessen ist und deren Sinn die Teilnahme an dieser ist" (385), mit der absehbaren Knappheit der dazu notwendigen Güter sowie den Risiken der Technik gründen; er faßt diese Verantwortung freilich nicht ausdrücklich als „Menschenrechte".

Ethik anknüpfen kann. Zudem trägt sie am angemessensten dem Sachverhalt Rechnung, daß die Auseinandersetzung und das Sich-die-Natur-dienstbar-machen zum Wesen des Menschen gehört. Der Ansatz beim Menschen dürfte daher auch derjenige sein, der am ehesten gesellschaftlich plausibel zu machen ist und anerkennungsfähige Konkretionen erlaubt. Freilich sieht er sich auch nachhaltigen Einwänden ausgesetzt. So hat der amerikanische Jurist Laurence H. Tribe gegenüber allen anthropozentrischen Begründungen einer Umweltverantwortung das Bedenken geäußert, daß „jeder Anspruch auf die Erhaltung bedrohter Wildnis oder gefährdeter Arten" „in dem Maße, in dem wir solche Bedürfnisse auch künstlich befriedigen", „mehr und mehr fadenscheinig" wird[61]. Noch schwerer wiegt allerdings der von vielen Autoren vertretene Vorwurf, es handele sich bei diesem Ansatz um nichts anderes als um kollektiven Egoismus[62].

An diesen Einwänden trifft sicher zu, daß die Befriedigung der Bedürfnisse und Interessen vieler oder aller einzelnen als Bezugsgröße eines ethisch verantwortlichen Umwelthandelns zu schmal ist. Daher wäre es zumindest problematisch, zu sagen, die Natur solle nur wegen ihrer Vorteile für die menschlichen Benutzer erhalten werden. Aber: geht es denn wirklich bloß um die Befriedigung individueller menschlicher Bedürfnisse und kollektiver Interessen?

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie ernst man die Glaubensaussage von der Einheit des Menschengeschlechts nimmt. Sind nämlich die Güter der Natur der Menschheit gewidmet und gehören zu dieser Bezugsgröße auch die Menschen, die erst in der Zukunft leben, dann tragen die jeweils in der Gegenwart Lebenden Verantwortung dafür, daß das Existieren-können von Menschen auch in Zukunft möglich sei[63]. Der Begriff einer über die Gesamtheit der gegenwärtigen und früheren Individuen hinausreichenden Menschheit verweigert den jeweils Lebenden jede Befugnis, die Daseinschance künftiger Generationen in eigenem Interesse und durch eigenes Eingreifen zu verneinen. Daß diese Verantwortung erst heute ins christliche Bewußtsein tritt, ist deshalb kein Einwand, weil die Fortdauer der Menschheit auf der Erde in der bisherigen

[61] *L. H. Tribe,* Was spricht gegen Plastikbäume?, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4), 20–71, (orig.: Ways Not to Think about Plastic Trees, in: Ders./C. S. Schelling/J. Voss [ed.], When Values Conflict. Essays on Environmental Analysis, Discourse and Decision, Cambridge/Mass. 1976, 61–91), hier: 34.

[62] Signifikant hierfür ist die verbreitete Charakterisierung des dem anthropozentrischen gegenübergestellten Ansatzes bei der Unantastbarkeit der Natur als „ethischem". So z. B.: *K. J. Ennulat/G. Zoebe,* Das Tier im neuen Recht. Mit Kommentar zum Tierschutzgesetz, Stuttgart u. a. 1972,20 u. ö.; *A. Lorz,* Tierschutzgesetz, Kommentar, München ²1979, 30–32 u. ö.; zurückhaltender: *Teutsch* 112–120. Als Gegenteil von „ethisch" ist „anthropozentrisch" nur ein Synonym für „egoistisch". (Vgl. *Ennulat/Zoebe* 20: „‚Anthropozentrisch' bedeutet, daß der Mensch im Mittelpunkt steht, also menschbezogen. ‚Ethisch' bedeutet sittlich einwandfrei, moralisch gut.") *Vogel* gebraucht stattdessen die treffendere Unterscheidung zwischen indirektem und direktem Tierschutz (125 bzw. 151 f., vgl. 172).

[63] Dem Aufweis dieser Verantwortung gilt das große Werk von *Jonas* (s. etwa 36 und 249 f.).

Menschheitsgeschichte trotz aller kriegerischen Handlungen (sie waren ja stets regional begrenzt!) als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte; die reale Möglichkeit einer Selbstauslöschung der Menschheit ist erst in der jüngsten Gegenwart in Erscheinung getreten.

Die Forderung, das Weiterexistieren der Menschheit nicht definitiv auszuschließen, ist allerdings nicht schon dann voll erfüllt, wenn das blanke Überleben gewährleistet ist. Denn zu menschlichem Leben gehört auch die qualitative Dimension, die die Tradition mit Freiheit, Subjekthaftigkeit, Personalität und Menschenwürde bezeichnet hat. Infolgedessen verbietet die Zukunft der Menschheit auch, die natürlichen Lebensbedingungen so zu verändern, daß menschenwürdiges Leben unmöglich wird. Die Frage, was menschenwürdiges Leben für die Menschen der Zukunft konkret heißen wird, von denen wir ja weder Zahl, Persönlichkeit noch technische Möglichkeiten und auch nicht die Bedrohungen kennen[64], ist schwierig und dürfte sich kaum erschöpfend beantworten lassen. Aber die Antwort wird und muß – als Minimalgehalt – das umfassen, was in der bisherigen Geschichte der Menschheit als menschenwürdiges Leben sich erwiesen hat. Insofern verlangt die Gerechtigkeit, daß die gegenwärtig Lebenden, solange noch Handlungsspielraum besteht, ihren Umgang mit der Natur daraufhin überprüfen, ob dessen Folgen die Möglichkeit Späterer, menschenwürdig leben zu können, irreparabel einschränken oder gar verderben. Dies geschähe mit Sicherheit da, wo versucht würde, das leibliche und psychische Substrat des Menschen umzukonditionieren[65]; es geschähe auch da, wo danach gestrebt würde, die menschliche Zukunft einschließlich der entsprechenden Naturordnung als ganze steuern zu wollen oder derartige Totalveränderungen zu riskieren[66]. Beides könnte die Möglichkeit, daß der Mensch auch in Zukunft Akteur seines Handelns ist, nachhaltig einschränken.

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, so zeigt sich, daß der ‚Ansatz beim Menschen keineswegs im kollektiven Eigeninteresse aufgeht, sofern er auf die in der Zukunft Lebenden ausgedehnt wird: Denn dann werden neben den eigenen, augenblicklichen Interessen die voraussehbaren der Nachkommen berücksichtigt, darüber hinaus wird aber

[64] Es geht bei dem Argumentationstyp III/b nicht eigentlich um die Rechte zukünftiger Menschen, sondern darum, die Lebensbedingungen nicht so zu verändern, daß für zukünftig Lebende die Wahrnehmung der Rechte, die von den gegenwärtig Lebenden als unantastbar beansprucht werden, durch vermeidbares Handeln letzterer ausgeschlossen wird. Nach *Jonas* (89) liegt der springende Punkt nicht in der Konsultation des antizipierten Wünschens der Späteren, sondern in der Erhaltung ihrer Fähigkeit, sich die Pflicht zu wirklichem Menschentum zuzusprechen.

[65] Darunter fielen etwa Gehirnwäsche, die Programmierung bestimmter Einstellungen und Leistungen mittels chemischer Mittel, die Steuerung der Evolution durch Genmanipulation; auch die oben erwähnte Gewöhnung an die Surrogatbefriedigung natürlicher Bedürfnisse gehört hierher.

[66] Derartige Versuche eines Weltmodells sowie die leichtfertige Inkaufnahme einschneidender Totalveränderungen hat vor allem *Spaemann* kritisiert: Technische Eingriffe (Anm. 4) 193–200.

auch die Möglichkeit gewährleistet, daß die Menschheit auch unabhängig von eigenen Nachkommen fortdauert; diese Möglichkeit ist in der Gesamtheit ihrer Bedingungen selbst nicht kalkulierbar, sondern kann nur durch Verzicht auf Eingriffe, die definitive Verschlechterungen darstellen, offengehalten werden. Das Interesse aller einzelnen und das Wohl einer auch auf menschenwürdiges Dasein in der Zukunft offenen Menschheit können durchaus in Spannung zueinander geraten, und sie tun das um so eher, als sich herausstellt, daß die Güter der Natur nicht unbegrenzt zur Verfügung stehen. Diese Spannung aber macht moralische Anstrengung nötig, damit sie nicht zu Lasten derer gelöst wird, die ihren Anspruch auf Menschenwürde erst in der Zukunft haben werden, die aber vom Andauern der Folgen gegenwärtigen Handelns geprägt sein wird. Daß das Interesse an der eigenen Zukunft und an der der eigenen Kinder heute vielfach den handelnden Willen in die gleiche Richtung drängt, sollte man nicht vorschnell als Egoismus verunglimpfen; es könnte nämlich auch die Betroffenheit sein, die die Erfahrung der entsprechenden Grenzen beim einzelnen hervorruft.

IV. Stellenwert und Aufgaben des theologisch-ethischen Beitrags

Die Aufgaben, die sich angesichts des heutigen Umgangs mit der Natur stellen, wenn vermieden werden soll, daß die Menschheit längerfristig in eine nach heutigem Urteil inhumane Richtung abdriftet, sind erdrükkend groß. Sie zu bewältigen, reichen gesteigerte Bemühungen der Wissenschaften und das Warten auf eventuelle neue technische Erfindungen nicht mehr aus. Auch der umgekehrte Weg einer Rückkehr in die Unschuld einer vortechnischen Natursymbiose ist verwehrt. Es genügt aber auch nicht der Appell an die Eigenverantwortung der einzelnen, umweltbewußt zu handeln. Da das Gut Natur unteilbar ist, ist die wirksame Verhinderung seiner Zerstörung sowie seine Erhaltung zugunsten der Möglichkeit, daß auch in fernerer Zukunft Menschen menschenwürdig leben können, auf Regelungen angewiesen, die für alle gleich sind, also auf Recht bzw. – umfassender – auf staatlich-politisches Handeln.

Staat und Politik als die primären Träger der Verantwortung für die Zukunft der Natur als Lebenswelt des Menschen können freilich nicht einfach aus eigener Logik oder aus der besseren Einsicht einiger weniger heraus rechtliche Veränderungen und politische Neuorientierungen zugunsten der Lebensmöglichkeiten der Späteren verfügen, zumal wenn diese voraussehbar mit spürbaren Verzichten verbunden sein werden. Solche Änderungen setzen vielmehr voraus, daß einzelne und wichtige gesellschaftliche Gruppen aus einem entsprechenden sittlichen Bewußtsein heraus auf die politische Willensbildung einwirken und daß die Einzelregelungen und die Gestaltung der Politik, durch die diese Ziele dann konkretisiert werden, mit der Zustimmung (wenigstens der größe-

ren Mehrheit) und Befolgung der betroffenen Personen rechnen dürfen.

Diese Einstellungsveränderung aber kann – wenn wir Gewalt als Mittel ausschließen – nur durch *ethische Argumentation und moralisches Beispiel* bewirkt werden. Die unvertretbare Aufgabe von Umweltethik ist es in diesem Sinne: die Einsicht zu befördern, daß die Natur ein begrenztes Gefüge wechselseitiger Bedingtheiten ist und deshalb das Verhalten des einzelnen Auswirkungen auf das Schicksal des Ganzen hat; die Verantwortung dafür zu schärfen, daß wir unser Verlangen nach Glück nicht auf Kosten der räumlich und zeitlich weit Entfernten verfolgen dürfen; und schließlich muß sie Bereitschaft wecken, für die Erhaltung der Natur unter Umständen auch Nachteile in Kauf zu nehmen. Dazu muß sie Grundhaltungen aufzeigen und werbend zugänglich machen, durch die der einzelne in seinem persönlichen Lebensstil Sorgfalt im Umgang mit der Natur praktizieren kann[67]. Im Hinblick auf das Politisch-Strukturelle wird ihr Bemühen weniger der Entwicklung praktischer Lösungsvorschläge und ganz konkreter Handlungsanweisungen (etwa Höchstbelastungswerte) gelten als vielmehr der Findung von Zielvorstellungen und Kriterien, die dazu nötigen, Schädigungen der natürlichen Lebensgrundlagen abzuwenden oder zu beheben, verborgene Verantwortungsdefizite sichtbar zu machen und den wirtschaftspolitischen Rahmen im Sinne von mehr Umweltverträglichkeit zu verbessern; auch müssen diese Kriterien derart sein, daß sie bei notwendigen Eingriffen mit problematischen Folgen auf den Nachweis dringen, daß diese Eingriffe das geringere Übel gegenüber einem größeren sind und daß es keine Alternative zu ihnen gibt.

Christliche Umweltethik wird bei alledem aus dem Wissen schöpfen: *daß* Natur und Mensch sich Gott verdanken, der sie für gut befunden hat, und daß deshalb die Vollmacht zur Gestaltung umfangen ist von der Verantwortung gegenüber Gott, sie zu erhalten und fortzuführen; *daß* der Mensch endlich ist und deshalb einen Zustand vollkommenen Glücks nie zu schaffen vermag; *daß* der Mensch versuchlich ist und deshalb die Gefahr, die eigenen Vorteile für gewichtiger zu nehmen als die Nachteile für das Wohl der größeren Gemeinschaft, nie endgültig gebannt ist; *daß* jedem menschlichen Dasein in seiner Welthaftigkeit Sinn und Zukunft zugesprochen ist und daß es deshalb nie einfach materiellen Werten untergeordnet werden darf; *daß* die Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft eine Einheit bilden und daß deshalb kein

[67] In diesem Zusammenhang wäre die Tradition der Askese neu theologisch zu erschließen. Erste Ansätze bieten: *H. Ringeling*, Zurück zur Askese? Christliche Ethik und die Grenzen des Wachstums, in: Ders., Neue Humanität. Beiträge zur theologischen Anthropologie, Gütersloh 1975, 112–123; *F. Furger*, Freiwillige Askese als Alternative, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.) (Anm. 22) 77–90; *Westmüller*, (Anm. 24) 346–348; *Altner*, Leidenschaft 211–220; *Rock* 98–100; *Häring* 207–209, 220; *Ganoczy* 90, 99–101; *A. Auer* 77–87; *D. Mieth*, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, 105 f., 146–153.

Gegenwärtiger berechtigt ist, diese Existenz der Menschheit definitiv zu beenden.

Von diesem Glauben Zeugnis zu geben angesichts der heutigen Handlungsmöglichkeiten, die, was die räumliche und zeitliche Reichweite betrifft, ohne Vergleich sind[68], ist Aufgabe *aller Christen und christlichen Gemeinschaften.* Dieses Bekenntnis verlangt Weitsichtigkeit und praktizierte Selbstbeschränkung aus Solidarität, darüberhinaus die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung für die Belange der natürlichen Umwelt in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Daneben könnte es aber auch beinhalten, daß Christen untereinander und gegenüber anderen die Erfahrung bestärken, daß es andere Formen von Glückserfüllung gibt als die Befriedigung des Mehr-haben-wollens[69]. Besondere Bedeutung kann bei diesem Zeugnis für die geschöpfliche Qualität der Natur und die Einheit der Menschheit einzelnen Gruppen[70] oder auch Aktionen zukommen, die freiwillig und in besonders dichter Form mit bestimmten Anliegen ernst machen und so für andere als Zeichen und Anstoß wirken.

---

[68] Die Neuheit der Problemstellung wird besonders schön herausgearbeitet bei *Jonas* 7, 13–58; bes. 26–30.

[69] S. dazu *K. Hilpert,* Orientierung am Glück?, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 24 (1981) 78–88.

[70] Über derartige Gruppen, die sich aus christlicher Motivation ökologisch engagieren, berichten *Liedke,* Im Bauch des Fisches 198–200, und *Th. Paul,* Konsequenzen aus der Umweltkrise. Anregungen aus der Praxis – Hilfen zur Praxis, in: Schmitz (Hg.) (Anm. 4) 185–212.

ThPh 60 (1985) 400–409

Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*

Von Norbert Hoerster

Das Wort „Theodizee" kommt aus dem Griechischen und bedeutet „Rechtfertigung Gottes". Gemeint ist mit dem sogenannten „Theodizee-Problem" in der philosophischen und theologischen Diskussion somit das Problem der Rechtfertigung Gottes, genauer gesagt: das Problem der Lehre von der Güte Gottes angesichts der Übel in einer von Gott abhängigen Welt. Schon aus dieser knappen Begriffserläuterung geht hervor, daß das Theodizee-Problem nicht unter allen Umständen und für jedermann, sondern nur auf dem Hintergrund eines ganz bestimmten Weltbildes tatsächlich ein Problem darstellt. Dieses Weltbild ist durch die folgenden Überzeugungen – Überzeugungen, die insbesondere für das Christentum charakteristisch sind – gekennzeichnet: 1. Es gibt einen Gott, d.h. ein intelligentes, personales Wesen, das die Welt erschaffen hat und erhält. 2. Dieser Gott ist allmächtig und allwissend, d.h. er besitzt ein Maximum an Macht und Wissen. 3. Dieser Gott ist allgütig, d.h. er besitzt ein Maximum an Güte. 4. Es gibt in der Welt, so wie wir sie aus der Erfahrung kennen, Übel.

Damit diese vier Überzeugungen oder Thesen, zusammengenommen, tatsächlich zu einem Problem führen, muß, wenn man genau sein will, sogar noch eine fünfte These hinzukommen, nämlich die These, daß „gut" und „schlecht" oder „gut" und „übel" in der Weise einander entgegengesetzt sind, daß etwas, das selbst gut ist (hier also Gott!), etwas anderes, das schlecht oder übel ist, nach Möglichkeit beseitigen oder eliminieren wird. Diese These erscheint jedoch in ihrer logischen Stringenz als so selbstverständlich, daß ich im folgenden nicht mehr auf sie zurückkomme. Soweit ich sehe, wird sie in der Auseinandersetzung um das Theodizee-Problem von niemandem geleugnet.

Worin besteht nun, näher erläutert, das Theodizee-Problem? Es besteht darin, daß es überaus fraglich erscheint, ob die vier Thesen oder Überzeugungen logisch miteinander vereinbar sind, ob also nicht derjenige, der sie alle akzeptiert, sich damit einem Widerspruch aussetzt. Ich bezeichne im folgenden der Einfachheit halber denjenigen, der einen solchen Widerspruch leugnet, der also von der Vereinbarkeit der vier Thesen überzeugt ist, als „Gläubigen" und denjenigen, der einen solchen Widerspruch behauptet, als „Skeptiker". Die Position des Skeptikers kommt in folgenden Sätzen, die Epikur zugeschrieben werden, treffend zum Ausdruck: „Ist Gott willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er nicht allmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens, Übel zu verhindern? Dann ist er nicht allgütig. Ist er jedoch sowohl fähig als auch willens, Übel zu verhindern? Dann dürfte es in der Welt kein Übel geben!"

Der Skeptiker behauptet also, daß der Gläubige, will er sich nicht einem Widerspruch aussetzen, jedenfalls *eine* der vier Thesen preisgeben muß. Und zwar kommt für eine Preisgabe offenbar nur eine der Thesen 1-3, kaum aber These 4 in Betracht. Denn daß die Welt tatsächlich so etwas wie Übel enthält, wird niemand, ob Skeptiker oder Gläubiger, realistischerweise leugnen wollen. Das schließt zwar nicht aus, daß Skeptiker und Gläubige etwa in einzelnen Fällen unterschiedlicher Meinung sein können, ob

---

* Der Aufsatz basiert auf einem Vortrag. Sein Ziel ist es nicht, in historischer Absicht über klassische Positionen zu informieren, sondern in einführender systematischer Absicht die wichtigsten Sachargumente kritisch zu erörtern. – Einige zentrale philosophische und theologische Texte zu der Problematik enthält *N. Hoerster* (Hrsg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, München 1979, Neuausgabe Stuttgart 1985, Kap. 3. Eine ausführliche moderne Pro-Stellungnahme (im Sinne einer christlichen Sichtweise) bietet *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg/München ³1985, Kap. 9; eine ausführliche moderne Contra-Stellungnahme *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, Kap. 9. Historisch umfassende Information findet man in *F. Billicsich*, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes I, Wien ²1955, II, Wien 1952, III, Wien 1959.

etwas als Übel zu betrachten ist. Trotzdem gibt es in der Welt, so wie sie ist, genügend Phänomene, die von jedem bekannten Wertungsstandpunkt aus als etwas Negatives, also als Übel klassifiziert werden müssen.

Natürliches und moralisches Übel

Es hat sich im Laufe der Behandlung, die das Theodizee-Problem in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie erfahren hat, als zweckmäßig erwiesen, die Gesamtheit des Übels, das in der Welt vorhanden ist, in zwei große Klassen einzuteilen: die Klasse des „natürlichen" Übels und die Klasse des „moralischen" Übels. Diese Unterscheidung hat sich deshalb als zweckmäßig erwiesen, weil die beiden Arten von Übel im Rahmen des Theodizee-Problems, wie wir noch sehen werden, zu unterschiedlichen Fragestellungen führen. Der Unterschied zwischen den beiden Arten besteht in folgendem: Das *moralische* Übel ist definiert als Übel, das in unmoralisch-schuldhaftem Handeln menschlicher (oder menschenähnlicher) Wesen oder in den Folgen eines solchen Handelns besteht. Das moralische Übel umfaßt also Phänomene wie Haß, Grausamkeit, Neid, Habgier sowie deren unheilvolle Auswirkungen. Das *natürliche* Übel ist demgegenüber definiert als Übel, das in keinem Zusammenhang mit unmoralischem menschlichen Handeln besteht. Es umfaßt solche Phänomene wie unabwendbare Krankheiten, Seuchen, Naturkatastrophen.

Ich möchte den Unterschied zwischen moralischem und natürlichem Übel noch verdeutlichen anhand eines Beispiels aus der Belletristik und mit diesem Beispiel gleichzeitig in die Erörterung der Problematik selbst überleiten. Das Beispiel stammt aus dem 1933 erschienenen Roman „Miss Lonelyhearts" des Amerikaners Nathaniel West. Im Mittelpunkt des Romans steht ein junger Journalist, der als Briefkastenonkel – unter dem Pseudonym „Miss Lonelyhearts" – Leserbriefe für eine New Yorker Tageszeitung zu beantworten hat und der an der Fülle von Leid zerbricht, das in diesen, oft hilflos formulierten, Briefen zum Ausdruck kommt. Einer dieser Briefe lautet: „Liebe Miss Lonelyhearts, ich bin jetzt sechzehn Jahre alt und weiß nicht, was ich machen soll. Ich wäre froh, wenn *Sie* mir sagen könnten, was ich machen soll. Als ich noch klein war, da ging es noch, weil ich mich dâran gewöhnte, daß die Nachbarskinder sich über mich lustig machten, aber jetzt möchte ich Freunde haben wie die anderen Mädchen auch und am Samstagabend ausgehen. Doch niemand will mit mir ausgehen, da ich von Geburt an keine Nase habe – dabei tanze ich gut, bin gut gewachsen, und mein Vater kauft mir hübsche Kleider. Ich sitze den ganzen Tag da, schaue mich an und weine. Mitten im Gesicht habe ich ein großes Loch, das die Leute abschreckt, sogar mich selber; man kann es den Jungen nicht verdenken, wenn sie nicht mit mir ausgehen wollen. Meine Mutter hat mich gern, aber sie weint furchtbar, wenn sie mich anschaut. Womit habe ich nur dieses furchtbare Schicksal verdient? Selbst wenn ich manchmal schlecht war, dann jedenfalls nicht, bevor ich ein Jahr alt war; und ich bin *so geboren*. Ich habe meinen Vater gefragt, und er sagt, er weiß es auch nicht. Er meint, vielleicht habe ich in der anderen Welt etwas getan, ehe ich geboren wurde, oder vielleicht werde ich für *seine* Sünden bestraft. Das glaube ich aber nicht, er ist nämlich sehr nett. Soll ich Selbstmord begehen? Mit besten Grüßen, N. N."

Der hier geschilderte Fall einer angeborenen Mißbildung ist offenbar ein typisches Beispiel eines natürlichen Übels. Interessant ist jedoch – und das zeigt dieses Beispiel gut –, daß nicht wenige Menschen offenbar instinktiv dazu neigen, ein natürliches Übel nicht als nackte Tatsache hinzunehmen, sondern nach irgendeinem menschlichen Verschulden für dieses Übel zu forschen, es also als ein nur scheinbar natürliches, in Wirklichkeit jedoch moralisches Übel zu erweisen. Doch ein solches Forschen – auch das zeigt das Beispiel – ist offenbar häufig fruchtlos: Es gibt in einem Fall wie dem vorliegenden keinerlei Anhaltspunkte für irgendein menschliches Verschulden im Zusammenhang mit dem Übel.

Zwar läßt sich die logische Möglichkeit nie ausschließen, daß ein solcher Zusammenhang in irgendeiner Weise besteht. Doch die Behauptung, daß dieser Zusammenhang tatsächlich besteht, hat in vielen konkreten Fällen (so auch im vorliegenden Fall) nicht mehr als den Charakter einer *Ad hoc-Annahme*. Unter einer Ad hoc-Annahme verstehe ich eine Annahme, die allein zu dem Zweck gemacht wird, daß die durch sie ge-

stützte These gerettet werden soll, eine Annahme also, die unabhängig von dieser Funktion als völlig willkürlich erscheinen muß. In unserem Beispiel: Für die Annahme, daß das junge Mädchen in einer vorgeburtlichen Form der Existenz ihre Mißbildung verschuldet hat, gibt es – unabhängig davon, daß diese Annahme vielleicht die gewünschte Erklärung für die Mißbildung liefern könnte – keinen guten Grund.

Die Unbrauchbarkeit von Ad hoc-Erklärungen

Die Neigung, im Zusammenhang mit dem Theodizee-Problem mit Ad hoc-Erklärungen für das jeweilige Übel zu operieren, ist keine Spezialität philosophischer und theologischer Laien (wie des Vaters unseres jungen Mädchens). So gibt es in der christlichen Tradition beispielsweise eine Lehre, die das natürliche Übel in der Welt im wesentlichen auf das destruktive Wirken des Teufels zurückführt. Was ist von dieser Erklärung des natürlichen Übels zu halten? Zunächst einmal: Diese Erklärung– auch wenn sie zutrifft – löst natürlich das Theodizee-Problem noch nicht. Denn jetzt stellt sich sofort die weitere Frage: Wie kann ein allmächtiger und allwissender ebenso wie allgütiger Gott es zulassen, daß es 1. überhaupt einen Teufel gibt und daß 2. dieser Teufel sich derart unheilvoll in der Welt aufführen darf?

Diesen Punkt übersehen natürlich auch die Vertreter dieser Lehre nicht. Sie nehmen jedoch mit Recht an, daß ihre These, sofern zutreffend, doch einen möglicherweise bedeutsamen Fortschritt in Richtung einer Lösung des Theodizee-Problems bedeuten würde: Der Teufel und seine Genossen, mit denen er die Welt durchstreift – also lauter (theologisch gesprochen) „gefallene Engel" – sind *personale Wesen*. Wenn nun das gesamte natürliche Übel auf das boshafte Wirken dieser personalen Wesen zurückginge, dann würde damit das Problem des natürlichen Übels letztlich zum Verschwinden kommen und nur das Problem des moralischen Übels übrigbleiben. Denn das moralische Übel ist ja, wie wir sahen, dadurch definiert, daß es im schuldhaften Handeln menschlicher oder menschenähnlicher, also personaler Wesen begründet liegt. Wenn das moralische Übel dann in einem weiteren Schritt als vereinbar mit den Thesen 1–3 erwiesen werden könnte, so wäre damit das gesamte Theodizee-Problem gelöst. Insofern ist also die These, die das natürliche Übel in der Welt auf das Wirken gefallener Engel zurückführt, für die Lösung des Theodizee-Problems durchaus von Bedeutung.

Aber was ist von der Richtigkeit dieser These zu halten? Ich meine, diese These läuft (ganz ähnlich wie die Erklärungshypothese des Vaters des jungen Mädchens in unserem Beispiel) auf eine bloße Ad hoc-Annahme hinaus: Unsere Informationen über Lebensweise und Aktivitäten von gefallenen Engeln – ja man wird sagen dürfen: von Engeln überhaupt, ob gefallen oder nicht – sind so beschränkt, daß die These einfach nicht hinreichend begründet ist. Die Tatsache, daß sie geeignet ist, das Theodizee-Problem einer Lösung näherzubringen, ist allein nicht ausreichend dafür, sie für wahr zu halten.

Vielleicht wird der eine oder andere, der als Christ die Ausgangsthesen 1–3 akzeptiert, das soeben von mir erörterte Lösungsangebot für das Problem des natürlichen Übels von vornherein nicht sehr attraktiv finden. Der Teufel wird in der heutigen christlichen Theologie ja oft stark an den Rand gedrängt, ja bisweilen sogar in seiner personalen Existenz geleugnet. Doch auch wer im Einklang mit einer solchen Sichtweise dem Teufel nicht mehr allzuviel zutraut, kann aus der von mir geübten Kritik eine grundsätzliche, für *jeden* Lösungsversuch des Theodizee-Problems wichtige Lehre ziehen.

Diese Lehre besteht in folgendem: Das Theodizee-Problem ist, wie ich eingangs sagte, ein Problem logischer Vereinbarkeit. Nun kann man aber den Thesen 1–4 nicht ohne weiteres ansehen, ob sie logisch miteinander vereinbar sind oder nicht – wenngleich der erste Anschein eher für die negative Position des Skeptikers sprechen dürfte. Wenn die logische Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit aus den Thesen 1–4 selbst ohne weiteres definitiv ersichtlich wäre, hätte das Theodizee-Problem nicht seit Jahrhunderten die Philosophen und Theologen immer wieder bewegt. Um zu einer Lösung oder auch nur zu einem ernsthaften Lösungsversuch des Problems zu gelangen, muß man offensichtlich (über die Sätze 1–4 hinaus) weitere Sätze in die Erörterung einführen, und zwar solche weiteren Sätze, die im Hinblick auf die zur Diskussion stehende Ver-

einbarkeit der Sätze 1–4 so etwas wie eine *Brückenfunktion* haben können, d. h. Sätze, mit deren Hilfe sich möglicherweise doch eine Vereinbarkeit der Sätze 1–4, entgegen dem ersten Anschein, erweisen läßt. Nun ist es aber kein allzu großes Problem, sich irgendwelche Sätze auszudenken, welche die gesuchte Brückenfunktion erfüllen können. Ein Beispiel ist etwa die oben erörterte These, durch die zumindest das Problem des natürlichen Übels zum Verschwinden kommt. Und ein weiteres Beispiel wäre die insbesondere von Leibniz vertretene These, daß die Welt trotz aller partiellen Übel, die sie ohne Zweifel enthält, insgesamt gesehen eine gute, ja die bestmögliche Welt ist, weil sämtliche in ihr vorfindlichen Übel zum Zwecke des Kontrastes geradezu notwendig sind, um das Gesamte der Welt als optimal erscheinen zu lassen – ähnlich wie ein riesiges Gemälde (man denke etwa an Picassos berühmtes Kriegsgemälde „Guernica") trotz seiner ästhetischen Gesamtqualität Details enthalten mag, die isoliert betrachtet als abstoßend und häßlich gelten müssen (ich werde auf diese These zum Zweck ihrer kritischen Erörterung noch zurückkommen).

Es steht außer Frage, so lautet mein grundsätzlicher Punkt, daß derartige Annahmen wie die genannten Thesen zwar prinzipiell geeignet sind, die Sätze 1–4 als miteinander vereinbar zu erweisen und damit das Theodizee-Problem im Sinne des Gläubigen zu lösen. Tatsächlich können derartige Annahmen das Theodizee-Problem jedoch nur lösen, wenn sie nicht nur, logisch betrachtet, zur Lösung geeignet sind, sondern wenn sie darüber hinaus auch wahr bzw. hinreichend begründet sind. So kann die erste der beiden Thesen, wie ich ausführte, das Problem des natürlichen Übels nur dann lösen, wenn tatsächlich das natürliche Übel in der Welt auf das Wirken von Teufeln zurückgeht. Das heißt mit anderen Worten: Die jeweiligen, zur Überbrückung der Sätze 1–4 gemachten Annahmen müssen mehr sein als bloß Ad hoc-Annahmen in dem von mir erläuterten Sinne; sie müssen um ihrer selbst willen – also unabhängig von ihrer Funktion im Rahmen einer Lösung des Theodizee-Problems – Akzeptanz verdienen!

Das Problem des natürlichen Übels

Nach diesem grundsätzlichen, für sämtliche Lösungsversuche des Theodizee-Problems wichtigen Punkt zurück zum *natürlichen* Übel. Ich werde die wichtigsten der mir bekannten, im Zusammenhang mit dem natürlichen Übel vorgebrachten Brückenannahmen oder Brückenthesen nunmehr der Reihe nach erörtern.

Die erste Brückenthese lautet: Ein Übel ist nichts positiv Existentes, sondern lediglich das Fehlen, die Abwesenheit eines Gutes. Es besitzt deshalb zwar vordergründig betrachtet eine gewisse Realität, ist aber in einem eigentlichen, metaphysischen Sinn gar nicht vorhanden.

Die Antwort auf dieses, u. a. von Augustinus und Thomas von Aquin vertretene Argument ist einfach: Selbst wenn man einmal davon absieht, daß man ebensogut (wie etwa Epikur oder Schopenhauer es tun) gerade umgekehrt das Übel als das eigentlich Reale und das Gute lediglich als Abwesenheit von Übel ansehen könnte, so stellt sich doch unabweisbar die Frage: Warum hat Gott, wenn er selbst das maximal Gute verkörpert, es zugelassen, daß in der Welt soviel Gutes durch Abwesenheit auffällt und vom Menschen entbehrt werden muß?

Die zweite Brückenthese ist ernster zu nehmen. Sie lautet: Eine Welt, die in ihrem Verlauf bestimmten Regelmäßigkeiten, also Naturgesetzen folgt, ist besser als eine Welt, in der jedes konkrete Ereignis auf einen göttlichen Willensakt zurückginge. Wenn es aber Naturgesetze in der Welt gibt, dann ist es unvermeidlich, daß diese Naturgesetze sich in diesem oder jenem konkreten Fall auch einmal negativ für den Menschen auswirken. Ein Beispiel wäre etwa das Gravitationsgesetz: Es wirkt sich ohne Zweifel positiv auf die Möglichkeit des Menschen aus, sich rational planend in der Welt zu orientieren, kann jedoch hin und wieder – man denke etwa an Flutkatastrophen – auch einmal unliebsame Konsequenzen haben. Dieses Argument ist den folgenden beiden Einwänden ausgesetzt:

Erstens: Selbst wenn man zugesteht, daß eine Welt *mit* Naturgesetzen unter sonst gleichen Umständen besser ist als eine Welt *ohne* Naturgesetze (was zwar nicht selbstverständlich erscheint, hier aber nicht erörtert werden soll), so ist damit keineswegs schon gesagt, daß jene spezifischen Naturgesetze, die unsere tatsächlich existente Welt

regieren, nicht besser sein könnten als sie es sind. Etwas anderes würde nur dann gelten, wenn der Gläubige zeigen könnte, daß selbst etwa jene Naturgesetze, die zu so manifesten Übeln wie Schwachsinn oder Krebs führen, so wie sie sind, notwendig sind, um andere, diese Übel überwiegende Güter herbeizuführen. Ein solcher Nachweis dürfte sich jedoch in diesen genannten ebenso wie in manchen anderen Fällen kaum erbringen lassen. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß ein allmächtiger Schöpfergott keinerlei Beschränkungen unterliegen kann, beliebige – also auch in ihren Auswirkungen optimale – Naturgesetze in Kraft zu setzen. Es ist nicht einzusehen, warum Gott nicht etwa jenes Naturgesetz, das zum Entstehen von Krebs führt, so hätte modifizieren können, daß die (möglicherweise vorhandenen) positiven Auswirkungen dieses Gesetzes von seinen krebserzeugenden Auswirkungen isoliert geblieben wären.

Zweitens: Selbst wenn man trotzdem einmal annimmt, daß die in unserer tatsächlichen Welt herrschenden Naturgesetze alles in allem optimal sind, so gäbe es doch für einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott durchaus einen Weg, die jedenfalls auch vorhandenen Nachteile dieser Naturgesetze erheblich zu mildern. Gott könnte nämlich problemlos zumindest immer dann durch ein korrigierendes Wunder in den Verlauf der Natur eingreifen, wenn das betreffende Ereignis uns Menschen als Zufall erscheinen muß, da wir seine natürlichen Ursachen nicht durchschauen können. Denn in allen diesen Fällen könnte unser so wichtiges Vertrauen in einen gesetzmäßigen Weltverlauf durch einen solchen Eingriff keinerlei Schaden nehmen. Die positiven Auswirkungen eines prinzipiell Gesetzen unterworfenen Naturverlaufs blieben also unberührt. David Hume schreibt in diesem Zusammenhang: „Eine einzige Welle, ein wenig höher als die anderen, hätte Cäsar und sein Geschick auf dem Grund des Meeres begraben und damit einem beträchtlichen Teil der Menschheit die Freiheit zurückgeben können". Das ganze Gewicht dieses Einwands wird deutlich, wenn man in diesem Zitat an die Stelle von „Cäsar" etwa „Hitler" oder „Stalin" setzt. Es gibt kein Argument, das gegen einen derartigen gelegentlichen Eingriff Gottes in den Naturverlauf sprechen würde. Soweit zum Brückenprinzip der Unvermeidbarkeit von Übel aufgrund der Geltung allgemeiner Naturgesetze.

Die nächste Brückenthese, die ich anführe, spielt im religiösen Denken theologischer Laien eine wichtige Rolle. Sie ist ebenfalls relativ leicht zu entkräften. Die Übel dieser Welt, so heißt es, finden für die davon Betroffenen im Jenseits eine angemessene Kompensation.

Dazu ist folgendes zu sagen: Erstens darf man von einem idealen Gastgeber erwarten, daß er sich nicht erst bei der eigentlichen Mahlzeit, sondern schon bei der Vorspeise von der besten Seite zeigt. Und zweitens ist diese These wieder einmal ein typisches Beispiel einer Ad hoc-Annahme: Selbst wenn wir von der an sich schon recht fraglichen These eines jenseitigen Lebens nach dem Tode ausgehen, so erscheint doch die zusätzliche These, dieses Jenseits werde wesentlich erfreulicher als das Diesseits beschaffen sein, als vollkommen willkürlich. Wir kennen nämlich aus der Erfahrung nichts als das Diesseits und können legitimerweise allein aus diesem Diesseits, wenn überhaupt, auf das Jenseits schließen. „Nehmen Sie an" so argumentiert Bertrand Russell in diesem Zusammenhang, „Sie bekommen eine Kiste Orangen und beim Öffnen der Kiste stellen Sie fest, daß die ganze oberste Lage Orangen verdorben ist. Sie würden daraus sicher nicht den Schluß ziehen ‚Die unteren Orangen müssen dafür gut sein, damit es sich ausgleicht'. Sie würden vielmehr sagen: ‚Wahrscheinlich ist die ganze Kiste verdorben'. Genauso würde auch ein wissenschaftlich denkender Mensch das Universum beurteilen." Wenn Russell hier schreibt „das Universum", so meint er die Gesamtheit der Realität – unter Einschluß einer möglicherweise jenseitigen Welt.

Ich komme zur nächsten Brückenthese, die ich oben schon kurz erwähnt habe. Es ist die These, daß Gott zwar durchaus eine völlig übelfreie Welt hätte erschaffen können, daß eine solche Welt jedoch, insgesamt gesehen, schlechter wäre als die tatsächlich von ihm erschaffene Welt. Und zwar ist die tatsächlich erschaffene Welt deshalb besser, so lautet die These, weil die partiellen Übel, die diese Welt ohne Zweifel enthält, im Wege des Kontrastes und der Ergänzung zu ihrem optimalen Gesamtbild einen notwendigen Beitrag leisten. So behauptet Leibniz in diesem Zusammenhang etwa, selbst die christli-

che Glaubensannahme, daß der Großteil der Menschen dieser Erde sich am Ende der Tage im ewigen Höllenfeuer wiederfinden wird, sei kein Argument gegen diese Version einer Theodizee, da man davon ausgehen dürfe, daß in anderen Teilen des Universums (etwa auf anderen Planeten) die Zahl der Seligen die Zahl der Verdammten deutlich übersteigt. Die Verdammten dieser Erde haben also, so darf man sein Argument paraphrasieren, die Funktion eines einzigen dissonanten Akkords im Rahmen der gerade wegen dieses Akkords um so eindrucksvoller klingenden göttlichen Weltsymphonie. Dieses Argument ist folgenden Einwänden ausgesetzt.

Erstens ist die Leibnizsche Annahme über Selige und Verdammte außerhalb des Erdenbereichs sowie über ihr zahlenmäßiges Verhältnis ebenfalls eine typische Ad hoc-Annahme.

Zweitens bezieht die aus dieser Annahme abgeleitete Brückenthese ihre gesamte Plausibilität aus einer Analogie zum ästhetischen Bereich: Ein Gemälde oder eine Symphonie können in der Tat insgesamt optimal sein – trotz oder gerade auch wegen einiger (in Isolation betrachtet) häßlich aussehender bzw. klingender Partien. Ist diese Analogie aber nicht fehl am Platze, wenn es um die Allgüte Gottes geht – eine Allgüte, die doch zumindest auch als moralische Allgüte und nicht nur als ästhetischer Inbegriff überragender Künstlerqualitäten verstanden werden muß? Man betrachte zum Vergleich folgenden hypothetischen Fall: Der Direktor einer Schauspieltruppe läßt seine zahlreichen Kinder bei den Aufführungen mitwirken. Einige haben die Rollen von Personen zu übernehmen, die vom Leben nur verwöhnt werden, andere dagegen die Rollen von Personen, die andauernd gequält und mißhandelt werden. Um das Stück besonders realistisch und glaubwürdig erscheinen zu lassen, ordnet der Direktor an, daß die diversen Wohltaten ebenso wie die diversen Torturen nicht nur gespielt, sondern tatsächlich vollzogen werden: Die ästhetische Wirkung derartiger Aufführungen mag optimal sein. Aber würde dieser Umstand einem unbefangenen Betrachter (oder gar den malträtierten Kindern selbst!) ausreichen können, den Direktor als einen guten Menschen zu bezeichnen? Verletzt er nicht in eklatanter Weise 1. das allgemeine Gebot der Menschlichkeit, 2. seine spezielle Fürsorgepflicht als Vater und 3. die Forderung, die angenehmen und die unangenehmen Aufgaben in seinem Unternehmen gerecht zu verteilen?

Drittens schließlich: Wäre Leibniz konsequenterweise nicht zu der Auffassung genötigt, jede menschliche Anstrengung zur Beseitigung irgendwelcher Übel habe zu unterbleiben, da eine solche Beseitigung ja – ähnlich wie etwa die späteren „Glättungen" einer Bruckner-Symphonie – die grandiose Wucht und Schönheit des Ganzen verderben würde?

Die letzte Brückenthese zur Rechtfertigung des natürlichen Übels, die ich erörtern möchte, ist so geartet, daß sie zum Problem der Rechtfertigung des moralischen Übels, das ich im restlichen Teil dieses Aufsatzes behandeln werde, überleitet. Diese These besteht in der Behauptung, das natürliche Übel in der Welt sei ein notwendiges Mittel zu einem ganz bestimmten, nämlich moralischen Zweck und dieser Zweck sei derartig hochwertig, daß der negative Wert des Mittels, also des natürlichen Übels, dadurch mehr als aufgewogen wird. Und zwar liege dieser Zweck in der Ermöglichung und Ausbildung gewisser moralischer Tugenden – wie etwa Solidarität, Mitgefühl, Tapferkeit und Ausdauer. Wie ist diese These zu beurteilen?

Es ist zuzugeben, daß eine Welt gänzlich ohne natürliche Übel – also ohne solche Phänomene wie Krankheiten, Seuchen, Mißbildungen, Naturkatastrophen – für die genannten moralischen Tugenden kein rechtes Betätigungsfeld hätte und daß diese Tugenden insofern ohne die betreffenden Übel gar nicht entstehen könnten. Man wird dem Gläubigen auch zugestehen dürfen, daß es sich bei diesen Tugenden tatsächlich um hochwertige Güter handelt, deren Vorhandensein in der Welt zur Qualität dieser Welt erheblich beiträgt. Auf diese Weise entgeht man dem von Theologen in diesem Zusammenhang nicht selten erhobenen Vorwurf, der Skeptiker halte offenbar eine Welt für ideal, in der lediglich so „niedere" Güter wie Lust, Vergnügen und Befriedigung einen Platz hätten. In Wahrheit braucht man als Skeptiker durchaus nicht ethischer Hedonist zu sein, um auch die vorliegende Brückenthese aus guten Gründen ablehnen zu können.

Der erste Grund: Es gibt offenbar ein beträchtliches Maß natürlichen Übels, das in gar keinem erkennbaren Zusammenhang zur möglichen Entstehung und Kultivierung irgendwelcher moralischer Tugenden steht. Auf eine Vielzahl von Krankheiten, Seuchen oder Naturkatastrophen trifft doch gleichzeitig zweierlei zu: erstens, daß sie die Betroffenen selbst entweder töten oder zu apathischem, ihre Person und somit ihr moralisches Vermögen auslöschenden Leiden verdammen und zweitens, daß sie den Mitmenschen der Betroffenen keinerlei Möglichkeit geben zu einem helfenden, Solidarität bekundenden Eingreifen.

Der zweite Grund: Die Welt bzw. die Menschen in ihr sind de facto so beschaffen, daß selbst jene natürlichen Übel, die ihrer Natur nach vom Menschen bewältigt werden können, keineswegs immer im positiven Sinne bewältigt werden und damit zur Ausbildung moralischer Tugenden führen. Wohl ebenso häufig werden diese Übel gerade nicht positiv bewältigt. Sie werden vielmehr zum Nährboden moralischer Untugenden oder Laster (wie Egoismus, Kleinmut, Hartherzigkeit, Grausamkeit) – also zum Nährboden von Eigenschaften, die der Gläubige, will er konsequent sein, entsprechend negativ bewerten muß, wie er die korrespondierenden Tugenden positiv bewertet.

Will der Gläubige nun angesichts dieser Lage der Dinge an der zur Diskussion stehenden Brückenthese festhalten, so muß er diese These offensichtlich in einer wesentlichen Hinsicht modifizieren. Der Gläubige muß nunmehr nicht nur behaupten, daß die betreffenden natürlichen Übel und die aus ihnen gelegentlich resultierenden moralischen Tugenden zusammengenommen besser sind als ein Zustand, in dem beide Phänomene fehlen. (Das ist seine ursprüngliche Behauptung.) Er muß vielmehr darüber hinaus behaupten, daß die betreffenden natürlichen Übel *und* die aus ihnen gelegentlich resultierenden moralischen Tugenden *und* die aus ihnen gelegentlichen resultierenden moralischen Laster zusammengenommen besser sind als ein Zustand, in dem alle drei Phänomene fehlen.

Man braucht nicht unbedingt einem Schopenhauerschen Pessimismus anzuhängen, um eine solche Behauptung als außerordentlich kühn oder zumindest – auch hier wiederum – als willkürlich im Sinne einer Ad hoc-Annahme bezeichnen zu dürfen. Wenn man davon ausgeht – was nicht ganz unrealistisch sein dürfte –, daß die aus dem natürlichen Übel resultierenden Tugenden und die aus dem natürlichen Übel resultierenden Laster einander etwa die Waage halten, so folgt für eine Beurteilung der Gesamtsituation, daß das natürliche Übel selbst unter dem Strich als ausschlaggebendes Negativum übrigbleibt. Mit anderen Worten: Eine Welt ohne natürliches Übel wäre insoweit besser als die tatsächlich bestehende Welt.

Da mir weitere Brückenthesen, welche dazu dienen könnten, die Tatsache des natürlichen Übels mit der Vorstellung von der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes in Einklang zu bringen, nicht ersichtlich sind, komme ich zu dem Ergebnis, daß bereits unter dem Gesichtspunkt des natürlichen Übels von den zu Beginn genannten theistischen Überzeugungen 1–3 mindestens eine rationalerweise aufgegeben werden sollte.

Das Problem des moralischen Übels

Wie ist nun die Lage im Falle des moralischen Übels? Zunächst ein paar Worte zum Umfang dieses Übels. Offenbar gibt es Formen moralischen Übels nicht nur dort, wo der Mensch auf die Tatsache des natürlichen Übels inadäquat – also etwa mitleidlos oder gar schadenfroh – reagiert. Selbst wenn es keinerlei auf natürlichen Ursachen beruhendes Übel gäbe, würde es immer noch jenes moralische Übel geben, das in dem Verstoß des Menschen gegen die Forderungen der Sittlichkeit und seinen oft katastrophalen Folgen liegt. Man denke etwa an die Massenmorde der Nazis.

Derartige Fälle, in denen durch menschliches Handeln ähnlich schlimme Folgen wie durch natürliche Ereignisse (etwa Erdbeben) ausgelöst werden, werden gewöhnlich von Gläubigen wie Skeptikern gleicherweise als Verstöße gegen die Forderungen der Sittlichkeit und damit als moralische Übel qualifiziert. Doch für den Gläubigen ist die Liste der moralischen Übel in der Regel noch erheblich länger. Sie umfaßt nämlich prinzipiell auch solche Verstöße gegen die Gebote Gottes, die keinerlei weitere Übel im Gefolge haben und dem Skeptiker daher eher als harmlos erscheinen. Man denke etwa an Adams Biß in die verbotene Frucht oder an gewisse Formen sexueller Betätigung.

Auf welche Weise kann nun der Gläubige versuchen, die Tatsache des moralischen Übels mit den von ihm vertretenen Überzeugungen 1–3 in Einklang zu bringen? Der einzig mögliche Weg, der sich von den zur Rechtfertigung des natürlichen Übels eingeschlagenen, oben bereits abgelehnten Wegen nennenswert unterscheidet, verläuft über die menschliche Willensfreiheit.

Das einschlägige Argument lautet wie folgt: Moralische Übel – welcher Art im einzelnen auch immer – beruhen auf schuldhaften Verstößen des Menschen (oder anderer, menschenähnlicher Personen) gegen die Forderungen der Moral. Solche schuldhaften Verstöße gegen die Forderungen der Moral aber sind eine unvermeidliche Folge der Tatsache, daß der Mensch einen freien Willen besitzt. Nur Wesen ohne einen freien Willen könnten so beschaffen sein, daß sie stets und immer nur das Gute tun. Wesen dieser Art jedoch wären keine Menschen mehr, so wie wir sie kennen, sondern seelenlose Automaten. Eine Welt aber, die anstelle von sich frei entscheidenden Menschen von stets richtig handelnden Automaten bevölkert wäre, wäre alles in allem schlechter als die tatsächliche Welt. Daß Gott die Welt so geschaffen hat, wie sie ist, also einschließlich sich frei (mal für das Gute, mal für das Böse) entscheidender, personaler Wesen, ist also mit seiner überragenden Macht und Güte durchaus vereinbar.

Dieses Argument ist den folgenden kritischen Einwänden ausgesetzt. Zunächst einmal: Selbst wenn man zugesteht, daß die Existenz freier, zum Bösen fähiger Menschen trotz der damit verbundenen moralischen Fehltritte dieser Menschen den Wert der Welt erhöht, hätte ein allmächtiger Gott die Welt dann nicht trotzdem so einrichten können, daß die Versuchungen des Menschen zum Bösen – in Intensität und Häufigkeit – geringer wären, als sie es tatsächlich sind? Es gibt keinen Grund für die Annahme, daß ein solches Vorgehen Gottes der menschlichen Willensfreiheit Abbruch getan hätte. Wer dieses annimmt, also wer annimmt, daß Willensfreiheit nur dort vorliegt, wo gleichzeitig ein hohes Maß an Versuchung vorliegt, der muß etwa auch annehmen, daß ein Bürgermeister, der unter dem Gesichtspunkt der Reduzierung von Kriminalität einen Wohnslum saniert, dadurch die Willensfreiheit der Slumbewohner beeinträchtigt.

Dieser Einwand aber läßt sich noch radikalisieren: Hätte Gott eigentlich die Welt nicht von vornherein so einrichten können, daß die Menschen zwar einen freien Willen haben, sich also für das Böse entscheiden können, daß sie sich de facto aber stets für das Gute entscheiden? Mit dieser Frage sind wir auf der fundamentalen Ebene des Problems des moralischen Übels angelangt.

Wenn Gott die Dinge doch offenbar so gestalten kann, daß etwa ‚Herr Meier' – ohne seine Willensfreiheit einzubüßen – in einer konkreten Situation der Versuchung zum Diebstahl widersteht, warum kann ein allmächtiger Gott die Dinge dann nicht ebensogut so gestalten – wiederum unter voller Wahrung der menschlichen Willensfreiheit –, daß nicht nur ‚Herr Meier' in dieser Situation der Versuchung zum Diebstahl, sondern daß alle Menschen immer allen Versuchungen zum Bösen Widerstand leisten? Die meisten christlichen Theologen setzen in der Tat in selbstverständlicher Weise diese Möglichkeit voraus, wenn sie den Engeln wie auch den Seligen im Himmel keineswegs deswegen die Willensfreiheit absprechen, weil sie annehmen, daß diese Personen de facto der Sünde nie mehr anheimfallen.

Man könnte versucht sein zu argumentieren, wenn der Mensch de facto nie sündige, dann könne das nur darauf beruhen, daß er von Gott so geschaffen sei, daß er eben nicht sündigen könne. Mit anderen Worten: Er sei durch den göttlichen Schöpfungsakt ein für allemal am Sündigen gehindert worden. Folglich sei er unter dieser Voraussetzung kein freies Wesen. Dieses Argument ist jedoch deshalb nicht schlüssig, weil es in Wahrheit keinerlei Widerspruch bedeutet zu sagen: Gott hat den Menschen zwar mit einem freien Willen, der sich auch für das Böse entscheiden kann, geschaffen; er hat jedoch gleichzeitig – aufgrund seiner Allmacht und seiner Allwissenheit – die Randbedingungen des menschlichen Lebens so arrangiert, daß de facto nie ein Mensch von seiner Möglichkeit zum Bösen Gebrauch macht. Man könnte sich doch beispielsweise auch sehr leicht eine Welt vorstellen, in der nie jemand Selbstmord begeht – ohne daß damit die freie Möglichkeit zum Selbstmord, wie wir sie ja alle täglich haben, aufgehoben würde.

Etwas anderes würde allenfalls unter jener Voraussetzung gelten, daß man den Begriff der Willensfreiheit so versteht, daß Willensfreiheit nicht nur mit strikter kausaler Determiniertheit unvereinbar wäre, sondern daß bereits jeder kausale Faktor, der sich in Anlage oder Umwelt des handelnden Menschen findet und der seine Entscheidung zum Guten oder zum Bösen beeinflußt, die Willensfreiheit ausschlösse. Denn unter dieser Voraussetzung bestünde für Gott in der Tat nicht die Möglichkeit, die Randbedingungen des menschlichen Lebens so festzulegen, daß die Menschen de facto nie sündigen, aber trotzdem „Willensfreiheit" besitzen. In diesem Sinn „frei" wären dann nur solche Handlungen, die sich unter kausaler Betrachtung vollkommen zufällig, d. h. ohne irgendwie mit dem Charakter oder den Lebensumständen des Handelnden verknüpft zu sein, ereignen.

Ein solcher Freiheitsbegriff jedoch hätte nicht nur mit dem, was wir gewöhnlich unter „Freiheit" verstehen, nur noch wenig zu tun. Es wäre auch für das apologetische Unterfangen des Gläubigen bei näherem Hinsehen denkbar ungeeignet. Denn welcher *Wert* ließe sich einer dem reinen Zufall überlassenen Freiheit – einer Freiheit, die mit dem individuellen Charakter des Handelnden nichts zu tun hat – plausiblerweise noch zuschreiben? Will man tatsächlich behaupten, daß eine derartige Freiheit jene Fülle von moralischem Übel, die sie im Gefolge hat, wertmäßig aufwiegen kann?

Wenn aber doch – entgegen diesem Argument – ein gewisses Maß an faktischer Unmoral zur Realisierung der menschlichen Freiheit unerläßlich sein sollte: Warum hat Gott den Menschen und seine Umwelt dann nicht so geschaffen, daß die faktische Unmoral sich ausschließlich auf solche oben bezeichneten Handlungen beschränkt, die zwar gegen ein Gottesgebot verstoßen, die aber keine darüber hinausgehenden Übel bewirken? Wäre eine Welt, in welcher der „freie Wille" sich anstatt in Massenvernichtungslagern und Kriegen ausschließlich etwa in verbotenem Sexualverhalten gegen Gott auflehnt, nicht um einiges besser als die tatsächliche Welt? Es mag sein, daß sich in einer solchen fiktiven Welt weniger Menschen die ewige Höllenstrafe verdienen würden als in unserer tatsächlichen Welt. Doch wäre nicht auch diese Konsequenz eher zu begrüßen?

Resümee

Nach alledem muß man bei nüchterner Betrachtung zu dem Ergebnis kommen, daß weder das *natürliche* noch das *moralische* Übel – jedenfalls in ihrem tatsächlichen Ausmaß – mit der gleichzeitigen Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes zu vereinbaren ist. Daraus folgt: Der Gläubige sollte rationalerweise wenigstens eine der Überzeugungen 1–3 preisgeben. Er wäre damit der Notwendigkeit einer Theodizee enthoben. Welche der drei Überzeugungen er preisgeben soll, kann im Kontext dieses Beitrages offenbleiben.

Abschließend sei auf zwei grundsätzliche Arten von Einwänden kurz eingegangen, die nicht selten gegen skeptische Angriffe auf eine Theodizee vorgebracht werden. Das Besondere, nämlich Grundsätzliche an diesen Einwänden ist, daß ihnen zufolge sämtliche ins einzelne gehenden Pro- und Contra-Argumente (wie die oben von mir erörterten) bereits im Ansatz verfehlt sind, da sie für das Unternehmen einer Theodizee gänzlich irrelevant sind. Leider steht die intellektuelle Bedeutung dieser Einwände im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Verbreitung. Deshalb dürfte die folgende, knappe Erörterung ausreichend sein.

Der erste grundsätzliche Einwand besagt, daß man die Allgüte Gottes nicht nach menschlichen Kategorien beurteilen dürfe, da sie menschliches Erkennen übersteige. Die Antwort auf diesen Einwand ist einfach: Wenn jene Güte, die der Gläubige in maximalem Ausmaß Gott zuschreibt, nicht einmal jene bescheidene Form der Güte, die man sinnvollerweise einem Menschen zuschreiben kann, zu umfassen braucht, dann hat der Gläubige seine Überzeugung 3 offenbar falsch formuliert. Eine „Güte", die mit dem, was wir gewöhnlich, im menschlichen Bereich unter diesem Begriff verstehen, nicht in Zusammenhang steht, ist ein leeres Wort. Jener Gläubige aber, der seine Überzeugung 3 tatsächlich neu formuliert, hat im Grunde, der Sache nach seine (ursprüngliche) Überzeugung 3 preisgegeben – und damit dem Skeptiker Genüge getan. Das darf man allerdings nicht so verstehen, als handele es sich hier um einen bloßen Streit um

Worte. Wer nicht mehr im Normalsinn des Wortes an die „Allgüte" eines Schöpfergottes glaubt, besitzt gegenüber dem Gläubigen ein radikal abweichendes Weltbild, das, konsequent verfolgt, auch zu abweichenden Zukunftserwartungen und abweichenden praktischen Lebenseinstellungen führt.

Der zweite grundsätzliche Einwand besagt, es gelte angesichts des Theodizee-Problems – wie auch im Falle der übrigen fundamentalen religiösen Wahrheiten – nicht, dem aufklärerischen Hochmut einer beschränkten menschlichen Vernunft nachzugeben, sondern schlicht zu glauben. Dabei kann diese Glaubensforderung sich sowohl unmittelbar auf die drei genannten theistischen Überzeugungen beziehen als auch auf eine der denkbaren, zu ihrer Stützung vorgebrachten Brückenthesen. In beiden Fällen nehmen die betreffenden Annahmen – als Annahmen eines rational unausgewiesenen Glaubens – den Charakter der von mir oben so genannten „Ad hoc-Annahmen" an.

Kritisch läßt sich zu dieser Verteidigungsstrategie folgendes sagen. Ohne Zweifel kann man auch ohne rationale Gründe (im religiösen wie im außerreligiösen Bereich) vieles glauben – sofern man psychologisch entsprechend motiviert ist. Ob man allerdings so verfahren *sollte*, ist eine andere Frage. Und daß man so verfahren *muß*, ist einfach falsch.

Wer nicht bereit ist, sein Weltbild aus der Tradition seiner Gesellschaft unbesehen zu übernehmen, wird auf die Forderung nach rationaler Begründbarkeit seiner Überzeugungen gerade im weltanschaulichen Bereich nicht verzichten wollen. Ein Hiob, der, von der Macht Gottes überwältigt, diesem Gott schon deshalb auch Güte zuzusprechen und Verehrung entgegenzubringen bereit ist, kann einem Menschen, der intellektuelle Redlichkeit und Konsequenz schätzt, kein Vorbild sein. Dieser Mensch wird einem Gott, der sich auf solche Weise wie der biblische Gott gegenüber Hiob der Zustimmung seiner Geschöpfe versichert, vielmehr mit besonderer Skepsis und besonderer moralischer Reserve gegenüberstehen.

ThPh 60 (1985) 410–417

Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung

Von Jörg Splett

Die Situation des Disputs

Vorgabe, Fragestellung und Plädoyer Norbert Hoersters, auf die ich hier – absprachegemäß – eine Antwort versuche, sind von bestechender Klarheit, Deutlichkeit und leicht nachvollziehbarer Konsequenz. Zudem hat er gewiß vielen Zeitgenossen aus dem Herzen gesprochen[1]. Obendrein aber – und diese Schwierigkeit sei gleich zu Anfang offen benannt – empfängt der Diskurs entscheidende Schlagkraft aus der Wucht, mit der das Problem die Beteiligten lebensmäßig und persönlich betrifft (so daß sich – in der rein begrifflichen Form – doch nicht bloß Gedanken, sondern zugleich auch starke Gefühle artikulieren: Schmerz und Trauer, Empörung, Ressentiment). Wenn irgendwo, dann liest hier der Leser fast unvermeidlich mehr, als gesagt wird (und meinen wohl auch die Sprecher mehr, als sie sagen).

Vielleicht hilft ein Beispiel: man denke an eine „rein sachliche" Podiums-Diskussion über Liebe, Treue und Aufrichtigkeit in der Ehe, bei der Diskutanten wie Publikum gleichwohl wissen, daß zwischen zweien der Podiumsgäste die Gattin des einen und deren bedrohter Ruf steht.

Hoerster schlägt dem Gläubigen vor, angesichts der Ijobs-Frage auf einen der Sätze 1–3 zu verzichten: Es gibt einen personalen Gott; er ist allwissend und allmächtig; er ist allgütig. Das heißt im Klartext: er empfiehlt den Atheismus – oder wenigstens einen entschiedenen Agnostizismus[2] (und das noch nicht einmal, wo Odo Marquard so gern sagt, „ad maiorem *Dei* gloriam"). Gerät der Glaubende angesichts dessen nicht schon dadurch in eine „schiefe Situation", daß er die Frage mit gleicher Sachlichkeit erörtert? Die Situation wird kaum weniger schief, wenn man sie als solche bewußt macht; doch kann man sich nun in ihr redlich begegnen.

Dann aber taucht eine zweite Schwierigkeit auf. Sich zu verteidigen ist, wie man weiß, stets mißlich. Folgt die Antwort dem Plädoyer, dann hat sie schon jenen Zuschnitt der Fakten und jene Perspektive auf sie übernommen, die u. U. gar kein anderes Urteil erlauben. Rückt sie hierbei, wo nötig, Voraussetzungen (Prämissen wie Präsuppositionen) des Vorredners zurecht, wirkt das schulmeisterlich und beckmesserisch, und obendrein als Ausweichmanöver. Entwickelt man jedoch erst selbständig seine eigene Sicht, fragt der Zuhörer, was das solle. Schließlich können nur selten die Antworten ebenso klar, dezidiert und eindeutig ausfallen, wie das bei den Anfragen möglich war. (Darum ja beherrschen die Öffentlichkeit nicht Philosophien, sondern Schablonen und Ideologien.)

So wird im folgenden eine Mischmethode versucht. Es zeigt sich, daß wir im Urteil über die Lösungsversuche, die die Anfrage vorstellt, sehr oft übereinkommen. Viele der „Brückenthesen" sind tatsächlich eher Eselsbrücken. Andererseits begegnen bei deren Darstellung mitunter Mißverständnisse, definitorische oder sachliche Unschärfen, deren beiläufige Korrektur man mir nicht übel nehmen möge[3]. Nachdem ich so in einem ersten Durchgang einigermaßen dem Text der Vorlage gefolgt bin, möchte ich im zweiten Wegstück das Thema auf einer neuen Ebene erörtern.

---

[1] Vgl. auch seine Textauswahl für den Unterricht: Religionskritik, Reclam 9584, Stuttgart 1984.

[2] Vgl. H. R. Schlette (Hrsg.), Der moderne Agnostizismus, Düsseldorf 1979.

[3] So schon zu der unerläßlichen Unterscheidung zwischen moralischem und natürlichem Übel. Die *Folgen* von schuldhaftem Handeln rechnet man traditionell zu den natürlichen Übeln. Darum können diese sehr wohl im Zusammenhang mit unmoralischem Handeln stehen. Sie müssen dies freilich mitnichten. Gegen den naheliegenden Versuch einer festen Koppelung beider wendet sich präzise im AT das Buch Ijob, im NT etwa Jesus bei Joh 9,3.

I. Antwortversuch aus christlicher Sicht

Ad-hoc-Erklärungen?

Ein Kernbegriff in Hoersters Ausführungen ist die ad-hoc-Annahme: eine Deutung, die nur zu dem Zweck vorgelegt wird, die durch sie gestützte These zu retten. Hoerster erklärt sie für unbrauchbar. Ich schlage vor, zu unterscheiden. Sicher wäre es ungerechtfertigt, zum Schutz einer beliebigen Theorie die ausgefallensten Annahmen einzuführen. Doch um jetzt nicht in die Problematik des Theorienwandels einzutreten (auch hier fällt bekanntlich eine Theorie noch nicht mit jedem ungelösten Problem): Fakten wie Konsequenz-„Evidenzen" und erst recht das erfahrungsgehärtete Urteil über einen nahestehenden Menschen wird man rechtens, ja pflichtgemäß „bis zum Erweis des Gegenteils" aufrechterhalten, auch wenn man streckenweise andere Fakten damit nur mühsam, „umwegig" oder auch gar nicht vereinbaren kann.

Schon jetzt sei darauf aufmerksam gemacht, daß „unvereinbar" nicht etwa „widersprüchlich" besagt. Es ist eines, vor einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen unvollziehbaren Synthese zu stehen (dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Freiheit und Naturkausalität, Leib und Seele, Freiheit und Allmacht, Erkenntnis und Liebe ...); ein anderes, durch Analyse zu der Erkenntnis zu kommen, eine bestimmte These stelle einen Widerspruch dar, sei es in sich, sei es im Verhältnis zu ihren Voraussetzungen[4].

Damit erübrigt sich allerdings keineswegs die Prüfung vorgetragener Erklärungsversuche: schon unter dem Gesichtspunkt, ob sie überhaupt einen Lösungsbeitrag bedeuten, noch vor der Frage nach ihrer Plausibilität. Und hier gleich doppelte Zustimmung: Berufung auf den Teufel ändert am *Grund*problem tatsächlich nichts. So gehe ich darauf nicht weiter ein. Und Leibniz' These von der besten aller Welten halte ich sogar für falsch; denn strikte (wesenhafte, nicht bloß faktische) Superlative („quo maius cogitari nequit" – Anselm) sind Prädikate des Absoluten. Im Endlichen gibt es immer ein mögliches „besser" und „schlechter" zu einem tatsächlichen „gut" oder „schlecht". So wie Gott nicht die größte Zahl schaffen kann (oder ein hölzernes Eisen), so nicht die beste Welt. Damit erspare ich mir auch hierzu gleich eingangs die Diskussion einiger Thesen, die Hoerster im weiteren scharfsinnig kritisiert[5]. Doch auch wenn die Welt nicht die beste sein kann: wie steht es nun mit dem Übel in ihr?

Das natürliche Übel

Daß es eigentlich gar nicht vorhanden sei, meinen im Ernst selbstverständlich weder Augustinus noch Thomas, wie immer man sich zu ihrer *ontologischen* Theorie stellt. Der schmerzliche Mangel an Gesundheit, Freude, Glück, erfülltem Leben ist auch für sie ein bedrängendes Faktum. Daß man aber *ebensogut* etwa Sehen als Abwesenheit von Blindheit oder wahre Menschenliebe als Mangel an Haß und Selbstsucht ansehen könnte, ziehe ich nicht einmal in Erwägung. Uns ist es ja statt um logische Spielereien um ernste Lebensfragen zu tun: um die Wahrheit, die stets konkret ist[6].

Ein gewisses Maß an Leid und Schmerz ist indessen tatsächlich mit der Objektivität der Welt gegeben. „Sogar wenn ein Kieselstein da liegt, wo ich möchte, dann kann er

---

[4] So ist beispielsweise Freiheit unbegreiflich, erst recht unbeweisbar; ihre (radikale) Leugnung aber wäre widersprüchlich; denn gäbe es sie gar nicht, könnte man sie nicht leugnen, höchstens eine „Fehlanzeige" liefern, und die täte (fürs erste) nichts zur Sache.

[5] Muß ich sagen, daß dies keine Einschränkung von Gottes Allmacht bedeutet? Widersprüchliches „begrenzt" so wenig den Bereich des Möglichen, wie das „Nichts" das Sein regionalisiert. Hier gilt es in der Tat, das Denken vor Sprach-„Beulen" zu bewahren.

[6] Man muß wissen, daß für diese Denker „Sein" nicht – wie im heutigen Verständnis – bloß „Vorhandensein" bedeutet, sondern „wahre Wirklichkeit". Natürlich wuchert ein Krebs; aber dies ist nicht Stärke des Organismus, sondern Schwäche; natürlich zeigt ein „großer" Verbrecher Tatkraft, Umsicht und Mut; aber „groß" sind diese Tugenden (welche im Dienst des Rechten stehen sollten), nicht sein Haß und seine Ungerechtigkeit. – Zeitgemäß (sprach-)analytisch gesagt: Es gibt „keine praktischen Kategorien des Bösen, vielmehr zeigt sich das Böse gerade darin, daß eine der Kategorien entbehrende Praxis mithin als Ge-

nicht da liegen, wo du möchtest; es sei denn, wir hätten zufällig denselben Wunsch."[7] Und wenn man jetzt nach einem Eingreifen des Schöpfers ruft, dann wüßte ich gern, wo man hier Grenzen ziehen möchte. Soll nur ein Cäsar durch eine Welle verschlungen werden (D. Hume) oder auch dem lärmenden Nachbarn das TV-Gerät implodieren? Hätte nicht bei jedem bösen Wort die Luft, zuletzt bei jedem lieblosen Gedanken der zuständige Hirnzellenverband zu streiken? Anders gesagt: was für ein Bild von Welt und (Ingenieur-)Gott steht hinter solchen Vorstellungen? Gleichwohl: daß Schmerz so weh tut, bleibt unerklärlich.

Und selbstverständlich geht es nicht an, Schmerz- und Leiderfahrung wie immer „ästhetisch" oder evolutionistisch vom Gesamt her zu rechtfertigen. Das wäre Zynismus. Zynisch wäre auch die „moralische" Legitimierung im Hinweis auf die dadurch provozierten sittlichen Hochleistungen – abgesehen davon, daß Not mitnichten jeden beten lehrt[8].

Das Jenseits?

Andererseits hätte der redliche Frager sich schon dem Faktum zu stellen, daß die exemplarischen Menschen über Kultur- und Weltanschauungsgrenzen hinweg sich im Lob des Schmerzes und der Überzeugung seiner heilsamen Unumgänglichkeit treffen. Sollen wir nun *sie* verdächtigen (das tiefenpsychologische Besteck dafür steht heute jedem Laien zur Verfügung) oder *uns* in Frage stellen lassen[9]?

Nicht, als wollte ich damit doch allen Schmerz rechtfertigen. Aber was weckt uns aus dem Schlaf unserer natürlichen Egozentrik, wenn nicht er? Und nach dem Erwachen: aufbrechen (Platon – aus der Höhle ins Licht), umkehren aus der Verkehrung – das schmerzt. Doch scheint es not-wendig für uns. Liebe will in der Tat noch mehr, als daß es dem andern gut *gehe*, daß er gut *sei*. Darum ist eine gewisse Gutherzigkeit das Gegenteil von Liebe (sie scheut vor allem den eigenen Schmerz).

Wenn der erste Johannesbrief (4,7–16) Gott die Liebe nennt, dann denkt er nicht an einen greisen Wohlmeiner, der es vor allem einem jedem recht machen will. Der Christ bekennt vielmehr die Last einer Zukehr Gottes zu seinem Geschöpf, seines unerbetenen „Interesses" an uns (C. S. Lewis hat es aus Schriftworten zusammengestellt): „beharrlich wie des Künstlers Liebe zu seinem Werk, herrisch wie eines Menschen Liebe zu seinem Hund, fürsorglich und ehrwürdig wie eines Vaters Liebe zu seinem Kind, eifersüchtig, unerbittlich, streng wie die Liebe zwischen den Geschlechtern"[10].

Und weil es um Liebe geht, kommt die Ewigkeit, also das „Jenseits" ins Spiel. Dazu stört mich zunächst, um es offen zu sagen, der saloppe Ton. Wem es leidlich gut geht, der hat leicht über anderer Leute Hoffnung zu schmunzeln. Ich möchte es hier mit Horkheimer halten, dem es angesichts des Unrechts in der Welt zwar auch unmöglich schien, an Gott zu glauben, der aber Theologie als die Hoffnung bezeichnen wollte,

---

genteil der durch Pflicht und Selbständigkeit vermittelten Realisierung des Guten verstanden werden muß". *A. Pieper*, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart u. a. 1973, 206.

[7] *C. S. Lewis*, Über den Schmerz, Olten 1954, 38.

[8] Korrekturbedürftig finde ich hier freilich Hoersters Rede von „resultieren". Gutes und Böses sind nicht Resultate, sondern freie Antworten auf Situationen; darum nicht derart einfach in sie hinein zu verrechnen.

[9] Als Denkanstoß das Lyceumsfragment 25 von Friedrich Schlegel: „Die beiden Hauptgrundsätze der sogenannten historischen Kritik sind das Postulat der Gemeinheit und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: Alles recht Große, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist außerordentlich, und zum mindesten verdächtig. Axiom der Gewöhnlichkeit: Wie es bei uns und um uns ist, so muß es überall sein, denn das ist ja alles so natürlich." Kritische Schriften *(W. Rasch)*, Darmstadt 1970, 7. (Überhaupt gelten ja die Motti von Hume und Freud in Hoersters Arbeitsheft [Anm. 1]: zu Wunschdenken, drohender Unredlichkeit und der Gefährlichkeit von Irrtürmern in unserer Frage, nicht bloß für die Verteidiger der Religion.)

[10] *Lewis* 55. – Um nur ein Beispiel von Konkretisierung zu nennen: *A. Solschenizyn*, Der Archipel Gulag. Vierter Teil, Kap. 1: Läuterung (II, Bern 1974, 549–565, bes. 561 ff.).

„daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge."[11]

Und dazu stellt sich nun die Frage nach dem Woher solcher Hoffnung. Die faulen Orangen sind es doch nicht, die jemanden auf gute hoffen lassen. Wobei ich mich wundere, woher Russells „wissenschaftlich denkender" Mensch sich überhaupt für Orangen interessiert: nach dreimaligen Biß in die Schale müßte er sie doch für ungenießbar erklären. (Zum Schwimmen kommt er nie, weil man ja untergeht; schon gar nicht zum Lesen: was soll das Gekrakel? Geschweige denn zu „l'amour d'une reine" von G. Brassens' „pauvre Hélène".) Mit anderen Worten erneut: was für ein schlichtes Bild von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit steht hinter Russells Exempel? (Es ist offenbar noch einfacher als das von Bultmann verabschiedete alte „Stockwerkmodell", das immerhin qualitative Unterschiede zwischen Keller und Beletage zuließ.)

Zudem unterstellt er, alle Orangen, die man erblickt, seien schlecht. Daß angesichts dessen überhaupt Leute auf die Idee gekommen sind, es gebe einen guten Gott, ist allerdings für sich selbst schon ein „Wunder" (J. L. Mackie); so unerklärlich, daß hierfür wohl weder Feuerbachs noch Freuds Hypothesen genügen und man vielleicht doch auf Gott zu rekurrieren hätte, um es zu verstehen. Doch dazu – ernsthafter – später. Zunächst sind wir hiermit, wie N. Hoerster, vom natürlichen Übel in die Problematik des moralischen Übels geraten.

Das moralische Übel

Wieder sind einige Korrekturen in der Fragestellung nötig[12]. Natürlich verlangt geschöpfliche Freiheit keine ausgesprochene Versuchungs-Situation. (Versuchung: Gründe zur Selbstverfehlung, zu selbstsüchtigem Nein dem Angebot der Liebe gegenüber, drängen sich auf.) Aber Freiheit angesichts der Anfrage der Liebe heißt tatsächlich, in die Entscheidung zwischen Ja und Nein zu ihrer Einladung gestellt sein. Im (vollen, endgültigen) Ja geht die Entscheidungsfreiheit dann in die Freiheit der Entschiedenheit über, und in diesem Sinn können die Seligen nun nicht mehr sündigen. (Wichtig: die beirrende Vorstellung einer endlosen Zeit beiseite zu tun. Ewigkeit ist „stehendes Jetzt". Es geht schlicht darum, daß ich im Ja nicht zugleich Nein sagen kann.)

Im Blick nun auf die fundamentale Entscheidungs-Situation geschaffener Freiheit ist die Frage dieser oder jener Randbedingungen sekundär. Einerseits gilt also, daß mit der Freiheit keineswegs „ein gewisses Maß an faktischer Unmoral" gesetzt ist. Wobei mich zudem das Wort „Unmoral" stört: als ginge es um beliebige Normenverletzungen (z. B. im sexuellen Verhalten). Was hier ansteht, ist doch ein grundsätzliches Ja zum Guten, zu Liebe und (Mit-)Menschlichkeit, zur Dankbarkeit Gott gegenüber oder ein selbstzentriertes und selbstzerstörerisches Nein gegenüber all dem (theoretisch gewendet: ein Ja dazu, „der Wahrheit die Ehre zu geben", oder die Option, sich ideologisch, letztlich wahnhaft, die Dinge nach eigenen Wünschen zurechtzulegen). Nochmals: Entscheidungsfreiheit sagt die Möglichkeit zum Bösen, nicht auch seine Wirklichkeit.

Andererseits bleibt unerklärlich, warum Gott es zugelassen hat, daß diese Möglichkeit realisiert worden ist und immerfort realisiert wird. Immerhin wird eben jener, der aufrichtig sich als schuldig geworden bekennt, der letzte sein, sich auf Versuchungs-Situationen herauszureden. Nicht als wäre nicht sehr vieles an unserem Verhalten zu entschuldigen. Doch wenn das für alles gelten sollte, hätten wir das Problem durch Entmündigung, d. h. Rekurs auf Unzurechnungsfähigkeit (StGB § 20) „gelöst". Was das für unser Miteinander-Umgehen bedeuten würde, brauche ich nicht weiter auszuführen.

---

[11] *M. Horkheimer,* Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von *H. Gumnior,* Hamburg 1970, 57 u. 61.

[12] Sowohl zur verbotenen Frucht übrigens wie zu „gewissen Formen sexueller Betätigung" – ohne hermeneutisch-exegetische Erörterungen oder Klärungen zu Recht und Unrecht kirchlicher Sexualmoralnormierung – jetzt nur ein Satz des Thomas von Aquin: „Gott wird durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun." (ScG III 122).

Denkverzicht?

Angesichts dieser Situation das Denken zu verabschieden, kommt in der Tat nicht in Frage. Wer sagen wollte, was bei *Gott* Liebe und Güte bedeute, könne auch etwas sein, was *wir* nur als Bosheit und Sadismus bezeichnen könnten, macht Gott vom Teufel ununterscheidbar[13]. Er ist also faktisch Hoersters Vorschlag zur Annahme des Atheismus gefolgt. Und näher besehen, hat er damit jede weitere Diskussion unmöglich gemacht; denn wenn vor Gott als der absoluten Richte der Wahrheit das Gegenteil dessen wahr und gut sein kann, was wir als solches erkennen, dann gilt dies vielleicht auch gerade für den eben aufgestellten Satz. Auch den theologischen Leugner des Nicht-Widerspruchs-Satzes trifft jedoch die Rück-Frage des Aristoteles: „Nimmt man aber nichts an, sondern meint man so, wie man nicht meint, wie unterschiede man sich da von den Pflanzen?“[14]

Gewiß übersteigt Gott unser Begreifen, sonst wäre er nicht Gott. Aber (siehe oben, Anm. 4) „übervernünftig“ bedeutet gerade nicht „widervernünftig“. Unser Erkennen verhält sich zur Wahrheit „als solcher“ nicht wie ein Kreis zum Konzept eines Dreiecks, sondern wie der Versuch eines Kindes, einen Kreis zustandezubringen, zum Kreise (oder auch wie der Kreis als Projektions-Bild einer Kugel zu dieser selbst).

Tatsächlich ist hier *Glaube* geboten. Wobei, daß man glauben *müsse* (ein Satz, den Hoerster offensichtlich nicht mag, vgl. auch Anm. 1, 5), selbstredend konditional gelesen sein will. Niemand muß an Gott glauben. Doch will er sich in Bezug zu Gott setzen, dann kann er dies einzig glaubend. Und das gilt nicht bloß Gott gegenüber. Denn was heißt „Glaube“? In der hier gebotenen Nüchternheit gebe ich folgende Defintion: eine Gesamtdeutung vorliegender Fakten, in die als Gesamtdeutung unvermeidlich die Entscheidung des Deutenden eingeht. (So nimmt man beim Erwachen sich selbst an; glaubt, daß der Partner ein Mensch ist – statt Hoffmanns Olympia oder [Villiers de l'Isle-Adam] Edisons Eva; daß er einem wohl will ...)

Die Fakten sind unser Leben in dieser Welt, im Guten und Bösen. Die Gesamtinterpretation nun „liest“ diese Welt beispielsweise als dialektisch sich evolvierende Materie, oder als bislang (bzw. prinzipiell) unerklärlichen Phänomene-Zusammenhang, oder als (Selbst-)Vorstellung eines Urdrangs. Ausfluß der Gottheit, als Werk eines persönlichen Schöpfers oder wie immer ... Ein Glaube ist jede dieser Antworten, auch die bewußte Beschränkung auf „wissenschaftliche Erklärung“ in den ihr gesteckten Grenzen, und jede der Antworten hat ihre Gründe: Atheismus, Agnostizismus, Pantheismus, Deismus, Theismus ...

Darum sollte jede Antwort jedem Fragenden gegenüber von ihrer Option Rechenschaft geben können (1 Petr 3, 15). Das wurde für die christliche Antwort bisher in ersten Schritten versucht. Sie stellt aber selbst auch eine Anfrage dar; und das sei im folgenden skizziert.

II. Die christliche These als Rückfrage und Herausforderung

Wenn es Gott gibt, woher das Übel?

Der Gläubige hat Gründe, Gottes Existenz zu vertreten. Die Gründe sind für die meisten Gläubigen nicht philosophischer Art, für niemanden wissenschaftlicher Natur (im Sinne neuzeitlicher *science*), weil die Wissenschaftsperspektive als solche hierfür einfach unzuständig ist. (Ihre Absolutsetzung im sogenannten Szientismus ist ihrerseits mitnichten wissenschaftlich, sondern, wenn nicht gar bloß weltanschaulich, eine philosophische Position.) Keiner jener Gründe indes ist – nach dem Selbstverständnis des Gläubigen – *der Grund* seines Glaubens; denn der ist Gott selbst. (Es wäre darum ein Irrtum, jemandes Glauben – und das gilt wiederum nicht bloß für den Glauben an Gott – nach seinen Gründen zu werten.)

Gleichwohl hat, wer glaubt, dies nicht allein schlicht zu bekennen, sondern auch seine Gründe der Diskussion auszusetzen: theologische Erhellung oder, was in mein

[13] *Leibniz*, Theodicee, Disc. prelim. 37, Philos. Schriften (C. J. Gerhardt) VI 71 f.

[14] Met IV 4 (1008 b 10 f.).

Fach fällt, philosophische Argumente zu bieten, also solche der gemeinsamen Sprache des Gläubigen und des Ungläubigen. Im vorgegebenen Rahmen ist das nicht möglich[15]. So bleibt es jetzt beim Behaupten: Der Aufgang des Heiligen im sittlichen Bewußtsein und des Guten in alltäglichen wie in den Alltag aufbrechenden Sinn-Erfahrungen, auch – nach wie vor – ein unvoreingenommenes Durchdenken der Unselbstverständlichkeit dieser Welt begründen, ja verlangen nach der Überzeugung des „Theisten" eine Gesamtinterpretation unserer Wirklichkeit als Schöpfung eines absoluten persönlichen Gottes im Sinn von Hoersters Sätzen 1 bis 3.

Diese Deutung, um es zu unterstreichen, gilt uns nicht bloß als möglich und als vertretbar begründet, sondern durchaus als geboten. So wie bestimmte Verhaltensweisen ihre Deutung als ehrenwert oder liebevoll nicht bloß rechtfertigen, sondern geradezu fordern. Das ist wichtig gegenüber reduzierten Perspektiven (siehe eingangs), die den Gottesglauben nur nach dem Muster naturwissenschaftlicher Erklärungshypothesen und kosmologischer Theorien verstehen. An Gott glauben ist so wenig „Leben mit der Hypothese Gott", wie eine Freundschaft adäquat als „Hypothese von Peters Hilfsbereitschaft" zu verstehen wäre (gar mit der Hoffnung auf baldige Falsifizierung im Dienst des Erkenntnisfortschritts?).

Woher nun das Übel? Wie ist Satz 4 mit Satz 1 bis 3 vereinbar? Ich erkläre unumwunden, daß ich das nicht weiß. Und erkläre darüber hinaus, daß ich mich anheischig mache, jedweden Antwortversuch als letztlich ungenügend zu erweisen. Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch. Aber ich stelle – mit Boethius im Kerker[16] – eine zweite Frage:

Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?

Darauf lautet die korrekte Antwort nicht: Ich weiß nicht, sondern: Es gibt dann keines.

Kein Gutes in *Zukunft* für die jetzt zu kurz Gekommenen. Wohl dem, der revoltiert, der „dem Sinnlosen Sinn gibt" oder zumindest passiv den Weg einer besseren Zukunft bereitet. Aber genügt es schon hier nicht, wenn spätere Generationen (nicht ihm, sondern sich) glauben sagen zu können, Leben und Tod jenes Menschen seien nicht vergebens gewesen, so potenziert sich gleichsam dieses Ungenügen hinsichtlich derer, die dem Kommenden nicht einmal passiv dienen konnten, weil sie völlig nutzlos waren.

Gibt es Gott nicht, dann gibt es keine Hoffnung für viele. Und jeder, der hier „Sinngebungen" entwirft, einschließlich manches modernen Theologen, der sich forsch gegen „Jenseits-Vertröstungen" wendet, hat sich an seinem Schreibtisch dem Blick der „Verdammten dieser Erde" zu stellen.

Dabei geht es nicht bloß um Sinn und Glück. Die Leugnung Gottes nimmt Ijob darüberhinaus auch das letzte, was ihm noch blieb: seine Würde. Denn er hat gegen Gott an dessen Heiligkeit appelliert (Kap. 23). Ohne diesen Bezug stünde sein Protest auf dem Niveau eines Kindes, das den Tisch schilt, an dem es sich stieß, oder dem eines Verlierers, der dem Gewinner seinen Sieg vorwirft. Und nur dieser Bezug gibt auch seinem Verstummen Würde: aus dem Gesehenhaben des Herrn (42,5); sonst wäre es (C. G. Jung hätte recht) gebrochene Unterwerfung.

Und auch dies gehört zum Stichwort „Würde": Wie steht es um den Schuldiggewordenen, auf dessen Reue keine Vergebung erwidert? (Weder Gut- oder Bessermachen noch Reue als solche erwirken ja [Scheler] seine „Wiedergeburt").

Kein Gutes also in Zukunft[17]. Dann aber auch keines in der Gegenwart und der Ver-

---

[15] Es sei gestattet, auf zwei Kurzfassungen meines Arguments (Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg–München ^{3}1985) hinzuweisen: Gottesbeweis Mitmenschlichkeit, in: A. J. Buch / H. Fries (Hrsg.), Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981, 51–62 (und zum christlichen „Absolutheitsanspruch": 106–117); Über Möglichkeiten, Gott heute zu denken, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1985, I, Kap. 5.

[16] De cons. phil. I pr. 4.

[17] So in materialistischer Sicht. Worauf aber bei dem gnadenlosen Konzept einer Aufar-

gangenheit. Denn wie dürfte jemand nur die kleinste Freude (in ihrem Verheißungs-Charakter) zulassen statt sie als Täuschung, wenn nicht Lüge, zu entlarven, gäbe es keine Zukunftshoffnung für alle!

Um nicht mißverstanden zu werden: dies ist kein Wunschargument (wie es etwa Hans Albert bei Küng liest). Denn unbestreitbar *gibt* es Erfahrungen von Menschlichkeit, Redlichkeit, Freude und Glück, die als Täuschung oder Lüge zu bezeichnen nicht bloß unerwünscht und schmerzlich, sondern unerlaubt und unredlich wäre. Dies ist das hier vertretene Argument. Und es richtet sich konkret und persönlich an jeden, der hier mitdiskutiert[18].

Gott der Hoffnung

Man kann die hier aufgeworfenen Fragen umgehen, indem man sich auf die „wissenschaftliche Perspektive" zurückzieht. Aber dann dürfte man die Theodizeefrage gar nicht erörtern. Läßt man sich auf die Frage ein, dann verbietet es sich, sie durch Unterbietung zu lösen; und die Leugnung Gottes wäre eine solche Unterbietung. Sie verletzt 1. die Pflicht zur Dankbarkeit für erfahrenes Gutes. Und sie erklärt 2. den Protest der Leidenden zur Kinderei. Darum sage ich Menschen in Not: „Erhalten Sie sich Gott als Adressaten Ihres Protestes. Lassen Sie sich – beeindruckbar und verletzlich in Ihrem Unglück – nicht noch obendrein von interessierter Seite einreden, Er lebe nicht. Als Glaubender (nicht als Fach-Philosoph) verspreche ich Ihnen, Sie werden Antwort bekommen."

Daß man sich fälschlich für alles Mögliche auf Gott berufen hat und beruft; daß Gott leider nach wie vor zum Deckmantel jeglicher Unmenschlichkeit herhalten muß, bestreitet niemand. Nur: was beweisen die „unheilvollen Auswirkungen des Christentums" (K. Deschner, Anm. 1, 74 ff.); was beweist eine sündige Christenheit gegen die christliche Botschaft? Gerade in deren Namen ist sie ja zu richten.

Umgekehrt: wie wollte jemand für sein Gewissen argumentieren, wenn er nicht mehr wie Sokrates vor seinen Richtern oder die Apostel vor dem Hohen Rat den Gehorsam Gott gegenüber anrufen kann[19]? Wenn sein Gewissen nichts als ein Evolutions- oder Sozialisationsprodukt wäre, das die Herrschenden dementsprechend „weiterentwickeln" dürfen, in leichteren Fällen durch Schulung, sonst psychiatrisch? (Um gar als Ausschuß zu beseitigen, bei wem auch die Heilmethoden nicht greifen?)[20]

Doch zurück von solch äußersten Konsequenzen: „Um Freude irgendworan zu haben, muß man *Alles* gutheißen", schreibt Friedrich Nietzsche – und hat recht[21]. Wie jedoch soll man redlichen Gewissens alles gutheißen können – ohne Hoffnungsblick auf einen Gott, der alles neu macht (Offb 21,5)? Wie hinwieder könnte man verantworten, nichts gutzuheißen?

Nochmals: *wie* Gott alles gut und neu machen könne, weiß der Glaubende nicht. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, wie in der Rahmengeschichte des Buches Ijob neue Frauen, Kinder und Herden zu erhalten. (Auch für den Religionskriti-

---

beitung der Schuld in späteren Existenzen (bei obendrein ungewußter Identität!) sich die Hoffnung auf Ab- statt Zunahme (nicht des Unwissens, sondern) zu vertretender Schuld stützen könnte, ja was „Aufarbeitung von Schuld" (statt von Entwicklungsrückständen) ohne Verzeihung überhaupt bedeuten soll, ist mir unerfindlich.

[18] Hätte er bisher bloß „verfaulte Orangen" erhalten (siehe oben), wäre er nicht mehr am Leben.

[19] Apol 29 d; Apg 5,29.

[20] Ist die Differenz im Argument deutlich? Hexenverbrennungen lassen sich theistisch-christlich als verboten zeigen. Und selbst als man, verblendet, das noch nicht erkannte, standen grundsätzlich der Inquisitor wie sein Opfer, als gleichermaßen vom Herrn geschaffen, gleichermaßen von Christus erlöst und gleichermaßen zur Anschauung Gottes berufen, in einer Gemeinsamkeit, die auch dieses furchtbare Geschehen nochmals umgriff. Wo ist diese Gemeinsamkeit nach dem Tod Gottes, der nicht bloß *faktisch*, sondern *prinzipiell* das Ende der Mitmenschlichkeit mit sich bringt, weil „Todfeinde" nun nichts mehr verbindet, der Klassen- oder „Menschenfeind" also schlechthin zum Schädling herabsinkt?

[21] SW (Colli/Montinari) KSA 11, 160 (26 [47]).

ker sollte Hegels Regel gelten, den Gegner bei seiner Stärke zu fassen.) Aber weiß ich denn, wie Gott *erstlich* alles „gemacht" hat (so sehr ich alles auf Ihn zurückführen muß)? Verstehe ich etwa, wie aus einem Schleimklümpchen ein Subjekt nicht bloß von hohem Wert, sondern von unbedingter Würde werden konnte?

(Andererseits gibt es Erfahrungen verwandelnden Neubeginns – wenn auch nur ansatzhaft – durchaus in zwischenmenschlichen Lebensgeschichten.)

Glauben heißt zwar nicht: wissen, wie Gott und Übel vereinbar sind; aber glauben heißt darum keineswegs generell „nicht wissen", wie man oft sagt. (Ich *weiß* – siehe oben –, daß Peter mein Freund ist; dies freilich im Modus des Glaubens). So heißt Gottesglaube: mit Gründen davon überzeugt sein, also zu wissen, daß Er in seiner Allmacht und Allwissenheit der Heilige ist; daß er darum diese quälende Frage beantworten kann und wird.

„Sagt es niemand, nur den Weisen"

Um schließlich – trotz Goethe – noch dies, in aller Ungeschütztheit, zu schreiben: mit weniger als dieser Antwort wäre ich nicht zufrieden. In der Bergpredigt ist die Rede davon, daß, wer hier schon seinen „Lohn" erhalte, abgefunden sei (Mt 6, 1 f.). Ich will jetzt nicht noch die mißverständliche Rede vom Lohn diskutieren (gemeint ist: Anerkennung[22]), sondern nur diesen Gedanken auf die Frage des Leids und deren gesuchte Beantwortung anwenden – um damit ein letztes Mal zu verdeutlichen, was die Überschrift dieser Erwiderung anzeigen sollte:

Wer mit Übel und Schuld, Leid und Bosheit irgendwie anders zurechtkommt und sich mit solchen Theorien dessen getröstet, um ein getrostes Leben zu führen, mag das tun. (Zurechtkommen muß ja, wie immer, ein jeder.) Ich schlage mich zu Rachel, die sich nicht will trösten lassen[23]; denn der Schmerz schmerzt zu sehr, und vor allem „der Übel größtes ... (F. Schiller:) die Schuld". Dies aber weder verzweifelt noch resignierend noch einfach agnostisch – auch das wären (Schwund-)Formen hiesigen Trostes: nämlich Sich-abgefunden-Haben. Vielmehr in Hoffnung (Jer 31, 16), und derart nicht „prinzipiell trostlos". Auch wenn keiner weiß, wie das sein (können) wird: mit weniger als Seinem Trost (= Ihm als Trost) begnüge ich mich nicht.

Daß aber der Glaubende nicht bloß blindlings, gleichsam kindisch vertrotzt, auf diesem Trost bestehe, dafür beruft er sich zum ersten auf die Menschenwürde der Leidenden, seiner wie anderer, zweitens auf fragmentarische, doch überzeugende Vorauserfahrungen solcher Freude. Einer Freude, die überdies unvergleichlich mehr ist als Trost[24]. Davon sprechen, die es – immer wieder im Leid selbst – erfahren haben, von den Aposteln an (Apg 5, 41) durch die Jahrhunderte hin bis zu einem Pater Delp in Nazi-Haft, zu Sowjet-Häftlingen wie Alexander Solschenizyn oder Abram Terz-Sinjawski und so vielen anderen. Und davon wissen nicht wenige, die lieber schweigen.

---

[22] Vgl. *J. Splett*, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, 152 u. 209 f.

[23] Jer 31, 15. Vgl. *H. R. Schlette*, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg i. Br. 1971, 195 f.

[24] Ein möglicher „Brückentext": „Überall setze ich mich dem Verdacht aus, mir und anderen einen Trost einzureden, der auf dem individuellen Weiterleben nach dem Tode besteht. Dabei bin ich nur auf der Suche nach Sinn. Und das ist viel mehr." *P. Noll*, Diktate über Sterben & Tod, Zürich 1984, 244. Für das eigentlich Gemeinte siehe *H. U. v. Balthasar*, Die Freude und das Kreuz, in: Die Wahrheit ist symphonisch, Einsiedeln 1972, 131–146. Und als ein direktes Lebenszeugnis z. B. *S. Kierkegaards* Tagebucheintragung vom „19. Mai [1838], vormittags, 10½ Uhr" (II A 228 – Tagebücher. Erster Band, Düsseldorf/Köln 1962, 154).

ThPh 60 (1985) 418–442

„Aut Zarathustra aut Christus"

Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980

Von Ulrich Willers

ZWEITER TEIL

3. Die Herausforderung durch Nietzsches Jesusfigur

a) Von der Gesamtschau zur Einzelanalyse

Jaspers und Benz dokumentieren eine Entwicklung zu gründlicherer Werkinterpretation. Mit ihrer Art der Aufarbeitung bis dahin unerledigter Analyse und Synthese grenzen sie sich ebenso von einer vorbehaltlosen Mythisierung wie von Aburteilung und Diffamierung ab. Bei Benz mehr noch als bei Jaspers rückt die Frage nach Jesus (Christus), dem Stifter und Zentrum des Christentums, allmählich und deutlich in den Vordergrund. Viele zeitgleiche Publikationen, Aufsätze und Monographien, thematisieren die Jesusfrage meistens nur beiläufig, als Teilkomplex umfassenderer Fragestellung wie etwa „Das Christentum und Nietzsche" oder „Nietzsche als Religionspsychologe".

Hans Urs von Balthasar geht in seiner groß angelegten, beeindruckenden „Apokalypse der deutschen Seele"[74] aus den Jahren 1937–39 auch auf Nietzsche ein. Die Frage nach Jesus bei Nietzsche ist von untergeordneter Bedeutung; ihre Beantwortung findet eine deutliche Grenze an der auch sonst in diesem Werk so grandios gehandhabten Methode des Überblicks und der Einordnung. Was Lindemann schon 1925 als Aufgabe formulierte, Nietzsche in unser christliches Weltbild einzuordnen, das gelingt Hans Urs von Balthasar in großem Stile, darin etwa Kiefl weit überbietend. Konnte Kiefl noch von einem „Christushaß"[75] bei Nietzsche reden, so stellt Hans Urs von Balthasar – ohne Bezug auf Kiefl – demgegenüber fest, „daß Nietzsches grausame Psychoanalyse der Moral Halt macht vor Christus, dem ersten und letzten Christen, und daß er zwischen ihm und sich etwas wie eine unmittelbare Kommunikation herstellt." (263) Mit nur wenigen Texten aus Nietzsche illustriert und erhärtet von Balthasar seine Urteile über Nietzsches Jesusbild. „Was Nietzsche in Christus erblickt, ist also nichts anderes als die überwundene Krise der Moralität, die schon gegenwärtige Heiterkeit des Ewigen. Aber dann steht daneben die Zeichnung eines anderen Christus, der nicht nur diese ‚Heiterkeit' nicht erreicht hat, sondern sich wie Nietzsche unter der Tantalusqual eines grausamsten Gesetzes windet." (264)

Hans Urs von Balthasar bezieht sich mit den letzten Worten auf „Jenseits von Gut und Böse" 269 und fügt dem die Interpretationsfrage an: „Was ist die Analyse dieses *Wissens* um die Liebe, wenn nicht die Selbstanalyse Nietzsches?" (264) Es folgt der Verweis auf die – jedenfalls in der katholischen Nietzsche-Literatur – häufig zitierten Verse „Ja, ich weiß, woher ich stamme ... Flamme bin ich sicherlich."[76] Nietzsche wird

---

[74] *von Balthasar*, Apokalypse. 3 Bde. – Die Zitate im Text sind aus Band II: „Im Zeichen Nietzsches").

[75] *Kiefl* (Anm. 48); er spricht von Nietzsches „Christushaß" als einem furchtbaren Entscheidungskampf (173 f.).

[76] Von Schell über Przywara bis zu Biser ließe sich eine Auslegungsgeschichte dieser Verse nachzeichnen; als Schlüssel zu Nietzsche eignen sich diese Verse jedoch nicht, da sie oder sofern sie im Bereich rein psychologischer Erhellung der Motive und Antriebe Nietzsches verbleiben, oder im ebenso zweifelhaften Umfeld einer Mythologie Nietzsches, wobei Nietzsches Leben und Werk zum Selbstopfer geraten; vgl. *Pertram* (Anm. 44).

psychologisch verstanden, eingeordnet; das Jesusbild Nietzsches rückt in die Nähe eines Selbstbildnisses Nietzsches. Letztlich ist von Balthasar nicht an einer Nietzsche-Exegese gelegen, vielmehr entfaltet er – höchst eindrucksvoll – auf der Folie großer Denker der Neuzeit seine theo-logische Position, seine Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, der Gnade zur Natur. Von Balthasar nimmt auf Literatur vor ihm wenig Bezug; Kontinuität oder Diskontinuität seiner Positionen bleiben unerhellt. Z. B. hat Lindemann 1925 festgestellt, Nietzsche sei „zur Idee des Himmels und Erde durchwirkenden Logos, der Mensch geworden und sich auf Erden ein ewiges Haus gebaut hat, niemals vorgedrungen“[77]. Von Balthasar würde dem nur bedingt zustimmen können, denn ihm stellt sich Nietzsches Position, „ohne es zu wissen“ (396), als eine bestimmte Form negativer Theologie dar, die sich dem Geheimnis der Menschwerdung, dem „Kreuzgeheimnis“ und „Auferstehungsgeheimnis“ auf ihre Weise nähert. Die theo-logische Position, heuristisch höchst ergiebig, erlaubt von Balthasar einen Umgang mit Nietzsches Denken, der nicht leicht von einer Vereinnahmung des (als solchen durchaus erkannten) Gegners abzuheben ist.

Gesamt-Ansichten wie die Hans Urs von Balthasars finden sich vorwiegend bei katholischen Autoren. Protestantische Autoren scheinen im allgemeinen umsichtiger vorzugehen; Ausnahmen freilich gibt es beiderseits, es kann sich bei dieser Beobachtung um kaum mehr als eine vergröbernde Typisierung handeln. Die oftmals allzu geschlossene katholische Weltanschauung erlaubt nicht selten da eine Antwort, wo noch nicht einmal gesichert ist, ob die Frage dessen, dem man antwortet, überhaupt begriffen ist. Man sollte bei solcher Kritik allerdings die Vorteile solcher Vor-urteile nicht übersehen: Auf diese Weise hat ein Autor wie Nietzsche auch das zu verantworten, was er vielleicht nicht sagt oder was er verschleiert, was er jedenfalls aber doch gemeint hat oder gemeint haben mußte, wenn er denn konsequent sein wollte. Eine so globale Aussage wie die von E. Przywara, Nietzsche habe das „Geheimnis der Erlösung entheroisiert“[78] ist kaum aus Nietzsches Texten selbst zu eruieren; eine solche Einschätzung ist nur zu gewinnen aus vorgängigen, theologisch begründeten, weltanschaulich-konfessionell verankerten Einstellungen. Nietzsche-Exegese ist dies alles nicht; daß angesichts des opus Nietzscheanum aber gerade solche Exegese und Philologie not tut und gewinnbringend ist, wenn man eben Nietzsche verstehen und nicht, um sich zu verstehen, Nietzsche dazu „heranziehen“ will – was freilich *auch* ein legitimes Anliegen sein kann –, das ersieht man aus gelungener Arbeit am Detail, wie sie nun vorgestellt werden soll.

b) Der „psychologische Typ des Erlösers“

Schon 1931 stellt W. Trillhaas in einer erhellenden Studie zu Nietzsches (besonderem) Religionsbegriff die Frage nach der „Lehre von der Erlösung“ bei Nietzsche[79]. Er bestreitet, was Benz wenige Jahre später (1937) seinerseits fraglich macht und zurechtrückt, daß es Nietzsche um die „historische ... Tatsächlichkeit des Werkes Christi“ (106) gehe. Nicht diese, sondern die ewige stehe in seinem Interesse. Die Frage nach dem psychologischen Typ des Erlösers sei die Frage nicht nach Geschichtsfakten, sondern nach dem „Werk der Erlösungslehre“ (107). Daß dieser Wert gleichsam gleich Null sei, zeigt – so Trillhaas in Interpretation Nietzsches – sowohl die Idee des Heilandes, die als Idee schon Kranke zur Voraussetzung hat, wie die Vorstellung und Wirklichkeit des gekreuzigten Gottessohnes, die Ausdruck des Ressentiments sind. Die Entwertung des Lebens „zugunsten des Jenseits, und d. h. für Nietzsche zugunsten einer unbewiesenen Welt, zugunsten des Nichts“ (107) tut ein übriges; Nietzsches Ablehnung scheint perfekt. „Indessen hat Nietzsche diese Deutung des Gottes-, Sünden- und Erlösungsbegriffes gleichzeitig im ‚Antichrist‘ auf eine eigentümliche Weise durchkreuzt. Er hat nämlich die Auffassung vom Evangelium und von Jesus aus Tolstois Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?‘ übernommen und dem herrschenden ‚Christen-

[77] *Lindemann* (Anm. 47) 654.

[78] *E. Przywara*, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, in: ZAM XI (1936) 257–294, hier: 274.

[79] *Trillhaas* (Anm. 50).

tum' Pauli und der Kirche entgegengestellt." (107) Durch solche Übernahme Tolstoischer Gedanken gelingt es nach Trillhaas, Jesus als Typ des Erlösers „aus der Linie des Ressentimentchristentums" (109) zu entfernen, d.h.: Nietzsche „hält es für möglich, daß an den Ursprüngen des Christentums ein ganz anderer seelischer Typus steht als derjenige des Ressentiments, ein Typus, dessen Beschreibung durch Nietzsche in auffallende Nähe seines buddhistischen Ideals weist" (108). Trillhaas sieht „die Verkündigung Zarathustras ... auf der Linie Jesu, aber über ihn, d.h. seine Verkündigung hinausgehen(d) und sie in Vollkräftigkeit überbieten(d)" (109f.).

Dem „psychologischen Typus des Erlösers" hat sich während der Zeit des 2. Weltkrieges in bis dahin nicht gekannter Ausführlichkeit Martin Dibelius gewidmet[80]. Dieser gründlichen, in mancher Hinsicht Neues erörternden Studie hat die Nietzsche-Forschung, besonders in ihrem theologischen Teil, einen entscheidenden Fortschritt und Fortgang ihrer Arbeit zu verdanken; freilich wurde die Arbeit von Dibelius selten eingehend zur Kenntnis genommen, d.h., ihre Ergebnisse wurden nicht im Maße, wie sie es ihrer Wichtigkeit gemäß verdient hätten, aufgegriffen, wozu sicher das Erscheinungsdatum und die damit angezeigten Kriegsverhältnisse ihren Teil beigetragen haben. Die Hauptergebnisse der Studie sind schnell und bündig zu nennen. Dibelius macht im Werk Nietzsches im wesentlichen drei geschlossene Anschauungen über Jesus aus: Jesus als Brecher der geltenden Werte, Verneiner der Moral; Jesus als Anarchist und Idiot; Jesus als Aufständiger im Widerstand gegen die Vornehmen und Wohlgeratenen (86). Mit der hermeneutischen Grundüberlegung – die er freilich rückblikkend in der Zusammenfassung formuliert – „Wertung wie Abwertung Jesu bei Nietzsche ist also nur von gewissen Zentralgedanken aus zu begreifen" stellt sich Dibelius der Aufgabe, vor allem die zweite der genannten geschlossenen Anschauungen, die über Jesus den Anarchisten und Idioten, im Detail, im Kontext wie in theologisch-kritischer Perspektive zu untersuchen. Die einschlägigen Stellen sind vor allem in den Abschnitten 29–35 des „Antichrist" zu finden; auf sie bezieht sich Dibelius vorwiegend.

Dem Exegeten und Philologen springt gleich die prinzipielle Differenz des methodischen Vorgehens Nietzsches zur philologischen Evangelienkritik ins Auge. Der nichtphilologische, rein „psychologische ... Rekonstruktionsversuch" (61) zielt nicht auf ein Leben Jesu, „sondern auf die Beantwortung der Frage, ob ‚der psychologische Typus des Erlösers' nach dem Text der Evangelien ‚überhaupt noch vorstellbar, ob er überliefert ist'" (61). Die Deutung Renans, Jesus in die psychologische Typik von Held und Genie einzutragen, lehnt Nietzsche bekanntlich als „ungehörig" ab; „Held" widerstreite der Bergpredigt, „Genie" dem modernen Kultur- und Geistbegriff, weswegen man statt von „Genie" besser von „Idiot" zu sprechen habe. Hiermit sind die entscheidenden Themen Nietzsches in „Antichrist" 29–35 genannt oder doch angedeutet; wichtig ist dabei die Beobachtung, daß Nietzsche in „Antichrist" 29–35 „nicht (lediglich) anmerken, sondern (pointiert) aussagen" will (63). Die Analyse verspricht somit wirkliche Einsicht in (einen Aspekt von) Nietzsches Jesusbild. Nietzsches Methodik ist entscheidend durch seine Vorentscheidungen über den Wert der christlichen Quellen, der Evangelien präformiert. Durch den Ausschluß historischer Konstruktion – in striktem Widerspruch zu Anspruch und Programm der zeitgenössischen Evangelienforschung (74) – sieht Nietzsche sich auf (die ihm ohnehin näherliegende) psychologische Rekonstruktion verwiesen. Er (re-)konstruiert also den (reinen) Typus des Erlösers, von dem er nur noch Spurenelemente in den Evangelien vorzufinden

[80] *M. Dibelius*, Der ‚psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche, in: DVfLG 22 (1944) 61–91. – Breiter angelegt war die Arbeit von *F. Wenzel*, Das Paulusbild bei Lagarde, Nietzsche und Rosenberg. Ein Beitrag zum Jesus-Paulus-Problem, (Diss.) Breslau 1937; veröffentlicht als Teildruck (Das Paulusbild bei Nietzsche); 19–24: Das Jesusbild im „Antichrist". Treffende Einzelbeobachtungen erscheinen durch vorschnelle Wertungen des Autors in gebrochenem Licht. – Nietzsche sei „in brennender Sehnsucht nach Christus von uns gegangen", ein „Einsamer und Friedloser ... im Ringen mit der Christus-Gestalt": So formuliert es *Wenzel* Jahrzehnte später: Religion und Alltag. Von der Verwirklichung des christlichen Glaubens. Aufsätze aus einem Jahrzehnt, Braunschweig o.J. (1962), 61–64 (Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche über Christentum und Kirche), hier: 64.

glaubt. Hauptansatzpunkte dafür sind ihm Mt 5,39 („Widerstehe nicht dem Bösen“) und Lk 17,21 („Das Reich Gottes ist in euch“). Trotz der Entstellung durch die Evangelien und gegen sie glaubt Nietzsche also dem wahren Erlösertypus – in „kongenialer Einfühlung“ (74) – nahekommen zu können. Da „bei dieser Art Kritik erstens eine bestimmte Auffassung der Evangelien und zweitens ein bestimmtes Verständnis jener beiden schon erwähnten Worte Jesu“ vorausgesetzt wird (75), sind eben diese Voraussetzungen zu prüfen.

Nietzsches Einschätzung der Evangelien als „Raffinement par excellence“ „wird jeder Kenner der Evangelien für verfehlt halten“ (76). Das Wort Mt 5,39 „Widerstehe nicht dem Bösen“, für Nietzsche das tiefste Wort und gewissermaßen Schlüssel der Evangelien, interpretiert er als „die Haltung des Nicht-Feind-sein-*können*s“ (76). Damit steht Nietzsche jedoch im Widerspruch zu einem authentischen Verständnis dieser der Hermeneutik der Bergpredigt zu unterstellenden Worte, das demgemäß ein Zielgebot ist und ein „Nicht-Feind-sein-*sollen*“ zum Ausdruck bringt (78). Wo Nietzsche einen degenerierten Instinkt am Werke sieht – „primär ist der Instinkt, sekundär der Befehl“ (77) – ist in Wahrheit ein Wollen und Können am Werk, das „allen natürlichen Instinkten zuwider (läuft)“ (78). Die Kritik an Nietzsches Verwendung des Bibelwortes wird im Falle von Lk 17,21 („Das Reich Gottes ist in euch“) noch schärfer. Die Haltung dessen, der aus diesem Wort lebt, also Jesu (in der Interpretation Nietzsches), stellt den Typus dar, „den Nietzsche mit dem Wort ‚Idiot‘ bezeichnen wollte.“ (79) Nun ist aber hier „schon die Übersetzung (zu) korrigieren“ (80). Nietzsche läßt in der Tradition Luthers, von dem ihm die Übersetzung „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ vertraut ist (80 f.), wie angesichts der Forschungslage seiner Zeit, die „ihm nicht zu einem eschatologischen Verständnis der Botschaft Jesu verhelfen (konnte)“ (81), „diese eschatologische Interpretation“ des Spruches außer Betracht. Unbeschadet der historischen Möglichkeiten Nietzsches gilt: „dieses Reich ist nie und nimmer bloß ‚inwendig in euch‘“ (80). Die Zurückweisung der mit Hilfe „intuitiver Quellenkritik“ geleisteten Interpretation Nietzsches sollte allerdings nicht die Stärke der Nietzscheschen Konzeption verdecken: „Trotzdem aber bleibt der Eindruck bestehen, daß Nietzsche sehr viel tiefer gesehen hat, als die Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit im allgemeinen sehen konnte. Er hat das Unbürgerliche des Evangeliums, das Erregende seiner Botschaft, ihre Unvereinbarkeit mit dem Alltagsleben, mit Politik und Kultur, besser als viele ‚Fachleute‘ erschaut und erfühlt. Vor allem aber hat er gesehen und verkündet, daß es hier nicht um eine Lehre gehe, sondern um eine ‚Praktik‘.“ (82) Die Motivierung der Praxis – als durch Niedergangsinstinkte gesteuert – ist freilich ein Mißgriff: „so kann man das Evangelium nur verstehen, wenn man die Eschatologie herausbricht“ (83). Demgegenüber steht die christlich-eschatologische Glaubensüberzeugung: „Jesus redet nicht aus einer verkehrten Wirklichkeit heraus, sondern im Blick auf eine neue Wirklichkeit.“ (83)

Der Aufsatz von Dibelius besticht in mehrfacher Hinsicht. Er präpariert erstmals das aus dem Text heraus, was Nietzsche den „psychologischen Typus des Erlösers“ nennt. Er weiß geschickt die damit gegebenen Fragen aufzurollen und ihnen wissenschaftlich-methodisch standzuhalten. Von besonderer Bedeutung angesichts des 1944 gegebenen Erkenntnisstandes ist seine als Voraussetzung des Verständnisses von „Antichrist“ 29–35 (28–40) begriffene umsichtige Interpretation, Philologie und Ausdeutung von „Idiot“, dem ominösen Wort, das alle Ausgaben bis zu Dibelius' Zeiten den Lesern noch vorenthielten. Dibelius ist es gelungen, „Idiot“ als den Schlüsselbegriff der Mittelpartie des „Antichrist“ zu erweisen und ihn dann auch schlüssig anzuwenden auf Nietzsches Zentralgedanken, die mit Mt 5,39 und Lk 17,21 gegeben sind. Der „Idiot“ als der Typ, dem „infolge eines Instinkt-Ausfalles oder einer Instinkt-Verkehrung etwas fehlt, was eigentlich zum vollen Menschsein gehört“ (67), ist die Typusbezeichnung, die – unabhängig von der (Nicht-)Abhängigkeit des Terminus von Dostojewski – auf Jesus paßt: „Jesus, der mit dem Instinkt-Haß gegen alle Realität behaftete, der sich nicht wehrt, der das Himmelreich in uns verkündigt, staatsfremd, kulturfremd, gesellschaftsfremd – dieser Jesus konnte von Nietzsche sehr wohl ‚Idiot‘ – in einem ernsten und nicht beleidigenden Sinn – geheißen werden“. (73)

Neben den deutlich ablesbaren Ergebnissen der Arbeit von Dibelius ist auch seine

Art und Weise, die Jesusfrage bei Nietzsche zu erarbeiten und zu erörtern, bemerkenswert. Trotz Konzentration auf einen Aspekt – den psychologischen Typus im Sinne des Idioten und der entsprechend notierten Jesus-Worte als Schlüsselwort der Evangelien – gelingt es Dibelius, eine Engführung durch totale Ausblendung weiterer bei Nietzsche zu findender Jesus-Konzepte und Andeutungen zu vermeiden; Benz[81] wie Jaspers[82] stehen im Hintergrund der Argumentation. Mit dem Problem, daß man „in Nietzsches Gesamtwerk sehr verschiedenartige Ansätze zur Gewinnung eines Jesusbildes finden (kann)", geht Dibelius sehr umsichtig um. Er weiß um die „Entwicklung von Nietzsches Gedanken" und berücksichtigt den Einfluß „der aphoristischen Art seiner Äußerungen", von denen manche „nur gelegentliche Versuche (sind), von irgendeinem einzelnen Gedanken aus intuitiv an Jesus heranzukommen" (73). Wenn man mit Karl Jaspers versucht, „Anteil an Nietzsches Gedankenbewegung zu gewinnen", so lösen sich diese und andere Probleme, die mit der relativen Unverbundenheit oder Unvereinbarkeit vieler Aussagen über Jesus gegeben sind (vgl. 83–85). Gegen W. Wirth[83] formuliert Dibelius auch hier wieder eine wichtige hermeneutische und heuristische Maxime: „Man darf solche Zusammenstellungen (s.c. bestimmter Anschauungen über Jesus) nur nach der Verwandtschaft der Äußerungen vornehmen, nicht nach der höheren oder niederen Bewertung der Gestalt Jesu". (83 Anm. 1) Dibelius resümiert: „Es scheint somit ein höchst widerspruchsvolles Bild von Jesus zu sein, das Nietzsches Schriften darbieten." (86) Es gibt Fragmente, „die Entgegengesetztes zusammenzwingen" (89; vgl. dazu die Beispiele 86–88); es gibt ein „Nebeneinander widersprechender Urteile" (89). Man sieht – und in diesen Worten von Dibelius spürt man den ganzen Einfluß der Nietzsche-Deutung von Karl Jaspers – „daß Nietzsches Philosophieren recht eigentlich von Widersprüchen lebt" (89).

Dem „Christusbild Nietzsches" (89) gibt Dibelius bei allen „leicht" (89) auszumachenden Irrtümern im einzelnen großes Gewicht, sowohl für eine neue Sicht der Evangelientexte wie für die Wissenschaftsgeschichte, sofern ja die Irrtümer Nietzsches „meist Irrtümer der Theologie seiner Zeit sind" (89). In Nietzsches Interpretation sieht Dibelius „Aufruf", „Anreiz", „denn darin bewährt sich immer wieder die wesentlichste Wirkung Nietzsches, daß er Rufer und Wecker nicht zu gehorsamer Gefolgschaft, sondern zu selbständiger Denkarbeit wird für jeden, der ihn aufzunehmen versteht." (90)

c) „Zurückweisung Jesu"?

Was bei Dibelius in disparate Elemente auseinanderfallen zu müssen scheint, kann der Philosoph W. Kaufmann offenbar vereinen. In seinem umfangreichen Nietzsche-Buch[84] findet sich ein Kapitel, überschrieben „Nietzsches Zurückweisung Christi" (repudiation of Christ; 393–454), in dem er sich in für einen Philosophen (die ja nicht selten das Christentum bei Nietzsche auf die Platonismusfrage zu reduzieren geneigt sind) erstaunlichen Breite auf die Thematik „Nietzsche und Christentum" einläßt. Das Kapitel korrespondiert dem ihm folgenden über „Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates" (455–478); beide Kapitel zusammen beschließen das Werk von Kaufmann, und sie sind äußerlich und innerlich verknüpft durch das ihnen gemeinsam vorangestellte Motto aus „Ecce homo" [IV 9]: „ – Hat man mich verstanden? ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten' ...". Die Untersuchung von Kaufmann ist bestimmt von folgender Grundeinsicht: „Genausowenig wie Kierkegaards Angriff auf das Christentum kann Nietzsches Zurückweisung Christi verstanden werden, solange man nicht zwischen seinem zeitgenössischen Christentum und dem ursprünglichen Evangelium unterscheidet. Nietzsche differenziert außerdem noch zwischen Jesus von Nazaret und dem Christus

---

[81] Vgl. Anm. 71

[82] Vgl. Anm. 72

[83] *W. Wirth*, Nietzsche und das Christentum, in: Deutscher Glaube 9 (1939) 383–391; 10 (1940) 9–13.

[84] *W. Kaufmann*, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen von J. Salaquarda, Darmstadt 1982; vgl. auch *ders.*, Nietzsche, in: The Encyclopedia of Philosophy V (1967) 504–514.

des Glaubens. Eine deutliche und systematische Darstellung der Auffassung Nietzsches ist dabei nur möglich, wenn man diese Vorstellungen auseinanderhält. Und die Position, die Nietzsche in dieser Hinsicht bezieht, ist so sehr mit seinem sonstigen Denken verzahnt, daß man seine Philosophie nicht voll versteht, solange man von ihr absieht." (393) Besonders die Behauptung des letzten Satzes ist singulär in der philosophischen Nietzsche-Deutung. Im folgenden wird im wesentlichen nicht der Abschnitt über „Nietzsches Zurückweisung des Glaubens an Christus" (394) referiert, sondern vorwiegend – wenn auch nicht ausschließlich, da die Trennung letztlich nicht durchzuhalten ist – die „Erörterung der Nietzscheschen Auffassung von Jesus, vor dem er Achtung empfand, wenn auch das, was er über ihn sagt, die meisten frommen christlichen Leser schockieren dürfte." (393 f.)

Nietzsche zeichnet zwei Bilder von Jesus. Beide sind polemisch, das eine als „Rekonstruktion von Jesu Geschichte", das andere als die von Nietzsche „provozierend" (394) so genannte „Psychologie des Erlösers". In interessanter, aufschlußreicher Abänderung der Perspektiven von Dibelius, den er freilich nicht kennt, bezieht Kaufmann in die Darstellung der Psychologie des Erlösers auch noch den Abschnitt 27 des „Antichrist" mit ein, um den Kontrast zu Abschnitt 28 augenfällig machen zu können. Ist es nämlich in Abschnitt 27 „Nietzsche darum zu tun, mit dieser höchst subjektiven Antithese (sc. der Darstellung Jesu als Anarchist und politischer Verbrecher) zur christlichen Tradition bei christlichen Lesern Anstoß zu erregen" (395), so gibt er in Abschnitt 28 seine eigenste Meinung wieder, wenn er Jesus als ‚Idiot' bezeichnet. Im Horizont von Dostojewski's ‚Der Idiot' aufgefaßt – so Kaufmann ohne weitere Nachforschungen –, verkörperte Jesus für Nietzsche weder den von ihm anvisierten die Leidenschaft beherrschenden leidenschaftlichen Menschen (typus) noch den der „Vernichtung der Leidenschaften" wie im späteren Christentum, vielmehr zeigte sich in Jesus „ein kindliches Freisein von Leidenschaften" (398 f.). Nietzsches „Zurückweisung Jesu" ist bei aller Schärfe letztlich – im Gegensatz zur Zurückweisung des kirchlich-paulinischen Glaubens – „durch Verehrung oder Zurückhaltung gemildert" (399). Der christliche Glaube, als Widerspruch gegen die ressentimentfreie Praktik Jesu, ist Entwertung und Umwertung des Lebens. Sie ruft eine Kritik Nietzsches hervor, die weit über alles hinausgeht, was Nietzsche an Jesus zu bemängeln hat. Ob Auferstehung (403 f.), Glaubensbegriff (Glaube und Werke 400 ff., bes. 404 ff., Glaube und Vernunft 408 ff.), christliche Moral (421 ff.) – das Christentum steht im Widerspruch zu Jesus, wie übrigens auch (und gerade) zu Nietzsche (vgl. 430). Allerdings – im Abschnitt über die christliche Moral finden sich diese erstaunlichen Bemerkungen: „Nietzsches Angriff gilt nicht den christlichen Tugenden als solchen ... Er hat nicht das ernsthafte, sondern das unaufrichtige Christentum angeprangert ... Damit treffen wir auf Nietzsches berühmte Vorstellung vom *ressentiment* ... Die Erörterung wird ergeben, daß man Nietzsches Widerspruch gegen die christliche Moral, genauso wie seinen Widerspruch gegen den christlichen Glauben, auf den Gegensatz von Stärke und Schwäche zurückführen kann: es geht letzten Endes um Macht." (424)

Das Christentum ist nicht stark, mächtig genug, die Wahrheit zu ertragen, es hat nötig, sie zu verfälschen, steht also im Verhältnis des Ressentiments zur Wahrheit, während Nietzsche selbst sich als einen „Jünger der Wahrheit" versteht (420). Das Mitleid, (eine bestimmte Form von) Nächstenliebe sind Ausdruck des Ressentiments von Schwachen. Es ist von Bedeutung, zu sehen, daß Nietzsche – was Kaufmann allerdings nur erwähnt, nicht weiter ausführt (430) – Jesus von Ressentiments freispricht; freilich ist damit Jesus nicht mehr als eine relative Stärke auf der personal-moralischen Handlungsebene zugesprochen, der die Einschätzung Jesu als décadent – diesen Gedanken entwikkelt Kaufmann im erwähnten Sokrateskapitel (vgl. 399) – natürlich nicht aufhebt. Es mag sein, daß – wie Nietzsche meint – Jesus zu früh starb (469), jedenfalls ist nicht von ihm, sondern von Sokrates zu lernen, wie man ernstlich zu leben und zu sterben hätte. Das Verhalten Jesu vor seinen Richtern als „Nicht-Feind-sein-*können*" mag vom Ressentiment frei gewesen sein, es mag darin „Gelassenheit (gewesen sein), (es war) aber keine Selbstbeherrschung – (denn) es gab (bei Jesus im Gegensatz zu Sokrates) gar nichts, was hätte beherrscht werden müssen." (398) Es gilt für Christentum wie Jesus, wenn Kaufmann Nietzsches „Zurückweisung Christi" so abschließt: „jedenfalls kann

man seine Zurückweisung Christi erst dann ganz verstehen, wenn man seine Bewunderung für Sokrates bemerkt." (454)

Die Sokratesdarstellung Kaufmanns ist umstritten[85]. Nach ihr ist Sokrates „die Verkörperung von Nietzsches Ideal: der leidenschaftliche Mensch, der seine Leidenschaften unter Kontrolle halten kann." (464) Als solcher ist Sokrates Gegentypus gegen Jesus bzw. Christus, und Nietzsche zieht – wie augenfällig in „Ecce homo" zu erkennen ist – Sokrates vor: „Wie uns Nietzsche im Antichrist versichert, verehrt er Jesu Leben und Tod, aber er legt sie nicht als Verheißung einer anderen Welt und eines anderen Lebens aus, und er anerkennt nicht die Göttlichkeit Jesu, sondern beharrt auf dem: *Ecce homo*! Der Mensch kann in großem Stil leben und sterben, wenn er seine eigene Erlösung erwirkt, statt sein Vertrauen auf das Opfer eines anderen zu setzen. Wo Kierkegaard am Anfang seiner *Philosophischen Brocken* eine Alternative zwischen dem Heiland Christus und dem Lehrer Sokrates aufstellt, um dann Christus und die Offenbarung zu wählen, da zieht Nietzsche, wie immer, Sokrates vor: Die Erlösung des Menschen liegt, wenn irgendwo, in ihm selbst." (474) Die Worte des „Ecce homo" „Dionysos gegen den Gekreuzigten" weisen ebenso wie der Titel dieser Schrift von Jesus wie Christentum weg auf andere Weisen und Wege der Erlösung außerhalb des Christlichen. Leitbilder Nietzsches sind Goethe wie (vor allem) Sokrates, auf den (neben Friedrich Nietzsche selbst) Kaufmann die berühmten Worte von „Genie des Herzens" in „Jenseits von Gut und Böse" 295 überraschenderweise bezieht, womit Dionysos, der ja auch ein Philosoph ist, mit Sokrates bzw. dieser mit Dionysos identifiziert wird. „Dionysos gegen den Gekreuzigten" erfährt von dieser Identischsetzung her seine Auslegung.

Die Jesus-Deutung Kaufmanns konnte nur in Umrissen vorgestellt werden. Es dürfte aber so viel deutlich geworden sein, daß Kaufmann nicht bloß schon bekannte Positionen wiederholt, sondern eine eigene Interpretation bietet. Andererseits bezieht er sich überhaupt nicht auf schon erfolgte Abklärung der speziellen Frage nach Jesus im Werk Nietzsches. Sein Bezugspunkt der Quellensichtung und -verwendung ist offenbar seine Interpretation des Willens zur Macht, nach der Glück und Macht für Nietzsche in eins fallen, wie seine (vermutlich) unabhängig von der Christentumsproblematik entworfene Sicht des Sokrates, der seinerseits im Blickwinkel des Willens zur Macht wahrgenommen wird. Es ist zweifellos ein großes Verdient von Kaufmann, daß er exwie intensiv die Christentumsproblematik im Werk Nietzsches einer Analyse unterzog, und dabei weder vorschnell Reduktionen auf philosophische Prämissen vornimmt noch die einmal als spezifisch nietzscheanisch erkannte Position und Problematik isoliert von den Themen und Thesen der Philosophie Nietzsches im Ganzen. Ob freilich die pointierte Kontraposition Jesus (Christentum) gegen Sokrates in der Form, wie Kaufmann sie vorträgt, haltbar ist, muß die weitere Forschung entscheiden.

IV. „Dionysos gegen den Gekreuzigten"

1. Perspektivenwechsel

Keine Zeit hat sich bisher mit Nietzsche leicht getan. Seine Person und sein Werk blieben immer strittig. Keine Deutung Nietzsches konnte für sich allgemeine Zustimmung buchen. Vielleicht besteht bis heute nur darin Übereinstimmung, daß Nietzsche zur Entscheidung treibe. Freilich stellt sich selbst da wieder die Frage, zu welcher Entscheidung denn. Verschiedene Zeiten, verschiedene Personen gaben auch hier verschiedene Antworten. Etliche davon wurden in der bisherigen Darstellung bereits genannt. Auch in unserer Gegenwart, beginnend mit der Neuorientierung nach dem 2. Weltkrieg, gibt es nicht bloß eine Antwort und eine Form der Auseinandersetzung. Die Zeit des Nazismus und der Krieg 1939–45 lassen Nietzsche als eine geschichtliche Wirkmacht er-

[85] Vgl. *H. J. Schmidt*, Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim a. G. 1969 (MPF 59); *G. Goedert*, Nietzsche critique des Valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion, Paris 1977, 96 Anm. 31.

scheinen, sofern er einerseits auf die nun eingetretenen Entwicklungen vorausgewiesen und sie andererseits – direkt oder indirekt – ideologisch mitbestimmt hat. „Im Lichte unserer Erfahrung“ (Th. Mann) leuchtete Nietzsche – wieder einmal – ganz neu auf. Es steht nicht bloß der Nietzsche „der letzten diabolischen Konsequenz“[86] zur Debatte, es gibt bald nach dem Kriege bereits erste Stimmen, die in Nietzsches Werk eine gültige Wirklichkeitsinterpretation erblicken lassen. Schon und gerade während der Zeit des Nationalsozialismus hatte Karl Jaspers mit seiner Nietzsche-Deutung ausdrücklich einer Fehldeutung Nietzsches durch ideologische Hasardeure entgegensteuern und Nietzsche für seine Zeit – als eine anregende und zur Auseinandersetzung provozierende Ausnahmeerscheinung – fruchtbar werden lassen wollen[87]. Martin Heidegger hielt bereits in den Jahren 1936–40 seine inzwischen berühmten Nietzschevorlesungen an der Universität Freiburg; gerade er lehrt Nietzsche verstehen als eine geschichtliche Wirklichkeit, die in sich die abendländische Seinsvergessenheit resümiert und auf den Höhepunkt treibt[88]. Das zentrale Wort Nietzsches „Gott ist tot“ greift Heidegger auf als ein Signum der Epoche. Heidegger gebührt das Verdienst, als einer der ersten die psychologische und psychologisierende Nietzsche-Deutung, wie sie auch noch bei Karl Jaspers wirksam ist, überwunden zu haben[89]. Auf die Weise eindringender philosophischer Interpretation ent-deckte Heidegger den Philosophen (in) Nietzsche ganz neu. Den tollen Menschen des Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ interpretiert Heidegger als einen Gottsucher, „der Gott sucht, indem er nach Gott schreit.“ Und er fragt (rhetorisch): „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrieen?“[90] Karl Löwith, dessen Buch über „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ auch erstmals während der 30er Jahre erschien, setzt andere Akzente und interpretiert die ewige Wiederkehr als Versuch Nietzsches, die Krise der Zeit nach dem „Tod Gottes“ zu überwinden. Nietzsches Philosophie erscheint so als ein Versuch, sich und die Zeit zu erlösen[91]. Heideggers Deutung der Seinsgeschichte und des inhärenten Nihilismus im Zeichen des „Todes Gottes“ wie Löwiths Ansatz einer Erlösungstheorie Nietzsches gaben den Theologen mannigfache Anregung, das entscheidende Stichwort und die entscheidenden Hinsichten[92].

Exemplarisch sei hier nur auf die grundlegende Nietzsche-Studie von Eugen Biser: „Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“[93] verwiesen. Biser geht zwar im einzelnen weit über Heidegger wie Löwith hinaus, wäre aber ohne sie kaum in dieser Form denkbar. In Bisers Arbeit gelangt die (zumindest die katholische) theologische Nietzsche-Deutung auf einen ihrer Höhepunkte. Die Leistung Bisers, sein eigenständiger Ansatz, seine Rezeption und Überbietung der (katholischen) Nietzsche-Deutung vor ihm, auch die Grenzen seiner Perspektiven stehen hier und jetzt jedoch nicht zur Debatte[94]. Für das Thema der Jesus-Deutung Nietzsches ist Bisers Buch

---

[86] *W. Weymann-Weyhe,* Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit, Freiburg 1948, 9.

[87] Vgl. Anm. 70.

[88] *M. Heidegger,* Nietzsche. 2 Bde., Pfullingen 1961 (u.ö.); vgl. auch *ders.,* Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘, in: *Ders.,* Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, 193–247; *ders.,* Was heißt Denken? Tübingen 1954; *ders.,* Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: *Ders.,* Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 97–122.

[89] Zur Problematik der psychologischen Nietzsche-Interpretation vgl. *E. Heftrich,* Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung (1964), in: Nietzsche. Hrsg. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1980 (WdF 521) 169–184.

[90] *Heidegger,* Nietzsches Wort 246.

[91] *K. Löwith,* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg ^{3}1978 (^{1}1935, ^{2}1956).

[92] Hier ist dann auch die Nietzsche-Deutung v. *E. Fink* zu berücksichtigen, die erstmals 1960 erschien: Nietzsches Philosophie. Dritte, verbesserte Aufl., Stuttgart 1973 (Urban-Taschenbücher 45); zur Jesusfrage: 136, 147, 176, 181f.

[93] *E. Biser,* ‚Gott ist tot‘ (Anm. 7); *ders.,* Die Proklamation von Gottes Tod. Nietzsches Parabel „Der tolle Mensch“ im Licht der Textgeschichte, in: Hochl. 56 (1963/64) 137–152.

[94] Vgl. *Köster* (Anm. 2) 631f.; s.a. *H. Küng,* Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage

(nur) indirekt von Bedeutung, denn interessanterweise bestreitet Biser deren Relevanz oder schränkt sie ganz erheblich ein. Das von Nietzsche aufgeworfene Problem ist nach Biser die Seinskritik. Dieses Problem sei „solange nicht in seinem Vollsinn erfaßt, als es nicht als wenigstens indirekter *Appell an das intellektuelle Gewissen der Theologie* verstanden wird". Und dann folgen die Worte, auf die es hier besonders ankommt: „Im Vergleich zum Gewicht dieses *indirekten Beitrages* erscheint der ganze Komplex der übrigen Motive, in welchem Nietzsche sich mit der christlichen Glaubenswelt berührt, von nur *zweitrangiger* Natur ... Das gilt ebenso von seiner pietistischen Erklärung des von Jesus proklamierten ‚Himmelreichs' wie von der Umdeutung der gesamten evangelischen Botschaft in eine ‚Praktik des Lebens' ... Wenn auch in noch so freier Form, wandeln alle diese Vorstellungen das eine Grundthema ab, in dem sich Nietzsche der Theologie eigentlich stellt. Und das ist der im Zug der Seinsüberschreitung gewonnene Ansatz, der die Gottesfrage in einer Weise zu stellen erlaubt, die einem reinen, von keinem vorgefaßten Wissen mehr belasteten Hinhorchen auf die Antwort der Offenbarung gleichkommt." (301 f.) Wäre Nietzsche also auch hier als Gottsucher etabliert? Tatsächlich sieht Biser die „Möglichkeit der Morgendämmerung eines neuen Gottestages" (293)[95]. Seine Position umreißt Biser später mit der eindeutigen und gleichwohl offenen Feststellung, Nietzsche sei „weder Gottsucher noch Antichrist". Die theologische Nietzsche-Deutung hat durch Biser kräftige Impulse erhalten[96]. In der Einschätzung der Jesus-Deutung Nietzsches als gegenüber der Seinskritik sekundär hat er – faktisch, nicht ausdrücklich in Opposition zu seiner Position – deutlich Widerspruch erleben müssen. Ein Blick in die weitere Geschichte der Nietzsche-Interpretation zur Frage der Jesus-Deutung soll dies verdeutlichen.

2. *Vom Positionsreferat zur interessierten (Um-)Interpretation*

a) Zwischen Affirmation und Identifikation, Deskription und Negation

Es ist höchst erstaunlich, zu sehen, eine wie große Fülle an Deutungen und Interpretationen die Darstellung der Jesusfigur bei Friedrich Nietzsche hervorgerufen hat. Angesichts der schmalen Textbasis vieler Interpreten – die meisten Autoren beziehen sich ausschließlich oder vorwiegend auf „Antichrist", manche zudem auf einschlägige Passagen aus „Der Wille zur Macht" – wäre man wohl eher auf eine große Gemeinsamkeit der Auslegung gefaßt. Tatsächlich gibt es ja auch eine Menge gleichsinniger Zitierungen; die einschlägigen Aussagen aus „Antichrist" sind jedem Leser der Sekundärliteratur zu Nietzsche bald bekannt. Allerdings kann und sollte die häufige Wiederholung derselben Zitate nicht die Deutungsvielfalt übersehen lassen. Trotz Benz, der – wie aufgezeigt – schon 1937 von Nietzsche als dem Lehrer einer imitatio Christi spricht, besser vielleicht: trotz und gegen Benz überwiegt lange Zeit in der Einschätzung des Jesusbildes von Nietzsche die entschiedene Ablehnung. Gerade neuere Arbeiten – die weiter unten zu besprechen sind – mit dem Tenor wohlwollender und affirmativer Grundeinstellung zu Nietzsches Jesusbild sollten nicht den Blick dafür trüben, daß Nietzsches Jesusbild bis in die neueste Zeit immer wieder entschiedenen Protest erfahren hat.

Noch 1966 – also nach dem Zweiten Vaticanum, dem Datum der „Öffnung zur Welt" der katholischen Kirche – glaubt G. Siegmund, Autor mehrerer Nietzsche-Bü-

---

der Neuzeit, München 1978, 381–469, bes. 412–415. Die Gegenkritik bei *Biser:* Gottsucher (Anm. 1) 66 f.

[95] Zur Kritik vgl. *V. Warnach,* Zur Seinskritik und zum ‚Atheismus' Nietzsches, in: SJP 9 (1965) 273–295; *R. Margreiter,* Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer ‚Neuentdeckung Gottes' im Spätwerk, Meisenheim 1978 (MPF 160) passim, bes. 139–154.

[96] In immer neuen Anläufen hat sich Biser auf das Phänomen Nietzsche eingelassen; zu erwähnen sind vor allem: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffes und ihre theologischen Konsequenzen, in: PJ 78 (1971) 35–65, 295–305; Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik. Der Gang der Wirkungsgeschichte, in: NS 9 (1980) 1–37. Weitere Lit. von Biser vgl. Anm. 1, 102 und 106.

cher[97], mit Entschiedenheit darauf hinweisen zu müssen, daß man über bloße „Versuche von Interpretation" (75) hinausgehen und an Nietzsche Kritik üben müsse, daß man nicht zwischen einem esoterischen und exoterischen Nietzsche streng scheiden dürfe, wie man allerdings ebensowenig in der Manier der Zeit nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches Nietzsche für alles verantwortlich machen dürfe. Für Siegmund „gewinnt eine Bloßlegung der Wurzeln des Antichristentums Nietzsches an aktueller Bedeutung" (75). In der Absicht, sich „ruhig und sachlich mit Nietzsche auseinanderzusetzen" (75), wiederholt Siegmund 1966, was er schon 1946 und 1964 breiter entfaltet hatte. Wie schon seine Berufung auf E. F. Podach erkennen läßt, verbleibt er im Fahrwasser einer psychologischen Nietzsche-Interpretation, freilich durch wichtige historische Beobachtungen gestützt oder wenigstens flankiert. Mit Podach schätzt er den „Antichrist" so ein: „In dieser Schrift will ein Antichrist reden, der Christus überwindet und die eigene Herauskunft siegreich verkündet" (75). Oder: Nietzsche „wollte der Menschheit das werden, was ihr bisher Christus galt – freilich in einem entgegengesetzten Sinne" (76). Das „Jesus-Bild des Philosophen" (80–83), nur ein kleiner Teil der Analyse und Auseinandersetzung Siegmunds, ist ihm ein einseitiges Bild, das nur einen infantilen Jesus vorstellt: „Niemals ist Nietzsche dazu gelangt, ein selbständiges, geistig geläutertes Jesus-Bild zu gewinnen, welches das Infantile überwunden hätte". (81) An die Stelle eines historischen habe Nietzsche ein psychologisches Jesusbild gesetzt, darin Renan verpflichtet. Die Bezeichnung Jesu als „Idiot", in den ersten Ausgaben des „Antichrist" bekanntlich von den Herausgebern gestrichen, sieht Siegmund als „Schlüsselwort", „nicht einfach als Schimpfwort" an (81). Die Interpretation deckt sich weitgehend mit den Ergebnissen von Dibelius, der allerdings nicht erwähnt wird. Ihr Ergebnis in der Perspektive von Siegmund lautet: „Damit sinkt das ganze Christentum zu der Lebenspraxis eines infantilen Idioten herab, das an diese eine Person gebunden bleibt." (82) Gegen Benz (von 1937) hält Siegmund fest: „ein solcher Weg der Wiederbelebung des Christseins von Nietzsches ‚Antichrist' her (ist) nicht möglich." (83) Siegmunds Arbeiten, knapp resümiert im hier herangezogenen Aufsatz, haben Wesentliches zur Erhellung Nietzsches, seiner Absichten, der Hintergründe seines Denkens und Wollens beigetragen; das kann hier nicht diskutiert werden. Gleichwohl bleibt Siegmund, wie schon der hier gegebene Einblick in seine Deutung des Jesusbildes zeigt, einer Argumentation verhaftet, die bei manch richtiger Einsicht im einzelnen letzlich wohl doch Nietzsche mißversteht und verkennt. Siegmund bleibt in weltanschaulicher Kontraposition befangen; ihr ist Nietzsche der verlorene Sohn (1964, 47), der im „Krampf der Selbstvergottung" (1964, 53) und im „Kampf einer individualistischen Grundhaltung" (1964, 55) eine „Gegenschöpfung" (1964, 61; cf. 66) etabliert. Es erscheint dann nur konsequent, wenn Nietzsche – trotz prinzipieller Scheidung von Christentum und Jesus – auch Jesus ablehnt.

Ähnlich wie Siegmund glaubt auch G. Brom[98], Nietzsche habe den „Menschensohn systematisch entmannt" (87). Im Tonfall ungleich ironischer und sarkastisch läßt Brom das Jesusbild Nietzsches im Horizont psychologisierender Nietzsche-Deutung vor dem Leser erstehen. Der Aufweis geistesgeschichtlicher Abhängigkeiten dient der Relativierung von Nietzsches eigenständiger Leistung. Psychologische Feststellungen geraten zur Abwertung: „Was er Jesus nennt, ist er in Person: ‚Ein Fall der verzögerten Pubertät'." (78) Nietzsche stehe im „Kampf gegen Christus" (82), fühle sich als ein „persönli-

---

[97] *G. Siegmund,* Nietzsche. Der ‚Atheist' und ‚Antichrist', Paderborn 1946; *ders.,* Nietzsches Kunde vom ‚Tod Gottes', Berlin 1964. – Seine Position umreißt Siegmund noch einmal 1966: Nietzsches Antichristentum, in: ZKTh 88 (1966) 75–83. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz, sofern nicht ausdrücklich anderes angegeben ist. – Auch für *J. B. Lotz,* Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema „Nietzsche und das Christentum", Frankfurt a. M. 1953 ist Nietzsche „der entschiedenste Antichrist und Atheist" (14). Das Problem „Christus" streift Lotz nur am Rande (13f.), bedeutsam ist sein Hinweis auf das Gott-Mensch-Verhältnis als Grundproblem (22ff.). Zu Lotz vgl. *Köster* (Anm. 2) 632–634.

[98] *G. Brom,* Nietzsches Antichrist, in: Christliche Existenz und Erziehung. Festschrift für J. P. Steffes. Hrsg. v. G. Schreiber und K. Hase, Münster 1954, 76–89.

cher Feind Christi" (83). „Idiot" ist ein „Schimpfwort" (84) für Christus, aber Nietzsche „verwechselt Jesus mit Schopenhauer, mit Wagner, mit Tolstoi, mit Marx und noch mit mehreren" (84). Zwar ist „Jesus die Beziehungsperson geworden, um welche Nietzsches Leben sich bewegt" (81), aber „Nietzsche läßt sich Jesus immer von anderen zeigen, weil er selber mit dem Menschensohn keine innige Fühlung hat." (86) Die Anklage Nietzsches gegen Jesus lautet: „Nicht stark, nicht froh, nicht vornehm" (86). Letzlich – so Brom – konnte Nietzsche sich dem Einfluß Christi auf sein Leben nicht entziehen. Die Ablehnung Christi ist für Brom das Resultat, die logische Folge aus der Aufgabe Gottes: „Als er nun Gott aufgegeben hatte, mußte auch jede Spur von Christus vernichtet werden; und als ihm das unmöglich erschien, mußte die Erinnerung an den Menschensohn besudelt werden. Dieser verzweiflungsvollen, seiner selbst unwürdigen Aufgabe ist Friedrich Nietzsche, der geniale Bußprediger der modernen Kultur, tragisch erlegen." (89) Die mit Verve geschriebene Abhandlung von Brom ist gerade in ihrer zum Widerspruch reizenden Einseitigkeit anregend, sofern sie beinahe unüberbietbar deutlich macht, daß noch so interessante Details (völlig) unzureichende Methodik nicht ausgleichen und neutralisieren können. Die Arbeit von Brom ist im Ansatz verfehlt. Der Anti-Christ ist Anti-Christus, „Dionysos gegen den Gekreuzigten" bedeutet Widerspruch gegen Christus: „Dionysos, die verkörperte Verneinung, dient Nietzsche als erstes und letztes Wort, um gegen Christus zu zeugen." (81)

Auf eine wesentlich differenziertere Weise kommt W. Metz[99] zu einer verwandten Einschätzung. Nietzsche habe das Christusbekenntnis der Tradition zerstört. In Affinität zu Jesus bei gleichzeitigem Antagonismus sei Nietzsche, der zwischen irdischem Jesus und verkündigtem Christus unterscheide, diese Destruktion wichtiger sogar noch als sein Programm „Gott ist tot", geworden. Allerdings hält Metz nur eine „große Systematisierung" (35) für möglich, die „im Wissen darum geschehen (muß), daß sich Nietzsches Gedanken eo ipso einer Systematisierung entziehen" (35). Im Jesusbild gibt es „Spannungen, ja Widersprüche in großer Zahl" (37); sie werden zu „Aporien" (40), „(w)enn man nicht fundamental zwischen Nietzsches Stellung zum irdischen Jesus einerseits und zum verkündigten Christus andererseits unterscheidet" (40). Und dabei gilt dann: „Der Philosoph will nicht Anwalt des irdischen Jesus sein, sondern Ankläger kirchlicher Lehre und Praxis. Um diese kirchliche Lehre und Praxis profiliert apostrophieren zu können, verwendet er als Kontrastfolie die Person Jesu von Nazaret." (41) Sie dient ihm damit auch zur „Diskreditierung des paulinischen ‚Unsinns'" (47), also des Dogmas, des Dysangeliums. Metz stellt in plausibler Weise die wesentlichen einschlägigen Worte Nietzsches über Jesus und die „Christologie", wie er das Vorgehen auch apostrophiert (37, 39), vor. Er stellt fest, daß Nietzsches Interesse vorwiegend dem in der Tradition wirksamen Jesus gelte (35) und daß dieses Interesse erst die „ganze Wucht seiner Auseinandersetzung mit Kirche und Theologie" (47) deutlich mache. Kritischer Maßstab Nietzsches ist seine „anthropologische Konzeption des stolzen, vornehmen, freien Menschen" (47); er bestimmt die Konstante und die Variable des Denkens Nietzsches: „Die *Konstante* seiner Ausführung ist durchgängig der unversöhnliche Antagonismus gegenüber der kirchlichen Lehre von Kreuz und Auferstehung, wie sie Paulus initiierte. In den Dienst dieser Konstanten kann jedoch aus taktischen Gründen und Überlegungen die Affinität zur Person des irdischen Jesus als *Variable* gestellt werden." (47) Das Jesusbild Nietzsches wird somit bei Metz ganz im Sinne einer Funktion für die Destruktion des Christusbekenntnisses der Kirche gelesen.

Bei aller Differenziertheit und Sorgfalt im einzelnen entkommt auch W. Metz letztlich nicht der Gefahr einer psychologisierenden Engführung: „Alles, was seiner (sc. Nietzsches) Vision entgegensteht, muß niedergemacht werden." (47) Mit solchen Worten desavouiert W. Metz vorher richtig Gesehenes; auf keinen Fall wird er damit Nietzsche gerecht. Das Verdienst von Metz ist davon unberührt, daß er nämlich deutlich auf Elemente einer „Christologie" bei Nietzsche hingewiesen hat und damit die

[99] *W. Metz*, Dionysos und der Gekreuzigte. Die Destruktion des Christusbekenntnisses bei Friedrich Nietzsche, in: Bekennen in der Zeit. Hrsg. v. W. Metz, München 1981, 30–52.

Ebene eines bloßen Jesus-Bildes verlassen konnte. Dies ist ein wesentlicher Schritt in der Interpretation der Jesus-Deutung Nietzsches, wie sofort ersichtlich ist, wenn man als Kontrast die kleine Arbeit von G. Weyne[100] aus dem Jahre 1956 betrachtet, die sich ausdrücklich auf das Jesus-Bild Nietzsches in „Antichrist" als auf ein Seelenbild Jesu (40) konzentriert, ja beschränkt. Weyne glaubt eine Entdeckung gemacht zu haben und stellt fest: „Man weiß gewöhnlich nicht, daß Nietzsche den umgestalteten und, wie er meint, von den Christen verfälschten Christus von dem unterscheidet, den er für den wahren Christus hält." (19) Hätte Weyne die gründlichen und wegweisenden Arbeiten der evangelischen Theologen Benz und Dibelius zur Kenntnis genommen, wäre sein Urteil vermutlich anders ausgefallen, ja seine Themenstellung hätte sich sogar teilweise erübrigt. Wie so viele Autoren legt Weyne seiner systematisierenden Darstellung des wahren Christus die Texte Nietzsches zugrunde, die man aus dem Spätwerk als die „Psychologie des Erlösers" kennt. Weyne spricht von der „dritten Periode, in der er (sc. Nietzsche) seine Auffassung über Christus nicht mehr sporadisch, sondern systematisch ausgearbeitet hat" (20). Im Sinne der Sichtung dieses systematischen Entwurfs rekonstruiert Weyne also das Seelenbild Jesu. Seine Gesichtspunkte zur Erfassung der Figur Jesu sind Christi Person und Weltanschauung (22–30), Christus der Erlöser (31–33), Christus der Stifter der Kirche (33–36), Christus und Buddha (36–38), der wahre Christus nach Nietzsche und die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh. (38–41). Zu diesem – so rekonstruierten – Jesus habe Nietzsche „tiefe Zuneigung" empfunden, „unverhohlene Sympathie und eine Art Zärtlichkeit" (41). „Dieser leidenschaftliche Christushasser, dieser fanatische Hetzer vermeinte in einer engen geistigen Verwandtschaft mit dem wahren Christus zu stehen." (41) Dem entspreche dann vielleicht auch eine gewisse „Zurückhaltung" und „Ehrfurcht" Nietzsches vor Christus (41). Wertend hält Weyne fest, daß Nietzsche in seiner engen Anknüpfung an die liberale Theologie „den wirklichen Horizont der Person und des Lebens Christi und die Perspektive seiner Lehre ganz verfälscht" habe (42). Die Kritik an Nietzsches intuitiver Methode wie die latent gegebenen Vorbehalte gegen Nietzsches Philosophie ließen bei Weyne kaum etwas anderes erwarten. Der Schlußsatz des Artikels von Weyne verrät, woran ihm gelegen wäre und was Nietzsche hätte leisten sollen: „ein Bild des wahren Christus zu entwerfen und die Vielfalt der Züge der Persönlichkeit Christi zu einem harmonischen Ganzen zusammenzufügen." (42) Der Rekonstruktion von Weyne muß man im ganzen, unbeschadet gründlicher Detaildarstellung, das vorhalten, was er seinerseits Nietzsche zuspricht. „Seinem Christusbild mangelt es an wissenschaftlichem Wert" (20), d. h. das summative und additive Verfahren erbringt wenig oder keinerlei neue Erkenntnis. Gleichwohl kann die systematisierende Einteilung der Elemente eines Jesusbildes für manchen Leser hilfreich (gewesen) sein. Die neuere Forschung zur Frage „Jesus bei Nietzsche" hat nicht selten Weyne zitiert, sie ist ihm jedoch fast nie gefolgt.

Die Nietzsche-Interpretationen der neuesten Zeit, von den bereits erwähnten abgesehen, gehen neue Wege oder modifizieren alte. Was bleibt wie eh und je, ist die divergierende Einschätzung der Absichten Nietzsches. W. Post stellt 1971 fest: „Es gibt keine radikalere Kritik an Jesus als die von Nietzsche."[101] Das schließt zwar bei ihm nicht die schon öfter gehörte Bemerkung über innere Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Jesus aus, aber die Eindeutigkeit der Aussage wird damit nicht gemindert, eher gestärkt. Demgegenüber interpretiert der schon erwähnte Eugen Biser Nietzsche neuerdings – die Position von F. Brentano erneuernd und dabei präzisierend – als „kritischen Nachahmer Jesu"[102]. M. Lutz-Bachmann insistiert, Nietzsche sehe in Jesus ei-

---

[100] *G. Weyne*, Nietzsches Christusbild, in: ThGl 48 (1958) 18–42 (flämisches Original mit französischer Einleitung: Nietzsche's voorstelling van de echte Christusfigur, Löwen 1956 = Universitas Catholica Lovaniensis: Sylloge Excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in Sacra Theologia vel in Iure Canonico consequendum conscriptis, tomus XXVIII, fasc. 7, 330–354).

[101] *W. Post*, Jesus in der Sicht des modernen Atheismus, Humanismus und Marxismus, in: Jesus von Nazareth. Hrsg. v. F. J. Schierse, Mainz 1971, 72–96, hier: 89.

[102] *E. Biser*, Nietzsche – der kritische Nachahmer Jesu. Ein Beitrag zur gestaltvergleichenden Nietzsche-Deutung, in: Ist Gott tot? Über Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. W. Böhme,

nen/den „Antichristen“[103]. Für J. Nolte ist Nietzsche ein Komödiant, der im „hellen Wahnsinn Gott spielt“ und dies in Konsequenz seiner „dunkle(n) imitatio Jesu“.[104] Hans Küng formuliert vorsichtiger, teilt aber deutlich die affirmative Grundhaltung seines (ehemaligen) Schülers Nolte, wenn er das von Nietzsche gezeichnete „nicht unsympathische Bild des Jesus von Nazaret“ so interpretiert: „Der ‚Antichrist‘ ist offensichtlich mehr Anti-Christ denn Anti-Christus: eine Provokation für Christen, die heilsam sein kann.“[105] Nicht jede dieser Äußerungen ist gleichermaßen verantwortet oder vor dem Text verantwortbar; die Textbasis vieler Autoren ist (viel zu) schmal. Es scheint geradezu, als könne und dürfe man aus Nietzsche alles und jedes heraus- und hineinlesen. Doch was auf den ersten Blick auseinanderzutreiben scheint, könnte sich als zusammengehörig erweisen. Ob dies der Fall ist, das soll die folgende weitere Darstellung vor allem zweier herausragender Interpretationsangebote klären. Mußten Siegmund, Brom und Weyne vorwiegend im Sinne einer Negation und Verwerfung Nietzsches verstanden werden, so verschiebt sich zusehends deutlicher die Einschätzung Nietzsches zu kritischer Sympathie, Affirmation und Identifizierung, zumindest aber zur offenen Auseinandersetzung, die in Nietzsche einen Appell bzw. eine Herausforderung sieht, und zwar eine solche Herausforderung, Provokation, die theologische Konsequenzen haben kann und hat.

An die Vielfalt und Widersprüchlichkeiten der Deutungen gewöhnt und auf vieles gefaßt, ist man nun doch überrascht, wenn man auf die kleine unscheinbare Schrift stößt, die nun zu besprechen ist. In der Form von Meditationen zu Texten aus „Der Antichrist“, genauer: in einem Ternar von lectio, meditatio, oratio theologica führt der Autor J. Nolte an einschlägige Aussagen des „Antichrist“ heran. Wer glaubte, die Texte der Abschnitte 31–37 zu kennen, der wird – ob willig oder unwillig – von Nolte zu einer relecture veranlaßt. Nicht nur, daß Nolte die umstrittene Deutung von Benz (imitatio Jesu) wiederaufleben läßt, nicht nur, daß er von einer „Christologie“ bei Nietzsche spricht und sie vorstellt – das Neue und Überraschende ist die prinzipielle Affirmation, die in fast jeder Zeile durchscheinende grundsätzliche Zustimmung zu Nietzsche. Nietzsche erscheint als „doctor gratiae“ (45), der in seiner „radikalen ‚Gnadenlehre‘“ (50, 56) die Theologen „in den von Jesus gebahnten Freiraum jenseits von Christ und Antichrist“ (56) gelangen und so die „Möglichkeit einer neuen und (wirklich) ‚frohen Botschaft‘“ (51) gewinnen läßt. Die Gestalt Jesu, wie Nietzsche sie zeichnet, ist für Nolte „die schweigende Gestalt Jesu (die) aus den Fängen der Kirche herauszuholen (ist)“ (44). Diese Gestalt – décadent und Idiot, wie bekannt – läßt Nietzsche erneut und erstmals seit 19 Jahrhunderten in ihrer ganzen Fremdheit und

---

Karlsruhe 1982 (Herrenalber Texte 41), 99–110; *ders.*, Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: Conc(D) 17 (1981) Heft 5: Nietzsche und das Christentum, 401–406.

[103] *M. Lutz-Bachmann,* Nietzsches ‚Fluch auf das Christentum‘, in: StZ 199 (1981) 398–408, hier: 402. – Lutz-Bachmann spricht von unverkennbarer „Zuneigung“ Nietzsches zu Jesus (407) wie von der im Wahnsinn vollzogenen „Selbstidentifikation mit dem Gekreuzigten“ (402), doch weiß er auch um „Ambivalenzen“ im Verhältnis Nietzsches zu Jesus. So wäre also nicht Nietzsche der Antichrist, sondern Jesus selbst – und erst auf dem Weg über die Identifikation mit Jesus ist Nietzsche Antichrist, der das Christentum von Paulus an negiert. Die Identifikation („Loblied“ 401) steht in Spannung dazu, daß Jesus auch als décadent begriffen ist. – Für die Deutung des Paulus bezieht sich Lutz-Bachmann auf J. *Salaquarda,* Der Antichrist (s. Anm. 7); auffälligerweise übernimmt er nicht Salaquardas eindringlichen Hinweis darauf, daß Nietzsches Symbol „der Gekreuzigte“ nicht identisch ist mit „Jesus von Nazaret“.

[104] *J. Nolte,* Wahrheit und Freiheit. Meditationen über Texte aus Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, Düsseldorf 1973; Zitat: 57.

[105] *Küng* 450, 451. – Einen Komödianten sieht Küng freilich nicht in Nietzsche; er staunt vielmehr, „mit welchem Respekt hier (sc. bei Nietzsche) die Figur, die Botschaft Jesu Christi herausgearbeitet ist“ (451). Bei aller Reserve gegenüber dem Gesamtbild hält Küng die Frage für angezeigt, ob nicht bei Nietzsche der frohe Botschafter Jesus „glaubwürdiger verkündet (werde), als dies bei vielen Christen geschieht“ (ebd.).

Nähe (24) erstehen. Mit Nietzsche gilt es, diesen Fremden und Nahen neu zu entdekken. Dann zeigt es sich, daß weder „décadent" noch „Idiot" abwertende Kennzeichnungen sind: „nicht Schmähung, sondern eher Einverständnis" (17), nicht Beschimpfung, sondern eher Indiz einer Annäherung und Identifizierung, insofern Nietzsche sich selbst ja auch als „Narr" sieht (vgl. 18). Die neue Praktik des Ja, die von diesem Jesus zu erlernen wäre, wobei Nietzsche gewissermaßen Entmythologisierung und existentiale Interpretation vorwegnähme (33), wäre „eine Praktik jenseits von Metaphysik und Moral, jenseits von Gut und Böse, jenseits von Wahr und Falsch" (30). Sie wäre es auch, die ein völlig neues Gottverhältnis mit sich brächte, sofern in ihr (als einer Praktik des „großen Symbolisten" Jesus) „die ‚Wahrheiten' des Symbols vor aller späteren ‚Krudität' sichergestellt werden können" (33). Besonders die Sterbe-Praktik ruft Nietzsches „Ehrfurcht und Innigkeit" (39) hervor: „Der Einklang von Lehre, Leben und Tod, wie er (sc. Nietzsche) ihn bei Jesus vernimmt, tröstet seinen an der Fülle schwerer Fragen abgearbeiteten Geist und bestärkt sein Gefühl der Verwandtschaft mit dieser ‚fremden Gestalt'." (37) Nach Nolte identifiziert sich also Nietzsche mit Jesus (vgl. 37 f.), dessen proprium (37) – als ‚summa christianismi' (38) – er in Widerstandslosigkeit und in jeglicher Freiheit vom Ressentiment sehe. Hier sei der ‚Schlüssel' zum Christsein (40) gegeben: „Solche unvermutete imitatio Jesu in einer äußersten Form und Kunst ruft uns zur Rechenschaft in der Theologie." (39) Wie diese Rechenschaft aussehen soll, läßt sich absehen, wenn man Noltes Übereinkunft mit Nietzsche darin feststellen muß, „daß die Gestalt Jesu mit der Kirche letztlich nichts zu tun hat" (49). Nolte entdeckt zwar „Christologie, wo unsere Lehrer nur Flüche fanden" (8), doch steht diese Art der Christologie, bei Nietzsche entdeckt und von Nolte affirmativ übernommen, im Horizont der von vornherein akzeptierten „Grunddifferenz der Nietzscheschen Kritik: Evangelium und Kirche, Jesus und Christentum, Christ und Antichrist" (44). Die Anmaßung der kirchlichen, orthodoxen Christologie, niemals fähig, Jesus den wahren Titel zu geben, der ihm gebührt: freier Geist (vgl. 24), wird von Nietzsche – so sieht es Nolte – in die gehörigen Schranken verwiesen, wobei es der Kunstgriff der „elegische(n) Christologie" Nietzsches (54) ist, Jesus in seiner Fremdheit und vergangenen Vergangenheit zu belassen. In „liebevolle(r) Neutralität" (54), mit Schonung seiner Person und durch „metadogmatische Transposition Jesu in seine Vergangenheit und unsere Herzen" (54) gewinne Nietzsche ein Bild Jesu, in dem in Zurückweisung des verzerrenden Anspruchs der Kirche zweierlei deutlich werde: daß Jesus nichts für sich exklusiv in Anspruch nahm und daß Gott jenseits vom „Gott" der Tradition ganz neu erscheint. Es ist schließlich Nietzsche der Komödiant, der im „hellen" Wahnsinn selber Gott spielt und damit verdeutlicht, was vorher vielleicht noch unerhellt blieb: „Doch sieht man ruhig zu, so ist es die funkelndste Konsequenz von Nietzsches dunkler imitatio Jesu. Denn wie dieser – und um ihn zu schonen, schlüpft er in die Maske des Jesus verwandten Dionysos – liefert er das experimentum crucis und macht öffentlich deutlich, was aus Gott wird, wenn er je erscheint: ein ‚Gekreuzigter', ein ‚Idiot', ein ‚Narr'". (57) Damit ist dann endgültig der Standpunkt „jenseits von Gott und Nicht-Gott" (57) erreicht (vgl. schon „ein Standpunkt des Lebens in der Liebe, in dem es keine Gegensätze mehr gibt"). In radikaler Einseitigkeit, in zum Widerspruch reizender Engführung legt Nolte eine Nietzsche-Interpretation vor, der leicht schwerste Fehlgriffe nachzuweisen sind.

Nolte bringt sich meines Erachtens dadurch um den Ertrag seiner einläßlichen Lektüre der Texte, daß er diese in recht unkritischer Manier zum Sprachrohr seiner eigenen Optionen werden läßt. Die Prämissen Noltes, ausgesprochen und unausgesprochen, lassen ihn offenbar die nötige Distanz zu Nietzsche verlieren, so daß er sowohl die wahre Intention Nietzsches verkennen muß wie andererseits die christliche Dogmatik nur pejorativ begreifen kann. An Noltes kleiner Schrift besticht allerdings ihre klare Einschätzung der theologischen Not-Lage wie ihr konsequentes Ernstnehmen der Situation jenseits traditioneller Seins- und Wertaxiomatik. Freilich kann man die Dinge auch anders sehen und erhebliche Zweifel anmelden an der Berechtigung der Voraussetzung der Nolteschen Nietzscheinterpretation, etwa daß „die Kirche stirbt in den Herzen der Menschen" (8), oder daß die Kirche alles verderbe: „Gott und Mensch, aber auch Jesus und Christ-Sein" (50) oder auch dies: daß es einer „besonderen Nietz-

sche-Philologie" nicht bedürfe (11). Wenn es stimmt, wie es behauptet wurde, daß eine eindringende theologische Nietzsche-Rezeption noch ausstehe, dann muß man sagen, daß auch Nolte sie nicht geleistet und weder Nietzsche noch der Theologie einen Dienst getan hat.

Der Nestor der katholischen Nietzsche-Forschung, Eugen Biser, seit über 20 Jahren mit maßgeblichen Beiträgen hervorgetreten, hat sich deutlich erkennbar zunehmend intensiver auf die Jesusfrage bei Nietzsche eingelassen[106]. Mag er auch den schon erwähnten methodischen Standort nie verlassen haben, demgemäß die Jesusfrage wie alle anderen das Christentum tangierenden Inhalte gegenüber der Seinskritik sekundär ist, so kann möglicherweise doch eine Schwerpunktverlagerung seines Interesses von der Analyse der „*Destruktion* des christlichen *Bewußtseins*" zur Erforschung der provokativen, christlichem Kontext sich verdankenden und ihnen kritisch verhaftet gebliebenen Elemente in Nietzsches Werk festgestellt werden. Das Jesusbild Nietzsches als eines dieser Elemente gehört konstitutiv in die umfassendere Kritik des Christentums hinein, es ist für Biser kein isolierbares, separates Stück, sondern funktional gewichtig zur Durchklärung der Wertigkeit der Nietzscheschen Christentumskritik (vgl. 81f., 86). Andererseits ist das Jesusbild von einer eigenartigen Struktur, eindeutig abgehoben von der Christentumskritik und auch dem Stil nach in Differenz zu ihr (vgl. 74). Die Jesusfrage bei Nietzsche bestimmt sich für Biser zunächst als Frage nach dem Verhältnis Nietzsches zu Jesus. In raschem Durchgang durch Passagen des Werkes von der Frühzeit bis zum Spätwerk beleuchtet dieser dieses Verhältnis als eines der Ambivalenz, beginnend mit einer sehr kurz anzusetzenden „positiven Beziehung" (75) zu Jesus, sich fortsetzend in mancherlei kritischen und abwehrenden Äußerungen zur Person Jesu, endend schließlich – von der Zarathustrazeit an sich steigernd – in einer „Gegenposition zur Botschaft Jesu" (77), in einer „Haßliebe" geradezu (81). Biser bringt diese Beziehung auf den Nenner einer kritischen Nachahmung Jesu. In Übernahme und Modifikation des Ansatzes von F. Brentano[107] nennt Biser etliche Parallelen zwischen Jesus und Nietzsche, die seinen Generalnenner „Nietzsche als kritischer Nachahmer Jesu" deutlich bestätigen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die im „einfühlsamen (Jesus-)Bild" (80) des „Antichrist" vorgenommene Titulierung Jesu als „Idiot", denn dieser Ausdruck ist „nur eine besonders drastische Bezeichnung der Außenseiterrolle, in der sich Nietzsche mit Jesus ... verbunden sieht" (80). Zwar ist das eine Verbundenheit „über einen Abgrund von Verneinung hinweg" (80), aber als „Identifikation mit dem Gegner" (80 u.ö.) zeugt sie von einer Selbsteinschätzung Nietzsches, die Licht zu werfen vermag auf sein zentrales Selbstverständnis: „Dem Botschafter des Gottestodes ergeht es nicht anders als dem Verkünder des Gottesreiches. Beide sehen sich von den ‚Guten und Gerechten' in eine Außenseiter- und Narrenrolle abgedrängt" (80). Das Verhältnis Nietzsches zu Jesus umfaßt somit die weite Spanne von Liebe, Verehrung und Bewunderung, Anerkennung und Kritik, Respekt, Ablehnung, Widerspruch und ist von „Einfühlungskraft und Hellsichtigkeit" (79, 80) gekennzeichnet. Die „theologische Provokation" Nietzsches erhält in Gestalt des Jesusbildes eine besondere Funktion. Nietzsche, dessen „Jesusgestalt jenseits aller Verneinung und Gegensätze" zum „Sprecher einer Religion der Identität und Innerlichkeit" (81) wird, begreift eben diesen Jesus als dem Christentum polar entgegengesetzte Größe, die das ganze Ausmaß christlicher Fehlgriffe – von Anfang an in Widerspruch zum „psychologischen Typus" Jesu begriffen – allererst augenfällig macht: „er bricht mit seiner Aufwertung Jesu zugleich das Herz aus dem Christentum heraus" (82) – man kann auch sagen, er tue genau das, was nötig ist, um das Christentum „endgültig zu Fall zu bringen" (82).

Da Biser Nietzsche mit dessen eigenen Worten als den „Gegensatz eines neinsagenden Geistes" (92) begreift, kann er trotz aller Kritik, Destruktionsabsichten und Feind-

---

[106] Eine Zwischenbilanz seiner theologischen Arbeit an Nietzsche gibt *Biser* in: Gottsucher (Anm. 1; auf diese Schrift beziehen sich die Seitenangaben); vgl. auch *ders.*, Nietzsche, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. v. K.-H. Weger, Freiburg 1979 (HerBü 716) 241–247.

[107] Vgl. oben II 3.

seligkeiten Nietzsches gegen das Christentum und – mit Einschränkung – gegen Jesus einen „positiven Hintersinn" der Attacken Nietzsches nicht übersehen und übergehen. In klaren, offen-selbstkritischen Fragen formuliert der Theologe Biser die Provokationen, die von Nietzsche ausgehen. Im Falle der Jesusthematik kommt er zu der ebenso überraschenden wie klar pointierenden Frage: „Kann Nietzsches kritisches Jesusbild als Beitrag zur Entdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein gelten?" Biser hält dies offenbar für möglich, insofern nämlich Nietzsche auf eine „Christologie von innen" verweisen (helfen) könne. Durch Zurückweisung des dogmatisch entrückten „Herrn" appelliere Nietzsche an den „Helfer", „an den, wie er sich ausdrückt, ‚frohen Botschafter' einer konfliktfreien, weltüberhobenen Innerlichkeit" (97 f.). Nietzsche weise „mit einer geradezu divinatorischen Hellsichtigkeit in die Richtung, die aus dem Widerstreit der konkurrierenden Christologien herauszuführen vermag" (98). Nietzsche verdanke diese „Annäherung" der „Sensibilität (s)eines von der Identitiätsnot erschütterten Herzens" (99), und sein so gekennzeichneter Zugang zu Jesus wird zur Anfrage an die Theologie, „ob sie also mit ihrem Jesusbild auch wirklich auf die Identitätsnot des heutigen Menschen eingeht" (99).

Biser vermag Nietzsche produktiv-kritisch zu lesen. Mit den prägnant formulierten Anfragen, die er Nietzsche entnimmt, dürfte er sowohl die Nietzsche-Interpretation wie das theologische Gespräch der Gegenwart befruchten, zumal Biser die Provokation, die von Nietzsche ausgehen kann, deutlich zu unterscheiden weiß von den direkten Intentionen Nietzsches. So formuliert er klar und unmißverständlich – im Sinne einer Nietzsche-hermeneutischen Grundregel: „Nietzsche will zerstören, daran lassen Sinn und Ton seiner Aussagen nicht den geringsten Zweifel." Aber Biser weiß auch dies, was seine Vorgehensweise und die Art, wie er und die Tatsache, daß er von Nietzsche kräftige Impulse empfängt in schlüssiger Form begreiflich macht und sie rechtfertigt: „Und doch verraten die Strategien, die er zum Ziel seines Vorhabens entwickelt, eine ‚Mitwisserschaft' um die Sache, die in Einzelzügen sogar die theologische Sachkenntnis in den Schatten stellt." (101) Oder anders formuliert: Nietzsche gewann „einen Blick für die christliche Sache, der von keiner vermittelnden Brücke verstellt war" (116). Als „Hofnarr des Christentums" (114), als Possenreißer und Hanswurst, darin dem „Idioten" Jesus nahe, gewann er diese Freiheit zum leidenschaftlichen Widerspruch, der alles andere als pure Negation ist. Auf die vielschichtigen und oft überraschende Perspektiven aufreißenden Interpretationsansätze Bisers lohnte es sich wohl umfassender einzugehen. Die Darstellung seines Nietzsche-Jesusbildes gewinnt erst ihre vollen Konturen, wenn sie im Horizont der Frage nach dem Tode Gottes, wozu Biser gewichtige Beiträge und Forschungsergebnisse vorgelegt hat, gesehen wird. Das kann hier ausgespart werden, da ansonsten die gesamte Nietzsche-Deutung Bisers, die zudem keineswegs unumstritten ist, zur Debatte stehen müßte.

Die Nietzsche-Interpretation von Biser und die vorher vorgestellte von Nolte decken sich in einer Reihe von Punkten. Dies ist um so erstaunlicher, als Biser und Nolte in ihrer theologischen Herkunft wie im erklärten Programm völlig verschiedene Ausgangspunkte haben. Es läßt sich vermuten, daß die Übereinkunft solch divergierender theologischer Standpunkte eine Gemeinsamkeit in der Sache Nietzsche, wie sie sich heutigem Zeitgeist präsentiert, und damit vielleicht eine neue Form der Nietzsche-Wahrnehmung anzeigt. Auffallendste Übereinstimmung zwischen Nolte und Biser ist die große Nähe, die sich zwischen dem „Possenreißer" Nietzsche und dem „Idioten" Jesus, den beide positiv werten, glauben feststellen zu können. Diese Einschätzung Nietzsches erlaubt beiden eine Interpretation, die, Worte wörtlich nehmend, sie gleichwohl auch in einem gewissermaßen über-wörtlichen Sinne ausdeutet. Die Stimmigkeit solchen Vorgehens wird die weitere Forschung, besonders das dringend gebotene Programm einer Nietzsche-Hermeneutik, erweisen müssen.

b) Spekulative (Neu-)Interpretation

Waren Nolte und Biser Beispiele für Autoren, die Nietzsche für die heutige Situation neu aufzuschließen vermöchten, so sind nun solche Autoren anzuführen, die insofern ein neues Element der Nietzsche-Interpretation bedeuten, als sie nicht primär Nietzsche interpretieren, um Nietzsche zu verstehen, sondern die in Nietzsche – über „hilfreiche

Provokation" (Biser) und „unvermutete(n) Zuspruch" (Nolte) hinaus – den Diagnostiker unserer Zeit im Zeichen des Gottestodes wie der Selbstzersetzung aller großen Werte erkennen und diesen in einem jeweils eigenen Verstehensraster unterbringen. Es ist bezeichnend und die Autoren kennzeichnend – darin Biser verwandt –, daß sie Nietzsches Jesusbild nur im Kontext einer umfassenderen Fragestellung zu Gesicht bekommen, so der des geschichtlichen Ursprungs der Hiob-Situation des religiösen Denkens (Grau), des Übermenschlichen und der Struktur des darin liegenden „Über" (Welte), einer nachchristlichen Anthropologie (Wein), einer „Philosophie der Gegensätze" (Müller-Lauter) und einer Situierung christlicher Theologie als endgültige Verwiesenheit an die nachmetaphysische Denksituation und damit an ihre eigene Destruktion (Rudolph/Picht).

G. G. Grau nimmt in seiner außergewöhnlich scharfsichtigen (religions-)philosophischen Studie von 1958 „Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit" eine Standortbestimmung des Christentums am Leitfaden der Philosophie Nietzsches vor[108]. Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens, von Grau resignierend-zustimmend mit Nietzsche und an ihm festgestellt, ist schon im Ursprung angelegt und folgt im Vollzuge einer von Nietzsche offengelegten, von Grau verstehend-nachzeichnend bejahten Logik. Diese Logik verdanke sich dem Abfall des Paulus von Jesus, insofern Paulus „die unmittelbare Religiosität Jesu", „jenes Urstadium einer interpretationsfreien Einstellung zur ... Wirklichkeit" (210) aufhob, in einen christlichen Platonismus führte und so eine dualistische Konzeption von Religion und Wirklichkeit etablierte: das Christentum, das dann Begriffe wie „Erlösung", „Sünde" und „Schuld" *nötig* hat (vgl. 210). Die unvermittelte Religiosität Jesu werde zur nurmehr vermittelten Religiosität des Paulus und alles Christentums fortan; Jesus, dessen Sonderstellung bei Nietzsche evident erscheint (201; vgl. 206, 209f.), sei gegen ein zweifaches Christentum abzuheben: gegen das des Paulus und gegen das Christentum der Tradition, auf jenem aufbauend, wie jenes in klarer Kontraposition zum Ursprung Jesu. Grau glaubt, im „homogenen Vorstellungskreis" (202) Nietzsches über Jesus werde „der innerste Kern des philosophischen Anliegens Nietzsches als *religiöse* Infragestellung des Christentums zugänglich" (204). Darauf ist noch etwas genauer einzugehen. Ein „radikale(r) Bruch zwischen Paulus und Jesus" (214) besteht in Umkehrung und Verkehrung des Evangeliums, der evangelischen Praktik „bedingungslos verifizierbarer Erlösung" (216) im Sinne einer bereits „gefundenen Erlösung", in ein Dysangelium einer „zur Historie gewordene(n) Erlösung" (221). Bei Paulus – so Grau in Interpretation Nietzsches – gebe es „nur mehr vermittelt-interpretative Lösungen der Grundprobleme von Welt und Leiden" (223), „in eine raumzeitlich-unverfügbare Transzendenz verlegt" (224). In krassem Widerspruch zur „von Jesu verkündeten und vor-gelebten Erlösung" (222), wie sie gerade im Tode aufscheine, habe Paulus einen Zwiespalt in die religiöse und – am Gesetz orientiert – moralische Existenz getragen, der am Ende zwangsläufig in den Gottestod als Selbstzersetzung des christlichen Glaubens führe.

Die hochdifferenzierten Ausführungen Graus können nur eben angedeutet werden. Die Frage, die sie im Zusammenhang des Jesusproblems, das vorwiegend als ein Pauluspro blem sich herausschälen läßt, aufwerfen, ist die nach der Bedeutung der Sonderstellung, die Nietzsche Jesus einräume, wie nach der darin zum Ausdruck kommenden „Sympathie" Nietzsches für Jesus (205). Stimmt Grau einerseits der traditionellen Einschätzung einer Sonderstellung Jesu in der Perspektive Nietzsches zu, so setzt er sich andererseits deutlich ab von allen Versuchen, „Nietzsches Rekonstruktion eines ‚Lebens Jesu' ohne weiteres in die Linie jener Erneuerungsversuche des christlichen Ursprungs zu rücken" (218), die der Nietzsche-Deutung ja, wie gesehen, nicht fremd

[108] *G. G. Grau*, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt a. M. 1958. – Vgl. auch *ders.*, Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard, Frankfurt a. M. 1963; *ders.*, Nietzsche und Kierkegaard. Wiederholung einer Unzeitgemäßen Betrachtung, in: NS 1 (1972) 297–333. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Studie von 1958. – Zu Grau (im Vergleich mit Biser) vgl. die instruktive Auseinandersetzung von *M. Theunissen*, Zur Hermeneutik des existentiellen Religionsdenkens, in: PhR 13 (1965/66) 264–287.

sind. Grau sieht deutlich und erläutert dies, daß es sich „im vorhinein verbietet, seinem (sc. Nietzsches) Leben Jesu eine unbedingt paradigmatische Tendenz zuzuschreiben" (218). Die Ungeschichtlichkeit und die Unzeitlichkeit der Psychologie des Erlösers seien deutliche Hinweise hierzu (218 ff.). Die Bedeutung und der Ertrag der Studie von Grau liegen einerseits in seiner konsequenten Durchführung der Idee der Selbstauflösung des christlichen Glaubens – ob man ihr nun zustimmt oder sie infrage stellt –, andererseits in einer großen Zahl an Einzelbeobachtungen und gleichsam nebenbei aufgelesenen Einsichten, die immer gründlicher Textkenntnis wie sorgfältigem Überblick über den Forschungsstand zugeordnet bleiben. So gelingt es Grau, bei aller Wiederaufnahme der gängigen Themen und Schlagworte wie „Sympathie mit Jesus" und „Sonderstellung Jesu", auch in der Jesusfrage mehr als nur beiläufige Elemente einer ansonsten davon unberührten philosophischen Theorie zu sehen. Methodisch hat Grau dies Ziel erreicht dadurch, daß er davon ausgeht: „Nicht Nietzsches in der Literatur ausschließlich behandelte abfällige Kontraposition des Christentums zu Jesus, sondern statt dessen der kontraponierte Abfall als solcher (sollte) die Fragestellung bestimmen, die sich aus dem so gesehenen ‚Problem der Entstehung des Christentums' ergibt" (205).

Im selben Jahr wie Grau veröffentlicht Bernhard Welte seine inzwischen berühmte, geistreiche Arbeit über „Nietzsches Atheismus und das Christentum" (1958)[109]. In einer von Heidegger wie von Jaspers spürbar bestimmten spekulativen Auseinandersetzung mit dem Übermenschenideal Nietzsches kommt Welte zu dem damals wie heute verblüffenden Resultat, Nietzsche dürfe als „ein großer Wegweiser" gesehen werden, „der taumelnd und ohne es zu wissen auf die Botschaft Jesu deutet" (259), oder anders: „Nietzsches Atheismus wird, recht verstanden, zu einem Zeiger auf die große Gnade, die das Göttliche und das Menschliche vereinigt und dadurch den Menschen rettet, der sich selbst nicht retten kann." (261) Anklänge an bei Nolte und Biser Gehörtes sind wahrzunehmen; deren Abhängigkeit von Welte auf indirektem Wege ist nicht auszuschließen, tangiert aber in keiner Weise ihre Selbständigkeit.

Nicht wenige Rezensenten waren schnell, allzu schnell mit der Nietzsche-Auslegung Weltes fertig. Ihnen ist hier nicht zu antworten, aber ein Einblick in die großartig-schlichte und behutsame Weise, wie Welte den Text Nietzsches zu lesen und fruchtbar zu machen versteht, dürfte manches vorschnelle Urteil wenn nicht korrigieren, so doch relativieren (helfen). Welte versucht einen Zugang zu Nietzsche, der gleichermaßen dem zentralen Denkanliegen Nietzsches vom Tode Gottes wie im Gefolge davon dem dadurch angesprochenen Selbstverständnis des Menschen überhaupt, des Menschen der Neuzeit speziell gewidmet ist. Methodisch reflektiert, wagt Welte seine Deutung „um der philosophischen Gemeinschaft des Geistes willen ... und um des Christentums willen" (230). „Tod Gottes" zeige die welt- und geistesgeschichtliche Situation des Nihilismus an, der Atheismus Nietzsches als Übernahme (235) dieses Todes Gottes sei „ein großer exemplarischer Fall" (245), wenn nicht sogar der größte der Geschichte. Der Atheist Nietzsche, weit entfernt davon, nur eigene Probleme auszutragen, bringt im Gegenteil „mit einem Schrei zur Welt, was Generationen in sich getragen und genährt haben, ohne daß sie den Mut fanden, es auszusprechen" (253). In seiner Übermenschen-Konzeption, so Welte, bringt Nietzsche die Willens-Dialektik menschlich-endlichen Daseins in einer Weise ins Spiel, die als Lösungsversuch zur Überwindung der unentrinnbaren Daseinsdialektik des Menschen, als Wille gedacht, in engste Berührung mit dem zu bringen sei, was die unerzwingbare und sich frei-gewährende Gnade (vgl. 258) genannt werde. Diese Erkenntnis einer Sinnverwandtschaft gelte natürlich nicht absolut, sondern habe nur Gültigkeit, wenn man „das Wahre in der Idee vom Übermenschen aus der Verwirrung zu retten und in seiner Reinheit und inneren Konsequenz wahrzunehmen" vermag (257). Nietzsche habe etwas gesehen, was er dann selbst wieder verstellt habe, das aber gleichwohl bei ihm zu finden sei. Sehnsucht nach

[109] *B. Welte*, Nietzsches Atheismus und das Christentum, in: *Ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 228–261 (auch als Einzelpublikation: Darmstadt 1958); vgl. neuerdings: *B. Welte*, Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit, in: *Ders.*, Zwischen Zeit und Ewigkeit, Freiburg 1982, 158–175.

der Fülle des Göttlichen, ein Wissen um die nötige Versöhnung der Differenz von Göttlichem und Menschlichem (vgl. 257f.). Nietzsche verweise ebenso in/mit der Struktur des „Über"menschlichen auf die Gnade, und in dem Sinne ist seine Rede, „wie in Trunkenheit und Wahnsinn gesprochen, doch eine christliche Rede" (259).

Die Anstöße, die von B. Weltes Nietzsche-Interpretation ausgehen, im Widerspruch vor allem, in verhaltener Zustimmung auch, sind nicht leicht abzuschätzen. Die weiter unten darzustellende Frage nach einer „Christologie" bei Nietzsche sind in seiner Schrift bereits präsent. Es mag dabei schon hier auf das spezifische, auffallende Faktum hingewiesen werden, daß Welte für seinen Ansatz beim Atheismus Nietzsches, den er christologisch relevant aufschlüsselt, die Figur Jesu wie ihre Kontrastfigur Paulus, wie Nietzsche sie bietet, gar nicht „braucht" und somit – trotz seiner den „Dionysos" in meliorem partem interpretierenden Überlegungen – auf die übliche Vordergrundsoptik „Dionysos gegen den Gekreuzigten" nicht eingehen muß.

Als Nicht-Theologe hat H. Wein 1962 in seinem Buch „Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie"[110] den Theologen, aber nicht nur ihnen, einen wichtigen Fingerzeig geliefert, sofern er – ohne daß Wein das beabsichtigt hätte – gleichsam Weltes Deutung der positiven Elemente in Nietzsches Übermenschen-Konzeption und damit in Nietzsches anthropologischer Zielsetzung auf deren nicht ausgeschöpfte Möglichkeit verweist, auch die Gestalt Jesu in Nietzsches Sicht mit in die Auslegung einzubeziehen. Die Hauptthese Weins, ebenso schnell vorgestellt wie frag-würdig, Nietzsches Bejahung der Praktik des Menschen Jesus (bzw. Christus) sei als „positives Antichristentum" zu be- und ergreifen, führt in der Tat ganz in die Nähe der Welteschen Überlegungen und ist zugleich meilenweit von ihnen entfernt.

Wie Welte so hat auch Wein die Nihilismus-Situation des modernen Menschen im Blick, wie Welte will auch Wein den jasagenden Geist Nietzsches eruieren und stark machen. Der Unterschied zwischen beiden zeigt sich da, wo Welte von „Tod Gottes" als (neutral:) geistesgeschichtlichem Ereignis spricht und Wein vom nachchristlichen Menschen und nachchristlicher Anthropologie. Was für Welte noch in Christentum (wieder) überführbar erscheint, ist für Wein definitive Gegebenheit einer Überwindung. Die Spitze der Aussage von Wein besteht dann gerade in der von ihm gemachten Entdeckung, daß eben der nachchristliche Standort sich von da her leitet, von wo vermeintlich das Christentum herkomme, von Jesus (Christus). Das positive Antichristentum besteht in der nachchristlichen Ära im Übernehmen der Praktik dieses Christus, womit Christus gewissermaßen Antichrist wäre. Diese frappierende Inanspruchnahme des Christus gerade für die nachchristliche Zeit, als Polarisierung von Christus und Christentum – bereits als genuin Nietzschesche Denkfigur bekannt – gewinnt bei Wein eine eigenartige Plausibilität, die hier in kurzen Zügen skizziert werden soll.

Weins These lebt von der Grundüberzeugung, daß Nietzsches Philosophie als „Experimentalphilosophie" (X; 105) sich nicht als nihilistisches Werk versteht, daß Nietzsche vielmehr in der Erfahrung des Nihilismus und auf der Suche nach einer sinnvollen Welt die Sinngebung als Problem und Postulat einer neuen Konzeption des Menschseins, eines neuen Typs menschlicher Größe erkenne. Dabei stoße er im Rahmen geistesgeschichtlich angebotener Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung auf Christus als „(d)as die Antike beendende überragende Umwertungereignis" (96). Das Christentum hat dieses Ereignis neutralisiert und deformiert, europäischer Nihilismus und Dekadenz als erneutes Umwertungsgeschehen geben die Möglichkeit zur Negation der Negation „durch radikale Neufassung des Wertvollen (‚Umwertung aller Werte')" (96), die anti-christlich ist, sich aber andererseits als „nichtchristliche Nachfolge Christi" (107) artikulieren und verstehen kann. Für Wein ist es der Jesus als freier Geist und Symbolist, der Nietzsches Praktik der Bejahung austrägt: „Es handelt sich nicht um eine Theorie, sondern um eine Praktik, – nämlich des Beschenktwerdenkönnens von allem, was als Zeichen und Gelegenheit zu Gleichnissen uns unaufhörlich zukommt, erscheint und sich bietet." (111) Allergrößte Nähe zwischen Nietzsches Wollen, das aller-

[110] *H. Wein*, Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962.

dings auch in seiner Unvollkommenheit gesehen wird (z. B. 112), und dem Leben Christi konstatiert Wein, wenn er sagt, damit etliche Parallelen zwischen Nietzsche und Jesus bündelnd: „Nietzsches Christus *lebt praktisch* im imaginären ‚Augenblick‘ des ‚Mittags‘, des ‚kürzesten Schattens‘. Seine gegenwärtige Seligkeit ist *wirklich* – so wirklich wie die nach-christliche ‚Verdüsterung‘“. (112) Für Nietzsche sei Christus „wirklich und ganz *Mensch*“, „(i)n summa: Nietzsche nimmt Christus als Zeichen, als Gelegenheit zum Gleichnis vom Nichtverleumdenden, vom Ja-Tuenden Menschen, der nicht Richter sein will.“ (114). Das Buch Weins steckt voller Anregungen für eine sinnvolle Nietzsche-Lektüre. Ob seine Deutung der Christusgestalt bei Nietzsche standhält, ist nicht leicht zu entscheiden und soll hier auf sich beruhen bleiben, sofern ja die weiteren Ausführungen zur Wirkungsgeschichte ohnehin neue Kriterien liefern zur Einschätzung der Arbeit von Wein, die ersmals die konstitutive Bedeutung der Rolle des Jesusbildes bei Nietzsche behauptet und mit einleuchtenden Argumenten zu belegen versucht.

Einen gegenüber allen bisherigen Versuchen völlig neuen Einstieg in die Problematik des Jesusbildes unternimmt 1971 W. Müller-Lauter[111]. In immanenter Nietzsche-Auslegung, die hier vorwiegend mit den Texten des „Antichrist“ und des Nachlasses der 80er Jahre arbeitet, gelingt ihm plausibel der Nachweis, daß Nietzsches Jesusbild, das im Kontext seiner Überlegungen zur europäischen décadence zu lesen und entziffern sei, keine nur korollarische Bedeutung hat, vielmehr funktionalen Stellenwert über die Auslegung der Geschichte des Nihilismus, näherhin des Christentums als dem „Sammelbecken aller nihilistischen Tendenzen“ (85). Das Leben und Wirken Jesu, maßgeblich erfaßt in der Kennzeichnung der Gegensatzlosigkeit als Signum der Praxis Jesu, erscheinen Nietzsche als „ein Bruch in der Geschichte der décadence“ (87). In polemischer Absicht und Stoßrichtung gegen das Christentum rücke Nietzsche Jesus ganz eng an den Buddhismus heran, d. h. eine Spätform der Niedergangsbewegung, in der „die décadence bis zu einem Punkt vorangetrieben worden (ist), der in der Geschichte des Christentums bisher noch nicht erreicht wurde“ (87). Damit hätte Jesus als „nichtindischer Buddha“ (89) die Geschichte des Christentums gleichsam vor deren Beginn „schon überholt“ (89). Doch – so Müller-Lauter – diese naheliegende Konsequenz ziehe Nietzsche gerade nicht, da das „seiner Auffassung von geschichtlicher Kontinuität (widersprüche), die das Eintreten von Ereignissen ausschließt, für das ‚die Bedingungen‘ noch nicht gegeben sind“ (89). Da Jesus aber dann weder aus dem Judentum ableitbar noch als diese Vorwegnahme einer Spätform der décadence begriffen werden könne, bleibe Nietzsche nur der Ausweg, die Praxis der Gegensatzlosigkeit als eine jederzeit und überall mögliche anthropologische Möglichkeit anzusetzen. Hiermit wäre dann auch die Verbindung mit Nietzsches Lehre vom „Gegeneinander der Machtwillen (in dem) ständig Gegensätze aufbrechen“ (89) hergestellt. Diese Lebensform der Gegensatzlosigkeit lasse sich so begreifen „als eine Gestalt des Willens zur Macht ..., des niedergehenden natürlich“ (90).

So plausibel diese Deutung Jesu erscheine, schon Nietzsche habe mit ihr offenbar seine Schwierigkeiten gehabt. Zwar verwerfe er diese Möglichkeit sofort wieder, aber es sei doch bemerkenswert, daß Nietzsche den Gedanken erwogen habe, „ob Jesus vielleicht gerade *nicht* der Gegensatz*lose* gewesen sei, als den er ihn beschreibt“ (91). Daß Nietzsches Jesusbild auch in anderer Hinsicht nicht homogen-geschlossen sei, zeige sich, wenn Jesu Praxis der Gegensatzlosigkeit – in Zuspitzung der Differenz zum späteren Christentum – als ein nur einmaliges Ereignis und also nicht immer und überall möglich begriffen werde. Die je *gegenwärtige* Realisierung der Praxis der Gegensatzlo-

[111] *W. Müller-Lauter*, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971. – Wichtig auch *ders.*, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: NS 3 (1974) 1–60 (wiederabgedruckt in: Nietzsche. Hrsg. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1980 [WdF 521] 234–287); *ders.*, Metaphysik und Wissenschaft in Nietzsches Aufklärungsphilosophie, in: ThViat IX (Berlin 1964) 156–174. – Zur Kritik vgl. die instruktiven Überlegungen von *P. Köster*, Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation, in: NS 2 (1973) 31–60.

sigkeit, für Jesus das „Reich Gottes", wurde vom Christentum „in die *Zukunft* verlegt" (92) – mit allen darin angelegten Konsequenzen. Sofern mit dem Christentum die Rache als das am meisten unevangelische Gefühl wieder etabliert wird, zeige sich darin die Schwäche der Schwachen gegenüber den Starken; der „Machtwille der Schwachen" (93) verhindert „menschliche Größe" (93). Diese Kritik am Christentum, die von Nietzsche nicht in gleicher Weise an Jesus vorgenommen wird und auch nicht vorgenommen werden kann, da Jesus ja als vom Gefühl der Rache frei dargestellt wird, bedeutet nach Müller-Lauter, der sich hier ausdrücklich Grau (1958) anschließt, nicht dies, daß Nietzsche Jesu Schwäche, seine Form des niedergehenden Machtwillens bejahe, vielmehr: Nietzsches „Verständnis (sc. Jesu) verbietet ihm geradezu die Gefolgschaft, läßt ihn erst recht zum Gegenspieler einer ‚décadence' werden, der er sich selbst verfallen weiß, – weil er die ‚Verlogenheit' nicht mehr aufbringt, von der noch nicht berührt zu sein er Jesus zugesteht" (91).

Die Wiedergabe des Nietzscheschen Jesusbildes durch Müller-Lauter, gewinnt ihre volle Leuchtkraft dadurch, daß sie konsistent, ohne daß Widersprüche übersehen würden, in „Nietzsches Philosophie der Gegensätze" integriert ist. Das Jesusbild erscheint weder als separierte Einheit des Werkes wie in so vielen Auslegungen, die aus Eigeninteressen heraus das Werk Nietzsches zerstückeln und die Stücke als Einheiten behandeln, noch als zufällige Sammlung disparater Elemente, deren Einheit unerfindlich bleibt. Darüber hinaus und besonders ist auf die indirekt-unausdrückliche Fortsetzung des am Jesusbild Aufgewiesenen in Müller-Lauters Ausdeutung der Typen menschlicher Größe (116ff.;) hinzuweisen. Denn steht nicht der „Widerstreit zwischen Wahrheit und Macht" (133) in unmittelbarer Beziehung zur Frage Nietzsches nach der Vereinbarkeit von Cäsar und Christus: „Cäsar mit Christi Seele"? Müller-Lauter, der Nietzsches Philosophie als ganze im Blick hat, hat verständlicherweise diese Linien nicht ausgezogen; dies zu tun, legt er jedoch nahe.

Hat man sich gerade von der akribischen Darstellung Müller-Lauters in seiner Einschätzung der Bedeutung und Funktionalität des Jesusbildes bestätigt gefühlt, so wird all dies angesichts der nun vorzustellenden Jesus-Deutung wieder in Frage gestellt. Zwar ist man, belehrt durch einen (kleinen) Einblick in die Wirkungsgeschichte und deren „Wechselspiel der Deutungen" (Biser), auf mancherlei Überraschung gefaßt, doch könnte, so scheint es, der Gegensatz zwischen Müller-Lauter und den Autoren Rudolph und Picht, die ihre Ausführungen nur wenige Jahre nach Müller-Lauter vorlegen, kaum augenfälliger ausfallen. Schien es bei Müller-Lauter schlüssig, daß selbstverständlich Nietzsche Jesus nicht folgen könne und sich von ihm letztlich distanzieren müsse, was freilich Annäherungen nicht ausschloß, so lebt die ganze Darstellung von Rudolph und Picht[112] aus einer völlig konträren Evidenz. Im Anspruch, die „wahre Physiognomie von Nietzsches Jesusbild gewonnen zu haben" (317), dabei (gefeit gegen und) sich hütend „vor vorschnellen Parallelen" (302), kommen Rudolph/Picht zwar einerseits dem Anliegen Müller-Lauters, die Gegensatzlosigkeit als Zentrum des Nietzscheschen Jesusbildes zu bestimmen, sehr nahe; denn für sie ist der „Kern der Jesusdeutung Nietzsches die These von der gelebten Einheit von Gott und Mensch" (302), darin übrigens auch in engster Nähe zu Benz. Andererseits jedoch situieren sie diese These in völlig anderem Systemkontext, wenngleich auch diese scheinbar wieder mit Müller-Lauters Ansatz konvergiert: Wie Müller-Lauter die Situation des Nihilismus, vor allem spezifisch in Gestalt der Metaphysikkritik, ernst nehmend, weisen sie Jesus in der Perspektive Nietzsches eine Stellung an, die ihn in unmittelbare Nähe zu Nietzsches Gott Dionysos rückt – Synthese von Jesus und Dionysos (vgl. 318f.) – und ihn zum Symbol Nietzsches für die Überwindung der christlichen Fiktionen, des Dogmas und der Moral in jeder Gestalt, werden lassen; ja, Jesus „symbolisiert (sogar) die Chance des Übermenschen" (304).

Bedeutsam am Ansatz beider Autoren ist, daß sie nicht nur auf den „Antichrist"[113]

[112] Theologie – was ist das? Hrsg. v. G. Picht und E. Rudolph, unter Mitarbeit von G. Altner. Stuttgart-Berlin 1977; darin 289–309: Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Christentum *(Rudolph)*, 311–322: Antwort *(Picht)*.

[113] Die hohe Bedeutung, die beide Autoren dem „Antichrist" zusprechen, kommt in fol-

zum Belegen ihrer Deutung – die angesichts der vielen Einwände, die man aus der Wirkungsgeschichte Nietzsches kennt und die souverän überspielt werden, als abenteuerlich erscheinen kann – zurückgreifen, sondern auch auf bis dahin in der Wirkungsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches unbekannt gebliebene Texte; die neue Editionslage der Werke Nietzsches verspricht neue Einsichten. Spricht Rudolph von einer „positiven Würdigung des Typus Jesu gegenüber seiner christlich-nihilistischen Überfremdung“ (305), so steigert Picht die Wertung Rudolphs dadurch, daß er in Nietzsches Fluch einen Segen erkennt, ihn selbst als einen Propheten sieht und sein Bild Jesu als „eine neue Christologie“ (311), ein Werk des „Theologe(n)“ Nietzsche (312), präsentiert. In „Ergänzung“ (317) der Ausführungen seines Kollegen Rudolph entfaltet Picht diese Christologie mit Hilfe einiger Texte aus dem frühen Nachlaß, die ihn „jene Synthese von Dionysos und dem Gekreuzigten, die aus den Botschaften des ausbrechenden Wahnsinns spricht, wenngleich auf noch kaum greifbare Weise, schon in diesen frühen Texten als Grundidee von Nietzsches Denken“ (316) erkennen lassen. Durch Texte des späten Nachlasses versucht Picht die Glaubwürdigkeit seiner Deutung plausibel zu machen. Die Parallelität zwischen Nietzsche und Jesus bzw. die Einsinnigkeit ihres Wollens erschließt sich für Picht ganz und gar in der „in unüberhörbarer Anspielung auf Christus“ (317) so bezeichneten ewigen Wiederkehr, die zeigt, daß Nietzsche, statt gottlos den Tod Gottes zu bejahen, vielmehr in „Gehorsam vor jenem Evangelium ..., das sich für ihn hinter dem Namen Jesus von Nazaret verbirgt“ (322), genuin christliche Gehalte, die der Eschatologie, „von seiner Jesusdeutung aus in die Gegenwart eines stets möglichen Hier und Jetzt hereinholt“ (322). Die Deutung Müller-Lauters im Ohr, klingen gerade die letzten Zitate aus Picht unglaublich. Sie unterstreichen damit aber gerade die Brisanz der Thematik, die von Rudolph wie Picht schwerpunktmäßig verlagert wird, sofern sie das Jesusbild Nietzsches christologisch verstehen und es als exemplarische theologische Leistung in der unhintergehbaren Situation des von Nietzsche diagnostizierten Endes der Metaphysik werten. Nietzsche erscheint als Philosoph, der in „Destruktion und Konstruktion“ (289) notwendig zugleich als Theologe begriffen werden muß – daß er es auch kann, das wollen die Ausführungen von Rudolph wie Picht erweisen.

Die folgende „Sichtung der Probleme“ soll den Blick freimachen für die nunmehr offenbar anstehende dringende Klärung einiger Probleme, deren Lösung vorausweisend auf die weitere Arbeit an Nietzsches Jesus-Deutung eine Entwirrung und Aufdröselung mancher offensichtlicher Mißgriffe der divergierenden Interpretationen verspricht. Zwar hat noch keine Nietzsche-Interpretation einhellige Zustimmung finden können, aber eines dürfte jedem klar sein und zur Problemlösung provozieren: Widersprüchliches in der Deutung kann nicht gleichermaßen wahr sein; zumindest eine Konsistenz der Aussagen Nietzsches darf und muß unterstellt werden können. Die Vielfalt und das Auseinanderstreben der Interpretationen verlangt nach Klärung von Einzelfragen, von einer Nietzsche-Hermeneutik im großen ganz abgesehen.

c) Sichtung der Probleme

„Dionysos gegen den Gekreuzigten – Hat man mich verstanden? –“ Die beinahe unglaubliche Fülle an Deutungen und Deutungsaspekten läßt zweifeln, daß man Nietzsche verstanden habe, und legt vielleicht sogar eher noch die Frage nahe, ob Nietzsche gerade in dieser zentralen Selbstartikulation überhaupt verstehbar sei. Denn ist das oben vorgelegte Knäuel von Meinung und Gegenmeinung, von Positionen, Oppositionen und Negationen noch entwirrbar? Mit anderen Worten: Ist die „wahre Physiognomie“ (Picht) Nietzsches noch zu gewinnen? Oder muß sich die Nietzsche-Forschung mit dem Vexierbild ihrer eigenen pluralen und divergenten Deutungsansätze und Interpretationsverfahren samt ihren sich ausschließenden Ergebnissen abfinden?

---

genden Zitaten zum Vorschein: „Im ‚Antichristen‘ finden Inhalt und Sinn der Metaphysikkritik Nietzsches gleichsam ihre phänomenologische Gegenprobe in Gestalt der Kritik am Christentum.“ (*Rudolph* ebd. 300). „Der ‚Antichrist‘ ist keine Doktrin; er ist ein Weheschrei in der Tragödie der Geschichte, der immer noch auf seinen Widerhall wartet, weil die Menschen fehlen, die seine Wahrheit aushalten könnten.“ (*Picht* ebd. 320).

Die Antwort auf diese Fragen und auf die durch unsachgemäße Nietzsche-Lektüre entstandene Verwirrung kann nur in erneuter Sichtung der Probleme gegeben werden. Manche Probleme, von Anfang der Nietzsche-Auslegung an, sind lediglich Scheinprobleme; manche sind Resultat von Unschärfen der Diskussion; nicht wenige werden freilich, wie bei philosophischer Reflexion und ihrer Rezeption immer, prinzipiell dem frei flottierenden Spiel je neuer philosophischer Deutungsperspektiven anheimfallen (müssen) und damit der Eindeutigkeit univoker Objektivierung entzogen sein. Welcher Problemgruppe das Problem der Deutung von „Dionysos gegen den Gekreuzigten" angehört, ist nicht abstrakt anzugeben; das hängt vielmehr jeweils konkret vom Autor und seiner Problemhinsicht ab. So werden z. B. bei Brom (1954) wie bei vielen Autoren der frühesten Nietzsche-Rezeption[114] Scheinprobleme verhandelt, insofern weniger Nietzsche gelesen als vielmehr konstruiert wird; Unschärfen der Diskussion finden sich in eklatanter Deutlichkeit z. B. in den neueren „Antichrist"-Interpretationen von Nolte und Picht, aber auch bei Welte und Wein. Die zuletzt genannten Autoren freilich lenken den Blick bereits auf die dritte Problemgruppe, und dabei fällt auf, daß sie in ihrer Deutung die schroffe Gegenüberstellung Nietzsches „Dionysos gegen den Gekreuzigten" partiell unterlaufen, sie einebnen und/oder (fast) gar nicht zur Kenntnis nehmen.

Viele Autoren – im Gefolge von Karl Jaspers oder zumindest wie er – haben nicht realisiert, daß der „Gekreuzigte" in seiner Antithese zu Dionysos für Nietzsche nicht der irdische Jesus ist, sondern der Christus des Glaubens, also der Theologen, besonders des Paulus. „Dionysos gegen den Gekreuzigten" als Symbolik unaufhebbaren Gegensatzes[115] dient somit nicht der Abgrenzung Nietzsches von Jesus. Andererseits bedeuten die Unterschriften auf den sogenannten Wahnsinnszetteln nicht die Synthese von Dionysos und Jesus, wenn wirklich „der Gekreuzigte" für Nietzsche keine Kennzeichnung Jesu ist. Alle Interpretationen, die diese Unterscheidungen nicht beachten, müssen in ihrer Schlüssigkeit prinzipiell infrage gestellt werden. „Dionysos gegen den Gekreuzigten" baut nicht eine Kontraposition zu Jesus auf – woraus allein man freilich nicht umgekehrt auf Schonung Jesu oder gar Annäherung, Nähe und Verwandtschaft zu Jesus schließen darf –, ist vielmehr eine Programmatik des Umwerters Nietzsche gegen den Umwerter Paulus. Darauf mit aller Deutlichkeit und akribischer Textanalyse wie historisch-gründlicher Kontextbefragung hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von J. Salaquarda[116]. Der „Antichrist" Nietzsche ist vor allem ein Anti-Paulus. Der

[114] Fraglich ist, ob man hier überhaupt von „Nietzsche-Rezeption" sprechen kann – aus zwei Gründen: Einmal ist es im Falle Nietzsches *prinzipiell* bedenkenswert, inwiefern und wenn, was denn zu „rezipieren" sei, falls der Rezipient Theologe ist; zum andern im *konkreten* hier gemeinten Fall der frühen Nietzsche-Rezeption, der es weniger um Nietzsche als um dessen Widerlegung, Zurückweisung und Abwehr ging. – Als ein Beispiel sei hier noch die frühe Dissertation von *E. Arnold*, Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches, Eilenburg 1910 genannt. Nietzsches „Kampf gegen alles Christliche" (ebd. 1) stellt sich als Kampf des Teufels gegen Christus dar. So wertlos diese Arbeit (wie manche Arbeit ähnlichen Zuschnitts) heute erscheinen mag, so bedeutsam ist die Reflexion auf die Tatsache, daß solche Arbeiten einmal ernstlich betrieben wurden; und was einmal möglich war – ist es sicher, daß dies nicht noch einmal wirklich wird? Was ist es, das uns heute und morgen gegen die Simplifizierungen und flachen Dogmatisierungen feit, deren Unwert uns heute evident erscheint? Heute sich ausbreitender Aufklärungsüberdruß signalisiert Möglichkeiten, die uns vorsichtig stimmen sollten, auch und gerade gegenüber einem offenen oder latenten Fortschrittsglauben in Sachen der Auslegungsgeschichte Nietzsches (und anderer Kritiker der neuzeitlichen Geistes- und Kulturgeschichte). Man mag sich auch fragen, ob die gar nicht so seltene Übernahme und/oder Vereinnahmung kritischer Positionen für die eigene Welt-Anschauung nicht eine kaschierte Form der Dogmatisierung einer Position wie auch deren Simplifizierung ist, ganz abgesehen von möglichen Immunisierungswünschen.

[115] Vgl. *F. Schupp*, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, 52 f.; *ders.*, Vermittlung im Fragment (Manuskriptdruck Innsbruck 1973).

[116] *J. Salaquarda*, Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: ZRGG 26 (1974) 97–124; zitiert wird hier nach dem Wiederabdruck in: Nietz-

Fluch auf das Christentum richtet sich vor allem gegen das Werk des Paulus. Paulus, der Dysangelist, ein Mann von Genie, Umwerter wie Nietzsche, ruft Nietzsche auf den Plan, der weder das Evangelium Jesu, noch das Dysangelium des Paulus, noch ein fünftes Evangelium[117], sondern ein „neues Evangelium" bringen will, als völlig neuer Umwerter, der den Nihilismus hinter sich und unter sich weiß.

Eine gewisse Nähe des Antichristen zu Jesus legt ein neuerer Aufsatz von D. F. Nelson[118] nahe, sofern er auf die Frage, wer Nietzsches Zarathustra ist, die Antwort gibt, er sei die Verkörperung eines Erlöser-Archetyps, in dem – nicht die historischen Personen Zarathustra und Jesus, wohl aber – Zarathustra und Jesus als Typen Nietzsches ureigene Intentionen vermitteln. Allerdings macht Nelson dann wieder die entscheidende Einschränkung, Nietzsches Verhältnis zu Jesus sei ambivalent und Zarathustras neues Evangelium „is at virtually every turn either the radical antithesis of Christ's message or a transvaluation of it" (186).

„Zarathustra" wie „Dionysos" sind jedenfalls Namen des „Antichrist", gleichsam Synonyme, in denen der Umwerter Nietzsche sein positives Programm zu formulieren versucht. Es ist hochbedeutsam, ob man diese – gleichfalls in einer gründlichen Studie von J. Salaquarda[119] entfaltete – Erkenntnis einlöst oder sie ingnoriert, daß nämlich der Antichrist primär nicht ein Neinsager, ein Anti-Christ, Anti-Metaphysiker oder wie immer, ein „Reaktionär" ist. Primär ist vielmehr die positive Stoßrichtung der Umwertung aller Werte, und die „Negation ist für Nietzsche immer das Sekundäre" (131). Nietzsches grundsätzliche „Fundierung der Verneinung in einer Bejahung" (107) läßt alle Interpretationen, die auf seine Verneinungen sich fixieren lassen, als apriori fehlgeleitete erscheinen. Unter dieser Rücksicht ist es erfreulich und Zeichen fortschreitender Übereinkunft der Nietzsche-Forschung wie Interpretation, daß immer mehr Autoren die Einsicht in Nietzsche als jasagenden Geist teilen. Mißgriffe der bisherigen Deutungsgeschichte sind so zwar nicht getilgt, Fehlinterpretationen sind nicht prinzipiell ausgeschaltet, aber allzu grobe und vergröbernde Kontrapositionen müßten vermeidbar sein, ebenso wie allzu verharmlosende Synthesen. Ist Nietzsche kein Nihilist[120], so ist er doch nicht notwendig Christ; steht Nietzsche dagegen in gewisser Nähe zu christlichen Positionen, so bedeutet das nicht die Negation seiner Negation des Christentums im ganzen – denn die Umwertung Nietzsches geschieht prinzipiell und radikal –, zeigt andererseits aber auch nicht die Synthese von Dionysos und Jesus an[121].

---

sche. Hrsg. v. J. Salaquarda. Darmstadt 1980, 288–322. – Wichtig auch von Salaquarda die wort- und bedeutungsgeschichtliche Studie „Der Antichrist" (s. Anm. 2).

[117] Vgl. hierzu neuerdings *E. Blondel*, Nietzsche: Le cinquième Evangile? Paris 1980. Dazu die Besprechung von *G. Goedert*, in: NS 12 (1983) 510–512; *J. Figl*, in: ZPhF 37 (1983) 459–462.

[118] *D. F. Nelson*, Nietzsche, Zarathustra and Jesus redivivus: The unholy Trinity, in: The Germanic Review 48 (1973) 175–188.

[119] *Salaquarda* (s. Anm. 7). Die Seitenangaben im Text verweisen auf diesen Aufsatz.

[120] Den Nihilismus-Begriff in seiner Beziehung zur Konzeption des Christentums hat *Taureck* kritisch aufgefächert. Taureck konstatiert einen Widerspruch in Nietzsches Theorie des Christentums, resultierend aus der Spannung von spekulativem Nihilismus-Begriff und der empirischen Kritik am Christentum, Spannung von Christentum als wertauflösend und wertsetzend: *B. Taureck*, Nihilismus und Christentum. Ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Nietzsches Verhältnis zum Christentum, in: WissWeltb 26 (1973) 115–133; zur Jesusfrage: 121–126. – Die Bestimmung des Nihilismus durch Taureck fällt m. E. allzu vordergründig aus.

[121] *Rudolph* und *Picht* legen solche Synthese als mögliche und von Nietzsche gewollte nahe (vgl. Anm. 112 u. 113). – Wohin derartige Synthesen führen können – aber wohl nicht müssen – zeigt das Bemühen von *C. Martin*, Das Evangelium vom neuen Menschen, Leipzig 1904. Der Verfasser will durch Anknüpfung an die Lehre Zarathustras die Lehre Jesu „weiterbilden" und mit schärferen Konturen versehen. Methodisch und inhaltlich kann er weder Nietzsche noch dem Christentum gerecht werden. Freilich dürfte schon Martin von der offenbar bedrückenden Fragestellung bestimmt sein: „Sind wir noch Christen?", d. h. können

Nach diesen (Vor-)Klärungen und auf ihrem Hintergrund ist nun noch die oben schon anklingende Frage einer „Christologie" bei Nietzsche samt einigen neueren Antworten dazu vorzustellen.

Fortsetzung folgt.

---

wir es noch sein, ist es redlich, ist es angesichts der (durch Nietzsche u. a.) neu erschlossenen Möglichkeiten noch möglich, Christ zu sein und ein Bürger dieser Welt bzw. Erde? – Vgl. die (kulturbewußten) Überlegungen, die die Absage an das Christentum und den Glauben an „Christus als Gott" vollziehen, bei *Naumann:* „... Nicht Christus ist es, sondern Buddha, mit welchem Dionysos zu ringen haben wird ..." (Zarathustra-Kommentar. Bd. IV., Leipzig 1901, 286–290, hier 287). Nietzsche hat somit gleichsam Jesus überrundet; ganz ähnlich tritt schon bei *H. Klöss,* Nietzsche und Jesus, in: Klingsor 2 (1925) 50–59; 91–104, Nietzsche *neben* Jesus. Auch hier die Frage: Ist Jesus (noch) der Erlöser – oder ist das neue Gottgefühl „Tröster und Erlöser aus Not und Zwiespalt" und so der „geschichtliche Gott ... verwandelt ... in einen natürlichen (104)? Einzig die Idee des Opfers erscheint als das Unzerstörbare am Christentum (101). – Der geschichtliche Gott sich wandelnd zum natürlichen: dies eine deutliche Parallele zu *E. Hirsch,* Nietzsche und Luther (1921); in: *Ders.,* Lutherstudien. Bd. II., Gütersloh 1954, 168–206, hier 192: Dionysos als naturalistisches Nachbild des lutherischen Gottesbegriffes. – Picht und Rudolph kennen die Probleme von Martin und Klöss nicht; auch könnten sie die siegesgewisse Überwindung Christi (Jesu und des Christentums) nicht als relevante Problemstellung akzeptieren: Die Synthese von Dionysos und Jesus weist ihnen einen ganz anderen Weg. Ob *er* gangbar ist? – Die Heidelberger Dissertation von *Ch. Schott,* Das Böse bei Nietzsche. Fragment zur Individualität der Moral, Heidelberg 1981 (masch. phil. Diss.) scheint ganz im Sinne von Picht und Rudolph zu argumentieren: Im dritten Teil der Untersuchung „Nietzsche und Christus – Offenheit und Krise des Bösen" (190–227) sieht man sich deutlich auf die Antichrist-Interpretation von Picht verwiesen, wenn Schott von der „reinen, redlichen Verantwortung vor einer Wahrhaftigkeit des Gedankens" spricht (226). Schott erblickt in Nietzsches Worten „Wir glauben an den Olymp – nicht an den Gekreuzigten" sowie „Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten ..." eine Transparenz „auf etwas wie ein erstes und zeitloses – auch christliches – Vermächtnis, das die letzte Stufe, die Ineinanderschau der theoretischen und sinnlichen in eine intuitive, substantiell-wahre Existenz noch verschweigt, aber unausgesprochen meint in der Sicherheit, mit der die Gedankenbewegung auf das Ursprüngliche, die ethische und erkenntnistheoretische Reinheit des Seienden zurückgeführt wird" (226). Einmal mehr steht Nietzsche so – als „ein Überchrist oder Urchrist" (226) – im Lichte einer Seinsfrömmigkeit und einer Reinheit der Wahrnehmung jenseits von allem Gut und Böse, – in verblüffendem Abstand von Textgestalt und anscheinend offenbarem Sachgehalt. Mußte, konnte, wollte Nietzsche sich wirklich derart maskieren? Die Zweifel hieran sollten kein Ende der Diskussion sein, sondern ein Anfang, qualifiziert weiterzufragen.

Buchbesprechungen

Geschichte der Philosophie

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Hrsg. *Horst-Dieter Blume* und *Friedhelm Mann* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10). Münster: Aschendorff 1983. XV/328 S.

Diese Festschrift zu seinem 70. Geburtstag am 27. November 1981 ist durch den Tod von Heinrich Dörrie am 16. März 1983 zugleich zu einer Gedenkschrift geworden. Die Leidenschaft, mit der Dörrie auch unter den schwierigsten und bedrückendsten äußeren Umständen dem Platonismus gelebt hat, ist eindrucksvoll bezeugt in einem persönlichen Bericht, den K. Gierth aus der langen Zeit der russischen Kriegsgefangenschaft von Heinrich Dörrie (1945–1953) gibt. Wenn Dörrie in der Baracke des Arbeitslagers in dem russischen Landstädtchen Plawsk „von der Stufungslehre, von dem Guten als der höchsten Idee und von der Suprematie des höchsten Einen sprach, wurde er gleichsam zum Prediger, der uns inmitten der materiellen Not in den Bann der tröstlichen Welt des Idealismus schlug" (VII). Dieser kurzen biographischen Erinnerung folgt das umfangreiche Verzeichnis der Schriften von Dörrie von 1935 bis 1981 (VIII–XV). In der Vorrede zu seinen ‚Platonica Minora' (1976) hat Dörrie ein „Platonicum Maius" angekündigt. Es seien die Hoffnung und der Wunsch geäußert, daß es Annemarie Lueder-Dörrie vergönnt sein möge, dieses große, auf 20 Bände angelegte Werk ihres Gatten zu vollenden. – Die 26 Beiträge von einem internationalen Kreis bekannter Gelehrter bezeugen das hohe Ansehen des Geehrten. Der thematische Bogen erstreckt sich von der antiken Theorie des Sehens (*A. Dihle,* Vom sonnenhaften Auge, 85–91) über patristische Untersuchungen (z. B. *Chr. Stead* über die Willensfreiheit im Arianischen Streit [245–257] oder *J. C. M. van Winden* über den Anfang des Hexahemeron Basilius' d. Gr. [307–311]) und die christliche Archäologie (*E. Mühlenberg,* Antike Geistigkeit und altchristliche Kunst, 162–183) bis zur lateinischen Literatur des frühen Mittelalters (*H. Homeyer,* Walahfrids Gedicht über das Theoderich-Denkmal in Aachen, 106–117). Dennoch dürften sich nur wenige Beiträge nennen lassen, die nicht wenigstens in einer weiteren Beziehung zur Thematik des Bandes stehen. Mit dem Mittelplatonismus, dessen Erforschung mit dem Namen Dörries untrennbar verbunden ist, befassen sich *M. Baltes,* Zur Philosophie des Platonikers Attikos (38–57) und *C. J. De Vogel,* Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit? (277–302). Aus dem Bereich des Neuplatonismus behandelt *A. H. Armstrong* die negative Theologie des Nus (31–37), *H. J. Blumenthal* das Leib-Seele-Problem (75–84) und *C. Zintzen* den Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis (312–328); hierzu sei auch der Beitrag von *W. Rordorf* gezählt, der sich mit Exzerpten aus Proklos bei dem byzantinischen Schriftsteller Isaak Sebastokrator befaßt (239–244). Die größte Zahl der Arbeiten gilt dem Platonismus der Kirchenväter, der unter einer Vielfalt von Rücksichten untersucht wird, z. B.: die Lehre von den Graden der Tugend bei Plotin, Philon und Origenes (*J. Dillon,* 92–105), die Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa (*B. Kötting,* 118–122), die Rolle Platons in der Auseinandersetzung des Klemens von Alexandrien mit den Häresien (*G. May,* 123–132), christlicher und platonischer Monotheismus in der lateinischen Kultur der Kaiserzeit (*C. Moreschini,* 133–161), das Bild des Sokrates in der lateinischen Patristik (*I. Opelt,* 192–207), quellenkritische Untersuchungen zum philosophiehistorischen Abriß Augustins am Anfang von De civ. dei VIII (*F. Regen,* 208–227), eine Analyse von Contra Celsum IV 62–70, die das Verhältnis des Origenes zur griechischen Philosophie erhellen soll (*J. M. Rist,* 228–238). Dem Platonismus des frühen Mittelalters gelten die beiden Arbeiten von *W. Beierwaltes* (64–74) und

J. Trouillard (267–276) über Eriugena. – Eine Bereicherung des sorgfältig ausgestatteten Bandes sind die 22 Bildtafeln zum Beitrag von *E. Mühlenberg*. F. Ricken S. J.

Bursill-Hall, G. L., A Census of Medieval Latin Grammatical Manuscripts (Grammatica Speculativa. Sprachtheorie und Logik des Mittelalters 4). Stuttgart: frommann-holzboog 1981. 392 S.

Nach einer Reihe von Vorarbeiten (vgl. Bibliographie: 16/17) legt der Vf. nunmehr das Ergebnis seiner mehr als 10jährigen Forschung vor, in der er alles (13) verfügbare Handschriftenmaterial zur mittelalterlichen Grammatik klassifizieren will. Bei seiner Bestandsaufnahme beschränkte er sich auf Hss des Zeitraumes von ca. 1050–1500 (13). Das Verzeichnis gliedert sich in drei Partien: A. Bibliotheken (19–293), B. Initia (295–359) und C. Index Nominum et Rerum (361–371). Eine Bibliographie (373–386) – Bibliotheken, Sekundärliteratur, moderne Texteditionen – komplettiert den Band. Das Repertorium präsentiert in alphabetischer Ordnung die Erhebung aus 322 fortlaufend numerierten Bibliotheken (318 Nummern plus 4 Bibliotheken in den Addenda), wobei die einzelnen Hss jeweils ebenfalls fortlaufend numeriert sind. Jedes Hss.-Lemma umfaßt die Signatur, eine Jh.-Zuschreibung sowie Titel- und Folioangaben. Die Bibliographie der Bibliotheken enthält die Daten der konsultierten Kataloge. Das Initienverzeichnis schlüsselt die einzelnen Grammatiktraktate nach ihren Kapiteln auf.

Die Inventarisierung von Hss außerhalb der Bibliothekskataloge (z. B. nach Autoren oder Themen) ist ein wissenschaftlich interessantes und sehr verdienstvolles Unternehmen. Das im Prinzip erstrebenswerte Ziel der Vollständigkeit sieht sich hierbei dem Problem der (noch) ungenügenden Katalogisierung der Hss.bestände der einzelnen Bibliotheken konfrontiert. Dennoch kann man sich inzwischen wenigstens auf Repertorien der Bibliotheken stützen, die einen – wenn auch stets ergänzungsbedürftigen – Überblick über die bestehenden Hss.-Sammlungen bieten (z. B. Kristeller plus Ergänzungen). Methodisch erscheint es deshalb als dringlich, daß Hss.-Inventare die Kriterien ihrer jeweiligen Bibliotheksauswahl angeben. Im vorliegenden Fall erwähnt B.-H. das Problem der Vollständigkeit (15/16) sowie das Repertorium von Kristeller (12, 15), ohne jedoch ein klares Kriterium seiner Bibliotheksliste zu nennen. Der „Census" führt 322 Bibliotheken auf. Welche von Kristeller + Ergänzungen verzeichneten Hss.-Sammlungen wurden nicht konsultiert? Welche enthalten – nach den Forschungen des Vf. – keine Grammatik-Hss.? Das vorliegende Inventar kann sicherlich keine Vollständigkeit beanspruchen, weder hinsichtlich der Zahl der Bibliotheken noch der aufgeführten Autoren noch der Hss. Einige Ergänzungen zum „Census": Für die Biblioteca Universitaria Salamanca (Nr. 247) liegt bisher keinerlei auch nur annähernd vollständiges Hss.-Verzeichnis vor. Anläßlich eines Besuches habe ich en passant folgende zusätzliche Hss notiert: Nr. 1715 *Varias Lecciones de Grammatica Latina de incierto Auctor,* Nr. 1884 *Doctrinale artis grammaticae,* Nr. 2107 *Artis grammaticae compendium,* Nr. 2125 *Petri Orensis compendium artis grammaticae,* Nr. 2357 *Lexicon elementarium et alia ad grammaticam spectantia.* Die Bibliographie der Kataloge der Landesbibliothek Stuttgart (Nr. 267) könnte auch unter Berücksichtigung des Datums des Vorwortes umfassender sein. Den Angaben zur Bibliothèque Nationale in Paris (Nr. 208) kann man weitere Hss hinzufügen, u. a. aus dem Fonds Saint-Victor z. B. die Hss BN lat. 7100, 8471, 14502 (*Anselm* De Grammatica).

In der Liste der Autoren wäre *Marsilius' von Inghen* Quaestiones super secunda parte Doctrinalis moderne (vgl. E. P. Bos, Marsilius of Inghen. Treatises on the Properties of Terms, Dordrecht 1983) einzufügen. *Hugos von St. Viktor* De Grammatica enthält noch die Hs *Firenze,* Bibl. Medicea Laurenziana Fondo S. Marco 476, ff. 223r–236r (XIV).

Die kritischen Bemerkungen wollen und können nicht die Leistung des Autors schmälern, der der Forschung ein erstklassiges Arbeitsinstrument in die Hand gibt.

R. Berndt S. J.

Schede Medievali. *Rassegna dell'Officina di Studi Medievali.* Numero 2, Gennaio-Giugno 1982. Palermo: Arti Grafiche Siciliano 1982. 236 S.

Es gilt, die Zeitschrift des neugegründeten mediävistischen Instituts von Palermo vorzustellen. Das Institut, die „Officina di Studi Medievali" (via del Parlamento 32, I–90133 Palermo) wurde 1979 gegründet; sein Präsident ist P. Luigi Gattuso OFMConv. Zum wissenschaftlichen Beirat (Comitato Scientifico) gehören u. a. zwei deutsche Mediävisten, die Proff. B. Bischoff und H. Enzensberger. Das wissenschaftliche Publikationsorgan des Instituts, die „Schede Medievali", erscheinen halbjährlich.

Das vorliegende Heft 2 der Zschr. präsentiert sich mit einer Reihe von Rubriken. Die „Contributi" umfassen drei Artikel (ursprünglich Vorträge des „I Colloquio Medievale sul tema: ‚La schola palatina: intellettuali e politica in età carolongia'"): *B. Bischoff,* Il ruolo del libro nella riforma di Carlo Magno (7–13), *M. Cristiani,* „Lex-iustitia". Giovanni Eriugena maestro palatino e la maturità della cultura carolingia (14–31), *C. Leonardi,* Alcuino e la rinascita culturale carolingia (32–53). Die folgende „Postille" – eine Neuerung gegenüber Heft 1 – besteht aus einem Beitrag von *G. Gioia,* Nota sul ‚Mistero del Soprannaturale'. In margine agli scritti di Henri de Lubac (54–66). Ob die Abteilungen „Recensioni" (67–101) und „Schede" (102–156) (in ThPh vergleichbar den früheren ‚Besprechungen' und ‚Umschau') schon eine dauerhafte Kolumne darstellen, bleibt vorerst abzuwarten. Ein ähnliches Unterscheidungsproblem stellt sich nach dem Dafürhalten des Rez. für „Rendiconti" (157–198) und „Cronache" (199–217), vielleicht sogar für die „Notizie" (218–229). – Daß eine Spezialzeitschrift einen ausgedehnten Rezensionsteil für Bücher und auch wissenschaftliche Kolloquien führt, dürfte als selbstverständlich gelten; desgleichen scheint der Austausch von Nachrichten, die die Zunft interessieren, wünschenswert. Doch unterliegt eine Halbjahreszeitschrift Bedingungen, die die Verwirklichung dieser Desiderate redaktionell nicht begünstigen. Für die „Schede Medievali" wünschte sich der Rez., die Aufsplitterung der Rubriken möge reduziert werden, damit das Orchester der mediävistischen Zeitschriften um so klarer um eine neue Stimme bereichert werde.

R. Berndt S. J.

Les pensées de Pascal. Editées par *Francis Kaplan.* Paris: du Cerf 1982. 705 S.

Die Edition der „Pensées" von Blaise Pascal ist von Anfang an eine schwierige Aufgabe gewesen. Die Erben fanden von seinem bekanntermaßen geplanten Projekt einer Apologie des Christentums diverse gebündelte Papiere in anscheinend vollständiger Unordnung („On les trouva tous ensemble, enfiléz en diverses liasses, mais sans aucun ordre & sans aucune suite ..."), wie sein Neffe Étienne Périer im Vorwort der sog. Port Royal-Ausgabe (1670) schreibt (Pascal: Pensées ..., Nachdruck Saint-Étienne 1971, 68). Man ließ zunächst diese Manuskripte so, wie man sie vorgefunden hatte, kopieren. Für die schwierige Frage, wie sie zu edieren seien, boten sich mehrere Lösungsmöglichkeiten an. Auch darüber berichtet Périer: Sie in der Form, wie sie überkommen waren, zu veröffentlichen, würde sie jeder daraus zu ziehenden Frucht beraubt haben, glaubten die Nachlaßverwalter. Den Versuch, die Fragmente auszuführen und zu vollenden, hat man glücklicherweise aufgegeben, weil er nicht das Werk des verstorbenen Autors, sondern ein völlig anderes ergeben hätte. So hat man sich für ein „entre deux" (ebd. 73) entschieden, die ausgearbeiteten Stücke übernommen, „sans y rien adjoûter ny changer" (ebd.), gewisse Verbindungen eingefügt und das Ganze geordnet. Sieht man genauer hin, so lassen sich Prinzipien dieser Ausgabe entdecken: allzu gewagte Formulierungen wurden doch geglättet, Polemik – die den erreichten Kirchenfrieden zur Zeit der Veröffentlichung gestört hätte – wurde eliminiert etc. Insgesamt war dies sicher eine akzeptable Lösung unter den Bedingungen der Zeit. – Die weitere Editionsgeschichte bietet zunächst in diesem Rahmen Ergänzungen und Anreicherungen.

Mit Condorcet (1776) schafft sich die Aufklärung ihre Ausgabe, die einerseits die Faszination, die der Autor ausübt, wahrt, anderseits seine „abergläubischen" Seiten beiseitestellt, tadelt oder ins Kuriositätenkabinett rückt, – so das (nicht zur Apologie gehörige) „Mémorial", das Condorcet als „Amulette trouvée dans l'habit de Pascal" mitteilt, und zwar in einer Art faksimilierter Form (vgl. die eben genannte Nachdruck-

ausgabe, im Anhang [639]). Ebenfalls im 18. Jahrhundert entsteht die erste Gesamtausgabe der Werke Pascals durch den Abbé Bossut (1779), die bei den Pensées eine logische Zweiteilung des Materials in „Gedanken über Philosophie, Moral und schöne Wissenschaften" und „Gedanken, unmittelbar die Religion betreffend" vornimmt (vgl. die darauf zurückgehende, jüngst wiederveröffentlichte Hesse-Übersetzung, dazu ThPh 60 [1985] 101 f.). Condorcet hatte seiner Ausgabe die kritischen Bemerkungen Voltaires beigegeben, die für das Verhältnis der französischen Aufklärung zu einem als Gegner doch respektierten Denker typisch sind, – eine Position, die Pascal unter anderen Vorzeichen bis zu Schopenhauer, Nietzsche, Valéry einnahm. Ebenfalls im 18. Jahrhundert erschien die erste Edition, die einen neuen Weg versuchte: die Rekonstruktion des „ursprünglichen Plans" des Autors; sie wurde vom Abbé Ducreux erarbeitet (1780). – Victor Cousins „Rapport" von 1842 für die französische Akademie bedeutet den Beginn einer neuen Periode der Pensées-Ausgaben. Cousin verglich erstmals genauer den Text der Port Royal-Ausgabe, dem man bisher im wesentlichen gefolgt war, mit dem Manuskript der Pensées in der Bibliothèque Nationale. Das Ergebnis war ein Aufschrei ob der Fehler, Verstümmelungen und sonstigen Eingriffe in das Original und die Forderung einer bereinigten Neuausgabe. Eine solche versuchte dann Prosper Faugère (1844). Die vielfältigen Bemühungen um „philosophische" (z. B. Havet ²1866), „katholische" (z. B. Rocher 1873), „protestantische" (z. B. Astié 1857), den ursprüngliche Plan wiederherstellen wollende (z. B. Frantin 1835) etc. Ausgaben im 19. Jahrhundert, brauchen wir für unseren Zweck nicht zu skizzieren. – Gegen Ende des Jahrhunderts sind zwei Ausgaben zu nennen: Gustave Michaut publizierte die Pensées einfach in der Ordnung des Original-Manuskripts (Freiburg/Schweiz 1896); Léon Brunschvicg gestaltete seine auch textkritisch in ihren verschiedenen Auflagen und Ausgaben wichtige Edition dagegen in der Absicht, die Fragmente in einer Folge zu bieten, die dem modernen Leser ein leichtes Verständnis ermöglicht (1897 und außer in der großen Werkausgabe von 1904 in kaum zählbaren Übernahmen vorliegend; die fast klassisch zu nennende deutsche Ausgabe von Ewald Wasmuth, Berlin 1937, Heidelberg ⁸1978, folgt dieser Edition). – Im 20. Jahrhundert gibt es einerseits wiederum Versuche, die Apologie Pascals möglichst originär zu rekonstruieren. Editorisch am erfolgreichsten war J. Chevalier (1925, ab 1954/1963 auch in seiner Gesamtausgabe der Werke Pascals), der seiner Anordnung den Bericht Filleau de la Chaises über einen Vortrag Pascals vor den Herren von Port Royal ca. 1658 über seine geplante Apologie zugrunde legte (abgedruckt in Pascal: Œuvres complètes / éd. Chevalier. Repr. Paris: Gallimard 1980. S. 1474–1501; H. U. v. Balthasars Übersetzung, Einsiedeln 1982, beruht auf Chevaliers Ausgabe). Anderseits gibt es Weiterführungen des Versuchs von Michaut, von „subjektiven" Ordnungsversuchen wegzukommen. – Leider bietet das Originalmanuskript hierzu keine große Hilfe, da es eindeutig in Unordnung geraten und teilweise mehr nach buchbinderischen Gesichtspunkten in eine Reihenfolge gebracht worden ist. Eine fotographische Faksimileausgabe dieses Manuskripts lieferte übrigens ebenfalls bereits Brunschvicg (1905). – Die – mindestens scheinbare – Lösung des Problems bieten aber zwei in der Bibliothèque Nationale aufbewahrte zeitgenössische Kopien der Pascalschen Pensées. Ihre Existenz war zwar auch im 18. und 19. Jahrhundert bekannt, nicht aber ihre Bedeutung. Erst Louis Lafuma ist es zu verdanken, daß man sie mit den durch die Nachlaßverwalter veranlaßten Kopien der Papierbündel aus dem Nachlaß, die nach Périer in sich völlig ungeordnet waren, identifiziert hat. Somit konnte man jetzt den Zustand des Pascalschen Nachlasses selbst beurteilen. Es zeigte sich dabei, daß die in sich ungeordneten Papierbündel doch als solche eine deutliche Gliederung des Materials bedeuten. Lafuma unterteilte zwei Serien: 27 betitelte und grob geordnete und 34 unbetitelte, wozu noch einige von den Kopien nicht erfaßte Fragmente kamen. In einem ersten Versuch edierte Lafuma die Pensées in der Weise, daß er die Fragmente der zweiten Serie in die Reihenfolge der 27 Kapitel einfügte (1948), in einem zweiten Versuch folgte er exakt der Ordnung der Kopie (1951, so auch in seiner Pascal-Gesamtausgabe bei Le Seuil 1963). – Bei Einzelkorrekturen an Lafuma ist das Ergebnis seiner Forschungen inzwischen breit rezipiert und auch in verschiedenen Übersetzungen verbreitet worden (z. B. Harmondsworth: Penguin 1966, und in der ausgezeichneten zweisprachigen Ausgabe von E. Balmas,

Pascal: Frammenti. Milano: Rizzoli 1983; leider gibt es keine entsprechende deutschsprachige Ausgabe). Jean Mesnard, der die „Édition du Tricentenaire" des Gesamtwerks von Blaise Pascal herausgibt, hat in Einzeluntersuchungen die These Lafumas wesentlich erhärten können (vgl. von ihm zusammenfassend: Les Pensées de Pascal. Paris: SEDES 1976). Philippe Sellier hat in seiner Ausgabe (Paris: Mercure de France 1976) wohl am besten den Stand der Forschung und die Möglichkeit einer chronologischen Sedimentierung der Fragmente in einer praktischen Leseausgabe nutzbar gemacht (gegenüber den anderen Herausgebern dieser Textform, legt er die sog. „zweite" der beiden Kopien zugrunde). Auch die durch ihre breiten Quellenbelege äußerst nützliche Ausgabe von M. Le Guern, Paris: Gallimard 1977 (Folio; 936/937) beruht auf Lafumas Prinzipien.

In diesen relativ breit akzeptierten Konsens der Philologen platzt nun die neue Ausgabe der Pensées von Francis Kaplan hinein (Paris: Éd. du Cerf 1982. 705 S.). Sie bestreitet rundweg die Voraussetzungen, die zu den eben genannten Ausgaben geführt haben. – Aber K. bestreitet darüber hinaus die Prinzipien und Lösungen *aller* vorangehenden Ausgaben, zunächst das Vorgehen Chevaliers u. a., den Bericht Filleau de la Chaises der Rekonstruktion zugrunde zu legen. Hier kann sich K. u. a. auf Lafuma stützen, der diesen Bericht bereits als sekundär, z. T. nach den Nachlaßmanuskripten gearbeitet und nicht zuverlässig genug aufgewiesen hatte. – Gegen die „objektiven" Ausgaben nach den Kopien in der Bibliothèque Nationale führt K. ins Feld, daß es unbewiesen sei, in diesen die ursprünglichen Kopien zu sehen, von denen Périer spricht. Leider setzt sich K. dabei nur mit Lafumas Beweisführung, nicht aber mit den im einzelnen weiterführenden Beobachtungen Mesnards auseinander. Den entsprechenden Vergleich der Argumentation muß man also selbst vornehmen. Die Hauptpunkte gegen die Ursprünglichkeit der Kopien dürften folgende sein: – Es handle sich bei der Anordnung der Kopien um „un plan absurde" (31), den man infolgedessen nicht Pascal zuschreiben könne. – Trotzdem seien die Kopien aber eben doch Versuche einer Ordnung und widersprächen somit dem Satz Périers „qu',on trouva [les papiers] sans aucun ordre et sans aucune suite'" (32). – Die erste Behauptung dürfte doch stark überzogen sein, obwohl K. die problematischen Punkte genau feststellt. Denn man darf von einer Sortierung für ein konkretes Arbeitsvorhaben nicht die Ordnung eines fertigen Manuskripts erwarten. Zum zweiten Punkt sei auf den oben vollständiger zitierten Satz Périers verwiesen: Die Ordnung nach „liasses" ist mit seinen Ausführungen nicht nur vereinbar sondern von ihm gerade festgestellt. Die Unordnung, über die sich Périer wundert, kann somit sehr wohl die gleiche sein, die auch K. attestiert, nur anders wendet. Immerhin können K.s Bemerkungen zu einer neuen Prüfung der gängigen Hypothesen führen. Ob sie diese im wesentlichen erschüttern, scheint allerdings fraglich. – Sein eigener Versuch einer Anordnung des Materials geht allein von *inneren* Kriterien aus, vor allem von den zahlreichen Hinweisen auf eine geplante Ordnung der ganzen Apologie in den Fragmenten selbst. K. begründet sein Vorgehen recht ausführlich, nennt auch entgegenstehende Beobachtungen (69 ff.: er muß also auch hierbei Vorzugsentscheidungen treffen!), glaubt aber doch, zu einer „objektiven" Kriterien standhaltenden Anordnung gekommen zu sein; ja, er meint erstmals eine Ausgabe vorgelegt zu haben, „qui permet une lecture à peu près continue" (84). – Voraussetzungen dafür sind neben der Erarbeitung des detaillierten Plans (55 ff., Ergebnis: 67–69) ein rigoroses Zerlegen der „Papiere" Pascals in Einzelfragmente nach dessen Angaben (Unterteilungsstriche, Zwischenräume bzw. Erschließen derselben, soweit nur die Kopien als Textgrundlage dienen). Damit gibt er ein Prinzip auf, das seit Strowskis Ausgabe (1931, dt. von W. Rüttenauer, Nachdruck Birsfelden-Basel: Schibli-Doppler o. J.) im allgemeinen eingehalten wird: die Papiere Pascals nicht zu zerteilen. Gleichzeitig mit der Eliminierung eines jeden Hinweises auf zusammengehörige Entstehung ist in dieser neuen Ausgabe ein jedes Nachvollziehen einer Chronologie, eine genetische Betrachtung, eine Untersuchung der verschiedenen Redaktionsstufen uam. verunmöglicht. Auch wenn das Vorgehen Pascals Absicht entsprochen hat (und für einen Teil der Papiere von ihm durchgeführt worden war), setzt es einen solchen Anteil subjektiver Entscheidung voraus, daß eine so entstandene Ausgabe bei aller Bewunderung der Akribie und des Mutes des die Gedankenführung Pascals rekonstruierenden Hrsg. nur

eingeschränkten Wert haben kann. Die problematische Voraussetzung hierbei ist, daß jedes Fragment als Stück eines Puzzles genommen wird, das seine endgültige Form in einem Gesamtplan besitzt (von einzelnen in die Anmerkungen verbannten Phrasen einmal abgesehen). Eben dies ist unzutreffend. Dies belegt ein Blick auf die Manuskripte bzw. die diese reproduzierenden Ausgaben.

Statt über Einzelentscheidungen des Hrsg. zu diskutieren, einzelne Zuordnungen zu bestreiten usw., soll nur an einem Beispiel die Problematik der Edition verdeutlicht werden, dem Fragment Br. 233 „Infini-rien", der sog. „Wette" Pascals. Für K. dient es einmal als eines der maßgeblichen Stücke für die Erstellung des Plans der Apologie, indem er folgende vier Schritte herausstellt (vgl. S. 55 f.): 1) man kann rational weder die Existenz noch die Inexistenz Gottes beweisen; 2) die Vernunft zwingt uns für Gott zu wetten; 3) man kann die Rückseite des Spiels erkennen, indem man sich auf die historischen Beweise, auf die Schrift bezieht; 4) intellektuelle Beweise, so demonstrativ sie auch sind, bewirken aber nur eine intellektuelle Zustimmung, während eine Zustimmung mit ganzer Seele gefordert ist; daher die Notwendigkeit die Gewohnheit, den Lebensvollzug (die „Maschine") ins Spiel zu bringen. – Schon bei der Parallelisierung dieser Schritte mit Fragment Br. 187 zeigt sich die systematische Problematik von K.s philologischen Entscheidungen. Dieses Fragment enthält die Reihenfolge (vgl. 56): 1a) die Religion ist nicht gegen die Vernunft; 2a) sie kennt den Menschen genau; 3a) sie verspricht das wahre Gut; 4a) sie ist wahr. – Die These 1a) würde nach Kaplan 1/2) entsprechen; 4a) somit 3); 2a) wäre dazwischenzuschieben usw. Die Identifikation von 1/2) mit 1a) setzt aber eine *Interpretation* von Fragment 233 voraus. Port Royal hatte diesem in seiner Ausgabe eine Vorbemerkung vorangestellt, in der es den möglichen Gesprächspartner für diese Art Argumentation genau zu lokalisieren versuchte (Reprint-Ausgabe, a. a. O. 166: „Presque tout ce qui est contenu dans ce chapitre ne regarde que certaines sortes des personnes qui n'estant pas convaincuës des preuves de la Religion, & encore moins des raisons des Athées, demeurent en un estat de suspension entre la foi & l'infidelité. L'autheur prétend seulement leur monstrer par leurs propres principes ... qu'ils doivent juger qu'il leur est avantageux de croire"). Es bleibt auch für den modernen Interpreten zumindest eine Frage, ob Pascal die im Dialog-Fragment zugestandene Ausgangssituation *ad hominem* als Ausgangspunkt annimmt oder ob er sie grundsätzlich übernimmt. Damit hängt u. a. die Einordnung des Fragments selbst zusammen, dessen Hauptteil bei K. den ersten Teil „La raison" beschließt, dem der zweite Teil „La condition humaine" folgt. In der Chevalier-Ausgabe (übers. v. Balthasar) finden wir das Fragment nach den anthropologischen Darlegungen über Elend und Größe des Menschen in der Mitte des Buches, vor den Fragmenten über die Zuwendung mit Herz und Wille („Maschine") in einem Kapitel, das „Der Knoten" überschrieben ist. Im Grunde ist das Fragment aber als ganzes in überhaupt keine Abfolge des Gedankengangs einzubauen, da es mehrere Schritte der Argumentation enthält und sicher in dieser Textform nicht ohne weiteres an einem bestimmten Punkt eingeordnet worden wäre. – Letzteres führt bei K. dazu, daß er aus dem Gesamtkomplex weitere Fragmente herausnimmt. Während der Hauptteil bei ihm die Nummer 115 einnimmt, findet sich das meist als Überschrift gedeutete „Infini – rien" unter 373 zusammen mit dem nachfolgenden Paragraphen des Textes (374) im Abschnitt „Erbsünde". Den im Zusammenhang etwas rätselhaften Satz „Gibt es nicht eine substantielle Wahrheit, wenn man so viele wahre Dinge sieht, die nicht Die Wahrheit selbst sind?", im Autograph an den Rand geschrieben ohne Hinweis auf Zugehörigkeit zu einer bestimmten Textstelle, bringt K. als Nr. 74 in den Zusammenhang „La religion n'est pas contraire à la raison" (obwohl der Satz eigentlich dem von ihm behaupteten metaphysischen Agnostizismus der Pensées entgegensteht). – Die Texte, die auf dem Autograph in der Nähe des Fragments stehen und Interpretationshilfen geben könnten, sind gemäß den Prinzipien K.s an weiteren Stellen untergebracht, wie dies früher durchweg in den älteren Ausgaben geschehen ist. – Die knappen Hinweise an einem sehr begrenzten Ausschnitt sollten nur andeuten, daß der rekonstruierte Plan nicht ganz so „objektiv" ist, wie es nach den Ausführungen K.s zunächst scheinen mag, sondern schon eine vielfältige Interpretationsarbeit voraussetzt. Die Zerlegung einzelner Komplexe auf verschiedene Abschnitte (z. B. K. Nr. 373 f.) bedeutet eine massive interpretierende

Entscheidung, zumal sie in diesem Fall die Exposition des – zugegebenermaßen komplexen – Fragments zerstört.

Zuletzt ist aber noch auf die systematische Absicht des Ganzen einzugehen: K.s Pascal-Recherchen führen zu einer bestimmten These: Er meint, daß seine Klassifizierung der Gedanken insbesondere wieder die Originalität der Pensées deutlich macht, „die darin besteht, die Religion auf einem metaphysischen Agnostizismus zu begründen" (92). Die Frage ist, ob dies so apodiktisch ohne Mißverständnisse gesagt werden kann. Daß Pascal dem Agnostiker (und dem Indifferenten) klarzumachen sucht, daß es widervernünftig ist, sich nicht mit der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu befassen (K. nennt sein Eingangskapitel, das auch diese Thematik umfaßt „L'inéluctabilité de la mort"), daß er zumindest in Fragment Br. 233 versucht, einen posivitiven Ansatz zur Behandlung der Frage der Existenz Gottes zu gewinnen, *auch wenn* die (bloße) Vernunft das Problem seiner Existenz wie Nichtexistenz nicht zu lösen vermag, daß er den *praktischen* Effekt der Gottesbeweise für gering hält (Br. 543), all das reicht noch nicht zu einer solchen generalisierenden These aus. Solche Fragen löst nicht das Klassement der Fragmente. Ihre Beantwortung steht vielmehr in vielen Fällen *vor* deren Einordnung. Sie ist nur durch Einzelinterpretation der einschlägigen Texte plausibel zu machen. Sowohl die dialektische Vernetzung der Gedanken Pascals als auch der augustinische Hintergrund seines Denkens verkomplizieren die Interpretation dabei erheblich. – Die zweite These K.s besagt, daß die Argumentation der Pensées im *wesentlichen* nicht philosophisch, psychologisch oder moralisch, sondern exegetisch ist. Hier wird man K. zustimmen können. Damit ist allerdings noch nichts dagegen gesagt, daß gerade die philosophisch relevanten Partien von hohem Interesse und auch von großer literarischer Brillanz sind (sie stellen ja auch gerade die am besten ausgearbeiteten Teile des Ganzen dar), wobei man im übrigen bedenken muß, daß Philosophieren für Pascal gerade auch bedeutet „se moquer de la philosophie" (Br. 4). Es verwundert immerhin, daß bei einer Ausgabe mit solchem Anspruch Fragmente wie das gerade genannte (Br. 4) oder auch das über den Unterschied zwischen dem Geist der Geometrie und dem des „Feinsinns" (Br. 1) nur zu den „Pensées sur divers sujets" in den Anhang gesteckt werden, – genau so wie das bedeutsame Fragment über die drei Ordnungen (Br. 793), das für einen Großteil der Interpreten (Wasmuth, Balthasar u. a.) geradezu einen oder *den* Schlüsseltext für die Interpretation darstellt. – Über die Bedeutung der exegetischen Argumentation Pascals, die in K.s Ausgabe doch in der Mitte der Argumentation stehen soll, urteilt K. im übrigen recht hart: „Elle n'en mérite que plus de retenir l'attention de l'historien" (94). Daran ist sicher richtig, daß die ersten Kapitel der Brunschvicg-Edition – also eben die philosophisch-psychologisch-anthropologischen Gedanken – den Leser unmittelbarer fesseln. Daß die exegetischen Partien kein eigentlich sachliches sondern *nur* noch historisches Interesse haben, kann man dagegen kaum sagen, wenn man ihre Wirkungsgeschichte in unserem Jahrhundert verfolgt und wenn man zudem sozusagen zu den Anfängen der historisch-kritischen Forschung zurückgeht und die entscheidende Weichenstellung zwischen Richard Simon einerseits und Pascal/de Sacy andererseits untersucht: Für die Frage nach der *Gegenwartsbedeutung* der alten Exegese und damit auch für die Diskussion um eine „theologische" Exegese haben diese Partien weiterhin Bedeutung. – Im übrigen geht es nicht nur um die im engeren Sinn exegetischen, sondern auch um die „mystischen" Texte: Wenn man Lafumas Theorie annimmt, gehört „Le mystère de Jesus" (Br. 553) nicht zu den klassifizierten Fragmenten. Nimmt man seine Theorie jedoch nicht an, warum schiebt man diesen Text dann in den Anhang, wo er doch im Originalmanuskript enthalten ist?

Die Edition K.s hat das große Verdienst, grundlegende Fragen wiederum gestellt und bestimmte Komplexe der Pascalschen Gedankenbewegung besonders scharf herausgestellt zu haben. Letzteres ist im Vorangehenden zu wenig betont worden. Als Lösung des Rätsels ist sie jedoch nicht anzusehen. Sie bietet eine Interpretation, die zwar auf außerordentlich gründlicher Textkenntnis beruht, aber durchaus mit vielen Vorentscheidungen belastet ist. Jedem, der sich mit dem Problem der Auslegung der Pensées befaßt, vermag sie viele Anregungen zu geben. Als Leseausgabe hat sie durchaus viele Vorzüge. Als philologische Grundlage für den Umgang mit dieser

Schrift kann sie jedoch nicht dienen. Doch vermag dies ohnehin *keine* Ausgabe, zumindest wenn man die außerordentliche Wirkungsgeschichte mit zu dem Gehalt des Werkes zählt. A. Raffelt

Schneiders, Werner, *Aufklärung und Vorurteilskritik.* Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung II: Monographien 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1983. 358 S.

Das überkommene Bild der Aufklärung beginnt sich langsam, jedoch nachhaltig zu wandeln. Entscheidend dazu beigetragen haben nicht zuletzt die Forschungen von Werner Schneiders, dessen hier vorzustellende Habilitationsschrift wiederum entscheidendes Licht in eine noch längst nicht aufgeklärte Epoche der deutschen Geistesgeschichte bringt. Dabei hat sich Vf. ein Thema gewählt, das noch kaum eindringlich bearbeitet wurde, die Epoche und Bewegung der Aufklärung jedoch in besonderer Weise kennzeichnet – „denn Aufklärung ist die Befreiung von Vorurteilen und insbesondere vom größten Vorurteil, dem Aberglauben ... Aufklärung ist wesentlich Kampf gegen die Vorurteile" (13).

Mit dieser raschen These ist die Arbeit bereits mitten in ihrem Thema, doch bleibt sie sich wohl bewußt, daß sowohl „Aufklärung" als auch „Vorurteile" geschichtliche Begriffe darstellen, die nur in der Erhellung ihrer Geschichte sachgemäß zu verstehen sind. Deshalb entwirft das 1. Kap. unter dem Thema „Aufklärung als Vorurteilskritik" (13–36) nicht nur das Programm der Untersuchung, sondern führt zugleich sehr spannend in das Thema ein. Dabei zeigt sich nicht nur das geistesgeschichtliche Defizit der Vorurteilstheorie in der Gegenwart (16ff.), sondern auch die schwierige Problemlage der Forschung im Blick auf die Vorurteilskritik der Aufklärung; daß „deren Erforschung ... wesentlich zu einer Präzisierung und Erweiterung des allgemeinen Bildes von der deutschen Aufklärung beitragen" (33) könnte, wird man gern bestätigen. Um so wichtiger bleibt es, sich der klar ausgesprochenen Begrenzung der vorliegenden Studien bewußt zu sein: Untersucht wird nur (1) ein bestimmter Aspekt der Aufklärung, nämlich die Vorurteilstheorie; zudem (2) beschränkt sich die Untersuchung auf die deutsche Aufklärung; und endlich (3) gilt das Interesse nur der prinzipiellen Vorurteilstheorie, nicht aber der (im Blick auf die möglichen Inhalte geradezu unendlichen) Praxis der Vorurteilskritik. Die Gliederung folgt der Entwicklung der deutschen Philosophie im Zeitalter der Aufklärung, welche auf den Zeitraum von 1690 bis nach 1800 datiert wird. Den vier Generationen lassen sich vier Phasen der philosophischen Aufklärung zuordnen, die in den Kap. 3–6 behandelt werden: „Die der Frühaufklärung und die der Spätaufklärung und dazwischen die beiden Generationen der Hochaufklärung, und zwar die erste mehr schulphilosophische der Durchsetzung und die zweite mehr popularphilosophische der Ausbreitung der Aufklärung" (35). Daß sich mit dieser Generationenfolge zugleich entscheidende inhaltliche Umakzentuierungen der Vorurteilstheorien verbinden, zeigt die Durchführung sehr rasch. – Zunächst wendet sie sich „der Entdeckung des Vorurteils" (37–83) zu. Gegenüber einem ursprünglich positiven bzw. wertneutralen Begriff von Vorurteil im juristischen bzw. philosophisch-logischen Bereich läßt sich ab etwa 1700 eine vorwiegend negative Bedeutung des Begriffs ausmachen, wonach ein Vorurteil wesentlich ein ungerechtfertigtes und damit schädliches Vorausurteil meint. Erstaunlich bleibt, daß nicht Francis Bacon eine eigentliche Vorurteilslehre vorgelegt hat, sondern hier der entscheidende Einfluß von Descartes (56ff.) zu vermerken ist. Er verknüpft bereits Vorurteil und Irrtum und führt die Vorurteile vor allem auf die Kindheit sowie die Vernunftschwäche des Menschen zurück; diese Festlegungen bleiben über lange Zeit bestimmend. Nicht zu vergessen ist schließlich, daß es in dieser Zeit noch im Konfessionsstreit der Theologen sehr positiv gemeinte „Vorurteile" im Sinne von normativen Grundsätzen gibt, also durchaus legitime Vorurteile, die jetzt aber immer deutlicher gegen illegitime abgegrenzt werden. – Auf diesem Hintergrund ergibt sich im Stadium der deutschen Frühaufklärung zunächst eine „Moralische Vorurteilskritik" (84–154), die sich gegenüber möglichen Einflüssen des Auslandes oder aber unmittelbarer Vorläufer als ziemlich selbständig erweist und sich durch praktische Orientierung und voluntaristische Akzentuierung

auszeichnet. Wegweisende Bedeutung kommt in dieser Phase der Vorurteilstheorie von Christian Thomasius zu (92–115). Ihm gelten Vorurteile eindeutig als material falsche Urteile, also als Irrtümer, die es zu bekämpfen gilt und die letztlich im mangelnden Willen zum Selbstdenken gründen. Aufgrund dieses Willensmangels bzw. dieser Willensverderbnis „sind die Vorurteile letztlich kein Problem des richtigen Denkens, sondern des richtigen Wollens" (112). Spannungsvoll, wenn nicht bereits dialektisch ist die Differenzierung bzw. Entgegensetzung des Vorurteils der Autorität (gleichsam rückwärts gewandt) und der Übereilung (gleichsam vorwärts gewendet). Trotz der bei Thomasius zu beobachtenden moralkritischen Wendung vollzieht sich die anfängliche Vorurteilskritik der Aufklärung im Rahmen der Logik; darüber hinaus spielt die religiös orientierte Vorurteilskritik eine gewisse Rolle, doch kommt es noch nicht zu einer Kritik an der Theologie als solcher. Vielmehr scheint es in dieser Zeit bereits Mode zu werden, die Kritik der Vorurteile auf die jeweiligen Fachdisziplinen anzuwenden.

Klar als „Gnoseologische Vorurteilskritik" (155–202) formuliert die schulphilosophische Generation der Hochaufklärung ihre Vorurteilslehre. Auch hier bleibt die erstaunliche Selbständigkeit der deutschen Aufklärung gegenüber ähnlichen Bewegungen in Frankreich, weniger aber in England bemerkenswert. Herausragend für diese Phase wird Christian Wolff (158–170), der das Vorurteilsproblem jedoch eher vernachlässigt. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, daß seine Philosophie im Gegenzug zu den subjektbezogenen Interessen von Thomasius und seiner Schule stärker objektbezogen bleibt und sich weniger der Moral als eher der Metaphysik zuwendet. Diese rationalistische Orientierung führt schließlich zu einer Neufassung der Vorurteilstheorie, wonach das Vorurteil nun grundsätzlich als „ein Irrtum aus Übereilung" (164) gilt. So aber wandelt sich das Vorurteil von einem ethischen zu einem rein gnoseologischen Problem, das seine wahre Bedeutung dort gewinnt, wo es um die Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis geht. „Das Vorurteil ist eigentlich nur ein Denkfehler, und zwar ein Denkfehler, der eher methodisch als moralisch bedingt ist. Doch ist Methode natürlich auch Denkdisziplin, und diese eine Art moralischer Leistung. Das Vorurteil aber ist ein Mangel an Denkdisziplin." (169) Damit ist im wesentlichen die Vorurteilslehre des Wolffianismus insgesamt umrissen, zumal diese ohnehin nicht seine besondere Stärke war. Bemerkenswert für diese zweite Phase der deutschen Aufklärung bleibt jedoch das allmähliche Vordringen der Frage, wie es um die Vorurteile des gemeinen Mannes bzw. des Volkes bestellt ist bzw. sein darf. – Diese Frage gewinnt im Rahmen der „Pragmatischen Vorurteilskritik" (203–262) an Gewicht, zumal hier die Popularphilosophie, also eine eher allgemein gehaltene und bewußt weltlich gewendete Philosophie ihre Blütezeit erlebt. Dabei wird man darauf achten müssen, daß nun, seit der Jahrhundertmitte, vor allem die französische Aufklärung einen wichtigen Hintergrund für die Entwicklung der deutschen Aufklärung bildet. Neu ist nun eine eher pragmatische Beurteilung der Vorurteile, die „nun mehr und mehr als bloß unbegründete Urteile, nicht als wirkliche Fehlurteile verstanden" (206) werden. Vorurteile sind demnach nicht mehr automatisch material falsche Urteile, ihnen haftet vielmehr ein „Formfehler" an, so daß sie ihrem Inhalt nach durchaus wahr sein können. Formal ungenügend bleibt die Übereilung und damit verbunden die mangelhafte Begründung – „das Vorurteil ist also ein unbegründetes und vorzeitiges, daher nur scheinbares Endurteil" (209). Allerdings gelten diese Vorurteile nun als unvermeidlich, weil sie existenziell verwurzelt sind und den Beginn der Erkenntnis darstellen. Diese Formalisierung des Vorurteilsbegriffs begrenzt also deutlich die Möglichkeiten der Vorurteilskritik und damit auch der Aufklärung. Dieser anfänglichen Selbstbegrenzung bzw. Selbstproblematisierung von Aufklärung entspricht ein pragmatischer Umgang mit Vorurteilen, der sich deren Geschichtlichkeit ebenso bewußt ist wie ihrer sozialen Dimensionen. Im Gefolge dieser Entwicklung liegt – unter Einkalkulierung französischer Einflüsse und in falscher Zuspitzung auf die Irrtümer – die Preisfrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1780: „Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induise dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?" Damit erreicht die Selbstreflexion der deutschen Aufklärung im Rahmen der Vorurteilskritik einen ersten Höhepunkt. – Die letzte Blüte und den Niedergang skizziert Vf. am Beispiel Kants und seines Zeitalters unter der Überschrift „Vorurteilskritik und

Vernunftkritik" (263–323). Für diese Etappe gilt nun die eindeutige Unterscheidung zwischen Irrtum und Vorurteil: „Das Vorurteil ist ein übereiltes oder ein unzureichend geprüftes, nicht unbedingt ein irriges Urteil" (322). Daraus folgt ganz allgemein eine größere Toleranz gegenüber den Urteilen anderer, eher politisch gewendet eine dezidiert antiradikale Einstellung. Kants Vorurteilstheorie, die so gut wie unbekannt ist und die Vf. erstmals in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Gleichrichtung mit der Vernunftkritik darstellt (278–311), „stellt einen verborgenen und vergessenen Höhepunkt der philosophischen Vorurteilslehre des 18. Jh. dar, aber sie hat auch mitgeholfen, deren Ende herbeizuführen" (278). Eine wichtige Rolle spielt die Unvermeidbarkeit von vorläufigen Urteilen, die weiterer Untersuchung offenstehen, während Vorurteile eine Verkehrung von vorläufigen Urteilen darstellen, insofern sie „aus Mangel an Überlegung und Untersuchung für endgültige Urteile genommen werden" (287). Die Folgen solcher Vorurteile sind fatal, insofern sie als falsche Prinzipien oder Maximen zu falschen Folgesetzungen und letztlich Irrtümern führen. Bei der Suche nach subjektiven Gründen des Vorurteils stößt Kant dann auf die Nachahmung, in der „das Grundübel des Verfalls an Vorurteile sichtbar (wird): der Mangel an Selbstdenken" (301). Vorurteile entspringen also einem unaufgeklärten Denken – sie „sind ein Zeichen passiver Vernunft" (310). Der Zusammenhang von Aufklärung (im Sinne von Selbstdenken und Selbstbefreiung) und Vorurteilskritik wird hier überdeutlich. Kann man so einerseits von einer „prinzipiellen Radikalisierung der Vorurteilskritik durch Kant" (323) sprechen, so wächst andererseits (nicht zuletzt durch die radikale Selbstkritik der Vernunft und den damit verbundenen Verlust der Vernunft als normativ kritischer Instanz) die „Einsicht in die theoretische Unvermeidbarkeit wie die praktische Funktion der Vorurteile" (ebd.). Die paradoxe, eher wohl dialektische Bewegung der Aufklärung läßt sich so an diesem zentralen Thema besonders eindringlich beobachten; Restauration und Romantik mit einer manchmal geradezu antikritischen Einstellung verdeutlichen den Überdruß an ständiger Kritik durch Aufklärung. „Am Ende hat so die Verdächtigung aller Urteile als Vorurteile das Vorurteil als kritischen Begriff eingeholt und die Vorurteilskritik selbst theoretisch wie praktisch prinzipiell verdächtig gemacht" (323).

Dieses überraschende Fazit der sorgfältigen Nachzeichnung einer geistesgeschichtlichen Entwicklung innerhalb der deutschen Aufklärung zeigt, wieviel Licht diese hervorragende Untersuchung in die Vergangenheit und Gegenwart von Aufklärung zu bringen imstande ist. Gerade durch ihre Bemühung um unvoreingenommene Kenntnisnahme der Quellen, durch kenntnisreiche Durchdringung und Präsentation bekannter wie entlegenerer Aufklärer und entsprechender Schriften, und durch umsichtige Begrenzung der Thematik unter größtmöglicher Weite des Horizontes gelingt es dem Vf., seine vielschichtigen „Studien" zu einer eindringlichen, tiefschürfenden und bereichernden „Studie" auszugestalten. Die Verhaltenheit des Schluß-Resümees, die eher zu große Bescheidenheit als Mangel an problemgeschichtlichen Kenntnissen und Perspektiven oder auch spekulativer Kraft verrät, mag zwar enttäuschen, doch wird dem aufmerksamen Leser durch die gedrängte Formulierung des Ergebnisses am Ende eines jeden Kapitels jener rote Faden an die Hand gegeben, der über die detaillierten Darlegungen hinaus den Fortschritt des Gedankens erkennen und die Zusammenhänge begreifen läßt. Schlichtheit der Sprache, hilfreiche Gliederung und weitgehender Verzicht auf (hier ohnehin unnötige) Anmerkungen machen die Lektüre dieser Habilitationsschrift bei aller Anstrengung des Begriffs zu einem echten Genuß. Das beigegebene Personenregister sowie Sachverzeichnis und nicht zuletzt zwei Schemata zur Vorurteilslehre der Thomasius- bzw. der Wolff-Generation erleichtern die Orientierung und bieten willkommene didaktische Hilfen zum Verständnis. Bedauern wird man, daß durch die (gewiß notwendige!) Begrenzung auf die prinzipielle Vorurteilstheorie der deutschen Aufklärung manche herausragende Köpfe der Aufklärung nur am Rande oder überhaupt nicht erwähnt werden; das gilt z. B. für Moses Mendelssohn, G. E. Lessing, J. H. Campe sowie zahlreiche Aufklärer aus dem eher theologischen Bereich, darunter vor allem die Bewegung der Neologie. So aussagekräftig diese Studien zur *Theorie* des Vorurteils auch sein mögen – mehr noch als in theoretischen Reflexionen über das Vorurteil hat die Aufklärung in der *Praxis* ihrer Vorurteilskritik

(auch im theologischen Bereich) eine eher implizite Theorie des Vorurteils entwickelt, welche weiterer Untersuchung noch offensteht. – Zu solch weiteren Forschungen hat diese verdienstvolle Studie freilich nicht nur den Anstoß gegeben, sondern überhaupt erst den Rahmen abgesteckt. Dem Vf. gebührt Dank und Anerkennung für seine Kärrner-Arbeit, die sich in jeder Hinsicht gelohnt hat. Man wünschte sich mehr solcher Arbeiten, die in ebenso kompetenter wie eigenständiger Weise aufklären über die Aufklärung und zugleich zeigen, daß die oftmals vernachlässigte und vielfach verachtete deutsche Aufklärung eine erstaunliche Eigenständigkeit im europäischen Ganzen dieser Bewegung und eine beachtliche Kontinuität des Gedankens besitzt.

A. Schilson

Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'. Hrsg. *Christoph Jamme* und *Helmut Schneider*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984. 270 S.

Das sog. ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' ist seit seiner ersten Edition durch Franz Rosenzweig im Jahre 1917 Gegenstand intensiver Diskussionen: Datierung, Zuschreibung und der philosophische Ort des Fragments stehen auch heute noch in Rede. Die Erwartungen, die sich im Hinblick auf Feindatierung und Klärung der Verfasserfrage an die Auffindung des Originalmanuskriptes knüpften, das nach 1945 als verschollen galt und durch intensive Bemühungen D. Henrichs seit 1979 wieder zugänglich ist, erfüllten sich nicht.

Der von den Mitarbeitern am Hegel-Archiv in Bochum nunmehr vorgelegte Band bringt im ersten Teil (7–17) eine Reproduktion des Originals in Verbindung mit einer Edition des Fragments, die historisch-kritischen Ansprüchen genügt, sowie ein Verzeichnis der bisher veröffentlichten Ausgaben und Übersetzungen desselben. Eine ausführliche Einleitung der Hrsg. (21–76) informiert über Zustand und Überlieferung des Originals, nimmt sowohl eine Datierung als auch eine Bestimmung des „philosophischen Ortes des Programms" vor und gibt zudem eine Skizze des bisherigen „Streites um die Verfasserschaft". Erwartungsgemäß nehmen die Hrsg. in der Zuschreibungsfrage, bei der gegenwärtig wieder Schelling, Hölderlin und Hegel als Urheber gehandelt werden, für die Hegel-These Partei, ohne dieses Plädoyer allerdings argumentativ stark zu machen, da es sich nach ihrer Meinung bei der Pöggeler-Position um eine „bis heute im Kern unwiderlegte These" handelt (69). Darauf wird zurückzukommen sein. Auf neue Ergebnisse können die Hrsg. im Hinblick auf die Datierung des Fragments verweisen. Nachdem Henrich von den Vertretern der Hegel-These schon 1976 eine textphilologische Fundierung gefordert hatte, werden nunmehr Wasserzeichen und Schriftstatistik zur Urteilsbildung herangezogen. Die Ergebnisse verweisen für die Niederschrift auf die Zeit um den Jahreswechsel 1796/97, da Hegel Bern wohl nicht vor Mitte Dezember 1796 verlassen hat und eine Verbreitung des Papiers der Memminger Mühle bis in die Schweiz nicht zu erwarten steht (38, 42). Präzisierend führen die Hrsg. unter Auswertung des schriftstatistischen Materials der Buchstaben A, k, w und z aus, daß man „den Abfassungszeitraum auf die Zeit vom Eintreffen Hegels in Stuttgart zu Weihnachten 1796 bis zum Brief vom 9. 2. 1797 festlegen" müsse (42). Damit werden ältere Ergebnisse präzisiert. Ohne die Zuschreibungsfrage nun näherhin zu problematisieren, gelangen die Hrsg. zu der Überzeugung, daß „das Programm ... die Reaktion Hegels auf eine ganz bestimmte Herausforderung" sei und daß „diese Herausforderung in der Person und dem Programm Hölderlins zu suchen" wäre (45). Die Überlegungen kommen jedoch nicht über das schon von Pöggeler 1965 beschrittene ideengeschichtliche Argumentationsniveau hinaus. Somit ist die von *D. Henrich* im „Nachtrag 1984" (161–163) erhobene Forderung nach der Notwendigkeit der „Einsicht in die Formationsbedingungen dieses Textes" (162) weiterhin als Desiderat zu betrachten. Die Zuschreibungsfrage darf somit nach wie vor als offen gelten. Der um diese Frage kreisende Diskussionsprozeß weist bis heute drei Phasen auf und findet im dritten Abschnitt des vorliegenden Bandes (79–171) seinen dokumentarischen Niederschlag. Abgedruckt sind hier die jeweils initiierenden Arbeiten: *E. Rosenzweigs* Abhandlung von 1917 (Schelling-These), *O. Pöggelers* Urbino-Vortrag von 1965 (Hegel-

These) und *D. Henrichs* Aufsatz aus dem Jahre 1976, in dem ihm die „Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes" gelang.

Im letzten Teil des Bandes werden mit Originalbeiträgen von *O. Pöggeler* und *A. Gethmann-Siefert* „neue Perspektiven der Forschung" geboten. P., Das Menschenwerk des Staates (175–225), ist dabei bemüht, Sprache und Inhalt der staats- und geschichtsphilosophischen Teile des Systemprogramms im Diskussionszusammenhang der Zeit und demjenigen der drei Freunde zu situieren. Der Begrifflichkeit des Fragments attestiert P. einen möglichen Ort in der Entwicklung des Denkens des jungen Hegel. Ebenso findet P. den „sieghaften Ton des Systemprogramms" in den Briefen Hegels an Schelling ab Januar 1795 wieder (200). Diese Lokalisationen führen P. zu dem Resümee, daß die Frage nach dem Verfasser des Fragments solange als abgeschlossen angesehen werden müsse, „als keine Argumente gegen die Verfasserschaft Hegels vorgebracht werden, die einer Prüfung im textphilologischen oder interpretatorischen Zusammenhang standhalten" (219). Dieses forschungsstrategische Plädoyer kann allerdings – wie oben schon angedeutet – nicht überzeugen, denn – so Henrich – „eine Aufklärung der Entwicklungsgeschichte des Philosophen Hegel gelingt nicht, solange man sie allein aus der Beziehung auf Motive des Denkens oder Grundpositionen einschränkt" (161). Genau dieses Interesse aber leitet P. in seinen Argumentationsfiguren. Abschließend stellt sich G.-S., Die geschichtliche Funktion der ‚Mythologie der Vernunft' und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik (226–260), ausgehend von der Überzeugung, daß das „Systemprogramm die wesentlichen Probleme des nachkantischen Philosophierens anspricht und zu lösen versucht", die Aufgabe, nachzuweisen, „daß gerade Hegel diesen Lösungsversuch als Abrundung seiner eigenen frühen Überlegungen entwickelt haben kann, daß er sich weiter mit diesem Konzept auseinandersetzt und daß er selbst da, wo er von dieser ursprünglichen Konzeption abrückt, es aus Gründen tut, die im Systemprogramm angelegt und mit seiner Durchführung und Explikation verbunden sind". Beispielhaft könne dies an der „Bestimmung der Kunst im Kontext der Mythologie-Diskussion" belegt werden (226). Am Leitfaden der Hegelschen Auseinandersetzung mit Schiller differenziert G.-S. dabei „drei Stadien der Bedeutung des Systemprogramms in Hegels Philosophieren". Das Plädoyer für Hegel als den Autor des Fragments sei hier durch den Umstand gestützt, daß „von den möglichen Autoren ... einzig Hegel eindeutig die geschichtsphilosophische Perspektive der Überlegungen" beibehält (227).

Der informative Band wird im Anhang durch Bibliographie und Personenregister ergänzt. Seine Funktion kann vor allem darin liegen, weitere Beiträge zur verhandelten Sache zu provozieren. Insbesondere scheint die weitere Aufklärung sowohl der Hegelschen Rezeption der Postulatenlehre Kants als auch der Aufnahme der Philosophie Spinozas gegen Ende des 18. Jahrhunderts geboten. M. Endress

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Teil 3: *Die vollendete Religion.* Hrsg. von *Walter Jaeschke* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 5). Hamburg: Meiner 1984. VIII/373 S.

Nach dem ersten Teil der religionsphilosophischen Vorlesungen (ThPh 59 [1984] 452 f) hat der Hrsg. binnen Jahresfrist den abschließenden dritten Teil vorgelegt. Das diffizilere Mittelstück über die nicht-christlichen Religionen wird dann Verzeichnisse zum Ganzen bringen. Dies Vorgehen ist vernünftig und zu begrüßen, im Interesse rascherer Verfügbarkeit und wohl auch gemäß dem unterschiedlichen Gewicht der Sache. (Die wenigen Rückverweise auf den fehlenden Part werden jeweils nach den Innenrand- bzw. Kolumnen-Seitenzahlen geboten.) Der Titel lautet hier erstmals (wie Bd. 3 LIX angekündigt und vom Rez. bezeichnenderweise über- oder umge-lesen) „Vollendete Religion"; so nach dem Manuskript wie aus dem letzten Kolleg – während die „absolute Religion" zwar in den Texten selber, aber nirgends als Titel erscheint.

Wie in Bd 3 (Teil 1) wird zunächst für 1821 Hegels Manuskript vorgelegt, mit Ergänzungen nach der zweiten Auflage der Werke (W_2). Für 1824 bildet die Nachschrift von *v. Griesheim* den Leittext, mit anderen Nachschriften kollationiert, dazu in Fußnoten Ausformulierungen *Hothos.* (In diesem Jahr ist wiederholt von der „absoluten Reli-

gion" die Rede.) Für 1827 liegt *Lasson* zugrunde. Und wieder gibt es nur Fragmente bezüglich 1831: einmal in Fußnoten zum Kolleg von 1827, sodann in einem geschlossenen Stück über den ontologischen Beweis nach W_2, schließlich im Nachschriften-Auszug von *D. F. Strauß*. Zu diesem Auszug kommen in den „Beilagen" Notizen-Blätter Hegels aus dem Nachlaß von *K. Rosenkranz*, die offensichtlich eine Vorstufe zum Manuskript darstellen (vgl. Bd. 3 XXIXf.), und Splitter aus verschollenen Nachschriften *Michelets*. – Es kann nicht Aufgabe dieser Anzeige sein, so sehr es den Rezensenten reizt, auf das Inhaltliche, in der fortschreitenden Durchklärung und -systematisierung, von Hegels Religionsphilosophie einzugehen. Das wird ja erst dank der minuziösen Arbeit des Hrsg.s möglich. Immer wieder gibt es stillschweigende Korrekturen von Lesefehlern, wodurch Texte erst verständlich werden (man vergleiche, um nur ein Beispiel zu nennen, *Lasson*, Die absolute Religion 15, Z. 2ff mit hier S. 100, 42ff). Dazu die Hilfe, die dem Leser in den Anmerkungen zuteil wird: nicht bloß in der Präzisierung von Rück- und Querverweisen Hegels, auch im Nachweis und der Ausfüllung von Zitaten und Anspielungen. Hier finden sich auch sparsam Kritik und Richtigstellungen, etwa zum eschatologischen Charakter des Menschensohn-Titels (56, 578f.) oder bzgl. der „Anglisierung" von Molières Bourgeois Gentil-Homme (188, 313f.). Zu 126, 882f (ich fasse „wie Goethe sagt" rückbezüglich auf) hätte ich auf den Divan verwiesen: Hatems Antwort auf Suleikas „Volk und Knecht ..." – Eigens gerühmt sei bei der ungemeinen Schwierigkeit des differenzierten Satzes die erreichte Perfektion. Bemerkt habe ich: S. 104, 183: können; (S. 213, 32), 235 Fußn. Z. 6 v. u.: wir; 279, 8: absolute (? – sonst wäre ein „sic" angebracht). – Und um noch zu Teil 1 nachzutragen: XLVII Z. 21: Heede[44] –; LXXXII Abs. 3: Form von Hegelschem Sondergut (? – im Zusammenhang mit:) LXXXIII Abs. 2, Z. 3: allerletzte, Z. 4: Sonderguts (nicht mehr von Hegel selbst): editorische, 390 Z. 1: Φιλαγρίου. – Zum Sondergutnachweis aus den Werken und dem Personenverzeichnis ist in diesem Band noch ein Register der Bibelstellen getreten, der zitierten wie jener, auf die Hegel (wohl) anspielt. J. Splett

Hausman, Noëlle, *Frédéric Nietzsche – Thérèse de Lisieux*. Deux poétiques de la modernité. Préface de *Albert Chapelle*. Paris: Beauchesne 1984. 213 S.

Wie ein Oxymoron wirkt der Titel dieses Werkes einer belgischen Ordensschwester auf den ersten Blick. Kann man sich, vordergründig und in den Bahnen gewohnter Bewertungsschemata gesehen, einen ausschließlicheren Gegensatz vorstellen als den zwischen dem deutschen „letzten Philosophen" Friedrich Nietzsche (= N.) und der französischen Karmelitin Theresia von Lisieux (= Th.)? Dieser Frage stellt sich H.s Untersuchung vorbehaltslos (vgl. die Einleitung, 17–19). Die Arbeit wurde 1981 an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen als theologische Lizentiatsthese vorgelegt unter dem Titel: „La symbolique de l'enfance et la conception de l'amour chez Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux. Essai sur deux poétiques de la modernité". Zunächst untersucht H. auf der Textbasis von N.s „Zarathustra" im I. Kap. (15–100) N.s Gesamtsicht und Kontext für den „Zarathustra" sowie das „Bild von Jesus" bei N., die Gestalt des „Kind des Vergessens" und N.s Denkform, die H. als „L'Esprit sans parole" kennzeichnet. Ihre Darstellung des „Symbols des Kindes" und des „Begriffes der Liebe" bei N. faßt H. zusammen unter dem Thema: „Le néant de la négation ou l'enfant sans l'amour" (98–100); damit rückt sie N. nicht nur in die Nähe der Erfahrungen, die Th. durchzustehen hatte („Thérèse de Lisieux est proche de cette passion ...", 100), sondern auch in die Nähe des frühen J. P. Sartre (vgl. dessen autobiographisches Werk: „Die Wörter"), ohne daß H. allerdings diesen Zusammenhang berücksichtigt.

Das II. Kap. ist Th., „der Geschichte einer Seele", gewidmet (101–183) und analysiert die authentischen, historisch-kritisch zuverlässigen autobiographischen Manuskripte Th.s, um darin – wie schon bei N. – Th.s Auffassung vom Symbol des Kindes und der Liebe herauszuarbeiten. Th.s Weg wird von H. wiederum zusammengefaßt als „La nuit du néant ou l'amour de l'enfant". Ein abschließendes Kap. („Conclusions", 185–206) vergleicht noch einmal die auffallenden Entsprechungen des N.schen Atheismus und des N.schen Menschens und der existenziell-geistlichen Erfahrung Th.s und des

von Th. dargestellten und gelebten Humanismus. H. kommt zu dem Schluß, daß die Gottesfrage N.s und die Gottesfrage Th.s aufzufassen sind als zwei Annäherungen („Deux approches") auf ‚Gott' zu. N.s Gottesfrage will eher eine negative und kritisch-reinigende sein; sie setzt sich mit dem „Tode Gottes" auseinander. Diesen Weg hat N. wie auch Th. durchlitten. Die andere Annäherung ist nach H. die „Verherrlichung des Vaters" („La gloire du Père"), die Th. auch am Ende ihres Lebens in der Erfahrung abgrundtiefster Gott-Verlassenheit noch durchzutragen versucht hat bis zum und im Zerbrechen ihres eigenen, gewohnten Glaubens. H. versucht nicht eine „voreilige Versöhnung" (etwa in hegelianischer Manier) der scheinbaren Gegensätze N. und Th., sondern kann durch eine subtile Untersuchung der authentischen Texte und Quellen die verschiedenen Wege in der Gottesfrage N.s und Th.s erhellen. Am Ende erscheinen N. und Th. als zwei Gestalten, die uns einladen, „den Weg wieder einzuschlagen, der vom Geist und dem Sohn zum Vater führen wird" (206, Übers. vom Rez.). H. harmonisiert und vereinnahmt N.s brennende Fragen dabei aber nicht religiös-christlich, ebensowenig wie sie Th.s elementare Glaubens- und Lebensnot am Ende der „Geschichte einer Seele" wegdiskutieren kann. Th. wußte vermutlich nichts von ihrem Leidens- und Zeitgenossen N., ebensowenig wie sie von ihrem nicht weniger aufrichtigen und suchenden Zeitgenossen S. Freud wußte. Wie N. aber ein unbequemer Denker und Philosoph auch für unsere Zeit noch sein kann, so gehört Th. zu jenen „unbequemen Gottesfreunden" und „Heiligen für unsere Zeit", deren gewohnter Glaube zerbrochen ist, ohne daß sie damit schon ausdrücklich zu Atheisten geworden sind, sondern „es ist etwas Neues", das darin beginnen konnte, wie sich auch bei N. erkennen läßt, der sich schwerlich noch als „Atheisten" brandmarken läßt. Th.s Weg wirft auch neues Licht auf N.s Leben, denn „in unsäglicher Einsamkeit hat sich die tapfere kleine Heilige von Lisieux jene Ungewißheit über die letzten Dinge eingestanden, die die Hüter der Religion zu Unrecht als ‚Indifferenz' verachten. Denn dies wird die genuine religiöse Erfahrung der meisten Menschen des 20. Jahrhunderts sein: Es ist etwas dran an der Sache mit Gott; aber niemand weiß was" (Hans Conrad Zander). H. ist zu danken, daß sie diese Einsicht (Zanders) ausführlich systematisch untersucht und überzeugend bestätigt hat. H. J. Repplinger S. J.

Ponsetto, Antonio, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione.* Bologna: Il Mulino 1981. 383 S.

Der Arbeit von Antonio Ponsetto kommt das Verdienst zu, den Lebens- und Denkweg Max Horkheimers in umfassender Breite dem italienischen Leser zugänglich gemacht zu haben. P. sieht seine Aufgabe jedoch nicht nur im Referieren von Horkheimers Werk. In kritischer Auseinandersetzung mit ihm trägt er eine eigene sozialphilosophische Position vor, die ihrerseits zur Diskussion herausfordert. Während von den sieben Kap. des Buches die ersten vier mit zentralen Ereignissen der Biographie Horkheimers überschrieben sind, – angefangen von seinem Ausbildungsgang über die Gründung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und der „Zeitschrift für Sozialforschung" bis zur Emigration in die USA – so sind die drei letzten Kap. sehr deutlich vom Standpunkt einer kritischen Bewertung aus formuliert. Vf. betrachtet dabei die Entwicklung der Kritischen Theorie vor allem als eine Abkehr vom revolutionären Entwurf von Gesellschaft, als einen Rückzug aus allem Politischen und als ein zunehmendes Versinken im resignativen Pessimismus und kraftlosen Radikalismus. Von dieser Interpretation leiten sich denn auch die Hauptlinien her, die P. in Horkheimers Entwicklung herausarbeitet. Bereits in dessen Jugendzeit sieht er einen auffallenden Widerspruch angelegt zwischen seiner ausgeprägten Sehnsucht nach einer gerechten Welt und seinem Zögern, sich praktisch für eine Veränderung der Gesellschaft zu engagieren. Zwar habe er den Widerspruch gesehen und sich auch der Arbeiterbewegung und der kommunistischen Partei zugewandt. Aber zu jeglicher Partei oder Bewegung habe er letztlich immer eine kritische Distanz aufrechterhalten. Diese politische Abstinenz sei grundgelegt zum einen in der Rezeption von Schopenhauers Philosophie, insbesondere in dessen Überzeugung, daß proklamierte Ideale unweigerlich verraten werden, wenn man sie in der Geschichte konkret umsetzen will; zum

anderen im jüdischen Messianismus, dessen Sehnsucht nach einer gerechten Welt gegenüber jeder geschichtlichen Realisierung der menschlichen Ideale unbefriedigt bleibt. Nach P.s Ansicht ist in diesem unglücklichen Bewußtsein des Juden Horkheimer das philosophische Fundament der Kritischen Theorie zu suchen. So habe Horkheimer im Marxismus die Kraft gesehen, die fähig sei, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wirklich zu realisieren, während der bürgerliche Liberalismus diese Ideale lediglich abstrakt vertreten hatte. Gleichzeitig aber vermochte er keine politische Umsetzung in Gestalt einer Partei oder Bewegung zu akzeptieren, weder die deutschen Sozialdemokraten, die 1914 den Kriegskrediten zugestimmt hatten, noch die sowjetische Orthodoxie unter Lenin, die bereits in Dogmatismus erstarrt war. Wird aus dieser Situation der 20er und 30er Jahre z. T. erklärlich, wodurch Horkheimer jegliches Vertrauen in politische Institutionen verlor, so macht P. gerade diesen Punkt zum Hauptvorwurf gegen Horkheimers Verhalten, welcher den roten Faden seines ganzen Buches bildet. Der Kernpunkt des Vorwurfs lautet, Horkheimer habe die politische Verpflichtung zur realen Veränderung der bestehenden Klassengesellschaft in eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung freier und gleicher Menschen auf die bloße Aufforderung zur Bewußtseinsveränderung reduziert. Er habe sich nie dazu verstehen können, praktikable Vorschläge zur politischen Veränderung zu machen und ein konkretes Modell einer vernünftigen Gesellschaftsordnung zu entwerfen. Kein Hinweis auf eine Kampfstrategie, keine praktikable Lösung zur Verbesserung der Lebensbedingungen lasse sich bei ihm finden. Stattdessen vertraue Horkheimer den revolutionären Entwurf ausschließlich dem Individuum an. Damit finde die Revolution nur noch in der Ausbildung eines kritischen Bewußtseins in den Köpfen der einzelnen statt. Die radikale Gesellschaftskritik verkommt so nach Ansicht P.s zum sterilen Utopismus, der sich dem Proletariat entfremdet hat und in intellektualistisch-professoraler Manier das Projekt einer alternativen, menschlichen Gesellschaft der Initiative der Massen entzieht und einer Elite mit kritischem Bewußtsein anvertraut. Wohin dies führe, habe beispielsweise der völlige Fehlschlag der Bewegung der radikalen Linken in den 60er Jahren in der Bundesrepublik gezeigt, die eine Revolution ohne das Proletariat versucht habe. Vf. hält hier Horkheimer entgegen, nicht gesehen zu haben, daß jede reale soziale Befreiung die Überwindung der Einzelinteressen voraussetzt, was allein durch Beteiligung an kollektiven Bewegungen und politischer Aktion erreicht werde. Von daher kann P. Positives an Horkheimers Denken lediglich in dem Punkt anerkennen, daß es wesentlich das kritische Bewußtsein von einzelnen gestärkt und sie somit davor bewahrt habe, sich passiv dem Konsumismus und Konformismus zu überlassen.

Dieser positive Vermerk ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Kritik P.s, daß Horkheimer mit seiner radikalen Gesellschaftskritik, deren Subjekt nicht mehr das Proletariat, sondern das Bewußtsein des einzelnen sei, sich eine adäquate Einschätzung der politischen Verhältnisse versperrt habe. Gegen diese Kritik können jedoch erhebliche Einwände vorgebracht werden. Das Herzstück der Kritischen Theorie besteht im Bewußtsein der Differenz zwischen Begriff (oder Ideal) und Wirklichkeit. Diese Differenz steht deswegen im Zentrum, weil Horkheimer die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit wie ein übermächtiges, alles durchdringendes Magnetfeld wirken sieht. Gemeint ist damit die Logik der Herrschaft, die in der automatisierten Industriegesellschaft total geworden ist und das Individuum zum Verschwinden zu bringen droht. Das Instrument aber zur Perpetuierung der Herrschaft des Menschen über den Menschen definiert Horkheimer aufgrund historischer Analyse als Politik. Diesem Politikbegriff sind alle Institutionen wie Gewerkschaften und Parteien zu subsumieren, wie immer sie heißen. Daß Horkheimer ihnen jedes Vertrauen bezüglich einer Abschaffung von Herrschaft entzogen hat, bedeutet nicht, daß er die Notwendigkeit übergangen hätte, daß auch in einer neuen Gesellschaft die Menschen ihre Angelegenheiten untereinander regeln müssen. Ein gegen die Logik der Herrschaft konzipierter Politikbegriff aber hätte als unabdingbare Voraussetzung, daß die Individuen die neue Gesellschaft nicht als ausgearbeitete Wahrheit und damit als ein ihnen Fremdes übernehmen, sondern daß sie aus ihnen selbst hervorgeht. Als konzeptionelle Leitlinie in diesem Sinn hatte Horkheimer die Demokratie der Räte vor Augen, deren Basis im Bewußtsein und Wollen der Individuen selbst bestehen würde. Aber auch in einer so aufgebauten neuen

Gesellschaft wird die Verwaltung, wie Horkheimer in seiner Abhandlung „Autoritärer Staat" von 1940 feststellte, „nur durch unnachgiebige Selbständigkeit der Nichtdelegierten davon abzuhalten sein, in Herrschaft umzuschlagen". Daraus wird klar, daß man die Forderung nach konkreter politischer Handlungsanweisung an die Kritische Theorie nur stellen kann, wenn man ihren zentralen Sinngehalt wegwischt. Ähnliches gilt für P.s Kritik einer fehlenden positiven Bestimmung der neuen Gesellschaft. Horkheimer meinte dazu, mit dem jüdischen Verbot, Gott darzustellen, und dem Kantischen, in intelligible Welten auszuschweifen, sei die Kritische Theorie insofern verwandt, als sie nur das Schlechte für bestimmbar halte, nicht jedoch das Gute. Deswegen ist der Verzicht auf ein positives Gesellschaftsmodell nicht etwas, wozu Horkheimer Phantasie und Mut gefehlt hätte, sondern bildet einen Eckstein in seinem Denken: Es geht darum, einen Ort des nicht Verfügbaren, des nicht Identifizierbaren offenzuhalten, eine Stelle, auf die die Herrschaft keinen Zugriff hat. Daß Horkheimer diesen frei zu haltenden Platz im kritischen Bewußtsein des Individuums lokalisiert, lehnt Vf. m. E. vorschnell ab. Denn es ist natürlich ein gegenüber dem bürgerlichen gänzlich verschiedenes Individuum gemeint. Es handelt sich nicht um das von der Gesellschaft isolierte Individuum, wohl aber um jenes, das sich zur politischen Herrschaft in kritischer Distanz verhält. Als solchem fehlt ihm der Bezug zum gesellschaftlichen Ganzen keineswegs. In diesem Kontext erscheint auch der Vorwurf des fatalistischen Pessimismus im Denken Horkheimers, wie ihn P. erhebt, nicht ohne weiteres berechtigt zu sein. Zwar sah er in der total verwalteten Welt die Bedeutung des einzelnen im Schwinden begriffen. Er schloß aber die Möglichkeit nicht aus, daß der einzelne in Theorie und Praxis in die Entwicklung kritisch eingreift, „indem er durch zeitgemäße Methoden zur Bildung unzeitgemäßer Kollektive beiträgt, die den einzelnen in echter Solidarität zu bewahren vermögen".

P.s Buch stellt einen pointierten sozialphilosophischen Beitrag dar, der sich in Auseinandersetzung mit Horkheimers Denken formuliert. Doch bleibt fraglich, ob er dabei der Kritischen Theorie selbst gerecht wird. Denn diese ist eher eine Denkanleitung als ein politisches Programm. Deswegen kann sie nicht als gut verpackte Wahrheit in eine spätere Zeit transportiert werden, um dort erneut zum Einsatz zu gelangen oder aber abgelehnt zu werden. Der Platz, den sie von der identifizierenden Tätigkeit des Begriffs bewußt freigehalten hat, zwingt den, der als Angehöriger späterer Generationen in ihrem Sinn weiterdenken will, zum Entwurf seiner eigenen kritischen Differenz zum Bestehenden. Ob es dabei heute auf zusätzlichen Antrieb zum Handeln im Rahmen der vorhandenen politischen Institutionen oder auf Veränderung im breiteren Feld des gesamten Zivilisationsprozesses, Mensch und Umwelt betreffend, ankommt, dürfte künftig eine wichtige Frage werden. H. Bischlager

Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 5. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. *Otto Brunner* u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. XV/1032 S.

Das monumentale Werk (hier zuletzt besprochen 59 [1984] 154) hat mit außergewöhnlichen Schwierigkeiten zu ringen. Der erste Band erschien 1972, der zweite 1975. Da wichtige Beiträge für den 3. Band ausblieben, zog man 1978 Band 4 vor; Band 3 konnte erst 4 Jahre später (1982) nachfolgen; jetzt Ende 1984 erscheint Band 5, für den aber die letzten für ihn vorgesehenen wichtigen Beiträge Staat/Souveränität, Stand/Klasse und System/Struktur „in der letzten Arbeitsphase ausblieben" (Vorwort), so daß diese mit Spannung erwarteten Beiträge für den zu 1986 in Aussicht gestellten letzten (6.) Band zurückgestellt werden mußten. Von den insgesamt vorgesehenen 120 Beiträgen sind bis jetzt rund 100 erschienen.

Das Werk hat sich eine doppelte Aufgabe gestellt. Als „Lexikon" muß es sich an die in der „politisch-sozialen Sprache" gebräuchlichen Wörter halten, muß darstellen und mit Textstellen belegen, in welcher Bedeutung ein Wort erstmals im Schrifttum begegnet und wie diese sich im Laufe der Zeit wandelt. Das ist die *sprach*geschichtliche Aufgabe, die sich auch schon nicht in reiner Philologie erschöpft, sondern ein hohes Maß von Sachkunde und Unterscheidungsvermögen erfordert. Gewichtiger aber noch ist

die *geistes*geschichtliche Aufgabe, die nochmals zwei verschiedene Seiten aufweist. Der Bedeutungswandel des Wortes kann seine Ursache sowohl darin haben, daß sich der mit dem Wort bezeichnete Gegenstand selbst gewandelt hat, als auch im Fortschritt unserer Erkenntnis, in vertiefter Einsicht, gelegentlich auch in verflachter, oberflächlich gewordener Sicht. Namentlich dann, wenn der Wandel, der Fort- oder Rückschritt sich unmerklich vollzog, entdeckte man erst bei späterer Rückbesinnung, daß man das Wort nicht mehr im ursprünglichen Sinn verstand. Dementsprechend müssen die Beiträge bald mehr den äußeren Ablauf der Dinge, bald mehr die geistesgeschichtliche Entwicklung, das sich wandelnde, sich vertiefende oder auch verflachende Verständnis, die Fragestände und die versuchten Lösungen zur Darstellung bringen. Außer dem Gegenstand spielt dabei auch die besondere Sachkunde und das spezielle Interesse des Autors eine Rolle. An den beiden, nahe beieinander liegenden Beiträgen dieses Bandes, „Sitte, Sittlichkeit, Moral" von *K. H. Ilting* und „Recht, Gerechtigkeit" von *F. Loos und H. L. Schreiber* soll versucht werden, es zu illustrieren. In seinem vorgenannten Beitrag zeigt Ilting, wie das Verständnis für die unbedingte Verbindlichkeit des Sittlichen sich allmählich der menschlichen Einsicht erschließt und über die bloße Sitte emporsteigt, und wie auch der sprachliche Ausdruck für beide sich differenziert. Der Anteil, den das klassische Griechentum und die jüdisch-christliche Offenbarung daran haben, kommt klar zum Ausdruck. Seine Behauptung allerdings, die Lehre des Apostels Paulus widerspreche stracks der Lehre Jesu Christi, wird den entschiedenen Widerspruch nicht nur aller Lutheraner herausfordern. Streng, aber wohlbegründet beurteilt er die heute gebräuchliche Art, über sittliche Normen und Werte zu sprechen, die sie auf ein und dieselbe Stufe stellt mit dem, was „man" tut, was sich in der „guten Gesellschaft" gehört; in dieser Redweise verrate sich ein bedenklicher Schwund echten sittlichen Bewußtseins. – Auf ganz andere Weise behandeln Loos und Schreiber ihr Thema „Recht, Gerechtigkeit". Übersichtlich und wohlgeordnet zählen sie die Lehren und Kontroversen der Autoren und deren Schulen auf, woraus deren gröbere und feinere Unterschiede erhellen, die aber offenbar das, was wir hier erfahren möchten, als bekannt voraussetzen, und daher die Antwort auf unsere Frage schuldig bleiben, was denn nun Recht und Gerechtigkeit *sind* und worin sie sich von allen anderen Werten und Unwerten unterscheiden. Statt dieser Grundfrage steht das mit Zwangsgewalt bewehrte *Gesetz* für sie im Mittelpunkt; ihm allein entspringt das Recht; nicht die Gerechtigkeit normiert, was Recht und was Unrecht ist; Merkmale, an denen abzulesen wäre, ob ein Gesetz gerecht ist oder schreiendes Unrecht tut, gibt es nicht; nachprüfbar ist nur die formale Korrektheit des gesetzgeberischen Aktes. War Ilting in seinem bereits in Band 4 erschienenen Beitrag „Natur, Naturrecht" zu dem vorsichtigen Urteil gelangt, es werde „noch viel Arbeit zu leisten sein, bis von einer Erneuerung des im Grunde nie widerlegten Naturrechts gesprochen werden kann" (IV. 313), so machen sich Loos und Schreiber die Beschuldigung des angeblichen Zirkelschlusses des Naturrechts, wörtlich der „typischen (sic!) naturrechtlichen petitio principii" (Naturrecht, 4. Aufl., 61, hier 251, Fn. 172) zu eigen und referieren nicht, sondern statuieren abschließend apodiktisch: „Der Komplexität der modernen Gesellschaft adäquat ist eine Auffassung, die das Recht als entscheidbar und jederzeit änderbar erlebt, inhaltliche Legitimierungen prinzipiell abweist und Legitimität allein durch Verfahren gesichert sieht" (311).

Der Beitrag „Sozialismus" von *W. Schieder* hätte in ganz besonderem Maße Gelegenheit geboten, mit dem Entstehen, dem Aufstieg und der vielseitigen Entfaltung der sozialistischen Bewegung auch den Sinngehalt ihres Namens und deren Wandel zu schildern; in der Geschichte der sozialistischen Bewegung sähe man die ungemein breite Auffächerung des Begriffs „Sozialismus" vor Augen, ja man würde sie miterleben. Der Verf. vermeidet jedes persönliche Engagement und geht den strengen Weg des objektiven Lexikographen. Mit aller nur möglichen Sorgfalt erforscht er und berichtet, wo und in welcher Bedeutung die Bezeichnung „S." erstmals im jeweils zeitgenössischen Schrifttum begegnet und was damit bezeichnet wird. Dabei stellt sich eine Vielzahl von Wortbedeutungen heraus, darunter auch solche, zwischen denen keinerlei sachlicher oder gedanklicher Zusammenhang besteht oder die zu keinerlei politischer oder sozialer Wirkung gelangt sind. Da das Wort „S." unverkennbar in hohem Grade suggestiv wirkt, ist es nicht nur für den Historiker von Interesse zu wissen, *was* alles

dieses Wort schon bezeichnet hat, und noch mehr, *wer* alles diese Bezeichnung für sich schon in Anspruch genommen hat. So wird man es begrüßen, daß der Verf. bereits den ersten Versuchen, diesen Namen für die christliche (katholische) Soziallehre in Anspruch zu nehmen, nachgeforscht und ermittelt hat, daß sie fehlgeschlagen sind. Leider sind zwar viele ältere Nachschlagewerke zu Rate gezogen worden, aber gerade das Staatslexikon der Görresgesellschaft (6 Auflagen in 7 Jahrzehnten) ist übergangen. Daß die Versuche der ersten Nachkriegsjahre, über die viele Irrtümer verbreitet sind, nicht mehr berücksichtigt sind, muß hingenommen werden, weil das Lexikon sich hier eine (allerdings nicht immer eingehaltene) Zeitgrenze gesetzt hat. – Allzu formal auf den bloßen Wortgebrauch beschränkt, ohne dessen Absicht zu deuten, ist die Abgrenzung gegenüber der Bezeichnung „Kommunismus"; hier fehlt es auch an der rechten Verzahnung mit dem in Band 4 voraufgegangenen Beitrag „Kommunismus".

Dem Erscheinen des noch ausstehenden letzten Bandes sieht man mit großer Erwartung entgegen; möge es den Herausgebern vergönnt sein, den angekündigten Termin 1986 einzuhalten. O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 24 Lfg. Gr. 8° (Sp. 1793–2048). Berlin: Schmidt 1984.

Als zwei Zierden dieser Lfg. seien gleich im vorhinein herausgestellt die beiden Beiträge „Positivismus" von *E. Kaufmann* und „Polygamie" von *P. Mikat*. – Tücke des Alphabets ist es, daß diese Lfg. nur einen einzigen Personalartikel („Hugo Preuß") enthält sowie einen Städteartikel („Prag"), zwei Länderartikel („Pommern" und „Preußen") nebst „Polnisches Recht" und „Posener Rechtsbuch"! An früherer Stelle wurde unter „Oesterreich" ganz im Sinne eines Wörterbuchs die Vielfalt von Bedeutungen vorgelegt, in denen diese geographische Bezeichnung im Rechtssinn verwandt worden ist; die Darstellung der Geschichte eines Staatswesens, auch soweit sie rechtsgeschichtlich ohne Interesse ist wie hier von Preußen, sprengt die Grenzen eines HWB der *Rechts*geschichte. – Umfassende Beiträge bringt diese Lfg. über Preisbindung („Rechtsgeschichte der Kartelle und Monopole"; 10 Sp.) und „Presserecht" (21 Sp.); auch dem heute nicht mehr gebräuchlichen „Pranger" widmet sie 7 Spalten. – Mehrere Beiträge behandeln Zusammensetzungen mit „privat" (zusammen 33 Spalten); vielleicht hätte es sich empfohlen, vorweg in einem selbständigen Beitrag den Begriff „privat" und seine sehr unterschiedlichen Abgrenzungen gegenüber „öffentlich" abzuklären. – Zu „Privileg", unterteilt in „mittelalterlich" und „neuzeitlich", werden einzelne Beispiele in eigenen Beiträgen behandelt, darunter auf mehr als 10 Spalten das zwar ungemein interessante, aber doch nur ganz partikulär bedeutsame „privilegium minus/privilegium maius", dagegen auf nur 2 Spalten das rechtshistorisch unvergleichlich bedeutsamere, allerdings an früherer Stelle im Beitrag „Otto d. Gr." bereits aufgeführte „privilegium Ottonianum". Solche unverhältnismäßige Raumverteilung, vermutlich Folge von übergroßer Rücksichtnahme der Herausgeber auf anspruchsvolle Mitarbeiter, ist wohl die typische Schwäche dieses Wörterbuchs. – Lfg. 23 hatte das neue Rechtsbuch der Kirche (CJC 1983) noch nicht berücksichtigen können; der kleine Rückstand ist in Lfg. 24 aufgeholt. Bedauerlicherweise geben im Beitrag „Profeß" der letzte Satz von Sp. 2028 (Armutsgelübde) und der erste Satz von Sp. 2029 (Ehehindernis) weder das alte noch das neue Recht zutreffend wieder und bedient der letztere sich noch der vom neuen Rechtsbuch aufgegebenen Terminologie. – Zum Schluß noch ein sinnverkehrender Druckfehler: auf Sp. 1928, Z. 7 v. u. muß es offenbar „akatholisches Königtum" heißen; so richtig ebd. Z. 4 v. u. ‚in acatholico principe'. – Alle in früheren Besprechungen (hier zuletzt 60 [1985] 158) gerühmten Vorzüge eignen auch dieser 24. Lfg., mit der Band 3 abgeschlossen vorliegt. Dem verdienstvollen Werk möchte man rascheren Fortschritt wünschen. O. v. Nell-Breuning S. J.

2. Systematische Philosophie

Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Hrsg. *Dieter Henrich* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 12). Stuttgart: Klett-Cotta 1983. 651 S.

Kant oder Hegel? – Diese Frage steht nicht nur am Ende der Epoche der deutschen idealistischen Philosophie. Sie skizziert ebenso heute – gut 200 Jahre nach Erscheinen der ‚Kritik der reinen Vernunft' und rund 150 Jahre nach Hegels Tod – den prinzipiellen Horizont des Philosophierens und kann somit als paradigmatischer Schlüssel zur Beleuchtung der gegenwärtigen philosophischen Szene dienen. Zur Debatte stehen unter dieser Frage nicht nur zwei einander entgegengesetzte Vernunftkonzeptionen, sondern auch zwei verschiedene philosophische Begründungsprogramme, die mit den Begriffen ‚Deduktion' und ‚Dialektik' umrissen werden können. Wenn der Philosophie – mit Henrich zu reden (18) – die Aufgabe zukommt, an jedwede Erkenntnis „die radikale Nachfrage nach ihrem Ort und Recht zu richten", dann scheint sie dieser Anforderung kaum anders gerecht werden zu können, als entweder durch „den Aufweis einer legitimierenden Verbindung mit einer unverlierbaren Gewißheit" – also der Begründungsform der Deduktion – oder durch „den Aufweis von Stellung und Stellenwert in einem sowohl unauflösbaren wie auch unübersteigbaren Ganzen möglicher Gedanken" – also der Begründungsform der Dialektik.

Der vorliegende Band vereinigt die Vorträge des Stuttgarter Hegelkongresses 1981. Er gliedert sich in vier Teile, deren erster (15–79) die „Abendvorträge" des Kongresses umfaßt. Nach einer Einführung von *D. Henrich* (15–23), die knapp und äußerst instruktiv einen Vergleich der Konzeptionen Kants und Hegels unternimmt und in die Thematik des Kongresses einführt, referiert *R. Spaemann* über „die kontroverse Natur der Philosophie" (24–41). Die Verneinung der Frage, ob die Geschichte der Philosophie in Analogie zum Konzept des Paradigmenwechsels zu begreifen sei, führt Sp. zur Bestimmung der Philosophie als „institutionalisierter Grundlagenkrise" (33). Ihre Geschichte sei somit „eine Folge von paradigmatischen Versuchen, das Verhältnis der Paradigmen zueinander zu bestimmen" (35), wobei die Pointe dieses Wandels darin liegt, daß jeweils „ein Denkhorizont eröffnet wird, von dem beansprucht wird, er sei der unhintergehbar letzte und äußerste, der die jeweils anderen zu integrieren imstande sei" (36). In dieser Radikalität sieht Sp. die eigentliche Stärke der Philosophie. Eine präzisere Aufgabenbestimmung der Philosophie legt sodann *J. Habermas* vor: „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret" (42–58). In Absage an den vielberedeten ‚Abschied von der Philosophie' plädiert H. für eine Rolle dieser als „Platzhalter für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen" (54), welche die Vermittlungsprobleme der Moderne im Thema der Rationalität zu bewältigen sucht (56). Ihre Aufgabe bleibt somit eine integrative. Die Reihe der Abendvorträge beschließt *O. Pöggeler* mit der Arbeit „Hegel und der Stuttgarter Landtag" (59–79). Die Beantwortung der Frage, wie wir „Hegels Verhältnis zur konstitutionalistischen und parlamentarischen Tradition des deutschen Südwestens" einzuschätzen haben (63), führt P. durch die Analyse der beiden Schriften Hegels, die sich mit dem Stuttgarter Landtag beschäftigen: ‚Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen' (1798) und ‚Die Verfassung Deutschlands' (1799–1802). P. kommt zu dem Ergebnis, daß Hegel zwar sicherlich kein Denkmal im Stuttgarter Landtag gebühre (73), andererseits aber „aus ihm württembergisch-badisches Erbe, die Tradition des Stuttgarter Landtags, spricht" (79). – Die drei weiteren Teile des Kongreß-Bandes werden jeweils durch Gruppen von Kolloquien gebildet, die das Thema des Kongresses in drei Hinsichten zur Sprache bringen. In Teil B wird in drei ‚Kolloquien mit historischen Themen' (83–273) der Verhältnisbestimmung der beiden Vernunftkonzeptionen in der Epoche der klassischen deutschen Philosophie selbst nachgegangen; Teil C untersucht in vier ‚Kolloquien zu Grundfragen philosophischer Begründung' (277–448) die Rezeption der in Frage stehenden Begründungskonzeptionen in europäischen und angelsächsischen Kontexten und schließlich thematisiert Teil D in vier ‚Kolloquien über das Begründungsproblem

in besonderen Themenbereichen der Philosophie' (451–651) den Gegensatz der hier verhandelten Vernunftbegriffe im Kontext ausgewählter Problembereiche philosophischer Theorie: Wissenschaft, Gesellschaft, Kunst und Fragen der Normenbegründung stehen auf dem Programm. Die Vorträge geben einen äußerst reichhaltigen Überblick über Probleme und Ansätze gegenwärtigen Philosophierens, so daß es im Rahmen einer knapp zu haltenden Rez. natürlich nicht möglich ist, die Gehalte im einzelnen wiederzugeben.

Kolloquium I eröffnet Teil B des Bandes mit Reflexionen „über die Gründe der philosophischen Entwicklung von Kant zu Hegel". Der spezifischen Pointe dieses Titels wenden sich besonders die Vorträge von *W. H. Walsh,* Subjective and Objective Idealism (83–98) und *K. Cramer,* Kant oder Hegel – Entwurf einer Alternative (140–148) zu. Walsh wendet das Thema dahingehend, ob der Übergang von Kant zu Hegel „according to the logic of an argument" als „inevitable" zu bezeichnen sei (83). Er verneint diese Frage, indem er Hegel gerade diejenige Form von Idealismus vorwirft, die dieser so überaus deutlich an Kant gerügt hatte (93) und dabei zeigt, daß die Kantische Position in dieser Hinsicht konsequenter ist (98). Ebenso fragt Cramer, ob sich „Hegels Konzeption der Begründung philosophischen Denkens als Konsequenz der Kantischen rekonstruieren ließe" (140). C. bezweifelt, daß solchermaßen ausgezeichnete Gründe geltend gemacht werden können mit Blick „auf Hegels Veränderung des kantischen Begriffs von Begründung von Kategorien" (147) und des damit einhergehenden Übergangs von einer ausschließlich funktionalen Einheit der Kategorien bei Kant zu einer bedeutungsmäßigen bei Hegel. Das Kolloquium wird ergänzt durch die Abhandlungen von *N. Rotenstreich,* Theory and Practice in Kant and Hegel (99–128) und *St. Dietsch,* der den Prozeß der Historisierung des philosophischen Denkens von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel verfolgt (129–139). – Kolloquium II ist dem Verhältnis von transzendentalem und absolutem Denken in Fichtes System gewidmet. Während *H. Radermacher* Überlegungen zum Begriff der Reflexion vorlegt (162–175), suchen *R. Lauth* (49–61) und *J. Widmann* (186–194) für die theoretische und *C. Cesa* (176–185) für die praktische Philosophie die kritischen Potentiale aufzuzeigen, die Fichte sowohl in seiner Auseinandersetzung mit Kant als auch im Gegenzug zu Hegel geltend machen kann. Widmann rekonstruiert dabei von Fichte her eine Antwort auf die Hegelsche Dialektik. Er liest die ‚Tatsachen des Bewußtseins' von 1813 als „Fichtes Replik auf Hegels Unterfangen einer ‚Wissenschaft der Logik'" (196), deren erster Teil bekanntlich 1812 erschienen war und sieht im Zuge der langjährigen Arbeit Fichtes am Problem der Dialektik erst zu diesem Zeitpunkt einen der wichtigsten Schritte im Gegenzug zu Hegel erreicht, nämlich die „radikale Absage an das metaphysische Fundament der Hegelschen Dialektik", indem Fichte den Gedanken verwirft, daß „der dialektische Prozeß das wesentliche Mittel sei, durch das das Absolute selber ‚zu Bewußtsein komme'" (194). – Kolloquium III fragt nach ‚transzendentalen Momenten in Hegels Logik und Phänomenologie'. *L. B. Puntel,* Transzendentaler und absoluter Idealismus (198–228), legt eine Kritik der von Prauss und Rescher erarbeiteten Interpretationen der Kant-Kritik Hegels vor und gibt im Zuge dessen eine brillante „rational-systematische Rekonstruktion" des absoluten Idealismus. *M. Baum* (230–249) konstatiert eine „Übereinstimmung der kantischen und der Hegelschen Wahrheitstheorien als Folge von deren gemeinsamer Orientierung an den poietischen Momenten der menschlichen Tätigkeit" (249). *V. Vitiello* fragt nach den Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit bei Kant und Hegel (250–266) und *St. Opiela* analysiert die Problematik des ‚Ding-an-sich' in der Philosophie Hegels (267–273).

Teil C des vorliegenden Bandes wird in Kolloquium IV, Transzendentales und absolutes Denken in der zentraleuropäischen Philosophie, von *V. Mathieu* eröffnet, der die Exklusivität des transzendentalen Denkens in dem Nachweis geführt sieht, daß sich ausschließlich dieses Denken mit einer ontologischen Analyse verbinden lasse: durch die transzendentale Auffassung des Raumes als Form unserer Handlungsmöglichkeit (277–286). *R. M. Chisholm* (287–298) weist in Anknüpfung an die Arbeiten von Kraus und Kastil bei Brentano sowohl eine „epistemic conception of truth" als auch eine „epistemic conception of being" nach, „which brings him remarkably close to absolute idealism" (287). – Kolloquium V steht unter dem Thema ‚Materialismus und Epistemolo-

gie'. *T. I. Oiserman* (304–318) sieht bei Hegel vorkantische Positionen – nunmehr im dialektischen Begründungsgewand – restauriert und beantwortet die Kongreß-Frage somit beiderseits abschlägig: „Weder Kant, noch Hegel!" (318). Im Anschluß an *J. D'Hondts* Blick auf die gegenwärtige französische Philosophie (319–324), legt *U. J. Jensen* eine Kritik an Rortys Traditionsbegriff vor (325–343) und *P. Furth* erläutert das „Arbeitskonzept" in der materialistischen Erkenntnistheorie im Blick auf P. Ruben (344–356). – In Kolloquium VI legt *K. Tsujimura* eine Exegese zum Hegelschen „für uns" vor (374–387), *M. Buhr* (388–397) sieht das „Problem des Spekulativen" in der marxistischen Philosophie „kritisch-konstruktiv" weitergeführt (389) und *J. N. Findlay* setzt sich zum Ziel „to stress the extremely close homology between Hegels dialectical asolutism of the Begriff and Idea, and the eidetic realism of Plato" (398–407). Hervorgehoben sei die Arbeit von *W. Marx* (357–373), der die Variante des seinsgeschichtlichen Denkens beim späten Heidegger – in Gestalt eines „seinsgeschicklichen Denkens" (361) – als eine „spekulative Hermeneutik" vorstellt und somit zu dem Ergebnis kommt, daß „für Heidegger ... Begründungen in der Philosophie gerade nicht den ‚eigentlichen' Horizont des Philosophierens eröffnen" (357). – ‚Transzendentale und holistische Methoden in der analytischen Philosophie' sind das Thema von Kolloquium VII. Im Gefolge von *R. Rortys* umsichtiger Einleitung (408–411) referieren *W. V. O. Quine,* Gegenstand und Beobachtung (412–422), *D. Davidson,* A Coherence Theory of Truth and Knowledge (423–438) und *H. Putnam,* Was ist Epistemologie? (439–448). Quine gibt dabei eine holistische Beschreibung des Verhältnisses wissenschaftlicher Theorien zu den sie stützenden Beobachtungen mit dem Ziel, das „Gespenst des Kulturrelativismus" zu vertreiben (418). Seine naturalistische Position führt ihn dabei zur These von der „Unerforschbarkeit der Referenz" (421). Es kann bezweifelt werden, ob damit die Gespenster verscheucht sind. Und so betont Davidson auch gegen Quine, daß „the search for an empirical foundation for meaning or knowledge leads to skepticism" (431). Das Problem zu umgehen, notiert er, „that we must, in the plainest and methodologically most basic cases, take the objects of a belief to be the causes of that belief. And what we, as interpreters, must take them to be is what they in fact are" (436). Überzeugender scheint da doch der von Putnam gegebene Nachweis der Inkonsistenz eines Relativismus Rortyscher oder Quinescher Prägung. Sein emphatisches Plädoyer: „Die Ausmerzung des Normativen ist geistiger Selbstmord" (447).

Teil D beginnt in Kolloquium VIII mit der Frage: ‚Transzendentale oder historische Begründung in der Wissenschaftstheorie?' Es referieren *I. Hacking,* The Accumulation of Styles of Scientific Reasoning (453–465), *W. H. Newton-Smith,* Trans-theoretical Truth without Transcendent Truth? (466–478) und *W. Krajewski,* Aiming at Truth as a Trans-historical Principle of Science (479–488). – Kolloquium IX untersucht die Möglichkeiten einer transzendentalen Begründung von Gesellschaft. Während *Th. Luckmann* in Fortführung älterer Arbeiten „eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften" skizziert (506–518), kommen die Beiträge von *R. Bubner* (489–505), *R. Maurer* (519–530) und *J. Weiß* (531 bis 546) zu einem abschlägigen Bescheid. Bubner gelangt im Anschluß an seine Arbeiten zur Struktur transzendentaler Argumente zu dem Ergebnis, daß „der für eine transzendentale Reflexion relevante Zusammenhang von Fragestellung und Fragerichtung" für den Problembereich der Gesellschaft nicht vorliege (505). Da somit „der eigentliche Grund einer transzendentalen Deduktion, nämlich die Annahme eines bestimmten Verhältnisses von Subjekt und Objekt, im Falle der Gesellschaft ungreifbar" sei (498), ließe sich Gesellschaft im Kontext der Transzendentalphilosophie „nur unterbringen um den Preis einer Aufgabe des wesentlichen Subjektcharakters gesellschaftlicher Phänomene" (504). Den Blickwinkel der Soziologie repräsentiert Weiß, der zunächst mit Blick auf die Geschichte dieser notiert, „daß es bisher keine Grundlegung der soziologischen Erkenntnis gibt, die in einem präzisen Sinne eine Kennzeichnung als ‚kantisch' verdient" (537). Wenn Weiß auch zu der Überzeugung gelangt, daß von der Kantischen Philosophie her „keine konstitutiven transzendentalen Prinzipien für eine mögliche empirische Theorie sozialen Handelns zu gewinnen sind" (540), so sieht er doch in Kants Begriff der ‚Mitteilbarkeit' eine „regulative Idee speziell des sozialwissenschaftlichen Erkennens" (541). Nun soll hier zwar nicht bestritten werden, daß die Soziologie „in einer mehrfa-

chen Beziehung zum Prinzip der allgemeinen Mitteilbarkeit" (543) steht, doch ist diese Frage nicht mit dem Thema transzendentaler Begründungen zu verwechseln. – Kolloquium X ist dem Thema der Kunst gewidmet. Seine Titelfrage konfrontiert Kant und Hegel: ‚Formale Ästhetik oder historische Kunsttheorie?' *R. Wollheim*, Art, Interpretation, and Perception (549–559), trägt ein Konzept der Kunstkritik in Gestalt der „Scrutiny thesis" vor; *R. Wiehl* (560–571) differenziert vier Bedeutungen der Geschichtlichkeit der Kunst, und versucht ihren Zusammenhang in der Kategorie des ‚Prozesses' zu denken, die anstelle von Hegels Kategorie der ‚Handlung' als Prinzip der Philosophie der Kunst eingeführt werden soll. Abschließend kommt *J. Kulenkampff* (572–590) zu dem Ergebnis, daß es kein „ontologisches Problem des Kunstwerks" gibt, da es sich bei der so häufig unterstellten Differenz zwischen Sein und Bedeutung um nichts weiter als den „Hinweis auf einen sehr abstrakten Unterschied zwischen verschiedenen Typen von Fragen" handele (582). Seine Argumentationen führen ihn somit zur Absage an alle drei derzeit diskutierten Lösungsvorschläge: des reduktiven Materialismus (Wollheims „physical object hypothesis"), des ‚Idealismus' Collingwoodscher Provenienz und diesbezüglicher Vermittlungsversuche bei Margolis. – Das abschließende Kolloquium des Kongresses steht unter dem Thema: ‚Probleme der Begründung von Normen'. Neben *O. Höffes* Problemaufriß (591–596) und *K.-H. Schöneburgs* Kritik an der von Hegel „nicht bis zum Ende durchgehaltenen" historisch-dialektischen Begründung von Rechtsnormen (641–651), referieren *K.-O. Apel*, Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht (597–624) und *H. Krings*, Die systematische Struktur der Normenbegründung (625–640). Erwartungsgemäß plädiert Apel im Hinblick auf das Kongreßthema für einen dritten Weg: den der sprachpragmatisch transformierten Transzendentalphilosophie. Sowohl die „*sinnkritische* Auswertung der Hegelschen Kritik des Kantischen Systemansatzes" als auch die „kritische Rekonstruktion der post-Hegelschen Problemsituation" sind Apel Indiz für die „*Notwendigkeit* einer Neubegründung der Transzendentalphilosophie" (616). Diese muß dabei neben einer „sinnkritischen Überwindung der dualistischen Hintergrundmetaphysik" Kants auch das nach Hegel „aufgebrochene Problem der *Vermittlung von Theorie und Praxis*" zu lösen versuchen (617). Im methodisch ersten Schritt einer Reflexion auf die „Bedingungen der *intersubjektiven Gültigkeit der argumentativen Rede*" sieht Apel bei der transformierten Transzendentalphilosophie das Begründungsproblem der Philosophie radikaler gefaßt als in ihrer klassischen Gestalt bei Kant (619). Da nun die Gültigkeitsbedingungen der Argumentation als *normative* Bedingungen aufgefaßt werden müssen, zielt „der Reflexionsansatz der transzendentalen Sprachpragmatik ... unmittelbar auf die *Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft*" (621). In Überwindung des methodischen Solipsismus führt diese Reflexion zugleich „auf die transzendentale Einheit der *Subjekt-Kosubjekt-Relation* der sprachlichen Kommunikation", worin Apel berechtigterweise „die entscheidende Voraussetzung für eine transzendentalphilosophische *Begründung ethischer Normen* gewonnen" sieht (621). Diese transzendentalpragmatische Begründung der Ethik greift tiefer als der Vorschlag von Krings mit seiner Unterscheidung von Bestimmungsgrund, Geltungsgrund und Genierungsgrund.

Eine umfassende Bilanz des gewichtigen Bandes ist hier natürlich nicht möglich. Es kann aber festgehalten werden, daß die Beiträge in ihrer sachlichen und methodischen Breite eine hervorragende Orientierung über die derzeitige Lage der Philosophie geben. Die vielfältigen Aspekte ihrer Problemzusammenhänge scheinen dabei immer wieder die Frage nach Möglichkeit und Gestalt einer Metaphysik aufzuwerfen. Damit ist das Thema des nächsten Hegel-Kongresses angesprochen. Sollte er sein Thema mit ähnlicher Komplexität und Tiefenschärfe angehen, wie die Frage ‚Kant oder Hegel?', dann darf ihm mit Spannung entgegengesehen werden. M. Endress

Vossenkuhl, Wilhelm, *Anatomie des Sprachgebrauchs. Über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung.* Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 214 S.

V. verdeutlicht Anliegen und These seines Buches durch folgende Geschichte: Wir sitzen im Wartezimmer eines Arztes, und eine ältere Dame sagt: ‚Es zieht'. Wir verste-

hen, was die Person *sagt*, d. h. auf welchen Sachverhalt sie sich mit ihrer Äußerung bezieht. Der bloßen Äußerung des Satzes ‚Es zieht' können wir jedoch nicht entnehmen, was die Dame mit dieser Äußerung *meint*. Dazu müssen wir wissen, *warum* sie diesen Satz ausspricht, d. h. wir müssen den *Grund* der Äußerung kennen (13, f.). V. entwikkelt eine handlungstheoretische Erklärung des Verstehens sprachlicher Äußerungen. Eine Handlung kann nur dann theoretisch erklärt und praktisch verstanden werden, wenn wir die Gründe kennen, die eine Person zum äußeren Handlungsvollzug motivieren. Ebenso hängt das theoretische Erklären und praktische Verstehen einer sprachlichen Äußerung davon ab, daß wir die Gründe, d. h. die Wünsche, Absichten, Ziele, Hoffnungen, Befürchtungen usw., kurz: die propositionalen Einstellungen kennen, die die Person zu dieser Äußerung veranlassen. Das zentrale mit dieser These gegebene Problem ist: Wie können wir die propositionalen Einstellungen anderer Personen erkennen? Nur das Verhalten einer Person ist öffentlich; ihre propositonalen Einstellungen sind private mentale Zustände, die nur ihr selbst zugänglich sind; deshalb können sie anderen Personen nicht dazu dienen, die sprachlichen Äußerungen dieser Person zu verstehen. Propositionale Einstellungen können von anderen Personen vielmehr nur dadurch erkannt werden, daß die Person, die sie hat, sie sprachlich äußert. Das Verstehen sprachlicher Äußerungen, so könnte man gegen V.s These einwenden, ist also für die Erkenntnis propositonaler Einstellungen vorausgesetzt. Deshalb kann, wollen wir nicht in einen Zirkel geraten, die Erkenntnis propositionaler Einstellungen nicht Voraussetzung für das Verstehen sprachlicher Äußerungen sein. Gegenüber diesem Einwand kann V. seinerseits fragen, worauf die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke beruht. Hier liegt die Antwort nahe: auf Konventionen. Sie führt aber in folgende Schwierigkeiten: Konventionen sind notwendig allgemein; deshalb können sie nicht dazu dienen, die *individuellen* propositionalen Einstellungen auszudrücken; genau diese Einstellungen müssen wir aber kennen, wenn wir die Äußerungen einer Person verstehen wollen (vgl. 15 f.; 130 f.). Können diese individuellen propositionalen Einstellungen des Sprechers mit konventionalen Äußerungsmitteln erfolgreich vermittelt werden? – Die Untersuchung trägt zunächst (Kap. 1–3) in einer eingehenden Kritik wichtiger Bedeutungstheorien die Elemente zusammen, die dann in Kap. 4 in einer Synthese verbunden werden. V. diskutiert Wittgensteins „Regelpragmatismus" (17–23), J. R. Searles Begriff konstitutiver Regeln (35–48), J. L. Austins Theorie der Performative (48–56), die intentionale Bedeutungsanalyse von H. P. Grice (61–89; 169–189) und die konventionale Bedeutungstheorie von D. Lewis (90–126; 190–199). Auf diese detaillierten Analysen kann hier nicht eingegangen werden; ich werde unten lediglich einige Fragen zu V.s Wittgensteininterpretation und -kritik stellen.

In seinem systematischen Teil (127–168) übernimmt V. von D. Lewis die These, daß Handlungen dazu dienen, ein Interessengleichgewicht herzustellen. Auch die durch die Sprache vermittelte Koordination von Sprecherabsichten und Hörerüberzeugungen kann als Herstellung eines Interessengleichgewichts verstanden werden. Wenn alle Personen Mitglieder einer Gruppe sind, die durch gemeinsame Interessen und gemeinsame Mittel, durch die die propositionalen Einstellungen koordiniert werden, gekennzeichnet ist, weiß jeder, aus welchen Gründen der andere sprachlich handelt. Dieses gemeinsame Handeln sichert den erfolgreichen Gebrauch konventionaler Verständigungsmittel. Verständigung wird dort zum Problem, wo Menschen individuelle Zwecke mit konventionalen Handlungen verfolgen. Diese individuellen Zwecke sind nur erreichbar, wenn sie „parasitär zu konventionalen Handlungen sind" (137). V.s Beispiel (136): Wenn ein Dachdecker seinem Gehilfen ‚Ziegel!' zuruft, so will er der Konvention gemäß damit erreichen, daß der Gehilfe einen Ziegel anreicht. Nehmen wir an, der Dachdecker ruft ‚Ziegel!', weil er erreichen möchte, daß der Gehilfe aufhört, sich mit einem Passanten zu unterhalten. Wenn der Helfer weiß, daß der Dachdecker gewöhnlich über jede Ablenkung von der Arbeit ungehalten ist, wird der Dachdecker mit seinem Zuruf seinen Zweck erreichen. Bei hinreichendem wechselseitigen Wissen kann also das konventionale Mittel der Verständigung über die zusätzliche individuelle Absicht des Dachdeckers dienen. Die skizzierte Erklärung der sprachlichen Verständigung setzt voraus, daß es allen Betroffenen Personen *evident* ist, daß sprachliche Handlungen zur Herstellung eines Gleichgewichts propositionaler

Einstellungen tauglich sind (142). Diese Evidenz ist nun näher zu klären. „Ist die konventionale Tauglichkeit der Äußerung evident, weil die betroffenen Personen die Bedeutung ihrer explizit-sprachlichen Vollzugsform kennen, oder weil sie die Bedeutung der Gründe des Gebrauchs der Äußerung im gegebenen Kontext kennen?" (144). In seiner definitiven Antwort unterscheidet V. zwischen der Perspektive des Hörers und der des Sprechers. Für den *Hörer* wird die Frage im Sinn der zweiten Alternative beantwortet. Er versteht eine Äußerung genau dann, wenn er sie für wahr und ihre Gründe für rational hält, „und zwar unabhängig von der Bedeutung ihrer explizit-sprachlichen Vollzugsform ... Erst wenn Hörer die Gründe der Äußerungen kennen, können sie deren konventionale Tauglichkeit beurteilen" (162). Für den *Sprecher* ist die Kenntnis der Gründe seiner eigenen Äußerung kein Problem. Für ihn stellt sich lediglich die Aufgabe, für seine propositionalen Einstellungen einen geeigneten sprachlichen Ausdruck zu wählen. Die Sprecher können sie lösen, „wenn sie die entsprechenden *Gründe in einer Sprache* haben und die eigene Bedeutung explizit-sprachlicher Vollzugsformen für den von ihnen beabsichtigten Gebrauch richtig einschätzen" (162; Hervorh. des Originals). Ein Sprecher hat Gründe in einer Sprache, wenn er die Bedeutung einer Äußerung in einer Situation kennt. V. skizziert im Anschluß an J. McDowell eine wahrheitstheoretische Bedeutungstheorie, die für den, der McDowells Aufsatz (in: Mind 88 [1977]) nicht kennt, kaum verständlich ist (163–165). V.s Theorie greift dann auf den Begriff der Lebenswelt zurück. Ob wir einem Satz einen bestimmten Wahrheitswert zuschreiben können, hängt ab von lebensweltlichen Überzeugungen. Die Kriterien dafür, ob eine bestimmte sprachliche Äußerung geeignet ist, die propositionalen Einstellungen des Sprechers auszudrücken, sind der Lebenswelt zu entnehmen. Dagegen bedarf der Hörer keines spezifischen lebensweltlichen Wissens, um die Rationalität der propositionalen Einstellungen des Sprechers beurteilen zu können; hier genügt nach V. als Kriterium die Kohärenz propositionaler Einstellungen in bestimmten Kontexten (165 f.).

V.s Anliegen ist die Bedeutung der propositionalen Einstellungen für das Verstehen sprachlicher Äußerungen. Propositionale Einstellungen bilden, so möchte ich ihn interpretieren, eine Art transzendentalen Verstehenshintergrund. Bereits am Beginn dieser Besprechung wurde auf das Problem hingewiesen, wie propositionale Einstellungen anderer Personen ihrerseits erkannt werden. Es verschärft sich, wenn man fragt, ob nur Sprachbenutzer propositionale Einstellungen haben können. V. betont die Bedeutung der Kohärenz für die Erkenntnis propositionaler Einstellungen (153–155). Aber ist das nicht eine sehr starke Voraussetzung? Sind die propositionalen Einstellungen eines Sprechers immer kohärent? Können tatsächlich nur kohärente propositionale Einstellungen verstanden werden? Eine mögliche Interpretation wäre, daß V. lebensweltliche propositionale Einstellungen als ‚transzendentalen' Verständnishorizont bei Sprecher und Hörer voraussetzt. Aber warum postuliert er dann neben der Lebenswelt als Rationalitätskriterium ein vom lebensweltlichen Wissen unabhängiges Rationalitätskriterium, das der Kohärenz (165 f.)? Unklar ist mir das Verhältnis von Konventionen und Gründen, d. h. propositionalen Einstellungen, in ihrer Funktion für das Verstehen geblieben. Auf S. 162 heißt es: „Erst wenn Hörer die Gründe der Äußerung kennen, können sie deren konventionale Tauglichkeit beurteilen." Betont man in diesem Satz ‚beurteilen', so kann man ihm durchaus zustimmen; zu fragen ist aber, wie die Gründe der Äußerung ihrerseits erkannt werden können. Es gibt bei V. eine breite Textgrundlage für die Interpretation, daß die Erkenntnis der Gründe Voraussetzung für das Verständnis einer Äußerung ist. Dagegen heißt es in der Zusammenfassung der Arbeit: Die Hörer verstehen, was die Sprecher meinen, „genau dann, wenn sie die Gründe der Äußerung *aufgrund des konventionalen* Äußerungs-Mittels erkennen" (S. 166; meine Hervorh.). Zu fragen ist auch, wie die Begriffe ‚Konvention' und ‚Lebenswelt' sich bei V. zueinander verhalten. Sind die Konventionen der Alltagssprache Teil der Lebenswelt? Oder sind sie in der Weise von der Lebenswelt unabhängig, daß sprachliche Äußerungen und ihr Verstehen einen Bestand von Konventionen voraussetzt, deren Bedeutung jedoch durch die Einbettung in unterschiedliche lebensweltliche Kontexte spezifiziert wird?

V.s Wittgenstein-Interpretation und -kritik (17–23) ist zentriert um den Begriff der

Regel. Die Verwendung und das Verstehen sprachlicher Äußerungen sei nach Wittgenstein abhängig von der Beherrschung der Regeln, die wir erlernt haben, und von der Deutung der Regelbefolgung. Wittgenstein vertrete eine in einem weiten Sinn konventionale Auffassung der Sprache, die als „Regel-Idealismus" bezeichnet werden könne. V. kritisiert, daß Wittgenstein es offen lasse, „was als ‚gleiche Situation' als auch, was als ‚gleiches Verhalten' zu verstehen ist. Damit bleibt die Übereinstimmung des Verhaltens als Regelkriterium vage, ja die Erklärung der Regel erscheint zirkulär, da mit der Regelmäßigkeit des Verhaltens dessen Gleichheit und damit die Regel erklärt werden" (19f.). „Für die Gleichheit des Verhaltens gibt es für ihn kein Kriterium; sie wird dennoch als Kriterium für Regeln und somit für deren Begründung verwendet" (20). Für Wittgenstein scheine diese Erklärung jedoch nicht zirkulär zu sein, da er das Regelfolgen „als nicht zu rechtfertigendes und nicht zu begründendes Faktum der Regelerklärung voraussetzt" (20). V. sieht in dieser „quasi-transzendentalen Voraussetzung" (21) jedoch einen „Abbruch der Begründung" (22). Man könnte V. fragen, ob er Wittgenstein nicht von essentialistischen Voraussetzungen her kritisiert. *Ein* Kriterium für die Übereinstimmung des Verhaltens mit der Regel bzw. die Gleichheit des Verhaltens kann es nach Wittgenstein nicht geben. Was ‚Gleichheit des Verhaltens' bedeutet, kann immer nur innerhalb der verschiedenen Sprachspiele bestimmt werden, und es wird auch innerhalb eines Sprachspiels ein Begriff mit unscharfen Rändern bleiben (vgl. PhU §§ 47; 71). Eine Kritik an Wittgenstein müßte daher zunächst die Gründe für dessen Antiessentialismus prüfen. Wenn man Wittgenstein vorwirft, indem er von quasi-transzendentalen Voraussetzungen ausgehe, breche er die Begründung ab, so ist zu fragen, welche Alternativen es gibt und welches ihr Preis ist. Ich sehe als einzige Alternative den infiniten Regreß. Wir müßten Kriterien der Kriterien aufstellen usw. und zu jeder Regel eine Regel fordern, die die Anwendung der Regel regelt. – Ohne Zweifel ist der Begriff der Regel für den späten Wittgenstein grundlegend. Dennoch ist zu fragen, ob man ihn zum ausschließlichen Ausgangspunkt der Interpretation machen und Wittgensteins Sprachauffassung als Konventionalismus bezeichnen kann. Wittgenstein hat deutlich auf die Grenze der Regel hingewiesen (PhU §§ 79–88). Eine Regel kann mit einem Wegweiser verglichen werden. Sie kann niemals ausschließlich aus sich selbst verstanden werden, sondern sie bedarf eines umfassenden Lebenszusammenhangs als eines Verständnishintergrundes, in den sie eingebettet ist. Der Begriff des Sprachspiels, der außer dem der Regel auch den dieses lebensweltlichen Zusammenhangs enthält, scheint mir daher für das Verständnis des späten Wittgenstein grundlegender zu sein als der der Regel. V.s eigener Ansatz hebt die Bedeutung der Lebenswelt als Rationalitätskriterium hervor. Damit steht er Wittgenstein näher, als es aus seiner Wittgensteininterpretation und -kritik ersichtlich ist. F. Ricken S. J.

Brandenstein, Bela Freiherr von, *‚Sein – Welt – Mensch': Philosophische Studien.* München: Johannes Berchmans 1983. 379 S.

Noch einmal faßt von Brandenstein im vorliegenden Bd. seine Hauptgedanken zusammen, um das Verständnis seines großen Werkes zu erleichtern. Er tut es zu seinen Lebzeiten (er ist 83 Jahre), um zu vermeiden, daß seine hinterlassenen Schriften ohne rechtes Verständnis zusammengestellt werden. Das Buch enthält 37 längere und kürzere Aufsätze, die sich mit den Fragen von Weltanschauung, Kunst, Technik, Sprache, Natur, Person, Freiheit und Menschenrechten befassen. Sie alle stützen sich auf sein Hauptthema, nämlich daß der Mensch das Sein erkennt und daß Kausalität und Rangunterschiede transzendierbare Erlebnisse für uns sind. Er weiß wie wenige Menschen, daß die geistige Not unserer Zeit durch die Resignation der modernen Philosophie verursacht worden ist, die sich in einen unbegründeten Relativismus verstrickt hat. Die viel verehrten modernen Wissenschaften können den Menschen keine Antwort geben, auf die Frage, was sie glauben, hoffen und tun sollen. Philosophie allein kann diese Fragen beantworten, wenn sie sich von dem Einfluß des Positivismus und Existentialismus befreit und das Sein in seinem Ursein erfaßt. Der Verfall der Philosophie kann durch den Verlust der Gottesidee charakterisiert werden, weil durch ihn das gesamte Seinsbild nicht mehr im absolut göttlichen Sein verankert ist. Der Seinsaufbau kann er-

kannt werden, da die letzten Gründe in ihrer bloßen Selbstbedingtheit einfach eingesehen werden. Sie werden entweder schlicht gesehen, oder eben gar nicht gesehen. Sie sind deshalb keineswegs irrational, da sie sich selbst bedingen und damit begründen. Letzte Gründe werden aus ihren Folgen herausgehoben und gesehen, was aber kein Beweis für das in seiner Grundgültigkeit Unbeweisbare ist.

Kausalität behält ihren Sinn, wenn der Begriff der Ursache von dem des Grundes, und der Begriff der Verursachung von dem des Bestimmens genügend unterschieden wird. Gründe werden also logische von mathematischen Gründen differenziert. Sie bestimmen, wie Dinge bestehen, oder wie weiteres aus ihnen gestaltet werden kann. Beide Gründe müssen von Ursachen unterschieden werden, die allein aktiv sind, etwas hervorbringen oder ein Ding verändern. Durch die Naturphilosophie Galileis und Newtons setzte sich der Begriff der transitiven Kausalität als verursachendes Grundprinzip durch, während transzendente und immanente Kausalität, die im frühesten menschlichen Denken und in der klassischen Philosophie eine bedeutende Rolle spielten, ignoriert wurden. Eine brauchbare Hilfshypothese der Physik wurde so zu einem dogmatischen Grundsatz erhoben, an dem zu rütteln für unwissenschaftlich galt. Behauptungen über menschliche Freiheit und Selbstverantwortung wurden als grundsätzlich nicht mehr diskutabel gehalten. Die kritische Prüfung, welche der drei Kausalitäten Gültigkeit hat, kann aber nur mit metaphysischen Überlegungen durchgeführt werden, was heutzutage kaum angeht, da die moderne Philosophie sich hinter einem metaphysikwidrigen Standpunkt verschanzt. Diese Haltung wird mit der nicht stichhaltigen Sprachanalyse der positivistischen Philosophie begründet, die alle Problematik der menschlichen Erfahrung als einen Verstoß gegen die Spielregeln der Grammatik erklärt. Der logische Positivismus sieht nicht, daß der Mensch nicht in Worten, sondern in Sachen denkt, daß sprachliche Begriffe sich nicht auf willkürlich wählbare Bezeichnungen, sondern auf die von ihnen bezeichneten Bedeutungen bezieht. Durch diese Tatsache werden unsere Äußerungen zu sinnvoller Sprache, die durch selbsterlebte Erfahrungen und Vorstellungs- und Denkakte bereichert wird. Diese Akte sind sprachüberlegen, da Bedeutungen sprachfrei abstrakt gedacht und kombiniert werden können. Den Grund aller Sprache bildet daher ein ‚meta-grammatisches' Bedeutungsgerüst mit seinslogischen Spielregeln, das allgemeine Verstehbarkeit und Brauchbarkeit hat. Grund, Ursache, Wechsel sind nicht bedeutungslose Worte, mit denen wir willkürlich spielen können. Ihr sinnvoller Zusammenhang kann verstanden werden.

Der Wechsel, ein Nacheinander im Erleben, ist eine Urerfahrung, deren Bestreitung schon selbst einen Wechsel bedeutet. Durch sie kann verstanden werden, daß aller Wechsel einen allerersten Beginn hat. Und durch die Gültigkeit des Widerspruchsatzes ist es erweislich, daß das Weltsein begonnen hat und von einem umwandelbaren Ursein, das wesentlich, rangunterschiedlich von ihm verschieden ist, ins Sein gesetzt ist. Die Urkausalität ist einsichtigerweise transzendente Kausalität. Ihre unerläßliche Annahme erweist, daß der erfahrene Wandel nicht ein ursachloses Winden des einzig daseienden Urseins ist. V. B. nimmt ferner Stellung gegen die Auffassung, daß Logik ein reines Willkürspiel ist, wie das von formalen Logistikern in der symbolischen Logik und in der modernen Mathematik oft behauptet wird. Sie haben sich das Postulat der Implikation zu eigen gemacht, das für sie nur unstatthaft und falsch ist, wenn die erste Aussage wahr und die Implikation falsch ist, nicht aber wenn die erste Aussage falsch und die Implikation wahr ist. Für sie schließt das Falsche das Wahre ein. Sie sind sich nicht bewußt, daß sie sich in ein leeres Spiel verrennen, wenn sie vergessen, daß ihre symbolische Logik nur neue Ergebnisse durch Verbindungen von Elementen erzielen kann, weil sie den mathematischen Bestimmungen Rechnung trägt, deren Wesen darin besteht, daß aus Vorbestimmungen Folgen konstruiert werden können. Was in der Logik wieder betont werden muß, ist, daß Wahres und Falsches miteinander sachunverträglich sind. Die mathematisch, logistische Grundsatztheorie, die aus Falschem Wahres impliziert, kann nicht im seinsverbundenen Sinn schlußgerecht genannt werden.

In ‚Sein – Welt – Mensch' wiederholt und betont v. B. seine wesentlichen Einsichten, die er bereits seit 1925 in seiner ‚Grundlegung der Philosophie' festgelegt hat, und mit denen er seitdem Stellung gegen den agnostisch-relativistischen Zeitgeist nimmt. Er ist

seiner wesentlichen Erfahrung treu geblieben, die ihn – wie uns alle – Unterschiede erleben läßt. Darum betont er immer wieder die strenge Gültigkeit des Widerspruchsatzes, durch den allein die Begründung der Philosophie erweisbar ist. Das Nichts kann deshalb auch niemals Seinsgrund sein, weil das ein grober Selbstwiderspruch wäre. Es läßt sich weder geistig, noch leiblich als Grund greifen oder begreifen. Dem gängigen Vorurteil des ‚horror metaphysicus' begegnet er auf breiter Front. Weder der kritische Empirismus des metaphysikfeindlichen Humes, noch Kants Beurteilung der menschlichen Vernunft erweisen sich als wohlüberlegt. Mit großer Ausdauer, und allen erdenklichen Einwänden Rede und Antwort stehend, verteidigt v. B. die platonisch-christliche Überzeugung als wahr, daß ohne eine Verankerung in Gott, den wir so weit kennen können, daß wir ihn als persönliche geistige Urkraft sehen, die aus freier Liebe die Welt für die Menschen erschaffen hat, die Werte, die unsere Zivilisation ausgezeichnet haben, nicht weitergegeben werden können. B. Dehmelt Cooper

Kessler, Herbert, *Bauformen der Esoterik* (Forschungsunternehmen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V. 34) Freiburg/Br.: Aurum 1983. 262 S.

K. stellt die Grundlagen einer „sokratischen Esoterik" vor. Insofern ist sein Werk von philosophischer Relevanz. Die Aufgabe einer in abendländischer Denktradition stehenden Esoterik ist es, dem „Ichpol", dem „Innenleben Wert zu verleihen" (26). Ferner hat sie den „vier Weltübeln" zu wehren: „Schuld, Tod, Absurdes, Leiden – und sich den vier Weltgütern [zu] widmen, dem Wahren, Schönen, Guten und Heiligen" (35). Ihr Auftrag ist „Gänzlichung" (31), Integration von Geist und Körper, „Geistiges in transparenten Körpern (?) zu versinnlichen und Sinnliches in das Geistige zu transzendieren" (78). Ziel der „sokratischen Esoterik" ist die „Begegnung mit dem All-Einen und letztendlich die Aufhebung der Weltentzweiung in die All-Einheit" (34). Die Mittel, die sie dem einzelnen zur Verfügung stellt, um sich auf dieses Ziel hin zu entfalten, sind Methoden und Weisen der Verinnerlichung, Vergeistigung, die geeignet sind, das „Lebendig-Konkrete" als Zusammen von Sinnen, Intuition, Denken, Fühlen und Objekt erfahren zu lassen. K. stellt in diesem Zusammenhang die „Denkformen des freien Geistes" vor – ein Schwerpunkt des 1. Kap.: „Äußere und innere Wirklichkeit" (19–49). Esoterisches Denken ist kein Denken in der Subjekt-Objekt-Spaltung (40). Es ist vielmehr getragen von „liebevoller Sachlichkeit", „Hingabe" und „grenzenlosem Vertrauen zu Grenzenlosem" (40). Es benutzt als Erkenntnismedien: Symbolik, Dialektik, Heuristische Zirkel, Urteilsringe (= „Kreis der Worte und der Dinge"), ganzheitliches Denken, „Umzingelungsdenken", eine a-logisch disziplinierte intellektuelle Intuition, Analogie, Entsprechung, Dialog, Hermeneutik und Phänomenologie (40–46). Die philosophische Esoterik geht nach K. von vier Real- und Erkenntnisprinzipien aus: Polarität von Gegensätzen bzw. Wechselverhältnisse zwischen diesen, Veränderung, Streben nach Ganzheit und Transzendenz (47 f.). – Als „Mittel der Verständigung mit sich und anderen" thematisiert K. im 2. Kap. (54–81) Sprache und innere Sprachform, Sehen und Schau, Schrift, Mathematik, Symbol, Logos und die „esoterische Erfahrung", in der sich „die Begegnung mit dem großen Geheimnis" (76 u. 79) ereignet. – Esoterische Anthropologie wird im 3. Kap.: „Der geistige Mensch" angerissen (87–156). Zentral ist hier die Gestaltlehre. Esoterik als Wissenschaft von der Person wirkt mit an der „Entfaltung des inneren Personkerns". Diese erfolgt im Sinne von Entelechie „auf dem Wege der Umbildung gegebener oder vordem erreichter Gestalten, also durch Gestaltwandlung" (95). Philosophie ist als „Lebensform und Macht" Richtschnur dieser Esoterik (107), gemäß derer sie an der Entgrenzung zum Ich arbeiten kann. Das Ich umschreibt K. wie folgt: a) es ist nicht Bestandteil der realen Welt der Dinge; b) es ist außerweltliches „Ander-Ich"; c) „Ich ist Gegenwart, Anwesenheit"; d) „Ich ist Selbstbestimmung, Freiheit als sittlich-religiöser Wille, Telos-Treue" (129/130); e) es ist schöpferisch (136 f.); f) man weiß von Ich durch ein „reflexionsloses Innewerden" (140). – Auf esoterisch-philosophische Kosmologie läßt sich K. im 4. Kap. ein: „Von der Selbst- zur Weltanschauung" (161–210). Hier stellt er, in Anlehnung an R. Eucken, Natur und Geist als Stufen eines Weltprozesses dar (106) und umkreist den Hauptge-

danken „von einem Selbständigwerden, einem Zusichselbstkommen aller Wirklichkeit im Geistesleben" (167). Esoterik als „Weisheitslehre" (173) begreift das Universum als lebendigen „Kosmos, mit dessen Geist und Seele der Mensch kommunizieren kann" (194). Ein und dasselbe Gesetz trägt Kosmos und Mensch, Lebens- und Denkprozesse, das der Polarität nämlich. Die esoterische Welterfahrung ist „Gang des Erfahrenden (Ich) durch ein Fremdes (Welt) zu sich selbst" (203). – Das „Nachwort" (223–231) widmet K. der in der Dichtung und Malerei von M. Proust und H. J. Kallmann gestalteten „außersinnlichen Wirklichkeit".

Insgesamt ein Werk, das einen guten Einstieg in westlich-esoterisch ausgerichtetes Philosophieren gibt. Allerdings wird das meiste nur gestreift. Auch ist die Begrifflichkeit recht vage und teils nur dem schon „Eingeweihten" zugänglich (vgl. Zitate und auch Aussagen wie auf S. 60: „Das ‚dritte Auge' [!] zu öffnen, ist der Geburtsakt der Esoterik"). Schließlich ist nicht zu übersehen, daß das Eingehen auf Plato, Kant, Nietzsche, Heidegger, Popper und andere Größen der Philosophiegeschichte eher lexikonhaft ist, als philosophisch-kritische Auseinandersetzung. Ausnahmen allerdings bilden das Unterkap. über Heraklit (187–199) sowie der Einbezug von Ideen R. Reiningers. Auf das grundsätzliche philosophische Problem eines bloß bipolaren Ansatzes, der eine zweigliedrige Relation zwischen Ich und Welt zum Ausgang nimmt, kann hier nur hingewiesen werden. Wie sich damit das häufige In-Anschlag-bringen von Vierheiten reimen soll (s. o.), die auch noch umfassenden Charakter haben sollen (vgl. 77), müßte K. noch zeigen. Moderne philosophische Esoterik sollte – getreu der klassischen – durchaus bei der Analyse von Selbstbewußtsein ansetzen. Sie müßte dann aber zu neuen, der gewachsenen Komplexität der Wirklichkeit angemesseneren Einsichten kommen, ist doch Entwicklung Baustein jeder Esoterik! Vielleicht ließe sich eine prinzipielle Vierpoligkeit des Selbstbewußtseins erfassen, ein ganzheitliches System des Selbstbewußtseins rekonstruieren, das gebildet wird durch reflexive Prozesse zwischen den vier Elementen des Bewußtseins: Ich, personaler Andersheit oder Du, physikalisch-natürlich Seiendem und kulturell-logisch-medialer Wirklichkeit. Wenn „sokratische Esoterik" wirklich Meinungen verabscheut (12), sollte sie auch den herkömmlich gnostischen Meinungen gegenüber kritisch sein und gerade als Philosophie oder Weisheitslehre präziser und innovativer denken – was z. B. über das Angedeutete hinaus in Richtung einer Ontologie der Wechselverhältnisse zwischen den Polen oder Elementen der einen Wirklichkeit gehen könnte, in Richtung einer „relationalen Metaphysik" (vgl. H. H. Oliver). K. gleicht allerdings einen Teil der philosophischen Unschärfen durch hervorragendes Einflechten von Dichtung (Goethe, Benn, Proust u. a.) aus, so daß man auf dem Wege der poetischen Wirklichkeitsgestaltung ergänzend von dem Gemeinten, vom All-Einen, Kunde erhält.

F. T. Gottwald

Simonis, Walter, *Ursprung und Geschichte der Kunst. Ästhetikstudien.* München: Mäander 1984. 196 S.

In Absetzung von partikulären und/oder eindimensionalen Ästhetiken, zu denen S. auch Hegels und Heideggers Kunstphilosophie rechnet, soll hier aus der Zuwendung zu ihrer faktischen Geschichte (durch 61 Abbildungen unterstützt) das „Wesen" der Kunst nachvollziehbarerweise auf den Begriff gebracht werden. Dabei läßt sich die Geschichte selbstredend nur exemplarisch vorführen.

In der Ästhetik der vorgeschichtlichen Kunst werden die Gestaltungen des Jungpaläolithikums als Machtmittel im Dienst des Überlebens aufgefaßt (gegen ihre religiöse Deutung besonders durch A. Leroi-Gourhan); die des Mesolithikums als vorbildliche Darstellung des richtigen Lebens; schließlich die Ornamentik des Neolithikums als Ausdruck des Schönheitssinns. So erscheint die Vorgeschichte der Kunst „als die Ouvertüre, die alle entscheidenden Motive bereits erkennen" lasse (38). – Drei Paradigmen stehen auch für die Kunst der frühen Hochkulturen. In Ägypten geht es um die magische Sicherung des (jenseitigen) Wirklichseins des Dargestellten (mit der 19. Dynastie kommt das erinnernde „Denk"-mal des Historienbildes dazu). In Mesopotamien soll die politische Diesseitsordnung gewahrt werden; darum rückt hier das Denkmal ins Zentrum (siehe die Kontraposition von Pyramide und Zikkurat). Auf Kreta, beson-

ders zur spätminoischen Zeit, begegnet uns hingegen eine Kunst um der Schönheit willen. – Die Wahrheit wird zum Grundwort in Homers Dichtung; bei Platon dann – im Abfall vom erotischen Aufschwung des Symposions – wird daraus die „unheilige Allianz" von Politik und Ästhetik. – Vom spezifisch germanischen Verhältnis zur Kraft und Kostbarkeit des Stofflichen her entwickelt S. in überzeugendem Vergleich zu den spätantiken Vorbildern als Ziel der frühmittelalterlichen und karolingischen Architektur die Herstellung heilbringender „Dinge" (so der Türme des Westwerks als Steinmale der Sakralgegenwart). – Der Geist der Gotik erscheint demgegenüber als Durchbruch von menschlichem Selbstbewußtsein und einladender Weltlichkeit. Evident dort, wo es keine tief leuchtenden Fenster mehr gibt, der Innenraum also unverkennbar „am Licht der Natur" partizipiert. „Die Kathedrale ist selber ein Raum in der Welt, der von ihrem Licht erleuchtet wird, nicht ein aus ihr herausgenommener Ort" (109). (Ein eigenes Kap. VIII kritisiert die „Gotik" des Kölner Domes als bombastisches Mißverständnis einer verspäteten Romanik mit gotischen Mitteln.) – In der Spannung von Cimabue zu Giotto wird der Weg von der Gegenwart des Heiligen zu seiner Darstellung anschaulich. Macht und Ohnmacht des Bildes verdeutlicht S. am Genter Altar der Brüder van Eyck, wo der himmlische Christus einen Schatten wirft und das Lamm auf einem Wiesengrunde angebetet wird, der weder bloß irdisch noch schon himmlisch ist. – Die letzte Stufe schließlich: L'art pour l'art in Impressionismus und Kubismus. Manet malt Olympia als bloßes Bild, Monet die Kathedrale als Eindruck „puren" Sehens, der Pointillismus sodann dessen (des Sehens) physiologische Konstitution. Daraufhin konstituiert und konstruiert der Kubismus den Gegenstand als solchen. – Die Konzentration auf das rein Malerische verharmlost indes in der Folge die Kunst zur Wohnzimmerdekoration. Die Bilder werden „so schön wie bedeutungslos, sie belasten nicht, sie fordern nichts und verheißen nichts" (148). Dies ein bedenkenswertes „spotlight" (wie Rez. einschieben möchte) auf Polemiken nach dem Muster etwa A. Fabris, der alte Meister an der Wand des Bürgers habe die gleiche Funktion wie das Eisbärenfell vor seinem Sofa: Gefahr, die nicht mehr beißt. Für den alten Meister mag das gelten; für modernes l'art pour l'art u. U. so wenig wie für „Eisbären"-felle vom Schaf oder gar aus Nylon. – *Müssen* jedoch solche Bilder (und selbst Monochrome) sich in aussichtsloser Konkurrenz zur Wissenschafts-Wahrheit als „interessanten, gefälligen, Feiertagsgefühle anregenden, aber darüberhinaus kraftlosen Schein" (148) verstehen? – „Kunst und Freiheit" ist der systematische Schluß-Essay überschrieben. S. setzt ausdrücklich beim Schein an (gegen die Wahrheit bei Hegel wie bei Adorno). In dieser Perspektive stellt er a) das Werkhafte der Kunst heraus, b) ihre Geschichtlichkeit (= Partikularität und Unabgeschlossenheit), c) ihre Luxuriosität. Und das bestimmt er als Ausdruck der sich verwirklichenden Freiheit des Menschen: wirk-sam, geschichtlich, exterritorial.

Ein Buch voller Einblicke und Anregungen. Etwas störend wirkt auf Rez. ein durchgängiger leichter Unterton von Aggressivität; am störendsten dort, wo er vor allem deutlich wird: in der Polemik gegen die Rede von Wahrheit in der Kunst – weil hier zugleich die Verkürzung der bestrittenen Position so offenbar wird. Und dies in fast schon unbegreiflichem Maß, wenn man beim Verf. die Kenntnis von Hegel (14, 152) und Heideggers (63) „schmale‹n› Beiträge‹n›" (171) voraussetzt: als ob solche Kunstphilosophien bedeuteten, „jedes Kunstwerk daraufhin zu untersuchen, wie sich der jeweilige ‚Geist der Zeit' in ihnen niedergeschlagen hat" (15); zu erschließen, „welches Weltbild, welche Wahrheits- und Glaubensüberzeugungen hinter ihnen stehen" (57); „Rückschlüsse auf das ‹zu› ziehen, was eine Zeit als die Wahrheit ansieht" (186). So eigentümlich hier die ästhetische Wahrheit aufgefaßt wird, so befremdlich wirkt die Replik auf Adornos Gedanken, die möglichst exakte Wiedergabe könne als solche das Eigentliche sichtbar machen: „Gar nichts blitzt auf! Wenn, dann ist es allenfalls der Blitz des Gedankens, der Reflexion ..." (154), als sei es nicht gerade darum zu tun, denkend, ja ganz-menschlich zu blicken! – Der Kernthese: Kunst als Versichtbarung und Realisierung von Freiheit, schließt Rez. sich voll an. Freilich wäre das zu vertiefen, allererst vermutlich bezüglich der Bestimmung von „Schein" in Abhebung zu „Wirklichkeit", in der ja mehr impliziert ist, als sich vordergründig aufdrängt. Sodann vor allem im Blick auf die Freiheit; sie wäre m. E. weniger „anthropozentrisch" zu denken, und zwar nicht bloß zur Gotik und vielleicht schon zur Eiszeit, und weniger antinaturali-

stisch-„künstlich" emanzipativ (63), sondern eher – auch und gerade in der Kunst – als das Vermögen ent-sprechender Antwort. J. Splett

The Experiment of Life. Science and Religion. Edited by *F. Kenneth Hare.* Toronto/London: University of Toronto Press 1983. 185 S.

Der vorliegende Band umfaßt acht selbständige Beiträge englischer und amerikanischer Wissenschaftler verschiedener Fachgebiete. Die Vorträge wurden gehalten anläßlich einer Konferenz, die im August 1981 zum 100. Geburtstag von William Temple (1881–1944) am Trinity College, Toronto, stattfand. Der rote Faden ist das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, das den auf diese Weise Geehrten sein Leben lang in seiner Doppelrolle als Wissenschaftler und anglikanischer Geistlicher beschäftigt hat. Das Hauptwerk Temples „Nature, Man and God" (London 1934) und sein ethisches Werk „Christianity and Social Order" (Harmondsworth 1942) sind die vornehmlichen Bezugspunkte der Beiträge, die im übrigen sich in ganz verschiedener Weise mit Temple auseinandersetzen, teils ihn unmittelbar darstellend und kritisierend, teils in lockerer Anlehnung an Templesche Gedanken, teils in der Weise eines Festschriftbeitrags die eigene Position entwickelnd, jedoch nicht ohne eine zumindest implizite Reverenz.

Nach der Einführung durch den Hrsg. widmet sich *J. Macquarrie* dem Thema „William Temple: Philosopher, Theologian, Churchman". Nach einer gründlichen Ausbildung, insbesondere durch seinen verehrten Lehrer, den Hegelianer Edward Caird, entfaltet Temple, zuletzt als Erzbischof von Canterbury, eine weitgespannte Aktivität in Wissenschaft, Politik und Kirche. Seinem enzyklopädischen Wissen entspricht die synthetische Art, im Denken die Probleme anzugehen, wobei die unbefragte theistische Option den entscheidenden Bezugspunkt des Ganzen darstellt. Auf der einen Seite unbefangen gegenüber materialistischer Evolutionstheorie, hält er doch an der Dominanz des Geistes seit seinem Auftreten in der Evolution fest. Da er auch Gottes Verhältnis zur Welt analog zu dem von Geist und Körper sieht, behauptet er – etwa gegenüber A. N. Whitehead – die Transzendenz Gottes, obgleich er Whiteheads Panentheismus stellenweise doch sehr nahekommt.

Die positive Einschätzung des Materiellen – sie verbindet ihn auch mit dem im gleichen Jahr geborenen Teilhard de Chardin – gibt Temple die Möglichkeit eines „Sacramental View of Reality". So lautet auch der Titel des Beitrags von *D. R. G. Owen.* Owen betont Temples fundamentale Idee der Welt als eines symbolischen Selbstausdrucks Gottes. Gott wäre demnach die Weise, wie die Welt organisiert ist, genauso wie das Geistige „is simply the way in which all the other factors – physiological, psychological and sociological, d. V. – are organized" (23). In dem so gespannten Rahmen eines geradezu intimen Gott-Welt-Verhältnisses bewegen sich auch die weiteren Beiträge, die die Beziehung von Wissenschaft – gemeint ist damit im folgenden immer die neuzeitliche und moderne Naturwissenschaft – und Religion für positiv ausbaufähig halten. – Den größten Raum beansprucht der Biochemiker *A. R. Peacocke* mit seinem Artikel „The New Biology and Nature, Man and God". Von Temple inspiriert, geht er zunächst mit den reduktionistischen „nothing-buttery"-Positionen (32) ins Gericht und behauptet demgegenüber, man müsse unterscheiden zwischen der seinsmäßigen Reduzierbarkeit der Prozesse auf höherer Ebene, z. B. der Lebensprozesse, auf Prozesse niedrigerer Ebenen und – auf der anderen Seite – der sprachlichen Nicht-Reduzierbarkeit des Höheren auf das Niedrigere. Nacheinander skizziert Peacocke dann die neuesten Entwicklungen in der Evolutionstheorie, z. B. Sheldrakes Theorie der morphogenetischen Felder, die „creational science" und die Theorie der sprunghaften Evolutionsschritte; weiterhin behandelt er den gegenwärtigen Stand der Ökologie und der Molekularbiologie (inkl. M. Eigen und I. Prigogine); schließlich stellt er ausführlicher die Soziobiologie dar (E. O. Wilson, R. Dawkins). Aus all diesen Forschungen ergeben sich für ihn theologische Konsequenzen: ein dynamisches und immanentistisches Gottesbild aus der Evolutionstheorie, ein ökologischer Schöpfungsbegriff und der „deus ludens" als Zielpunkt spieltheoretischer Molekularbiologie. Auffällig zurückhaltend bleibt Peacocke gegenüber möglichen theologischen Konsequenzen aus der Soziobiologie. Er resümiert den Artikel: „... one should speak of the world of na-

ture, of all-that-is, as being in God, rather than of God as in the world" (74), wobei er nicht verkennt, daß dies auch bedeutet „to conceive of God suffering in and with and, indeed, through creation" (76). – Der Ökonom *K. E. Boulding* zeichnet in seinem Artikel „Science and the Christian Phylum in Evolutionary Tension" analog zur biogenetischen Evolution die noogenetische Evolution der christlichen Religion als einer „mutation out of Judaism" (95) und der Wissenschaft als einer „cultural mutation out of European Christian culture" (103) nach. Den enormen Aufschwung moderner empirisch orientierter Naturwissenschaft erklärt sich Boulding u. a. daraus, daß die christliche Religion „was a religion of working-class origin, and consequently much closer to the material world and its reality than the philosophies of Brahmin India or Mandarin China" (101). Eine das Materielle einschließende Religion ist also ein guter Nährboden für empirische Wissenschaft. Natürlich entsteht dennoch die Frage, wie die Religion und die Wissenschaft koexistieren können. Boulding beurteilt die Chancen optimistisch mit Blick auf die Tatsache, daß „ecosystems ... put a low survival value on uniformity and consistency, and a high survival value on diversity. ... Monoculture of the mind is ... dangerous" (105). Er rät daher im Umgang miteinander zu „mutual modesty" (108), und speziell der Wissenschaft rät er zu einem „more decent agnosticism about its own view of the world than it now has" (108).

„Some Aspects of Scientific Creativity" erörtert *P. W. Kent.* Er nennt das Glücksgefühl der Erkenntnis und einen guten Lehrer als kreativitätsmotivierend, betont die Bedeutung der Non-Konformität und sieht – im Blick auf konkrete Wissenschaftlerexistenzen – sowohl im systematischen Herangehen als auch in der Intuition Quellen der Kreativität. Diese, verbunden mit Verantwortung, erachtet er als dringend notwendig, zumal in einer Zeit, die das Vertrauen in die Wissenschaft aufgrund schlimmer Erfahrungen mit deren Produkten verloren hat. – Ethischen Themen sind auch die beiden restlichen Beiträge gewidmet. *A. M. Suggate* beschäftigt sich mit „William Temple and the Future of Christian Social Ethics". Zunächst unterscheidet er Temples frühe optimistische Weltsicht auf der Grundlage einer christozentrischen inkarnatorischen Metaphysik von seinen späteren Anschauungen, die zunehmend die Hinfälligkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen im Auge haben. Drei verschiedene Zugänge zur christlichen Sozialethik sieht er bei Temple gegeben, 1. über Prinzipien (Menschenwürde; Gemeinschaft; Dienst; Opfer), 2. über das Naturrecht, gegen das er aber immer auch Vorbehalte hegte, und 3. über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe. Vom späteren Temple, so Suggate, können wir lernen, daß der Mensch transzendenz- und deshalb auch liebesfähig ist, daß es aber bei ethischen Überlegungen realistisch ist, nicht von diesem anthropologischen Extremwert auszugehen. – Letzteres könnte auch *R. W. Kates* nur unterstreichen, der mit seinem Beitrag „Part and Apart: Issues in Humankind's Relationship to Natural World" zuerst die verschiedenen Vorstellungen beschreibt, unter denen der der Natur gegenüberstehende und zugleich in ihr stehende Mensch mit ihr umgeht. Betrachtet sie die Mythologie und die frühe Philosophie als vorgegeben und zugleich geheimnisträchtig, so wird sie in jüdisch-christlicher Sicht zum menschlichen Herrschaftsraum, während man heute Natur zunehmend als System begreift. Entsprechend variieren die Handlungseinstellungen gegenüber der Natur: von Bewahrung über Ausbeutung bis zur „Wiedererschaffung" des schon Ausgelöschten durch Technik. Im harten Geschäft der Technik-Ethik und in der Praxis des „Technological Assessment" rät Kates der Religion mehr Engagement, damit neben der selbstverständlichen „determination by the efficient" (176) auch die „determination by the good" (176) im Gespräch bleibt. Fast etwas resigniert bemerkt Kates: „Our need for technological taboos rests not on our inability to cope with any specific hazard but on our inability to cope collectively with all of them. Drawing a line by preserving the snail darter endangered by the Tellico Dam in Tennessee may be marginally meaningless, but drawing a line somewhere may be fundamental to human survival. Science can help in selecting candidates for aversion by identifying particularly hazardous technologies or behaviour, but credible taboos require reference to higher principles" (172 f.). Ohne Ethik und Ästhetik mit religiösem Hintergrund wird es nicht möglich sein, den Wert des Lebendigen effektiv zu tabuisieren, auch nicht den Wert des menschlichen

Lebens. Hier ist die Religion mit gefragt: „Human life is too valuable to be valued only by those who find it easy to do so" (171).

Der Band, aus dem die Artikel von Peacocke und Boulding herausragen, verrät einmal mehr den erfrischenden Pragmatismus, der die angelsächsische Diskussion über Wissenschaft und Religion kennzeichnet. Nicht um die logische Vereinbarkeit der beiden geht es in erster Linie, sondern um Koexistenz und Kooperation, damit nicht am Ende die gegenwärtige Techno-Evolution sich als eine Sackgasse im „Experiment of Life" herausstellt. K. Schanné

Atkins, Peter W., *Schöpfung ohne Schöpfer. Was war vor dem Urknall?* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984. 160 S.

Als 1971 bei uns „Der Geheimkult des heiligen Pilzes" von dem bekannten Qumran-Wissenschaftler J. M. Allegro erschien (London 1971), konnte man das erst, samt den sumerischen, hebräischen, griechischen Wortlisten, für einen (nicht eben geschmackvollen) Scherz halten. Doch es war offenbar ernst gemeint, „daß der jüdische Rabbi, dem ‹die christlichen Morallehren› bisher zugeschrieben wurden, nicht wirklicher war als der Pilz" (16); daß der phallische Fliegenpilz, aus dem „jungfräulichen Schoß" des Geflechts geboren, „das Urbild der Christusgestalt des Neuen Testamentes" sei und in gewisser Weise auch die Eingeweihten bedeute: „die ‚Christen' oder – nach dem Sinn ihres Namens – die ‚mit Sperma beschmierten'" (80). – So der Geisteswissenschaftler. Hier nun ein Vertreter der Naturwissenschaft, zehn Jahre später (London 1981), und als seine These liest man auf dem Schutzumschlag: „Die Welt hat sich selbst aus dem Nichts erschaffen." Wieder möchte man an einen Scherz glauben, und wieder ist die Sache doch wohl ernst gemeint. – Der Oxforder Professor für physikalische Chemie bietet einen „Versuch in extremem Reduktionismus und offensivem Rationalismus" (7f.). Dies so, daß er die Vielfalt des Gegebenen immer mehr reduziert, um so „auch auf den letzten helfenden Anstoß durch die Hand des unendlich faulen Schöpfers verzichten ‹zu› können" (120). Auf den rechten Buchseiten der Text, links Anmerkungen. Der Schlüssel: Gegensätze heben sich auf ($+1 \; -1 = 0$). „Wenn wir uns die Umkehrung dieses Aufhebungsprozesses vorstellen, sehen wir die Gegensätze aus dem Nichts hervortreten" (133). Das Vorletzte auf dem Weg zur Urwahrheit sind also die Punkte 1 und -1: „ein Staub aus binären Formen", „einfach genug, um erschaffbar zu sein ‹tatsächlich könne nicht ‚plötzlich ein Elefant und ein Antielefant aus dem Nichts geboren werden'; es müsse sich um Dinge extremer Einfachheit handeln – 136› und gleichzeitig vielfältig genug, um – (wie in der Mathematik und Logik) ausreichend verkettet – zu Eigenschaften zu führen" – „Raumzeitstaub" (135). – Der letzte Schritt sei 1. zur Entlastung des Rez., 2. im Sinn des Sokratischen „Sprich, damit ich dich sehe" wörtlich zitiert: „Doch um vorhanden zu sein und um zu entstehen, brauchen Punkt und Nicht-Punkt die Zeit, denn die Zeit zerlegt sie, scheidet sie und zieht sie aus dem Nichts. Das ist die zentrale Selbstreferenz: die Entstehung der Zeit aus ihrem Staub; die Entstehung des Staubs durch die Strukturierung der Zeit. Kurz, der entscheidende Gedanke ist, daß die Raumzeit im Zuge ihres selbsttätigen Aufbaus ihren eigenen Staub erzeugt. Das Universum kann aus nichts entstehen. Ohne Eingriff. Durch Zufall" (139).

Soll man dazu jetzt die Bibel zitieren (2 Tim 4,3; Apg 26,24) oder Hofmannsthal („Die gefährlichste Sorte von Dummheit ist ein scharfer Verstand" – Buch der Freunde)? Oder lieber – im Hinblick auf den C. S. Lewis des Socratic Club, der dem Kollegen vom Lincoln College einiges erwidert hätte – dessen Meister Chesterton über die Mondsucht von Szientisten (Orthodoxy)? Doch werden wir wieder ernst. Es geht mitnichten darum, daß jetzt ein Leser, „der in irgendeinem Sinne religiös ist, ... sich nicht von seiner Überzeugung abbringen lassen" will (8); bemühen wir darum auch die Metaphysiker nicht, ebensowenig Wittgensteins Hinweise auf die Verhexung des Denkens durch Sprache („*der* Zufall" als Ursache, „nichts" = „das Nichts"?). Es sei nur an die Grundprinzipien der klassischen formalen Logik als unumgängliche Voraussetzung wissenschaftlicher Kommunikation erinnert (so sehr man sie, sei's dialektisch, sei es „mystisch", dann auch transzendieren mag), im Sinn etwa von W. Stegmüllers An-

merkungen zu J. Monods Grenzüberschreitung, in Bd. II von *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart 1975, 407 ff., der einzige Abschnitt, in dem der Verf. seine sachliche Zurückhaltung aufgibt. S. 412 ist von der „ziemlich exakten" Wissenschaft der Modallogik die Rede, die Monod offenbar gänzlich unbekannt sei). – Vor welchem Bildungshintergrund treibt hier jemand Chemie und „Metachemie"? Und was sagt es über den Stand von Wissenschaft und Bildung überhaupt, wenn dergleichen von einem Hochschullehrer aus Oxford in Claremont/Kalifornien vorgetragen und bei Freeman publiziert werden kann? Und wenn es obendrein (so jedenfalls der Klappentext) heftige Diskussionen auslöst? 1981/84 (nicht 1899 oder 1751) schließt ein Buch mit den Sätzen: „Vollständige Erkenntnis liegt zum Greifen nahe. Sie breitet sich auf dem Antlitz der Erde aus wie das Licht der aufgehenden Sonne" (153). J. Splett

Brams, Steven L., *Superior Beings. If they exist, how would we know?* Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo: Springer 1983. XII/202 S.

Nun bemächtigt sich sogar die mathematische Spieltheorie der Frage nach Gott, der vorsichtigerweise als „Höheres Wesen" bezeichnet wird. Der Autor ist Professor für Politik an der Universität von New York und hat eine Reihe von Büchern zur Spieltheorie veröffentlicht, so u. a. ‚Game Theory and Politics' (1975), ‚The Presedential Election Game' (1978), und ‚Biblical Games: A Strategic Analysis of Stories in the Old Testament' (1980). Im vorliegenden Buch setzt der Vf. eine monotheistische Theologie voraus, wie sie sich in der Heiligen Schrift, besonders des Alten Testamentes, zeigt. Wenn es ein höheren Wesen gäbe und es die übernatürlichen (= über unsere natürlichen Möglichkeiten hinausgehenden) Eigenschaften wie Allwissenheit, Allmacht, Unsterblichkeit und Unbegreiflichkeit (incomprehensibility) besäße, – wie verschieden von uns würde dieses Wesen dann handeln, wenn es mit uns in Interaktion träte? Mit Hilfe der mathematischen Spieltheorie wird zunächst versucht, die eben genannten göttlichen Eigenschaften zu definieren. Dann werden die Regeln festgelegt bzw. die Annahmen begründet, die gemacht werden müssen, wenn wir Menschen mit diesem höheren Wesen in ein Spiel treten würden. Dem Ganzen ist ein Teil vorgeschaltet, der ‚The Rationability of Belief in a Superior Being', der Vernünftigkeit eines Glaubens an ein höheres Wesen gewidmet ist. In der Einleitung versucht B. zu begründen, warum überhaupt sein methodisches Vorgehen mit Hilfe der Spieltheorie gerechtfertigt ist. Paradigmatisch für alle behandelten Spiele wird zu Beginn dann das Offenbarungsspiel (revelation game) vorgestellt. Hier gewinnt man den ersten Eindruck, worauf es dem Autor ankommt. Wie würde Gott handeln, wenn er sich offenbart? Wie würde er eingehen müssen auf den Menschen, damit dieser einem sich offenbarenden Gott glaubt? Wie ist alles vereinbar mit dem Vorauswissen und der Allwissenheit Gottes? In den folgenden Kap. wird dieses Problem unter verschiedensten Rücksichten durchgespielt. Besonders interessant ist dabei die Frage, wie Gottes Allmacht mit dem freien Willen des Menschen und der Frage des Übels in dieser Welt vereinbar ist. Ist die Frage nach der Existenz Gottes entscheidbar in derartigen Spielen? – Bestechend ist die Art und Weise, wie der Vf. die Begriffe Allmacht, Allwissenheit und Unsterblichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes von jeder Mehrdeutigkeit zu reinigen versucht, so daß sie eindeutig werden. Hier hilft ihm sicher seine mathematische Exaktheit. Natürlich kann man letztlich fragen – und das macht auch das Ungenügende dieses Buches aus – ob ein theologisch nicht geschulter Professor für Politik solche schweren Fragen, die Jahrhunderte hindurch Theologen beschäftigt haben und noch beschäftigen, mit einer mathematischen Spieltheorie lösen kann. Auch wissenschaftstheoretische Bedenken sind nicht von der Hand zu weisen. Im ganzen aber ist unübersehbar, wie die Frage nach Gott auch andere als theologische Wissenschaftler bewegt und mit welchem Ernst sie spieltheoretisch die Fragen angehen. R. Koltermann S. J.

In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer (Retortenbaby). Grundlagen, Methoden, Probleme und Perspektiven. Hrsg. von *Ulrich Jüdes* (Bücher der Zeitschrift Naturwissenschaftliche Rundschau). Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH. 1983. 285 S.

Zu der durch die moderne Biotechnik ermöglichten In-vitro-Fertilisation und dem Embryotransfer haben 11 Verf. in 11 Beiträgen alle wichtigen Gesichtspunkte zu diesem hochbrisanten Thema behandelt. In Kap. I „Einführung: Eingriffe in die Fortpflanzung" bringt der Hrsg. *U. Jüdes* eine Übersicht über die verschiedensten Weisen der Eingriffe in die Fortpflanzung. Dazu zählen Empfängnisverhütung bei Mann und Frau, Abort, Therapie von Störungen der Fortpflanzung, schwangerschaftserhaltende Maßnahmen und Veränderung der Qualität der Nachkommen durch genetische Manipulation, Geschlechterselektion und vorgeburtliche Einflüsse durch Medikamente, Krankheiten und gesundheitliches Fehlverhalten. *K. Diedrich* und *D. Krebs* berichten in Kap. II über „Extrakorporale Befruchtung und Embryotransfer in der gynäkologischen Praxis" und ziehen ein Fazit für die Frauenklinik der Medizinischen Hochschule Lübeck und andere Kliniken. Danach sind zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches insgesamt 74 menschliche Geburten weltweit nach In-vitro-Fertilisation erfolgt, davon 40 in England und 30 in Australien. Inzwischen ist längst die Anzahl 100 überschritten. – Prof. *L. Mettler* aus Kiel berichtet in Kap. III über „Medizinisch-gynäkologische Aspekte der In-vitro-Fertilisation und des Embryo-Transfers beim Menschen". Frau Mettler sichtet die Ursachen für Sterilität (= Unfähigkeit der Gametenvereinigung) und für Infertilität (= Unfähigkeit ein lebendes Kind zu gebären). Es werden die Auswahlkriterien für die Patienten zur In-vitro-Fertilisation dargelegt und begründet und die einzelnen medizinischen Schritte genau beschrieben. Die Erfolgsrate der Schwangerschaftenrate liegt bei 20–25%. Nicht jede Schwangerschaft führt allerdings – ebenso wie im natürlichen Bereich – zur Geburt eines lebenden Kindes. Dabei kämpfen die Mediziner immer noch mit der „Desynchronisation, die zwischen der In-vivo- und In-vitro-Reifung menschlicher Embryonen auftritt" (64). Das könnte nach Meinung der Verf. durch Tiefgefrier-Konservierung menschlicher Embryonen behoben werden. Frau M. berichtet, daß von den 47 vorgenommenen Embryotransfers nur 4 Schwangerschaften entstanden, die sich weiterentwickelten und 2 Aborte. – Auf das Problem, ob durch In-vitro-Fertilisation genetische Veränderungen bzw. Defekte erzeugt werden, geht *E. Schwinger* im IV. Kap. „Humangenetische Aspekte der In-vitro-Fertilisation und des Embryotransfers beim Menschen" ein. Dabei können schon hormonelle Maßnahmen, die den Eisprung bei der Frau auslösen, die Gefahr der chromosomalen Fehlverteilung in der weiblichen Reifeteilung begünstigen. Auch die schwierig einzuhaltende hormonelle Synchronisation bringt die Gefahr der chromosomalen Fehlverteilung mit sich. Es scheint so, obwohl noch nicht ausreichend statistisches Material vorliegt, als ob bei In-vitro-Fertilisation erhöhte chromosomale Verteilungsstörungen im Vergleich zur In-vivo-Befruchtung vorliegen.

Da man aus ethischen Gründen an menschlichen Keimzellen und Embryonen nicht experimentelle Manipulationen vornehmen darf, beschreibt *U. Jüdes* diese Eingriffe bei Säugetieren, um den theoretischen Boden zu sichern, daß man auf jeden Fall beim Menschen Gefahren vermeiden kann. Trotz der ethischen Einwände werden besonders in England von den ersten wissenschaftlichen Vätern des „Retortenbabys" „überzählige" menschliche Eizellen und Embryonen in vitro weiter kultiviert und später „verworfen", wie der medizinische Jargon es ausdrückt (106), was aber nichts weiter als Tötung ungeborenen menschlichen Lebens bedeutet, auch wenn über den Zeitpunkt, von wann denn eigentlich von menschlichem Leben als Person mit Sicherheit zu reden ist, auch unter den Moraltheologen Uneinigkeit besteht. *J. Hahn* von der Tierärztlichen Hochschule Hannover gibt einen guten Überblick über „Biologische und experimentelle Grundlagen der In-vitro-Fertilisation und des Embryotransfers". In diesem Beitrag kann man die durch lange Praxis im tierischen Bereich besonders bei Mäusen, Kaninchen und Rindern gewonnene Erfahrung studieren. So wurden beim Rind in den USA im Jahre 1981 etwa 30 000 Embryotransfers durchgeführt, in Belgien und der Bundesrepublik zusammen etwa 1000. – *W. Traut* behandelt in Kap. VII „Die Möglichkeiten

der genetischen Manipulation von Säugetieren". Es werden Mutationsauslösung, Kreuzung und Auslese erwähnt, Zellfusion, Chimärenbildung und Kerntransplantationen besprochen, ja sogar das Einschleusen definierter Abschnitte der DNA expliziert. In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer werfen beim Menschen rechtliche Probleme für den Arzt, den „Patienten" und das Kind auf (Kap. VIII) und unterliegen dazu auch der psycho-sozialen Beurteilung (Kap. IX). Für die juristischen Fragen wird weitgehend Neuland betreten. Direkte Gesetze dazu gibt es noch nicht. Es sei denn, man verweist darauf, daß die Rechtmäßigkeit solcher Eingriffe von der Einwilligung des „Patienten" abhängig ist und natürlich auch kein Arzt dazu gezwungen werden darf. Der Psychologe *H. Lukesch* befaßt sich von seinem Fachgebiet her mit Kinderwunsch und Kinderlosigkeit in Geschichte und Gegenwart und den psychologischen Einflüssen auf das Problem der In-vitro-Fertilisation. Die abschließenden beiden Kap. bringen Gedanken eines evangelischen bzw. eines katholischen Theologen ethischer Art zu dem vorgelegten Fragenkomplex. Beide Theologen stimmen im grundsätzlichen bedingten Ja überein, lehnen aber heterologe Befruchtung und Transfer in „Ersatzmütter" als ethisch nicht zu rechtfertigen ab. – Das Buch ist gemeinverständlich geschrieben, zugleich aber von hohem wissenschaftlichen Niveau. Die Fachausdrücke werden in einem Anhang und z. T. in den Beiträgen an Ort und Stelle erklärt. Das Buch gehört in die Hände von Ärzten, Biologen, Juristen, Soziologen, Psychologen und Theologen und überhaupt jedes gebildeten Menschen heute, der sich in diesem problemgeladenen Thema ein begründetes Urteil bilden will. R. Koltermann S. J.

Der Tod in der Moderne. Hrsg. *Hans Ebeling.* Frankfurt: Syndikat 1984. 256 S.

Zu dem schicksalhaften Tod ist in diesem Jahrhundert der machbare Tod hinzugekommen, so daß nicht mehr nur der Suizid, sondern längst auch der Holocaust seiner Gattung in den Bereich des dem Menschen Möglichen gerückt ist. Aber in demselben Maße wie die Menschheit sich die Mittel ihrer völligen Selbstvernichtung beschaffte, hat sie auch eine systematische Verdrängung des Wissens um ihre inzwischen selbstproduzierte Mortalität betrieben. Dem möglichen Holozid weder taten- noch gedankenlos zuzusehen, sondern ihn um der Moralität der Politik willen zu bekämpfen, wird darum das Leitmotiv einer philosophischen Thanatologie sein müssen, für die der Tod eine zu ernste Angelegenheit ist, „als daß man sie den Politikern überlassen dürfte" (7). Die Herausforderung der Philosophie reicht jedoch noch weiter. Nachdem die Moderne die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod durch den Primat des Lebens vor dem Tod ersetzte, geriet das Bewußtsein einer steten Gegenwart des Todes weitgehend abhanden. Die Menschen wieder ihrer Sterblichkeit zu vergewissern, um von dort her ein rechtes Verständnis ihres Lebens wiederzufinden, wird daher ein zweites Anliegen jeder philosophischen Reflexion über den Tod markieren. E. hat unter dieser doppelten Rücksicht 15 Essays zur philosophischen Thanatologie des 20. Jh. zusammengestellt. Ihr Bogen reicht von M. Heidegger und seinen Kritikern (u. a. *K. Löwith, K. Jaspers*) über das Pro und Contra eines materialistisch-existenzialistischen Todesverständnisses *(J.-P. Sartre, E. Bloch, L. Kolakowski)* bis zur Kritischen Theorie *(H. Marcuse, Th. W. Adorno)* und den Versuchen der Gegenwart, die Bedeutung des Lebens vom unabwendbaren Geschehen des Sterbens her zu sehen (u. a. *W. Schulz, I. Illich, W. Kamlah, K.-O. Apel).* Eine einleitende Übersicht des Hrsg. zur „Philosophischen Thanatologie seit Heidegger" (11–31), seine systematische Skizze der Kategorien einer philosophischen Analytik des Todes (236–242) und eine Auswahlbibliographie komplettieren diesen anspruchsvollen Sammelband. – Der ‚Gang' der Geschichte – von Pazifisten bereits als Torkeln in die kollektive Selbstvernichtung, von ost-westlichen Verteidigungsministern dagegen als Formierung kollektiver Selbstbehauptung verstanden – hat für die anhaltende Aktualität der hier zusammengetragenen Gedanken gesorgt. Es steht zu befürchten, daß sie aktuell bleiben. H.-J. Höhn

Freytag, Heinz Helmuth, *Glück und höchster Wert. Widerspruch und Ausgleich.* St. Augustin: Richarz 1982. 170 S.

Daß dieses Buch dazu beitrage, „die Sucher und Zweifler, besonders in der Jugend, davon zu überzeugen, daß es noch höhere Werte gibt als das, was wir persönliches Glück nennen, um unser Tun und Lassen zu bestimmen", ist der nicht eben bescheidene Anspruch des Autors. Eingelöst wird er nicht. Dies hat nicht zuletzt mit der Grundkonzeption des Buches zu tun: Es handelt sich nicht – wie man aufgrund des Titels vermuten könnte – um einen Beitrag zur philosophischen Ethik, sondern um ein persönliches Bekenntnis, dem es an entscheidenden Stellen an argumentativer Kraft mangelt. – Zu den Einzelheiten: Die Schrift ist untergliedert in sechs Kap., denen eine Zusammenfassung samt Sach- und Personenindex beigefügt ist. Im Einleitungskap. stellt sich F. monumentalen Themen: „Von der Philosophie im allgemeinen", „Von der praktischen Philosophie im besonderen", dies ohne Not und ohne Gewinn für das folgende. Die eigentliche Behandlung des Themas beginnt mit Kap. 2, in dem der sogenannte „Gefühl-Trieb-Komplex" dargestellt wird, „die Grundlage allen Begehrens, Wollens und Handelns" (141). Bei seinem Versuch, handlungstheoretische Vorklärungen zu treffen, unterscheidet Vf. Gefühl und Trieb (ohne freilich diese Trennung sauber durchzuhalten) und arbeitet ein fünfgliedriges Ablaufschema (Negativgefühl-Trieb-Handlung-Zustandsänderung-Positivgefühl) heraus. Fazit: Triebe veranlassen den Menschen, nach Positivgefühlen zu streben. Daß es für die Befriedigung der Triebe der praktischen Vernunft in vielfältiger Weise bedarf, ist Thema des folgenden Kap. Unvermittelt werden dann in Kap. 4 drei „unmittelbare Tatsachen des Bewußtseins" konstatiert: Streben nach Glück, Willensfreiheit, Setzen eines höchsten Wertes, wobei letzterer ganz selbstverständlich mit Gott gleichgesetzt wird. Und den diagnostizierten Widerspruch zwischen höchstem Wert und Glück, das begrifflich angeblich nicht faßbar sei, meint F. durch die Ausrichtung des Menschen auf Gottes Wille zu lösen. (Eigentlich gehört die Kenntnisnahme des Unterschiedes zwischen theologischer und philosophischer Ethik zur ethischen Propädeutik). Angefügt ist ein Kap. über die Weltanschauung, in der eine Sinndeutung des gesamten Weltgeschens gegeben wird, den Abschluß bildet eine Abhandlung über Pflicht und Ehre – hehre Themen allesamt, an denen sich F. überhebt. Zur Verdeutlichung: Auffällig ist, daß der logische Gang, wie er in der Zusammenfassung dargestellt wird, nicht der Kapitelfolge entspricht. Auffällig auch die wahllosen Verweise in die Philosophiegeschichte und die Beflissenheit, mit der deutsche Klassiker ausgiebig zitiert werden. Das Ausbreiten von Allerweltswissen, Passagen mit Stilblütencharakter, der leichtfüßige Umgang mit der Ideengeschichte und die selbstgefällige Art, mit der – von Plato bis Kant – Kritik geübt wird, all dies verleiht dem Ganzen karikaturhafte Züge. – Ein verantwortungsbewußter Lektor hätte den Autor vor solchen und anderweitigen Peinlichkeiten bewahrt.

K. P. Seif

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Berning, Vincent, Systematisches Philosophieren. Zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende. Studien zur christlichen Philosophie Herman Schells (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 42). Paderborn: Schöningh 1984. 373 S.

Chirpaz, François, L'homme dans son histoire. Essai sur Jean-Jacques Rousseau (le champ éthique 11). Genf: Labor et Fides 1984. 166 S.

La Chrétienté en Débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Ed. Giuseppe Albergio (Théologies). Paris: du cerf 1984. 136 S.

Delesalle, Jacques/Van Toàn, Tran, Quand l'amour éclipse Dieu (Théologies). Paris: du cerf 1984. 254 S.

Egger, Wilhelm U. A., Come e perché la pace in un mondo di peccato. Atti del convegno tenuto a Trento il 11–12 maggio 1983 a cura di Luigi Sartori. Trento: Istituto di Scienze Religiose in Trento 1984. 151 S.

Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Modernen Kultur. Hrsg. Wolfhart Pannenberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 191 S.

Erlösung in Christentum und Buddhismus. Hrsg. Andreas Bsteh (Beiträge zur Religionstheologie 3). A-2340/Mödling: St. Gabriel 1982. 200 S.

Fornet Betancourt, Raúl, Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre (Materialis MP 28). Frankfurt/M.: Materialis 1984. 370 S.

Ghiberti, Giuseppe U. A., Papato e istanze ecumeniche. Atti del convegno tenuto a Trento il 19–20 maggio 1982 a cura di Luigi Sartori. Trento: Istituto di Scienze Religiose in Trento 1984. 223 S.

Der Gott des Christentums und des Islams. Hrsg. Andreas Bsteh (Beiträge zur Religionstheologie 2). A-2340/Mödling: St. Gabriel 1978. 192 S.

Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Hrsg. Otto Pöggeler (Athenäum Taschenbuch 1513: Philosophie). Königstein/Ts.: Athenäum 1984. 407 S.

Die Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983. Band 1 (Analecta Cartusiana 108). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1984. 257 S.

Kierkegaard and the Church in Denmark. Editor Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (Bibliotheca Kierkegaardiana 13). Copenhagen: Reitzels Forlag A/S 1984. 276 S.

Lakebrink, Bernhard, Perfectio omnium Perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel (Studi Tomistici 24). Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso 1984. 205 S.

Lohfink, Gerhard, Gottes Taten gehen weiter. Freiburg/Br.: Herder 1985. 144 S.

Mansion, Suzanne, Etudes aristotéliciennes. Recueil d'articles. Avantpropos, bibliographie, indices par J. Follon (Aristote). Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie 1984. XXI/550 S.

Platzeck, Erhard-Wolfram, Klassenlogische Syllogistik. Ein geschlossenes Verbandsystem definitiver Klassen. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1984. 351 S.

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag, überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. von Manfred Gerwing und Godehard Ruppert. Münster: Aschendorff 1984. 252 S.

Ruiz, Gregorio, Don Isaac Abrabanel y su Comentario al Libro de Amós (texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas) (Serie I. Estudios 30). Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid 1984. CLX/271 S.

La Theologie dans l'Eglise et dans le Monde (Les études théologiques de Chambésy 4). Chambésy/Genève: Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcumenique 1984. 390 S.

Der Tod in der Moderne. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling (Taschenbücher Syndikat EVA 36). Frankfurt: Syndikat 1984. 256 S.

Schlick, Moritz, Fragen der Ethik. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Hegselmann (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 477). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984. 207 S.

Schramm, Matthias, Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologisches Weltbildes (Herkunft und Zukunft 3). Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 232 S.

Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König. Hrsg. Andreas Bsteh (Beiträge zur Religionstheologie 4). A-2340/Mödling: St. Gabriel 1984. 236 S.

Sileo, Leonardo, Teoria della scienza teologica. „Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250). Vol. I. (Studia Antoniana 27). Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1984. 366 S.

Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache. Bd. 2 (Analecta Cartusiana 106). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1984. 190 S.

Staudinger, Hugo/Behler, Wolfgang, Grundprobleme menschlichen Nachdenkens. Eine Einführung in modernes Philosophieren (Herderbücherei 1146). Freiburg/Br.: Herder 1984. 192 S.

Steinmann, Esther, Von der Würde des Unscheinbaren. Sinnerfahrung bei Joseph Roth (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 35). Tübingen: Niemeyer 1984. 138 S.

Sublon, Roland, Menteur et prophète. Préface de Lucien Israel. Paris: Desclée de Brouwer 1984. 207 S.

Tassinario, Agnese Cini, Il Diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa (Studia Antoniana 28). Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1984. 310 S.

Tatarkiewicz, Władysław, Über das Glück (Dialogos – Europäisches Denken). Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 381 S.

La Théologie a l'Epreuve de la Vérité. Travaux du CERIT dirigés par Marc Michel (Cogitatio Fidei 126). Paris: du cerf 1984. 301 S.

Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Tome 1: Introductions générales. Première Partie. Tome 2: Première section de la deuxième Partie. Paris: du cerf 1984. 966/826 S.

Thomas Morus. Lebenszeugnis in Briefen. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Ruth und Walter F. Schirmer. 2., verbesserte Auflage – Originalausgabe (Lambert Schneider Taschenbücher). Heidelberg: Schneider 1984. 215 S.

Thulstrup, Niels, Commentary on Kierkegaard's concluding unscientific Postscript. With a new Introduction. Translated by Robert J. Widenmann. Princeton/N. Y.: Princeton University Press 1984. 405 S.

Vuillemin, Jules, Nécessité ou Contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques (Le Sens Commun). Ohne Ortsangabe: Fondation Singer-Polignac/Les Editions de Minuit 1984. 447 S.

Wippel, John F., Metaphysical Themes in Thomas Aquinas (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 10). Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 1984. VIII/293 S.

Wir werden bei Ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung. Hrsg. von G. M. Soares-Prabhu (Theologie der Dritten Welt 6). Freiburg/Br.: Herder 1984. 184 S.

Zumkeller, Adolar OSA, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cassiciacum XXXV). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. XXXIV/625 S.

ThPh 60 (1985) 481–495

Die Konvergenzerklärung von Lima über die Eucharistie – eine katholische Stellungnahme

Von Werner Löser S.J.

Seit nunmehr fast vier Jahren liegen die Konvergenzerklärungen der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Taufe, Eucharistie und Amt" vor[1]. Seitdem ist ein ökumenischer Diskussions- und Rezeptionsprozeß von bislang nicht bekannten Ausmaßen in Gang gekommen[2]. An ihm ist auch die römisch-katholische Kirche auf allen ihren Ebenen beteiligt. Während – jedenfalls im deutschsprachigen Raum – das Bemühen um eine sachgerechte Erfassung und verantwortungsbewußte Wertung der Dokumente im evangelischen Raum bereits in vielen, z. T. ausführlichen Beiträgen einen schriftlichen Niederschlag gefunden hat, ist dies auf katholischer Seite bisher auffallend wenig der Fall. Walter Kasper hat sich zu den drei Konvergenztexten geäußert[3]. Kürzere Stellungnahmen findet man hier und da, neuerdings beispielsweise in Heinz Schüttes Buch „Ziel: Kirchengemeinschaft"[4]. Einige Monate zuvor ist das von Gerhard Voß herausgegebene Buch „Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt"[5] erschienen. Auch in ihm befassen sich katholische Theologen mit den Konvergenzerklärungen. Das Eucharistiedokument scheint unter den drei Lima-Texten insgesamt am meisten Beachtung gefunden zu haben. Das zeigt die Zahl der Veröffentlichungen, in denen es Gegenstand der Erörterungen ist. Die meisten stammen aus der Feder evangelischer Theologen, die im übrigen nicht selten ihre Unzufriedenheit mit der Erklärung äußern[6]. Theodor Nikolaou hat sich aus orthodoxer Sicht mit dem Text befaßt[7]. Stellungnahmen zu dem Eucharistiedokument aus katholischer Sicht sind einstweilen Mangelware. Was an – meist knappen – Bemerkun-

[1] Der Text der Dokumente findet sich in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Hrsg. H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer. Paderborn/Frankfurt 1983, 545–585.

[2] Vgl. dazu *G. Gassmann*, Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1985. Beobachtungen zu einem Prozeß, in: ÖR 34 (1985) 121–129.

[3] *W. Kasper*, Taufe, Eucharistie und Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. Bemerkungen zum Lima-Papier, in: Praesentia Christi. Hrsg. L. Lies. FS J. Betz. Düsseldorf 1984, 293–308.

[4] Paderborn 1985. [5] Freising/Paderborn 1984.

[6] Vgl. *E. Volk*, Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche?, in: KuD 31 (1985) 33–64; *F. Beißer*, Thesen zur Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt" – eine kritische Überprüfung, in: Lima und das reformatorische Proprium. Hrsg. G. Rittner (= FuH 28), Hannover 1984, 85–103; *A. Peters*, Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?, ebd. 31–84; *G. Voigt*, Eucharistie in den Limatexten, ebd. 9–30; *E. Mechels*, Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK – Die Eucharistie, in: RKZ 125 (1984) 108f.

[7] *Th. Nikolaou*, Zum Eucharistie-Text der Lima-Dokumente aus orthodoxer Sicht, in: Cath(M) 38 (1984) 307–316.

gen gleichwohl vorliegt, läßt eine weitreichende Zustimmung zu dem Dokument erkennen. Diese erfolgt mit Recht, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Die Gemeinde der Christen ist wesentlich eucharistische Gemeinde, Gemeinde am Tisch des Herrn. Im Glaubensbekenntnis wird ausgesprochen, die Kirche sei *eine* Kirche – im Sinne der Aussage des Epheserbriefes: „Ein Leib und ein Geist ... eine gemeinsame Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller ...“ (4,4f.). Die Einheit der Kirche tritt zutage und wird gefestigt in der Teilhabe am einen Brot und am einen Kelch, sei es im Rahmen einer einzelnen örtlichen Gemeinde oder sei es im Geflecht der füreinander offenen Ortskirchen. Die Spaltungen in der Christenheit haben dazu geführt, daß auch die Gemeinschaft am Tisch des Herrn nur noch gebrochen erfahrbar ist. So lebt die Kirche Christi, sofern sie von Spaltungen betroffen ist, im Widerspruch zu ihrem gestifteten Wesen, dem allein die sichtbare und erfahrbare Einheit, zumal die eucharistische, entsprechen würde. Diese Situation ruft nicht nur in vielen einzelnen Christen Bedrängnis hervor, sie verunklärt auch das Bild und den Dienst der Kirche in der Welt. Das Eucharistie-Dokument von Lima formuliert in diesem Sinne: „Solange sich Christen nicht in voller Gemeinschaft um denselben Tisch vereinen können, um vom selben Brot zu essen und vom selben Kelch zu trinken, wird ihr missionarisches Zeugnis auf der persönlichen wie gemeinschaftlichen Ebene geschwächt.“[8]

Die getrennten Kirchen haben im Laufe der Jahrhunderte jeweils in ihrem Bereich die Eucharistie weitergefeiert. In Theologie und Liturgie haben sie dabei eigene Traditionen entwickelt, z.T. sind sie peripherer Natur, z.T. reichen sie an Grundlegendes heran. Heute gilt es, die eingeschlagenen Wege so zu verändern, daß sie aufeinander zulaufen. Die „communicatio in sacris“, die eucharistische Gemeinschaft in einer geeinten Kirche, ist das Ziel.

Die Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ des ÖRK hat, seit ihrer ersten Weltkonferenz in Lausanne im Jahre 1927, ihren Beitrag zu dem angedeuteten Vorgang zu leisten versucht. Mehrfach haben die dort zusammenarbeitenden Kirchen durch ihre Vertreter Texte zur Theologie der Eucharistie formuliert und so den erreichten Konsens und den noch verbleibenden Dissens zur Sprache gebracht. Seit fast zwanzig Jahren ist die römisch-katholische Kirche durch ihre Vertreter dabei beteiligt gewesen. Das Konvergenzdokument von Lima bezeichnet einen vorläufigen Schluß der Gespräche, die in „Glauben und Kirchenverfassung“ über die Eucharistie geführt worden sind. Das Dokument ist – zusammen mit den Dokumenten über die Taufe und über das Amt – an die Leitungen der beteiligten Kirchen übergeben worden mit der Bitte, man

[8] Nr. 26.

möge zu dem erreichten Gesprächsergebnis Stellung nehmen. Die Kommission möchte möglichst genau erfahren, „in welchem Maße die jeweilige Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann" (Vorwort zu den Dokumenten). Die Gespräche, die nun allüberall geführt werden, sollen in die Antwort auf die gestellte Frage einmünden.

Die offizielle Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche, die durch das vatikanische Einheitssekretariat abgegeben wird, steht einstweilen noch aus. Zur Zeit laufen dort die Teilstellungnahmen seitens der Bischofskonferenzen ein, und sie werden im Blick auf das zusammenfassende Votum ausgewertet. Man wird davon ausgehen können, daß die Beurteilungen, die im römisch-katholischen Raum zu dem Eucharistietext von Lima erfolgen, im wesentlichen zustimmend sind. Die innere Nähe zwischen der dort zur Sprache gebrachten Theologie und der katholischen Eucharistielehre und der ihr entsprechenden liturgischen Praxis ist unübersehbar. Daß sich dies so verhält, soll im folgenden durch den Vergleich zwischen dem Lima-Text einerseits und dem IV. Eucharistischen Hochgebet andererseits aufgezeigt werden. Die aus der Sicht der katholischen Theologie im Lima-Dokument wahrnehmbaren Defizite können dabei mit zur Sprache kommen. Das IV. Eucharistische Hochgebet enthält eine umfassende und charakteristische katholische Eucharistielehre. Es ist noch recht jung. Am 20. Juni 1966 hat Papst Paul VI. dem nachkonziliaren Liturgierat den Auftrag erteilt, zwei oder drei eucharistische Hochgebete „abzufassen oder zu suchen", die dem überlieferten Canon Romanus an die Seite gestellt werden könnten. Die genannte Kommission hat daraufhin unter Verwendung biblischer und gebetsgeschichtlicher Zitate neue Texte verfaßt, darunter auch das Vierte Hochgebet. 1968 wurden die neuen Hochgebete in Rom veröffentlicht und seitdem regelmäßig verwendet, freilich in unterschiedlicher Häufigkeit.

I. Vergleich mit dem IV. Eucharistischen Hochgebet

In Nr. 27 des Lima-Dokuments werden die Elemente aufgeführt, die die eucharistische Liturgie bilden. Es sind im wesentlichen die, die sich auch im römischen Ordo missae finden. In der Reihe der liturgischen Elemente werden auch die genannt, die das Hochgebet ausmachen. Abgesehen von dem neutestamentlichen Einsetzungsbericht sind es insbesondere folgende fünf Motive: Dank an den Vater, Gedächtnis Jesu Christi, Anrufung des Heiligen Geistes, Vertiefung der Gemeinschaft der Kirche, Erwartung der Wiederkunft des Herrn und des Reiches Gottes. Diese fünf Elemente, von denen die drei ersten an Gottes Dreieinigkeit und je eines an die Kirche und eines an das erhoffte Reich Gottes denken lassen und die nach Nr. 27 das Grundgerüst des Eucharistischen Hochgebetes ausmachen, gaben auch das Gliederungsschema des II. und ent-

scheidenden Teiles des gesamten Dokumentes her: A) Danksagung an den Vater; B) Gedächtnis Christi; C) Anrufung des Geistes; D) Gemeinschaft der Gläubigen; E) Mahl des Gottesreiches. Diese trinitarischen, ekklesiologischen und eschatologischen Gehalte finden sich in bemerkenswerter Weise auch im IV. Eucharistischen Hochgebet. Die inhaltliche Ausrichtung ist in beiden Dokumenten – in dem Lima-Text und in dem IV. Eucharistischen Hochgebet – weitgehend dieselbe. Der römisch-katholische Text aus dem Bereich der Liturgie und der Faith-and-Order-Text aus dem Bereich des ökumenischen Dialogs berühren sich an vielen Stellen, wenn sie sich nicht gar decken. Daß dies und in welchem Maße dies der Fall ist, soll im folgenden im einzelnen gezeigt werden. Dabei werden auch die Punkte benannt, wo eine Übereinstimmung noch nicht erreicht ist.

A) Dank an den Vater

Wenn Christen zur Feier der Eucharistie zusammenkommen, tun sie es, um Gott dem Vater zu danken. Das Lima-Dokument formuliert: „Die Eucharistie ist die große Danksagung an den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat ... Die Eucharistie ist der Lobpreis, durch den die Kirche ihre Dankbarkeit gegenüber Gott für alle seine Wohltaten zum Ausdruck bringt“[9] (Nr. 3). Die Kirche spricht diesen Dank im Namen der ganzen Schöpfung, die in Brot und Wein gegenwärtig ist. Und sie spricht ihn durch und mit und in Jesus Christus. Das alles ist in Nr. 4 des Lima-Textes gesagt. Dieselben Motive finden sich im IV. Hochgebet. Es ist als ganzes ein Gebet des Dankes an Gott den Vater. Es setzt ein mit den Worten: „In Wahrheit ist es würdig, dir zu danken, ja, es ist recht, dich zu preisen, heiliger Vater.“ Dieser Dank erfolgt durch die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung. Darum heißt es: „... durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe“. Der Dank wird dem Vater dargebracht. Jesus Christus ist nicht nur nach dem Lima-Dokument, sondern auch nach dem IV. Hochgebet der „Mittler“. Darum lautet die Schlußdoxologie: „Durch Christus, mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre.“ Das Lima-Dokument hatte als Anlaß für den Dank die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung genannt. Diese drei Dimensionen des göttlichen Handelns kommen nacheinander auch im IV. Hochgebet zum Tragen. In der sogenannten „Präfation“ wird Gott für das Werk der Schöpfung gedankt. Danach wird das Werk der Erlösung, das der dreieine Gott vollbracht hat, in Erinnerung gerufen. Und dann folgt ein Teil, in dem es um die Heiligung geht. Er setzt mit der Bitte um den Heiligen Geist ein, von dem kurz zuvor gesagt worden war, er „führe das Werk des Sohnes auf Erden weiter und vollende alle Heiligung.“

[9] Nr. 3.

B) Gedächtnis Christi

Der eucharistische Einsetzungsbericht, den Paulus in 1. Kor 11 bringt, endet mit der Aufforderung Jesu: „Tut dies ... zu meinem Gedächtnis!". Die Kirche begeht, solange und wo immer es sie gibt, das Gedächtnis ihres Kyrios, indem sie das ihr von ihm hinterlassene eucharistische Mahl feiert. „Gedächtnis" ist im Lima-Text ein Schlüsselbegriff, sofern von ihm her der Sinn einiger zwischen den christlichen Kirchen strittiger Aussagen über die Eucharistie erschlossen wird. Es sind vor allem zwei Aussagen, an denen sich nicht nur die Geister, sondern auch die das Gedächtnis Christi feiernden Kirchen und Gemeinden scheiden: die eine bezieht sich auf die Frage, ob und gegebenenfalls wie die Gedächtnisfeier ein „Opfer" ist, und die zweite betrifft die Weise der Gegenwart des erinnerten Christus in dieser Gedächtnisfeier. Definitionsartig setzt der auf Christus bezogene Abschnitt des Lima-Textes ein: „Die Eucharistie ist das Gedächtnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus". Von Christus wird gesagt, daß er – zum einen – sein Werk für das Heil der Welt ein für allemal am Kreuz vollbracht hat und daß er – zum anderen – „ewig lebt", um Fürsprache für uns einzulegen. Mit dieser Aussage hat das Lima-Dokument Röm 8, 34 und Hebr 7, 25 aufgegriffen. Das diesen Christus vergegenwärtigende Gedächtnis vollzieht sich in Danksagung und Fürbitte. Die Danksagung erhebt sich aus dem vergegenwärtigenden Gedächtnis, die Fürbitte ist die Aktuierung der Vereinigung mit dem ewig für uns Fürsprache einlegenden Kyrios. In diesen Gegebenheiten ist nach dem Lima-Dokument enthalten, was die Tradition unter den Stichworten „Realpräsenz Christi" und „Eucharistie als Opfer der Kirche" entfaltet hat. Das Gedächtnis Christi macht Christus gegenwärtig – nicht weil unser Gedanke die Kraft hätte, ihn selbst gegenwärtig werden zu lassen, sondern weil er durch die eucharistischen Einsetzungs- und Verheißungsworte seine immer neue Gegenwart an das Gedenken der Seinen gebunden hat. Auf diesem Hintergrund vermag der Lima-Text die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie auszusagen. So heißt es: „Christus ist mit allem, was er für uns und für die ganze Schöpfung vollbracht hat (in seiner Menschwerdung, seiner Erniedrigung, seinem Dienst, seiner Unterweisung, seinem Leiden, seinem Opfer, seiner Auferstehung und Himmelfahrt und indem er den Geist sandte), in dieser Anamnese gegenwärtig ..."[10] „... das eucharistische Mahl ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz). Christus erfüllt sein Versprechen, bis zum Ende der Welt immer bei den Seinen zu sein, in vielfältiger Weise. Doch die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig. Jesus sagte über dem Brot und dem Wein der Eucharistie: ‚Dies ist mein Leib ... dies ist mein

[10] Nr. 6.

Blut'. Was Christus sprach, ist wahr, und diese Wahrheit wird jedesmal erfüllt, wenn die Eucharistie gefeiert wird. Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie".[11] Bezüglich der Frage der „manducatio impii" hat das Lima-Dokument eine Formulierung, die noch einmal deutlich erkennen läßt, daß Christi wirkliche Gegenwart in und unter den Elementen bejaht wird: „Obwohl Christi wirkliche Gegenwart in der Eucharistie nicht vom Glauben der einzelnen abhängt, stimmen doch alle darin überein, daß Glaube erforderlich ist, um Leib und Blut unterscheiden zu können".[12] In dem anschließenden Kommentar muß das Lima-Dokument freilich feststellen, daß nicht alle Kirchen Christi Gegenwart „so bestimmt mit den Zeichen von Brot und Wein" verbinden, und es spricht diesen Kirchen die Legitimität ihrer Auffassung nicht ab. Das ist bei einem Dokument wie dem Lima-Text nicht verwunderlich. Aus katholischer Sicht bedeutet das allerdings eine rückwirkende Relativierung der vorher erreichten Position, die nur bedauert werden kann.

Daß die Eucharistie erinnernde Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers Christi ist, macht nach dem Lima-Text den Opfercharakter der Eucharistie aus. Von einem Opfer der Christen oder der Kirche zu sprechen, ist ihm ebenfalls nicht ganz unmöglich. Es greift den Begriff des „Lobopfers" auf, das die Christen vollziehen, indem sie in und mit Christus den Vater lobpreisen. Es spricht auf dem Hintergrund von Röm 12,1 und 1 Petr 2,5 auch von dem „lebendigen und heiligen Opfer", das im geistlichen Gottesdienst des täglichen Lebens dargebracht wird[13]. Problematisch erscheint aus katholischer Sicht die Art und Weise, wie der Sinn der Eucharistie als „Sühnopfer" erschlossen wird. Das Lima-Dokument läßt einen solchen Sinn lediglich soweit zu, wie er in dem oben bereits wiedergegebenen Gedanken von der Vereinigung mit dem Fürsprecher Christus zur Fürbitte mit ihm für die Welt enthalten ist. Im Kommentar zu Nr. 8 heißt es: „Im Licht der Bedeutung der Eucharistie als Fürbitte können vielleicht die Verweise auf die Eucharistie als ‚Sühnopfer' in der katholischen Theologie verstanden werden. Damit ist gemeint, daß es nur eine Sühne gibt, das einmalige Opfer am Kreuz, das in der Eucharistie vergegenwärtigt und in der Fürbitte Christi und der Kirche für die ganze Menschheit vor dem Vater gebracht wird." Der katholische Theologe kann dem zustimmen, er würde allerdings noch mehr sagen müssen: die Kirche ist – wie der Lima-Text selbst sagt – mit Christus „vereinigt"[14], aber nicht nur mit dem fürbittenden, sondern auch mit dem sein Leben für die Vielen hingebenden, also dem opfernden Christus. Und so schließt ihre eucharistische Vereinigung mit Christus ihr Opfer durch und mit und in ihm ein.

Das IV. Eucharistische Hochgebet ist nicht nur darin, daß es Danksa-

[11] Nr. 13. [12] Nr. 13. [13] Nr. 10. [14] Nr. 4 und 8.

gung an den Vater, sondern auch darin, daß es Gedächtnis Christi ist, dem Lima-Dokument verwandt. Es enthält lange anamnetische, das Wort und das Werk Christi vergegenwärtigende Texte. Gemeint ist zum einen der von Christus sprechende Teil innerhalb des die Heilsökonomie erzählenden Textblocks („So sehr hast du die Welt geliebt ... und das Leben neu geschaffen"), zum anderen die erinnernde Vergegenwärtigung des letzten Mahles Jesu mit den Jüngern, in dessen Rahmen die Eucharistie für die Kirche gestiftet wurde. Daran schließt sich ein ausdrücklich anamnetisches Gebet an, das lautet: „Darum feiern wir das Gedächtnis unserer Erlösung, allmächtiger Gott. Wir verkünden den Tod deines Sohnes und sein Hinabsteigen zu den Vätern, bekennen seine Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten sein Kommen in Herrlichkeit." Es ist also unübersehbar, daß das IV. Hochgebet wie das Lima-Dokument die Eucharistie als Anamnese Christi versteht. Im Unterschied zum Lima-Text versteht das Hochgebet die Eucharistie aber auch als Opfer der Kirche. Darum heißt es: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt zum Heile dient." Dieses Opfer wird dargebracht für Lebende und Tote. Das Hochgebet formuliert: „Herr, gedenke aller, für deren Heil wir das Opfer darbringen" – gemeint sind die amtlichen Diener der Kirche, alle Gläubigen, ja alle Menschen guten Willens, die verstorbenen Christen und alle Verstorbenen. Es ist bemerkenswert und bedeutet eine Brücke hin zu den entsprechenden Abschnitten des Lima-Dokumentes, daß das IV. Hochgebet an den beiden eben zitierten Stellen, an denen es den Opfercharakter der Eucharistie zur Sprache bringt, auch eine Bitte an Gott formuliert. Er soll selbst die Fruchtbarkeit des von der Kirche dargebrachten Opfers gewährleisten. Er soll selbst auf die Gabe blicken, die er der Kirche bereitet hat und die Eucharistie Feiernden zu lebendigen Gliedern des Leibes Christi verwandeln. Und er selbst soll derer gedenken, für die das Opfer dargebracht wird.

Die katholische Kirche hat stets am Opfercharakter der Eucharistie festgehalten. Sie anerkennt, daß das Kreuzesopfer Jesu ein vollgültiges und vollgenügendes Opfer ist. Es bedarf keiner quantitativen Ergänzung. Und doch sagt sie: die Kirche opfert. Das bedeutet: Jesus Christus läßt die Kirche, die sein Leib ist und die dennoch mit einer gewissen, fast möchte man sagen: personalen Eigenständigkeit ausgestattet ist (darum das ergänzende Bild der „Braut"), an der innersten Bewegung seines Lebens und seiner Hingabe teilhaben. Er selbst ist die Opfergabe, die der Vater sich bereitet hat. Er selbst ist auch der Priester. Aber er ist dies alles so, daß er in sich den durch Taufe und Glaube ihm Zugehörenden und der Kirche als deren Gemeinschaft Raum gibt zum Leben mit ihm. Einer der tieferen Gründe dafür, daß die katholische Kirche so zäh an der Aussage, die Eucharistiefeier sei ein Opfer der Kirche, festhält, liegt wohl darin, daß sie sich als die durch Christus begründete Erfüllungsgestalt

von Religion versteht. Außerbiblische Religionen und auch das Judentum haben ein Opferwesen. Die Kirche, sofern auch sie ein Opfer hat – freilich ein solches, das nur vom Kreuz Christi her verständlich ist –, will damit deutlich machen, daß ihre Beziehung zu den Religionen nicht nur durch Diskontinuität, sondern auch durch Kontinuität gekennzeichnet ist. Als Erfüllungsgestalt von Religion hat auch die Kirche ein Opfer, das sich freilich in seinem Gehalt von jedwedem vorchristlichen Opfer tief unterscheidet. Bei der Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie geht es also auch um die Frage, in welcher Weise die Kirche Jesu Christi der Welt der Religionen zugehört[15].

Die Eucharistieauffassung des Lima-Textes und die des IV. Hochgebetes, das als ein treffender Ausdruck katholischer Theologie gelten kann, sind über weite Bereiche hin gleich. Soweit es Spannungen gibt, gehören sie zu Fragen, die im Vorhergehenden behandelt wurden.

C) Anrufung des Geistes

Die Eucharistie ist nach dem Lima-Text Dank an den Vater, Gedächtnis Christi und Anrufung des Heiligen Geistes. Sie ist ein trinitarisches Geschehen. Die Anrufung des Heiligen Geistes, die „Epiklese", ist in der Vergangenheit vor allem in der altkirchlichen und dann in der orthodoxen Liturgie stark betont worden. Heute hat die Epiklese in allen Kirchen eine neue liturgische Bedeutung erlangt. Das ist eine Folge der neuen Hinwendung zu den Traditionen des ersten Jahrtausends. Sie hat der Theologie eine neue Weite und der Liturgie einen größeren Reichtum erschlossen. Und in ihr liegt die stärkste ökumenische Verheißung. Im Lima-Text ist der Heilige Geist die Kraft der Vergegenwärtigung Christi. Im Epiklese-Gebet bittet die Kirche, daß der Vater durch den Geist die durch Jesu verheißene Gegenwart seiner selbst und seiner Gaben wahrmachen möge. Der Lima-Text formuliert: „Indem die Kirche durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen versichert wird, daß sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge: die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt".[16] Das Dokument erwähnt beiläufig – im Kommentar zu Nr. 14 –, daß sich die Epiklese sowohl auf die Elemente von Brot und Wein als auch auf die Gemeinschaft der Christen bezieht. Was in der katholischen Theologie seit

[15] Für die Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie vgl. vor allem: Das Opfer Christie und seine Gegenwart in der Kirche – Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls. Hrsg. K. Lehmann / E. Schlink (= Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen 1983, sowie *G. Wenz*, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28 (1982) 7–41.

[16] Nr. 14.

langem „Transsubstantiation" genannt wird, wird im Lima-Text von der in der Epiklese erflehten Wirksamkeit des Heiligen Geistes her erschlossen. So heißt es in Nr. 15: „Kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Sie bleiben dies für den Zweck der Kommunion." Das IV. Hochgebet ist eucharistisches, anamnetisches und auch epikletisches Gebet. Der Adressat auch der Bitte ist Gott, der Vater. Das „Worum" der Bitte ist der Heilige Geist. Der Heilige Geist soll Christus in seinem Leib hier und jetzt gegenwärtig werden lassen – zum einen in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, die Leib und Blut Christi werden sollen, zum anderen in der Kirche, die Christi lebendiger Leib ist. Die Erfüllung des epikletischen Gebetes um den Heiligen Geist ist der „real-gegenwärtige" Christus in seinem Leib. Die „Gabenepiklese" ist im IV. Hochgebet in die Worte gefaßt: „So bitten wir dich, gütiger Vater: der Geist heilige auch diese Gaben, daß sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus ...". Die „Gemeindeepiklese" ist nicht so deutlich ausgeführt, aber dennoch klar erkennbar: „... gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist ...". Die Bitte um den den Leib Christi vergegenwärtigenden Heiligen Geist steht unter der Verheißung ihrer Erfüllung. Darum wird im Zusammenhang mit der Gabenepiklese an die mit der Stiftung der Eucharistie gegebene Verheißung erinnert: ein neutestamentlicher Bericht von der Einsetzung der Eucharistie wird zitiert. Im Mittelalter befaßten sich die Theologen bisweilen mit der Lehre vom „corpus triforme Christi" (vom „dreiförmigen Leib Christi"). Sie verstanden darunter zum einen den geschichtlichen Jesus und seinen gekreuzigten Leib, zum anderen den kraft des Heiligen Geistes gegenwärtigen Christus in seinem eucharistischen Leib und schließlich den Christus, dessen lebendiger, weltweiter Leib die Kirche ist. Dieses „corpus triforme Christi", das in Wahrheit der eine Christus in seinem einen Leib ist, vollzieht sich, stellt sich dar, festigt und kräftigt sich in der Epiklese, der Erfüllung verheißen ist. Vom Kreuz her erbaut sich in der Kraft des Heiligen Geistes durch die Teilhabe am eucharistischen Leib Christi immer neu die Kirche als sein Leib. In der Epiklese ist die Kirche sie selbst in ihrem Vollzug.

D) Gemeinschaft der Gläubigen

Nachdem das Lima-Dokument die trinitarischen Dimensionen der Eucharistie beleuchtet hat, wendet es sich der ekklesiologischen zu. Was der Text über die innere Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche, ausführt, kann aus der Sicht der katholischen Theologie nur begrüßt werden. In Nr. 19 heißt es: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Chri-

stus, der das Leben der Kirche stärkt, ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche. Das Teilhaben am einen Brot und gemeinsamen Kelch an einem bestimmten Ort macht deutlich und bewirkt das Einssein der hier Teilhabenden mit Christus und mit den anderen mit ihnen Teilhabenden zu allen Zeiten und an allen Orten. In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung". In diesen Sätzen ist das sachgerecht eingeholt, was die katholische Theologie meint, wenn sie von der Sakramentalität der Eucharistie einerseits und der Kirche andererseits spricht. Es ist verständlich und berechtigt, daß das Lima-Dokument sich nicht damit begnügt, die innere Zuordnung der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche, die mit der Eucharistie gegeben ist, herauszustellen. Es weist auch auf die Konsequenzen hin, die sich aus der Sakramentalität von Eucharistie und Kirche für das Verhältnis der Kirchen zueinander und für das Verhältnis zur Welt ergeben. Wenn die Einheit mit Christus ihre Entsprechung in der Einheit der Christen und der Kirchen hat, ist die Herbeiführung einer vollen Kommuniongemeinschaft unter den Kirchen dringlich. Denn „so lange das Recht von getauften Gläubigen und ihren Pfarrern, in einer Kirche am eucharistischen Mahl teilzunehmen und ihm vorzustehen, von denen in Frage gestellt wird, die anderen eucharistischen Gemeinden angehören und diese leiten, ist die Katholizität der Eucharistie weniger deutlich".[17] Und wer der versöhnenden Gegenwart Gottes in der Geschichte ansichtig und teilhaftig geworden ist, ist eben dadurch eingeladen und aufgefordert, sich für den Frieden und die Versöhnung in der Welt einzusetzen[18]. Vorzeichen solchen umfassenden Friedens setzen die Christen symbolisch in der Liturgie[19].

Daß es auch im IV. Hochgebet um die innere Zusammengehörigkeit der eucharistischen Gemeinschaft mit Christus einerseits, und der sakramentalen Einheit der Kirche andererseits geht, wurde bereits durch die Erinnerung an die Lehre vom „corpus triforme Christi" zum Ausdruck gebracht. Es ist selbstverständliche Lehre der katholischen Kirche. Die diesem Sachverhalt entsprechende ökumenische und politische Verantwortung der Christen kommt im IV. Hochgebet nicht ausdrücklich zur Sprache. Aber damit ist ihre Bedeutung nicht bestritten,was sich z. B. darin zeigt, daß für den Frieden der Welt und den Frieden in der Kirche in den dem „Gebet des Herrn" folgenden Gebeten eigens gebetet wird.

E) Mahl des Gottesreiches

Nachdem das Lima-Dokument über die Beziehung der Eucharistie zum dreieinen Gott und über ihre kirchlich-sakramentalen Aspekte gehandelt hat, geht es auch noch auf die Ausrichtung der Eucharistie auf

[17] Nr. 19. [18] Nr. 20. [19] Nr. 21.

die Vollendung im Reiche Gottes ein. Ihre eschatologische Dimension besteht darin, daß sie Mahl des Reiches Gottes ist. Dies aber ist sie in doppelter Hinsicht, zum einen sofern sie Vorzeichen und Vorgeschmack der „letztgültigen Erneuerung der Schöpfung" im Reiche Gottes ist, zum anderen sofern sie die Aufforderung an die an ihr teilnehmenden Menschen enthält, durch tätige Liebe am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken. Das Dokument enthält die folgenden Sätze: „Die Eucharistie ist die Feier, bei der die Kirche Gott für diese Zeichen (der Erneuerung der Schöpfung) Dank sagt und freudig das Kommen des Reiches in Christus feiert und vorwegnimmt (1 Kor 11,26; Mt 26,29)."[20]

„In der Eucharistie versöhnt, sind die Glieder des Leibes Christi berufen, Diener der Versöhnung unter den Menschen und Zeugen der Auferstehungsfreude zu sein".[21] Daß die Eucharistie „Brot und Wein für Pilger auf ihrer apostolischen Reise" ist[22], wird im Lima-Text insgesamt verhältnismäßig knapp ausgeführt, aber die wichtigsten Momente der eschatologischen Ausrichtung der Eucharistie sind immerhin angedeutet.

Das IV. Eucharistische Hochgebet hat ebenfalls eine eschatologische Ausrichtung. Es mündet in ein Bittgebet ein, in dem die Gemeinde, die betend, feiernd, opfernd ihre Herkunft vergegenwärtigt und ihr Wesen vollzogen hat, auf ihre Zukunft vorausblickt und um die Anteilhabe aller ihrer Glieder an dieser Zukunft bittet. Das Bittgebet lautet: „Uns allen, deinen Kindern, gib als Vater das Erbe des Himmels in Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und allen Heiligen. Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, laß uns zusammen mit ihr dich preisen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus."

Das Bittgebet am Ende des Eucharistischen Hochgebets zielt auf die Erreichung des Hoffnungszieles, das Jesus Christus als der „Erstling" unter den Entschlafenen und Auferstandenen den Seinen erschlossen hat. Welche Gestalt hat das Hoffnungsgut, auf das sich solche Hoffnung richtet? Das Hochgebet antwortet mit dem Hinweis auf „das Erbe des Himmels" oder auch das „Reich", in dem Gottes Lob von der gesamten Schöpfung gesungen wird. An Texte der Geheimen Offenbarung erinnernd, formuliert die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" am Ende von Nr. 51: „Wenn Christus erscheint und die Toten in Herrlichkeit auferstehen, wird der Lichtglanz Gottes die himmlische Stadt erhellen, und ihre Leuchte wird das Lamm sein (vgl. Apk 21,24). Dann wird die ganze Kirche der Heiligen in der höchsten Seligkeit der Liebe Gott und „das Lamm, das geschlachtet ist" (Apk 5,12), anbeten und mit einer Stimme rufen: „Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm: Lobpreis und Ehre und Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit" (Apk 5,13/14).

Was hier beschrieben ist, ist das vollendete Reich Gottes, in das die ge-

[20] Nr. 22. [21] Nr. 24. [22] Nr. 26.

samte Schöpfung erlöst und verwandelt einbezogen sein wird. Bemerkenswert ist aber vor allem, daß das Reich Gottes am Ende der Zeiten nicht die völlige Auflösung, sondern die Verwandlung und Erhöhung der irdischen Kirche sein wird – die „Kirche der Heiligen" oder die „ecclesia caelestis". Die Kirche ist nicht nur etwas funktional Vorläufiges, sondern die Größe, die Christus kraft seines Geistes sich anverwandelt hat, damit sie in Ewigkeit bei ihm und in ihm sei. Insofern hört sie an den Grenzen unserer irdischen Welt nicht auf, sondern „bleibt", freilich nicht ohne verwandelt und geläutert worden zu sein. Schon jetzt gibt es die „himmlische Kirche der Heiligen". Mit ihr steht die irdische und pilgernde Kirche in Beziehung. In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" Nr. 49 heißt es: „Bis der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes alles ihm unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26–27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die anderen sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen ‚klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist'. Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. Alle nämlich, die Christus zugehören und seinen Geist haben, wachsen zu der einen Kirche zusammen und sind in ihm miteinander verbunden (vgl. Eph 4,16)."

So lebt die Kirche als pilgerndes Volk Gottes[23] auf ihrem Weg durch die Geschichte. Sie geht auf das Reich Gottes zu, das sie selbst zusammen mit der ganzen Schöpfung sein wird im ewigen Lobpreis Gottes, des Schöpfers und Vollenders der Welt. Diesen Lobpreis vorwegnehmend kann die Gottesdienstgemeinschaft schon jetzt rufen: „durch Christus, mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit". Der Vergleich zwischen dem Lima-Dokument und dem IV. Eucharistischen Hochgebet, das als ein erstrangiges theologisches und liturgisches Dokument der katholischen Kirche gelten kann, hat deren beachtliche innere Verwandtschaft erkennbar werden lassen. Differenzen wurden an den Stellen ansichtig, wo die traditionellen Kontroversthemen zur Sprache kamen, vor allem unter dem Stichwort „Messe als Opfer der Kirche".

II. Konvergenzen in Einzelfragen

Abschließend sei noch auf einige Einzelmotive aufmerksam gemacht, die für die kirchliche Praxis von ausschlaggebender Bedeutung sind und im Lima-Dokument in einer katholischerseits nur zu begrüßenden Form zur Sprache kommen.

[23] Vgl. LG, Kap. VII.

1. Am Ende des Abschnittes Nr. 1 des Lima-Dokuments, in dem in einer reichen und befriedigenden Weise der Ursprung der Eucharistie im Wort und Werk Jesu Christi in Erinnerung gerufen wird, steht der Satz: „Die Feier der Eucharistie bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes der Kirche". Dem kann der katholische Theologe ohne Zögern zustimmen. Im Sinne des letzten Konzils, das die Feier der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" bezeichnet hat[24], hält er die Kirche in einem wesentlichen Sinne für eine „eucharistische Gemeinschaft". Das schließt nicht aus, sondern ein, daß sie auch „Glaubensgemeinschaft" und in diesem Sinne eine durch das Wort Gottes gesammelte Gemeinschaft ist. Daß dies nicht vergessen werden darf, sagen uns immer neu und mit Recht unsere evangelischen Mitchristen.

2. In der Nr. 29 des Lima-Dokuments geht es um die Beziehung zwischen der Eucharistie und dem kirchlichen Amt. Den Vorsitz in der Feier der Eucharistie hat der Träger des ordinierten Amtes inne. Seine Rolle, Christus, den Geber der eucharistischen Gabe, zu repräsentieren und die Eingebundenheit der örtlichen Eucharistiefeier in die universale Kirche zum Ausdruck zu bringen, wird im Lima-Dokument zutreffend dargelegt. Das Dokument führt darüber hinaus aus, die skizzierte Funktion werde „in den meisten Kirchen" durch einen ordinierten Amtsträger zum Ausdruck gebracht. Das entspricht der Realität; meistens ist es so, aber nicht immer, und das Lima-Dokument möchte es offenbar gelten lassen. Katholischerseits gilt, daß „jede rechtmäßige Eucharistiefeier unter der Leitung des Bischofs" steht[25]. Ohne ihn bzw. einen durch ihn ordinierten und bevollmächtigten Priester kann die Eucharistie weder erlaubterweise noch gültigerweise gefeiert werden. Der leichte Vorbehalt, den das Lima-Dokument einer solchen entschiedenen Regelung gegenüber enthält, gilt in der katholischen Kirche als nicht annehmbar. Der Preis für diese theoretische und praktische Option ist hoch, wie ein Blick auf die durch den wachsenden Priestermangel gegebene Situation vieler Gemeinden zeigt. Ist ein Priester nicht da, so muß eben eine priesterlose Kommunionfeier oder ein Wortgottesdienst durchgeführt werden.

3. Zu begrüßen ist weiter, daß in der Nr. 31 des Lima-Dokuments die enge Beziehung zwischen der Eucharistiefeier und dem Sonntag herausgestellt wird. Der Sonntag hat, wie richtig gesagt wird, mit der Feier der Auferstehung Christi zu tun. In der katholischen Kirche sind diese Zusammenhänge in der letzten Zeit neu bewußt geworden, nachdem das formale Bestehen auf der Pflicht des sonntäglichen Gottesdienstbesuches allein nicht mehr trug. In diesem Sinne formuliert die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils:

„Aus Apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-

[24] LG 11. [25] LG 26.

Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen, und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie ‚wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten' (1 Petr 1,3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde. Andere Feiern sollen ihm nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht wirklich von höchster Bedeutung sind; denn der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres."[26]

4. In Nr. 32 des Lima-Dokuments schließlich geht es um den Umgang mit den geweihten Elementen nach der liturgischen Feier der Eucharistie. Die Aufbewahrung der geweihten Gaben wird im Blick auf ihre Austeilung an die Kranken als richtig bezeichnet. In dieser Aussage ist die andere implizit enthalten, daß Brot und Wein an sich geweiht und gewandelt werden, damit sie im sakramentalen Mahl verzehrt werden, und daß ihre Verehrung vor allem in ihrem Essen und Trinken liegt. Die katholische Kirche kennt seit langem die Verehrung des eucharistischen Christus außerhalb der Feier der Eucharistie: In eucharistischen Andachten, in Fronleichnamsprozessionen und im stillen Gebet vor dem Tabernakel. Sie hält an der Richtigkeit dieser Frömmigkeitspraxis nach wie vor fest. Gleichwohl hat auch sie, ähnlich wie das Lima-Dokument, erklärt, daß nicht alle denkbaren Weisen der Beziehung zu den geweihten Gaben gleichberechtigt nebeneinander stehen, sondern: „Es ist angebracht, daran zu erinnern, daß der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der heutigen Gestalten außerhalb der Messe in der Kirche die Spendung der Wegzehrung ist; die Aufbewahrung dient in zweiter Linie der Kommunion außerhalb der Messe und der Anbetung unseres Herrn Jesus Christus, der unter diesen Gestalten verborgen ist". Denn „die Aufbewahrung der heiligen Gestalten für die Kranken ... führte zum löblichen Brauch, die himmlische, in den Kirchen aufbewahrte Speise zu verehren".[27] Zwischen dieser Weisung und der Aussage des Lima-Textes ist zumindest eine Konvergenz erkennbar.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: die ‚Konvergenzerklärung von Lima über die Eucharistie' stimmt in fast allen wesentlichen Punkten mit der katholischen Lehre von der Eucharistie überein. Im Bereich der traditionellen Kontroversen sind Abweichungen von der Lehre der katholischen Kirche erkennbar. Sie stellen sich jedoch nicht mehr so

[26] SC 106.

[27] Instruktionen der Ritenkongregation über Feier und Verehrung der Eucharistie, 1967, Nr. 49.

schroff dar, wie das in früheren Zeiten der Fall war. Die Linien bewegen sich aufeinander zu. In den Lima-Text sind viele theologiegeschichtliche Erkenntnisse und liturgiegeschichtliche Erfahrungen eingegangen. Es wäre bedauerlich, wenn die Erklärung nicht eine breite Zustimmung in allen Kirchen finden würde[28].

[28] Es wirkt durchaus befremdlich und entspricht kaum der erfahrbaren liturgischen Praxis, wenn jüngst verschiedentlich harte Antithesen als Kriterien formuliert wurden – z. B. „Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche", „Sakrament oder Eucharistie". An ihnen kann der Lima-Text nur abprallen.

ThPh 60 (1985) 496–519

Das nahe Wort

Zum entscheidenden Wandel des Gesetzesverständnisses im Alten Testament*

Von Matthias Köckert

Das Gesetz hat viele Gesichter. Das gilt nicht nur in formgeschichtlicher oder literarhistorischer Hinsicht, sondern erst recht im Blick darauf, wie die verschiedenartigen Gesetze und deren Sammlungen im AT verstanden werden. Einige dissonante Stimmen mögen zur Illustration genügen.

Die Gebote Jahwes und seine Satzungen sind an Israel ergangen, „dir zum Besten" (Dtn 10,13); ja, das Gesetz ist „kein leeres Wort für euch, sondern es ist euer Leben" (Dtn 32, 47). In scharfem Kontrast dazu heißt es anderen Orts: „Ich (Jahwe!) gab ihnen *ḥqjm*, die nicht gut waren, und *mšptjm*, durch die sie nicht leben (konnten)" (Ez 20,25). Einerseits ist „diese ganze Tora" heilvolle Gabe der Nähe Jahwes (Dtn 4,7 f.), andrerseits eine einzige Aufforderung zur Entscheidung, bei der Leben und Tod, Fluch und Segen auf dem Spiele stehen (Dtn 30,19); und diesen Weisungen Gottes ist der Mensch prinzipiell gewachsen – man sehe nur den größten Problemträger im AT, Hiob, wie er in Kap. 31 gleichsam einen Beichtspiegel durchgeht und gerade mit dem erfüllten Gesetz im Rücken Gerechtigkeit einklagt: „Allmächtiger, antworte mir!" Aber dann findet sich in Jos 24,19 jener radikale Satz: „Ihr könnt Jahwe nicht dienen; denn ein heiliger Gott ist er, ein eifersüchtiger Gott ist er; er wird eure Auflehnungen und eure Sünden nicht vergeben."

Von einem einstimmigen oder wenigstens harmonischen Gesetzesver-

---

* Leicht überarbeitete und gekürzte Fassung einer am 11. 5. 1984 am Sprachenkonvikt in Berlin (DDR) gehaltenen Gastvorlesung. Der Text wurde durch Anmerkungen ein wenig gestrafft und mit den notwendigen Nachweisen versehen; auf eine ausführliche Zitation und Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur habe ich jedoch verzichtet, um den Charakter des Vortrags nicht zu verwischen. Als letzte zusammenfassende Skizze zum Thema nach *M. Noth*, Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzung und ihr Sinn, SKG.G 17,2, Halle 1940 = Ges. Stud. z. AT I, TB 6 (³1966) 9–141, und *W. Zimmerli*, Das Gesetz im AT, in: ThLZ 85 (1960) 481–498, = Gottes Offenbarung. Ges. Aufs. z. AT (I), TB 19 (1963) 249–276, sei lediglich *R. Smend/U. Luz*, Gesetz (Biblische Konfrontationen) Stuttgart 1981, genannt. – Erst nach Abschluß des Ms wurden mir einige neuere Arbeiten bekannt, so *E. Kutsch* (s. u. Anm. 23) und *L. Perlitt* (s. u. Anm. 25), besonders aber *G. Braulik*, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: ZThK 79 (1982) 127–160 (eine Kurzfassung erschien unter gleichem Titel in: Gesetz und Freiheit, hg. v. J. Reikerstorfer, Wien 1983, 9–19). Anders als Braulik, der seine Darstellung an den zentralen Begriffen (Tora), Gerechtigkeit und Umkehr orientiert und auf das Buch Dtn beschränkt, geht die hier vorgelegte Untersuchung traditions- und redaktionsgeschichtlich vor und bezieht die dtr Literatur außerhalb des Dtn ein. Ich freue mich, daß sich beide unabhängig voneinander enststandenen Untersuchungen trotz unterschiedlichen methodischen Vorgehens und bei allen Divergenzen im einzelnen in den Ergebnissen sehr nahe kommen. – Herr Prof. Dr. N. Lohfink S.J. war so freundlich, das Ms durchzusehen; dafür danke ich ihm sehr.

ständnis kann wirklich nicht die Rede sein. Schon die knapp tausendjährige Literaturgeschichte, die sich im AT versammelt hat, läßt tiefgreifende Wandlungsprozesse erwarten; und sie kommen keineswegs an den Kanongrenzen zur Ruhe, sondern setzen sich über die Ränder des AT hinaus in die disparaten Strömungen des Frühjudentums fort. Die weiteren Untersuchungen hier gelten einigen Stationen dieses Wandels. Inwieweit bei alledem schließlich von einem entscheidenden Wandel gesprochen werden kann, muß sich am Ende zeigen. Zuvor ist jedoch noch ein Wort zur Begrenzung der folgenden Untersuchungen nötig.

Das Gesetz hat im AT in zwei großen Torazusammenfassungen Gestalt gewonnen, im Deuteronomium und in der Priesterschrift. Es dürfte kein Zufall sein, daß Jesus die Frage nach dem größten Gebot (Mk 12,28 ff. par.) mit zwei Spitzensätzen aus eben jenen beiden Gesetzestraditionen beantwortet, mit Dtn 6,5 und Lev 19,18. Ich beschränke mich jetzt auf den dtn/dtr Überlieferungsbereich und auf damit zusammenhängende Texte; denn es ist die dtn/dtr Schultheologie gewesen, die nicht nur den Pentateuch, sondern auf weite Strecken dem Alten Testament insgesamt sein gegenwärtiges Gesicht gegeben hat, so daß man mit einem gewissen Recht vom Dtn als Mitte einer biblischen Theologie sprechen kann[2]. Ein Einsatz hier liegt auch insofern nahe, als der Begriff Tora im Sinne einer „Zusammenfassung des geoffenbarten Gotteswillens"[3] in dieser Totalität erstmals in den Rahmenteilen des Dtn begegnet[4], mag man auch in Hosea (4,6; 8,1) einen potenten Vorbereiter stehen. Und schließlich ist das Dtn wie die dtr Literatur von zahlreichen paränetischen Stücken durchsetzt, die das jeweils leitende Gesetzesverständnis relativ deutlich zu erkennen geben.

Mit der angezeigten Beschränkung begebe ich mich freilich in nicht gerade ebene Gefilde; denn nach den fundamentalen Arbeiten von

[1] Eine entsprechende Untersuchung zum Gesetzesverständnis im Bereich priesterlicher Tradition hoffe ich in absehbarer Zeit vorlegen zu können.

[2] *S. Herrmann,* Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie, G. v. Rad zum 70. Geb., hg. v. H. W. Wolff, München 1971, 155–170.

[3] *H. Gese,* Das Gesetz, in: *Ders.,* Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 55–84, hier: 56; vgl. *G. v. Rad,* Theologie des Alten Testaments I, München ^{5}1966, 235 f.

[4] „Tora" bezieht sich jetzt nicht mehr auf priesterliche Einzelunterweisung(en), sondern auf das gesamte Dtn. Das gilt wohl auch für Dtn 17,11, wo *htwrh* auf das dtr Gesetzbuch zu beziehen ist – s. *N. Lohfink,* Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18 – 18,22), in: Testimonium Veritati, FS W. Kempf, hg. v. H. Wolter, FTS 7, Frankfurt 1971, 143–155, gegen die übliche Deutung auf Einzelweisung, z. B. bei *G. Liedke/C. Petersen* in: THAT II, 1040. – Folgende Wendungen kommen vor: „diese (ganze) Tora" (1, 5; 4,8; [17, 18]; 31,9.11; 32,46), „das Buch dieser Tora" (28,61; 29,20; 30,10; 31,26), „die/alle Worte dieser Tora" ([17,19]; 27,3.8.26; 28,58; 29,28; 31,12.24), „Tora des Mose/die Mose gegeben hat" o. ä. (1,5; 4,8.44; 31,9). – Die in dieser Konzentration auf „die Tora" vollzogene theologische Bündelung der vielfältigen Inhalte verrät eine erstaunliche systematische Kraft, das Einzelne fortan nicht ohne Bezug auf das Ganze zu verstehen.

G. v. Rad und M. Noth zum Dtn und zum DtrG[5] ist in den letzten Jahren die Deuteronomismus-Forschung erneut in Bewegung gekommen. Immer stärker zeichnet sich eine Mehrschichtigkeit des DtrG ab[6]. Als ein äußerst vielschichtiges Gebilde stellt sich gleichfalls das Dtn dar, ohne daß sich bislang ein tragfähiger Konsens gebildet hätte[7]. Hinzu kommen

[5] *G. v. Rad,* Das Gottesvolk im Deuteronomium, BWANT III/11, Stuttgart 1929; *ders.,* Deuteronomium-Studien, FRLANT 58, Göttingen 1947. Beide Arbeiten wurden wieder abgedruckt in: *G. v. Rad,* Ges. Studien z. AT II, hg. v. R. Smend, TB 48, München 1973, 9–108; 109–153. – *M. Noth,* Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im AT, SKG.G 18, Halle 1943 = Tübingen ^{3}1967; davon unabhängig und eigenständig (mehrfache Redaktion des dtr Geschichtswerkes) *A. Jepsen,* Die Quellen des Königsbuches, Halle ^{2}1956.

[6] So rechnet in Anlehnung an A. Kuenen, J. Wellhausen und viele andere *F. M. Cross,* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/Mass. 1973, 274–289, mit einer ersten Ausgabe aus der Zeit Josias (Dtr^{1}) und einer zweiten aus exilischer Zeit (Dtr^{2}). Den Ansatz bei einer doppelten Redaktion haben aufgenommen und auf breiterer Basis ausgebaut: *R. D. Nelson,* The Double Redaction of the Deuteronomistic History, Journal for the Study of the Old Testament; Suppl. Ser. 18, Sheffield 1981. *R. E. Friedman,* The Exile and Biblical Narrative; The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works, HSM 22, Chico 1981. Mit einer ersten, vorexilischen Redaktion von Teilbereichen rechnen auch *W. Richter,* Die Bearbeitungen des „Retterbuches" in der deuteronomistischen Epoche, BBB 21, Bonn 1964; *H. Weippert,* Die „deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, in: Bib. 53 (1972) 301–339; *R. Rendtorff,* Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983, 196–198. *N. Lohfink* hält vorexilische Redaktionen mehrerer Teilwerke für möglich, so daß erst die zweite, exilische Redaktion das Werk als ganzes erstellt habe (Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, hg. v. J. Jeremias und L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, 87–100). Ein anderes Modell haben entworfen *R. Smend,* Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: Probleme [Anm. 2] 494–509 (zu Jos und Ri); *W. Dietrich,* Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972 (zu 1/2 Kön); *T. Veijola,* Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF 193, Helsinki 1975; *ders.,* Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF 198, Helsinki 1977. Sie unterscheiden im DtrG drei Schichten: „die grundlegende Konzeption des Geschichtswerks (DtrH), eine Bearbeitung, die prophetische Texte einträgt (DtrP), und eine weitere, deren Hauptinteresse dem Gesetz gilt (DtrN) ... Die jüngste Schicht, DtrN, scheint nicht einheitlich zu sein; mindestens wurden in ihrem ‚nomistischen' Stil noch weitere Zusätze gemacht" (*R. Smend,* die Entstehung des AT, ThW 1, Stuttgart ^{2}1981, 123 – auf den S. 111–125 instruktive Darstellung dieses Modells). – Eine Synthese beider Modelle scheint *A. D. H. Mayes,* The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983, anzustreben. Auch Lohfink integriert verschiedene Elemente der Smendschen Theorie. Über den gegenwärtigen Diskussionsstand orientiert ausgezeichnet *N. Lohfink,* Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige, Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main 1984.

[7] Man vgl. nur die Analysen von *N. Lohfink,* Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, An Bib 20, Rom 1963, *J. G. Plöger,* Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, BBB 26, Bonn 1967, *G. Seitz,* Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart 1971, *R. P. Merendino,* Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26, BBB 31, Bonn 1969, oder *S. Mittmann,* Dtn 1,1 – 6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 139, Berlin 1975 und *F. Garcia López,* in: RB 84 (1977) 481–522; RB 85 (1978) 5–49; VT 32 (1982) 438–463; Bib. 62 (1981) 21–54 – um nur einige zu nennen. Einen Überblick über die verwickelte Forschungslage bietet *H. D. Preuß,* Deuteronomium, Erträge der Forschung 164, Darmstadt 1982.

die immer deutlicher in den Blick tretenden Bearbeitungsspuren in dtr Geist am Pentateuch und an prophetischen Büchern[8]. Wie sich freilich die einzelnen Schichten des DtrG zu denen des Dtn und etwa zu JerD verhalten, ist weithin noch ungeklärt. Insofern müssen die weiteren Überlegungen, was die analytische Basis an einzelnen Punkten anbelangt, hypothetischer bleiben, als mir lieb ist. Gleichwohl dispensiert eine desolate Forschungslage nicht von der Aufgabe, theologische Texte das Ihre sagen zu lassen und aufmerksam zu hören. Oft genug sind es die unterschiedlichen theologischen Profile (vor allem bei Texten mit einer gewissen „Schulsprache"), die dann auch für die Analyse Bedeutung gewinnen. Dabei scheint mir gerade die Frage nach dem leitenden Gesetzesverständnis weiterführend zu sein, haben wir es doch hier mit dem – wenn auch verschieden artikulierten – Herzstück dtn/dtr Theologie zu tun. Freilich liegen seine vielfältigen Aspekte selten direkt greifbar am Tage. Allermeist erscheinen sie erst in der Brechung mit anderen zentralen Themen und Motiven. Eine der wenigen direkten Aussagen über das Gesetz macht das Stück Dtn 30,11–14. Ich setze damit ein und benutze das Motiv der Nähe des Wortes als Leitmotiv bei allen weiteren Überlegungen.

I. Verpflichtende Nähe
Die Gabe des Gesetzes – das dtn Gesetzesverständnis

Ja, dieses Gebot *(hmṣwh hz't)*, das ich dir heute gebiete:
Es ist dir nicht zu undurchschaubar/schwer begreiflich/schwierig/ jedenfalls: *npl't* und nicht zu fern/unerreichbar/ jedenfalls: rḥqh.
Nicht im Himmel ist es, so daß du sagen müßtest:
Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen und es für uns holen und es uns hören lassen, damit wir es tun (können)?
Und nicht jenseits des Meeres ist es, so daß du sagen müßtest:
Wer wird für uns über das Meer fahren und es für uns holen und es uns hören lassen, damit wir es tun (können)?
Sondern nahe ist dir das Wort *(hdbr)*, sehr (nahe), in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu tun (Dtn 30,11–14).

Geht man von J. Wellhausens klassischer Beschreibung des Aufbaus des Dtn aus, die sich an der Idee eines Gesetzbuches orientiert, so steht das Stück im Schlußteil des äußeren Rahmens (Kap. 1–3. 4/29–31,7), der das (mit Kap. 5.6–11/27–28) paränetisch erweiterte Gesetzeskorpus (Kap. 12–26) umgibt. Es stellt eine kleine selbständige Einheit dar, die mit dem einleitenden *kj*[9] und durch einige Stichworte[10] nur locker in den

[8] Zu Am vgl. *W. H. Schmidt*, Die dtr Redaktion des Amosbuches, in: ZAW 77 (1965) 168–193; zu Jer s. vor allem *W. Thiel*, Die dtr Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen 1973; *ders.*, Die dtr Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der dtr Redaktion des Buches Jeremia, WMANT 52, Neukirchen 1981.

[9] Das dürfte wohl auf sek. Verklammerung zurückgehen.

[10] *lbb* (v 1.2.6.10.14.17), *mṣwh* (freilich nur in v 11 im Sing., dgg. in v 8.10.16 im Pl.), *ṣwh* Pi. Ptz. (v 2.8.11.16).

Kontext eingebunden ist. Wortwahl und Fügung erweisen es jedoch als weitgehend singulär im Dtn[11]. Vor allem aber fällt sein reflektierender Charakter auf. Ein weisheitlicher Zug ist unverkennbar. Abschließendes Nachsinnen über das Gesetz insgesamt *(hmṣwh hz't, hdbr)* hat hier zu einem letzten Wort gefunden. Aber es bleibt nicht bei der Haltung des Nachsinnens, sondern der Weise kleidet sich in den Talar des Predigers: Immer wieder heißt es „du" und „dir" und „dein" – und das ist nun gewiß guter Stil dtn Paränese. Reflektierende Distanz verbindet sich mit eindringlicher Nähe.

Was wird hier so eindringlich nahegebracht und ans Herz gelegt? Merkwürdigerweise nicht das gehorsame Tun des Gesetzes – der tätige Gehorsam ist nur als Folge im Blick und wird nicht eigens problematisiert – wohl aber dessen Ermöglichung! Nicht das Gesetz an sich – *hmṣwh hz't* ist heute und d. h. allezeit geboten – wohl aber die Voraussetzung rechten Tuns des Gesetzes, seine Nähe, und zwar im Sinne letzter Klarheit und Einfachheit; denn darauf laufen die vier Negationen hinaus.

npl'wt: Die Wurzel bezeichnet ein Geschehen, das menschlicher Einsicht unzugänglich ist, das ‚zu hoch', das prinzipiell unerklärbar ist: Jahwes allwissender und allgegenwärtiger Umgang mit dem Menschen (Ps 139,6); Jahwes Handeln an Hiob, so daß er in 42,3 bekennen muß: „Ich habe geredet ohne Einsicht von Dingen, die *npl'wt* für mich sind und die ich nicht verstehen kann *(l' 'd)*". Die Wurzel bezeichnet aber auch Taten, die für den Menschen unmöglich zu vollbringen sind im Unterschied zu Jahwe, für den nichts „unmöglich" ist (Gen 18,14; Jer 32,17.27).

rḥqh bedeutet in diesem Zusammenhang soviel wie „unerreichbar" und „unzugänglich": z. B. das Wissen, das für Kohelet trotz aller Anstrengung in der Ferne blieb, wie er in 7,23 resigniert resümiert *(hj'rḥwqh)*.

Die Verse 12–13 entfalten diese doppelsinnige Unerreichbarkeit: „nicht im Himmel ... und nicht jenseits des Meeres". Das Gesetz erfordert also keine die Grenzen des Menschseins übersteigenden Anstrengungen (wer vermöchte schon in den Himmel zu steigen?), nichts Unmenschliches (wer will schon über das Meer fahren?) – weder intellektuell noch praktisch. Mag der „Weg des Adlers am Himmel, der Weg der Schlange auf dem Felsen, der Weg des Schiffes auf hoher See und der

[11] Eine kurze Durchsicht ergibt: *hmṣwh hz't* erscheint sonst nur noch in Ml 2,1.4; die vier negativen Bestimmungen in 11b–13 werden im Dtn weder einzeln noch in einer ähnlichen Zusammenstellung für das Gesetz verwendet. Die Wurzel *pl'* Ni. findet sich im Dtn einzig in 17,8 (für den „zu schwierigen Rechtsfall"), auf das Gesetz bezogen kommt nur *npl'wt* in Ps 119,18.27.(129) – mit positivem Sinn! – vor. *šm'* Hi. begegnet im Dtn nur noch in 4,10 („meine Worte").36 („seine Stimme"). *hdbr* erscheint als Bezeichnung für das Gesetz insgesamt allein in 4,2 (parallel zu *mṣwt!*); vgl. 32,47 *(dbr rq* und *dbr hzh)*. Singulär ist auch die Parallelität von „Mund" und „Herz" (dgg. in Ps 78,36 f. negativ!); sie richtet sich polemisch gegen die Differenz von Mund und Herz (Jes 29,13; Jer 12,2; Ez 33,31; vgl. Ps 62,5); anders *N. Lohfink*, Glauben lernen in Israel, in: KatBl 108 (1982) 84–99, der die Wendung im Sinne von „du pflegst es zu rezitieren" und „du kannst es auswendig" verstehen will.

Weg des Mannes bei der Frau" für den Weisen nach Prv 30,18f. „rätselhaft" und „unbegreiflich" bleiben, *hmṣwh hz't* ist klar und erkennbar. Und weil sie klar ist, ist sie auch einfach zu tun. Unmögliches zu tun, ist Jahwes Sache allein; des Menschen Teil dagegen bleibt, Jahwes im Gesetz veröffentlichten und darum allezeit nahen Willen zu entsprechen. Er muß nicht danach suchen und ihn beschaffen. Jahwe hatte gesprochen, und damit war genug, war alles gesagt. Das Gesetz ist Gnade!

Wo derart eindringlich die Nähe der Willensoffenbarung Jahwes als letzte Klarheit und Einfachheit ans Herz gelegt wird, kann dererlei kaum zu den selbstverständlichen Credenda gehören. Eine genaue traditionsgeschichtliche Ortsbestimmung dieses Textes scheitert indes bislang an der Singularität der Materialien[12]. Immerhin, er scheint an Adressaten gerichtet zu sein, denen das Gesetz undurchschaubar geworden ist und denen daraufhin das Tun des Gesetzes alles andere als leicht dünkt. Das aber setzt erschreckend neue Erfahrungen voraus und verrät einen gehörigen Abstand von den dtn Vätern. Was Dtn 30,11–13 (v 14 bleibe einstweilen beiseite!) indes der Sache nach sagen, ist keineswegs neu; es ist das Alte, den älteren dtn wie jüngeren dtr Schichten durchaus Selbstverständliche, freilich mit neuen Akzenten und in sehr eindringlicher Gestalt.

Ich greife drei Akzente der älteren, dtn Schule auf.

1. All die vielen Satzungen, Weisungen, Gebote, die die dtn Schule gesammelt und paränetisch kommentiert hat, werden geboten, damit Israel als Volk im Land vor Jahwe gesegnet leben kann; man lese nur Dtn 6,20–24. Sie sind Gabe wie das Land. In ihnen ist Jahwe seinem Volk heilvoll zugewandt. Trefflicher als das freilich späte Fazit Dtn 4,7f.[13] kann man es kaum formulieren:

> Wo ist ein so großes Volk, das eine Gottheit hätte, die ihm so nahe ist wie Jahwe, unser Gott, wann immer wir ihn anrufen? Und wo ist ein großes Volk, das so heilvolle/richtige *(ṣdjqm)* Satzungen und Rechte hat, wie diese ganze Tora, die ich euch heute vorlege?

Hier ist alles klar und eitel Staunen. Keine Rede davon, daß Jahwes Wille unerreichbar fern und dunkel sei; denn in und mit der Tora ist

---

[12] S. schon Anm. 11. – Von der „Nähe" des Gesetzes ist im Dtn nur hier und im gesamten AT m.W. nicht noch einmal die Rede; am nächsten kommt vielleicht Ps 119,151(„nahe bist du, Jahwe, und alle deine *mṣwt* sind *'mt*"); vgl. Jes 46,13 (von Jahwes *ṣdqh;* hier auch der Gegensatz *qrbtj* und *l' trḥq*) und Jes 51,4ff. (v 5 *qrwb ṣdqj* ... v 7 *'m twrtj blbm*). Engere Beziehungen scheinen zu Dtn 4,2–9 vorzuliegen (Parallelität von Wort und Gebot, Motiv der Nähe Gottes, Thema Gesetz, Motiv Herz). Schon die hier genannten terminologischen und motivlichen Berührungen zu Texten, die frühestens in die Zeit des Exils gehören, widerraten einer frühen Ansetzung von Dtn 30,11–14.

Da *hmṣwh hz't* und *hdbr* (vgl. 4,2!) hier offensichtlich „das gesamte mosaische ‚Gesetz'" meinen, „nicht nur das Gesetzeskorpus, sondern auch die vorausgehende Paränese" *(G. Braulik,* die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch Deuteronomium, in: Bib. 51 [1970] 48–56), wird dieses Stück jünger als die dtn Schule sein.

[13] S. den Stand der Diskussion bei *Preuß* (Anm. 7) 84–90 und bes. *G. Braulik,* Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Dtn 4,5–8, in: Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geb., hg. von G. Braulik, Wien 1977, 165–195.

Jahwe als „unser Gott" nahe, und von dieser Nähe lebt der Mensch (Dtn 8,3).

2. Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß das Dtn, zumal in seinen älteren Schichten, ganz auf den Ton der Freude gestimmt ist: Essen und Trinken nach Herzenslust und fröhlich sein vor Jahwe, deinem Gott. Freude, nicht Sühne wie in der Priesterschrift, wird geradezu zum Kennzeichen der gottesdienstlichen Feste[14].

3. Von größter sachlicher Bedeutung für jenes ältere Gesetzesverständnis ist es jedoch gewesen, daß die dtn Schule mit Dtn 6,4–5 eine Summula vorangestellt hat[15]. Sie hat mit diesem kühnen Griff der verwirrenden Fülle anordnenden und anweisenden Materials eine Mitte gegeben und mit diesem Sachzentrum vorab deutlich gemacht, wie sie die von ihr gesammelten und bearbeiteten Satzungen und Rechte verstanden wissen will. Sie hat damit der claritas und perspicuitas des Gesetzes einen unschätzbaren Dienst erwiesen; denn fortan sind „alle dt Gebote nichts anderes als eine große Explikation des Gebotes, Jahwe zu lieben und ihm allein anzuhangen"[16]:

Höre Israel! Jahwe, unser Gott, ist *ein* Jahwe.
So liebe nun Jahwe, deinen Gott,
mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft!

Das vor Augen (v 8) und im Herzen (v 6) ist alles weitere klar und einfach: ein *jhwh*, ein *jśr'l*, eine *nḥlh*, eine *mṣwh*, ein *mqwm!* Das Wort – nahe ist es dir, sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu tun. Wie sollte das nicht zu begreifen sein! Freilich: „um es zu tun!" Auf das betonte *'ḥd* folgt in 6,5 dreimal *bkl-*. Die Gabe verpflichtet! Der Unteilbarkeit Jahwes[17] entspricht nur die ungeteilte Liebe Israels. Hierzu bietet Hosea die realistische, wenn auch dunkle Folie. Der eine Jahwe beansprucht das ganze Menschsein des Menschen und gibt sich mit einem partiellen oder temporären Gehorsam nicht zufrieden.

Dabei will bedacht sein, daß nicht einzelne Taten oder ein besonderes Tun, sondern Liebe geboten wird. Es geht also um ein ‚Verhältnis' totaler Zuwendung zu Jahwe, das freilich dann konkretes Tun der Liebe freisetzt. Das Tun der Liebe aber ist nichts anderes als das Halten der Gebote. Man kann das sehr schön an der einzigen exakten Entsprechung sehen, die das Liebesgebot im Dtn hat. Der ältere paränetische Rahmen

[14] Dtn 12,7.12.18; 14,26; vgl. 15,20; 16,11.14; 26,11; 27,7. Eine Sonderrolle spielt in dieser Hinsicht das Passafest, doch steht das Sühnemoment hier nur im Hintergrund und wird nicht eigens akzentuiert. Zum besonderen Charakter des Passafestes s. *G. Braulik*, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest, in: ThPh 56 (1981) 335–356.

[15] S. dazu vor allem die Analyse und Interpretation von *M. Rose*, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, BWANT 106, Stuttgart 1975, 134–143.

[16] *v. Rad*, Theologie des AT I, 243.

[17] *Rose* 134ff. (zur Syntax und den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des *'ḥd*), 170–193 (zur religionsgeschichtlichen Konkretion).

nimmt an seinem Ende in 11,1, unmittelbar vor der Gebotsmitteilung, das Liebesgebot von 6,5 wieder auf

So liebe Jahwe, deinen Gott

und präzisiert sogleich

und beobachte *(šmr)* seine Ordnungen und seine Satzungen und seine Rechte ... alle Tage!

Der Totalaspekt von 6,5 wird in 11,1 mit dem Aspekt der Dauer aufgenommen („alle Tage"). Mit der Eckstellung, die das Liebesgebot im dtn paränetischen Rahmen einnimmt, markiert die Komposition eindrücklich ihr Sachzentrum[18].

Das in 6,5 als Liebe bestimmte Verhältnis wird jedoch nicht durch das Halten der Gebote ‚hergestellt'; denn dieses Verhältnis totaler Zuwendung ist ja bereits durch das „dein Gott" eröffnet. Die späteren (dtr) Schichten legen dieses „dein Gott" denn auch sachgemäß mit Jahwes Liebe aus: Jahwe hat Israel erwählt und also ein Gottesverhältnis allererst ermöglicht, „weil er euch geliebt hat" (7,8; vgl. 23,6)[19]. Damit wird das Verhältnis Gott/Volk als allein in Jahwes Liebe gegründete, im Blick auf das Volk indes grundlose Wahl interpretiert[20]. Dieses Verhältnis bedarf der Realisierung durch Israels Gehorsam.

Daß in 6,5 Liebe geboten wird, hängt damit zusammen, daß sich die selbstverständliche Antwort auf das „dein Gott" offenbar nicht mehr von selbst versteht. Auch hier sehe man wieder beim großen Vorgänger des Dtn, bei Hosea, der zwar eindringlich von Jahwes Liebe zu reden weiß – „Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb ... mit Seilen der Liebe zog ich sie" (Hos 11,1.4) – von Israels Gegenliebe indes beredt schweigt[21]. Israel als *qhl jhwh*, als *'m qdwš* und *'m sglh* – so formuliert das Dtn[22] – stand auf dem Spiel. Alles war zu verlieren. Darum war von der ungeteilten Liebe zu Jahwe nicht nur zu reden; sie mußte geboten werden. Darum die vielen Mahnungen wie: „Hüte dich, Jahwe, deinen Gott, zu vergessen!" Denn wo alles verloren zu gehen droht, kann gar nicht eindringlich genug um antwortende Liebe geworben werden.

Es wäre jedoch vollkommen verfehlt, jene Paränese wie auch das Lie-

---

[18] Die dtr Bearbeitungen, an ihrer abweichenden Formulierung erkennbar (s. ebd. 138 f.), akzentuieren es kräftig und tragen es in zahlreiche Zusammenhänge ein: in 10,12b; 11,13.22; 19,9; 30,6.16.20; Jos 22,5; 23,11 als Infinitivkonstruktion; in 13,4; 7,9; 5,10 als Partizipialkonstruktion.

[19] In 4,37 und 10,15 (ḥšq) gilt dann Jahwes Liebe betont nur den Vätern (!). Zu den damit angezeigten Verschiebungen und deren Hintergründe vgl. *M. Köckert*, Vätergott und Väterverheißungen, Diss. masch. Leipzig 1983, 142–144.

[20] Vers 7 beeilt sich deshalb sofort hinzuzufügen: „... bist du doch das kleinste unter allen Völkern".

[21] Israel liebte schon: „Sie ‚lieben, ja sie lieben' die Schande ‚der' Schamlosen" (Hos 4,18 – Übersetzung nach *H. W. Wolff*, z. St.) – aber nicht Jahwe!

[22] Zum terminologischen Befund (ohne Rücksicht auf unterschiedliche Schichten): *qhl (jhwh):* 5,22; 9,10; 10,4; (23,2–9); 31,30; vgl. 4,10; 18,16. *'m qdwš:* 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9. *'m sglh:* 7,6; 14,2; 26,18. *'m jhwh:* – !

besgebot von Dtn 6,5 als ihr tragendes Zentrum gesetzlich verstehen zu wollen, geht es doch bei alledem um dankbare Liebe, um die freilich total (s. 6,5b!). Ohne Jahwes gnädige Willensoffenbarung im Gesetz bliebe die Liebe blind. Ohne die im „dein Gott" vorab ermöglichte Liebe aber bliebe des Gesetzes Erfüllung leer – tönendes Erz, klingende Schelle. Beides zusammengedacht zu haben, macht die Größe jener dtn ‚Gesetzestheologie' aus. Es ist die Theologie eines einzigartigen, durchgehenden „Ja", auf das Israel nur „Amen" zu sagen braucht[23].

Das ist das Erbe, das die dtr Söhne von ihren dtn Vätern übernehmen und in ihrer Lage zu bewahren trachten. In ihrer Lage wohlgemerkt, die aber hatte sich grundstürzend verändert.

II. Vernichtende Nähe
Das unerfüllte Gesetz als „Zeuge gegen dich" – dtr Interpretationen

Das DtrG setzt schon durch seine kompositorische Anlage und durch die Art und Weise, wie es das Dtn sich einverleibt, auch dem naivsten Leser die richtige Brille auf die Nase. Es beginnt mit dem Befehl, das von Jahwe Israel übereignete Land *(ntn lpnj)* in Besitz zu nehmen (Dtn 1,6–8), und es endet mit der Deportation Israels und schließlich Judas aus dem Land (2 Kön 25,21b): von der Landgabe zum Landverlust. Damit ist schon die Aufgabe genannt, vor die die Dtr gestellt waren. Bloße Nachlaßverwalter konnten sie in dieser Lage nicht sein; es galt vielmehr, das Erbe der Vergangenheit zu bewältigen.

Eine Ausführung jenes Landnahmeauftrags von 1,6–8 wird indes im gesamten Dtn nicht berichtet, so daß ihn Jos 1,1–9 wiederholen müssen. Damit wird das gesamte Dtn aus der erzählten Zeit, aus der Geschichtserzählung, herausgenommen. Sonne und Mond stehen gewissermaßen still über dem Dtn. Das Dtn aber ist als Abschiedsrede und Paränese des Gesetzeskünders Mose stilisiert, der außerhalb des verheißenen Landes

[23] Gegen eine Interpretation des Gesetzes, wie sie hier für die dtn und dann u. im Teil II für die ältere dtr Schicht vertreten wird, hat sich jüngst *E. Kutsch*, Menschliche Weisung – Gesetz Gottes: Beobachtungen zu einem aktuellen Thema, in: Gott ohne Eigenschaften?, hg. v. S. Heine und E. Heintel, Wien 1983, 77–106, gewandt. Die zur Stützung seiner Gegenthese herangezogenen Texte (82 und 84f.) gehören allesamt zu Dtr N, für den in der Tat die „Reihenfolge: Gebotserfüllung – ‚Heil'" (82) konstitutiv zu sein scheint. Indes beherrscht das Gesetzesverständnis von Dtr N keineswegs allein das Feld! Mag man Kutsch in der Kritik an einem (bei ihm durch G. Fohrer und G. v. Rad repräsentierten) Verständnis des Gesetzes als „Weisung" auch streckenweise folgen, gänzlich unhaltbar ist jedoch für die älteren Schichten die Behauptung: „Nirgends aber ist in diesen Texten ... auf ein Heilsverhältnis Bezug genommen, ... daß in dessen Rahmen und als dessen Folge dann das Bewahren der tôrā vom Volk und vom einzelnen zu erwarten wäre. Immer geht die tôrā als Ausdruck des fordernden Gotteswillens voraus ..." (86f., ähnlich auch in der Zusammenfassung seiner – übrigens terminologisch durchaus nicht auf *twrh* beschränkten – Untersuchung über Tora im dtn-dtr Bereich). Kutsch kann zu diesen Behauptungen nur kommen, weil er das verheißene und den Vätern zugeschworene Land als Jahwes gnädige Vorgabe gar nicht in den Blick nimmt und das höchst differenzierte Verhältnis von Land und Gesetz im Dtn völlig ausblendet.

stirbt, nachdem er „ganz Israel" (1,1) vor den Toren des gelobten Landes, „jenseits des Jordans", „diese Tora" vorgelegt – so die ältere Überschrift in 4,44 – und ausgelegt hat – so die jüngere Überschrift in 1,5[24]. Diese so einfache wie wirkungsvolle Komposition verbindet Land und Gesetz, indem sie das Gesetz der Landgabe vorordnet. Diese Vorordnung der Gesetzesmitteilung vor das Land leistet zunächst[25] zweierlei.

1. Das Gesetz ist gegeben für das rechte Leben im verheißenen Lande. Unmittelbar vor dem Gesetzeskorpus, also an kompositorisch hervorgehobener Stelle, heißt es in 11,31f.:

> Wenn ihr den Jordan überschreitet, um in den Besitz des Landes zu kommen, das Jahwe, euer Gott, euch geben wird, und es einnehmt und in ihm wohnt, dann beachtet alle Satzungen und Rechte, die ich euch heute vorlege, um (sie) zu tun!

Zwar galten schon den dtn Predigern die Weisungen als Jahwes Wohlordnung für das Land. Aber das Land war hier ihr natürlicher, ja selbstverständlich gegebener Ort; und das bedurfte noch keiner eigenen Reflexionen – mochte dieser Ort auch schon gefährdet sein[26]. Das hat sich nun gründlich geändert. Jetzt heißt es: Ohne vorausgegangene Gesetzesmitteilung weder Landnahme noch Landbesitz[27]. Das Land ist eben nicht mehr natürlicherweise, sondern höchst notwendig „der Lebensraum für die Gesetzeserfüllung"[28]. Jahwe teilt das ganze Gebot, die Satzungen und Rechte mit, die Mose Israel lehren soll,

> so daß sie (danach) tun im Lande, das ich ihnen zu besitzen gebe (5,31; vgl. 6,1f. u. ö.).

---

[24] *Smend*, Das Gesetz und die Völker 509, weist 1,5 DtrN zu. Inwieweit sich aus 4,45 und 6,1 noch eine ältere Überschrift der dtn Schule herausschälen läßt (Einleitung eines „Ur-Dtn"?), kann hier auf sich beruhen (s. dazu *Seitz* 23f. und *Preuß* 101).

[25] Von dem in dieser Vorordnung angelegten Funktionswandel des Gesetzes muß im 3. Teil dieser Studie gesondert gehandelt werden. – Der These, das Gesetz werde in den dtr Schichten der Landnahme vorgeordnet, scheinen die Vorschaltung der Eroberung des Ostjordanlandes in Dtn 2–3 vor die eigentliche Gesetzesmitteilung und die Rekapitulation der Kundschaftergeschichte in 1,19ff. zu widersprechen (denn nach 1,32 bedurfte es für die Landnahme nicht des Gesetzes, sondern des Glaubens). Jedoch handelt es sich bei der nur in Dtn 1 begegnenden Vorstellung einer Landnahme von Süden (mit der Wurzel *'lh*) um aufgenommene Tradition (denn im Dtn predigt Mose das Gesetz im Lande Moab und Josua zieht von Osten her ins Land [mit der Wurzel *'br*]), die für die dtr Redaktion vornehmlich hinsichtlich ihres negativen Ausgangs von Interesse gewesen sein dürfte: Jetzt ist eine Landnahme ohne das Gesetz eben keine Möglichkeit mehr. Vgl. zu 1,19ff. jetzt auch *L. Perlitt*, Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium, in: G. Strecker (Hg.), Das Land Israel in biblischer Zeit, Göttingen 1983, 46–58; 50. In jener dtr Konzeption gehört das Ostjordanland nicht zum verheißenen und dann von Josua eroberten und verteilten Land, das ausschließlich westlich des Jordan liegt (s. bes. Dtn 2,29; 3,25.28; 31,7; Jos 1,2 und vgl. 5,10–12).

[26] Die Amputation von 722 war schließlich unübersehbar.

[27] Nicht von ungefähr berichtet die zusammenfassende Geschichtsrekapitulation vor der Gesetzesverkündigung nur von einem gescheiterten Landnahmeversuch (1,19ff.). Auch der geniale Kunstgriff, das ganze Dtn als Moserede vor dem Land einhergehen zu lassen, dient doch der paränetischen Absicht, das gegenwärtige Israel fiktiv in die Situation vor der Landnahme zu versetzen.

[28] *Plöger* 91f.

Israel zieht also nicht ungerüstet ins Land. Jahwe selbst hatte das für ein gesegnetes Leben im Lande Lebensnotwendige am Horeb[29] mitgeteilt; und das war die Verpflichtung Israels *(brjt)* auf Jahwes Gebot. Daran wird mit dem Dekalog als Inhalt jener Horeb-*brjt* erinnert (5,2f.22; 9,9.11.15). Die legt nun Mose „jenseits des Jordans" aus und beides – jene Horeb-*brjt* und diese Auslegung – Israel als eiserne Ration in den Tornister und ans Herz. Dtn 28,69 bringt es dann auf den Begriff Moab-*brjt*[30].

Diese Verpflichtung auf das dtr Dtn wird nun nicht nur der Landnahmegeneration auferlegt, sondern sie bezieht – damit auch ja keine Mißverständnisse möglich sind! – ausdrücklich alle kommenden Geschlechter ein[31]. Mit dem dtr Dtn sollte also für alle Zeit alles Lebensnotwendige gesagt sein. Es konnte also eigentlich nichts schief gehen. Und so fehlt es nicht an großen Verheißungen für die Einhaltung jener Verpflichtung: Bleiben im Lande, langes Leben und Wohlergehen[32].

Bedeutet diese Vorordnung des Gesetzes, so kann man jetzt fragen, nicht eine nomistische Verschiebung im Gesetzesverständnis? Nicht ohne weiteres, man sehe nur die dtr Gebotseinleitungen im Gesetzeskorpus an! Immer wieder finden sich Rückbindungen an Jahwes vorauslaufende Ankündigung der Landgabe[33]. Das Halten der nachfolgenden Gebote steht deshalb unter dem Vorzeichen dankbarer Erwiderung, nicht vorab zu erbringender Leistung. Vollends der Dekalog in Dtn 5, die absichtsvoll der Gesetzessammlung vorangestellte dtr Summe, beginnt mit einem Prolog, in dem das „dein Gott" mit der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus ausgelegt wird: *hwṣ'tjk ... mbjt 'bdjm.* Jeder Satz der „10 Worte" muß auf diesen Prolog bezogen werden; und da die Deuteronomisten offenbar das gesamte von ihnen bearbeitete Gesetzbuch als Auslegung des Dekalogs verstanden wissen wollten, wie die betonte Vorschaltung selbst vor 6,4 zeigt, muß eigentlich hinter jeder Weisung und hinter jedem Gebot der dtr Gesetzessammlung jener Prolog zum Leuchten gebracht werden, will man sie recht verstehen.

---

[29] So sagt Dtn statt „Sinai" (s. dazu die scharfsinnigen Erklärungen von *L. Perlitt,* Sinai und Horeb, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS für W. Zimmerli, hg. v. H. Donner u. a., Göttingen 1977, 302–322).

[30] Zu den Problemen des sog. Moabundes und der literarischen Schichtung s. *N. Lohfink,* Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 – 32,47, in: BZ NF 6 (1962) 32–56; zur ‚Bundestheologie' überhaupt: *L. Perlitt,* Bundestheologie im AT, WMANT 36, Neukirchen 1969, bes. 7–53, 54–128 (zur dtr und dtn Ausprägung).

[31] S. Dtn 29,13f.: „... nicht allein mit euch ... sondern mit denen, die heute mit uns hier vor Jahwe, unserem Gott, stehen, und mit denen, die heute noch nicht mit uns hier sind."

[32] Ja, Jahwe lieben, seiner Stimme – und d. h. seinem Gesetz – gehorchen, ihm anhangen *(dbq):* „dein Leben ist es und die Länge deiner Tage zu wohnen auf dem Lande, das Jahwe deinen Vätern geschworen hat ... es ihnen zu geben" (30,19f.; vgl. 32,47). Daneben finden sich Texte, in denen zum Gehorsam aufgefordert wird, „damit *(lm'n)* du lebst": 4,1; 5,33; 8,1; 11,8f.; 16,20; 22,7; 25,15. Zum Gehorsam als Bedingung s. u. Teil III.

[33] Dtn 12,1; 17,14; (18,9); 19,1; 21,1; 26,1.
Dieser entscheidende Gesichtspunkt spielt in *Kutschs* (s. o. Anm. 23) Überlegungen leider gar keine Rolle, was m. E. zu seiner gravierenden Fehlinterpretation des Gesetzes führt.

Die dtr Söhne wußten das Erbe ihrer dtn Väter zu wahren, allerdings mit einer großen Einschränkung. Denn das Land mit seinen guten, zu paradiesischen Qualitäten idealisierten Gaben[34] – es war verloren, vorbei die *nḥlh*, dahin der *mqwm*. Dann kann die gesamte dtr Paränese, die gnädigen Vorgaben wie die in Aussicht gestellten positiven Folgen eingeschlossen, doch nur den Sinn haben zu sagen: das hätte es sein können, wenn ... ja, wenn ihr euch die heilvoll verpflichtende Nähe des Gesetzes hättet gefallen lassen. War die dtn Gesetzestheologie die Theologie eines großen „Ja", so ist die dtr ein „hätte", „wäre", „wenn".

2. Damit ist freilich noch nicht alles gesagt. Zwar waren Erbland und erwählter Kultort dahin, was aber wird mit *jhwh*, mit *jśr'l* und mit *twrh*? Das führt uns sogleich zur zweiten entscheidenden Leistung des dtr Konzepts: Die Vorordnung des Gesetzes vor die Landgabe bindet Israels Existenz nicht an das Land, sondern ans Gesetz.

Was bedeutet das für die Größe *„Israels"*? Für die ältere, dtn Theologie ist eine Lösung Israels von der *'rṣ* als Jahwes großer Gnadengabe undenkbar. Israel ohne das von Jahwe gegebene Land hätte aufgehört, Israel zu sein. Israel kann nur im Lande wahrhaft Israel sein; und so können denn in diesem Denken der unauflöslichen Symbiose von Volk und Land nur beide zusammen untergehen. Die Dtr lösen diese Verbindung, ja mußten sie lösen, um „Israel" durch die Katastrophe hindurch zu retten. Deshalb kann die dtr Paränese für den Ungehorsam nicht nur Ausbleiben des Segens und Vernichtung im Lande (wie die dtn Schichten[35]), sondern Vertreibung aus dem Lande androhen[36].

Mit dieser dtr Bindung der Existenz Israels ans Gesetz mußte sich freilich auch die Funktion des *Gesetzes* wandeln. Was nicht geschehen sollte und doch geschah, es war alles schon angesagt und stand deutlich zu lesen *bspr htwrh* (29,20). Jahwe hatte sein großes Angebot gemacht, er hatte Israel vorgelegt *(ntn lpnj)* das Land (1,8), die Tora (4,8), den Segen (11,26), das Leben (30,15). Das eine war nicht ohne das andere zu haben; Israel hatte mit dem einen alles ausgeschlagen[37]. Dtn 29,23ff. benutzen das Schema der „Strafgrunderfragung" (vgl. 1 Kön 9,8f.; Jer 16,10f.; 22,8f.)[38], um die theologische Antwort zu geben:

---

[34] S. die Landbeschreibungen Dtn 8,7–9; 11,10–12.

[35] Das hat *P. Diepold*, Israels Land, BWANT 95, Stuttgart 1972, 103, herausgearbeitet.

[36] Z.B. Dtn 4,25–28; 28,63 (ausgerissen werden aus dem Land); 29,27 (ausstoßen); Jos 23,13; 1 Kön 9,7; 14,15f. u. ö. (ausrotten, vertilgen aus dem Land). So hat man von *Noth* bis *Perlitt* und *Dietrich* das DtrG (zumindest dessen ältere Schicht) als groß angelegte „Ätiologie des Landverlustes" verstanden: „Der Verlust folgte auf den Fluch, der Fluch aus der *brjt*; die *brjt* als Gesetz ist so ein inneres Ordnungsprinzip des DtrG und im besonderen der hermeneutische Schlüssel für den erlittenen Landverlust" (*Perlitt*, Bundestheologie 35).

[37] Israel ist also, um *v. Rad* (Theologie des AT II, 423) ein wenig zuzuspitzen, letztlich am Evangelium gescheitert; aber das Gesetz bringt das Versagen an den Tag.

[38] S. *B. Albrektson*, History and the Gods, CB 1, Lund 1976, 105f., und bes. *D. E. Skweres*, Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten, in: BZ 14 (1970) 181–197.

Die Völker werden fragen, warum Jahwe an diesem Lande so gehandelt habe; dann wird man sagen:
„Darum, weil sie verlassen haben die Verpflichtung, die Jahwe, der Gott ihrer Väter, ihnen auferlegt hat" (*'zbw 't brjt jhwh* – und damit ist die Horeb-*brjt* gemeint, wie der Bezug zum Exodus zeigt).

So nehmen denn die Flüche von Kap. 28 ihren Lauf, die die dtr Schule noch kräftig vermehrt hat: Ihr werdet umgebracht, vertilgt, ausgerissen werden aus dem Lande und zerstreut in aller Herren Länder (Dtn 28,65–67). Die Tora deckt auf, warum die Katastrophe über Volk und Land und Heiligtum kam. Jeder hätte es wissen können, stand es doch „geschrieben", und so war keiner entschuldbar. Daß damit prophetisches Erbe aufgenommen wird, steht außer Frage. Das DtrG ist gar nicht ohne das totale Nein eines Amos[39] zu verstehen. Weil das Amen ausgeblieben war, mußte aus dem Ja ein Nein werden. So wird die Tora als Jahwes Willensoffenbarung zum „Zeugen gegen dich" (*'d bk* 31,26). Auch das Wort ist nahe, sehr nahe – gewiß, aber als bleibender Stachel im Herzen: als Zeuge gegen dich. Auch das Wort ist klar und schlagend – gewiß, aber es ist gerade in dieser Nähe erschlagend: ein einziges Nein zur Geschichte Israels. Heilvoll verpflichtende Nähe hatte sich in vernichtende Nähe verwandelt. Auch hier ist das prophetische Erbe unverkennbar[40].

Was bedeutet die dtr Bindung der Existenz Israels ans Gesetz schließlich für *Israels Gott?* Mit einem Wort gesagt: Rechtfertigung Jahwes[41]. Der Untergang von Land und Kultort konnte ja auch als Willkür oder Schwächeerweis Jahwes verkannt werden[42]. Die Totalamputation des Landes drohte, den Landesgott Jahwe mit in den Strudel zu ziehen: „Wo ist nun ihr Gott?" (Ps 79,10; 115,2). Man wird die Größe der dtr Theologie nur dann recht ermessen, wenn man sieht, wie das DtrG angesichts dieser Situation bei Jahwes Weisung bleibt und das erste Gebot zur Geltung bringt. Es holt von der ersten bis zur letzten Seite alles nach, was Israel im Lande versäumt hat, indem es Gott die Ehre gibt – nun aber auf den Trümmern des „Horts eures Stolzes, der Lust eurer Augen" (Ez 24,21.25). Nicht Jahwe, wohl aber Israel hatte versagt. Die dtr Söhne sa-

[39] *R. Smend,* Das Nein des Amos, in: EvTh 23 (1963) 404–423.

[40] Es ist – anders als die exilische Erfahrung der Ferne Jahwes und seines Schweigens (vgl. Ps 44,24f.; 74,9; 89,47; Jes 1,15; 8,17a; 64,11; Ez 8,12; 9,9; Hos 5,6; Am 8,11f.; Dtn 31,16–18 u.a.) – gerade Jahwes Nähe, die tötet:
Auf allen Plätzen Trauerfeiern, / in allen Gassen rufen sie: ‚O weh! O weh! ...' / Denn ich schreite durch deine Mitte, hat Jahwe gesagt (Am 5,16f.).
... ich bin wie Eiter für Ephraim, / wie Knochenfraß für das Haus Juda ... / Ich, ich zerreiße und gehe davon, / schleppe fort und niemand kann retten (Hos 5,12.14b).

[41] *L. Perlitt,* Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils, in: ZThK 69 (1972) 290–303, beurteilt das DtrG (in seinen älteren Schichten) zutreffend als eine einzige „geschichtstheologische Theodizee" (298).

[42] Das wäre gut gemeinorientalisch gedacht; man sehe nur die Klage um die Zerstörung von Ur und den Untergang Sumers (ANET 455–463; Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 192–213) oder die Klage Inannas über die Schändung ihres Heiligtums in Uruk (ebd. 183–185).

gen „Amen" zum Entzug der Gaben, weil den dtn Vätern das Amen des Gehorsams zu den geschenkten Gaben versagt wurde.

So reißen die Deuteronomisten mit der Tora Israel und Jahwe aus der noch rauchenden Asche – wahrhaft eine Theologie von Format! Daß im Verfolge dieser theologischen Bewältigung der Vergangenheit mit Hilfe der Tora nun auch die Tora zur entscheidenden Größe werden mußte, um in der Gegenwart Zukunft zu gewinnen, liegt auf der Hand.

III. Verschriftete Nähe

Das buchstäbliche Gesetz als Bedingung – nomistische Hoffnungen

Mit der Vorordnung des Gesetzes vor die Landgabe war zugleich der Boden für einen weiteren entscheidenden Wandel im Gesetzesverständnis bereitet. Ich setze noch einmal am Ende des vorderen Rahmens an. In 11,31 heißt es gut dtr:

Wenn ihr den Jordan überschreitet, um in den Besitz des Landes zu kommen, das Jahwe, euer Gott, euch geben wird, und es einnehmt und in ihm wohnt, dann beachtet alle Satzungen und Rechte, die ich euch heute vorlege, um (sie) zu tun!

Die Landnahme ist überhaupt nicht problematisch. Sie wird unbezweifelbar in Aussicht gestellt; und dort, im Lande, gilt es, die jetzt vorgelegten Satzungen und Rechte zu erfüllen. In 11,8 dagegen hört sich das alles ganz anders an:

So beachtet nun die ganze *mṣwh*, die ich euch heute gebiete, damit *(lm'n)* ihr stark werdet und hineinkommt und das Land einnehmt, in das hinüberzuziehen ihr im Begriffe seid ...

Hier steht die Landnahme nicht mehr selbstverständlich bevor, sondern hängt allein von des Gesetzes Erfüllung ab. Am Gehorsam gegenüber *kl-hmṣwh* entscheidet sich, ob Israel überhaupt ins Land hineinkommt. Diese Sicht wird in 11,22–25 aufgenommen und charakteristisch ausgeführt:

Denn wenn ihr *(kj 'm)* diese ganze *mṣwh* ganz gewiß beachtet *(šmr tšmrwn)*, die ich euch gebiete, damit ihr sie tut, zu lieben Jahwe, euren Gott, zu geben in all seinen Wegen und ihm anzuhangen,
dann wird Jahwe alle jene Völker vor euch vertreiben,
und ihr werdet Völker beerben, größer und stärker als ihr ... jeder Ort, den eure Fußsohlen betreten – euch wird er gehören ... wie er euch verheißen hat *(k'šr dbr lkm)*.

Landnahme heißt: Jahwe wird – gewissermaßen vorausgehend – die Völker vertreiben *(hwrjš)*; und beides, Vertreibung der Völker durch Jahwe wie Landnahme durch Israel, erfolgt nur unter der Bedingung des Gesetzesgehorsams *('m šmr tšmrwn)*. Aus der terra promissionis ist die terra condicionalis geworden und aus dem Gesetz der Engel mit dem Schwert vor des Landes Toren[43].

[43] Diese gewichtige sachliche Verschiebung läßt sich im Dtn mehrfach beobachten. Vgl. z. B. die Paränese 8,11ff. mit 8,1 oder 6,10–13 mit 6,17–19 (hier wieder mit dem Motiv der Vertreibung der Feinde vor Israel durch Jahwe). Auch *Lohfink* (s. o. Anm. 6) rechnet jetzt in

Was ist hier geschehen? Die von den älteren dtr Schichten konzipierte Vorordnung des Gesetzes vor die Landnahme wird von den jüngeren dtr Schichten konditional ausgelegt. So gerät alles unter die Bedingung des Gesetzes: der Segen, die Liebe Jahwes, das Land, ja, sogar die den Vätern beschworene (!) Selbstverpflichtung Jahwes[44]. Bezeichnend ist Dtn 28,9: Jahwe wird dich erheben, sich zum heiligen Volk *(l'm qdwš)*, wie er dir geschworen hat, wenn *(kj)* du beachtest die Gebote Jahwes, deines Gottes, und in seinen Wegen gehst.

Israels Gottesverhältnis *('m qdwš)* ruht auf dem Gesetzesgehorsam, und Jahwes Verheißung, ja, die Einlösung seines Schwures ist ganz und gar abhängig von des Gesetzes Erfüllung[45].

Worauf zielt diese jüngere dtr Bearbeitung?

Weniger auf die Vergangenheit – dazu hatten die älteren Deuteronomisten das zur Stunde Nötige gesagt – als auf die Zukunft. Das Gesetz steht wieder heilvoll über „Israel ohne Land". Die Konditionalisierung der Gaben durch das Gesetz ermöglicht neuen Gehorsam und, freilich davon abhängig, *neue* Landgabe und *dauernde* Bleibe im Land[46]. Es gibt also wieder Hoffnung, allerdings versehen mit einem großen „wenn".

6,17–19; 11,8.22–25 (16,20) mit dieser nomistischen Schicht. Zu den verschiedenen Weisen des Dtn, Land und Gebot miteinander zu verknüpfen, s. *Diepold* 91–96. Er unterscheidet nach der grammatischen Struktur a) „Lokalisierung der Gesetzesbefolgung (im Land)", b) „temporale Vorordnung (wenn du ins Land kommst ...)", c) „finale Nachordnung (damit du ins Land kommst)", d) „konditionale Nachordnung (wenn du die Gebote tust ...)", doch verhindert eine harmonisierende Interpretation der dtn Bundestheologie schichtenanalytische Folgerungen aus den Beobachtungen. Vgl. dagegen zuletzt die präzisen Ausführungen von *Perlitt*, Motive [Anm. 25] 54–55: zu Dtn 8,1; 11,8; 6,17f.

[44] Vgl. zum Segen Dtn 15,5 mit 15,4; zur Liebe Jahwes 7,12f. mit 7,8 und 23,6 und zum ganzen 7,12. „Die sich verstärkenden Akzente auf dem Gesetzesgehorsam (auch als Bedingung für göttliche Segnung), auf der Einzigkeit Jahwes und auf dem Unterschied Israels zu den Völkern sind wichtigste inhaltliche Kennzeichen jüngerer Schichten, in Korrespondenz zur Lage und dem Denken der exil.-nachexil. Gemeinde ..." (*Smend*, Die Entstehung [Anm. 6] 75).

[45] Diese dtr Konditionalisierung kann man auch anderwärts im DtrG beobachten. So verwandeln 1 Kön 2,3–4a; 8,25 *(rq 'm)*; 9,4f.; (11,38) die unbedingte Dynastiezusage von 2 Sam 7,11b–12 konditional. Bezeichnend ist 2 Kön 21,7–8: Hier wird angespielt auf Zusagen ewiger Präsenz des Jahwenamens im Tempel und in Jerusalem (!) und *dauernder* Bleibe *(l' 'sjp lhnjd!)* Israels im Land, „wenn sie nur *(rq 'm)* darauf achten, zu tun gemäß allem, was ich ihnen befohlen habe, und entsprechend dem ganzen Gesetz *(kl htwrh)*, das ihnen mein Knecht Mose befohlen hat". Zu diesen und ähnlichen Stücken s. die Arbeiten von *Dietrich und Veijola*, anders freilich *Nelson* (s. o. Anm. 6), der alle Dynastieorakel in den Königsbüchern seinem josianischen Deuteronomium zuschreibt. Die für die oben gegebene Interpretation konstitutive Spannung zwischen unbedingten und bedingten Verheißungen ebnet Nelson dadurch ein, daß er die bedingten (1 Kön 2,4; 8,25; 9,4f.) nicht auf die Dynastie, sondern allein auf Salomo bezieht. Sie begründen den Verlust des Nordreichs für die Daviddynastie, insofern Salomo jene Bedingung nicht eingehalten hat. Jedoch scheitert die Deutung der bedingten Zusagen auf Salomo allein m.E. daran, daß in 1 Kön 2,4a; 8,25 (wie übrigens dann auch in 1 Kön 15,4 und 2 Kön 8,19) ausdrücklich von den „Söhnen Davids" o.ä. gesprochen wird. Daß mit den Söhnen nicht die Thronfolger, sondern die im Laufe der Thronfolgegeschichte eliminierten Thronprätendenten gemeint seien, erscheint wenig wahrscheinlich. So läßt sich der über Salomo hinausreichende dynastische Bezug schwerlich bestreiten. Damit bleibt aber die Spannung, die m.E. immer noch am besten durch ein Schichtenmodell erklärt wird.

[46] Vgl. Dtn 4,40 („alle Tage"); 11,21 („solange wie der Himmel über der Erde ist"); 2 Kön 21,7f.

Indes, was hier zu hoffen gibt, ist das Gesetz, und zwar „das ganze Gesetz", wie es jetzt heißt[47]. Die ‚Totalität der Liebe'[48] hat sich in die ‚Totalität des Gesetzes' verwandelt. Aber auch das Gesetz hat sich gewandelt. Aus der Tora als Jahwes Willensoffenbarung ist nun endgültig das „Buch des Tora" geworden, aus dem Gesetz das Gesetzbuch[49], das nun *buchstäblichen* Gehorsam fordert. Zugespitzt gesagt: Nicht der als Gebot veröffentlichte Wille Gottes, sondern „alle Worte dieser Tora, die geschrieben sind in diesem Buch"[50], heischen gehorsames Tun. Die Verheißungen gelten nur dem, der die Satzungen, Gebote usw. tut, „wie geschrieben ist in der *twrt mšh*" (1 Kön 2,3)[51]. Das *ganze* Gesetz erfordert also auch *ganzen* Gehorsam und gestattet kein Abweichen *(swr)*, weder zur Rechten noch zur Linken[52].

All das findet sich sehr schön beisammen in Jos 1,7f., einem Text, auf den vor allem R. Smend hingewiesen und seine These einer nomistischen Bearbeitung des Josua- und Richterbuches gegründet hat[53]:

Nur: Sei stark und sehr fest, indem du darauf achtest, so zu handeln, wie (das ganze Gesetz, das)[54] mein Knecht Mose dir geboten hat. Weiche davon nicht ab nach rechts oder links, damit du Erfolg hast, wohin du auch gehen magst.

Und damit jedermann wisse, wie man das Gesetz recht bewahrt *(šmr)*, fügt v 8 hinzu[55]:

Nicht soll dieser *spr htwrh* aus deinem Munde weichen! Du sollst über ihm meditieren Tag und Nacht, um darauf zu achten, daß du gemäß allem handelst, was in ihm geschrieben ist; denn dann wirst du deine Wege glücklich gehen, und dann wirst du Erfolg haben.

Josua: kein Landnahmehauptmann, sondern ein Toragelehrter wie der Beter von Ps 1. Totaler Gehorsam gegenüber dem Buch gewordenen ganzen Gesetz in allen Dingen – allein darin liegt Zukunft.

Weil alles am Gesetz liegt, sind jetzt die sog. Richter (Ri 2,17) wie später Samuel (1 Sam 12,23) und schließlich selbst die Propheten (2 Kön 17,12) nichts anderes als Gesetzeslehrer und Prediger des Gesetzes. Noch später wird sich auch Abraham zu ihnen gesellen (Gen 19,19): In v 17 noch als Offenbarungsempfänger qualifiziert und in v 18 als Verhei-

---

[47] *kl-htwrh:* Dtn 4,8; Jos 1,7; 2 Kön 17,13; 31,8; 23,25; s. auch Dtn 31,24 („vollständig"); *kl-hmṣwh:* Dtn 5,31; 6,25; 8,1; 11,8; 11,22; 15,5; 19,9; 26,13; 27,1; 31,5. Inwieweit die unterschiedliche Terminologie auf eine andere, verwandte Schicht zurückzuführen ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

[48] S. o. Teil I [502–504].

[49] S. Dtn 17,18; 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10; 31,24; Jos 1,8; 8,34; 2 Kön 22,8–13.16b; 23,24; vgl. „das Buch der Tora des Mose" (Jos 8,31; 23,6; 1 Kön 2,3; 2 Kön 14,6); dgg. „Buch der Tora Gottes" (Jos 24,26).

[50] So Dtn 28,58; vgl. 30,10; Jos 1,8; 2 Kön 22,13.

[51] S. dazu die vorangehenden Anm. Die buchstäbliche Gesetzeserfüllung kann ausdrücklich hervorgehoben werden: 2 Kön 14,6; 23,24 notieren geradezu so etwas wie Beispielfälle rechter Anwendung des Gesetzbuches.

[52] Dtn 5,32; 17,20; 28,14; Jos 1,7; 23,6; 2 Kön 22,2.

[53] *Smend*, Das Gesetz und die Völker 494–497.

[54] Diesen Passus kennt die LXX noch nicht.

[55] *Smend* (Anm. 53) vermutet hier eine zweite Schicht innerhalb von DtrN (496).

ßungsträger mit universaler Bedeutung erinnert („alle Völker der Erde"), wird Abraham nun in v 19 von Jahwe als Begründer eines heilsnotwendigen Lehramts autorisiert: ohne Abrahams Gebieten *(šwh)* kein Tun von Recht und Gerechtigkeit durch die Nachfahren, und ohne das „Bewahren des Weges Jahwes" keine Erfüllung der Verheißung[56]. Die dtr Bearbeiter in nomistischem Geiste sind offensichtlich auch außerhalb des DtrG tätig geworden.

Auch sie haben – wie ihre Vorgänger – Großes geleistet. Man sollte nicht zu schnell ihr nomistisches Konzept verurteilen; denn gerade damit vermochten sie Hoffnung in dürftiger Zeit zu wecken. Das Gesetz ist ja klar und einfach. Es stehet alles geschrieben. Man braucht es nur mit seinem Munde murmelnd zu meditieren und – zu tun, dann wird alles gelingen. Keine Spur davon, daß das Gesetz schwierig, gar zu schwer zu tun sei! Jeder kann in Jahwes Wegen gehen und ihn ungeteilt mit ganzem Herzen und ganzer Seele fürchten, ihm dienen und gehorchen. Von einigen Großen der Geschichte wird es dann ausdrücklich vermerkt[57].

Wenn auch nicht alles, so war mit diesem Gesetz doch viel zu gewinnen. Israel hat sein künftiges Geschick selbst in der Hand. Mit Hilfe der nun Buch gewordenen Tora tragen jene ‚Nomisten' ihre Utopie – Israel im Lande auf Dauer – in das Dtn ein und verankern damit ihre Hoffnung am Ursprung Israels *b'br hjrdn.*

Auch das Wort ist nahe, sehr nahe – als Buch! Aber es ist weniger Verheißung als Bedingung, kein reines „Ja", sondern ein „Wenn ...", dann – ja, dann: „Ja".

IV. Verlorene Nähe
Das unerfüllbare Gesetz[58] – Kritik an der nomistischen Konzeption

Die nomistische Konzeption besticht durch ihre großartige Einfachheit: Jeder ist seines Glückes Schmied. Aber ist das nicht doch zu einfach? Einfacher als die Wirklichkeit? Das Gesetz ist einfach, aber ist der Mensch ihm gewachsen? Diese Frage war für jene Deuteronomisten offensichtlich schon vorab positiv entschieden. Die Einfachheit ihrer Konzeption beruht wesentlich auf der konditionalen Vorordnung des Gesetzes. Aber liegt nicht hier zugleich ihre größte Gefährdung durch ein Leistungsdenken mit daraus abgeleiteten fatalen Folgerungen?

Das scheint schon im Dtn selbst gesehen worden zu sein. Hierzu muß ich freilich ein wenig ausholen.

---

[56] Zu Gen 18,19 und verwandten Texten im Tertateuch s. *Köckert* 125–129, 132–134, 249–251.

[57] So bei David (1 Kön 8,23; 9,4f.; 14,8; 15,3), Hiskia (2 Kön 18, 6–7; 20,3) und Josia (2 Kön 23,25).

[58] In welchem Sinne dieser mißverständliche Titel gemeint ist, wird sich sogleich zeigen. Soviel sei aber schon angemerkt: Die Unerfüllbarkeit liegt auf keiner Stufe atl. Gesetzestheologie am Gesetz!

In *Dtn 8, 11–18a* findet sich eine Predigt gegen menschliche Hybris auf Grund errungenen Wohlstandes im Lande:

Hüte dich, daß du nicht vergissest Jahwe, deinen Gott ... und dein Herz sich erhebt ... und du sagst in deinem Herzen: Meine Kraft *(kḥj)* und die Stärke meiner Hand hat mir diesen Wohlstand geschaffen. Sondern gedenke an Jahwe, deinen Gott; denn er ist es, der dir Kraft gibt, Wohlstand zu schaffen ..., so wie es heute ist.

Das ist gut dtn gesagt, und Hos 13,6 liefert dazu die traurige Feststellung: „Sie wurden satt, und ihr Herz erhob sich; darum vergaßen sie mich." Das Gesetz ist noch nicht auf dem Plan[59]. Die Predigt erinnert an Jahwes Gaben und speist daraus ihre Mahnung: Jahwe hat dir Kraft gegeben, deshalb erweise dich dankbar!

Ganz anders das schon herangezogene Stück 11,8. Hier ist der Gehorsam gegenüber der ganzen *mṣwh* die entscheidende Voraussetzung, „damit *(lm'n)* ihr stark werdet *(ḥzq)* und hineinkommt und einnehmt das Land". Stärke ist hier Folge des Gesetzesgehorsams, nicht Gabe vorab, also: Halte das Gesetz, damit du stark wirst![60]

Dtn 6, 25 zieht aus diesem Denken die Konsequenz:

ṣdqh werden wir haben, wenn/weil *(kj)* wir diese ganze *mṣwh* beachten, um sie zu tun, vor Jahwe, unserem Gott, wie er uns befohlen hat.

ṣdqh dürfte hier die Qualität meinen, die aus dem rechten Verhalten gegenüber den Forderungen des Gesetzes folgt (vgl. 24,13). Dieser Vers entspricht der Position von DtrN und ist mit verschiedenen Wendungen aus dessen Reservoir formuliert[61].

Auf diesen Hintergrund sind nun *Dtn 9, 4–5* als kritische Auseinandersetzung mit einem aus ebendieser nomistischen Position erwachsenen

[59] In v 11b wird es dann nachgetragen; vgl. die Rahmung des gesamten Kapitels durch DtrN (8,1.6?.19–20; inwieweit der Einbau des Väterbundes in v 18b noch später anzusetzen sei, mag hier offenbleiben).

[60] Vgl. hierzu Dtn 6,17–19.

[61] Das gilt für *šmr + l'śwt + kl hmṣwh* + Promulgationssatz: Dtn 8,1; 11,8 (ohne *l'śwt*); 11,22; 15,5; 19,9; Jos 22,5 (ohne *kl*); vgl. 1 Kön 13,21b und 2 Kön 21,8 (hier freilich *kl htwrh*) – alles Stücke, die eindeutig zu DtrN zu zählen sind. Für die Zugehörigkeit zu DtrN spricht auch die (konditional oder kausal zu verstehende) Einführung des Gesetzesgehorsams mit *kj*. Im Vordersatz – „Gerechtigkeit werden wir haben ... vor Jahwe, unserem Gott" – lassen sich keine dtr Elemente nachweisen. Dieser Satz findet sich (in sing. Formulierung) noch einmal in 24,13b und ist dort „das Gegenstück zu der deklaratorischen Formel ‚es ist eine Verfehlung für dich' (15,9; 24,15; vgl. 23,23)" (*Seitz*, [s. Anm. 7] 179). Die merkwürdige syntaktische Stellung der einzelnen Satzglieder in 6,25 erklärt sich dann wohl durch die Verbindung dieser deklaratorischen Formel mit jenem Konditionalsatz aus dem Geist von DtrN. Dabei wurde die Formel dem Kontext angepaßt (1. Pers. Pl.) und mit dem Konditionalsatz verzahnt. Ich kann deshalb der Interpretation von 6,25 durch *Braulik*, Gesetz als Evangelium 137–143, nicht folgen: „Daß Israel gerecht(fertigt) ist, wird dann offenkundig, wenn es das Gesetz hält" (140). Er vernachlässigt die terminologischen Verbindungen von 6,25 mit den späten dtr Texten in nomistischem Geist und kann deshalb die jetzt vorliegende konzentrische Struktur von 6,24–25 im Sinne einer ursprünglichen literarischen Einheit auslegen. Gehört jedoch v 25 zu einer anderen literarischen Schicht, dann muß genau umgekehrt v 24 im Lichte von v 25 interpretiert werden. 9,4–5 aber beziehen sich in jedem Falle auf 6,25, und zwar im Sinne jener von Braulik abgewiesenen nomistischen Interpretation, wie die Aufnahme des Stichworts *ṣdqh* (im Dtn nur in 6,25; 9,4–5.6 und in 24,13), aber auch die Aufnahme der „Erzählung" 6,21–24 in 9,4–5 genau an dem Punkt, wo sie in 6,23 endet, zeigen (Hineinführen: 6,23; 9,4, Väterschwur: 6,23; 9,5).

Leistungsdenken und daraus folgenden Ansprüchen zu lesen[62]. Dabei greifen 9,1–5 bewußt 8,11–18 auf, setzen aber die Verschärfung des Problems durch das Stichwort *ṣdqh* voraus (6,25!)[63]. Was aber in 8,17 als jahwevergessenes Muskelspiel erscheint, wird in 9,4–5 mit Blick auf 6,25 ins Grundsätzliche verschärft und theologisch auf den Begriff gebracht: *bṣdqtj*[64]! Daß damit nicht nur Mißverständnisse aus der nomistischen Konzeption, sondern diese Konzeption selbst angegriffen wird, zeigt die Verwendung des Motivs ‚Vertreibung der Völker'. In 11,22f. noch von dem plerophor beschriebenen Gesetzesgehorsam Israels abhängig gemacht und allein damit begründet, hat die Vertreibung in 9,4–5 einzig in der negativen Qualität dieser Völker vor Jahwe ihren Grund, nicht mehr in irgendwelchen vorgängigen Leistungen Israels[65]. Noch einen Schritt weiter gehen dann 4,37–38, die die Vertreibung der Völker und die Landgabe einzig in der, auf Israel gesehen, unbegründeten Liebe Jahwes zu – nun bezeichnenderweise nicht Israel wie in 7,8 und 23,6, sondern – den Vätern verankern (vgl. 10,15). Vers 5 resümiert unmißverständlich und nimmt mit *jšr lbb* deutlich gegen DtrN Stellung[66]: Weder die aus Taten des Gesetzesgehorsams gewonnene *ṣdqh* noch die mit „Aufrichtigkeit des Herzens" formulierte innere Haltung begründen die Inbesitznahme fremden Landes, sondern die Schuld *(rš ʿh)* der gegenwärtigen Eigentümer. Man kann vermuten, daß die zweite Begründung mit dem Väterschwur hier in 9,5 und dort in 8,18 aus der weitergehenden Konzeption eingetragen wurde, die in 4,37f. zum Vorschein kam. In jedem Fall attakkieren 9,4–5 die nomistische Position mit ihrem konditionalen Gesetzesverständnis.

Dtn 9,6 greift auf v 4a zurück, verläßt das Thema Vertreibung der Völker und radikalisiert den Einspruch gegen das nomistische Konzept[67]. Die Argumentation von 9,1–5 erscheint im Licht von v 6 vollkom-

[62] Auf anderem Wege ist *Lohfink*, Kerygmata (s.o. Anm. 6), zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Er vertritt dort die These, daß „DtrN noch innerhalb des DtrG Widerspruch gefunden" habe. Von diesem Überarbeiter = „DtrÜ dürfte die letzte Fassung von Dtn 7 stammen, dann Dtn 8 und Dtn 9,1–8.22–24" (99f.). Im Blick auf 9,4–5 freue ich mich der Übereinstimmung; 9,6ff. liegen aber wohl noch auf einer anderen Ebene (s.u.).

[63] Funktional entsprechen 9,1–2 der Situationsbeschreibung 8,12–13; die Ankündigung der Vertreibung der Völker als Tat Jahwes allein (9,3) der Erinnerung an Jahwes Geleit (8,14–16); die Mahnung 9,4 der Mahnung 8,14a.17; und die Position 9,5 der von 8,18. Beide Stücke gipfeln in der Begründung mit der den Vätern zugeschworenen Selbstverpflichtung Jahwes.

[64] *ṣdqh* (bezogen auf Menschen) erscheint im Dtn nur in 6,25; 9,4–6; 24,13 (*ṣdqt jhwh* 33,21 gehört in einen anderen Zusammenhang).

[65] Vgl. Dtn 18,12–13; v 13 steht P^{g} nahe (s. Gen 17,1 fin.).

[66] *j(w)šr* kommt im gesamten dtn/dtr Bereich nur hier und 1 Kön 9,4 vor (vgl. *jšrh* in 1 Kön 3,6), einem Text, der mit Sicherheit zu DtrN gehört (*Dietrich* [s.Anm. 6] 72[35]; *Smend*, Entstehung 120f.).

[67] Es handelt sich wohl um einen Nachtrag, der mit dem pluralischen Abschnitt verbindet, wie die Rahmung durch die Verse 6–7 und 22–24 zeigt. Diese Beobachtung wie auch die durch die Radikalisierung erzeugte Spannung zwischen v 6 und v 1–5 spricht m.E. gegen eine Verbindung von 9,1–5 mit den v 6–8 und 22–24, wie sie *Lohfink* (s.o. Anm. 6) 99f. und jetzt auch *Braulik*, Gesetz als Evangelium 148f., vornehmen.

men gegenstandslos; denn Israel hat ganz und gar keine Qualitäten, die als Erfüllung der Einlaßbedingungen ins Land gelten könnten, im Gegenteil: „Ein hartnäckiges Volk bist du."[68] Des zum Exempel folgt eine große Rekapitulation, die Israels Geschichte in toto als eine Geschichte der Widerspenstigkeit und des Ungehorsams aufdeckt. Das steht nicht isoliert im AT. Weiß Ps 106 wenigstens noch nach der Rettung am Schilfmeer vom „Glauben" des Volkes zu reden, so entfaltet Ps 78 die gesamte Geschichte Israels als eine Kette von Heilserweisen Jahwes und als eine einzige Folge von Treulosigkeiten des Volkes; Väter wie Söhne – „ein widerspenstiges und trotziges Geschlecht ..., das Gott nicht die Treue hält" (Ps 78,8.37)[69].

Damit ist jener nomistischen Konzeption jegliche Basis entzogen. Mag das Gesetz klar und einfach sein, Israel tut es nicht. Seine „Hartnäckigkeit", in den konkreten Taten des Ungehorsams gewissermaßen als Habitus erworben, läßt es das Gesetz nicht erfüllen. Auch diese Kritiker am nomistischen Optimismus bringen damit prophetisches Erbe zur Geltung:

Jetzt umzingeln sie ihre Taten (Hos 7,2);
Ihre Taten erlauben ihnen nicht, zu Jahwe zurückzukehren (5,4).
Verändert der Mohr seine Haut
oder der Panther seine Flecken?
Genausowenig könnt ihr Gutes tun,
die ihr gewohnt seid, böse zu handeln (Jer 13,23).

Die Mahnung, die „Vorhaut eures Herzens zu beschneiden" und nicht länger hartnäckig zu sein (Dtn 10,16)[70], muß ins Leere laufen; denn es ist das „Herz", der Mensch im Zentrum seiner Person, das diesen entscheidenden Akt und damit einen Wandel verhindert. Ein „störrisches und widerspenstiges Herz" nennt's Jer 5,23; und Dtn 29,18 bringt es auf den Begriff „Verstocktheit des Herzens" *(šrrwt lb)*[71]. Sie ist es, die die Nähe und Klarheit des Gesetzes in ihr Gegenteil verkehrt.

Da kann das Gesetz noch so nahe sein, als Buch vor Augen und murmelnd-meditierend im Munde, als eindringliche Mahnung und gekrönt von glorreichen Verheißungen – es bleibt doch fern und unerfüllbar; denn:

Nicht hat euch Jahwe bis heute ein Herz gegeben, um zu verstehen, und Augen, um zu sehen, und Ohren, um zu hören (Dtn 29,3).

---

[68] *'m qšh-'rp:* Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13; vgl. 31,27 und 10,16.

[69] Wie DtrN seine Hoffnungen am Ursprung Israels verankerte, so lassen diese Kritiker Mose schon den Ungehorsam Israels vorhersagen: „Ich kenne deine Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit; siehe, schon jetzt, wo ich noch unter euch lebe, seid ihr immerzu widerspenstig gegen Jahwe gewesen, wieviel mehr erst nach meinem Tode" (Dtn 31,27). Was es mit der *ṣdqh* Israels auf sich hat, bekennt Jes 64,5: „Wir alle wurden wie Unreine, wie ein beflecktes Kleid all unsere Gerechtigkeit, ... unsere Sünde trägt uns dahin wie der Wind."

[70] Vgl. Jer 4,4 D (s. *Thiel* [s. Anm. 8, WMANT 41] 95f.).

[71] Jer 9,13; 13,10; 23,17; Ps 81,13; mit *lb r'* Jer 3,17; 7,24; 11,8; 16,12; 18,12.

Zwar gibt es Leute, die – wenn sie die Flüche von Dtn 28 hören – „sich bei sich selber glücklich preisen" und sagen:

Schalom werde ich haben!

Dtn 29,18 rechnet damit. Aber darin zeigt sich nur „die Verstocktheit ihres Herzens".

Zwar gibt es Menschen, die sich in die Brust werfen:

Weise sind wir,
und die Weisung Jahwes *(twrt jhwh)* ist bei uns![72]

Aber Jeremia entlarvt die Selbsttäuschung:

Ei freilich: Zur Lüge hat sie (die Tora!) der Lügengriffel der Schreiber gemacht (Jer 8,8).

Jetzt verstehen wir vielleicht, warum Dtn 30,14 die Nähe des Gesetzes in Mund *und* Herz im Sinne letzter Klarheit und Einfachheit so eindringlich beschwört. Sie scheint verloren und unwiederbringlich dahin.

V. Verwandelnde Nähe
Das Gesetz im Herzen – spät-dtr Verheißungen

Unter der Perspektive der soeben kurz skizzierten Anthropologie ist sowohl Israel als auch das Gesetz am Ende. An diesem Ende ergreift die dtr Schule noch einmal das Wort und gelangt im Rückgriff auf die dtn Väter zu einer kühnen Umkehrung nicht des Gesetzes – sie waren auf ihre Weise durchaus Deuteronomisten –, wohl aber ihrer bisherigen theologischen Denkmuster. Ich kann jetzt nur noch einige Aspekte anhand von Dtn 30,1–10 anreißen[73].

Was Jahwe in 5,29 wünscht

Ach, daß doch ihr Herz so wäre, daß sie mich fürchteten und alle meine Gebote alle Tage beachteten, damit es ihnen und ihren Kindern auf ewig gut ginge!

und was in 10,16 von Israel gefordert wird,

So beschneidet nun die Vorhaut eures Herzens
und seid nicht länger hartnäckig!

das tut jetzt Jahwe selbst an Israel. Erneuerung des Menschen ist nur möglich, weil Jahwe sie bewirkt:

Jahwe, dein Gott, wird dein Herz beschneiden und das Herz deiner Nachkommen, so daß du Jahwe, deinen Gott, liebst mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, damit du am Leben bleibst (30,6).

---

[72] Man meint geradezu, Dtn 4,6–8 zu hören.

[73] Auf die literarischen Beziehungen zum Jeremiabuch und zu Dtn 4,29ff. hat *H. W. Wolff* aufmerksam gemacht (Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ZAW 73 [1961] 171–186 = Ges. Studien z. AT, TB 22, München ²1973, 308–324, hier bes. 318–321). Eine detaillierte Untersuchung des Horizonts findet sich jetzt bei *G. Vanoni*, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der beiden Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, in: Biblische Notizen 14 (1981) 65–96 (80–90); er vermutet, daß hinter Dtn 4,1–40 und 30,1–10 „derselbe Verfasser(kreis) steckt" (89).

Damit wird das Gebot, Jahwe mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, zur Folge. Das ist im gesamten Dtn und DtrG singulär[74]. Die Tat Jahwes macht Israel allererst fähig, Jahwe zu lieben.

Die nomistische Konzeption hatte Gesetz und Land in ein konditionales Verhältnis gebracht. Jetzt geht (wie bei den dtn Vätern!) die Landgabe voraus:

> Er wird dich wieder sammeln aus allen Völkern ...
> Jahwe, dein Gott, wird dich in das Land bringen, das deine Väter besessen hatten, und du wirst es besitzen (v 3.5).

Dabei betont *bw'* Hif. den reinen Geschenkcharakter der Landgabe; v 3 unterstreicht das noch, indem die Aktivitäten Jahwes als Akte des Erbarmens interpretiert werden[75].

Der Gehorsam gegenüber den Geboten (v 8–10) ist – anders als in der dtn Schule – nicht dankbare Antwort auf die Gabe des Landes, sondern gleichsam selbstverständliche Folge der Beschneidung des Herzens[76]. Die Reihenfolge Land (v 3–5) – Erneuerung (v 6) – Gebot (v 8–10) wurde also wohl überlegt gewählt. Gesetzeserfüllung ist nur möglich auf Grund vorgängiger Verwandlung des Menschen in seinem Innersten durch Jahwe[77]. Wo aber Jahwe das Herz anrührt, da bleibt der Gehorsam nicht vage Möglichkeit, sondern wird zur selbstverständlichen Wirklichkeit. Ein in Fülle gesegnetes Leben im Lande (v 9) ohne das Gesetz als Jahwes heilvolle Willensoffenbarung ist unvorstellbar. Insofern bleiben auch diese Theologen durchaus Deuteronomisten.

Das gilt auch für eine letzte Beobachtung. Die Verheißung der Verwandlung Israels durch Jahwe ergeht, nachdem der Segen im Land und der aus dem Land vertreibende Fluch (Kap. 28) über Israel gekommen sind. Wie schon in einigen dtr Texten die Geschichte Jahwes mit seinem

---

[74] Genaue Nachweise gibt *Vanoni* 93.

[75] Überdies erscheint *bw'* Hif. mit Jahwe als Subjekt nur hier im Dtn als Hauptsatz, sonst immer in Bedingungssätzen oder Negationen (s. ebd. 90 f.). Auch das kommt nicht von ungefähr; denn dadurch wird die neue Landgabe nicht in den Zusammenhang der Verpflichtung gebracht.

[76] Die schon in v 2 begegnende Wendung „auf Jahwes Stimme hören" wird erst in v 8, also nach (!) der Herzensbeschneidung, als Tun aller Gebote ausgelegt, dem dann – gut dtn – Segen im Überfluß folgt (v 9).

[77] Es kann also gar keine Rede davon sein, daß die Herzensbeschneidung die „dauernde Folge (!) der punktuellen Umkehr, der aus der Umkehr resultierende (!) Zustand (!)" oder gar nur „eine Segnung neben (!) den andern, die das Land, die Fruchtbarkeit, die Sicherheit, die Freiheit der Nation betreffen", sei (gegen *A. Schenker*, Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25–31; 30,1–14 und dem neuen Bund in Jer 31,31–34, in: FZPhTh 27 [1980] 93–106; bes. 100 f. und 103). Dtn 30,1–10 argumentieren genau umgekehrt: ohne vorgängige Beschneidung des Herzens durch Jahwe kein Gehorsam Israels und deshalb auch kein Segen. Schenker verkennt völlig den besonderen Charakter der Beschneidung des Herzens als alles weitere überhaupt erst ermöglichende Tat Jahwes innerhalb des Argumentationsgefälles dieses Textes. Das gilt gleichfalls für die Auslegung von *Kutsch* 84: „Zur Umkehr als der Vorbedingung von ‚Leben' als dem neuen ‚Heil' gehört das Halten der Gebote ...". S. dagegen jetzt auch die eindringliche Interpretation des Textes bei *Braulik*, Gesetz als Evangelium 155–160.

Volk als Erziehung interpretiert wurde[78], wird hier das Exil, das Ende der bisherigen Geschichte, als Erziehung zur „Umkehr" verstanden (v 1 und 10). Die Verheißung annulliert also nicht die vergangene Geschichte, sondern setzt einen neuen Anfang nach und auf Grund der Vergangenheit[79]. So überholt diese spät-dtr Verheißung zwar das vorangegangene dtr Denken, aber setzt es zugleich noch einmal ins Recht.

Im Horizont dieses Textes stehen mehrere späte prophetische Stücke. Davon ist für den thematischen Zusammenhang hier Jer 31,31–34 das wichtigste[80]. Wesentliches verbindet beide Texte:

Beide erwarten einen Neuanfang, ohne die Vergangenheit einfach zu ‚vergessen'; beide erwarten ihn als eine Erneuerung Israels in seinem Innersten; beide erwarten diese Erneuerung Israels als Tat Jahwes allein; bei beiden geht der Erneuerung Israels eine neue Landgabe voraus[81]. Was vorher vom Imperativ des Gesetzes abhängig war, wird jetzt vorab geschenkt.

Jedoch gehen Jer 31,31–34 noch einen Schritt weiter: V 31 bringt das Neue auf den Begriff *brjt ḥdšh;* denn die alte hatte Israel „gebrochen". Israel hatte „nicht mein Volk" sein wollen (Hos 1,9), und so war Jahwe für Israel der nur noch richtende Herr (Jer 31,32) geworden. Das Neue aber kann jetzt ‚nur' als Verheißungswort die Gegenwart bestimmen: „Tage werden kommen" – das blickt auf weite Zeiten voraus.

Neu ist vor allem, wie in Jer 31 die Erneuerung Israels gedacht wird. Das kann man am besten im Kontrast zur authentischen Verkündigung Jeremias sehen:

Die Sünde Judas ist aufgeschrieben mit eisernem Griffel, mit diamantener Spitze ist sie auf die Tafel ihre Herzens graviert und auf die Hörner ihrer Altäre als ‚Denkmal' gegen sie (Jer 17,1f.).

Jetzt wird diese unauslöschliche Inschrift getilgt:

Ich werde ihrer Sünde nicht mehr gedenken (Jer 31,34).

---

[78] S. Dtn 8,2–6; 11,2–7.

[79] Vgl. Ez 20,43; 36,31: „schämen wirst du dich dann!"

[80] Die Argumente für die dtr Herkunft der meisten Motive hat *S. Böhmer,* Heimkehr und neuer Bund (Göttinger Theologische Arbeiten 5) Göttingen 1976, 74ff., zusammengestellt; s. aber schon *S. Herrmann,* Die prophetischen Heilserwartungen im AT. Ursprung und Gestaltwandel, BWANT 85, Stuttgart 1965, 179ff., und *Thiel* (s. Anm. 8 WMANT 52), 24–28, und jetzt *Lohfink,* Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31, in: Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, FS J. Schreiner, hg. v. L. Ruppert, P. Weimar und E. Zenger, Würzburg 1982, 105–119 (mit ausführlicher Literaturzusammenstellung seit S. Böhmer).

Dagegen gibt es nach wie vor Verfechter einer – wenigstens substantiellen – Authentizität (m. E. nicht überzeugend): *W. Rudolph,* Jeremia, HAT 12, ³1968, 201–204; *v. Rad,* Theologie des AT II, 224–227; und neuerdings *M. Weinfeld,* Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel, in: ZAW 88 (1976) bes. 26ff.; *H. Weippert,* Das Wort vom neuen Bund in Jeremia xxxi 31–34, in: VT 29 (1979) 336–351.

[81] S. Jer 30,3 (Rückführung und Inbesitznahme des Landes) und 31,27f. (Mehrung im Lande). Auf diese Umkehrung weist bes. *Diepold* 165–176 hin. Die Abfolge neuer Exodus (Rückführung, bzw. Sammlung aus dem Exil) – neue Landnahme (Wiederaufbau und Wohnen in Sicherheit) – (neuer) Bund ist für Jer 24; 30; 31; 32 konstitutiv (175).

Jetzt gibt Jahwe seine Tora *in* ihr Inneres und schreibt *sie* auf ihr („störrisches" 5,23) Herz. Das Gesetz erscheint nicht mehr als Forderung von außen, als *spr htwrh,* sondern wird Teil des Menschen, so daß nun Israel nie mehr scheitern kann. *brjt* ist damit nicht mehr Bedingung wie einst, sondern das erneuerte Gottesverhältnis eines erneuerten Israel. So ‚schafft' Jahwes Zuwendung allererst das ‚neue Israel'. Und deshalb kann diese „neue *brjt*" auch nie mehr gebrochen werden. Jer 32,40 spricht es dann aus: *brjt 'wlm.* Sie ist unverbrüchlich im Blick auf Jahwe:

Nicht höre ich auf, ihnen Gutes zu tun.

Und sie ist unverbrüchlich im Blick auf das Volk:

Ich will ihnen Furcht vor mir in ihr Herz geben,
so daß sie nicht von mir weichen.

Das Wort ist wirklich nahe, sehr nahe, in deinem Munde *und* in deinem Herzen, um es zu tun. Auf dieses „Ja" wird ganz gewiß nichts anderes als „Amen" folgen; denn wo Jahwe seine Tora aufs Herz schreibt, ist er mit der Tora dem Menschen näher gekommen, als der Mensch sich je nahe zu sein vermag.

ThPh 60 (1985) 520–537

Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig"?

Von Michael Thomas Liske

Die traditionelle Theologie denkt Gott in Maximalbegriffen. Aber läßt sich ohne Paradoxie ein absolutes Maximum einer Bestimmung denken, die wir immer nur beschränkt erfahren können? Läßt sich widerspruchsfrei denken, daß ein Wesen schlechthin alles weiß? Dann müßte es auch die kontingenten Zukunftsereignisse kennen. Nun ist es aber sogar nach Thomas schlechterdings unmöglich, etwas zu wissen, das weder selbst schon gegenwärtig noch in seinen Ursachen unabwendbar angelegt ist. Ein Wissen ist also unmöglich, wenn die Zukunft noch offen ist, ob ein Ereignis so oder so geschieht[1]. Gottes Allmacht oder Allvermögen (omni-potentia) erstreckt sich aber nicht auf das in sich Unmögliche, sondern geht nur auf alles Mögliche (possibilia). Also kann auch Gottes Allwissen (omni-scientia) das nicht einschließen, das unmöglich gewußt werden kann, sondern umgreift nur alles Wißbare (scibilia)[2].

Es scheint demnach ganz natürlich, die Allwissenheit nicht auf kontingent Zukünftiges zu beziehen. Ist es dann nicht eine nutzlose Spitzfindigkeit, wenn Thomas unterscheidet: Gott wisse das kontingente Künftige sehr wohl (materialiter), er wisse es aber nicht (formaliter) als kontingent Zukünftiges[3]. Bei näherer Betrachtung sehen wir indes, daß ein Ausscheiden der futura contingentia aus dem Universum des Wißbaren zumindest schwerwiegende Probleme aufwirft, zumal hinsichtlich des Wahrheitswerts von Zukunftsaussagen. Sind doch Wahrsein und Gewußtwerdenkönnen äquivalent. Alles, was gewußt werden kann, erst recht alles tatsächlich Gewußte ist ipso facto wahr, weil es vom Falschen kein Wissen geben kann. Und umgekehrt: Alles, was in sich wahr ist, kann grundsätzlich gewußt werden; denn die Wahrheit ist die objektive

---

[1] Für *A. N. Prior*, den Begründer der modernen Zeitlogik, ist diese Offenheit der Zukunft Grund genug, ein Vorauswissen des kontingent Zukünftigen (auch bei einem allwissenden Gott) a limine für unmöglich zu erklären. Vgl. The Formalities of Omniscience, in: Phil. 37 (1962) 128 f. Im Sinne eines positivistischen Verifikationismus hält er nämlich eine Aussage über etwas für unmöglich, über das nicht bereits verifizierbare Fakten bestehen. Diese könne es aber bezüglich der futura contingentia nicht geben: Vor hundert Jahren gab es noch keine Fakten bezüglich meiner jetzigen Existenz, nicht einmal das Faktum, daß es keinerlei Fakten gab (vgl. Time and Modality, Oxford 1957, 31).

[2] Anders als *P. T. Geach*, Providence and Evil, Cambridge 1977, 40 glauben wir, daß auch der Begriff der Allwissenheit (nicht nur der Allmacht) unmittelbar mit dem in sich Widersprüchlichen konfrontiert ist. Zwar nicht in der Form: das in sich Widersprüchliche wissen; analog zu: das in sich Widersprüchliche tun; wohl aber in der Gestalt: das wissen, dessen Gewußtwerden widersprüchlich wäre (weil es prinzipiell nicht wißbar ist).

[3] Vgl. dazu die drei vielerörterten Thomastexte über Gottes Wissen der futura contingentia: De veritate q. 2, a. 12 (bes. cor.), S. c. gen. I 67, S. th. I q. 14, a. 13.

Grundlage dafür, daß etwas gewußt werden kann. Wenn wir folglich im Sinne der zweiwertigen Logik den Aussagen über kontingent Zukünftiges einen Wahrheitswert beilegen, müßten wir sie als grundsätzlich wißbar ansehen (zumindest für einen angenommenen allwissenden Geist).

Sollen wir also den radikalen Ausweg beschreiten und die universale Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten durchbrechen, wie es bereits Aristoteles in De interpretatione 9 erwog? Wir würden dann festsetzen, daß den Zukunftsaussagen statt ‚wahr' und ‚falsch' die alethischen Modalitäten ‚notwendig', ‚möglich' und ‚unmöglich' zukommen. Die mittlere Modalität wäre hierbei im Sinne von ‚kontingenterweise möglich' zu verstehen und kann mannigfaltig abgestuft werden, etwa durch ‚wahrscheinlich' und ‚unwahrscheinlich'.

So leichtfertig dürfen wir die binäre Logik bei Zukunftsaussagen nun doch nicht verabschieden. Welch wichtige Funktion sie hat, wird klar bei einer logischen Analyse der Überlegungen, mit denen wir Handlungen planen, die von künftigen Eventualitäten abhängig sind. Wenn wir danach fragen, welche Mittel und Verhaltensweisen im Hinblick auf erwartete Situationen die angemessensten sind, argumentieren wir oft in der Form eines modus ponens: „Wenn wir künftig in der und der Lage sein werden (wenn der andere das und das tun wird etc.), müssen wir jetzt folgendes tun (um dieser Situation Herr werden zu können)." Dann setzen wir das Antecedens, d. h., wir nehmen als wahr an, was uns das Wahrscheinlichste dünkt: „Es wird die und die Situation kommen." Als Consequens folgt der Entschluß zu einer entsprechenden Handlung. Wichtig ist hierbei: Weil wir nur innerhalb der zweiwertigen Logik nach dem modus ponens aus dem zu Erwartenden für unser Handeln Schlüsse ziehen können, behandeln wir unsere Aussage, die unsere Vermutung über etwas kontingent Zukünftiges ausspricht, als sei sie wahr (wir setzen ihre Wahrheit). Folgerichtig sagen wir auch, wir hätten uns getäuscht (= Falsches angenommen), wenn unsere Vermutung durch den Ausgang widerlegt wird. Diese Äußerung setzt voraus, daß wir unsere Aussage über das kontingente Ereignis genauso vor wie nach dem Eintreten als wahrheitsdefinit ansehen.

Nun begreifen wir auch Gott als einen Handelnden, der in die menschliche Geschichte eingreifen kann. Damit muß auch Gott über Aussagen verfügen, die (zumindest von unserer Warte aus) das Künftige betreffen[4]. Sollen wir nun sagen, daß diese Aussagen trotz der göttlichen All-

[4] Vgl. hierzu de ver. q. 2, a. 12, cor.: „... dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt." Auch Thomas geht also von Gott als Handelndem aus. Seine Fürsorge (providentia) ist nicht nur eindeutig auf Künftiges gerichtet, sondern muß auch auf das Kontingente bezogen sein: Beim unveränderlich Notwendigen ist ein planendes Eingreifen unmöglich. Die futura contingentia müssen somit, da sie erstens dem göttlichen Blick nicht entzogen sein können und Gott zweitens absolut unfehlbar ist, unfehlbar Gewußtes sein.

wissenheit aus seinem Wissen ausgenommen sind, so daß auch Gott sich in seinen Erwartungen getäuscht sehen kann? Und dies, obgleich wir die Zukunftsaussagen wenigstens faktisch als wahrheitsfähig handhaben und damit so tun, als seien sie grundsätzlich, d. h. vom logischen, wenn auch nicht unbedingt vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus wißbar. Hieraus wird verständlich, warum man in der Tradition eigentlich nie auf den Gedanken verfallen ist, der göttlichen Allwissenheit das Wissen um die futura contingentia zu benehmen.

Nun zum anderen Horn des Dilemmas, in das uns der Begriff einer Allwissenheit zu bringen scheint: Nehmen wir mit Thomas an, Gott könne das kontingent Zukünftige zwar nicht als solches wissen, wohl aber kenne er es aus seiner ganz anderen Perspektive heraus, der das Künftige zeitlos gegenwärtig vorliegt. Die Frage, ob und wie eine solche zeitlose Präsenz der Dinge möglich ist, wollen wir vorerst auf sich beruhen lassen. Aber hebt nicht gerade diese Zeitlosigkeit des Wissens die göttliche Allwissenheit auf, da Gott dann solche Aussagen nicht kennen kann, die ein unreduzierbares Zeitelement enthalten? Der Zeitlogiker Prior jedenfalls glaubt, in die Feststellung, daß ein Ereignis vorüber ist, gehe wesentlich das Zeitbewußtsein ein. Gewiß könne man statt dessen die zeitlos gültige Aussage machen, daß ein Zeitpunkt später sei als ein anderer, zu dem ein bestimmtes Ereignis stattfand. (Noch besser ist es vielleicht zu sagen, um den Begriff ‚Zeit' ganz zu beseitigen, man ordne zwei Punkte innerhalb eines Ereigniszusammenhangs zeitlos gültig einander in bestimmter Weise zu). Aber daß bei einer solchen Umwandlung ein konstitutives Element der Aussage einfach wegfällt, glaubt Prior an folgendem zu sehen: Die große Erleichterung, die in der Aussage enthalten ist, daß etwas Unangenehmes vorüber ist, sei notwendig an ein Zeitbewußtsein geknüpft und könne daher nicht auf eine zeitlose Ebene transponiert werden[5].

Ausgehend von unserem Zeitbewußtsein, das sich im Wechsel von Erwarten, Erfahren, Erinnern vollzieht, sieht Prior in der Zeitlichkeit notwendige Bedingungen der Ereignisse selbst, unabhängig von der besonderen Struktur unseres Bewußtseins und unserer Zeiterfahrung. Für Thomas hingegen gehört die Zeitlichkeit nur zu den Bedingungen, wie wir ein Objekt erfassen und uns darüber verständigen (modus intelligendi sive significandi), nicht zu der gemeinten Sache selbst (res significata).

[5] Vgl. dazu: Thank Goodness that's Over, in: Phil. 34 (1959) 12–17, und: The Formalities 116 (Anm. 1).

I. Die Zeitstufe als modus significandi

Wichtig ist, zu dieser Frage einen Blick zu werfen auf die Quästionen in S. th. I, die der quaestio 14 über das Erkennen Gottes vorangehen. Zuvor stellt Thomas nämlich eine Art Metareflexion an, inwiefern wir Gott erkennen (q. 12) und über ihn etwas aussagen können (q. 13). Eine Kernthese ist: Wegen der Nichtunivozität von Schöpfer und Geschöpf sind viele grundlegende Eigentümlichkeiten unserer Termini (nomina), wenn sie auf Gott angewandt werden, sachlich unzutreffend. D. h., viele Konnotationen (consignificatum) gehören nur zum modus significandi, der sich nach unserem modus intelligendi richten muß und daher dem modus essendi unserer Erfahrungswelt entspricht[6]. (Denn allein im Ausgang von ihr bilden wir unsere Begriffe). Dieser modus significandi braucht also nicht einem Objekt überhaupt angemessen zu sein. Unsere Termini treffen darum, auf Gott angewandt, nicht genau die res significata. So ist bei unseren Substantiven ein Unterschied von Subsistierendem, aber Zusammengesetztem (nomina concreta) und Einfachem, aber nicht Subsistierendem (nomina abstracta) impliziert, der bei Gott nicht gegeben ist (q. 13, a. 1, ad 2). Ebenso entsprechen die Zeitstufen (englisch: tenses) unserer Verben lediglich menschlichen Erkenntnisbedingungen. Der (bezeichneten) Sache nach treffen sie auf Gott nicht zu oder nur insofern, als seine Ewigkeit mit jeder Zeit koexistiert (13, 1, ad 3). Deutlicher noch spricht Thomas in De veritate q. 1, a. 6, ad 6 aus, daß die Zeit nur zum modus intelligendi (und damit zum modus significandi) gehört. Der Einwand hatte gelautet: Auch im kreatürlichen Bereich sei die Wahrheit unveränderlich. Die Wahrheit der drei Aussagen „Sokrates sitzt", „Sokrates wird sitzen" und „Sokrates hat gesessen" sei ein und dieselbe (damit gibt es also nur *eine* unveränderliche Wahrheit); denn die Ursache ihrer Wahrheit sei dieselbe: das Sitzen des Sokrates. Thomas erwidert: Gewiß, die res significata sei dieselbe, aber der modus intelligendi sei verschieden; denn der Intellekt denkt, wenn er die Aussageverknüpfung bildet, die je verschiedene Zeit hinzu[7], da er, wie wir hinzufügen können, selbst in der Zeit steht und so das eine Ereignis aus verschiedener Perspektive betrachtet.

In S. th. I q. 16, a. 8, ad 4 antwortet Thomas auf denselben Einwand scheinbar entgegengesetzt: Die bezeichnete Sache selbst, das Sitzen des Sokrates, verhalte sich in verschiedener Weise, je nachdem ob Sokrates sitze, gesessen habe oder sitzen werde. Deshalb sei auch die Wahrheit verschieden, die in diesem sich wandelnden Tatbestand gründet. Mithin müsse sie verschieden bezeichnet werden. Hier wird die Reihe vollstän-

[6] ... nomina quae Deo attribuimus, *hoc modo* significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis ... (S. th. I q. 13, a. 1, ad 2).

[7] Quamvis autem sit eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum, quia in compositione intellectus adiungitur tempus.

dig aufgeführt vom modus essendi: sessio *non eodem modo* se habet, über den modus intelligendi: veritas[8] *diversimode* se habet, zum modus significandi: *diversimode* significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro[9].

Wenn wir zwischen diesen beiden Antworten keinen Widerspruch annehmen wollen, müssen wir die Sache selbst, um die es geht (res significata) von der Art und Weise, wie es um sie steht (se habere, modus essendi) unterscheiden. Sicherlich gehört zu den Objekten unserer Erfahrungswelt real untrennbar ihr Seinsmodus der Vergänglichkeit, daß sie nicht immer sind, sondern zuerst noch nicht sind und hernach nicht mehr sind. Aber da es gemäß der Lehre von der Analogie, d. h. Nichteinheitlichkeit des Seienden nicht bloß Gradunterschiede, sondern eine unreduzierbare inhaltliche Verschiedenheit gibt, dürfen wir daraus nicht folgern, daß Zeitlichkeit der Seinsmodus für ein Objekt überhaupt ist. Somit ist dieser modus begrifflich auch von solchen Objekten abtrennbar, mit denen er real unlösbar verknüpft ist. Daher ist beispielsweise das Sitzen des Sokrates als die res significata auch für sich begreifbar ohne Bezug auf eine Zeitstufe.

Diese Beobachtung entfaltet Thomas, indem er bei einer Aussage neben die spezielle Satzwahrheit (veritas significationis[10]) noch die allgemeine Sachwahrheit (veritas rei) stellt[11]. Die Satzwahrheit kann nach der Adäquationstheorie als eine Übereinstimmung von Satz und Tatsache aufgefaßt werden. Hier kommt es darauf an, daß der modus significandi sive intelligendi dem modus essendi entspricht. D. h., die Zeitstufen der Verben müssen die Sukzession der Ereignisse angemessen wiedergeben. Hier kann sich die Wahrheit eines Satzes in Falschheit verwandeln, wenn die bisherigen Verhältnisse sich gewandelt haben und die Aussage dem nicht angeglichen wurde (daß Sokrates z. B. inzwischen aufgestanden ist). Anders ist es bei der veritas rei. Diese Sachwahrheit, die die Aussage

[8] Die Wahrheit bezieht sich für Thomas primär auf den Intellekt.

[9] Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

[10] Thomas nennt sie auch veritas intellectus. Damit ist aber nicht etwa eine vorsprachliche geistige Wahrheit gemeint. Vielmehr ist für sie, wie wir hier nicht im einzelnen ausführen können, die Aussagestruktur wesentlich. Deshalb kann Thomas sagen: „Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus." (S. th. I q. 16, a. 7 cor.) Die Übersetzung als ‚Satzwahrheit' ist also berechtigt.

[11] Zu dieser Unterscheidung vgl. De veritate q. 1, a. 7, ad 2 und S. th. I q. 16, a. 8, ad 3: Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

mit allen übrigen Seienden (res) gemeinsam hat, besteht darin, daß die jeweilige Sache ihrer idealen Norm genügt. Hier wird der Satz selbst als res aufgefaßt und wird so in sich selbst und nicht in Relation zu der bezeichneten Tatsache betrachtet. Denn es ist einem Satz akzidentell, einen bestehenden Sachverhalt zu bezeichnen. Die Sätze der Dichtung tun das nicht. Ein Satz, der seiner idealen Norm genügt, der also die syntaktischen und semantischen Wohlgeformtheitsbedingungen erfüllt, braucht lediglich einen Sinn zu haben, d. h. einen propositionalen Gehalt (einen Gedanken) auszudrücken, den jeder dieser Sprache Mächtige verstehen und nachvollziehen kann, ganz unabhängig davon, ob dem eine Tatsache entspricht oder nicht. Diese Wahrheit kann die Aussage nicht verlieren, solange sie ihre Natur als Aussage wahrt (retinere naturam suam, De veritate 1, 7, ad 2); denn es ist ihr als Aussage wesentlich, eine vox significativa zu sein, einen verstehbaren Sinn auszudrücken[12]. Ein solcher begrifflich ausgedrückter Sinn ist etwas Allgemeines. Bei ihm kommt es daher nicht auf das ‚hic et nunc' an. Für das Sinnverstehen von „Sokrates sitzt" ist es gleichgültig, ob Sokrates im Augenblick (nunc) tatsächlich sitzt. Erst wenn es um die Bedeutung der Aussage geht, d. h. nach Frege um ihren Wahrheitswert (veritas significationis), muß man sie mit der raumzeitlichen Wirklichkeit konfrontieren. Hier sind die Zeitbedingungen ausschlaggebend für die Wahrheitsbedingungen[13].

Die begrifflich ausgedrückten Gedanken, so könnte man bildlich sagen, sind etwas im luftleeren Raume Schwebendes, sie sind nicht eingebunden in die zeitliche Abfolge der realen Dinge. Daher kommt es hier nicht auf Zeitstufen an, um die zeitliche Relation zwischen dem Sprecher und dem tatsächlichen Ereignis auszudrücken, die beide dem zeitlichen Nacheinander unterworfen sind. Wer ein Märchen anhört, braucht auf diese zeitliche Beziehung nicht zu achten. Er kann prinzipiell einem ‚Es-war-einmal'-Märchen gegenüber die gleiche Haltung einnehmen wie gegenüber einer Zukunftsvision. Wenn der Erzähler es versteht, den Inhalt fesselnd zu schildern, kann es dem gebannt Zuhörenden widerfahren, daß er Raum und Zeit um sich herum vergißt und sich den erzählten Inhalt in seiner Phantasie so lebhaft vergegenwärtigt, als geschähe es jetzt.

II. Praesentialitas als repraesentatio

Das zuletzt Gesagte bringt unserer Anschauung näher, was damit gemeint sein könnte, daß Gott alles als gegenwärtig erkennt. Das wird uns klarer, wenn wir das Gegenwärtig-vor-sich-haben als ein Sich-vergegen-

[12] Sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta (De veritate q. 1, a. 7, ad 4).

[13] Die Thomistische Unterscheidung einer veritas significationis und einer veritas rei bei einer Aussage ist m. E., wie es die vorausgegangenen Erörterungen zeigen, auch nach heutigen sprachanalytischen Maßstäben sinnvoll. Lediglich eine terminologische Kritik könnte man anbringen, daß das mit ‚veritas rei' Gemeinte besser nicht als ‚Wahrheit' bezeichnet werden sollte.

wärtigen (repraesentatio) begreifen. Zuvor müssen wir jedoch beim Begriff der Gegenwärtigkeit eine Zweideutigkeit klären. Was meint die Formulierung des Aquinaten, Gott erkenne das Kontingente ‚in seipso' und ‚in sua praesentialitate'? Bedeutet es: Er erkennt das Kontingente, wie es in Gott selbst, in Gottes Gegenwart ist? Oder meint es: Er erkennt es, wie das Ding in sich selbst ist, wie es ist, wenn es selbst gegenwärtig vorhanden ist? Rein sprachlich gesehen sind beide Deutungen möglich. Die zweite ist zweifellos weit heikler. Aber in S. th. I q. 14, a. 13, cor. werden die beiden Wendungen eindeutig so gebraucht. Wenn es zu Beginn heißt: contingens ... in seipso, secundum quod iam actu est, so kann ‚seipso' hier nur auf das Kontingente zu beziehen sein. Folglich muß es auch weiter unten so verstanden werden, wo Thomas den Gegensatz ‚contingens in seipso' – ‚contingens ut est in sua causa' wieder aufgreift: „Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso." Ähnliches gilt von ‚in sua praesentialitate'. „Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes ... sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua praesentialitate." Der Gegensatz wäre witzlos, wenn es bedeutete ‚in Gottes Gegenwart'. In Gottes Gegenwart sind auch die Begriffe der Dinge (rationes rerum). Thomas will mehr sagen: Gottes Blick erfaßt die künftigen Dinge so vollkommen, daß er ihre Gegenwart (in sua praesentialitate), ihr aktuelles Sein (in actu), sie selbst (in seipso) vorwegnimmt.

Sachlich ist selbstverständlich auch die erste Lösung zutreffend: Gott erkennt die Dinge in sich selbst; er braucht nicht über sich hinauszugehen wie das menschliche Erkennen, weil die Dinge schon immer in seiner Gegenwart sind. Weil beide Bedeutungen sachlich zutreffen, könnte man sagen, es handele sich um eine intendierte Doppeldeutigkeit. Diese Annahme wird bekräftigt durch eine Stelle (De veritate q. 23, a. 2, ad 7), wo explizit beides nebeneinander behauptet wird und wo ‚in seipso' sich bemerkenswerterweise auf Gott bezieht: „Quia per hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit intuetur res et prout sunt *in seipso;* et prout sunt *in propria natura*".

Wie dieses Nebeneinander zu verstehen ist, erhellen folgende Sätze: „Quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, tamen intellectus divinus fuit *adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore;* et ideo veram cognitionem, ab aeterno habuit de rebus etiam in propria natura quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint" (De veritate q. 1, a. 5, ad 11). Hieraus geht klar hervor: Primär erkennt Gott die künftigen Dinge nur in sich (Gott) selbst, sie sind ihm gegenwärtig. Wenn Thomas sagt, Gott erkennt sie auch so, wie sie in sich selbst, in ihrer eigenen Natur, in ihrer aktuellen, gegenwärtigen Existenz sind, so handelt es sich nur um ein *Als-ob.* Die Dinge existieren nicht seit aller Ewigkeit, sind nicht schon

immer präsent. Daß Gott sie so erkennt, *als* wären sie bereits in ihrer aktuellen Existenz selbst präsent, bedeutet nur so viel, daß seine Erkenntnis ihrer künftigen Existenz in der Zeit, ihrer eigenen Natur voll angemessen (adaequaetus) ist.

Was wir uns unter diesem voll angemessenen Sich-gegenwärtig-machen des Künftigen zu denken haben, läßt sich aus dem Begriff der repraesentatio erschließen (vgl. De veritate q. 2, a. 5, ad 5 und ad 7). Diese Relation, daß man sich eine Sache vergegenwärtigt oder darstellt, erfordert nur, daß im Erkennenden eine Entsprechung (similitudo) zur erkannten Sache ist, nicht aber, daß diese Entsprechung eine Übereinstimmung in der Natur (conformitas in natura) bedeutet[14]. Die Entsprechung begründet die Erkenntnis nämlich nicht auf Grund ihres eigenen Seins, das sie im Erkennenden hat – nur in diesem Falle käme es auf eine übereinstimmende Beschaffenheit an –, sondern eben durch ihre Relation zum Erkenntnisobjekt (res intellecta), daß sie dieses repräsentieren soll[15]. Daher muß die similitudo nur der res intellecta, d. h. nur jedem die Sache selbst wesentlich ausmachenden Zug Genüge tun; das braucht jedoch nicht in derselben Art und Weise zu geschehen wie in dieser Sache (per modum quo est in re, a. a. O. cor.). Ein Sinnending braucht in der Universalursache nicht in dieser materiellen, vereinzelten, zeitlichen und veränderlichen Weise repräsentiert zu werden.

Bezogen auf die Zeitproblematik ergibt sich daraus: Die Zeit stellt jedenfalls einen sachlich bedeutsamen Zug (eine res) dar. Kann doch durch eine zeitliche Sukzession sogar ein Widerspruch aufgelöst werden. (Das Widerspruchsprinzip aber ist nach Thomas sogar für Gott gültig). Ersatzlos wegfallen darf die Zeitkomponente daher bei der Repräsentation nicht. Und doch gehört die Zeitlichkeit nur zu unserem modus intelligendi. Das bedeutet: Sie braucht nicht in dieser Weise (in zeitlichem Modus), sie braucht nicht als Zeitlichkeit wiedergegeben zu werden. Ihre Entsprechung (similitudo) könnte auch eine rein gedankliche Zuordnung der einzelnen Ereignisse zueinander in der Gleichzeitigkeit sein[16]. Denn

---

[14] Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum (De veritate q. 2, a. 5, ad 5).

[15] Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam (De veritate 2, 5, ad 17).

[16] Wenn man die These der Unveränderlichkeit Gottes aufrechterhalten will, ist m. E. entscheidend, folgerichtig auch zu sagen, daß Gott kein Zeitbewußtsein haben kann, daß er die Zeit nicht als Zeit wissen kann. *Kretzmann*, Omniscience and Immutability, in: JPh 63 (1966) 409–421 hat nämlich argumentiert, daß ein Wissen des Zeitpunkts Veränderlichkeit impliziere. Dagegen wendet sich zwar *Castañeda*, Omniscience and Indexical Reference, in: JPh 64 (1967) 203–210; ihm schließt sich an *Swinburne*, The Coherence of Theism, Oxford 1977, c. 10, 162ff. In einer Metakritik an Castañeda hat jedoch *A. Kenny*, The God of Philosophers, Oxford 1979, 42–48 sich für die Auffassung Kretzmanns stark gemacht, daß Unveränderlichkeit und Wissen der Zeit unvereinbar sind. Das wird man nicht leicht widerlegen können. Und doch braucht man daraus nicht die Schlußfolgerung Kennys zu ziehen, Unveränderlichkeit stelle die Allwissenheit Gottes in Frage. Wenn man anders als Kenny ein zeitlo-

genauso wie verschiedene Zeitpunkte können verschiedene gedankliche Hinsichten einen Widerspruch auflösen.

Bei diesen Erwägungen bewegen wir uns wohlbemerkt in den Gefilden der veritas significationis. Die veritas rei war sozusagen nur als Hilfsgröße eingeführt worden, um die Möglichkeit aufzuzeigen, ein Ereignis als solches zeitunabhängig zu betrachten, da ein Sinn unabhängig von der Zeit verstehbar ist. Bei Gottes Erkennen der Welt geht es nun aber nicht um bloßes Sinnverstehen (wie beim Anhören dichterischer Aussagen etwa), sondern um eine adäquate Erkenntnis der Ereignisse, also die veritas significationis, die als adaequatio bestimmt ist.

Darum darf hier, wie Thomas in De veritate q. 2, a. 13, ad 8 klar sieht, die Zeitkomponente bei dem Ereignis, daß Sokrates läuft, nicht einfach fallengelassen werden. Zwar gilt, daß Gott diese Aussage jederzeit unveränderlich weiß. Denn seine Ewigkeit koexistiert mit jedem Zeitpunkt, und sein Wissen, das nach Thomas mit seiner Existenz identisch ist, verändert sich genausowenig wie er selbst in Abhängigkeit von der Zeit. Damit nun aber nicht, wenn das Ereignis selbst nicht mehr da ist, aus dem wahren Wissen, indem es sich nicht der veränderten Sachlage anpaßt, ein falsches Meinen wird, muß die Zeit, die nicht indexikalisch auf den Zeitpunkt des Wissens bezogen sein kann, in den gewußten Inhalt selbst hineingenommen werden: „Et ideo quamvis non sit modo verum, Socratem currere, sed cucurisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum." Gott weiß also: Die Aussage „Sokrates läuft" ist zu dem und dem Zeitpunkt wahr. Dieses gesamte von Gott Gewußte ist aber im Unterschied zur Teilaussage „Sokrates läuft" zeitlos gültig[17]. Genauer müßten wir sagen, da Gott kein Zeitbewußtsein hat: Gott weiß, an welchem Punkt innerhalb des begrifflich gedachten Zusammenhangs der Geschehnisse die jeweilige Aussage ihre Gültigkeit hat.

---

ses Wissen zumindest für diskutabel hält, kann man argumentieren, Zeit sei gar kein (für ein unveränderliches Wesen nicht wißbarer) Wissensgegenstand (res), sondern nur die Form (modus) des menschlichen Bewußtseins von den Dingen.

[17] Kritik geübt hat *P. T. Geach*, Logic Matters, Oxford 1972, 323 f. an der Auffassung, die u. a. in dieser Thomasstelle impliziert ist, das Wissen sei eine zweistellige Relation zwischen dem Wissenden und der gewußten Aussage. Bei diesem Verständnis werde die Aussage als ein individuelles Objekt behandelt, es sei aber unsinnig, daß ein individuelles Objekt gewußt werden könne. – Letzteres ist richtig, gewußt werden kann nur ein Logos, d. h. ein Verhältnis, daß etwas von etwas gilt. Demnach müßte das Wissen als dreistellige Relation konstruiert werden: A weiß C von B. Geach hat sich nun aber kurz zuvor (319 ff.) dafür stark gemacht, daß man die zweistellige Relation als Sonderform eines einstelligen Prädikats deuten kann. Mit gleichem Recht darf man die dreistellige Wissensrelation reduzieren auf die zweistellige zwischen Wissendem und gewußtem Verhältnis (Logos). – Damit läßt sich aber die Frage nicht so einfach vom Tisch fegen, die sich bei der zweistelligen Relation in aller Schärfe stellt: Inwiefern bedingt eine Änderung im Gewußten nicht zwangsläufig eine Änderung im Wissenden, d. h. in Gott, zumal wo das Wissen ein dem Wissenden immanenter Akt und keine von außen beigelegte Bestimmung ist? Zur Lösung trägt die im Haupttext behandelte Bemerkung von Thomas bei, vor allem ist aber zu bedenken, daß Gottes Wissen praktisches Wissen ist, wie Geach richtig hervorhebt (ebd. 324 ff.) (vgl. dazu Teil III).

Die Deutung der praesentialitas als repraesentatio hilft noch eine weitere Schwierigkeit zu lösen. Es ist nämlich ein logisch bedeutsamer Unterschied, ob wir von Gottes Sich-vergegenwärtigen oder vom Gegenwärtig-sein der Objekte für den schauenden Gott sprechen. Gegenwärtigsein heißt soviel wie Zugleichsein und damit wäre die symmetrische und transitive Relation der Gleichzeitigkeit bezeichnet. Das aber hat folgenden Widerspruch zur Konsequenz: Wenn Gottes Ewigkeit mit allem Zeitlichen zugleich ist, dann muß auf Grund der Symmetrie umgekehrt dieses Zeitliche – nehmen wir als Beispiele zwei zeitlich auseinanderliegende Ereignisse – mit Gott gleichzeitig sein. Wegen der Transitivität müßten dann diese nichtgleichzeitigen Ereignisse auch untereinander gleichzeitig sein[18]. Thomas stellt so oft unter Beweis, daß er die grundlegenden logischen Gesetze richtig zu gebrauchen weiß (teils bewußt, meist aber mehr intuitiv), daß wir ihm kaum unterstellen dürfen, ihm sei dieser Widerspruch einfach entgangen: vermeiden läßt er sich, wenn wir die asymmetrische Relation der repraesentatio zugrunde legen: Nur der Erkennende stellt sich sein Objekt vor, vergegenwärtigt es sich, nicht umgekehrt.

Auf keinen Fall dürfen wir also ein Zugleichsein der göttlichen Ewigkeit mit jedem einzelnen zeitlichen Ereignis im Sinne einer *zeitlichen* Relation (Gleichzeitigkeit) annehmen. Tatsächlich soll der Ausdruck „Gegenwärtigkeit" die Vollkommenheit des göttlichen Sichvorstellens (repraesentatio) künftiger Ereignisse charakterisieren gegenüber dem unvollkommenen Antizipieren des Künftigen durch das menschliche Vorstellen. Von einer Vorwegnahme (Antizipation) dessen, was im zeitlichen Ablauf erst später kommen wird, dürfen wir zwar auch beim göttlichen Erkennen sprechen, sofern wir von unserem Standpunkt aus, für den diese Ereignisse noch künftig sind oder gewesen sind, eine Aussage über Gott machen. Diese göttliche Vorwegnahme kontingenter Zukunftsereignisse ist aber anders als die menschliche keine undeutliche Vorahnung oder Vermutung, sondern eine Schau, die an Klarheit und Präzision in nichts hinter dem vollkommensten Erfassen eines gegenwärtig Existierenden zurückbleibt. Obgleich die Dinge und Ereignisse nicht seit aller Ewigkeit existieren, stellt Gott sie sich schon immer so vollkommen vor, *als ob* sie *gegenwärtig* Existierende wären.

An diesem Punkt erhebt sich die Frage: Wie ist eine solche Vorwegnahme der künftigen Existenz möglich? Die Antwort lautet: Weil Gottes

[18] Vgl. *A. Kenny*, Divine Foreknowledge and Human Freedom, in: Kenny (Hrsg.): Aquinas. A Collection of Critical Essays, London 1969, 264: „The whole concept of a timeless eternity, the whole of which is simultaneous with every part of time, seems to be radically incoherent. For simultaneity as ordinarily understood is a transitive relation ... On St. Thomas' view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on this view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on."

Wissen praktisches Wissen ist, ein Wissen, wie es der Hersteller von seinem geplanten Werk hat, ein Wissen, das schöpferisch und verursachend wirkt. Und weil Gottes Schöpferwissen zur Realisierung im Unterschied zu menschlichen Werkprojekten nicht auf eine von ihm unabhängige Voraussetzung angewiesen ist (Material), nimmt es vollkommen die Existenz vorweg. Auch dies zeigt im übrigen, daß wir nicht von einem Gegenwärtigsein der Objekte für Gott sprechen sollten, so als sei der erkennende Gott rein passiv, rein rezeptiv; vielmehr handelt es sich um ein Sich-gegenwärtig-machen, Gott ist der Aktive, Gott der Handelnde.

III. Sichvergegenwärtigen als praktisches Wissen

Das Verständnis von Gottes ewigem Wissen im Sinne der Gegenwärtigkeit bietet eine Möglichkeit, es als praktisches Wissen aufzufassen. Käme es allein darauf an, die Projektion der zeitlichen Aufeinanderfolge in eine rein gedankliche Abfolge, d. h. in das Zugleich von nur begrifflich unterscheidbaren Ereignissen verstehbar zu machen, dann wäre unser Vergangenheitswissen das geeignete Modell. Denn in der Rückschau umfassen auch wir zeitlich oft weit Auseinanderliegendes in einem Zugleich, um bestimmte gedankliche Beziehungen herstellen zu können[19]. Nun ist aber das Vergangene das bereits Determinierte, unabänderlich Vorgegebene. Stellen wir dem die offene, noch veränderbare Zukunft gegenüber, so ergibt sich, daß die Gegenwart das ist, wo sich der Übergang von der Offenheit zur Festlegung vollzieht. Dem entspricht, daß die Gegenwart die Zeit ist, in der wir handeln; denn Handeln bedeutet ja nichts anderes, als daß wir das noch Offene auf etwas Bestimmtes festlegen, daß wir Fakten schaffen, daß wir dem noch Bestimmbaren eine bestimmte Gestalt geben. Würde Gottes Wissen im ewigen Zugleich nach dem Modell des zusammenfassenden Rückblicks auf Vergangenes verstanden, implizierte das ein deterministisches Weltbild: Gott schaut das, was immer schon feststand. Denn Gott erkennt ein Ding in seiner Essenz, d. h. in dem, was etwas seinem Wesen nach schon immer war[20]. (Das Wesen wäre nach dieser Auffassung also das auch für Gott Vorgegebene, schon immer unveränderlich Feststehende). Das neuplatonische Modell eines göttlichen Gegenwartswissens birgt jedoch eine andere Möglichkeit in sich, die Thomas aufgreift, nämlich Gottes Wissen als das Wissen eines Handelnden von seiner eigenen Tat zu verstehen. Das bedeutet: Gott schaut nicht an sich schon Festgelegtes, sondern Offenes. Die Festle-

[19] Bezeichnend ist hier der Begriff ‚re-praesentatio'. Das zeitlose Vor-uns-haben, das Uns-gegenwärtig-machen (praesentatio) gelingt uns Menschen nur in bezug auf bereits Zurückliegendes (re-). Bei Gott müßte man von praesentatio sprechen, weil er unterschiedslos alle Zeitstufen vor sich hat.

[20] So lautet die wohl falsche Deutung des Aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι: das Wesen, was etwas schon immer war.

gung, die für ein Wissen nötig ist, basiert erst auf seinem freien Entschluß, etwas in bestimmter Weise zu gestalten, und dem Bewußtsein, das er von diesem seinem Entschluß hat.

Ein Entschluß aber ist Sache des Willens. So verwundert es nicht, daß die soeben skizzierte Auffassung die skotistische Lösung der Frage ist, wie Gott die futura contingentia vorauswissen kann (knapp dargestellt in Reportata Parisiensia lib. I dis. 38 [3]). Wir werden jedoch sehen, daß letztlich bereits Thomas diese Auffassung vertreten hat, auch wenn Duns Scotus glaubte, ihn wegen seiner Auffassung kritisieren zu müssen, Gott wisse das Künftige als gegenwärtig.

Der (Rep. Par. I 38 nur angedeutete) Ausgangspunkt für Duns Scotus ist, daß der Intellekt ein naturhaftes Vermögen ist, das sich nicht aus sich selbst heraus bestimmen kann[21]. Eine Festlegung durch den Intellekt bedeutete daher eine naturhafte Notwendigkeit. Denn wenn die Verbindung oder Trennung der einzelnen Termini, d. h. ihre affirmative oder negative Verknüpfung zu einer Aussage bereits vom Intellekt festgestellt werden könnte, dann müßte diese Verknüpfung bereits in den Termini enthalten sein, d. h., es handelte sich um eine analytische, also eine notwendige Wahrheit. Wenn Gott eine kontingente Wahrheit vorauswissen soll, dann darf der Intellekt nur eine neutrale Einstellung zu der Verknüpfung der einzeln von ihm erkannten Termini haben, er muß dem Willen also eine offene Möglichkeit präsentieren. Dieser legt sich in freier Selbstbestimmung auf die Verbindung oder Trennung fest. Und das Selbstbewußtsein um diese Determination aus freiem Entschluß heraus ermöglicht dann ein bestimmtes Wissen.

Auch wenn Thomas nicht wie Scotus davon ausgeht, daß der Intellekt ein bloß naturhaftes Vermögen ist, sieht auch er den Willen als determinierenden Faktor bei Gottes praktischem Wissen an. Ausgehen wollen wir dazu von den vier Weisen des göttlichen Wissens, die Thomas im Hinblick auf den Gegensatz ‚theoretisch'/‚praktisch' unterscheidet in De veritate q. 3, a. 3 (vgl. auch S. th. I q. 14, a. 16 und De veritate q. 2, a. 8). (1) Etwas ist wesentlich von seinem Ziel her bestimmt. Das Ziel des praktischen Erkennens aber ist das tatsächliche Herstellen eines Werks (operatio, opus). Nur von dem hat Gott folglich ein eigentliches praktisches Wissen, d. h. ein aktuell praktisches Wissen, was er irgendeinmal verwirklicht. (2) Das uneigentliche praktische Wissen, das nur der Möglichkeit nach (habitu, virtute) praktisch ist, ist entsprechend auf das Herstellbare ausgerichtet, ohne das tatsächliche Herstellen zu intendieren. Zwei Bedingungen einmal von seiten des Erkenntnisgegenstandes, einmal des Erkenntnissubjekts müssen dabei erfüllt sein. Es muß sich erstens um einen

[21] Daß der Intellekt nicht selbst-, sondern fremdbestimmt ist, zeigt sich für Scotus darin, daß er nicht wählen kann, ob er einsehen will oder nicht, sondern von vornherein dazu determiniert ist, das sich ihm Darbietende einzusehen (vgl. In metaphysicam quaestiones subtilissimae, lib. IX, q. 15 [6]).

Gegenstand handeln, dessen Herstellung in der eigenen Gewalt liegt (er muß operabilis sein). Zweitens muß man den Gegenstand unter dem Gesichtspunkt betrachten, daß er herstellbar ist. Entsprechend diesen zwei Bedingungen gibt es zwei Weisen des spekulativen Wissens. (3) Von solchen Gegenständen hat man nur ein spekulatives Wissen, die man unmöglich herstellen kann. So kennt Gott sich selbst in rein spekulativer Weise. (4) Aber auch herstellbare Objekte kennt man bloß spekulativ, wenn man sie unter nur begrifflich unterscheidbaren Gesichtspunkten betrachtet, die keine realen Konstituentien der Sache bezeichnen, denen also nichts unmittelbar in der Realität entspricht. Diese vierte Weise stellt jedoch keine selbständig vorkommende Art des göttlichen Wissens dar, sondern begleitet ergänzend die beiden Arten des praktischen Wissens, nämlich sein Wissen um das, was er zu irgendeiner Zeit schaffen wird bzw. geschaffen hat (scientia visionis) und sein Wissen um das, was er zu keiner Zeit schafft, obgleich es möglich wäre (scientia simplicis intelligentiae).

Wichtig für unser Thema ist zu fragen, worin der Übergang vom uneigentlichen (2) zum vollkommenen, bereits aufs Werk selbst bezogenen praktischen Wissen (1) zu sehen ist. Um den Unterschied dieser beiden göttlichen Wissensformen geht es in De veritate q. 2, a. 13, cor.[22]. Auf der einen Seite steht das Wissen als solches, das nicht nur die entia, sondern genauso auch die non entia umgreift, d. h. Gottes Bewußtsein von seinen Möglichkeiten ohne einen Bezug auf ihre Realisierung oder tatsächliche Existenz (scientia simplicis intelligentiae). Wie Scotus betont also auch Thomas, daß das Wissen an sich bei Kontingentem die Möglichkeit zu Entgegengesetztem offen läßt, sowohl zu den tatsächlich geschaffenen Bestimmungen (entia) als auch zu deren Nichtrealisierung (non entia), oder – etwas anders gewendet – sowohl zu positiven Bestimmungen (entia) wie zu deren Negationen. Auch nach Thomas bringt erst der Wille die Festlegung (Determination) auf etwas Bestimmtes: „... ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat." Der Willensentschluß also, etwas Bestimmtes hervorzubringen, macht aus dem als solchem noch offenen Wissen das aktuell praktische Wissen (ordinare ad opus), das ein Wissen um etwas Bestimmtes, zu irgendeiner Zeit Reales ist (scientia visionis): „... secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus, quod facit voluntas."

Ähnlich betont Thomas in S. th. I q. 14, a. 8, cor. die Offenheit des Intellekts, die durch den Willen determiniert werden muß, damit Gottes

[22] Der Kontext, der uns hier nicht weiter beschäftigen soll, ist die Argumentation: Eine etwaige Variabilität bei Gott kann nicht in der eigentlichen Wissenskomponente liegen, die gleicherweise Seiendes wie Nichtseiendes umfaßt, sondern allenfalls in der Willenskomponente, die im aktuell praktischen Wissen impliziert ist.

Wissen (scientia) ursächlich wirken, also aktuell praktisch sein kann: „Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum ... Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res ... Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam."

Entsprechende Überlegungen ergeben sich auch im Horizont Einzelnes/Allgemeines: „Practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur, nam practicae cognitionis finis est operatio quae in singularibus est" (S. c. gen. I 65). Auf der Ebene des unvollkommenen, bloß virtuellen praktischen Wissens betrachtet Gottes Intellekt allgemeine begriffliche Möglichkeiten, die er hat. Wegen ihrer Allgemeinheit sind sie unbestimmt und offen und können daher, auch miteinander kombiniert, keine restlose Determination schaffen (das ist nur nach Leibniz denkbar). Diese schafft erst der Wille, der sich auf das Einzelne richtet, indem er die Herstellung (operatio) will, die stets Verwirklichung eines bestimmten Einzelnen ist. Das vollkommene praktische Wissen oder die scientia visionis erkennt daher dank des implizierten Willenselements das Einzelne.

Die Bedeutung des praktischen Wissens für Gottes Erkennen des Einzelnen zeigt sich auch in De veritate q. 2, a. 4, ad 7. In diesem Artikel geht es um die Frage, inwiefern Gott, indem er sich erkennt, auch all die anderen Dinge erkennen kann, und zwar in eigentümlicher Erkenntnis (propria cognitio), d. h. in dem ihnen eigenen Begriff (propria ratio), obgleich er ein universales Erkenntnismedium ist. Ein solches eigentümliches Erkennen wäre nicht möglich, wenn Gott eine universale Form wäre in der Weise einer Gattung. Denn diese enthält die Differenzen nur im Sinne der materiellen oder passiven Möglichkeit (potentia passiva sive materialis). D. h., es muß ein eigener, neuer Erkenntnisakt hinzukommen, durch den die potentiell enthaltenen Differenzierungen explizit gemacht werden. Die universale Ursache hingegen ist eine potentia activa, sie kann Differenzierungen bewirken. Das bedeutet: Indem Gott sich als diese alles bewirkende Ursache erkennt, erkennt er im selben Akt auch all die Differenzierungen, die er zu bewirken vermag.

Dieses Aktivvermögen, das zugleich Aktivursache ist (causa activa), entspricht dem aktuell praktischen Wissen Gottes, das nach Thomas Ursache der Dinge ist. Und sofern Gott das, was er zu keiner Zeit herstellt, als in seinem Vermögen liegend betrachtet (intuetur ut in potentia sua existens)[23], entspricht das uneigentliche praktische Wissen dem bloßen Vermögen. Um unser Verständnis dieser beiden sich entsprechenden Be-

[23] Vgl. de ver. q. 2, a. 8, cor. Wir wollen hier davon absehen, daß Gott, wie Thomas an dieser Stelle sagt, die niemals Existierenden in höherem Maße noch in ihrem Ziele erkennt, d. h., daß er sie von seiner eigenen Güte her versteht, die durch diese Geschöpfe manifestiert werden könnte.

griffspaare noch zu vertiefen, wollen wir den Begriff des intentionalen Ausgerichtetseins auf ein bestimmtes Hervorbringen einführen. In De veritate q. 2, a. 8, cor. unterscheidet Thomas hierdurch das eigentliche praktische Wissen von dem bloß potentiell praktischen Wissen, das in anderer Perspektive auch als spekulatives Wissen bezeichnet werden kann, weil bei ihm das wesentliche Moment der Praxis fehlt, nämlich das Ziel, das in der Verwirklichung besteht. Dieses uneigentlich praktische oder sogar bloß theoretische Wissen begnügt sich damit, den Allgemeinbegriff von etwas Herstellbarem (rationes operis) zu betrachten. Das eigentlich praktische Wissen bedeutet demgegenüber eine Erweiterung (extensio), indem es den Begriff eines möglichen Werks durch die Absicht (intentio) auf das tatsächliche Hervorbringen bezieht[24]. Diese Absicht, die den Allgemeinbegriff mit dem Verwirklichen eines bestimmten Einzelnen vermittelt, ist nichts anderes als der Wille. Der Wille also ist es, der aus dem Vermögen, das als solches laut der aristotelischen Definition offen ist für Entgegengesetztes, das Aktivvermögen macht, das intentional auf ein bestimmtes Hervorbringen ausgerichtet ist. Dessen Kenntnis, genauer Gottes Wissen um sich als eine solche Aktivursache begründet ein detailliertes Wissen um das Einzelne.

Das praktische Wissen macht also erklärlich, inwiefern Gott sich auch das Einzelne so differenziert und genau repräsentieren kann, daß dieses Wissen die Existenz, die es künftig verursachen wird, gleichsam vorwegnimmt. Zugleich verleiht es der Annahme einer Zeitunabhängigkeit des göttlichen Wissens einige Plausibilität. Es zeigt nämlich, inwiefern Gott nicht über sich hinauszugehen braucht, um von den Dingen Wissen zu bekommen, so daß das Wissen sich in Abhängigkeit von den Dingen ändern müßte, sondern wie er diese kennt auf Grund des Begriffs, den er von ihnen immer schon in sich hat, verbunden mit seinem unveränderlichen Willensentschluß, sie zu einem bestimmten Punkt des Ereigniszusammenhangs zu realisieren. Daher kennt Gott im Gegensatz zum menschlichen artifex auch sein bereits vollbrachtes Werk nicht durch eine empirische Beobachtung; ein solches Wissen müßte vom Gegenstand verursacht werden, was bei Gott unmöglich ist. Vielmehr aus sich selbst heraus kennt er ein jedes in genau derselben Weise, nachdem es bereits geschehen ist, wie vor seinem Eintreten, wie Thomas, gestützt auf Ecclesiasticus 23,29, betont (z.B. De veritate q. 3, a. 3, ad 1 [contra]).

IV. Was leistet die Unterscheidung einer Notwendigkeit de dicto und de re?

Der Begriff eines praktischen Wissens Gottes hat unleugbar Erklärungskraft. Freilich beseitigt er nicht alle Schwierigkeiten. Die Haupt-

[24] Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem.

schwierigkeit, ob Gottes Vorauswissen mit der menschlichen Freiheit vereinbar ist, verschärft er sogar. Denn hiernach ist es der Wille, der innerhalb des Wissens die Festlegung (Determination) bewirkt; dieser aber richtet sich im Unterschied zum Wissen als solchem, wie Thomas nicht müde wird hervorzuheben, auf die Gegenstände, wie sie in sich selbst sind; der Wille Gottes beeinflußt also den Charakter der menschlichen Handlungen selbst. Wir scheinen vor ein Dilemma gestellt. Entweder wir gestehen Gott Allwissenheit zu. Das aber scheint eine lückenlose Determination des Menschen durch Gottes Willen zu erfordern, die ja die Voraussetzung ist für ein lückenloses Wissen Gottes um die kleinsten Regungen des Menschen. Oder wir nehmen an, daß Gottes Willen nur den Rahmen festlegt, innerhalb dessen dem Menschen ein Freiraum für eigene Entscheidungen bleibt. Hier läßt sich zwar konsistent denken, daß Gott so überlegen ist, daß ihm die großen Resultate der Weltgeschichte bekannt sind, weil sie seinem Willen gemäß sind, was immer der Mensch im einzelnen tun wird. Die lückenlose Allwissenheit scheint hier jedoch nicht erklärbar.

Dieses Dilemma können wir hier nicht lösen. Vielmehr wollen wir uns die Grenzen bewußtmachen, die unseren Erkenntnismöglichkeiten gesetzt sind, wenn wir über ein zeitloses Wissen etwas aussagen wollen, und erst recht, wenn wir versuchen, durch Differenzierungen zu erklären, inwiefern sich eine Notwendigkeit des göttlichen Wissens mit der Kontingenz der Ereignisse in sich vereinbaren läßt. Die These, die Zeit gehöre nur zum modus significandi unserer Verben, nicht zur gemeinten Sache selbst, ist ebensowenig ein positiver Beweis von Gottes Zeitlosigkeit, wie die Unterscheidung einer necessitas de dicto und de re positiv die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Kontingenz nachweisen könnte. Erwartete man das, müßte man Thomas eine petitio principii vorwerfen, weil die sinnvolle Anwendung dieser Distinktion die Vereinbarkeit bereits voraussetzt. Aber es wäre zuviel, in diesem Bereich definitive Beweise zu fordern. Hier können wir uns nicht auf dem Niveau von assertorischen, sondern nur von problematischen Aussagen bewegen. Thesen sind hier nicht beweisbar, sondern wir müssen uns damit begnügen, Vorwürfe gegen sie zu entkräften, sie seien unhaltbar, weil in sich widersprüchlich.

Auf einen möglichen Einwand von der Art, wie ihn heute Prior in aller Schärfe formuliert hat: Wegen der Zeitlichkeit der Geschehensstruktur seien Zeitstufen die unverzichtbare Bedingung jedes Erkennens und Prädizierens überhaupt[25], stellt die Unterscheidung eines modus significandi von der res significata eine Erwiderung dar: Wir dürfen nicht generell davon ausgehen, daß die Bedingungen unseres Erkennens bzw. Prädizierens (modus intelligendi sive significandi) die Bedingungen überhaupt für ein Erkennen der betreffenden Sache selbst (res significata) darstel-

[25] Vgl. The Formalities 128 (Anm. 1).

len. Für die Zeitlichkeit insbesondere gilt: Auch wenn sie ein Seinsmodus der kreatürlichen Dinge ist, ist sie doch nicht zwangsläufig Bedingung für ein Objekt überhaupt. Unter dieser Voraussetzung, daß grundsätzlich ein Objekt in unzeitlicher Weise begreifbar ist, läßt sich auch widerspruchsfrei annehmen, daß das göttliche Erkennen die zeitlichen Objekte, die wir nur zeitlich erfassen können, in unzeitlicher Weise begreift, zumal da zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen eine unüberwindliche qualitative Differenz besteht (Nichtunivozität).

Der Vorwurf, auf den die Unterscheidung de dicto/de re antworten soll, lautet: Die Notwendigkeit des göttlichen Wissens um ein Ereignis ist mit der Kontingenz dieses Ereignisses in sich selbst schon aus rein logischen Gründen unvereinbar. Er läßt sich so begründen: Da ‚Wissen' als ‚wahres Wissen' definiert ist, folgt aus der Tatsache des Wissens notwendig die Wahrheit oder Tatsächlichkeit des Gewußten. Das entsprechende Konditional ist wahr: Wenn Gott etwas weiß, wird es der Fall sein. Das Antecedens, d. h. die Tatsache des göttlichen Wissens ist nun aber als etwas Ewiges absolut notwendig. Damit muß auch das Consequens dieses wahren Konditionals, d. h. das betreffende Ereignis absolut notwendig sein (vgl. S. th. I q. 14, a. 13, ob. 2 et 3, De veritate q. 2, a. 12, ob. 7). Thomas' Antwort setzt voraus, daß ein intensionaler Operator wie ‚denken' oder ‚wissen' (pertinens ad actum animae), der im Vordersatz eines Konditionals steht, auf das gesamte Konditional bezogen werden darf. Das vom Nachsatz bezeichnete Ereignis wird somit nicht in sich selbst (in esse suo), sondern als im Wirkungsbereich des intensionalen Operators (gewußt werden) stehend begriffen, man versteht es als etwas Gewußtes (sub forma scientiae). Damit braucht die Notwendigkeit nicht *de re* das Ereignis selbst betreffen, sondern kann sich *de dicto* auf das im Wirkungsbereich des Wissensoperators stehende Ereignis beziehen.

Dieser Versuch, das Nebeneinander des notwendigen göttlichen Wissens und eines in sich kontingenten Ereignisses zumindest logisch einwandfrei darzustellen, ist nicht frei von Schwierigkeiten. Um das zu sehen, wollen wir uns beiden Seiten zunächst getrennt zuwenden. Auf der einen Seite erhebt sich die Frage: Inwiefern ist es statthaft, das Ereignis, das, im Horizont des göttlichen Wissens stehend, notwendig ist, aus dieser Beziehung herauszulösen und ihm so, in sich betrachtet, Kontingenz zuzuschreiben? Die Antwort lautet: Man darf das Ereignis aus dem Wissenskontext herauslösen, da das Gewußtwerden eine äußere Denomination ist und damit nicht zwingend in seinem Subjekt, dem Gewußten, Realität voraussetzt, da die Realität vielmehr im Wissenden liegt[26]. Auf der anderen Seite fragt sich: Inwiefern kann die Notwendigkeit allein

[26] Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu scientiae (S. th. I 14, 13, ad 3).

im göttlichen modus intelligendi begründet liegen[27] ohne eine Grundlage in der Sache selbst? Hier kann man im Sinne von Thomas antworten: Das zeitliche menschliche Erkennen setzt zwar, um notwendig zu sein, zwingend auch im erkannten Objekt Notwendigkeit voraus; denn es steht auf grundsätzlich derselben Seinsstufe mit den erkannten Dingen und wird von ihnen sogar verursacht. Anders der Modus des ewigen göttlichen Erkennens, das Ursache der Dinge ist[28] und gegenüber den erkannten Dingen etwas qualitativ Anderes bedeutet. Bei dieser Lösung ist ein praktisches Wissen vorausgesetzt. Das aber wirft für die Lösung der ersten Frage eine neue Schwierigkeit auf: Kann es eine bloß äußere Denomination sein, im Sinne des praktischen Wissens gewußt zu werden? Dieses Problem muß hier ungelöst bleiben. Aber vielleicht ist es bei einem angemessenen Verständnis des praktischen Wissens nicht prinzipiell unlösbar. Und soviel können wir zumindest positiv festhalten, daß es nicht von vornherein eine handgreifliche logische Absurdität ist, Notwendigkeit und Kontingenz zusammendenken zu wollen.

[27] Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum *modum* quo subsunt divinae intelligentiae (S. th. I 14, 13, ad 3).

[28] In S. g. gen. I 67 (4.–7. Argument) argumentiert Thomas explizit mit dem hier implizierten Prinzip: Von der Ursache zum Verursachten ist ein Abfall von der Notwendigkeit zur Kontingenz denkbar, nicht aber umgekehrt, weil nur die Ursache auch ohne das Verursachte sein könnte.

ThPh 60 (1985) 538–557

Wirklichkeitsbegegnung: Jenseits von subjektiver Fiktion und kulturellem Zwang

Die andere Philosophie der Simone Weil

Von Rolf Kühn

Unabdingbar für das handlungsorientierte Denken ist die Frage zuverlässiger Welterkenntnis, die für die neuzeitliche Philosophie grundlegend gewesen und auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch an den Namen Descartes und Kants gebunden war. In dieser Tradition besaß die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkmethode für die Erkenntniskritik einen modellhaften Wert, insofern sie als apriorische Weltkonstruktion die naive Wahrnehmung der Illusion und Subjektivität überführte und dem Bewußtsein ein zu erstrebendes Ideal ungetrübter Relationen vor Augen stellte. Geistes- wie Reflexions- und Urteilsphilosophie der hauptsächlichen Lehrer S. Weils (Le Senne, Alain, Lagneau) zeigen die Anerkennung der Wissenschaft in dieser Hinsicht. Doch schon bei Brunschvicg, dessem Unterricht sie ebenfalls folgte, zeichnet sich eine fortschreitende Anpassung rational-idealistischer Philosophie an den je wissenschaftlichen Fortschritt ab, wodurch auf eine Eigenständigkeit philosophischer Kritik im Grunde verzichtet zu werden scheint.

1. Erkenntnissynthese von Wissenschaft, Wahrnehmung und Arbeit

Die Entscheidung, die S. Weil selbst nun innerhalb der zeitgenössischen Debatte der Erkenntniskritik traf, bleibt grundlegend für ihre weitere Orientierung, da sie sich dadurch dem *inner*philosophischen Reinigungsprozeß verschrieb und aus diesem Abstand der Philosophie zur Wissenschaft heraus dann weiterhin der Kritik der historisch bedingten Konsequenzen derselben in Technik wie Gesellschaft sich verpflichtet. Früh und eindeutig wird die Alternative formuliert:

„Um nichts weniger geht es, als zu wissen, ob ich die Führung meines Lebens der Autorität der Gelehrten unterwerfen muß oder einzig dem Licht meiner eigenen Vernunft, ..., ob die Wissenschaft mir die Freiheit bringt oder legitime Fesseln."[1]

Descartes, dessen Verständnis von Wahrnehmung und Wissenschaft sie in ihrer zitierten Diplomarbeit von 1929–30 untersuchte, geht zu Beginn seiner philosophisch-geometrischen „Dioptrik" davon aus, daß „unsere gesamte Lebensführung von unseren Sinnen abhängt."[2] Damit ist der Bereich angegeben, in dem eine Antwort auf die Frage gesucht wer-

[1] „Science et Perception dans Descartes", in: *S. Weil*, Sur la Science, Paris 1966, 11–99; Zitat S. 13.

[2] 1. Kap.: Vom Licht (ed. Gertrud Leisegang), Meisenheim/Glan 1954, 69.

den muß, ob zwischen der Beschreibung der Welt unter dem Gesichtspunkt mathematischer Sachverhalte und der Wahrnehmung der Alltagswelt, die sich oft als Täuschung erweist, noch eine Einheit besteht. Brunschvicg hatte sie negativ entschieden[3], während Alain hier eine Kontinuität sieht[4], die auch S. Weil in ihrer Interpretation des Cartesianischen Denkens nachzuweisen versucht. Wahrnehmung, Geometrie und Physik bilden eine Einheit, weil die ihnen gemeinsam zugrunde liegende Anschauung die „reine Ausdehnung" ist, die welthaftes Sein in sich auszeichnet. Die Sinneswahrnehmung, soweit sie immer mit körperlicher Bewegung verbunden ist, setzt die Extension als einfache Idee voraus, wodurch jeder fixierte Gegenstand zum Objekt bewußter oder unbewußter Aktion wird. Die Wissenschaft ist die Verlängerung der einfachsten Wahrnehmung, insofern sie diese Grundstruktur überall auch da voraussetzt, wo die Sinne nicht mehr direkt hinreichen. So wird die Grundwahrheit verständigen Denkens, nämlich die Korrespondenz von Welt und Geist, in jeder Einzelwahrnehmung ergriffen; was die Wissenschaft hinzufügt, ist allein die Versicherung dieser von jedem schon immer vollzogenen Intuition. Wissenschaft dient somit nur der Vorstellungskraft (imagination), die ohne diesen Beistand in der unmittelbaren Interpretation des sinnlich Gegebenen „Götter entstehen läßt."[5] In solch polemisch-kritischer Pointe kündigt sich die aktiv methodische Vermittlungskategorie dieser gewonnenen Durchgängigkeit von Perzeption und Wissenschaft an:

„Erwachen wir doch von neuem zur Welt, das heißt kehren wir zur *Arbeit* und zur Wahrnehmung zurück, und es fehle der Mut nicht, diese Regel zu beachten, nach der nur das, was wir tun, Arbeit, nur das, was wir empfinden, Wahrnehmung sein kann: unseren eigenen Körper auf die Stufe des *Werkzeugs*, unsere Empfindungen auf die Stufe von *Zeichen* zu erniedrigen."[6]

Beachtenswert ist, daß S. Weil nicht ausschließlich von der traditionellen Analyse des reflexiven Selbstbewußtseins ausgeht, sondern zugleich auch von der primären Beziehung zur Welt in der Arbeit. Die Welterkenntnis als instrumental-zeichenhaft gebundener Vorgang ist aber wiederum zu sehen im Kontext des Kantschen Schematismus. Raum und Zeit machen grundsätzlich ein einendes Gesetz für Wahrnehmung und Arbeit aus, insofern sie apriorische Anschauungsformen wie Veränderungsbedingungen von Materie sind[7]. Die Definition der Körper als Ausdehnung und des methodischen Arbeitseingriffs als Bewegungstransformation bedeutet für die Vorstellung vom Universum, daß es sich aus

---

[3] Vgl. *I. M. Bocheński*, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern – München, ²1951, 98.

[4] Vgl. *G. Pascal*, L'idée de philosophie chez Alain, Paris 1970, 73.

[5] Vgl. *Weil*, Sur la Science 30–47 u. 90–95.

[6] *S. Weil*, Du Temps, in: Libres Propos 8 (Nîmes, 20. August 1929) 387–392; Zitat S. 392.

[7] Vgl. ihren Artikel „De la Perception ou l'aventure de Protée", in: Libres Propos 5 (Nîmes, 20. Mai 1929) 237–241.

quantitativ gleichbleibenden Größen zusammensetzt. Ist die subjektive Perspektivenhaftigkeit die wesenhafte Voraussetzung interessenhafter Erkenntnis wie Aktion, so ergibt sich hier eine Kollision mit der als mathematisch empfundenen Notwendigkeitsstruktur des Universums. Die Arbeit als Lebensnotwendigkeit ist nun gleichzeitig Ausdruck interessierter Bedürftigkeit wie auch Rückstellung augenblicklicher Befriedigung derselben. Aus dieser Sicht hat die erkenntnistheoretische Kontinuität von Perzeption und Wissenschaft eine emminente Bedeutung, da im Arbeitsgeschehen theoretisches Wissen und subjektive Sinnesempfindung eine Realitätsbegegnung ohne unmittelbar interessierte Erfüllung für das „Ich" (Moi) vermitteln.

Will die szientistische Weltbeschreibung die einzig adäquate sein, so wird damit der zunächst immer erst subjektiv-konjekturale Wahrnehmungsfaktor ganz hinfällig. Kritisiert deshalb S. Weil die Auffassung des damalig führenden Mathematikers Poincaré, mathematische und physikalisch-theoretische Sätze seien nur eine möglichst „bequeme Sprache", die auf Konvention beruhe[8], so steht dahinter nicht nur die Einsicht, daß die somit einzig noch legitime innerwissenschaftliche Methodendiskussion eine Aufhebung der philosophischen Erkenntnisfrage überhaupt bedeuten würde, sondern auch, daß der Verzicht auf den gnoseologischen Zusammenhang mit den allgemeinen Anschauungsformen des Subjekts auf bloße Registrierung von Ergebnissen hinausliefe. Damit aber wäre Macht allein, nicht mehr „Transparenz", das Ziel menschlichen Wahrheitsbemühens. Die Verkürzung der rationalen Modellhaftigkeit der Wissenschaft auf die augenblickliche Aktualität ihrer in keinen Gesamtwissenszusammenhang mehr integrierten Erfolge wirft so zwei Fragen auf. Erstens, ob trotz des nachweisbaren Wertes der Objektivität nicht doch ein Aspekt interessierter Subjektivität privilegiert wird, der nicht einmal dem Ganzen menschlicher Bewußtseinserfahrung gerecht wird. Und zweitens scheint vor allem auch die Verbindung mit Technik und Gesellschaft ignoriert zu sein.

S. Weil nennt die akkumulierte Wissensorganisation „kollektiv"[9]. Hierdurch wird die Distanz zur individuellen Wahrnehmungsarbeit unterstrichen, und es leuchtet auch die Bedingung auf, nämlich rationalisierte Industrie, unter der moderne Arbeit mit ihrem unaufgebbaren Erkenntnisanspruch sich tatsächlich vollzieht. Die Modellhaftigkeit von Wissenschaft und Arbeit für einen „reinen" Erkenntnisvollzug stößt sich hier am gesellschaftlichen Interesse. Es verhindert die grundsätzliche Einheit der Erkenntnis in Wahrnehmung und methodischer Aktion, in welcher die Welt noch als Korrelat individueller Fähigkeit und somit

[8] Vgl. *Weil,* Sur la Science 15–16, 29–30, 105, wo seine Werke „La Science et l'Hypothèse" (1902) und „Valeur de la Science" (1905) zitiert werden.
[9] Vgl. *Weil,* Sur la Science 91.

Sinngebung erscheint, durch uneinsichtige Produktionsformen. In solcher „Unterdrückung" (oppression) erscheint nun die Vernunft, sozusagen ihr zuinnerst interessiertes Wesen, als nach außen gekehrte Erscheinung. Philosophische Gesellschaftskritik ist damit für S. Weil nicht nur radikalpolitische Konsequenz im Sinne Alainscher Urteilsphilosophie, sondern sie ist der Erkenntniskritik konstitutiv inhärent. Nach Descartes und Kant mußte Weil mithin Marx in ihr Denken aufnehmen, allerdings bei gleichzeitigem Rekurs auf Platon, um die historisch gewordenen Verhältnisse zu analysieren, unter denen sich heute Welterkenntnis und -veränderung vollzieht.

2. Reaktualisierung des Platonismus durch die Marxkritik

Die Integration des neuzeitlich dialektischen Materialismus in einen klassisch-geometrischen Idealismus, wobei die Notwendigkeitsstrukturen der reflektierten Weltwahrnehmung wie der materiellen Naturbeherrschung bloßgelegt werden, ist bei S. Weil als bewußter Vorgang festzustellen. So weist sie in einem Artikelentwurf 1932 auf die Ähnlichkeit der Konzeption der Wissenschaft bei Descartes und der Gesellschaft bei Marx hin, die beide dem Empirismus fernstehen[10]. Angesichts der eingetretenen geistesgeschichtlich-gesellschaftlichen Situation, unter deren zusätzlicher Bedingung ein solcher Vergleich stattzufinden hatte, ergaben sich dabei für Weil insbesondere zwei Konsequenzen. Zum einen mußte offengelegt werden, wie der Anspruch positivistischer Wissenschaft, allein angemessene Erkenntnis zu vermitteln, zugleich die Tatsache in sich birgt, durch hervorgebrachtes technokratisch-administratives (Sonder)Wissen soziale Unterdrückung keineswegs aufzuheben, sondern neu zu erzeugen oder teilweise sogar zu verstärken. Zum anderen impliziert ein nicht (vulgär) empiristisch interpretierter Marxismus, daß die These von der Priorität bzw. Absolutheit der ökonomischen Gegebenheiten für das Verständnis der gesellschaftlichen „Natur" zu relativieren ist. Durchführbar erscheint beides gerade an Descartes und Marx, weil für ersteren zu Beginn der Neuzeit das methodische Erkenntnisideal gleichzeitig eine „provisorische" Moral mitbegründen sollte, die gesellschaftliche Konsequenzen ignorierte, was zur Ausbeutung durch Technik unter Berufung auf ihre „Rationalität" führte. Für Marx war dann diese neuzeitliche Entwicklung analysierbar geworden, aber er glaubte, ihre Aufhebung doch auf das Anwachsen der gesamtgesellschaftlichen „Produktivität" selbst, im Rahmen historischer Bewußtwerdung, gründen zu können. Die Kritik des geschichtlich-ökonomischen Interesses kann sich aber nicht, wird es als nach außen sich manifestierendes Erkenntnisinteresse der Vernunft durchschaut, der dialektischen Bestim-

[10] Vgl. ebd., 106–107; sowie zum Folgenden ebd. 32, 16 und Cahiers I, Paris, ²1970, 129 f.

mung durch das „Gerechte" oder „Gute" entziehen. Wichtig ist bei dieser Auseinandersetzung daher nicht nur der zeitgenössisch noch selbstverständliche Rückgriff auf Kant, wobei Weils Vorgehen an Le Sennes Lösungsversuch des Theorie-Praxis-Problems durch die als „Invention" verstandene Pflicht (devoir/obligation) erinnert, sondern die zunächst überraschende Durchführung der Marxkritik mit Hilfe Platons.

Gewiß, es besteht zwischen der Selbstbehauptung der modernen Welt, deren Entwurzelungstendenz S. Weil konkret in den eigenen sozial-politischen Engagements ihrer Zeit erfuhr (einschließlich ihrer persönlichen Fabrik- wie Landarbeit), und dem evokativen Charakter der Allegorie der Höhle als auch des Großen Tieres in der „Politeia" eine direkte Entsprechung. Diese kann eine gesellschaftsphilosophische Reflexion und Kritik reichlich befruchten. Aber die Rezeption einer antiken Philosophie wäre bloß äußerliche Inspiration, wenn das innerste Moment des Platonismus für die neuzeitliche Situation irrelevant bliebe. Durch einen „umgestülpten" Idealismus gelangt Marx zu seiner materialistischen Methode und somit zur angemessenen Beschreibung der gelebten Verhältnisse. Gerade das aber gesteht auch Platon den Höhleninsassen und den Interpreten des Verhaltens des Großen Tieres zu. Nicht die materialistische Notwendigkeitsstruktur ist anzufechten, sondern die darauf gegründete Revolutionshoffnung, d. h. der Glaube, aus der vorgegebenen Natur und dem Kampf des Menschen mit ihr in der arbeitsteiligen Produktion könne das „Gute" als die Gerechtigkeit hervorgehen. Dem Geist oder der Materie anvertraut: der Emanzipationsprozeß verbleibt immanent-linear, auch wenn vorgegeben wird, aus dem Antagonismus der Kräfte sei eine aufsteigende Dialektik abzulesen. Hinter-hältig haftete schon dem „listigen" Weltgeist Hegels die Verbindung mit einer solchen internen Macht an, die die Moderne allerorten ratifizierte, um Unterdrückung hervorzubringen. Denn Kapitalismus, Kommunismus und Faschismus leben allzumal von einer „Mystik" sich selbst legitimierender Aktion. Deshalb ist die Idee des Guten als Grenzbegriff eines gesellschaftstranszendenten Finalitätshorizontes nicht wegzudenken. Dessen Verkennung barg ja einen philosophischen Irrtum immer insofern in sich, als es tragische Konsequenzen mit sich brachte, das erwartete „Gute" ausschließlich auf die menschliche Psyche, die Gesellschaft oder die Materie zu gründen. Sie mußten gleichzeitig zu Fortschrittsträgern deklariert werden, also in der Garantie des Erfolges als absolut dastehen, was dann umschlug in den Terror eines abstrakt Allgemeinen gegen die für ungültig erklärten „Gerechtigkeits"-Einsichten des einzelnen.

Angesichts dieser Lage ist die bei S. Weil als Um-Kehr gedachte Erinnerung an Platon die Offenbarung eines Heilsmomentes, denn wirkliche Dialektik, von der nur der Name blieb, bedeutete in seinem Denken:

„Die Bewegung der Seele, welche auf jeder Stufe, um den nächst höheren Bereich zu ersteigen, sich auf die unaufhebbaren Widersprüche des jeweiligen Bereichs stützt, wo

sie sich gerade befindet. Am Ende dieses Aufstiegs gelangt sie zur Berührung (contact) mit dem absoluten Guten ... diese Bewegung auf das Gute zu, durch die Widersprüche hindurch, hat Platon beschrieben als jene des denkenden Geschöpfs, welches nach oben in die Höhe gezogen wird durch die übernatürliche Wirkweise (opération) der Gnade".[11]

Denn der Grundwiderspruch ist bei Platon, daß „die Natur des Notwendigen und des Guten weit (tō onti) voneinander verschieden sind" (Politeia 6, 493 c). Ihre Einheit ist auf der Ebene der Sinnlichkeit nicht möglich, weil alle Benennungen von gut oder schlecht der Zufälligkeit und Relativität subjektiver wie sozialer Reaktionen unterliegen. Deshalb nennt Platon denn auch die Verursachung durch das Notwendige eine Kausalität ohne „Harmonie", also ohne Zielgerichtetheit, dem Guten wesenhaft fremd, woraus sich aufgrund ungeklärter Vermischung mit demselben auch das Böse ergibt (vgl. Timaios 46 e; 48 a; 56 c; 75 a–b). Ja, es existiert keinerlei Gutes in diesem Bereich, dem nicht ein Schlechtes zur Seite steht (vgl. Theaitetos 176 a). Das Reich des Notwendigen entspricht daher dem resistenten Moment in der sinnenhaften Natur, ihrer Kraft, der wir als einem blinden Mechanismus ausgeliefert sind (vgl. Symposion 197 b; Kratylos 420 d). Der Verstand seinerseits vermag zwar teilweise die bedingte Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrungswirklichkeit einzusehen, und damit ihre (hypothetische) Notwendigkeit, aber er ist nicht von sich alleine aus in der Lage, diese (phänomenale) Ursachenerkenntnis mit der wirklichen Realität und Hervorbringung des Guten unmittelbar zu verknüpfen. Dazu bedarf es nach sokratisch-platonischer Lehre der sittlichen Erkenntnis zugleich, die Teilhabe am (göttlich) Guten selbst voraussetzt und deren schwieriges Erreichen im Höhlengleichnis dargestellt ist, insofern der Erkennende „mit ganzer Seele" umkehren muß, d. h. sich von allen gewohnten Vorstellungen zu lösen hat. Diese Loslösung oder Befreiung vom habituellen Meinungswissen indiziert dann konsequenterweise eine Transzendenz des wirklich Realen, dessen Manifestation im notwendigen Sein nur als eine Stufe des Erkenntnisprozesses angesehen werden darf, auf dem Denken und Verlangen (eros) noch nicht zueinander finden können. Die im Widerspruch wirkende „Gnade" nach Weil ist daher in gewisser Weise identisch mit dem Begehren (désir) nach dem Guten, wie es sich in der aufmerkenden wie erwartungsvollen Spannung (tension) des Geistes ankündigt. Nimmt man hinzu, daß selbst für Gott die „freiwillige Überzeugung" seitens des Notwendigen, also seine Ausrichtung auf das Gute hin, Grenzen besitzt, so kann gesagt werden, daß sich das Notwendige drei wesentlichen Prinzipien des Seins: dem Guten, Gott wie dem Geist (als Intelligenz) widersetzt, ohne daß allerdings damit der Anspruch auf eine letzte mögliche Einheit schon aufgegeben wäre (vgl. Politikos 269 d).

[11] *S. Weil*, Oppression et liberté, Paris 1955, 249; Diess.: La Source Grecque, Paris 1953, 89.

Die Aufnahme von Platons entscheidenden Seinsgegensätzen durch Weil in ihr eigenes Denken legt so das metaphysische, trans-kontradiktorische Anliegen ihres erkenntnistheoretischen Ansatzes frei, da er zugleich den Imperativ enthält, die individuellen wie sozialen Deutungskategorien in ihren realitätsverfälschenden Folgen zu durchschauen, weil eben von Beginn an dem authentischen Realitätszugang, d.h. der Erkenntnis des „Guten", Priorität eingeräumt wurde. Überrascht 1933–34 noch eine isolierte Aufzeichnung wie: „Wir wissen nicht mehr die Gnade zu empfangen"[12] so wird danach diese – durch den platonischen Kontext – neu vermittelte Wirklichkeit der Transzendenz und Gnade in der Auseinandersetzung zentral: „Die Irrtümer unseres Zeitalters entstammen dem Christentum ohne das Übernatürliche."[13]

Gibt sie als Ursache für die Barbarei im 20. Jahrhundert den Laizismus und Humanismus an, so ist darin der „geist"-immanent verharrende Idealismus ihrer Lehrer kritisch eingeschlossen. Dieser nimmt zwar, wie bei Jules Lagneau in der „moralischen Dialektik" Platons eine Metaphysik transzendierender Anstrengung wahr, aber die Einheit des als „Mechanismus" verstandenen Seins mit dem Guten als Finalität wird auf begrenzte Weise nur reflexiv-innerlich aufgefaßt[14], während Weil selbst zur Beschreibung eines „übernatürlichen Mechanismus" vorstoßen will[15]. Eklatanter noch dürfte der Fall Léon Brunschvicgs eben für sie gewesen sein, wo der Idealismus dem wissenschaftlichen Materialismus sekundiert, indem die Entfaltung des reinen Bewußtseins zusammenfallen sollte mit den letzten wissenschaftlichen Entdeckungen. Eindeutiges Anzeichen für diese futurische Immanenz, in der sich, inzwischen wohl allgemein als Illusion erkannt, die Gleichsetzung von Fortschritt und Wahrheit ereignen soll, ist bei Brunschvicg eine Epocheneinteilung in aufsteigende „Etappen". Damit wird von vorneherein auf das Ge-Wesene als mögliche Quelle für eine Erneuerung des Heutigen verzichtet. S. Weils Antihistorizismus mag durch Alains (Emile Chartier) gegenläufige Geschichtsauffassung von unaufhebbaren „Etagen" mitbestimmt sein, in der sich ein anthropologischer Tripartismus von Körper, Seele (Einbildung) und Vernunft als platonisierende Enthistorisierung der Hegelschen Dialektik mit einem weiteren Einfluß der Drei-Stadien-Lehre Comtes vereint. Entscheidend an Weils Position ist jedoch der gesamtkulturkritisch-hermeneutische Stellenwert der im Rahmen einer geistesgeschichtlichen Logik zu wertenden Auffindung „ewiger Wahrheiten" aus der Krise der Epoche selbst heraus. Auf diese Weise wird entgegen

[12] *Weil,* Cahiers I, 108.

[13] La Pesanteur et la Grâce, Paris 1947, 133 (dt. Übers. von Friedhelm Kemp: Schwerkraft und Gnade, München 1954, 211); vgl. *Weil,* Cahiers III, Paris, ²1974, 262f.; Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, 169.

[14] Vgl. Célèbres Leçons et Fragments, Paris, ²1964, 90–94.

[15] Vgl. *S. Weil,* L'Enracinement, Paris 1949, 223ff. (dt. Übers. von Friedhelm Kemp: Die Einwurzelung, München 1956, 382ff.).

den meisten übrigen Zeittendenzen von Weil Zukunft als „Rück-Kehr" gefordert, da wir von jenen notwendigen Wahrheiten durch die autonom verschlossen gehaltene Weltgestaltung i. S. „rationaler" Selbstbehauptung getrennt sind. Daran zeigt sich noch einmal, daß es nicht um eine Platonrenaissance um deren selbst willen geht. Neu aufzufinden ist vielmehr der Primat der übernatürlich-operativen Realität des Guten angesichts einer zeitgenössisch sich-selbst-rechtfertigenden konservativen oder revolutionären Praxis. Sie gibt in beiden Fällen vor, einem historisch-ökonomischen Prozeß allein zu gehorchen. Diesbezüglich war nach der Russischen Revolution, den Welt- wie Kolonialkriegen und dem amerikanischen „way of life" eindeutig Position zu beziehen. Die Forderung der Befreiung, die Marx z. B. dem Proletariat als Rolle zusprach, wird dabei konsequenterweise als „religiöse" Dimension wiederentdeckt, indem der Widerspruch einer „starken Schwachheit" als die „christliche Idee" schlechthin, die im Kreuz verdeutlicht ist, erkannt wird[16].

3. Konfrontation mit Offenbarungs- und Versöhnungsanspruch

Sicherlich klingt darin die Alainsche metaphorische Interpretation des Christentums als Bild des allein auf sich gestützten „schwachen Geistes" gegenüber den allgegenwärtigen Mächten (forces) unüberhörbar nach, aber die Notwendigkeitsmeditation führt seine Schülerin darüberhinaus zum Anspruch des Zusammendenkens von Gnade und Freiheit. Aber nach S. Weil gilt vor allem die Uneinsichtigkeit in jeglichen innerweltlichen Versöhnungsanspruch, was zutiefst als „malheur" erfahren wird. Es ist dies die Abwesenheit von Schönheit, Freude und Gnade; d. h. im tiefsten Unglück vermag der Mensch nirgendwo mehr einen Sinn wahrzunehmen, der bis dahin seinem Tun das Bewußtsein einer Finalität vermittelte. In der sich dergestalt darbietenden „Leere" (vide) erblickt Weil nun allerdings die Möglichkeit schlechthin für das Subjekt, mit der ihm bislang verborgenen, aber „wahren Wirklichkeit" in „Berührung" zu gelangen: es gibt im welthaften Bereich keinen Zweck (fin), der dem „real Guten" substituierbar wäre, da dieses „übernatürlich" ist. Gewiß darf das Ineinanderfallen der erlittenen Notwendigkeit im Unglück mit der Möglichkeit der Gewahrwerdung des wirklich Guten kein apologetischer Vorwand sein. Die Wachsamkeit, die in der kritischen Aufforderung erschien, das Leiden der Geschichte müsse bis in die letzten Winkel der Erkenntniskritik hinein gegenwärtig sein (Adorno), bleibt Gebot der Stunde, ja sogar des philosophischen Denkens überhaupt, auch für S. Weil. Dennoch vermag die subtilste gesellschaftliche Vermittlung der als „Unglück" wahrgenommenen lastenden Objektivität nicht darüber

[16] Vgl. *S. Weil*, Ecrits de Londres 99ff. Oppression 253.

hinwegtäuschen, daß das Subjekt zuinnerst allein daran trägt und so seine Freiheit angesprochen ist, diese Realität mit dem Guten zusammenzudenken. Die Möglichkeit dazu ist die Gnade, so daß das Unglück eben den entscheidenden Wendepunkt reflexiven Denkens darstellt. Im Verweis auf Shakespeare, die Narren seien bei ihm die einzigen Figuren, die die Wahrheit sagten, schreibt sie entsprechend in einem Brief kurz vor ihrem Tode mit 34 Jahren:

„In dieser Welt haben tatsächlich allein diejenigen die Möglichkeit, die *Wahrheit* zu sagen, die dem tiefsten Grad der Demütigung verfallen sind, weit unterhalb des Bettlertums, nicht nur ohne jede soziale Achtung, sondern vor allem so angesehen, als wären sie der ersten aller menschlichen Würden entblößt – der *Vernunft*. Sie allein sagen die Wahrheit, alle anderen lügen."[17]

Nicht übergehbar ist hier das Malaise, welches die Vernunft verspürt, wird sie bei ihrer Frage nach dem Wahren an die Narrheit (folie) verwiesen. Dieses Empfinden über das rationale Ungenügen dürfte zu werten sein als Zeichen diskursiver Glätte und Kälte, die dem logischen Zwang anhaftet. Die Hinwendung zur Dichtung bei S. Weil, wobei jede introspektiv-erlebnisreiche Innenflucht gebrandmarkt wird, ist nicht zufällig mit der frühen Rezeption griechischer Tragiker verbunden, weil bei ihnen der Auftritt der Wahrheit im extremen Widerspruch zu deren äußerer Erscheinung als Verdammung im Mittelpunkt stand[18]. Der Zwang zur Erlösung war hier im Bild als oft stumme Geste aufgehoben (Ödipus, Prometheus). Und Philosophie hatte selbst noch einmal im „gekreuzigten Gerechten" darum gewußt, hatte gezeigt, was wäre, wenn ihrer Logik der Scheidung des Scheins von der Realität der Preis abverlangt würde.

Daß S. Weil diesem Anspruch unbeirrt gefolgt ist, macht auf der einen Seite den Unterschied zu allem vermittelnden Denken ihrer Lehrer aus, die erwähnt wurden. Auf der anderen Seite erklärt er auch den Eindruck fehlender reflexiver Einordnungskategorien, den ihr Werk und ihr Leben hervorrief, so daß die frühen, teilweise entstellenden Kommentare zunächst besonders hagiographischer Natur waren. Aber zweifelsohne bestimmt das Verlangen nach ungetrübter Wirklichkeitserfahrung ihr theoretisches Denken, und zwar derart, daß es sich letztlich ergreifen läßt vom Bild und von der Wahrheit dessen, wo dieser Widerspruch von Erscheinung und Wesen mitsamt ihrer transzendenten Einheit das lebendig offenbarend-offenbarte „Sein" selbst ausmachen: Christus. Nachdem die Begegnung mit seiner „Person" bei Weil auf nicht vorausgeahnte Weise stattgefunden hat, kann alles daher als Vorbereitung auf dieses Ereignis in ihrer Biographie verstanden werden, der Imperativ der reinen

[17] Vgl. ebd. 255 u. 213; sowie für eine philosophiegeschichtliche Einreihung: *St. Breton*, La Passion du Christ et les Philosophies, in: Studi e Testi Passionisti 2, Teramo (Italia) 1954, 38–41, 62–78.

[18] Vgl. „Morale et littérature", in: Cahiers du Sud 263 (Marseille, Januar 1944) 40–45.

Erkenntnis ebenso wie die Herausforderung zur „Revolution" als wahrer Aktion[19].

Ein erster orientierender Blick, der diese Hinführung zur explizit metaphysisch-religiösen Thematik angemessen anzeigt, kann deshalb der Feststellung folgen, es handle sich bei S. Weil um die „Konfrontation mit dem Wesen der Offenbarung"[20]. Der philosophische Widerspruch von Notwendigkeit und Wert (des Guten i. S. Platons), oder eben auch von Schein und Wirklichkeit, enthält diese „Offenbarung" ebenso wie die theologische Bestimmung von Gott und Welt, Gnade und Freiheit, im Sprechen von Schöpfung und Erlösung. Denn S. Weils Philosophie verweigert bewußt dort jene Schranken wissenschaftsökonomischer Einteilung, wo es um die Grundwahrnehmung der als übernatürlich zu setzenden Einheit dieser Gegensätze geht. Dichtung enthält ihre chiffrierte Lesbarkeit als rätselhaft Verhülltes; Mathematik und Wissenschaft sind problematisierte Modelle für ihre strukturelle Erfassung in allen Ereignissen. Arbeit bereitet als ins Existenzgeheimnis verweisende Leere darauf vor, so wie Religion und Mystik ihre Bestätigung innerhalb einer konvergierenden symbolorientierten Universalhermeneutik darstellen:

„Sobald man das ganze menschliche Leben, das gewöhnlichste, das natürlichste Leben untersucht, besteht es so aus einem der Intelligenz völlig undurchdringlichen Gewebe von Mysterien, die die Bilder der übernatürlichen Mysterien sind, und über die man nur durch diese Ähnlichkeit Rechenschaft abgeben kann ... Das menschliche Denken und das Universum bilden so die recht eigentlich offenbarten Bücher, wenn die durch Liebe und Glauben erhellte Aufmerksamkeit sie zu entziffern weiß."[21]

Die dem Bewußtsein eingeschriebene Offenbarung ist also Referenzpunkt. Hierbei wird der Bezug von Reflexion und Geheimnis dadurch zur Synthese einer religiösen Metaphysik, indem die schöpferisch-inkarnatorischen Wesensmitteilungen Gottes – interpretiert als sein „Leiden" oder „Opfer" – die Voraussetzung zu den ontologisch-anthropologischen Grundunterscheidungen selbst abgeben: „Nicht nur die Passion, die Schöpfung selbst ist Verzicht und Opfer von Gott aus. ... Meine Existenz selbst ist wie (!) ein Zerrissenwerden Gottes, ein Zerrissenwerden, das Liebe ist."[22] D. h. zwischen der Macht und Liebe Gottes, wie sie die

[19] Vgl. ihre „Spirituelle Autobiographie", in: Attente de Dieu, Paris, ³1966, 36ff. (dt. Übers. von Friedhelm Kemp, in: *S. Weil*, Zeugnis für das Gute, Olten/Freiburg i. Br. 1976, 100ff.).

[20] *E. Morot-Sir*, La Conscience philosophique en France de 1940 à nos jours, in: R. Le Senne, Introduction à la philosophie, Paris, ⁵1970, 508.

[21] *S. Weil*, Intuitions pré-chrétiennes, Paris 1951, 170, 171 (dt.: Vorchristliche Schau, übers. v. Fritz Werle, München 1959, 152). Ihren Entwurf einer Universalsymbolik als anthropologischer Interdependenz von Symbolisationsprozessen und Deutungen als „Lektüre" (lecture) haben wir eingehender dargestellt in: „La pensée grecque vue à partir des Mystères d'Eleusis" (Eléments d'une philosophie religieuse), in: RHPhR 3 (1983) 267–287.

[22] *S. Weil*, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris 1962, 35–36; vgl. zur platonisch-kantschen Herkunft dieser Sicht *M. Vetö*, Le Mal selon S. Weil, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie (Wien, 2.–9. Sept. 1968), III, Wien 1969, 628–633.

Notwendigkeit in der Welt und seine freigeschenkte Gnade bezeugen, situiert sich das autonome „Ich" (Moi), welches auf Eigenheit beharrt. Und in diesem gottgetrennten Sein, jedoch in Erwartung seiner „Entwerdung" (décréation), wird es von Gott ermöglicht.

Die Entfaltung „theologischer" Themen, die sich nach Gesagtem bis in die Anthropologie und Ontologie hineinverzweigen, ist nicht ohne Parallelen bei S. Weils Lehrern. Denn ganz allgemein ließe sich feststellen, daß seit den griechischen Kirchenvätern bis in die nachkantischen Spekulationen hinein sich eine Tendenz durch das abendländische Denken zieht, dem Inkarnations- wie Passionsgeschehen einen metaphysischen Sinn zu verleihen. Grundlegend differenziert sich aber S. Weil von dementsprechend zumeist damit verbundenen (idealistischen) Reduktionen in einem Punkt. Sie gelangt über den typisierten Gegensatz von Marx und Platon, als Denker für Versöhnungsmodelle anhand von „Kraft" und „Gnade", zu einer übernatürlich-christologisch zentrierten Hermeneutik. Diese gilt sowohl für das Verständnis des Selbst wie für dessen kulturell-gesellschaftliche Umwelt, ohne den dazu notwendigen „Glaubens"-Akt als besondere Form der „Lektüre" aufzukündigen.

Um dies zu überprüfen, bietet sich jenes moderne Selbstverständnis an, wonach das Bewußtsein nicht mehr als ungetrübte Erstgewißheit erscheinen kann, weil es in eine historische Dramatik hineingezogen worden war, die „allen Begriffen des philosophischen Vokabulars eine andere Bedeutung geben mußte", wie S. Weil im Hinblick auf den entstehenden Existentialismus bemerkt[23]. Sie selbst vermag eben demselben nicht zu folgen, weil ein notwendigkeits- und somit kraftunterworfener Zustand – das Dasein – zum schlechthinnigen Wertmaßstab einer neuen scheinbaren Unmittelbarkeit werden soll. Bei all ihrer existentiellen Nähe zur erschütterten Zeiterfahrung geht sie den angezeigten anderen Weg. Für Weil ist die „Ich"-Imagination eine dritte Seinskomponente zwischen den (platonisch verstandenen) Schöpfungs- oder Seinsursachen des Notwendigen und Guten. Und dieses „Ich" als fiktionsverhaftete Subjektivität muß mittels der „Leere" von allen Bedeutungsinhalten und -kategorien getrennt werden, um dem ersehnten, aber allein vom Subjekt aus unerreichbaren „Gut" des „Wirklich Realen" näher zu kommen. Die phänomenologisch orientierte Existenzanalyse begnügt sich damit, die subjektiven Determinanten der Weltzuwendung als Seinszugang gelten zu lassen, so daß „Freiheit" und „Sein" bereits im individuellen „Projekt" einer Sinnteleologie zur Übereinstimmung gelangen. Marx bedeutet deshalb wahrheitskonformer für Weil weiterhin die ausschließliche „Materialisierung" der Existenz, worunter ohne Ausnahme auch die „inneren" Äußerungen des psychologisch-geistigen Subjekts fallen, weil

[23] Lettre à Jean Wahl (New York, 1942), in: Deucalion 4 (Paris, Okt. 1952) 255ff.; vgl. Cahiers II, Paris ²1972, 72f.

letzteres in allem gesellschaftlich vermittelt ist, so daß keine Bewußtseinsgewißheit über das Sein als transzendent Gutes möglich ist. Die platonische Umkehr enthält für S. Weil die unaufgebbare Voraussetzung des (An)Erkennens einer solchen Situation meiner Existenz als eines „Nicht-Seins" im Grunde. Durch gerade diesen Punkt muß das verstandesmäßige Bemühen um ein wirkliches Offenbarungsverständnis hindurchgehen. Weil Tod und Schweigen Gottes dabei für das noch nicht zur Liebe gewordene Vermögen wahrheitstransparenter Aufmerksamkeit als die Mitte erscheinen, wurde nicht grundlos formuliert, hier liege ein „christlicher Materialismus (und) Atheismus" vor[24]. Erst diese Polarisierung greift die neue Bewußtseinslage auf, die sich von der Gnoseologie bis zur Ethik spannt. Und diese müssen in ihrer Gültigkeit von der sie umfassenden „übernatürlichen Zustimmung" her (consentement) bedacht werden.

4. Reflexionsneubestimmung im Spannungsfeld von Werttranszendenz und Subjektkritik

Wissenschaft und Moral waren im Idealexistentialismus Le Sennes Vorstufen für jene, in der Religion bezeugte, letztmögliche Übereinstimmung des subjektiven Bewußtseins als eines begrenzten Ichs mit dem absoluten Geist oder „Gott". Auf dem Weg der Identifikation mit diesem, als „Dynamik" immanent anwesenden göttlichen Geist, ist das „Opfer" eine unumgängliche Notwendigkeit. Aber im Grunde ist eine wesensanaloge Kontinuität zwischen „Gott" und Ich nicht erst zu schaffen, sondern diese Verbindung wird vorausgesetzt, wie es als Konsequenz die „Entfaltung" (épanouissement) der Person zum „absoluten Ich" zeigt[25]. Was S. Weil als gültiges Element einer solchen axiologischen Geistphilosophie aufgreift, ist die „heils"bezogene Kritik aller vorzeitigen Bewußtseinsidentifikation. Die Differenz zu Le Senne erscheint bei ihr aber gleichzeitig darin, daß das Ziel der Identitätskonversionen nicht die geläuterte Entfaltung sein kann, sondern die Selbsterkenntnis des „Nicht-Seins" des Subjekts. Erst dieser „Nullpunkt" offenbart die eigentliche Bestimmung des Menschen, die durch eine Neuschöpfung erreicht wird. Verurteilt ist damit bei S. Weil jeder Versuch einer Philosophie des Lebenselans oder der Geisttranszendenz, deren Optimismus die im endlichen Sein konstitutiv gegebene Begrenzung zu leicht auflöst und damit den Preis von Schöpfung und Inkarnation metaphysisch-hermeneutisch bzw. realsymbolisch nicht adäquat ermißt.

Schlug der Verdacht auf „Versöhnung" und „Heil" modern in deren Ablehnung überhaupt um, solange sie als allgemein-absolute Wahrheiten nicht auch sogleich augenblicklich-konkret erfahren wurden, so gilt diese

[24] *E. Przywara*, S. Weil, in: *ders.*, In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 75; sowie: Edith Stein et S. Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie, in: EPh 11 (Marseille 1956) 458–72, hier 462; vgl. auch *Weil*, Oppression 226, 236f.

[25] Vgl. Introduction, 1. Aufl. 1925, 307 (Anm. 20).

Haltung ganz allgemein gegenüber jeglicher geforderten Seinszustimmung und -partizipation. Die idealexistentielle Geist-Ontologie impliziert mit letzteren auf andere Weise nur jene Kontinuität, die S. Weil durch die Realität des Übernatürlichen sprengt. Denn gerade die Unglückserfahrung zeigt, daß Vernunft und Liebe im „malheur" zutiefst paralysiert werden, so daß diese Bewußtseinsakte anders zu gründen sind. Die Relation zwischen der phänomenalen Struktur des Seins und dem darin, gemäß der Tradition, zum Teil zum Ausdruck kommenden Schöpferlogos ist für die Vernunft eben da nicht mehr einsehbar, wo die Universalgesetzmäßigkeit die partikuläre Existenz auszuschließen scheint, d. h. das Sein zu meiner eigenen Vernichtung sich anschickt. Dieser wirklich akzeptierte Widerspruch führt erst zur Bejahung als Akt übernatürlicher Liebe, die allein die Überwindung individuell-subjektiver Interessiertheit in Vernunft und Verlangen (désir) vollziehen hilft.

Die rationale Versicherung der Zustimmung durch die Liebe beruht im ontologischen Spiritualismus auf der Norm des reflexiven Bewußtseins, welches seine Einwilligung ins Verstandesurteil als Partizipation versteht. Wird letztere dann, unter an sich berechtigter Zurückweisung unzulässiger Teil-Objektivierungen, auf das Sein insgesamt projiziert, so erscheint dieses notwendigerweise als sich partizipierenlassender Akt, der den Reflexionsakt widerspiegelt. Bewußtsein aber ausschließlich als Reflexion zu verstehen, ist durch die neuzeitliche Ausdehnung – oder Einengung – des Bewußten zweifelhaft geworden, so daß eine der idealistischen Vorentscheidungen seit Descartes nicht mehr problemlos nachvollziehbar ist. Für S. Weil kommt es entscheidend darauf an, ob die reflexive Analyse des begrenzten Ich, welches ja trotz aller „Partizipation" subjektives Zentrum bleibt, überhaupt ein letztes angemessenes Modell für die Erkenntnis des Wesens des „absoluten Seins" bereitstellt. Muß nicht vielmehr vorurteilslos Ausschau gehalten werden nach einer „Offenbarung" desselben, damit es selbst kundtue, wie der total sich selbst-schenkende Akt beschaffen ist?

Philosophische Offenheit darf zumindest eine solche Möglichkeit nicht ausschließen. Und wenn S. Weils Denken in Christus den „Schlüssel" findet, so ist die dabei, gemäß der Konvention, überschrittene Grenze keine Aufhebung der philosophischen Hauptaufgabe, „die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit zu begreifen." Analysen des subjektiven Bewußtseins stehen so in augenblicklicher Konfrontation zur Selbstmitteilung absoluter Liebe, welche die menschliche fordert. Deshalb fällt die Bestimmung der Subjektivität bei S. Weil so kritisch aus. Angelegt war diese Position schon in ihrer Imaginationsreduktion, insoweit letztere die subjektiv präformierte Objekterkenntnis, welche gerade auch noch in der reinen transzendentalen Konstruktion des Objekts vom Subjekt her steckt, überwinden will durch die „Leere" als erkenntniskonstituierender Akt. Daß die „Leere" zum systemimmanenten Konver-

genzpunkt wird, zeigt sich dann auch in der neu zu begründenden (theo)ontologischen Kontinuität zwischen dem Schöpferakt Gottes und dem menschlichen Akt der Wahrheitserkenntnis. Gott „zieht sich", nach Weils Auffassung, „zurück" (se retire), damit etwas außerhalb von Ihm in der ausgegrenzten göttlichen „Leere" zu existieren vermag. Und der Mensch ist dazu aufgerufen, diesen Schöpfungsverzicht in sich zu wiederholen mit Hilfe der Teilhabe an der Passion Christi. Denn so wie der sterbend Inkarnierte in die „Leere" der Welt als Hinweis auf die notwendigerweise verborgene Anwesenheit des Vaters unter der Form seiner Abwesenheit einstimmt, ebenso soll der Mensch diese letztere als Beweis Seiner Schöpfungsliebe werten. Dies aber ist nur möglich durch die christuskonform durch-lebte Wahrheit des Sich-Selbst-Sterbens i. S. des Verzichtes auf jede sinn- oder wirklichkeitsschaffende „Autonomie". In dieser christologisch zu denkenden Substitution höchster Wahrheitserkenntnis, ähnlich dem paulinischen „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir", wird mithin angezeigt, daß es für Weil keine subjektimmanente Selbstverwirklichung zu geben vermag. Und Philosophie wird daraufhin überhaupt als „Praxis" gesehen, insofern der konstitutiv kritisch-metaphysische Akt im „Verlassen des Selbst" (sortir de soi) besteht[26]. Paradoxerweise stimmt der Mensch mit dem „Sein" Gottes also dann überein, wenn er fähig würde, sich selbst als „Nicht-Sein" zu sehen.

Im Hinblick auf dieses Ziel implizierte die Ausklammerung der individuellen und gesellschaftlichen Geschichte im Rahmen der reflexiven Tradition eine heilsame Spannung zwischen dem empirischen Ich, mit seinen für unmittelbar gehaltenen Gewißheiten, und dem reinen Ich. Denn so wurde eine Wahrheitskonzeption auf der Grundlage der „Erwartung" (attente) vorbereitet. Konkret realisiert diese sich wiederum als „Aufmerksamkeit" (attention) und dann als „Einwilligung" oder „Zustimmung" (consentement). Solange die authentische Subjektivität dagegen im Zweifel gesehen wird – wie etwa in Alains Urteilsphilosophie, die den existentialistischen Freiheitsakt als einziges Postulat dialektischer Vernunft vorbereitet –, solange ist sie in einer Weigerung begründet, die absolut sein will. Tiefer gesehen, ist aber so der Anspruch der im Nein sich ankündigenden anderen Realität nur verdeckt. Die Feststellung, daß etwas nicht so sein soll, wie es ist, umschließt ja ein Doppeltes: Anklage des tatsächlichen Zustandes sowie Postulierung einer werthöheren Realität als der augenblicklich gegebenen. Und in dieser Differenz ist das Sein-Sollende notwendige, wenn auch zunächst nur bewußtseinsmäßig antizipierte „Setzung" des realiter noch ausstehenden werthafteren Seins. Die Negation ist also bereits in gewisser Weise subjektive Vermittlung des letzteren, sobald der Einspruch gegenüber dem Nicht-Sein-Sollen auf

[26] Vgl. *Weil*, Intuitions 164 (dt.: 146 [Anm. 21]); La Connaissance surnaturelle, Paris 1950, 305 u. 335.

seinen ermöglichenden Grund hin befragt wird. Die reflexive Logik führt also auch nach dieser Einsicht an sich zur genannten Zustimmung, wodurch die absolute Realität an die Stelle des Ich treten soll. Die zentrale Frage allerdings, die dabei entsteht, ist, wer den subjektiven Träger des Übergangs in diesem Substitutionsprozeß abgibt. Nach S. Weil kann nämlich bei der Einwilligung in das eigene „Nicht-Sein" – im Vergleich zum wesenhaften Gut-Sein – keineswegs von „Vernichtung" (anéantissement) gesprochen werden, sondern es handelt sich um eine „vertikale Versetzung in die höhere Realität des Seins"[27]. Die angesprochene „Seins-Kontinuität" ist also zu sehen in einem Bezug von Zustimmung und Ergriffenwerden. Sie ist nicht linear, sondern eben dialektisch im platonischen Sinne, dessen zu vulgäre Auffassung oft einer puren Auflösung endlicher Autonomie gleichgestellt wurde. So war die schwierige Frage einer wirklichen ontologischen Gründung ichbewußter Andersheit gelöst, bevor sie eigentlich gestellt wurde. Ein Denken, welches wie bei S. Weil die Aufgabe des Menschen als „Ent-werden" (décréation) versteht, muß das Böse in seiner Existentialradikalität aufrecht erhalten. D. h. es kann weder dem notwendigen Sein angelastet werden, welches Gehorsam ist, noch dem Guten, welches Liebe ist:

„Das Böse ist die Entfernung (distance) zwischen dem Geschöpf und Gott. Das Böse entfernen (supprimer), bedeutet, ent-schaffen (dé-créer); aber Gott erreicht es nur mit unserer Mitarbeit. Die Zerstörung (destruction) ist der Dé-création zuäußerst entgegengesetzt."[28]

Das Böse als das Nicht-Sein-Sollende ist so freiheitlicher Herkunft, aber dieselbe Freiheit ist über jegliches Verlangen (désir) auch gnadenbezogen. Damit steht die subjektive „Autonomie" immer schon in der Spannung von Trennung und Vermittlung, so daß jedes menschliche Wesen zum je einmaligen „Ort" einer Perspektive zwischen Welt und Gott bestimmt wird.

Angesichts der Realität dieser Welt, deren Begegnung als Akt der Freiheit sowohl durch die Verweigerung wie auch durch die Bejahung (consentement) des Weltseins gerechtfertigt zu sein scheint, ist die Philosophie der Versuch, die jeweils schon getroffene Vorentscheidung reflexiv einzuholen. Von der jeweiligen Sobeschaffenheit des Seienden auf die umfassendere Realität der Liebe zu schließen, die es hervorgehen ließ, ist dann keine am Wesen grund-loser Liebe vorbeigehende Reduktion, sondern „Glaube" (foi) als „Lektüre", wenn zuvor schon aus dieser Liebe als präontischer Akthaftigkeit, nachahmend heraus gehandelt wurde:

„Der Glaube bezieht sich auf die Lektüre und die Nächstenliebe auf die Schwerkraft. Man kann sich nicht daran hindern zu lieben. Aber man kann wählen, was man liebt. ... Nichts Seiendes ist der Liebe absolut würdig. Also ist zu lieben, was nicht existiert. Aber dieser Gegenstand der Liebe, der nicht existiert, ist nicht ohne Wirklichkeit, ist keine Fiktion. Denn unsere *Fiktionen* können der *Liebe* nicht würdiger sein als wir selbst, die es nicht sind."[29]

---

[27] *Weil*, Cahiers III, 178f. [28] Cahiers II, 251. [29] Ebd. 108.

Diesen hermeneutischen Zirkel zwischen Wert und Liebe aufzulösen, gelingt nicht, wie es die einfachste Analyse der Wahrnehmungstätigkeit zeigt. Denn jede Perzeption enthält unmittelbar Wertübertragungen (transferts), welche die Bestätigung anderen Seins oder aber dessen Vernichtung bzw. Ignorierung vorherbestimmen. S. Weils Biographie wie ihre Weiterführung philosophischer Reflexionstradition im Ernstnehmen religiös-symbolischer Denkinhalte konkordieren deshalb im Bemühen um den Notwendigkeitsaufweis eines umfassend seinszustimmenden Aktes, der gleichzeitig erweckend-offenbarenden Charakter hat (ré-vélation). In der Radikalität seiner Kritik unterscheidet er sich nicht von einer Philosophie des Argwohns seit Nietzsche. Die Illusionszerstörung trifft sogar deren letzte Sicherheit, weil sie vor keiner subjektiven Erkenntnis- oder Aktionskategorie als Selbstversicherung haltmacht. Soll die Identifikation von Liebe und Realität nicht zu frühzeitig erfolgen, d. h. nicht idolatrisch ausfallen, so wohnt die Entlarvung jeglichen Scheins dem Akt der wahren Seins-Zustimmung zutiefst inne. Am Begriff der „Erwartung" (attente), jener zur ständigen Seins-Disponibilität gewordenen „Aufmerksamkeit" (attention) des Verlangens wie des Geistes, wird dies bei S. Weil ablesbar. Auch das Sprechen von der übernatürlichen Gnade in diesem Prozeß ist dann keine unverantwortete Konzession des Denkens, sondern es entspringt dem Bewußtsein, daß dieser evidenzaufhebende Weg die Anwesenheit der „Wahrheit" aus sich allein nicht verbürgt. Diese wird nicht gefunden, sondern sie teilt sich mit, ohne Heideggers „Entborgenheits"-Exegese zu bemühen.

5. „Übernatürliche Poetik" oder von der „Entwurzelung" zur „Einwurzelung"

Sind Produktion und Evolution mithin in letzter Hinsicht aus dem Wahrheitsverständnis auszuschließen, so besteht der eigentliche philosophische Gegenstand in „ewigen Ideen", deren Neuentdeckung die Aufgabe der Philosophie in jeder Epoche ausmacht. Die registrierbaren Fortschritte der Wissenschaften können demnach keinen Vorschriftscharakter für den Gang der Philosophie beanspruchen. Aus diesem zumeist ungeklärten Verhältnis von Wissensakkumulation und an sich transparenter philosophischer Methode, die Urteil ist, dürfte zum Teil die heutige vehemente Standortbefragung der Philosophie herrühren. Bringt S. Weil diese Kritik am Wissen, welches an bloßer Herrschaft interessiert ist, vor, so steht natürlich dahinter auch eine Selbstcharakterisierung ihres Weges, der sich als möglichst breite Gleichsetzung des Anspruchs eines „ewigen" Denkens mit dem faktisch „antiken" zu erkennen gibt.

Ihr Ausgangspunkt und die daran sich anschließenden Übergänge zeigten in der Tat eine Entwicklung, die zunächst vom cartesischen wie kantschen Klima der Studienzeit 1923–1931 bestimmt war und dann zur

Zeit der anarchistischen Gewerkschafts-Periode zu Marx führte. Als aber Marxismus und Existentialismus die dominierenden geistigen Zeitvisionen zu werden beginnen und die sozialen wie politischen Konflikte durch eine weltweite ideologisch-militärische Auseinandersetzung weitergeführt wurden, hatte S. Weil sich schon Platon und einem entsprechend interpretierten Christentum zugewandt. So kam in die Mitte ihres Denkens jene vorneuzeitlich universal anzutreffende Wahrheitssymbolik zu stehen, wonach das Notwendige sich, trotz allem, weitgehend der „weisen Überzeugung" durch das Gute fügt. Allerdings interpretiert Weil diesen Kerngedanken aus Platons *Timaios* (48 a) dahingehend, daß dieses Gute identisch ist mit Gott als „personal" zu verstehender Liebe. Diese traditionshermeneutisch wie reflexiv-spekulativ gewonnene Synthese zur „Lesbarkeit" des Universums und des Menschen „übernatürlicher" Bestimmung – unter den machtbedingten (force) ideengeschichtlichen, noetischen wie praktischen Gegebenheiten einer entsymbolisierten Weltwahrnehmung heute – besagt, daß die Erfahrbarkeit von Wahrheit an ihre Realisierung oder „Inkarnation" gebunden ist. Mit anderen Worten: an ihre Resymbolisierung.

S. Weils Originalität ergibt sich somit aus der eindeutigen Differenz zu zeitgenössischen Denkschemata, die eine solche mediativ-symbolische Sicht aufgrund des neuzeitlichen Selbstverständnisses der Vernunft für obsolet halten. Nun werden aber gerade die herrschenden Bewußtseinsformen mit ihren geistigen und instrumentellen Folgen noch rückwärts aufgerollt, um nach aller Entfremdung – oder „Entwurzelung" in Weils Sprache – einen „reinen" Ursprung bloßzulegen. Insofern fällt die Frage nach der in Grundzügen dargestellten Genese eines solchen anderen Denkens in Weils Philosophie zusammen mit der ideengeschichtlichen Logik des erfolgten historischen Prozesses. Auf diese Weise korrespondieren auch methodisch Rück-Kehr – oder kulturell-kosmische „Einwurzelung" – und innere Konversion, die beide für S. Weil zentral sind. Nicht unerheblich dürfte es weiterhin sein, daß der Begriff, welcher der einzige Neologismus in ihren Schriften darstellt, seinerseits beide Aspekte an sich schon vereint, sofern er sich als „Dé-création" (Ent-Werdung) darstellt.

Es muß hier offen bleiben, wie dieser bedeutungsaufhebende Vorgang im einzelnen als hermeneutisch-metaphysische Epoché zu interpretieren ist[32]. Doch impliziert die Abhängigkeit seiner Durchführung von der Kritik des Bestehenden – d. h. der „Schöpfung" als Projektion autonomen Selbstvollzuges in der Illusion realitätsgerechter Seinsverwirklichung – den praktischen Willen zur Veränderung. Die dereflektierende Bedeutungfsauflösung kann also nicht nur als eine innerpastorale Trans-

[30] Vgl. des näheren hierzu *R. Kühn*, Art. „Lektüre/Lesart", in: HWP 5 (1980), Sp. 231 ff.; weitere Literatur *G. Kahn*, S. Weil, in: Dictionnaire des Philosophes Bd. 2, Paris 1984, 2642–2649.

formation verstanden werden, selbst wenn die Aussagen zum Verhältnis zwischen dem „Übernatürlichen" und „Kollektiven" keinen Zweifel darüber lassen, daß es nach S. Weil keine direkte Verbindung zwischen beiden zu geben vermag, es sei denn eben in den authentischen Formen des in Gerechtigkeit, Wahrheit und Schönheit inkarnierten Guten. Dies ist das zentrale Thema ihres letzten Werkes „Die Einwurzelung", welches sich u. a. als Neuinterpretation der Hauptverpflichtung gegenüber den leiblich-seelischen Bedürfnissen des Menschen versteht. Die Aufdeckung derselben fällt mit der Rückkehr zur Inspiration der Antike – worin also sowohl Platon wie die Evangelien beschlossen sind – zusammen. Und deshalb enthält diese Neubesinnung eben auch die Bestimmung des ethischen Stellenwertes der heutigen Epoche aus der Rekapitulation der uns als Bewußtseinsprägung betreffenden Geschichte heraus.

S. Weils durchgängiges Bemühen um eine „neue" Wissenschaft und Technik, in der das antike Element der Kontemplation und das moderne der „rationalen" Weltbeherrschung versöhnt sein könnten, wie es zu Beginn der Renaissance noch möglich erschien, zeigt an, wie wenig der kritische Läuterungsprozeß der individuellen Existenz, worauf die „kontemplative" Haltung ja abzielt, von der politisch-gesellschaftlichen Kritik gelöst werden kann. Um so mehr gilt dies bei der Frage der Erkenntniskonstitution durch die Umwelt als Sinnvorgabe. Die sozio-kulturellen Bedeutungslektüren können gerade bei einer umfassenden Beschreibung der Konversion als nur „gnadenhaft" vollziehbarer Übergang von der autonomen Perspektive zur Perspektive Gottes nicht ausgeklammert werden, weil jeder Sinnanspruch zu erhellende „transzendente" Verweisungen enthält. Der Begriff des „enracinement" steht daher komplementär zu dem der „décréation". Denn eine Kritik der Erscheinungsformen der Wirklichkeit, die der Mensch stets selbst mitprägt, intendiert die Möglichkeit eines authentischen Zugangs zum Realen, was sowohl Entwerdung wie Einwurzelung verlangt. Einige Interpreten sehen dieses Verhältnis zwischen der scheinbar ausschließlich negativ akzentuierten Loslösung des Ich von allen relativen – weil geschichtlich vermittelten – „Wahrheiten" und der dann sich erneut sinnbergend-verwurzelnden Einfügung des Menschen ins Universum als einen „merkwürdigen Kontrast"[31] in Weils Spätwerk. Eine theoriekonsequente Folgerung jedoch wird hinter dem Anschein dieser Antithese nicht erkannt, insofern nämlich der innere (oder „mystische") Tod neues Leben für alle erkundet, sei es im platonischen Sinn als Rückkehr in die Höhle nach der Schau der „Idee" des Guten, sei es im neutestamentlichen Verständnis der Existenz

[31] Vgl. z. B. *Fr. d'Hautefeuille*, Le tourment de S. Weil, Paris 1970, 161–162. – Eine Wende zu einer differenzierteren Betrachtungsweise, wie sie hier vertreten wird, zeichnet sich ab in dem gerade erschienenen Sammelband: Heinz-Robert Schlette und André Deraux (Hrsg.), S. Weil, Philosophie – Religion – Politik, Frankfurt/M. 1985 (mit Auflistung der deutschsprachigen Literatur).

als einer „neuen Schöpfung", die wegweisend für das Miteinander aller ist. Das mangelnde Verständnis für eine solche Synthese hat deshalb zur Folge, daß die beiden Hauptachsen ihres Denkens, also „décréation" und „enracinement", weiterhin getrennt analysiert werden. Zu ermessen ist dies besonders an der Tatsache, wie wenig bisher Weils Tragödie „Venise sauvée" (Gerettetes Venedig) für die Deutung und Rezeption ihres gesamten Denkens berücksichtigt wurde.

Gerade in diesem Theaterstück jedoch entzündet sich die Dramatisierung wie Versöhnung der Existenz an der Frage der Zerstörung einer Stadt. Dieser ist als menschlichem „Milieu" die Qualität der universaltransparenten Realitätsverwurzelung eigen, wodurch hier der ideale Fall einer Entsprechung zwischen der genannten inneren Spannung im Denken S. Weils und der formal dramatischen in der dichterischen Gestaltung vorliegt. Daß eine solche Synthese mit poetischen Mitteln versucht wurde, ist als Gebot interpretatorischer Differenziertheit beim Verstehenwollen des Werkes insgesamt zu vermerken. Es handelt sich ja in der Tat um den Ausdruck einer philosophischen Überzeugung bei S. Weil selbst. Denn sie weiß von der Versöhnungsmächtigkeit des Schönen, die nicht nur metaphorisch die Sprödigkeit der Begriffe übertrifft. Schönheit ist vielmehr die hinführende Stufe zum dekreativen Erkennen und Handeln, da – wie Kant und Platon es vermittelten – das Verlangen nach Finalität hierbei an keinen besonderen Beweggrund mehr gebunden ist. Und so vermag die Sinnlichkeit selbst zur „List" des Guten zu werden, welches das autonome Verlangen in die liebende Zustimmung angesichts des Universums überführt. In dem Entwurf einer „übernatürlichen Poetik" (poésie surnaturelle) für alle Existenzbereiche ist dies in den späteren Studien S. Weils 1940–1943 anschaulich durchgeführt[32].

Der Weg dahin aber begann eindeutig mit der frühen philosophischen Kritik der individuellen wie sozialen Einbildung (imagination), die Geist und Welt an ihrer wahren Berührung (contact) miteinander hindert. In der Diskussion um die Auflösung des „Ich" (moi) und des „Wir" (nous), wodurch die „Herabkunft Gottes" vorbereitet wird, läßt sich dann die entscheidende Stufe der „Lektüre" wiederfinden. Denn die ursprüngliche Forderung nach Transparenz der Wirklichkeit jenseits aller denkbaren Fiktionen ist nun erfüllt mit der Anwesenheit des Übernatürlichen selbst, welches für S. Weil die Veränderung der Haltung gegenüber dem Wirklichen durch die Wirkung des absolut Guten darstellt. Die Symbole dieser Veränderung als Einstimmung in die Notwendigkeit aber können in der Materie und deren Bearbeitung nun direkt „gelesen" werden, so daß an sich die alltäglichste Realität an der wesentlichen Offenbarung teilhat: Nicht die „Kraft" (force) ist der letzte Sinn des Wirklichen, sondern ihre

[32] Vgl. bes. *S. Weil,* La Condition Ouvrière, Paris 1951, 241–259, 261–273; sowie den wahrscheinlich unvollendet gebliebenen Schluß von: L'Enracinement 251–256, (dt.: 428–436 [Anm. 15]).

Einfügung in ein Sein-Ganzes, dessen Gehorsam zugleich Liebe ist. Bleibt solche „Mystik" als andere Philosophie negativ akzentuiert, dann deshalb, weil ihr Zerreißen der Schleier sich weiterhin kritisch gegen den herrschenden kulturellen Zustand richtet, und dieser als unversöhnter gegen sie, damit sie nicht selbst der Illusion der Vollendung schon verfalle.

ThPh 60 (1985) 558–571

Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik*

Von Béla Weissmahr S. J.

Vorbemerkungen

„Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik", so lautet der Titel dieses Beitrags. Aus dieser Formulierung ist schon zu entnehmen, daß ich Metaphysik für möglich halte, sonst würde ich nicht über ihre Aufgaben handeln. Die Berechtigung meiner Überzeugung muß ich freilich noch aufweisen.

Was verstehen wir unter „Metaphysik"? Dazu muß hier am Anfang etwas gesagt werden, denn das Wort wird heute in den verschiedensten Bedeutungen verwendet. Anknüpfend an die klassische metaphysische Tradition möchte ich die Metaphysik von der metaphysischen Frage her bestimmen, auf deren Unausweichlichkeit selbst Kant hingewiesen hat, indem er die Metaphysik zumindest als Naturanlage für gegeben ansah. Denn wir Menschen können es nicht vermeiden, metaphysische Fragen zu stellen, d. h. nach dem Letzten und Umfassenden zu fragen, uns nach dem Grund aller Wirklichkeit, nach dem Sinn des Daseins zu erkundigen, uns also auf Fragen einzulassen, die über die wahrnehmbare Gestalt dieser Welt hinausgehen. In dieser Perspektive verstehe ich dann die Metaphysik als jene philosophische Disziplin, die sich vornimmt, auf diese umfassenden Fragen rational begründete und systematisch entfaltete Antworten zu geben und dadurch zu einem allgemeingültigen und notwendigen Wissen hinzuführen. Der Anspruch der Metaphysik ist also hochgesteckt, der Metaphysiker leidet im allgemeinen nicht unter Minderwertigkeitskomplexen. Das macht ihn auch in den Augen vieler so unsympathisch.

Da die Metaphysik beansprucht, zu einem notwendigen und allgemeingültigen Wissen hinzuführen, kann sich das Wort „zeitgenössisch" unseres Titels im Zusammenhang mit den Aufgaben der Metaphysik – so scheint es jedenfalls zunächst – gar nicht auf die Inhalte beziehen, sondern nur auf die Weise, wie diese Inhalte dargeboten werden müssen. Doch ist sofort zu bemerken, daß die für das heutige Denken angemessene und somit zeitgenössische Weise der Darstellung des an sich stets gültigen Wissens die Wissensinhalte selbst berührt. Wenn es nämlich um die letzten Fragen geht, sind der Inhalt und die Weise, diesen Inhalt zu erfassen, viel enger miteinander verbunden, als das in *den* Wissenschaften der Fall ist, die sich auf einen begrenzten Gegenstand richten.

Bevor ich mich meinem eigentlichen Thema zuwende, sei hier noch eine letzte einleitende Bemerkung gemacht: Aus der engen Verbindung zwischen dem Inhalt der Metaphysik und der Darbietung dieses Inhaltes folgt auch, daß man nicht *über* die Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik reden kann, ohne die Lösung dieser Aufgaben in Angriff zu nehmen, oder sie zumindest anzudeuten. Indem man sich also auf die Bestimmung dieser Aufgaben einläßt, betreibt man bereits Metaphysik.

---

* In diesem Beitrag wird der Text eines Vortrages veröffentlicht, den der Autor am 17. 11. 1984 anläßlich der Akademischen Feier der „Hochschule für Philosophie, München, Philosophische Fakultät S. J." gehalten hat. Es wurde darauf verzichtet, den Text des Vortrags für die Drucklegung zu verändern. Für eine ausführliche Begründung und umfassendere Entfaltung der im Beitrag enthaltenen Stellungnahmen kann der Autor auf sein beim Kohlhammer Verlag in der Reihe „Grundkurs Philosophie" als Band 3 Anfang 1985 erschienenes Werk „Ontologie" hinweisen.

Welche Aufgaben stellen sich der Metaphysik?

Wenn man nun versucht, die Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik zu bestimmen, so stellt sich sofort die Frage: Gibt es denn eine erste und grundlegende Aufgabe für die heutige Metaphysik? Auf sie zu antworten, fällt nicht schwer. Nach der intensiven und vielseitigen Metaphysikkritik der Neuzeit, und ganz besonders der letzten 200 Jahre, steht es zumindest für die zeitgenössische Metaphysik fest, daß ihre erste und vorzüglichste Aufgabe der Aufweis ihrer eigenen Möglichkeit sein muß. Denn sie versteht sich als „erste Philosophie", und als solche muß sie aufweisen können, daß ihr Anspruch, sie könne zu einem notwendigen und allgemeingültigen Wissen hinsichtlich der Realität hinführen, begründet ist. Und sie muß fähig sein zu zeigen, daß die gegen sie gerichteten Einwände, die letztlich immer auf den Vorwurf hinauslaufen, sie produziere nur ein Scheinwissen, widerlegt werden können. Durch den Aufweis ihrer eigenen Möglichkeit entdeckt, entfaltet und begründet die Metaphysik, wie sie vorgehen muß, um Erfolg zu haben. Also: Die ihr eigene Methode zu bestimmen und zu reflektieren ist eine weitere Aufgabe der Metaphysik, die freilich mit dem Aufweis ihrer eigenen Möglichkeit aufs engste verknüpft ist.

Indem ferner die Metaphysik ihre eigene Möglichkeit aufweist und dabei die ihr eigene Methode bestimmt, muß sie noch eine Aufgabe bewältigen, die ihr immer schon aufgegeben war, der aber eben in Hinblick auf die zeitgenössische philosophische Diskussion eine ganz besondere Bedeutung zukommt: Sie muß das Problem „Metaphysik und Sprache" klären, genauer gesagt, sie muß zeigen, *daß* die von ihr erfaßten Einsichten mitteilbar sind, d. h. in einen argumentativen Dialog eingebracht werden können, bzw. sie muß zeigen, *wie* das zu geschehen hat.

Diese drei Aufgaben der Metaphysik hängen aufs engste miteinander zusammen. Denn der Aufweis der Möglichkeit der Metaphysik, den ich als erste Aufgabe bezeichnet habe, ist selbst ein sprachliches Geschehen. Indem also dieser Aufweis erbracht wird, zeigt sich im sprachlichen Vollzug sowohl die Methode der Metaphysik, also die Weise, wie sie vorgehen muß, um ihr Ziel zu erreichen, als auch die ihrem Gegenstand und ihrer Methode angemessene Art, die metaphysischen Einsichten mitzuteilen.

Der Aufweis der Möglichkeit der Metaphysik

Hiermit ist die grundlegende Aufgabe der Metaphysik programmatisch bestimmt. Der folgende Schritt kann nur in der Durchführung dieses Programms, also im Aufweis der Möglichkeit der Metaphysik bestehen. Die Möglichkeit von etwas kann aber nur dadurch überzeugend aufgewiesen werden, daß man zeigt: Dieses Etwas gibt es tatsächlich. Es muß also gezeigt werden, daß es Metaphysik tatsächlich gibt; und die gibt es dann, wenn es wahre metaphysische Aussagen gibt. Das heißt, es muß aufgewiesen werden, daß es Aussagen gibt, die im Ernst nicht geleugnet werden können und deren Wahrheit weder aus den in ihnen verwendeten Begriffen abzuleiten ist noch durch Einzelbeobachtungen nachgeprüft werden kann. Oder anders gesagt: Es ist darzulegen, daß es auf Wirklichkeit sich beziehende Aussagen gibt, die nicht nur faktisch, sondern unter allen Umständen, d. h. notwendig wahr sind.

Um zu zeigen, *daß* es metaphysische Aussagen im angegebenen Sinn gibt, und zugleich um zu zeigen, *wie* sie uns zur Verfügung stehen, möchte ich zunächst eine Reihe von Beispielen bringen, die ich dann anschließend analysieren werde.

Erstens: Der frühe Neopositivismus hat behauptet: Wahre Aussagen kann man nur über das machen, was entweder durch logische Analyse der verwendeten Begriffe, oder durch die empirisch-wissenschaftliche Methode nachgeprüft werden kann. Nun läßt sich aber die Wahrheit dieser Aussage selbst weder durch logische Analyse noch mittels empirisch-wissenschaftlicher Methode nachprüfen. Also impliziert sie einen Widerspruch, d. h., in ihr wird stillschweigend angenommen und sogar, ohne es zu beabsichtigen, mitausgedrückt, daß es zumindest eine wahre Aussage gibt, die weder durch logische Analyse noch mit empirisch-wissenschaftlicher Methode aufgewiesen werden kann. *Zweitens:* Kant hat behauptet: Das „Ding an sich" oder die Wirklichkeit, so wie sie ist, ist zumindest für ein Wissen, das diesen Namen verdient, grundsätzlich uner-

kennbar. Indem jedoch in dieser Aussage überhaupt vom „Ding an sich" gesprochen, und somit ein Wissen um dessen Existenz zum Ausdruck gebracht wird, erweist sich, daß die explizit behauptete Unerkennbarkeit der Wirklichkeit als solcher keineswegs eine unbedingte sein kann, d. h. die Wirklichkeit als solche kann für das Wissen nicht schlechthin unerreichbar sein. *Drittens:* Bei Wittgenstein lesen wir den berühmten Satz: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen". Auch in diesem Satz gibt es einen im Vollzug gesetzten Widerspruch. Es wird nämlich darüber geredet, worüber man angeblich nicht reden kann. Es zeigt sich also, daß es grundsätzlich nichts gibt, worüber man nicht in einer vernünftigen Weise reden könnte. *Viertens:* Der Determinist vertritt die Meinung: Die Annahme der Möglichkeit willentlicher Selbstbestimmung sei eine Illusion, alle unsere Handlungen seien Ergebnisse streng determiniert ablaufender Prozesse. Indem er aber diese Meinung vertritt, bringt er seine Überzeugung zum Ausdruck, er sei aufgrund von Einsicht zu seiner Meinung gekommen. Wenn aber seine Behauptung, alle menschlichen Handlungen seien determiniert, zutrifft, dann ist auch seine Meinung nichts anderes als bloß Folge notwendig ablaufender Prozesse und nicht Ergebnis rationaler Stellungnahme aufgrund von Einsicht. D. h., wer durch seine Behauptung den Wahrheitsanspruch geltend macht, impliziert damit, daß nicht alle menschlichen Handlungen eindeutig determiniert sein können. *Fünftens:* Der Wertrelativist sagt: Alle Werturteile sind nur subjektive Stellungnahmen, d. h. letztlich beliebig. Diese Behauptung impliziert aber insofern einen Widerspruch, als der so Redende notwendigerweise die Überzeugung zum Ausdruck bringt, seine Behauptung sei besser als die ihr entgegengesetzte. Wenn er also seine Behauptung überhaupt ernst nimmt, dann behauptet er, auch wenn er das nicht beabsichtigt, daß es zumindest ein objektives Werturteil gibt. Die Reihe dieser Beispiele könnte man noch lange fortsetzen. Was wurde hier getan? Es wurde die Wahrheit einer Reihe von Aussagen aufgewiesen. Um Mißverständnisse zu vermeiden seien sie noch einmal genannt: 1. Nicht nur analytische oder a posteriori aufweisbare Sätze können wahr sein. 2. Es ist grundsätzlich möglich, die Wirklichkeit selbst zu erkennen. 3. Es gibt nichts, worüber man nicht vernünftig reden könnte. 4. Es gibt menschliche Handlungen, die nicht im voraus eindeutig determiniert sind. 5. Es gibt zumindest ein objektives Werturteil.

Wie wurde die Wahrheit dieser Sätze aufgewiesen? Nicht durch einen direkten Beweis! Die Aussagen, um die es uns geht, wurden zunächst sogar nicht einmal erwähnt. Wir sind vielmehr mittels einer Reflexion auf sie gestoßen, durch die es sich gezeigt hat, daß man, indem man eine Aussage mit dem Anspruch auf Wahrheit vorlegt, unausweichlich gewisse, zunächst gar nicht formulierte Annahmen macht, und somit deren Gültigkeit notwendig mitbehauptet, selbst dann, wenn man die Gültigkeit dieser Annahmen in der explizit aufgestellten Aussage leugnet.

Damit ist etwas herausgestellt worden, was für die Metaphysik, aber auch für das menschliche Wissen überhaupt wesentlich ist: Es zeigt sich nämlich, daß man mit jeder als wahr behaupteten Aussage stillschweigend gewisse Annahmen macht, ohne die die Aussage nicht wahr sein kann. Anders gesagt: Jede Aussage, die wir als wahr behaupten, impliziert, selbst dann, wenn die Aussage nicht wahr sein sollte, allein aufgrund dessen, daß sie als wahre behauptet wird, gewisse Annahmen oder Voraussetzungen hinsichtlich der Beschaffenheit der Realität, deren Gültigkeit wir mit der Behauptung der Aussage notwendigerweise (also unabhängig davon, ob wir das beabsichtigen oder nicht) mitbehaupten.

Hier ist eine erklärende Bemerkung zu dem zu machen, was ich als „Annahmen" oder als „Voraussetzungen" bezeichnet habe. Diese Ausdrücke können nämlich leicht mißverstanden werden. Sie wecken den Eindruck, als würde es von unserer Entscheidung abhängen, sie anzunehmen. Davon kann jedoch keine Rede sein. Es geht hier um ursprüngliche und deshalb gewöhnlich reflex gar nicht bewußte existentielle Gewißheiten, um letzte Evidenzen, die die letzten Möglichkeitsbedingungen der Geltung unserer Aussagen sind. Als solche bleiben sie eigentlich immer unformuliert. Will man sie ausdrücklich formulieren, will man sie ins reflexe Bewußtsein heben, so kann das nur durch eine Analyse unserer auf Objekte ausgerichteten und als wahr behaupteten Aussagen geschehen. Nur in der Perspektive dieser Analyse oder Reflexion, also sekundär, können und müssen wir von unausweichlich gemachten Voraussetzungen oder Annah-

men reden. Ursprünglich, primär handelt es sich um viel mehr, nämlich um Urgewißheiten hinsichtlich dessen, was es „gibt", was „ist", die freilich als solche gar nicht formuliert werden.

Da wir aber zu diesen Urgewißheiten immer nur indirekt Zugang haben, erscheinen sie uns als Voraussetzungen oder Annahmen. Als solche sind sie allerdings ganz besondere Gebilde. Denn man muß sie voraussetzen, um eine (bzw. jedwede) Aussage *als wahr* behaupten zu können, doch man braucht sie keineswegs reflex erfaßt zu haben. Deshalb müssen sie als die nicht ausdrücklich formulierten, aber notwendig zu machenden ontologischen Voraussetzungen, oder als das Apriori überhaupt unterschieden werden zum einen von den sachlichen Vorbedingungen (oder ontischen Bedingungen), die dafür nötig sind, daß eine Aussage als Geschehen in der gegenständigen Welt zustandekommen kann, und zum anderen von den logischen oder ausdrücklich gemachten Voraussetzungen, die einander zwar nicht widersprechen dürfen, sonst aber beliebig und ausdrücklich angenommen werden können, und die dann als Prämissen die Wahrheit der aus ihnen abgeleiteten Aussagen mitbestimmen.

In unseren obenerwähnten Beispielen hat sich nun gezeigt, daß es unmöglich ist, diese Aussagen zu leugnen. Rein verbal kann man sie freilich immer bestreiten, trotzdem muß man sie als „gegen jede Leugnung resistent" bezeichnen. Denn ohne die stillschweigende Annahme ihrer Geltung kann man sie nicht einmal leugnen. Um sie also bestreiten zu können, muß man im Vollzug der Behauptung dem widersprechen, was man satzhaft behauptet.

Diese im höchsten Maße beweiskräftige Argumentationsweise wird jedoch in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion praktisch nicht beachtet. Das ist um so bemerkenswerter, als man sonst auf die Widerspruchsfreiheit der Argumente großen Wert legt. Doch scheint es mir nicht schwierig zu sein, den Grund für diesen blinden Fleck im heutigen philosophischen Bewußtsein anzugeben. In den uns beschäftigenden Fällen geht es nämlich nicht um einen Widerspruch von zwei schon satzhaft vorliegenden Aussagen, sondern um einen Widerspruch zwischen dem, was die Aussage ausdrücklich behauptet, und dem, was die notwendige Bedingung für die Wahrheit der ausdrücklich aufgestellten Behauptung ist. Diese für die Wahrheit der ausdrücklichen Behauptung notwendige Bedingung wird jedoch zunächst nirgends formuliert, sie erscheint nirgends satzhaft ausgedrückt. Nicht satzhaft formulieren bedeutet freilich nicht, sprachlich überhaupt unausgedrückt zu lassen. Diesen Unterschied zu verkennen, stellt den großen Mangel der gesamten bisherigen Sprachphilosophie dar. Diese Bedingung wird nämlich sprachlich ausgedrückt, wenn auch nur indirekt, d. h. dadurch, daß die ausdrückliche Behauptung mit der Absicht, Wahres zu sagen, ausgesprochen wird, und indem man das tut, also durch den Vollzug der als wahr gelten sollenden Aussage, wird all das als wahr *mit*behauptet, was die unerläßliche Bedingung von deren Wahrheit ist.

Weil es hier nicht um einen satzhaften, sondern nur um einen durch den Akt der ernsthaft gemeinten Behauptung gesetzten bzw. mitgesetzten Ausdruck der Möglichkeitsbedingungen der Wahrheit der Aussage geht, kann auf den Widerspruch, der zwischen dem Inhalt der Aussage und den für deren Wahrheit notwendigen Voraussetzungen eventuell besteht, nur dadurch aufmerksam gemacht werden, daß man die eigentlich immer nur indirekt zum Ausdruck gebrachte Voraussetzung nachträglich, d. h. aufgrund einer Analyse der Möglichkeitsbedingungen der als wahr behaupteten Aussage, satzhaft formuliert. Dabei ist aber zu beachten, daß die Bedeutung bzw. der Sinn dieser Formulierung, da sie sich auf etwas bezieht, was grundsätzlich nicht eindeutig zu objektivieren ist, niemals in voller Eindeutigkeit bestimmt werden kann. Deshalb scheint jede Gegenüberstellung bzw. jede aus dieser Gegenüberstellung gezogene Schlußfolgerung ein unkontrollierbares, ja sogar willkürliches Moment zu enthalten. (Und es ist zuzugeben, daß dieser Vorwurf nicht ganz aus der Luft gegriffen ist; was darin richtig und was darin falsch ist, wird sich im folgenden noch zeigen!) Deshalb scheint es möglich zu sein, den Vorwurf des Selbstwiderspruchs dadurch zu parieren, daß er angeblich nicht streng genug aufgewiesen wurde. Nur der Aufweis eines formalen Widerspruchs berechtige dazu, eine Aussage als definitiv falsch zu betrachten.

An den, der diese Meinung vertritt, muß allerdings die Frage gestellt werden: Woher

weiß er denn überhaupt, daß unsere Aussagen sich nicht widersprechen dürfen? Diese Notwendigkeit (d. h. die Notwendigkeit des logischen Nichtwiderspruchsprinzips) läßt sich nicht mehr dadurch begründen, daß man in der Behauptung: „Auch kontradiktorisch sich widersprechende Sätze können zugleich wahr sein" einen formalen Widerspruch nachweist. Hier hört also die Zuständigkeit des formalen Logikers auf. Spätestens hier zeigt sich also, daß man auch die in jeder Behauptung notwendig vorausgesetzten Bedingungen der Wahrheit des Behaupteten reflektieren muß, wenn man nicht die letzte Grundlosigkeit aller unserer Erkenntnisse behaupten will. Denn auch in unserem Fall ist eine Begründung noch insofern möglich, als man zu zeigen vermag, daß die Behauptung: „Auch einander widersprechende Sätze können wahr sein" nicht im Ernst, d. h. nicht mit dem Anspruch, wahr zu sein, aufgestellt werden kann, da man, wie bereits Aristoteles gezeigt hat, indem man etwas behauptet, nicht zugleich das Entgegengesetzte meinen kann, denn dadurch wäre jede Bedeutung zunichte gemacht.

Damit ist aufgewiesen, daß es möglich ist, wahre Aussagen zu formulieren, die sich auf Realität beziehen und die notwendig und allgemeingültig sind; d. h., es gibt wahre metaphysische Aussagen. Metaphysik ist als Wissenschaft grundsätzlich möglich.

Bemerkungen zur Methode der Metaphysik

Auf den Aufweis der Möglichkeit der Metaphysik bin ich zum einen deshalb etwas ausführlicher eingegangen, weil er für eine zeitgenössische Metaphysik die Schicksalsfrage ist, zum anderen aber deshalb, weil von hier aus sowohl die Methode der Metaphysik als auch die besonderen Eigenschaften der metaphysischen Sprache dargelegt werden können. Genauer gesagt: Anläßlich des Aufweises der Möglichkeit metaphysischer Aussagen wurden sowohl die metaphysische Methode als auch die ihr angemessene Sprache dargestellt; es muß also nur weiter entfaltet werden, was im bisherigen Verlauf der Argumentation schon zum Ausdruck kam.

Die Methode der Metaphysik besteht, wie wir gesehen haben, im Aufspüren und Zur-Sprache-Bringen jener Wirklichkeitsmomente, die von jedem, der eine Aussage als wahr behauptet, stillschweigend vorausgesetzt werden müssen, da ohne sie seine Aussage nicht wahr sein kann. Die Methode der Metaphysik ist also reduktiv und explikativ. Sie geht den notwendigen Implikationen der Wahrheit der Aussage nach, sie versucht, das zu entfalten, worauf jede Aussage, indem sie als wahr behauptet wird, als unerläßliche Bedingung der Möglichkeit ihrer Wahrheit hinweist.

Im folgenden bringen wir einige Beispiele dafür, wie grundlegende Thesen der Metaphysik mit dieser Methode entfaltet werden können, bzw. zeigen wir, daß die grundlegenden Thesen der Metaphysik eigentlich immer so aufgewiesen werden.

1. Indem eine Aussage als wahr behauptet wird, wird sie als ein auf unbedingte Geltung Anspruch erhebender Akt gesetzt. Diese Tatsache enthält aber einen Hinweis darauf, daß menschliches Denken und Argumentieren sich immer schon im Horizont des Unbedingten bewegt, daß wir es also in unserem Denken und Sprechen immer mit dem Unbedingten zu tun haben, obwohl das Unbedingte uns niemals als ein Gegenstand direkt gegeben ist. 2. Indem eine Aussage als wahr behauptet wird, wird sie als ein von einem Selbstbewußtsein habenden Subjekt ausgehender Akt behauptet, d. h. als ein Akt, der von einem um seine Behauptung als solche wissenden Subjekt gesetzt wird. Damit ist aber auch gesagt, daß der etwas behauptende Mensch niemals nur um seine Akte, sondern auch (obwohl immer nur hintergründig) um seine Subjekthaftigkeit als solche weiß. Wir erkennen also nicht nur Gegenstände, sondern „in actu exercito" auch unser nichtgegenständliches Ich, und darin ist uns Wirklichkeit als solche erschlossen. 3. Indem eine Aussage als wahr behauptet wird, wird sie als ein Akt behauptet, der von einem Subjekt stammt, das für seine Handlung Verantwortung übernimmt, d. h. die gesamte Begründung der Ethik kann von diesem Ansatz her entwickelt werden. 4. Noch ein letztes Beispiel: Die metaphysisch richtige Lösung des Universalienproblems kann nur dadurch erzielt werden, daß man die notwendigen Voraussetzungen der Wahrheit folgender Aussagen: „Hans ist Mensch" bzw. „Anton ist Mensch", reflektiert und sich dabei die Frage stellt: Welcher Natur ist jene Einheit, die in der Sprache vorausgesetzt wird, indem man denselben Begriff „Mensch" von verschiedenen Menschen aussagt?

Metaphysik und Sprache: die besonderen Eigenschaften metaphysischer Aussagen

Indem der Aufweis erbracht worden ist, daß metaphysische Aussagen möglich sind, wurde nicht nur exemplarisch die Methode der Metaphysik dargestellt, sondern es zeigten sich auch die besonderen Eigenschaften der metaphysischen Aussagen. Die sollen nun genauer dargestellt werden.

1. Die metaphysischen Aussagen sind unumstößlich gewiß, weil man sie sinnvollerweise nur leugnen kann, indem man ihre Gültigkeit stillschweigend voraussetzt. Sie drücken ein notwendiges und allgemeingültiges, d. h. unbedingtes Wissen aus. In ihnen werden die meistens nicht reflektierten unausweichlichen Bedingungen jedes auf Wahrheit Anspruch erhebenden Denkens und Sprechens ins ausdrückliche Bewußtsein gehoben. Man kann sie deshalb auch evident nennen. Sie sind nämlich nicht nur nicht zu leugnen, sondern sie sind auch nicht zu beweisen durch Zurückführung auf allgemeinere Aussagen. Sie drücken eben letzte Grundeinsichten aus und sind als solche *prima principia,* die die Voraussetzung jeder Beweisführung und deshalb unbeweisbar sind. Zugleich sind sie für den, der ihre Bedeutung richtig erfaßt hat, offensichtlich wahr, also dermaßen evident, daß das Bedürfnis nach einem Beweis gar nicht aufkommt. Damit sei allerdings nicht gesagt, man dürfe sich in einer Diskussion jemals auf die Evidenz einer Aussage berufen. Der Hinweis auf Evidenz kann nie ein Argument sein. Man darf sich den mühevollen Weg einer Analyse der notwendigen Voraussetzungen der Wahrheit der Aussage nicht ersparen, d. h. man muß jeweils aufzeigen, daß die für uns evidente Aussage tatsächlich nur geleugnet werden kann, indem man sie im Vollzug der Leugnung stillschweigend voraussetzt. Also auch die Evidenz, das anscheinend unmittelbare Erfassen der Wahrheit einer Aussage muß für das Denken reflex vermittelt werden. Damit sind wir aber schon bei einer zweiten Eigenschaft der metaphysischen Aussagen.

2. Obwohl die metaphysischen Aussagen ein an sich unbezweifelbares Wissen ausdrücken, müssen wir damit rechnen, daß hinsichtlich ihrer Wahrheit immer wieder Zweifel auftreten werden. Das nämlich, worüber diese Aussagen reden, ist kein eindeutig angebbarer Gegenstand. Er ist weder ein durch das Denken selbst gesetzter Gegenstand, noch etwas, was direkt oder indirekt durch Beobachtung nachgeprüft werden kann. Der Gehalt dieser Aussagen gehört also – aus der Natur der Sache – nicht zu dem, was uns in unserem üblichen wissenschaftlichen Betrieb vertraut ist, worauf sich also die Aussagen der Wissenschaften beziehen, die einzelnes untersuchen, und kann deshalb nur indirekt, d. h. durch eine Analyse der notwendigen Voraussetzungen der Wahrheit unserer gegenstandsbezogenen Aussagen in den Blick kommen. Deshalb kann ihr Inhalt grundsätzlich nicht in jener uns gewohnten, das eine vom anderen klar abgrenzenden Weise zur Sprache gebracht werden, die wir von unseren gegenstandsbezogenen Aussagen mit Recht verlangen. Deshalb sind die metaphysischen, ein an sich unbedingtes Wissen ausdrückenden Aussagen, vom Standpunkt einer die vorliegenden Gegenstände möglichst exakt beschreibenden Sprache her betrachtet, vage und unpräzis und erwecken sogar den Eindruck, sie seien inhaltsleer. Das sind sie aber keineswegs, sie beziehen sich auf Inhalte und sogar auf das, was man als den Inhalt der Inhalte bezeichnen muß; nur ist das, worauf sie sich beziehen, niemals ein solches Etwas, das man von einem Anderen eindeutig abgrenzen kann. Die Problematik der metaphysischen Aussagen besteht also darin, daß sie immer wieder als Aussagen mißverstanden werden, die voneinander abgrenzbare Gegenstände beschreiben wollen. Denn sie reden tatsächlich über etwas, was „es gibt", doch ist das, worüber sie reden, nicht so gegeben, wie es Zirruswolken, Krokodile, den Klang einer Geige, die gelbe Farbe oder die Zahl „drei" gibt. In den metaphysischen Aussagen geht es vielmehr um jene Momente der Wirklichkeit, die die notwendigen und allgemeinen Bedingungen dafür sind, daß unsere, sich auf voneinander klar abgegrenzte Gegenstände beziehenden Aussagen überhaupt wahr sein können. Diese Bedingungen werden jedoch als solche in der Sprache niemals *in recto,* also niemals direkt, sondern immer nur *in obliquo,* also indirekt, ausgedrückt. Denn die notwendig vorauszusetzenden Bedingungen der Wahrheit der Aussage werden dadurch dargestellt, daß der Sprechende das

in seiner Behauptung Behauptete als wahr behauptet. Dieses Behaupten der Wahrheit des Behaupteten geschieht aber, wohlgemerkt, nicht durch einen zusätzlichen Akt, sondern durch den Akt der ursprünglichen Behauptung selbst. Die in der Behauptung des Behaupteten als wahr mitgegebene grundsätzliche Selbstbezüglichkeit jedes behauptenden Sprechaktes darf also nicht übersehen werden.

Von hierher ist die Eigenart der metaphysischen Aussagen genauer zu bestimmen: Sie versuchen auf die Weise der direkten Rede über jene Momente der Wirklichkeit zu sprechen, auf die die Sprache immer dadurch hinweist, daß sie etwas als wahr behauptet, ohne sie jemals ausdrücklich auszusagen. D. h. die metaphysischen Aussagen reden zumindest ihrer grammatischen Form nach *in recto* über das, was in der Sprache eigentlich immer nur *in obliquo* gegeben ist. Daher kommt ihre niemals vollkommen zu beseitigende Mißverständlichkeit. Denn sobald man *in recto* über das redet, was zwar in jeder Aussage, aber immer nur *in obliquo* gegeben ist, spricht man nicht mehr genau über das, was man eigentlich meint. Zugleich ist aber damit auch der Einwand entkräftet, die Metaphysik rede über etwas, was grundsätzlich unsagbar ist. Denn das, worüber sie redet, wird von der Sprache ständig, in jedem einzelnen Behauptungssatz ausgedrückt, allerdings nur *in obliquo*. Das worüber die Metaphysik redet, ist also nicht das überhaupt Unsagbare, sondern nur das mit Hilfe jener Sprache Unsagbare, die sich auf die Darstellung dessen beschränkt, was in deskriptiver Terminologie, in eindeutiger Objektsprache angegeben werden kann.

Die Erschließung der metaphysischen Dimension der Wirklichkeit

Hiermit ist ein weiterer Schritt in der Bestimmung der Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik getan. Es ist immer schon eine wesentliche Aufgabe der Metaphysik gewesen, ihr eigenes Objekt, nämlich die metaphysische Dimension der Wirklichkeit zu bestimmen, bzw. die metaphysische Dimension von jener Dimension der Wirklichkeit abzuheben, auf die sich die einzelwissenschaftlichen Untersuchungen ausrichten. Und man muß zugeben, daß sie dieser wesentlichen Aufgabe während ihrer langen Geschichte oft nur sehr unzulänglich nachgekommen ist, indem sie vom „Sein", das traditionell als ihr spezifisches Objekt galt, oft fast ohne Problembewußtsein geredet hat und dabei den Eindruck entstehen ließ, als wäre das Sein etwas gegenständlich Vorkommendes.

Eine zeitgenössische Metaphysik muß aber diese Aufgabe sehr ernst nehmen. Dabei kann sie an das anknüpfen, was soeben dargelegt wurde. Die grundsätzliche Verschiedenheit der metaphysischen Aussagen von jenen Aussagen, an die wir im üblichen, von den sogenannten exakten Wissenschaften beherrschten Wissenschaftsbetrieb gewohnt sind, weist darauf hin, daß „hinter" oder „über" jener Ebene der Wirklichkeit, die wir beobachten und mit eindeutigen Begriffen beschreiben können, noch eine andere Ebene der Wirklichkeit angenommen werden muß, von der man nicht mit derselben Unmißverständlichkeit oder Präzision reden kann, deren Bedeutung aber darin liegt, daß sie der verborgene letzte Grund der Geltung aller unserer auf Präzision und Klarheit Wert legenden Aussagen ist.

Ich habe von zwei verschiedenen Ebenen und vorher von zwei Dimensionen der Wirklichkeit gesprochen. Das ist selbst eine metaphysische Aussage, die auf das Gemeinte hinweist, aber nicht die Absicht hat, es exakt zu beschreiben. Denn es geht nicht darum, daß die hintergründige Ebene sich räumlich „hinter" der direkt beobachtbaren und eindeutig beschreibbaren Ebene der Wirklichkeit verbergen würde, sondern wir reden von einer hintergründigen, einer „meta"-physischen Ebene der Wirklichkeit, weil wir uns bewußt sind, daß Wirklichkeit nicht nur das ist, worauf wir als Beobachtbares hinweisen, bzw. worüber wir in unmißverständlicher Klarheit reden können. Es geht also nicht um zwei Stockwerke der Wirklichkeit, sondern um die eine und selbe Wirklichkeit, auf die wir uns jedoch erkenntnismäßig in zwei verschiedenen Weisen beziehen können. Der Unterschied der Bereiche, der Ebenen, der Dimensionen entsteht also dadurch, daß es zwei miteinander zwar zusammenhängende, sich aber trotzdem voneinander unterscheidende Arten des Wissens um das Wirkliche gibt. Dabei ist heutzutage vor allem zu betonen, daß nicht nur das unserem neuzeitlichen Präzisionsbe-

dürfnis entsprechende Wissen ein echtes Wissen ist; Rationalität, Vernünftigkeit als solche ist nicht identisch mit begrifflich-technischer Rationalität.

Die zwei verschiedenen Weisen des Wissens werden in der deutschen philosophischen Terminologie (anschließend an die schon in der Antike bekannten Unterscheidungen von νοῦς und διάνοια bzw. *intellectus* und *ratio*) als Vernunfterkenntnis und Verstandeserkenntnis voneinander abgehoben. Auf diese Verschiedenheit hinzuweisen, sie bewußt zu machen, sie zu begründen, zugleich aber die Verbundenheit der beiden Erkenntnisweisen zu betonen, bzw. aufzuzeigen, daß die Verstandeserkenntnis sogar ihren Erkenntnischarakter einbüßt, wenn sie sich von der Vernunft ganz loslöst, ist eine wichtige Aufgabe der Metaphysik, die im Grunde genommen mit der vorher erwähnten Aufgabe, ihr eigenes Objekt, die metaphysische Dimension der Wirklichkeit zu erschließen, zusammenfällt. Weil diese Unterscheidung so wichtig ist, möchte ich auf sie näher eingehen.

Die Erkenntnisweise des Verstandes ist dadurch gekennzeichnet, daß der erkennende Mensch sich gleichsam außerhalb der zu erkennenden Wirklichkeit stellt. Damit wird die zu erkennende Wirklichkeit auf den Gegenstand, von dem man sich distanziert hat, reduziert. Für diese Weise der Erkenntnis ist es unproblematisch, was Realität ist. Sie wird als das real existierende Einzelding aufgefaßt. Weil hier von jeder Selbstbezüglichkeit der Erkenntnis abgesehen wird, kann das Objekt eindeutig bestimmt werden. Die Quelle der Aporien ist ausgeschaltet, unser Bedürfnis nach überschaubarer Erkenntnis und nach klaren, eindeutigen Aussagen ist befriedigt. Die distanzierte Betrachtung der Wirklichkeit und die damit zusammenhängende Ausblendung des Subjekts der Erkenntnis aus dem Erkenntnisprozeß bzw. aus dem Erkannten ergibt sich gerade aus unserem Bedürfnis nach überschaubarer Erkenntnis. Der letzte Grund für unser Bedürfnis nach Klarheit und Eindeutigkeit der Erkenntnis dürfte aber darin liegen, daß nur diese Weise des Erkennens bzw. das so Erkannte verfügbar ist. Die eigentliche Triebfeder also, die die Entfaltung der Verstandeserkenntnis vorantreibt, ist das Streben des Menschen nach Beherrschung der Wirklichkeit durch einen Zugriff von außen. Die faszinierenden Ergebnisse dieser Erkenntnisweise brauche ich nicht zu beschreiben. Ihr ist die neuzeitliche mathematisierte Naturwissenschaft und die von dieser ermöglichte, weltbeherrschende Technik zu verdanken. Sie bestimmt unser Leben und unsere Ausbildung, mit der Folge, daß die auf begrifflich-formale Rationalität beruhende Verstandeserkenntnis weitgehend als das Wissen schlechthin gilt. Die Verstandeserkenntnis ist zwar immer abstrakt, sie stellt die Wirklichkeit nicht so dar, wie diese ist, sondern bietet nur ein Modell der Wirklichkeit, indem sie sich auf die eindeutig beschreibbaren Rücksichten beschränkt. Dafür sind aber dann ihre Aussagen unmißverständlich, nachprüfbar, man weiß, woran man ist, zumindest, solange man sich innerhalb eines nicht in Frage gestellten Rahmens bewegt. Wenn sich umfassende, die Grundlagen der Wirklichkeit und der Erkenntnis betreffende Fragen stellen, dann versagt die Verstandeserkenntnis. Das ist dann auch der Grund, warum diejenigen, die sich dieser Erkenntnisweise verschrieben haben, dazu neigen, metaphysische Fragen einfach zu verbieten. Diese lassen sich jedoch nicht verbieten. Und damit sind wir schon bei der Vernunft.

Die Erkenntnisfähigkeit, die sich mit jenem Bereich der Wirklichkeit beschäftigt, auf die die alles umfassenden Fragen zielen, heißt Vernunft. Ihre Weise des Erkennens ist dadurch gekennzeichnet, daß der erkennende Mensch sich selbst, insofern er ein Erkennender ist, als ein nicht zu vernachlässigendes Moment der Wirklichkeit ernst nimmt. Er weiß, er ist, wenn es um die Erkenntnis von Wirklichkeit geht, immer selbst mitgemeint, er ist selbst „engagiert", seine Subjekthaftigkeit, seine Selbstbezüglichkeit (also das grundsätzlich nicht als Objekt darstellbare Moment der Wirklichkeit) ist immer mit im Spiel. Er weiß auch deshalb, daß Wirklichkeit als solche nur dann erkannt werden kann, wenn man die grundsätzlich nicht objektivierbare Erfahrung der eigenen Subjekthaftigkeit (die in der schon öfters erwähnten Selbstbezüglichkeit jeder als wahr behaupteten Aussage *in obliquo* zum Ausdruck kommt) mitberücksichtigt. Für die Vernunfterkenntnis ist also das Paradigma des Wirklichen nicht das Einzelding, sondern das freilich nur als Möglichkeitsbedingung jedes Wissens um Objekte gegebene Wissen um das eigene Wissen, also das, was man die Selbstgegebenheit des Subjekts nennt,

durch die dem erkennenden Menschen Unbedingtes erschlossen ist. Hier gibt es keine Differenz zwischen dem Erkennen und dem Wirklichen, hier besteht eine die Freiheit nicht ausschließende Notwendigkeit und eine das Individuelle nicht vernichtende Allgemeinheit. Hier wird nichts in der Weise des eindeutig beschreibbaren Gegenstandes gewußt, das hier Gewußte ist zwar gegenwärtig und als solches ist es die Gewißheit selbst, doch kann man es nicht eindeutig beschreiben, weil man sich davon nicht distanzieren kann. Beschreiben kann man es immer nur als das, was die unerläßliche Bedingung dafür ist, daß unsere von Gegenständen etwas behauptenden Aussagen wahr sein können. Deshalb gibt es hier, trotz der unumstößlichen Gewißheit, nur freie Zustimmung zum so Erkannten. Man kann darum das mit der Vernunft Erkannte niemals *ad acta* legen, man hat dieses Wissen nicht so, daß man darüber beliebig verfügen könnte.

Die der Vernunfterkenntnis entsprechende Redeweise

Die Erschließung der unbedingten Dimension der Wirklichkeit war jederzeit eine wichtige Aufgabe der Metaphysik. Weil aber der Zugang zu dieser Dimension gegenwärtig noch mehr verschüttet ist als zu anderen Zeiten, wird die Freilegung der metaphysischen Ebene der Wirklichkeit von der Metaphysik heute geradezu gefordert. Dabei führt der Weg der Metaphysik zum Absoluten – im Gegensatz zur kontemplativen Versenkung, die in einer nichtsprachlichen Weise zum Absoluten hinzuführen vermag – immer durch die sich auf Rede und Gegenrede, also auf Argumentation einlassende Sprache. Die Metaphysik muß also zeigen, daß bzw. wie man über die metaphysische Dimension der Wirklichkeit in einer verständlichen Weise reden kann. Die besondere Schwierigkeit dieser Aufgabe ist offensichtlich. Denn wir wissen schon, daß über das eigentlich Metaphysische nicht so zu sprechen ist, wie man über vorliegende Gegenstände gewöhnlich spricht. In diesem Zusammenhang wurde allerdings auch darauf aufmerksam gemacht, daß alle Behauptungssätze einen sprachlichen Hinweis auf die metaphysische Dimension enthalten.

Das also, was die Sprache immer nur *in obliquo* ausdrückt, worauf sie immer nur hinweist, versuchen die metaphysischen Aussagen thematisch zur Sprache zu bringen. Aus diesem Grund kann sich die Metaphysik niemals einer Sprache bedienen, die auf die eindeutige Beschreibung ihres Gegenstandes Wert legt, sondern nur einer Sprache, die auf die nicht eindeutig beschreibbare Wirklichkeit hinweist. Dafür stehen ihr nun zwei sprachliche Mittel zur Verfügung: nämlich zum einen die Analogie und zum anderen die „dialektische", also eine Affirmation und eine Negation verbindende und so das Überbegriffliche anzielende Redeweise. Die gemeinsame Wurzel dieser beiden sprachlichen Mittel besteht darin, daß die Sprache immer schon mehr sagt, immer schon mehr ausdrückt, als was in ihr nach den Maßstäben der eindeutigen technischen Rationalität dargestellt wird. Auch diese Eigenschaft der Sprache wird von jenen, die die Metaphysik ablehnen, nicht genügend beachtet. Verdeutlichen wir und das Gemeinte an einem konkreten Beispiel! Als ich vorhin von der zweiten Ebene der Wirklichkeit sprach, ist niemanden von uns die Frage in den Sinn gekommen, wieviel Meter Abstand zwischen der ersten und zweiten Ebene besteht. Das heißt, wir haben die räumliche Bezeichnung „hinter" spontan im Sinne einer nichträumlichen Wirklichkeit verstanden. Wieso ist das aber möglich in diesem Fall und in unzähligen anderen Fällen? Wieso funktioniert die analoge Verwendung der sprachlichen Ausdrücke, und zwar ganz spontan? Der Grund kann nur darin liegen, daß die analoge Verwendung der inhaltlichen sprachlichen Ausdrücke in der Natur der Sprache selbst begründet ist, daß sie also das Primäre ist, demgegenüber der eindeutige, exakt normierte, d. h. der der Verstandeserkenntnis entsprechende Gebrauch der Wörter immer nur etwas Sekundäres und Abgeleitetes sein kann. Die Symbolträchtigkeit unserer kategorematischen Wörter, die ursprüngliche Fähigkeit der Inhaltliches angebenden sprachlichen Ausdrücke, mehr zu bezeichnen als nur das, was empirisch nachgeprüft werden kann, darf man keineswegs unbeachtet lassen. Nicht nur die in den Behauptungssätzen mitbehauptete Wahrheit dieser Sätze, sondern auch die ursprüngliche Symbolkraft der Sprache weist auf die metaphysische Dimension der Wirklichkeit hin.

Was in der analogen Verwendung der sprachlichen Ausdrücke meistens spontan geschieht, nämlich das Überschreiten einer in der Sinnenwelt verankerten ursprünglichen Wortbedeutung auf das nicht Wahrnehmbare hin, wird in der dialektischen Redeweise mit ausdrücklicherem Methodenbewußtsein vollzogen. Die dialektische Aussage hält nämlich Bestimmungen zusammen, die sich, wenn man sie vollkommen eindeutig angeben will, gegenseitig ausschließen, und indem sie das tut, weist sie auf ein niemals vollkommen eindeutig formulierbares, aber eben deshalb mit der Wirklichkeit als solche übereinstimmendes, nicht mehr modellhaftes Wissen hin. Was damit gemeint ist, läßt sich am einfachsten durch Beispiele erläutern. Diese Beispiele nehmen wir aus der philosophischen Gotteslehre, die ein integrierender Teil der Metaphysik ist, und in der die Verwendung der dialektischen Aussagen eine lange Tradition hat. Der einzige Mangel dieser Tradition besteht u. E. darin, daß man sich (wenn man einmal vom Cusaner und von Hegel absieht) viel zu wenig dessen bewußt war: Dialektische Aussagen sind nicht nur dann anzuwenden, wenn man über Gott redet, sondern grundsätzlich immer, wenn man die Dimension des Metaphysischen zur Sprache bringen möchte.

Hier die angekündigten Beispiele: Wir sagen mit Recht: „Gott ist unveränderlich." Um jedoch diese Aussage richtig zu verstehen, müssen wir sofort hinzufügen: „Gott ist nicht unveränderlich", er ist nämlich nicht unveränderlich auf die Weise des Starren, des Leblosen, da er die Fülle der Aktivität ist. Oder ein anderes Beispiel: „Gott ist überall gegenwärtig". Diese Aussage ist vollkommen richtig, vorausgesetzt, daß man sie richtig versteht. Um sie aber richtig zu verstehen, muß man sie in folgender Weise erklären: „Gott ist nirgends gegenwärtig". Das heißt, er ist nirgends so gegenwärtig, wie die räumlichen Dinge in Beziehung zueinander gegenwärtig sind. Hier kann freilich eingewendet werden, daß Gegenwart nun einmal definiert ist durch die räumliche Beziehung zu räumlichen Dingen. Wenn man also davon abstrahiert, dann bleibt gar nichts mehr von Gegenwart übrig. Die Antwort auf diesen Einwand kann nur darin bestehen, daß man zeigt: Die Annahme einer nichträumlichen Gegenwart ist eine Notwendigkeit. Wer nämlich die Möglichkeit einer nichträumlichen Gegenwart leugnet, setzt sie als Bedingung der Möglichkeit seiner Leugnung schon voraus. Denn jede als wahr behauptete Aussage ist die Darstellung eines Denkaktes, in dem verschiedene Denkinhalte miteinander identifiziert werden. Denken ist immer eine Synthesis, ein Identischsetzen von Verschiedenem. Gäbe es keine nichträumliche Gegenwart des einen in bezug auf das andere, dann könnte man niemals von einer wirklichen Ineinssetzung, von einer Identität der Verschiedenen reden, dann blieben die Verschiedenen die höchstens aneinander Angrenzenden, würden aber niemals ineinsfallen. Dann gäbe es aber auch kein Denken und kein Verstehen, weil es kein Urteil gäbe.

Anhand dieses zweiten Beispiels für dialektische Aussagen ist schon eine weitere wichtige Aufgabe der Metaphysik exemplarisch dargestellt worden. Die Metaphysik muß nämlich die der Vernunfterkenntnis entsprechende analoge bzw. dialektische Redeweise nicht nur praktizieren, sondern sie muß den Gebrauch dieser Redeweise auch gegen Einwände verteidigen, d. h. genauer, sie muß zeigen können, daß die dialektische Redeweise nicht dasselbe ist wie unsinniges, widersprüchliches Gerede. Wie geschieht das aber? Dadurch, daß aufgewiesen wird: In den beiden, ihrer begrifflichen Gestalt nach widersprüchlichen Sätzen, die deshalb einander entgegengesetzt werden, um das Denken aufzufordern, den gewohnten Begriff zu übersteigen, wird nicht genau dasselbe behauptet und negiert. Auf unser Beispiel angewandt muß man sagen: „Gott ist überall gegenwärtig" und „Gott ist nirgends gegenwärtig" widersprechen sich nur so lange, als das „Überall" und das „Nirgends" tatsächlich Gegensätze sind, d. h. solange man die Gegenwart nur räumlich denkt, solange man sich außerstande sieht, eine nichträumliche Gegenwart anzunehmen. Indem es aber gelingt aufzuweisen, daß die Annahme einer nichträumlichen Gegenwart nicht nur nicht widersprüchlich, sondern sogar die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß man von räumlicher Gegenwart sinnvollerweise reden kann, ist nicht nur die Zulässigkeit, sondern auch die Notwendigkeit der dialektischen oder aporetischen Redeweise zumindest in diesem Fall gerechtfertigt.

Die grundsätzliche Klärung der Frage von Identität und Differenz

Hier kommt dann noch eine weitere, umfassende Aufgabe der Metaphysik in Sicht. Sie muß die analoge, bzw. die dialektische Redeweise der Metaphysik nicht nur in den jeweiligen Einzelfällen, sondern ganz allgemein rechtfertigen, und indem sie das tut, muß sie eine gewisse Gebrauchsanweisung bereitstellen, die es uns möglich macht, die richtige Verwendung der dialektischen Aussagen von jeder Pseudodialektik zu unterscheiden. Ich habe hier die Bezeichnung „Gebrauchsanweisung" absichtlich verwendet und nicht einfach von Regeln gesprochen. Denn es lassen sich selbstverständlich keine in vollkommener Eindeutigkeit formulierten Regeln für die Abgrenzung des richtigen Gebrauchs der dialektischen Aussagen von einem falschen Gebrauch derselben angeben.

Wie soll nun diese allgemeine Rechtfertigung der dialektischen Redeweise durchgeführt werden? Die Antwort auf diese Frage kann ich hier nicht in der nötigen Ausführlichkeit entfalten, aber ich kann die wichtigsten Schritte, die hier zu machen sind, zumindest andeuten. Dabei geht es übrigens um etwas, was in der bisherigen Geschichte der Metaphysik meistens im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen schon oft in Angriff genommen wurde, in den meisten Fällen jedoch auf halbem Wege steckenblieb. Deshalb knüpfen wir hier an die klassische metaphysische Tradition, die sich als Seinslehre verstand, an.

Der *erste Schritt* besteht darin, daß man mit der Einheit der Wirklichkeit ernst machen muß. Es geht also um die grundlegende Einsicht, daß es einheitloses Vieles nicht geben kann, daß also alles, was in welcher Weise auch immer ist, miteinander zusammenhängt, miteinander übereinkommt, und zwar in solchem Maße, daß es nicht nur das Ähnliche, nicht nur das unter irgendwelcher Rücksicht Gleiche, sondern das in letzter Instanz Identische ist. Man muß mit anderen Worten die Grundeinsicht des Parmenides mitvollziehen: Alles ist Seiendes; im Sein kommt alles miteinander überein.

Indem man aber diese Einsicht des Parmenides mitvollzieht, muß man ihn auch übersteigen, verlassen, und darin besteht der *zweite Schritt*. Denn das Sein ist nicht nur dasjenige, worin alles miteinander übereinkommt, worin alles miteinander eins ist, sondern zugleich auch das, worin sich alles voneinander unterscheidet. Also nicht nur die Einheit, die grundsätzliche Identität von allem ist im Sein begründet, sondern auch die jeweilige Verschiedenheit, die jeweilige Differenz von allem, was ist. Wenn nämlich das Sein das eine und alles ist, wenn es das Nichts nicht gibt, dann sind alle Differenzen Seinsdifferenzen, dann gibt es keine Unterscheidungen außerhalb des Seins. An dieser Stelle möchte ich aber etwas ausdrücklich hervorheben, weil es in der gesamten klassischen metaphysischen Tradition vernachlässigt wurde und was sogar bei Hegel mißverständlich geblieben ist, nämlich: Einheit im Sein und Verschiedenheit im Sein, also Identität und Differenz sind gleichwertige Momente; die Identität geht der Differenz nicht voraus. Seiende kommen vom ontologischen Standpunkt aus gesehen in dem überein, worin sie sich unterscheiden, und unterscheiden sich in dem, worin sie übereinkommen.

Weil das alles für das Verstandesdenken ganz absurd klingt, muß der *dritte Schritt* darin bestehen, daß man die relative Berechtigung des vom Verstand ausgehenden Protestes gegen die soeben gemachten Aussagen aufgreift und zeigt, daß die Ansprüche des Verstandes in die umfassendere Wirklichkeitsinterpretation der Vernunft integriert werden können. Zu den Einsichten, die hier entfaltet werden müssen, findet man in der aristotelischen Linie der klassischen metaphysischen Tradition nur schwache Andeutungen. Einige wertvolle Anregungen für diese Aufgabe enthält jedoch das platonisch-neuplatonisch-augustinische Denken. Den Ansprüchen des Verstandes wird man nur dadurch gerecht, daß man zeigt: Es gibt zwei verschiedene Weisen der Einheit oder Identität und zwei verschiedene Weisen der Mannigfaltigkeit oder Differenz. Es gibt eine dem Verstandesdenken entsprechende Identität und Differenz. Hierin kommt der Mangel an Seinshabe und die abstrakte Betrachtungsweise des Seienden zum Ausdruck: Hier schließen sich Identität und Differenz aus, das Identische ist nicht verschieden, und das Verschiedene nicht identisch. Es gibt aber außerdem die der Vernunfterkenntnis entsprechende Identität bzw. Differenz, die gemäß der Seinsfülle

des Seienden gegeben sind. Hier gilt dagegen: Je größer die Identität, desto größer die Differenz. Diese Identität und diese Differenz schließen sich also nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Damit ist dann auch gesagt, daß nicht nur die Identität, sondern auch die Verschiedenheit Vollkommenheit bedeuten kann, daß es also eine Verschiedenheit gibt, die reine Vollkommenheit besagt. Gemeint ist damit jene Verschiedenheit, die in dem „Auf-jeweils-eigene-Weise-Sein" besteht, und die sich im Personsein vollendet.

Indem man die Verschiedenheit der Identität und Differenz, die dem Verstandesdenken entspricht, von jener Identität und Differenz, zu der die Vernunft einen Zugang hat, herausstellt, hat man, salopp gesagt, so etwas wie einen „Universalschlüssel" für die Lösung der philosophischen Aporien geschaffen, und zugleich die Gebrauchsanweisung für die richtige Handhabung der dialektischen Redeweise gefunden. Um das so Gewonnene abzusichern, empfiehlt sich noch ein *vierter Schritt,* der in einer Reflexion auf das Nichtwiderspruchsprinzip besteht. Durch diese Reflexion wird gezeigt, daß man den Satz vom Widerspruch oder das Nichtwiderspruchsprinzip nicht gegen die soeben entfalteten Einsichten hinsichtlich der Identität und Differenz einsetzen kann, da jede Formulierung des Nichtwiderspruchsprinzips eine (meistens nicht wahrgenommene) Zweideutigkeit enthält. Insofern nämlich das Prinzip die klare und eindeutige Trennung der verschiedenen Rücksichten verlangt, ist es nicht ein Prinzip der Wirklichkeit, sondern nur das Prinzip der eindeutigen Rede, weil die Rücksichten nicht etwas Vorliegendes sind, sondern etwas, was der auf Klarheit bedachte Verstand konstruiert. Das Prinzip ist nur allgemeingültig, insofern es die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Sein und Nichts aussagt. Aus der Unvereinbarkeit von Sein und Nichts folgt jedoch nicht, daß die Verschiedenen nicht zugleich identisch bzw. die Identischen nicht zugleich verschieden sein können.

Die Integrierung personalistischer Gesichtspunkte in die Metaphysik

Abschließend möchte ich noch eine weitere Aufgabe der zeitgenössischen Metaphysik andeuten. Sie besteht in der Rehabilitierung des Individuellen, das in der gesamten Denktradition der bisherigen Metaphysik vernachlässigt wurde. Diese Rehabilitierung darf allerdings nicht in einer un- oder sogar widermetaphysischen Weise geschehen, d. h. sie darf weder dazu führen, daß man wegen der Anerkennung des Einzelnen das Allgemeine vernachlässigt, noch darf die Hinwendung zum Individuellen die Übernahme einer empiristisch-sensualistischen Position bedeuten. Nur wenn es gelingt, diese beiden Klippen zu vermeiden, die das Denken immer gefährden, wenn das je einzelne betont wird, kann man der personalistisch ausgerichteten Philosophie eine wirklich metaphysische Grundlage geben und sie dadurch von dem ihr oft anhaftenden Ruf der Unverbindlichkeit befreien.

Der Schlüssel für die metaphysische Begründung des personhaft Individuellen liegt in der soeben angegebenen zweifachen Bedeutung der Verschiedenheit und deshalb auch der Individuation. Es gibt eine Individuation oder Vereinzelung, von der das Individuationsprinzip der aristotelisch-thomistischen Metaphysik redet, deren Folge die Begrenzung der Allgemeinheit und deshalb auch die Bruchstückhaftigkeit bzw. die Vereinsamung des Seienden ist. Es gibt jedoch noch eine andere Vereinzelung oder Individuation, die nicht durch Begrenzung der Allgemeinheit, sondern dadurch zustande kommt, daß ein Seiendes dasselbe Sein je anders, auf seine je eigene Weise verwirklicht. Wenn wir von der die Person als solche konstituierenden Individualität reden, meinen wir stets diese Individuation bzw. wir sollten immer nur diese meinen.

Zusammenfassung

Ich habe die verschiedenen Aufgaben, die die zeitgenössische Metaphysik erledigen muß, darzulegen versucht. Sie hängen, wie sich immer wieder zeigte, aufs engste miteinander zusammen. Denn die Metaphysik hat im Grunde nur eine Aufgabe: Sie soll die geistige Dimension der Wirklichkeit bzw. des Menschen erschließen, sie soll den

absoluten Horizont der menschlichen Vernunft bewußt machen. Sie soll damit die relative Absolutheit des Menschen erweisen, soll zeigen, daß der Mensch (und deshalb jeder einzelne Mensch) trotz seiner Endlichkeit und Relativität, da er es stets mit dem Absoluten zu tun hat, ein im Grunde unbedingtes Wesen ist. Die Aufgabe der Metaphysik ist also gegenwärtig keine andere als die, die ihr immer schon zufiel, nämlich das Sprechen von Gott, von Freiheit und Unsterblichkeit zu begründen. Dabei muß sie sich heute besonders sorgfältig mit der Begründung der Möglichkeit der metaphysische Dimensionen erschließenden Sprache beschäftigen. Indem sie das tut, besorgt sie die einzig tragfähige Begründung dafür, was man „Menschenwürde" nennt. Die Aufgabe der Metaphysik ist damit letztlich und wesentlich eine ethische. Darum sollte man ihr wegen ihrer Unbescheidenheit auch keine Vorwürfe machen. Sie tut nur ihre Pflicht.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

CORTESE, D. ENZO, *Levitico* (La Sacra Bibbia. Versione italiana con commento e apparato critico. Antico Testamento). Casale Monferrato: Marietti 1982. XII/176 S.

Die italienische Kommentarreihe „La Sacra Bibbia" gewinnt immer mehr an Qualität. Der hier zu besprechende Leviticus-Kommentar stammt von einem Vf., dessen Arbeitssituation typisch für die italienische Bibelwissenschaft ist. Sie verfügt inzwischen über so viele wirklich qualifizierte Kräfte, zugleich jedoch über so wenig professionelle Arbeitsmöglichkeiten, daß viele Bibelwissenschaftler ihre Wissenschaft nur nebenberuflich treiben können. C. ist Pfarrer in einer kleinen Landpfarrei in Norditalien, Gelegenheit zum Dozieren hat er nur im Urlaub als regelmäßiger Gastdozent in einem Priesterseminar in Argentinien. Seit seiner Promotion über „Das Land Kanaan in der Priesterschrift des Pentateuch" hat er sich immer wieder vor allem zu Pentateuchfragen, und da speziell zum Bereich der priesterschriftlichen Literatur geäußert und für diesen Bereich einen internationalen Namen gewonnen. Es war ein glücklicher Griff des Verlags Marietti, ihm den vorliegenden Leviticus-Kommentar anzuvertrauen. Dieser Kommentar ist vorerst zweifellos der beste katholische Kommentar zum Buch Leviticus, den wir haben. – Jede Seite bietet oben eine eigene Übersetzung ins Italienische, dann einen knappen textkritisch-philologischen Kommentar, der auch dem Anfänger im Hebräischen hilfreich sein kann, dann die Vers-für-Vers-Auslegung, die vor allem am inhaltlichen Verständnis interessiert ist, und schließlich Fußnoten zu dieser Auslegung. Vor dieser Kommentierung befindet sich eine Einleitung, die neben den üblichen Einleitungsfragen sich vor allem auch durch einen Überblick über die Auslegungsgeschichte auszeichnet, und eine ausführliche, im besten Sinne internationale und interkonfessionelle Bibliographie. Nach der Kommentierung schließen sich 44 S. theologischer Exkurse an, aus denen vor allem derjenige über die „Heiligkeit in der Priesterschrift und im Leviticus" erwähnenswert ist. – Die Positionen von C. sind oft durchaus eigenständig und immer ausgewogen. Die literar- und redaktionskritischen Fragen, mit denen C. sich in seinen früheren Veröffentlichungen zum Teil sehr gründlich beschäftigt hat, treten – im Unterschied zu dem Opus Magnum von Elliger – in diesem Kommentar eher zurück. Das gereicht ihm nach der Meinung des Rez. keineswegs zum Nachteil. Der international eher unterschätzten italienischen Exegese kann man zu diesem Werk gratulieren. N. LOHFINK S. J.

EDLER, RAINER, *Das Kerygma des Propheten Zefanja* (Freiburger Theologische Studien 126). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. XII/275 S.

Diese zweifellos fleißig gearbeitete, wenn auch manchmal nicht ganz auf dem neuesten Stand des Wissens stehende (vgl. etwa den S. 136 reproduzierten, noch vor den Ausgrabungen im jüdischen Viertel gezeichneten Stadtplan des Jerusalems der Joschija-Zeit) Freiburger Dissertation aus dem Jahre 1983 ist am „heute vorliegenden Zefanjabuch" nicht weiter interessiert (3). Bis zur Seite 110 inklusive bemüht der Vf. sich vielmehr um die „Ausscheidung der inauthentischen Teile" des Buches (111), um dann von Seite 111 an die „Verkündigungsinhalte" der bei dem Subtraktionsverfahren übriggebliebenen, nunmehr in einer „thematischen Gliederung" angeordneten „authentischen Einheiten" zu erheben (111). Am Ende gelangt er zu der nur in diesen Textrestbeständen zu findenden „Botschaft Gottes beim Propheten Zefanja" (249–258). Was hat Gott uns wohl durch diesen wahren Zefanja gesagt? Der Rez. kommt kaum an dem Eindruck vorbei, man könne es, wenn man sich vorher nur an die gleiche Methode gehalten hat, wohl schaffen, die Schlußzusammenfassung der Dissertation mit kleinen Formulierungs- und Zitatvarianten bei fast allen Propheten des Al-

ten Testaments wiederzuverwenden. Das „Kerygma" des Zefanja besteht im wesentlichen aus „Aufforderungen und Mahnungen" (257). Von dem, was man theologisch als „Evangelium" bezeichnen müßte, ist offenbar nichts zu finden. Doch es wird auch nicht vermißt. „Der Prophet Zefanja fordert Sie und mich dazu auf", H. Böll zu folgen und sich „im täglichen Leben" an die „Grundlinien" der eigenen „Religion" zu halten – mit diesem schönen Gedanken schließt die in ihrer Diktion bisweilen durchaus erbauliche Untersuchung (258).

Obwohl E. versichert, in einer ersten Arbeitsphase ganz unabhängig von Sekundärliteratur nur vom Text aus gearbeitet zu haben (4), hat er im Endeffekt wenig Neues gefunden. Das Buch bietet eher einen zuverlässigen Mittelwert der in der dann doch eifrig verwendeten Literatur zu Zefanja vertretenen Positionen zur Textkritik und zu Echt und Unecht, dazu die üblichen inhaltlichen Bemerkungen. Auch die Argumente sind fast stets die bekannten. Es könnte sein, daß gerade die Treuherzigkeit, mit der hier das Übliche präsentiert wird, dessen sonst von glanzvollen Formulierungen oder hochtechnisiertem Argumentationsapparat überdeckte Banalität ans Licht bringt. – Vielleicht war Zefanja ja wirklich ein solch banaler Moralist. Wenn ich das noch nicht auseinandermontierte Zefanjabuch lese, bin ich allerdings fasziniert von dessen atemberaubender, weit ausholender, die ganze Welt umgreifender Rhetorik, die schließlich, am Höhepunkt, zwischendurch zwar durchaus schon vorbereitet, aber dann dennoch wieder völlig überraschend eine Vision des kommenden Gotteshandels entwirft, die alle bisherigen Maßstäbe durchbricht und – theologisch gesprochen – reines Evangelium ist: Gott, der gegen die Seinen sein Werk an den Seinen durchführt, nicht vernichtend, sondern verwandelnd. Das gilt vom Buch, wie gesagt. Und jetzt die theologische Frage: Wo steckt denn nun wirklich das uns noch betreffende Gotteswort – im kanonischen Buch oder beim subtraktiv rekonstruierten „authentischen" Propheten? Wobei noch die weitere Frage in mir bohrt, ob all die altgewohnten Argumente der Textzerteilung und der Authentizitätsbeurteilung ihr argumentatives Gewicht nicht wechseln würden, wenn man nur ein wenig mehr Empfindung für den jetzigen Text zu entwikkeln sich entschließen könnte. – Was bedeutet es denn zum Beispiel schon wirklich, daß Zef 2,11 dem Leser des Buches „völlig unerwartet und ohne inhaltlichen Bezug" entgegentritt (67)? Deshalb muß es doch nicht von anderer Hand sein, ja sogar ein von woanders her stammendes, ursprünglich nicht einmal zur Erweiterung dieses Textes bestimmtes „Fragment" (68)! Noch nie Lyrik gelesen? Noch nie im Kino gewesen und die Technik des harten Schnitts beobachtet? Steht dieser überraschende und für eine Sekunde schon das Thema von 3,9 vorwegnehmende Satz nicht an ganz strategischer Stelle: Nach dem Gericht über die Völker im Westen (2,4–7) und die Völker im Osten (2,8–10), vor dem Gericht über die Völker im Süden (2,12) und die Völker im Norden (2,13–15), genau im Zentrum des den ganzen Kosmos erfassenden Gerichts, als Blick auf dessen äußersten Rand (die „Inseln"), wo zur gleichen Zeit sich schon der Umschlag anbahnt, der am Ende des Buches (ab 3,9) alle Leser in Erstaunen setzen wird? Natürlich, um so etwas zu sehen, muß man einen gewissen Blick für Kompositionsstrukturen und Querverweise auf Großtextebene entwickeln. Der fehlt in dieser Dissertation völlig. Natürlich dann bleibt auch immer noch offen, ob solche Strukturen und Querverweise vom historischen Zefanja oder von späteren Buchredaktoren stammen. Aber die Beobachtung eines thematischen Sprungs gegenüber den unmittelbar angrenzenden Versen verliert jeden Wert für die Entscheidung dieser Frage. Was dann für diese Frage noch an Argumentation bleibt, ist die auf S. 69 gewissermaßen als Fangstoß nachgetragene Behauptung, bei 2,11 sei „eine Autorschaft Zefanjas undenkbar, da diese eschatologische Aussage keinerlei Fundament in den als authentisch erkannten Einheiten findet". So etwas nennt man Zirkelargumentation, denn es geht im Zusammenhang ja gerade darum, die authentischen Einheiten zu bestimmen. Ich sehe davon ab, daß der Gedanke der Anbetung Jahwes durch die Völker „ein jeder an seinem Ort" bei Zefanja eigentlich ziemlich originell ist (nur noch Mal 1,11 und eventuell Ps 22,28 f scheint er sich zu finden) und zugleich von der sehr stark geographisch bestimmten Großargumentation des Buches her als Voraussetzung der „Völkerwallfahrt" (3,10) besonders naheliegt. Angesichts dieses Befunds rinnt einem die Möglichkeit aus den Händen, zu irgendwelchen Wahrscheinlichkeiten hinsichtlich der Nichtauthentizität

von 2,11 zu kommen. Interessanterweise unterläuft sogar E. einmal die unbedachte Formulierung „meine Option, Zef 2,11 als ein Fragment zu betrachten" (68). In der Tat: hier und an vielen anderen Stellen handelt es sich um Optionen, nicht um Plausibilitäten. Die gefährliche Grundoption jedoch ist schon die, sich nicht um das Buch, wie wir es in Händen halten, zu kümmern, sondern es sofort als Steinbruch für „Authentisches" zu benutzen. – Dieses Desinteresse am einzig Gegebenen, das wir allein in Händen haben, am Buchtext, zeigt sich auch schon bei den wissenschaftlichen Basisoperationen, etwa Textkritik und philologisch exakter Übersetzung. Wie schnell etwa wird (18) in 2,3 mit einer in keiner Handschrift fundierten Emendation der Sinn des Textes verändert (und damit der Vorausgriff auf die wichtige Schlußaussage in 3,12 zerstört). Bei der Übersetzung von *'anawim*, *'anawah* und *'ani* folgt E. eigentlich ohne Diskussion den zwar höchst populären, aber inzwischen doch häufig angezweifelten spiritualisierenden Anawim-Auffassungen von A. Gelin (mehrfach wird er allein als Autorität zitiert). Eine reine Konjektur ist auch die Verbesserung von *'ljhm* zu *'ljkm* in 3,8 (21f). Der Grund dafür ist der nichtverstandene Großkontext. Die bittere Folge dieser Entscheidung ist dann die Nichtauthentizität des für das ganze Buch entscheidenden Textes 3,9f, da dieser ja schon den korrupten (uns einzig gegebenen!) Text mit *'ljhm* voraussetzte (57f). So wird mit textkritischer und philologischer Leichtfüßigkeit den späteren Nichtauthentizitätserklärungen gewissermaßen der Weg vorgezeichnet.

Wie gesagt, in allem gibt E. nur wieder, was vor ihm schon viele gesagt und geschrieben haben. Das soeben Gesagte sollte also eigentlich gar nicht als Kritik gerade an diesem Buch gelesen werden. Es greift weiter aus. Es ist auch in keiner Weise als grundsätzliche Ablehnung der Literarkritik und ähnlicher Methoden gemeint. Es richtet sich nur gegen deren traditionelle Durchführung. Unter solchem Blickpunkt ist es schade, daß jemand, der Zeit und Kraft hatte, sich diesem wenn auch kleinen, so doch höchst bedeutsamen Prophetenbuch jahrelang zu widmen, nicht angeleitet wurde, endlich einmal ein neues, besseres Paradigma zu entwickeln. N. Lohfink S. J.

Texte aus der Umwelt des Alten Testamentes. In Gemeinschaft mit *Rykle Borger* u. a. hrsg. von *Otto Kaiser*. Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte. Lfrg. 2: *Rykle Borger, Manfred Dietrich, Elmar Edel, Oswald Loretz, Otto Rössler* und *Einar von Schuler:* Staatsverträge. Lfrg. 3: *Diethelm Conrad, Wilhelm C. Delsman, Manfred Dietrich, Otto Kaiser, Ursula Kaplony-Heckel, Walter W. Müller, Willem H. Ph. Römer* und *Einar von Schuler:* Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben. Gütersloh: Mohn 1983/84. 189/282 S.

Ich habe das Werk bei Erscheinen der ersten Lieferung in dieser Zeitschrift 58 (1983) 238 gründlich vorgestellt. Die zweite Lieferung enthält Staatsverträge. Angesichts der lebhaften Diskussion der sechziger und siebziger Jahre um die Frage, ob es Formbeziehungen zwischen den hethitischen Suzeränitätsverträgen und alttestamentlichen bundestheologischen Texten gibt, erscheint es mir seltsam, daß keinerlei Beleg dieser Textgattung aufgenommen wurde. Selbst wenn man die These eines Zusammenhangs für falsch hält, sollte man dem Studenten nicht die Möglichkeit verbauen, sich durch Textvergleich selbst ein Urteil zu bilden. Außerdem bleiben ja, selbst wenn man Formbeziehungen nicht anerkennen möchte, außerordentlich starke Beziehungen auf der Ebene der Terminologie. Über die sorgfältige Übersetzung der aufgenommenen Verträge muß man hingegen sehr dankbar sein. Die dritte Lieferung enthält Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben. Angesichts der uferlosen Fülle derartiger Texte konnten naturgemäß nur Proben gegeben werden. Die Auswahl scheint mir nach Gattungen, Herkunftsräumen und Perioden sehr sorgfältig gemacht worden zu sein. Besonders dankbar ist man auch für die von W. W. Müller gelieferten altsüdarabischen Texte. N. Lohfink S. J.

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. In Gemeinschaft mit *Rykle Borger* u.a., hrsg. v. *Otto Kaiser.* Bd. 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte. Lfrg. 4: *Rykle Borger, Walter Hinz* und *Willem H. Ph. Römer:* Historisch-chronologische Texte I. Gütersloh: Mohn 1984. S. 283–450.

Für das Gesamtwerk vgl. ThPh 58 (1983) 238. Die 4. Lieferung enthält zunächst historische Texte in sumerischer Sprache (*Römer:* 289–353). Die meisten Texte sind vollständig übersetzt, die Anmerkungen füllen ein Drittel bis zur Hälfte der Seite und verweisen häufig auf Sekundärliteratur. Es handelt sich vor allem um Inschriften, dann um die sumerische Königsliste, Proben von Jahresnamen und literarische Königsbriefe historischen Inhalts aus dem babylonischen Schulbetrieb. Die breite Präsentation dieses Korpus ist ein hohes Verdienst. Es folgen historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien (*Borger:* 354–410). Hier werden häufig nur Auszüge geboten, die Anmerkungen sind spärlicher und bieten meist nur Orts- und Namenserklärungen. Die Auswahl ist vor allem auf die Interessen des Alttestamentlers zugeschnitten. Die Sammlung beginnt mit einem Text über einen Feldzug Sargons von Akkad und endet mit dem Kyros-Zylinder. Im Gegensatz zur ersten Lieferung finden sich in den Anmerkungen auch Hinweise auf alttestamentliche Bezugsstellen. Dann folgt eine Zusammenstellung westsemitischer Personennamen aus mesopotamischen Quellen (*Borger:* 411–418) und eine höchst erfreuliche kritische Bearbeitung der Behistun-Inschrift Darius des Großen (*Borger* und *Hinz:* 419–450). Den Bearbeitern und dem Herausgeber schuldet die Fachwelt vielfachen Dank für die hervorragende Leistung.

N. Lohfink S.J.

Aharoni, Johann, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie.* Mit einem Vorwort von *Volkmar Fritz.* Übersetzt von *Almut Loew.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1984. XII/482 S.

Die erste Auflage dieses Werkes ist zwar schon 1962 auf hebräisch erschienen. Insofern eine historische Geographie wesentlich durch die Ergebnisse der Archäologie mitbestimmt ist und diese seitdem unglaubliche Fortschritte gemacht hat; ferner, insofern der Vf. nicht nur einer der bedeutendsten Geographen und Archäologen Palästinas in unserem Jahrhundert war, sondern als solcher oft auch höchst profilierte eigene Auffassungen entwickelte, wird vieles in diesem Werk heute nicht mehr, wie man so sagt, „dem Stand der Wissenschaft entsprechen". Das gilt, obwohl A. unmittelbar vor seinem Tod am 10. 2. 1976 noch einmal zumindest für den Haupttext eine Neufassung des Werkes ausgearbeitet hat, die dann als zweite Auflage erschien und hier übersetzt vorliegt. Trotzdem ist diese deutsche Ausgabe rundum begrüßenswert. Einmal, weil es sich fast gehört, daß wir dieses Vermächtnis des bedeutenden Gelehrten auch in deutscher Sprache zur Verfügung haben. Wenn sein großer Gegenspieler Yigael Yadin eher der amerikanischen Forschungsrichtung, die vor allem durch die Figur von William Foxwell Albright beherrscht war, zuzurechnen ist, hat A. inhaltlich wie methodologisch sich eher an Forschern wie Albrecht Alt und Martin Noth orientiert. Er hat weitergeführt, was sie nicht weiterführen konnten, weil zunächst die braune Herrschaft und später die schwierige Situation der ersten Jahrzehnte nach dem Krieg ihnen den Kontakt mit der Forschung vor Ort unmöglich machten. Allein deshalb ist es wichtig, diese „historische Geographie" jetzt auch auf deutsch zu haben. Man kann in ihr studieren, was aus den Ansätzen von Alt und Noth bei einem Gelehrten geworden ist, der nicht ruhte und rastete, um sie durch Oberflächenerforschung und Ausgrabungen immer neu zu verifizieren oder zu falsifizieren. Darüber hinaus läßt sich aber sagen, daß dies jetzt die gediegenste und brauchbarste historische Geographie Israels in alttestamentlicher Zeit ist, die wir besitzen. Man kann sie Studenten als ein klassisches Werk in die Hand drücken, das durchzuarbeiten sich lohnt. Wer sie vor einer Reise nach Israel liest, wird seiner Reise eine neue Erfahrungsqualität verleihen. Der akademische Lehrer wird eine wohlgeordnete und zuverlässige Informationsbasis finden, zu der er dann leicht das, was in den beiden letzten Jahrzehnten an neuen Ergebnissen, Fragen und

Sichten hinzukam, selbst ergänzend addieren kann. Das allerdings muß man tun. So fehlt zum Beispiel in Teil I, Kap. 4 „Grenzen und Namen" (des Landes Kanaan und Israel), die ganze neuere Literatur über die verschiedenen Landeskonzeptionen in den verschiedenen literarischen Bereichen des Alten Testaments, oder in Teil II, Kap. 5 „Die letzten Könige Judas", wird für Joschija von Juda ein Reichsumfang angenommen, der heute aufgrund der Verbreitung der sogenannten Königssigel weithin aufgegeben ist. Dieses Kap. ist das vorletzte des ganzen Buches: das Buch führt nur bis zu den Verhältnissen der persischen Zeit. Die hellenistische Periode wird nicht mehr behandelt. Da stets „Josia", nicht „Joschija" geschrieben wird, zeigt sich außerdem, daß die Schreibung der Personennamen nicht den „Loccumer Richtlinien" folgt, während dies nach dem Vorwort von V. Fritz für die Ortsnamen der Fall ist. Warum dieser Zwiespalt, der die Benutzung nicht gerade erleichtert? N. Lohfink S. J.

Konkordanz zur syrischen Bibel. Hrsg. von *Werner Strothmann.* Die Propheten. Teil 1: A–D; Teil 2: H–L; Teil 3: M–A; Teil 4: P–T (Göttinger Orientforschungen; Reihe 1, Syriaca 25). Wiesbaden: Harrassowitz 1984. 2679 S.

Für die Peschitta gab es bisher nur Konkordanzen zu einzelnen Büchern (Ps, Koh, Sir), ferner zu einigen Büchern Indices (Ri, Kön, Jer, Ps). Die im 19. Jh. von der American Presbyterian Mission (Rezayeh) begonnene Gesamtkonkordanz ist nie bis zum Druck gelangt, das Manuskript ist verschollen. Deshalb ist es höchst willkommen, daß nun in Göttingen eine umfassende Konkordanz in Angriff genommen wird. Hier kann aus ihr die durchlaufende Konkordanz zu den Propheten angezeigt werden. Unter „Propheten" sind dabei die vier großen (inklusive Daniel) und die 12 kleinen Propheten zu verstehen, nicht jedoch die „vorderen Propheten" des hebräischen Kanons. – Als Textgrundlage dienen die Urmia-Bibel und die Londoner Polyglotte. Die Beschränkung wird nicht weiter begründet. Die Ordnung der Lemmata richtet sich nach Brokkelmanns Lexicon Syriacum. Die Verbalstämme sind nach der paradigmatischen Folge aufgelöst. Bei den Nomina folgen einander stat. abs., stat. constr., stat. emphat. und die Formen mit Suffixen. Zu jedem Artikel wird auch eine lateinische Bedeutungsangabe gemacht. Dagegen wird keine Auskunft über die hebräischen Äquivalente gegeben, was zu bedauern ist. Die Eigennamen sind ausgelassen und sollen am Ende der Gesamtkonkordanz des Alten Testaments in einem besonderen Band folgen. Weitere Einzelheiten über die Anlage finden sich in Teil I, S. VII f. Man blättert von links nach rechts, die Seite ist einspaltig angelegt, die syrische Schrift entstammt einem Plotter und ist erfreulich gut lesbar. Für dieses Hilfsmittel, hinter dem außerordentlich viel entsagungsvolle Arbeit steckt, müssen nicht nur Bibelwissenschaftler dankbar sein, sondern ebenso die Leser und Erforscher der syrischen Väter, da man jetzt leichter nach deren Bibelhintergrund fragen kann. Gerade deshalb wird in dieser Zeitschrift mit Nachdruck auf diese neue Konkordanz aufmerksam gemacht. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit an den weiteren Teilen der Gesamtkonkordanz gut weiterläuft.

N. Lohfink S. J.

Arens, Edmund, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie* (Patmos Paperbacks). Düsseldorf: Patmos 1982. 424 S.

Jesus will mit seinen Gleichnissen auf seine Gesprächspartner einwirken. Dafür kann man auch schlicht sagen: „Stellen die Gleichnisse Kommunikationselemente Jesu vornehmlich in der Auseinandersetzung mit seinen pharisäischen Opponenten dar, so sehen wir in ihnen auf die Veränderung der Wirklichkeitsauffassung und der Handlungsorientierung von Jesu Opponenten abzielende innovatorische Sprachhandlungen." (14) Insbesondere mit Hilfe der Begrifflichkeit von Habermas und Apel soll dieser Sachverhalt untersucht werden. „Mit dem Versuch, Universalpragmatik als systematischen Kern einer allgemeinen Theorie kommunikativen Handelns aufzufassen im Sinne der reflexiven Eruierung des normativen Kerns von Interaktion, stoßen wir unweigerlich auf die Konfrontation von Universalpragmatik und Transzendentalprag-

matik hinsichtlich ihres Begründungsanspruchs für pragmatische Theoriebildung. Auf der Suche nach einer integrativen pragmatischen Theorie werden wir aus der Konfrontation beider den Vorschlag einer deren reflexive Dimension integrierenden Fundamentalpragmatik als Fundierungsinstanz einbringen." (16)

Nach der Auffassung des Autors bleiben in den bisher erarbeiteten Gleichnistheorien die drei Dimensionen, die eine Sprachhandlung bestimmen, nämlich Sprecher/Hörer, Text und Sache, voneinander relativ isoliert. Gegenüber zum Beispiel einem angeblich enthistorisierenden metapherntheoretischen Gleichnisverständnis hält der Vf. es für historischer, „auf der Situationalität des Verhältnisses von Sprecher/Hörer, Text und Sache zu insistieren, weshalb es Intention und Funktion des Textes aus dem textual vermittelten Gesprächszusammenhang zu eruieren gilt" (44). Das Interesse der vorliegenden Arbeit ist aber weniger die Einzelanalyse von Gleichnissen, als vielmehr die pragmatische Gleichnistheorie, die ein Verstehensmodell für Gleichnisse als auf Verständigung abzielende Sprachhandlungen gewinnen will (56). „Welches Wirklichkeitsverständnis und welche Handlungsstrukturen welcher Subjekte wodurch woraufhin verändert werden (sollen), was damit der Begriff ‚innovatorische Sprachhandlungen' genau meint und wie er sich anhand der Gleichnisse im einzelnen ausbuchstabieren läßt", sind nach der Auffassung des Autors „die von einer pragmatischen Gleichnistheorie zu klärenden Fragen" (57). – An Jesu Gleichnissen fällt dem Vf. auf, daß abgesehen von den Einleitungsformeln in ihnen fast nie von Gott die Rede ist (97). Denn Gott handelt in Wahrheit „dort, wo Menschen in seinem Sinn agieren und interagieren, wo sie wie Jesus von der Erfahrung seiner Nähe her ihrerseits anderen Menschen näherkommen, d.h. Distanz und Entfremdung überwinden, wo sie von der Erfahrung seiner Solidarität her sich ihrerseits solidarisch verhalten, von der Erfahrung seiner Güte her ihrerseits gut sind und so Gottes Nähe, Solidarität und Güte vermitteln und erfahrbar machen" (98). Zu fragen scheint mir, ob es in diesem Vorverständnis gelingt, die Bedeutung Jesu nicht nur als „exemplum", sondern als „sacramentum" zu erfassen. Denn man kann nur dann wie Jesus handeln, wenn man sich wie er vom Vater mit einer Liebe angenommen weiß, die ihr Maß nicht an etwas Geschaffenem hat, sondern ewig und unbedingt ist. Dafür ist man auf Jesu Wort angewiesen. Dere Autor meint jedoch, Jesus werde sich den ihm begegnenden Bedürftigen „weniger verbal als nonverbal mitgeteilt haben"; „ebenso dürfte die Masse der Bevölkerung eher auf solidarische Präsenz ausgewesen sein als auf ‚theologische' Gespräche" (101). – Das Werk behandelt mit hervorragender Kenntnis und in relativer Ausführlichkeit die wichtigsten theologischen Gleichnistheorien (Jülicher, Dodd, Jeremias, Linnemann, Fuchs, Jüngel, Eichholz einerseits, Bultmann, Via, Güttgemanns, Crossan andererseits) sowie die verschiedenen philosophischen Auffassungen vom Sprechen als Handeln (Peirce, James, Dewey, Royce, Mead, Morris, Vološinov, Schaff, Klaus, Leont'ev, Wittgenstein, Austin, Searle, Maas, Schmidt, Breuer, vor allem aber Apel und Habermas). Auf die Gleichnisse Jesu angewandt, ergibt sich, daß sie als Sprachhandlungen in dreifacher Hinsicht innovatorisch sind: „1) Als fiktional-metaphorische Texte durchbrechen sie die Alltagswirklichkeit, d.h. die bestehende und sanktionierte gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, auf die sie treffen, und schaffen in sich imaginativ eine neue Wirklichkeit, die die Hörer zur Partizipation einlädt und herausfordert. 2) Als Kommunikationselemente zielen sie auf eine Form von Kommunikation und gesellschaftlicher Interaktion, die sie selbst in ihrer Kommunikationsform antizipatorisch vorwegnehmen und exemplarisch einführen. 3) Als Thematisierung der Gottesherrschaft bringen sie die Wirklichkeit Gottes und seine Basileia, das gegenüber menschlicher Herrschaft radikal Neue, in ‚indirekter' und ‚praktischer' Rede ein und weisen Gottes Wirklichkeit als die pharisäische Wirklichkeitsauffassung und Handlungsorientierung radikal überholende auf." (329) – Dem Rez. bleibt die Frage, ob Theologie auch in einfacher Sprache so wissenschaftlich sein könnte, daß ihre Sätze jede Prüfung aushalten. Muß man „antizipatorisch vorwegnehmen" oder von einer „intendierten Wirkungsabsicht" sprechen?

P. Knauer S.J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/4). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 236 S.

Mit diesem Ergänzungsband deckt Sch.s großer Johanneskommentar nun zwei Jahrzehnte ab: der I. Bd. war 1965 erschienen, der II. 1971 (s. dazu in dieser Zeitschrift 48, 1973, 279f.), der III. 1975 (s. dazu Bib. 58, 1977, 457–461). Hinzu kommen weitere zwei Jahrzehnte, in denen sich Sch. seit seiner Breslauer Zeit auf den Kommentar vorbereitete. So läßt sich an diesem Kommentar wie an vielleicht keinem anderen die Entwicklung und der Fortschritt der neueren katholischen Johannesexegese, auch über den deutschen Sprachraum hinaus, aufzeigen. – Im vorliegenden IV. Bd. sind neben ergänzenden Literaturangaben zu den früheren Bänden Einzelbeiträge Sch.s zum Johannesevangelium (Joh) gesammelt, die seit Abschluß des II. Bandes an z.T. sehr entlegener Stelle, vor allem in in- und ausländischen Festschriften, verstreut vorlagen. Zwei Originalbeiträge kommen hinzu und erhöhen den Wert des Bandes. Vorangestellt wird das Grundsatzreferat Sch.s auf den Journées Bibliques von Löwen aus dem Jahre 1975 über „Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955". Es folgen fünf Beiträge zu mehr übergreifenden Themen der Johannesexegese, und an sie schließen sich sechs Beiträge zu johanneischen Einzeltexten an. – Wo steht Sch. heute selbst innerhalb der zahlreichen Forschungsrichtungen bei der Arbeit am Vierten Evangelium? Die Antwort kann wohl am besten mit einem Blick auf die hier vorgelegten Einzelbeiträge gegeben werden. Die charakteristische Mischung von Nüchternheit und Offenheit gegenüber neuen Ansätzen, die Sch. auch sonst kennzeichnet, wird schon in dem Löwener Referat deutlich. Zu fördern und zu fordern sind hier nach Sch. vor allem vertiefte textlinguistische Studien, Arbeiten zur „geschichtlichen und geographischen Einordnung" des Vierten Evangeliums und Untersuchungen zu seiner theologischen Eigenart unter Beachtung der in ihnen dokumentierten „Entwicklungslinien" (30–32). Grundsätzlich ist dabei Sch.s Vertrauen auf die Möglichkeit der Erarbeitung der späteren johanneischen Schichten größer als bei der Rekonstruktion seiner Quellen. Das zeigt sich auch in dem (unveröffentlichten) Beitrag über die „Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums" (90–102). Als besonders wertvoll erweist sich hierbei der vergleichende Blick auf den 1 Joh. Hier zeigt sich besonders, wie weit Sch. in der Zwischenzeit von der im I. Bd. noch festgehaltenen literarischen Einheitlichkeit des Joh entfernt ist. Ins Grundsätzliche geht auch der weitere unveröffentlichte Beitrag zur Hirtenrede in Joh 10, 1–18 (131–143). Die Zuweisung einzelner Verse zu einer späteren Redaktion wird hier mit Recht in Frage gestellt, ebenso der Versuch von Umstellungen und Quellenscheidungen zurückgewiesen. Die Interpretation hätte wohl noch gewonnen, wenn der Kontext von Kap. 9 her stärker beachtet worden wäre: die drohenden Worte Jesu an die Pharisäer in 9, 39–41 leiten ja unmittelbar über zur Hirtenthematik von Kap. 10 und lassen diese an dieser Stelle als höchst sinnvoll erscheinen – zumindest aus der Zeit und Situation des Vierten Evangelisten heraus. – In mehreren Beiträgen zeigt sich Sch. als Kenner der Traditionsgeschichte: so zum „Spruchgut des Johannesevangeliums" (72–91), zum „Brot des Lebens" in Joh 6 (119–131) und zum „Schriftzitat in Joh 19, 37" (173–183). Bei der Formulierung vom „Brot des Lebens" wird vor allem auf Josef und Aseneth verwiesen, auch wenn keine direkte literarische Abhängigkeit vorliegen dürfte. Zu der hier verarbeiteten jüdischen Manna-Haggadah ist neben P. Borgen inzwischen auf den großen Aufsatz von G. Richter aus dem Jahre 1972 (in: ders., Studien zum Johannesevangelium, Regensburg 1977, 199–265) zu verweisen. Schwierig bleibt die Behandlung des Verstockungszitats von Jes 6, 9f. in Joh 12, 39–41 (143–152). Die Kernfrage bleibt die, ob der einleitend in 12, 37 postulierte Zusammenhang zwischen dem „Sehen der Zeichen" und dem „Glauben" – wie bei Sch. – dem Evangelisten zugetraut werden darf, oder ob hier nicht eher eine vorjohanneische Quelle (die zuletzt von J. Becker vertretene „Zeichenquelle" oder die von G. Richter angenommene „Grundschrift") spricht. – So skeptisch Sch. gegenüber allen vorjohanneischen Quellen bleibt, nimmt er doch auf jeden Fall eine breite nachjohanneische Redaktion an. Dies kommt vor allem in dem ansprechenden Beitrag über Joh 15 (153–164) zum Ausdruck, einem Text, den Sch. zusammen mit Joh 16 und 17 insge-

samt für Fortschreibungen der Abschiedsrede von Joh 14 durch die johanneische Schule in einer veränderten Gemeindesituation hält. – Bibeltheologisch orientiert ist der Vergleich zwischen paulinischer und johanneischer Christologie (102–118). In heutige Fragestellungen führen die Beiträge über die „Geisterfahrung" in der johanneischen Gemeinde (33–58) und über den „Missionsgedanke(n) des Johannesevangeliums im heutigen Horizont" (58–72) sowie eine Bibelarbeit auf dem Katholikentag von 1982 über Joh 17,22–24 als Schlüssel zu einem christlichen Friedensverständnis (173–183) hinein. Auch hier herrscht Ausgewogenheit: geschichtlich rückgebundenes Glaubenszeugnis und Charisma gehören zusammen, Mission bleibt unverzichtbar bei aller Wertschätzung nichtchristlicher Kulturen und Religionen, Friede wurzelt letztlich in der Einheit in und durch Christus, die vom Vater herkommt: so läßt sich kurz die Position von Sch. angesichts der drei genannten Gegenwartsfragen umschreiben. Sie zeigt den Würzburger Neutestamentler in der Treue zum Ererbten und in der Offenheit für neue Fragen. J. Beutler S.J.

Baumert, Norbert, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7* (Forschung zur Bibel 47). Würzburg: Echter 1984. 576 S.

Daß es sich lohnt, auch eine vielfach bearbeitete Problematik bisweilen neu aufzugreifen, zeigt B. am Beispiel 1 Kor 7, einem Text, der viele gewichtige Fragen, v. a. zu Ehe, Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit aufwirft, auf die in der Auslegungsgeschichte die kontroversesten Antworten gegeben wurden. – B. läßt sich auf diesen Meinungsstreit nicht lange ein, skizziert lediglich „die Fragestellung" (16f.), um sich dann um so intensiver dem Text von 1 Kor 7 zu widmen (21–349). Die Textanalyse wird entlastet durch 14 philologische Exkurse, die als Anhang beigegeben werden. Gleichwohl sind diese Exkurse (351–542) die Grundlage sowohl für die Textanalyse wie für die Gesamtinterpretation. Beide sind ja abhängig von der genauen Erfassung der untersuchten Begriffe und Wendungen, deren Bedeutung B. in aller Ausführlichkeit nachgeht, wobei ihn v. a. der pln Sprachgebrauch interessiert, aber auch der klassisch griechische und der der hellenistischen Koine. Auf diesen sprachlichen Analysen liegt (wie schon in B.'s Arbeit von 1973 zu 2 Kor 4,12 – 5,10) das Schwergewicht. Er stellt ungemein sorgfältige semantische und semiotische Untersuchungen an, wobei die paradigmatischen Strukturen, d. h. die Anwendungsbereiche, und die syntagmatischen, d. h. die Kombinierbarkeit der Wörter, besondere Beachtung erfahren. – Der primäre Ertrag der Arbeit liegt dementsprechend in der präziseren Erfassung der Sprache des Paulus, ihrer synchronischen und diachronischen Variabilität, und der Interaktion von Wort und Text (vgl. 14). Das erlaubt B. dann auch eine Textanalyse, wie sie überzeugender noch nicht vorgelegt worden ist. – Mußte man bislang v. a. immer wieder Anstoß nehmen an der Sprunghaftigkeit der pln Argumentation, den ständigen Wechseln der Adressaten, den widersprüchlichen oder ärgerlichen Äußerungen, denen man vorhalten konnte, sie würden Ehe und Eheleute geradezu herabsetzen, Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit dagegen ungebührlich bevorzugen, so daß man Pls abwechselnd Leib-, Sexual-, Ehe-, Frauenfeindlichkeit oder Weltfremdheit zum Vorwurf machen konnte, so erschließt B.'s Textanalyse eine ebenso klare formale Strukturierung wie inhaltliche Logik und Ausgewogenheit der pln Ausführungen, so daß man hoffen darf, B.'s Arbeit werde die zahlreichen vorhandenen Mißdeutungen der pln Position beseitigen helfen. – Ist als leitende Tendenz der gesamten korinthischen Anfragen der geistliche Antrieb zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit erkannt, erweisen sich die Antworten des Pls als ebenso situationsbezogen (was ihren allgemeinen Wert nicht mindert!) wie differenziert: den Eheleuten und Ehewilligen zeigt er im I. Teil die Grenzen einer geistlich motivierten Enthaltsamkeit (7,1–9), den in Mischehe Lebenden die Möglichkeiten und Grenzen einer Gemeinschaft mit Ungläubigen (7,10–16), denen, die ein Verlöbnis eingegangen sind, sagt er im III. Teil, worin die Chancen und Probleme der Ehelosigkeit liegen bzw. wie sie Verlöbnis oder Ehe leben sollen (7,25–40). Dazwischen schiebt sich ein II. Teil, der scheinbar eine „Abweichung" vom Thema darstellt, in Wahrheit aber die übergeordneten Prinzipien enthält, die Pls anhand der Beispiele Ehe/Ehelosigkeit, Beschneidung/Unbeschnittenheit, Sklaverei/Freiheit entfaltet: Jeder folge seiner je eigenen

Berufung durch Gott (7,7.17.24). So erweist sich gerade der Abschnitt 7,17–24 als „Herzstück des ganzen Kapitels" (19). – Der Texterschließung sind jeweils eigene Übersetzungen vorangestellt, wobei B. mit Variationen „spielt", die der Sinnerfassung dienen, aber auch im voraus andeuten, auf welch diskursivem Weg er seine eigene Deutung erarbeiten wird. Mit anderen Übersetzungen und Wörterbüchern muß er sich von daher häufig kritisch auseinandersetzen (am kritischsten mit der „Einheitsübersetzung"). – Umgekehrt kommt er zu neuen Textabgrenzungen (zwischen V 5 und 6/28c und d/ 32a und b/ 34 und 35) und erarbeitet Kriterien für bevorzugte Lesarten (vgl. die „Ergebnisse für Textausgaben" 558 f.).

Nicht von allen Feststellungen wird man sich überzeugen lassen, aber der Widerspruch richtet sich eher gegen einzelne Urteile, nicht gegen B.'s Gesamtkonzeption, die ebenso durchsichtig wie einsichtig gemacht erscheint. Mängel fand ich nur im formalen Bereich. Sie erklären sich bei einer so umfangreichen und schwierig zu schreibenden Arbeit nur zu gut. Teilweise hätten sie sich wohl bei einer letzten Durchsicht vermeiden lassen (Schreibfehler, Satzzeichen und v. a. die unvollständig geschriebenen griechischen Wörter), teilweise herrscht aber auch eine Vielfalt im Formalen, die anstößig wirkt (vgl. die Handhabung von in:/ , in:/ in /. In/ oder ohne; die Wechsel in der Setzung oder Weglassung, Abkürzung oder Ausschreibung von Vornamen der Autoren; die Verwendung, Nichtverwendung oder Abweichungen bei der Verwendung von Abkürzungen von Zeitschriften, Reihenwerken, Buchverweisen, Stellenangaben u. dgl.). Dankbar dagegen ist man, im Literaturverzeichnis (543–556) nur mehrfach zitierte Werke und Artikel zu finden, im Stellenregister (560–573) nur Verweise auf Stellen, zu denen auch wirklich eine Aussage zur sprachlichen Gestalt oder zum Inhalt gemacht wird, und im Sachregister (573–576) eine zusätzliche Orientierung zum Inhaltsverzeichnis und den dort angegebenen Hauptthemen. – Bei aller Konzentration auf Sprach- und Textanalysen ist B.'s Darstellung nur selten zu extensiv; sie besticht durch ihre Sorgfalt und Eindringlichkeit der Problemerschließung; aber auch der theologische und geistliche Ertrag ist beträchtlich: Weder läßt sich nach B.'s Ergebnissen eine Abwertung der Sexualität, eine Geringschätzung der Ehe oder der Frau, eine Überbewertung der Ehelosigkeit, eine angeratene Vernachlässigung des Partners, eine Preisgabe des ungläubigen Partners aus den Antworten des Pls in 1 Kor 7 herauslesen noch eine Mahnung, die Verhältnisse einfach zu belassen (z. B. das Sklavendasein), noch eine Aufforderung zu heroischem Asketentum, Weltentfremdung usw. Was Pls in 1 Kor 7 vertritt, ist nach B. eine gesunde Pastoral, fern jeder Bedrohung durch eine drängend gemachte Naherwartung. Was Pls eröffnet, ist ein Raum der Freiheit; was er schaffen will, ist eine Atmosphäre des Vertrauens, in der jeder Christ seinem je eigenen Ruf durch Gott nachkommen kann (vgl. 347–349). Er predigt „eine christliche Sorglosigkeit, die Ehelose und Verheiratete gerade miteinander verbindet, wobei es nur der Unverheiratete menschlich gesehen etwas leichter hat und er günstiger dran ist" (348).

J. Hainz

Mengel, Berthold, *Studien zum Philipperbrief.* Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2; Reihe 8). Tübingen: Mohr 1982. 343 S.

Eine interessante exegesegeschichtliche Arbeit zur „Erhellung des situativen Kontextes des Philipperbriefes". In den „methodischen Vorüberlegungen" hebt der Vf. hervor, daß neben der „epochespezifischen Geprägtheit der alt- und neutestamentlichen Schriften" auch die „bestimmte Situation" beachtet werden muß, in die hinein ein Brief geschrieben ist. Abgesehen von Röm, den man mit Bornkamm vielleicht als „Testament des Paulus" bezeichnen könne, sind die Briefe dieses Apostels keine „Episteln" (literarische Ausführungen in Briefform), sondern echte Briefe oder noch besser „Briefgespräche" (Eichholz). Ihre grundsätzlich „dialogische Struktur" erfordert eine „Erhebung der Gemeindesituation", denn diese „nimmt Einfluß auf die Gestalt eines Schreibens". So gehört der „situative Kontext ... zum Text konstitutiv hinzu". Er muß in unserem Fall aus dem Brief selbst erschlossen werden. „Es ist darum nötig, alle Ein-

zelabschnitte auf die Frage hin zu prüfen", welche „Situationskomponente" ihnen und ob allen die gleiche zugrunde liegt. Von da her lassen sich Kriterien finden, ob „eine literarisch einheitliche" oder „darüber hinaus auch ganzheitliche Komposition des Briefes als höchstwahrscheinlich angenommen werden darf". Schließt das erste eine redaktionelle Komposition durch einen Dritten aus, so meint „ganzheitlich", daß der Brief von Anfang bis Ende aus der gleichen Situation von Schreiber und Adressat heraus verfaßt ist, sozusagen in einem großen Bogen. M. stellt sich nun eine doppelte Aufgabe: Die Arbeiten zu Phil seit W. H. Schinz (1833) „zu befragen, inwieweit sie der methodischen Einsicht der Situationsgeprägtheit dieses Briefes Rechnung tragen; zum andern nach Möglichkeit ... einen eigenen Beitrag zur Lösung der von diesem Aspekt historischer Fragestellung entscheidend tangierten Sachfragen dieses Briefes zu erbringen" (29f.). Die Arbeit von Schinz wird deshalb als Ausgangspunkt gewählt, weil sie wohl die erste ist, die aufgrund der obengenannten Einsicht „der Gemeindesituation eine eigene Untersuchung widmet" und weil sie wirkungsgeschichtlich von großem Einfluß war. Schinz fragt nach dem „inneren Zustand der Gemeinde" im Blick auf die Streitigkeiten (Kap. 2) und auf die angesprochenen Irrlehren (Kap. 3) (32).

Es folgt eine „Skizze der Philipperauslegung bis B. Weiß", die methodisch kaum diesen Ansatz aufgriff und das einheitlich positive Bild nicht immer beibehielt. Alle Ausleger halten an der Einheitlichkeit des Briefes, außer Meyer und Ewald auch an der Ganzheitlichkeit fest, ohne dies methodisch zu reflektieren. – Auch die „Geschichte der Auslegung von B. Weiß bis E. Lohmeyer" (von 1859 bis 1928 16 Kommentare, 138) zeigt, „daß die Skizzierung der konkreten Gemeindesituation von Auslegung zu Auslegung mehr oder weniger stark differiert" und „daß innerhalb einer Auslegung einander ausschließende Beschreibungen der Gemeindeverhältnisse gegeben werden". Liegt dies nur an der „ersten subjektiven Empfindung des Gesamteindruckes des Briefes" (183), die für den Exegeten dann bestimmend wird? So unumgänglich dieser als Ausgangspunkt sein mag, komme doch „alles darauf an, ihn am Brief zu kontrollieren"; doch führten die einzelnen Untersuchungen nie dazu, den Gesamteindruck zu korrigieren, sondern nur dazu, ihn zu relativieren. Tatsächlich hat man nach der Lektüre dieser 190 Seiten den Eindruck, daß sich allmählich der ganze Brief in viele Bestandteile auflöst und E. Lohmeyers verzweifelter Versuch, ihn noch einmal einheitlich zu interpretieren, nämlich: „Hier schreibt ein Martyrer in die Situation einer ebenfalls durch das Martyrium gekennzeichneten Gemeinde", konnte nicht überzeugen. So ist die nachfolgende Phase dadurch gekennzeichnet, daß nicht nur auf die Ganzheitlichkeit, sondern auch auf die Einheitlichkeit dieses Briefes verzichtet wird. Dies führt zu verschiedenen Teilungshypothesen: W. Schmithals, J. Müller-Bardoff, B. D. Rahtjen, F. W. Beare, G. Bornkamm, J.-F. Collange, G. Barth, G. Friedrich, J. Gnilka (vgl. 210f.). Daneben gibt es Verfechter einer Integrität (M. Dibelius, W. Miachelis: „Diktatpause") oder sogar der Ganzheitlichkeit (J. J. Müller, K. Staab, J. Ernst, unter den Einleitungen Jülicher-Fascher, Feine-Behm und W. G. Kümmel), während W. Marxsen, Robert-Feuillet, Wikenhauser-Schmid, E. Lohse, A. Vielhauer und Schenke-Fischer von Briefkomposition sprechen.

Fast müde von so vielem Hin und Her der Argumente hat man am Ende den Eindruck, daß Phil unter dieser Rücksicht vielleicht der schwierigste Paulusbrief ist, und es ist nicht zu verwundern, daß die „exegetische Analyse des Phil" von M. selbst keine überzeugende Lösung zu bieten vermag: Er hält zwar nicht an der Ganzheitlichkeit, wohl aber an der Einheitlichkeit fest, die ja an sich ein „Prae" habe vor jeder Teilungshypothese (304). M. sieht zwei „Nahtstellen": nach 2,24, da der Anfang des Briefes sicher unter dem unmittelbaren Eindruck der Spende diktiert worden sei, während 2,25 erst einige Wochen oder Monate später geschrieben sein könne, und nach 3,2ff, da erst hier eine in diesem Zeitpunkt eintreffende neue Nachricht aus Philippi vorauszusetzen sei. Der 1. Teil wäre dann infolge der Erkrankung des Epaphroditos länger liegen geblieben. Der Überschwang des Proömiums lasse nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf die Gemeindesituation zu, sondern diese müßten aus 1,27 – 2,18 gezogen werden: Aufgrund der äußeren Bedrückung haben „innergemeindliche Mißstände geradezu potenzierende Wirkung" und darum mahnt Paulus so stark zur Einheit, nicht aber, weil die Gemeinde in extremer Weise zerstritten wäre. Der Christushymnus und

die darauf folgende Mahnung sei vielmehr eine Ausfaltung des Themas „für ihn leiden" (1,29) (O. Merk dagegen nennt als Thema Demut und Gehorsam, was mir richtiger scheint). Nur 3,2–14 setze sich mit den „Irrlehrern" des Phil auseinander, die zweifellos sowohl christliches wie auch jüdisches Kolorit tragen, während Paulus sich „in V 15 f mit innergemeindlicher Wirklichkeit auseinandersetzt" und „in V 17 die Gesamtparänese von 3,2 an zusammenfaßt (289). In Kap. 4 seien lediglich 4,2 f und der „danklose Dank" (4,10–20) durch die Gemeindesituation spezifiziert.

Hat sich der Aufwand gelohnt? Sicher in dem Sinn, daß hier die Fragestellung scharf herausgearbeitet wird und man auf kurzem Raum die meisten Argumente für und wider beisammen findet. Ferner fand ich in der Textanalyse einige Lösungsvorschläge, die sich mit eigenen Ergebnissen decken: 1,7: „daß ihr mich im Herzen tragt ..." (nicht ‚ich euch', 227); 1,27: einmütig „für" den Glauben einstehen etc. (239); daß 1,3–11 Dank für die Geldspende besagt, wäre noch dadurch zu stützen, daß ‚mneia' das Gedenken der Philipper, nicht des Paulus meint und ‚koinonia' Beisteuer, Spende besagt, also ‚euren Beitrag für die Verkündigung des Evangeliums'. Aber werden nicht bei 1,12–26 die menschlichen Regungen des Paulus zu schnell theologisch überhöht (230)? Haben wir nach 1,27–30 jetzt wirklich nur Teil am Kreuz und noch nicht an der Auferstehung (249, vgl. 3,10 ff)? Sind die Aussagen, daß er „noch nicht vollendet" sei und der Hinweis auf die „Vollkommenen" (3,12.15) wirklich „Reizworte", die auf die Gegner hinweisen (267)? Ist andererseits das „Quittieren" in 4,18 nicht doch hintergründiger gemeint (283)? Es überzeugt auch nicht, daß 4,4 nicht an 3,1 anschließen könne, weil es „bei lautem Lesen" nicht zusammenpasse. Warum sollte ein Kompilator nicht einmal eine Formel wiederholen oder etwas umstellen (vgl. 2 Kor 2,13 mit 7,5)? Warum sollte er nicht auch etwas weglassen können (304) oder Übergänge glätten? Zusätzlich wäre noch die Doppelung der Thematik in 1,21 f. und 3,10 f. ins Feld zu führen, die ich nirgends angesprochen fand. Wenn man bei 1 und 2 Kor mit Kompositionen rechnen muß, scheint dies auch für Phil nicht mehr so schwierig, weil nicht singulär. – Die Arbeit zeigt jedenfalls, wie schwierig ein endgültiges Urteil ist; eine künftige Teilungshypothese müßte auf alle hier genannten Schwierigkeiten eine plausible Antwort geben. N. Baumert S.J.

Schenk, Wolfgang, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1984. 352 S.

Dieser großangelegte Kommentar geht – mit einem gewissen Recht – „von der weithin durchgesetzten literarkritischen Hypothese von drei Brieffragmenten" aus. Sie wird nicht zusammenhängend in ihren verschiedenen Ausprägungen diskutiert, wohl aber teilweise bei einzelnen Abschnitten begründet (Zusammenfassung 334–336, 338). Sch. teilt ein: „Der Dankbrief Phil A: 4,10–23" (29–75), „Brief B: 1,1 – 3,1; 4,4–7" (76–249) und ein „Fragment des Warnbriefes Phil C: 3,2 – 4,3.8 f." (250–330). Die kurz zuvor erschienene Arbeit von B. Mengel (s. vorige Besprechung) ist im Literaturverzeichnis zwar schon genannt, aber nicht mehr verarbeitet; manche der dort aufgeworfenen Probleme werden hier nicht beantwortet. Sch.s Hauptinteresse liegt auch mehr bei der Analyse des Einzeltextes. Hier leistet er vorzügliche Arbeit durch konsequente Anwendung moderner linguistischer Methoden. Viele Sachfragen werden durch die Formalisierung griffiger. Auf den ersten 15 Seiten legt Sch. das methodische Programm „Linguistik und Exegese" dar, so daß deutlich wird, wie „linguistische Präzisierung noch einige Fortschritte verspricht" (13). Aus der Vorstellung einiger Grundbegriffe wie Handlungsarten, Sprechhandlungen, Zeichen, Textkonstitution und Textanalyse sei der Hinweis hervorgehoben, daß „der Textbegriff komplementär von textinternen und textexternen Kriterien definiert werden" muß, weil eine „gegliederte Menge sprachlicher Zeichen" als „Text" immer „auf die übergreifende soziale Kommunikationsfunktion verweist". Damit wird deutlich ins Bewußtsein gerückt, daß der Interpret über die Worte einen Zugang zu dem Kommunikationsvorgang finden muß, also zur Sache selbst. Sie besteht in unserem Fall in einem kommunikativen geistlichen Lebensvorgang zwischen Apostel und Gemeinde. Insofern sind die syntaktische und

semantische Textdimension erst mit der „Pragmatik" voll erfaßt: „Was sollte mit dem Gesagten erreicht werden?"

Den Umfang dieses Kommentars rechtfertigt Sch. mit dem Hinweis auf drei „Grenzüberschreitungen": Die Erörterung der Methoden, der „Konsequenzen im Blick auf eine heutige theologische Rezeption (also ‚Hermeneutik' in einem engeren, modernen Sinn)" und eine methodische Kontext- und Wortfeldsemantik; sie sind aber ein Gewinn für die sachlichen Ergebnisse und in der Tat ein Beispiel dafür, „wie man exegesiert, wenn man das, was einem an linguistischen Präzisionen exegetischer Methoden möglich erscheint, in seine Arbeit einbezieht" (13). Insofern ist diese Arbeit richtungweisend und maßgebend. Um so mehr muß man bei der Lektüre darauf achten, ob nicht auf der inhaltlichen Seite hie und da Vereinfachungen oder auch Eintragungen vorgenommen werden. So kann z. B. die Deutung des „Eingangsgrußwunsches" 1,2 nicht überzeugen: „Ich wünsche, daß ihr alle Gottes Zuwendung und Gemeinschaft durch (!) unseren auferweckten Herrn Jesus immer neu erfahrt" (83–89). Weder eine „stilistisch bedingte Verkürzung" eines Dreizeilers noch die Vergleiche mit Röm 5,1 f. und Gal 1,1 können dieses ‚durch' einsichtig machen. Dahinter steht die Position, daß bei Paulus „die Relation Gott–Christus klar subordinatianisch strukturiert" sei. Was immer als theologisches Konzept dahinter stehen mag, so gibt es doch auf der sprachlichen Ebene auch häufig eine Nebenordnung. Abgesehen von weiteren Briefeingängen und allen „Schlußgrußwünschen", die Sch. in ähnlicher Weise strapaziert (71–75), liefert der sog. „umgekehrte Fall von Verkürzung Gal 1,1" kein Argument für diese These. Denn ‚dia' muß nicht immer ‚Vermittler' besagen, sondern kann auch Urheberschaft bezeichnen (1 Kor 12,8 ‚durch' = von dem Geist; ähnlich 15,21; 2 Kor 1,5) und wird von Paulus auch von Gott ausgesagt: 2 Kor 1,9 (‚durch' Gott berufen); Gal 4,7 sowie Röm 6,4; 15,32; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; 6,14; 8,5, wo ‚durch Gottes Herrlichkeit/Willen' etc. Gott als den Urheber meint. So kann man in Gal 1,1 nicht vor „Gott-Vater" parallel zum Anfang des Satzes ein ‚apo' ergänzen, sondern muß diesen Genetiv noch von ‚dia' abhängig machen. Läßt sich ein solches Ergebnis durch syntaktische Gegenbeispiele korrigieren, so wird es bei semantischen und pragmatischen Fragen schwieriger. Die letzte Instanz ist ja immer die Sinnerfassung, die notwendigerweise von den eigenen Vorerfahrungen und einem bestimmten Textverständnis ihren Ausgang nimmt. Wird dies im Prozeß der Analyse immer genügend reflektiert und korrigiert, so daß man wirklich in die hinter allen sprachlichen Regeln liegende Einmaligkeit des Verfassers und seiner Mitteilung eindringt? Eine fachgerechte linguistische Analyse bietet selbstverständlich auch nach Sch.s Auffassung nur ein verfeinertes Instrumentarium; die inhaltlichen Maßstäbe liegen nicht in der Methode, sondern in dem Urteil des Exegeten, der als Theologe eingebunden ist in die Führung und Erfahrung des in der Kirche wirkenden Geistes Gottes. In der Tat treten bei dieser „stark linguistisch reflektierten neutestamentlichen" Exegese „Voraussetzungen wie Implifikationen, Stärken wie Schwächen klarer zutage", deren Sch. sich „wohl bewußt ist" (13 f.).

An einem Teilstück soll nun die Methode noch genauer vorgestellt und kommentiert werden: „1. Der Dankbrief Phil a: 4,10–20". Sch. beginnt gewöhnlich mit der „Textsegmentierung" in Kola oder „syntaktische Sequenzen"; ihr sind beim ersten Text grundsätzliche Überlegungen und ein Beispiel vorausgeschickt. Anhand von Gliederungsprinzipien und einer rhythmischen Analyse erweisen sich 4,12 f. als „hervorgehobene Prosa" (nicht: „Hymnus" oder „Gedicht") (32). Dann folgt eine semantische Bestandsaufnahme: Welche Verben sind bestimmend? Welchem Wortfeld gehören sie an (hier: ‚lernen')? Diesem „Lernprozeß" werden zugeordnet einerseits die „Ursache" (4,13a), andererseits das „Ergebnis" („unabhängig sein"), der „Bereich" („meine Lage") und die „Entfaltung" (die übrigen Verben, die auf ihre Kontextsynonymie befragt werden). Dabei spielen „referenzsemantische" Überlegungen eine wichtige Rolle: Welche Seme sind in der zeitgenössischen Sprache mit dem Wort oder Syntagma verbunden und dürfen als bekannt vorausgesetzt werden? Dadurch werden Korrekturen möglich an dem „Zwang der Übersetzungstradition" und werden manche scheinbaren „Besonderheiten" der christlichen Botschaft in ein allgemeines Sprachfeld eingeordnet. Dabei zeigt sich an vielen Stellen, daß Paulus sehr stark von der Alltagssprache seiner hellenistischen Umwelt geprägt ist – eine Tendenz, die sich mit meinen Forschungser-

gebnissen deckt. Dies war ja doch auch eine Voraussetzung, um verstanden zu werden. So ist „Autarkie" zeitgenössisch ein geprägter Begriff und die christliche „Differenz dürfte offenbar weniger in den pragmatischen Bereichen der Verhaltensformen zu suchen sein als in der semantischen Bestimmung der Ursachen" (36f.). Wichtig auch der Hinweis, daß ‚euaggelion' 4,15 ein „nomen actionis" ist (40) und später, daß ‚charis' noch „so wenig terminologisch festgelegt" ist, daß „deutlich ein allgemeines Suprenym vorliegt, das mehrere und verschiedene Hyponyme haben kann" (85). Ähnlich ist ‚eirene' von einer „profanen Versöhnungsterminologie" her zu verstehen, so daß die Übersetzung „Zuwendung und Gemeinschaft" gerechtfertigt erscheint. Je nach Inhalt stehen bei den einzelnen Abschnitten Fragen der Semantik, der Struktur („Textverknüpfung") oder der Pragmatik und theologischen Folgerung im Vordergrund, stets in Auseinandersetzung mit der Auslegungstradition, besonders mit J. Gnilka. Die „Übersetzung" erscheint jeweils als „Zusammenfassung" am Ende. Dadurch wird mit Recht deutlich gemacht, „daß es keinen ‚Bibelkommentar' geben kann, der von einem Übersetzungstext" – einem „Metatext zweiter Ordnung" – ausgeht (35), da dieser ja gerade zu begründen sei. Die recht eigenwillige Übersetzung wirkt provozierend. Hier muß man im Einzelfall zuschauen, ob sie durch die vorherige Begründung voll abgedeckt ist, ob Nebenaspekte unversehens zur Hauptaussage gemacht werden oder ob sie nicht gerechtfertigt erscheint. Dies hängt von vielen Einzelfragen ab; einige seien zum Schluß genannt.

‚Chairein en kyrio' ist nicht dasselbe wie „sich über unseren auferweckten Herrn freuen" (4,10). Weder der Verweis auf Lk 10,20 überzeugt (es meint doch: ‚dabei freut euch nicht, daß' – sonst müßte die Satzstellung anders sein) noch der Hinweis auf Phil 1,18 (es meint: ‚darin' = in dem Bedrängtwerden freue ich mich, ähnlich wie Kol 1,24 – vgl. N. Baumert, Täglich sterben und auferstehen, München Kösel: 1972, 313). Zur Sache: Es gibt sehr wohl eine „in der Sphäre Christi sich vollziehende Freude", die „auf einer neuen Ebene liegt"; dies ist keine „unsemantische Auskunft", sondern Verweis auf ein Grunddatum christlicher Geist-Erfahrung: ihre eigentümliche Qualität (vgl. Joh 14,27) (s. 60f.). Sch. selbst hält denn auch seine Formulierung von 4,10 bei 3,1; 4,4 nicht in gleicher Schärfe durch. Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Nivellierung von „Geist" = „Herr" = „der auferweckte Herr" (61; 67; 69). Die Parataxe von ‚hoti' und ‚ef ho' (4,10) mit „erstens", „und zweitens" scheint nicht gerechtfertigt (44; zur Sache: N. Baumert, BZ 13 [1969] 258, s. Literaturverzeichnis). In „mein Gott" (4,19) würde ich eher einen Hinweis darauf sehen, daß Gott für Paulus geradesteht und seine Schulden ausgleicht (2 Kor 8) als daß er „mich so versorgt"; und die „Funktionsgleichheit" des Futurs von Phil 4,18 mit dem Konj. Aor. Röm 15,13" (52) ist nicht einzusehen, denn das Futur sagt keinen Wunsch, sondern eine Gewißheit aus. So möchte man an manchen Stellen ein Fragezeichen setzen, etwa auch an Inhalt und Bedeutung des eschatologischen Aspekts (45f.; 48; 57), an die Ausführungen über den Gebetscharakter von 4,19 und die damit zusammenhängende Gewißheitsfrage (52f.), an die Deutung von ‚chreia' (4,19) als „Bedarf, Lebensunterhalt" – es meint doch wie in 4,17 das „Guthaben bei Gott" – und an die Frage der geistlichen Metaphorik dieser „finanzökonomischen Sprache" (53f.; 64). Hier spielen Ermessensfragen und theologische Vorentscheidungen eine Rolle. Eine griffige Methode verleitet leicht dazu, Aussagen in Schemata zu pressen. Daneben stehen selbstverständlich viele Ergebnisse, für die man nur dankbar sein kann. Das Buch ist methodisch ein hervorragender Beitrag zur Erforschung der Paulusbriefe, auch wenn sich, wie der Vf. selbst schreibt, bei einzelnen seiner „Vorschläge zeigen sollte, daß sich bei weiterführenden Fragerichtungen und Argumenten eine Modifikation der Resultate als notwendig erweist."

N. Baumert S.J.

Brown, Raymond E., *The Epistels of John.* Translated with Introduction, Notes, and Commentary (The Anchor Bible 30). Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. 1982. XXVIII/812 S.

Nach seinem großen zweibändigen Kommentar in derselben Kommentarreihe (1966–70) und seiner Darstellung der Geschichte der johanneischen Gemeinde „The

Community of the Beloved Disciple" (1979, besprochen in ThPh 57 [1982] 282–284) sowie zahllosen Einzelbeiträgen zu den johanneischen Schriften legt der bedeutende amerikanische Neutestamentler nun seinen vorerst letzten Beitrag zum johanneischen Schrifttum vor. Nach eigener Auskunft möchte er in der Zukunft sich verstärkt anderen neutestamentlichen Schriftengruppen zuwenden, nachdem er ein Vierteljahrhundert die johanneischen Schriften erforscht und ausgelegt hat. Wie schon nach den bisherigen Beiträgen zu erwarten, legt B. hier ein Kommentarwerk zu den Johannesbriefen vor, das in seinem Umfang wie in seiner Ausführlichkeit seinesgleichen sucht. Nach einer umfangreichen Einleitung (1–146) bietet B. entsprechend der Anlage der Anchor-Bible-Kommentare jeweils Übersetzung der einzelnen Abschnitte, philologisch-theologische Anmerkungen und Auslegung. Fünf Exkurse in Form von Anhängen runden das Ganze ab. Hinzu kommen ausführliche Literaturhinweise sowohl im Einleitungsteil als auch zu den einzelnen Abschnitten.

Eigenart und Wert des vorgelegten Kommentarwerks lassen sich am besten im Anschluß an die ausführliche Einleitung darstellen. Voran stehen Kanonfragen, mit einer ausführlichen Erörterung der Frage, warum die Johannesbriefe, vor allem der zweite und dritte, erst zögernd Eingang in den Schriftenkanon fanden. Der Hinweis auf die nicht offensichtliche apostolische Verfasserschaft gibt die Begründung (13). Bei der Frage nach dem Verfasser der Briefe wird der Vermutung Ausdruck gegeben, daß der Verfasser des Evangeliums nicht mit dem des Ersten Briefes bzw. mit dem der Briefe identisch ist. Der Grund liegt vor allem in der gewandelten kirchengeschichtlichen Situation im Bereich der Briefe: von der Auseinandersetzung mit dem Judentum vollzieht sich ein Wandel der Frontstellung zu innerkirchlichen Gegnern (28–30). Dabei ist die ursprüngliche Abfolge der drei Briefe schwer zu rekonstruieren: man kann sagen, daß der dritte Brief den ersten und zweiten wenigstens logisch voraussetzt und so ihnen gegenüber sekundär ist, wie immer es um die zeitliche Abfolge der Abfassung bestellt sein mag (31). Skeptisch bleibt B. mit guten Gründen gegenüber Quellenscheidungshypothesen. Statt ihrer rechnet er vielmehr mit der Aufnahme von Sätzen, mit denen eine Gegnergruppe ihr Glaubensverständnis formulierte (wobei freilich die eine Annahme die andere nicht auszuschließen braucht). Die eigene Position B.s, die in einem eigenen Abschnitt (V) der Einleitung dargelegt und begründet wird, ist gerade durch die Annahme einer solchen Gegnergruppe charakterisiert. Die Physiognomie dieser Gegner wird in dem vorausgehenden Abschnitt herausgearbeitet (IV). Ihre von der des Verfassers abweichenden Auffassungen beziehen sich vor allem auf zwei Bereiche: in der Christologie scheinen die Gegner eine echte Fleischwerdung des Gottessohnes zwar nicht direkt zu leugnen, ihr aber die Heilsbedeutung abzusprechen, und ebenso dem blutigen Kreuzestod Jesu (vgl. 54). In der Ethik wird das Gebot Jesu, das Gebot der Bruderliebe, von den Sezessionisten zwar ebenfalls nicht direkt geleugnet, aber praktisch verleugnet, mindestens durch die Aufkündigung der brüderlichen Gemeinschaft mit der Gruppe des Verfassers (55). In diesem Bruch zwischen der Gemeinde des Verfassers und den Sezessionisten sieht B. denn auch den Schlüssel zum Verständnis der Briefe. Sie wollen die Gemeinde stärken in der Auseinandersetzung mit den Thesen der Gegner. Dabei bleibt zu beachten, daß sich beide Gruppen offenbar auf das Johannesevangelium berufen und dabei jeweils den Wortlaut für sich haben. Die Gruppe des Verfassers nimmt nur für sich in Anspruch, die legitime und orthodoxe Interpretation vorzunehmen und bestreitet dies Recht den Gegnern. In der Tat bleiben viele Aussagen des Evangeliums doppeldeutig und mehrfach interpretierbar, wie in einer eindrucksvollen Reihe von Texten belegt wird (vgl. 71–86 und Tabelle 4 in Anhang I). Der Bezug der Briefe, vor allem des Ersten Briefes zum Johannesevangelium ist nach B. so stark, daß sich sogar der Aufbau des Ersten Briefes vom Evangelium her bestimmen läßt (Abschnitt VI der Einleitung): wie das Evangelium kennt der Brief einen Prolog und einen Epilog, und wie dieses scheint er eine Zweiteilung zu besitzen, mit einer Zäsur bei 1 Joh 3,11 (vgl. 121–129 und Tabelle 6 in Anhang I). Die schwer zu bestimmende Gattung des Ersten Briefes könnte dann damit zusammenhängen, daß er eine Art Lesehilfe (wenn man will, Midrasch) zum Evangelium bietet. Diese Annahme erlaubt eine sehr einheitliche Interpretation, die dann im einzelnen geboten wird. – Die grundsätzliche Ortsbestimmung der Johannesbriefe innerhalb der Geschichte des johanneischen Chri-

stentums, für die B. ja schon umfangreiche Vorarbeiten geleistet hat, verdient m. E. Zustimmung. Die (mehrfach erwähnte) Tatsache, daß weder die eine noch die andere Seite in dem Konflikt das Johannesevangelium je direkt zitiert, braucht kein Einwand gegen die Hypothese zu sein. Der sprachlichen und inhaltlichen Entsprechungen sind so viele, daß an der engen Zusammengehörigkeit von Evangelium und Briefen kein Zweifel bleibt. Nur zwei Fragen seien erlaubt. Die eine betrifft das vorausgesetzte Johannesevangelium. Schon zu „The Community of the Beloved Disciple" wurde bemerkt, daß B. sich schwer tut, innerhalb des Johannesevangeliums literarische Schichten anzunehmen, auch wenn er selbstverständlich mit Traditionen unterschiedlichen Alters rechnet. Wenn er Beweise für die Annahme solcher Schichten, nicht zuletzt einer nachjohanneischen Redaktion, verlangt, so kann auf die entsprechenden Arbeiten der deutschsprachigen Forschung der letzten Jahre (H. Thyen, G. Richter, J. Bekker u. a., neuerdings selbst R. Schnackenburg) verwiesen werden, die etwa bezüglich der Abschiedsreden von Kap. 15–17 durchaus zu übereinstimmenden oder ähnlichen Ergebnissen kommen. Gerade von hier aus wäre dann ein Brückenschlag zu den Briefen möglich und hilfreich.

Die andere Anfrage betrifft die Verwandtschaft der in den Briefen vorausgesetzten Gegner mit anderen bekannten Gruppen der Umwelt des frühen Christentums bzw. der frühen Christenheit selber. B. verweist hier (55–68) auf eine ganze Reihe von bekannten Irrlehren, vor allem doketische und gnostische Gruppen, die von außerhalb des Neuen Testaments her bekannt sind. Verhältnismäßig kurz werden demgegenüber (56 f.) Gruppen genannt, die sonst im Neuen Testament bekämpft werden. Die authentischen Paulusbriefe werden dabei ganz übergangen, und aus dem Corpus Paulinum im weiteren Sinne nur Kolosserbrief und Pastoralbriefe genannt (56). Die Frage ist, wieweit es Verbindungen zwischen der enthusiastischen Strömung gibt, mit der sich Paulus in Korinth auseinanderzusetzen hat, und ob nicht die Erhabenheit über die Gebote, die die Gegner der Johannesbriefe kennzeichnet, Ausdruck auch eines solchen enthusiastischen Grundgefühls ist. Zwischen einer solchen Ethik und einer Christologie, die die Heilsbedeutung des geschichtlich gekommenen Jesus abwertet oder leugnet, könnte dann ein Zusammenhang nicht nur in der johanneischen Gruppe bestehen. Läßt man Paulus ganz außer acht, so besteht die Gefahr, daß man das johanneische Christentum als geschichtliches Ereignis nicht mehr einzuordnen vermag. Die Forschung erörtert bereits solche Fragen (u. a. auf dem letztjährigen Internationalen Neutestamentlerkongreß) und beweist damit noch einmal, daß der große Kommentar B.s höchste Beachtung verdient. J. Beutler S. J.

Die Frau im Urchristentum. Hrsg. *Gerhard Dautzenberg* u. a. (Quaestiones Disputatae 95). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 358 S.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes entstammen einer Tagung des Schülerkreises R. Schnackenburg 1980, auf der Fragen erörtert wurden, die die moderne Frauenbewegung an die Exegese des NT richtet. Als Gesamtergebnis wird dabei festgehalten: „Das Verlangen der Frauen nach voller Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben findet neutestamentlich eine im Christusgeschehen gründende Rechtfertigung; zugleich wird aber deutlich, daß bereits in neutestamentlicher Zeit gesellschaftliche Tendenzen und Mechanismen wirksam wurden, welche eine zunehmende Verdunkelung der Gleichheit von Männern und Frauen zur Folge hatte." (5)

J. Blank untersucht in einem ersten, umfangreichen Aufsatz die Aussagen und Erzählungen über Frauen in den Evangelien und kommt in einer Analyse von Mk 5,21–43 zu dem Schluß: „Im Glauben gewinnen Mann und Frau, theologisch gesehen, ihre volle Gleichheit. Wenn der Mensch die Dimension der Pistis erreicht, dann gewinnt er das Heil, und dieser Vorgang ist von der geschlechtlichen Differenz völlig unabhängig." (15) Dabei ist die Sicht der einzelnen Evangelien verschieden. Mt sieht die Frau vorwiegend aus männlicher Perspektive. Für Lk gehört die Frau „zu den Verachteten und Zurückgesetzten, ... in keinem Evangelium treten sie (die Frauen) so stark hervor wie bei Lukas." (39) Das johanneische Sondergut führt diese Tendenz fort (Joh

4,1–26). Blank versucht, die Samariterin als Repräsentantin des „karamasoffschen Lebensdurstes" (Dostojewskij) zu verstehen, deren (weibliche) Sexualität und Lebensdurst von Jesus in der „religiösen Dimension" erschlossen wird (80–82). Fazit: Die Verdrängung des weiblichen Elements in der Großkirche hängt mit dem „abendländisch-römischen Patriarchalismus zusammen" (90), der Jesus fremd war. – Ergänzend befaßt sich *R. Mahomey* mit der Rolle der Mutter Jesu im NT. Die Tendenzen bei Mt und Lk bestätigen sich. Bei Mt ist Josef der Handelnde, das Jungfrauenmotiv erscheint „nur" im Kontext eines „pointierten christologischen Interesses" (103). Bei Lk hingegen ist die Rolle Marias führend. Bei Joh tritt sie bis auf zwei Szenen zurück, die allerdings im Gefolge der lukanischen Mariologie zentrale Bedeutung gewannen. – *H. Ritter* untersucht die Rolle der Frauen in den Osterberichten. Es entspricht dem bisherigen Befund, daß sie als Erstempfänger der Auferstehungsbotschaft eine besondere Bedeutung haben. – *R. Geiger* vergleicht Mt 5,32/Mk 10,1 f parr mit der Scheidungspraxis und dem Scheidungsrecht in der Umwelt des NT (Rom, Griechenland, Judentum). Die rigidere Scheidungspraxis des NT versperrt legale Auswege aus der Ehe „und schützt so den schwächeren Teil, dessen Existenz davon abhängig werden kann, daß nicht der nächstbeste Anlaß zum Vorwand genommen wird, ihn wegzuschicken." (157) – Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde ist das Thema der folgenden Beiträge. *A. Weiser* untersucht die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission und weist nach, daß trotz nur sporadischer Äußerungen im Nt die Frauen „in sehr bedeutsamer Weise am Missionswerk der Urkirche beteiligt waren" (181). *G. Dautzenberg* untersucht die Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden. Der Befund ist spannungsreich: Frauen treten im Gemeinde- und Familienleben hervor (1 Kor 11,2–16, 1 Kor 7), im Widerspruch zu vorhandenen Rollenklischees (Gal 3,28), andererseits werden patriarchalische Ordnungsvorstellungen nicht über den Raum der Gemeinde hinaus wirksam. Dies strahlt wiederum zurück in den Gemeinderaum (vgl. Schweigegebot 1 Kor 14,33 ff.).

H. Merklein knüpft mit einer Untersuchung an über Paulus' Bewertung der Sexualität. Die theologische Auswertung von 1 Kor 7 basiert auf der Annahme, 1 Kor 7,1 sei eine „korinthische Parole", der Paulus erwidern will. Ehe ist nicht nur remedium concupiscentiae (242), die paulinische Regel („Jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen wurde") geradezu das Gegenteil einer Regel, die eine bestimmte Relation als heilsbedeutsam festschreiben will – auch nicht die Ehelosigkeit, von der Paulus nur meint, „daß in der Regel die Unverheirateten der allein heilsentscheidenden Bindung an den Kyrios leichter und spannungsfreier entsprechen können." (249) – *C. Bußmann* geht auf das Männerargument ein, nachdem das Mann-Sein Christi die christologische Begründung für die Unterordnung der Frau zu sein habe. Die Entwicklung vom „verheißungsvollen Auftakt" (261) in Gal 3,28 bis zum Durchbruch des patriarchalischen Modells (Eph 5,22 ff) hängt jedenfalls nicht mit einer christologischen Argumentation zusammen. *K. Müller* schließt einen umfangreichen Beitrag über „die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema" an. Durch eine sittengeschichtliche Einordnung von Kol 3,18 – 4,1 soll die Haustafel gegen ihr negatives Image als „Realbilanz der Kirchengeschichte" (J. Kahl) in Schutz genommen werden. – *G. Lohfink* steuert anschließend einen Beitrag über „weibliche Diakone im Neuen Testament" bei. Nach einleitenden Bemerkungen über die Genesis der Ämterstruktur- und Theologie in der Urkirche wertet er 3 Texte aus: Röm 16,1–2 – die Diakonisse Phöbe; Röm 16,7 – die Apostelin Junia (und nicht etwa der Apostel Junias); 1 Tim 3,11 – das Institut der weiblichen Diakone. Den Untergang dieses Amtes deutet Lohfink nicht platt als Symptom für einen maskulinen Vormarsch, sondern als Ausdruck der werdend-veränderbaren Gestalt der Kirche, in der Gott am Werke bleibt. – Eine Vertreterin feministischer Theologie, *M. Bußmann*, kommt zum Schluß zu Wort. Im Anschluß an die Arbeiten M. Dalys und C. M. Halkes wird der Ansatz feministischer Theologie in der Erfahrung gesehen, „gesellschaftlich zur Gruppe der Diskriminierten zu gehören." Ihr theologisches Anliegen ist die „Enttarnung" der patriarchalischen, androzentrischen Rede von Gott auch in der Genese des jüdischen Gottesbildes (344). Da der „Person-Gott die Entwicklung des patriarchalischen Gottesbildes einseitig gefördert hat" (345), plädiert sie gegen die substantivische (weil tendenziell maskuline) und für

eine offenere Gottesprädikation: „Sein, Seiendes, Seiend-Werden. Diese alles Sein bergende Kraft ... kann nicht mit Begriffen ausgedrückt werden, die die Transzendenz und Andersartigkeit Gottes einseitig herausstellen." (345) Von dieser Prämisse her entwickelt die Autorin Ansätze für eine feministische Bibelauslegung, eine weibliche Identität zwischen Eva und Maria, und für eine Erneuerung der vermännlichten (= hierarchischen) Kirche. K. Mertes S. J.

Historische Theologie

Bacht, Heinrich, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II.* Pachomius – Der Mann und sein Werk (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8). Würzburg: Echter 1983. 326 S.

Wer im Lehrbetrieb unsrer heutigen Universitäten versucht, die Studierenden mit den Grundlagen des spirituellen Lebens der alten Christen vertraut zu machen, stößt sehr bald an eine kaum noch zu überwindende Barriere. Trotz des oft großen Interesses, ja sogar Hungers nach gesunder geistlicher Nahrung, bleiben die reichlich vorhandenen Quellen wegen der mangelnden Sprachkenntnisse verschlossen. Über den Rückgang der Fähigkeit, die alten Texte im Original zu lesen, nur zu lamentieren, wird jetzt nicht und noch weniger in Zukunft weiterhelfen. Wir brauchen vor allem gut besorgte und erläuterte Übersetzungen, wenn der Zugang zu diesen Gütern nicht bald nur mehr einer kleinen Gruppe von Spezialisten vorbehalten sein soll. Jeder, der sich der mühevollen und entsagungsreichen Arbeit der Übersetzung und Kommentierung eines Werkes der alten Christenheit unterzieht, verdient den Dank dieser und der kommenden Generationen der Studierenden, der Lernenden sowohl wie der Lehrenden. Höchstes Lob aber ist zu zollen, wenn eine Schrift der alten Kirche nicht nur in eine moderne Sprache übertragen wird, sondern wenn in die Übertragung und Kommentierung das Ergebnis jahrzehntelangen Nachdenkens und Forschens über den Text eingegangen ist. Eine solche Arbeit ist hier anzuzeigen.

B. hat 1972 den 1. Band seiner „Studien zum frühen Mönchtum" erscheinen lassen. Er enthielt vor allem den lateinischen Text und die erste vollständige deutsche Übersetzung des „Liber Orsiesii", des „geistlichen Testaments" eines Pachomianers der ersten Stunde, der knapp zwei Monate nach dem Tod des Apa Pachomius (346) für mehr als ein halbes Jahrhundert als Generalabt die Leitung aller Pachomianerklöster übernahm. Jetzt legt B. nach über einem Dezennium weiterer Arbeit den zweiten, dem Begründer des könobitischen Mönchtums Pachomius selbst gewidmeten Band seiner „Studien" vor. Er enthält in Teil I (9–63) eine Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes des Pachomius, in Teil II (65–286) Text, Übersetzung und Kommentar der Pachomiusregel. – Zunächst gibt B. sorgfältige Rechenschaft über die Forschungssituation in der Frage der Quellen zur Pachomiusbiographie (10–13). Hier ist es vor allem das komplizierte gegenseitige Verhältnis der griechischen, lateinischen, koptischen und arabischen Versionen der Pachomiusvita, welches die Fachleute beschäftigt. Wenn die Diskussion auch ergeben hat, daß der griechischen Vita Prima und bestimmten koptischen Fragmenten der höchste Quellenwert zukommt, so hat doch die Suche nach der am Ursprung stehenden Fassung noch zu keiner unwidersprochenen Lösung geführt (13). – Bevor sich B. der Lebensgeschichte und dem Werk des Pachomius zuwendet, bringt er (14–18) höchst aufschlußreiche Ausführungen über die „besonderen soziokulturellen Voraussetzungen", die gerade in der Thebais – einem von national-ägyptischer Stadtkultur geprägten Gebiet und nicht etwa einer Wüste! – die Ausbildung eines könobitisch organisierten koptischen Mönchtums ermöglicht haben. Dieses Mönchtum erscheint hier durchaus nicht zufällig als die Kernzelle einer wieder erwachenden national-ägyptischen Kultur auf christlicher Grundlage, die uns ein Jahrhundert später in der koptischen Volkskirche mit ihren spezifischen religiösen und theologischen Zügen entgegentritt. Vf. stützt sich in diesem Abschnitt besonders auf die Ergebnisse der unveröffentlichten Dissertation des Benediktiners E. K. Brammertz (Das ägyptische

Mönchtum als soziologische Erscheinung, 1954). – Unter vorsichtiger Auswertung der vertrauenswürdigsten Vitenberichte, aber doch ohne kategorische Entscheidung für oder gegen eine Version, folgt dann die Beschreibung des äußeren und inneren Lebensweges des Pachomius vom heidnischen Rekruten zum karitativ tätigen Dorfasketen, Einsiedlerschüler und schließlich Gründer und Leiter einer beständig anwachsenden Zahl von Mönchs- und Nonnenkonventen (18–31). Es werden die charakteristischen Züge des Mönchsideals des Pachomius herausgearbeitet: Gemeinsamkeit des Lebensraumes, der Mahlzeiten, des Gebetes, der Arbeit, alles bis in die Einzelheiten bestimmt durch die Gottes Wort konkretisierende Regel, die dem Letzten wie dem Ersten in der Gemeinschaft gleichermaßen den typisch könobitischen Gehorsam und die die typisch könobitische Demut ermöglichende Uniformität des Lebens auferlegt (31–42).

Die „Regel" des Pachomius, vier nicht sehr umfangreiche Sammlungen von Vorschriften (Praecepta, Instituta, Iudicia, Leges), ist vollständig nur in der lateinischen Übersetzung überliefert, die Hieronymus im Frühjahr 404 sehr rasch für lateinische Pachomianer diktiert und mit einem Vorwort versehen hatte. Seine griechische Vorlage ist verloren, erhalten blieben lediglich die sog. Excerpta Graeca, die sich durch ihre Auslassungen und Änderungen als eine anderen geographischen und klösterlichen Gegebenheiten angepaßte jüngere Version zu erkennen geben. Vom koptischen Original sind bisher nur Bruchstücke gefunden worden (Praec. 88–130, Inst. samt Proöm ziemlich vollständig). Das alles ist in den kritischen Editionen von A. Boon und L. Th. Lefort (1932 und 1956) zugänglich (42–44). B. behandelt die Qualität der Hieronymusübersetzung und geht auf die in den letzten Jahren (vor allem zwischen M. van Molle, A. Veilleux und A. de Vogüé) entstandene und noch nicht beendete Diskussion über die Chronologie der einzelnen Regelteile und die Urheberschaft des Pachomius und seiner Schüler Theodor und Horsiese an ihnen ein (44–47). Alle diese Probleme werden im Kommentar zu den einzelnen Regelparagraphen beständig aufgegriffen, die verschiedenen Positionen werden am Text erläutert und diskutiert. – Der 2. Hauptteil bringt die lateinische Fassung der Pachomiusregel mit der Praefatio des Hieronymus nach der kritischen Ausgabe von A. Boon (aber natürlich ohne dessen Apparat), die deutsche Übersetzung – die erste vollständige! – und den Kommentar. Hier hat Vf. die Hauptarbeit investiert. Den 56 Seiten Text und Übersetzung stehen 175 Seiten eng gedruckte Erläuterungen gegenüber, im Unterschied zum 1. Band der Bachtschen „Studien" diesmal nicht am Fuß der Seiten, sondern am Ende der einzelnen Abschnitte angeordnet (für diesen dem Leser etwas unbequemen Wechsel sind gewiß die gestiegenen Satzkosten verantwortlich). Die Erläuterungen dienen teils der Begründung der gebotenen Übersetzung, überwiegend aber der Erklärung von Namen und Sachen. B. diskutiert wichtige Varianten des Boonschen Textes, gewinnt dem Text einen völlig neuen Sinn ab, indem er eine fehlerhafte Interpunktion korrigiert (z. B. 221 Anm. 616 zu Praec. 139 – das gibt ihm zugleich die Gelegenheit zu einem mit Literatur wohl bestücktem Exkurs über das antike Schulwesen), verbessert des öfteren und jedesmal mit ausführlicher Begründung andere Übersetzungen (Deseille, Turbessi, Lefort u. a.). Stets werden die Excerpta Graeca bei der Interpretation berücksichtigt, und vor allem erlaubt der Vergleich mit dem koptischen Original, das, soweit es vorliegt, in der Übersetzung des römischen Koptologen H. Quecke in den Anmerkungen gebracht wird, eine Überprüfung der Verläßlichkeit der Hieronymus-Version oder seiner griechischen Vorlage. Die lateinische Fassung erweist sich dabei gegenüber der knappen, anschaulichen und prägnanten koptischen häufig als wortreicher und (bis zur Unverständlichkeit) unklarer. Die gar nicht seltenen, z. T. sinnverändernden, auch sinnverdrehenden Änderungen, Auslassungen oder phantasiereichen Zusätze des flotten Übersetzers veranlassen zur Vorsicht vor ungehemmtem Vertrauen in die Textstellen, für die uns das koptische Original fehlt. All dies, von B. gewissenhaft notiert, verhilft dem nachdenklichen Leser zu einer Würdigung der Leistung des Hieronymus. Ebenso wird ihm dessen Spätlatein mit seinen oft der Volkssprache entstammenden Formen und Wörtern sachkundig erschlossen (Wer wüßte z. B. auf Anhieb, daß „ab his ... amplius" in Leges 15 „mehr als diese" heißt, oder wer dächte bei den „refrigeria" in praef. Hieron. 1 an „Almosen"?).

In den Erläuterungen zu den Namen und Sachen – das bedeutet manchmal zu fast

jedem Wort eines Regel-Paragraphen – hat B. die Summe dessen untergebracht, was er selbst in seinen überaus zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen erarbeitet und was er bei den stets dankbar zitierten Forscherkollegen gelernt hat (Das 17seitige Literatur-Verzeichnis bringt nur eine Auswahl der im Kommentar konsultierten und ausgewerteten Beiträge!). Unmöglich, hier die Reichtümer dieser Schatzkammern auszubreiten. Ob es der Mittagsdämon ist oder die Speisekarte oder der Kleiderschrank des Mönchs, ob die Organisation der Arbeit oder des Gebets, ob die Funktion des Pförtners, der Hebdomadare oder der Obern, kein Ding, scheine es auch noch so klein oder entfernt, wird übergangen, alles wird durch eine komplette Sammlung und kritische Sichtung des Vergleichsmaterials und durch die reichhaltige Notierung der Literatur erhellt, so daß aus den Anmerkungen fast regelmäßig kleine Artikel werden. Dazu vermerkt Vf. in reichem Umfang Ähnlichkeiten und Abweichungen in der gleichzeitigen und späteren Mönchsliteratur. (Nur zwei corrigenda sind mir aufgefallen. Zu S. 78 Anm. 45: Didache 8, 1 zeigt, daß die Christen die Fasttage Mittwoch und Freitag im Unterschied zu den jüdischen – Montag und Donnerstag – gewählt haben. – In der deutschen Übersetzung von Praec. 15, S. 85 fehlt das Äquivalent zu „a paucioribus"). Die gründlich durchdachte und belegte Übersetzung und die fundierten Anmerkungen machen aus B.s Kommentar ein verläßliches Handbuch, das, wer immer auch sich künftig mit der Geschichte des Mönchtums befaßt, nur zum Schaden der Sache unbeachtet lassen könnte. R. M. Hübner

II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25–28 août, Actes édités par *Justin Mossay* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums NF 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz 2). Paderborn/München/Zürich: Schöningh 1983. 306 S.

Der zweite Band der ‚Forschungen zu Gregor von Nazianz' enthält die auf dem zweiten Symposium Nazianzenum vom 25.–28. August 1981 zu Louvain-la-Neuve gehaltenen Referate. Die Einteilung in vier Gruppen macht die Schwerpunkte der derzeitigen Gregorforschung sehr schön deutlich. Eine erste Gruppe von 5 Referaten befaßt sich mit den Reden Gregors in griechischer Sprache. Hauptaufgabe der Forschung ist hier die Vorbereitung und Erstellung einer kritischen Edition. Entsprechend hat die Mehrzahl der Referate dieser Gruppe Editionsprobleme zum Thema: *J. Mossay,* La collection des Discours „non-lus-à-date-fixe" dans le Ms. de New York Goodhart Gr. 44; *Cl. Helly-Fremy,* Un manuscrit de discours de G. d. N. au monastère de Tatarba; *J.-M. Mathieu,* Sur une correction inutile (Or. 28, 8, ligne 8–9 Gallay) et sur la critique néoplatonicienne de la „krasis di' 'olou" chez G. d. N. Auf stilistische bzw. überlieferungsgeschichtliche Fragen gehen die beiden übrigen Referate ein: *B. Coulie,* Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les discours IV et V de G. d. N.; *M.-A. Calvet-Sebasti,* Un avatar de Gorgonie. G. d. N. et Bossuet. – Die 5 Referate der zweiten Gruppe belegen den Forschungsstand hinsichtlich der orientalischen Übersetzungen von Gregors Reden: *G. Lafontaine / H. Metrevelli,* Les versions copte, arménienne et géorgienne de Saint Grégoire le Théologien. Etat des recherches; *A. de Halleux,* La version syriaque des discours de G. d. N.; *J. Grand'Henry,* La tradition manuscrite de la version arabe des Discours de G. d. N.; *F. Thomson,* The Works of St. Gregory of Naz. in Slavonic; *E. van Donzel,* Les „versions" éthiopiennes des Discours de G. d. N. – Die 5 folgenden Referate sind Gregors dichterischem Werk gewidmet: *M. Sicherl* berichtet über die „Arbeit an den Gedichten G. v. N.", *N. Gertz* (zusammen mit dem vorgenannten) über den „Palatinus Graecus 90 und die editio princeps der Gedichte G.s v. N.", *J.-M. Mathieu* behandelt die Echtheit der Exhortatio ad virgines (Carmen I, II, 3), *R. Freise* die Metaphorik der Seefahrt in den Gedichten des G. v. N., *M. Kertsch* das *Carmen de virtute II* (stilistische und literarische Untersuchungsergebnisse). – Gregor ist einer der wenigen Kirchenväter, zu denen Kommentare, Scholien, Paraphrasen usw. überliefert sind. Mit diesem Forschungssektor ist die 4. Gruppe von Referaten befaßt. *A. Leroy-Molinghen* behandelt Gregor-Zitate bei Theodoret von Kyros, *F. Trisoglio* in einer langen Abhandlung Mentalität und Haltung der Scholiasten gegenüber den Schriften G.s v. N., *D. Latteur* fragt, ob die armenischen Scholien zur Rede 24 von Pseudo-Nonnos stammen. *J. Noret* belegt mit zahlreichen Beispielen seine Vermutung,

daß Gregor von Nazianz nach der Bibel der meistzitierte Autor in der byzantinischen kirchlichen Literatur des 7. bis 15. Jh.s ist. – Die 5., Gregors Briefen gewidmete Gruppe ist im Unterschied zu den vorausgehenden nicht mit Editionsproblemen befaßt; denn die Briefe liegen ja seit einigen Jahren in der kritischen Edition von P. Gallay vor. Das einzige Referat dieser Gruppe stammt von dem Bollandisten *P. Devos* und behandelt Brief 197 als zusätzliches Zeugnis dafür, daß Gregor verheiratet war. – Der Band enthält außer Eröffnungs- und Schlußreden des Symposiums einen siebenseitigen Index der in den Referaten erwähnten Manuskripte. H. J. Sieben S.J.

Carter, Robert E., *Codices Chrysostomici Graeci*, V: *Codicum Italiae pars prior* (Document, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1983. XVI/295 S.

In den vorausgehenden vier Bde. sind die Bestände an Chrysostomushandschriften in englischen, irischen, deutschen, nordamerikanischen, schwedischen, dänischen, niederländischen, belgischen, schweizerischen, spanischen und österreichischen Bibliotheken erfaßt und beschrieben (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 48, 295–296 und 58, 262). Der vorliegende Bd. leistet die gleiche Aufgabe für 31 italienische Bibliotheken. Unberücksichtigt bleiben die Bibliotheken von Florenz und Venedig, die M. Aubineau, und die Bibliotheca Vaticana, die S. Voicu behandeln werden. Die insgesamt 306 Codices sind in der gleichen vorbildlich sorgfältigen Weise beschrieben, wie in den vier vorausgehenden Bde., d.h. mit Alter des Manuskripts, Zahl der Hände, Größe, Material, sonstigen Angaben, Literatur, soweit vorhanden, genauem Inhalt der Chrysostomus gehörenden oder ihm zugeschriebenen Texte, Verweis auf den Druck bei Migne, soweit ein solcher existiert. Ein nach Initien geordneter Anhang stellt die Chrystomusexzerpte zusammen, deren „Quellen" weder im Repertorium Pseudochrysostomicum von Aldama noch in den vorausgehenden Bde. der Codices Chrysostomici Graeci erfaßt sind (233–250). Der Index ordnet die beschriebenen Handschriften a) der Ausgabe von Migne, b) derjenigen von Salaville, c) einem nach Initien geordneten Verzeichnis von Texten zu, die entweder nicht oder in jüngster Zeit oder in seltenen Ausgaben oder mit abweichenden Initien ediert sind. H. J. Sieben S.J.

Poque, Suzanne, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone.* Images héroiques. Tome I: Texte; Tome II: Notes. Paris: Etudes Augustiniennes 1984. XXX/410/VIII/308 S.

Augustinus ist beides zugleich und dies in eminenter Weise: Theoretiker und Praktiker der Symbolsprache. Theoretiker ist er vor allem in seinem Werk *De doctrina christiana*, das in der altkirchlichen Literatur kein Analogon hat. Praktiker der Symbolsprache ist der Bischof von Hippo außer in seinen *Confessiones* vor allem in seinem riesigen auf uns gekommenen Predigtwerk. Während der Theoretiker sich seit einiger Zeit schon des lebhaften Interesses der Forschung (Semiotiker, Linguisten, Sprachlogiker usw.) erfreut, wurde der Praktiker, abgesehen von einigen zaghaften Versuchen und Ansätzen, sehr vernachlässigt. Welche Schätze auf diesem Gebiet, Augustinus als Praktiker der Symbolsprache, ungehoben geblieben waren, dokumentiert vorliegende überzeugend angelegte, sehr sorgfältig durchgeführte und zu entsprechend sicheren Ergebnissen gelangende Studie. Mehrere schwierige Probleme gab es zu lösen, so u. a. den Gegenstand auf wissenschaftlich überzeugende Weise einzugrenzen. Von Augustinus sind gegen 800 Predigten überliefert; sie enthalten im Schnitt drei bis vier Bilder oder Symbole pro Einheit. Und diese Bilder machen, wieder im Schnitt, etwa ein Viertel jeder Predigt aus. Alle diese Bilder einer sorgfältigen Analyse zu unterwerfen, war ausgeschlossen. Schwierig muß es auch gewesen sein, für den Gegenstand eine überzeugende Gliederung und Einteilung zu finden. Denn Bilder und Symbole lassen sich nicht, will man ihnen nicht Gewalt antun, in die gängigen Begriffskorsette hineinzwängen. Vor allem aber galt es, sich mit einem adäquaten Vorverständnis und den richtigen Fragen der Analyse des Textmaterials zu nähern. Verf. suchte Rat und fand ihn bei modernen Spezialisten der Symbolsprache (Ricœur, Todorov, Diel, Jung, Eliade, Bachelard usw.). Im Anschluß vor allem an G. Durand, Les structures anthro-

pologiques de l'imaginaire, Paris ³1969, gelingt ihr sowohl eine überzeugende Begrenzung des Gegenstandes als auch eine dem Gegenstand angemessene Anordnung des Stoffes. Nach dem letztgenannten Forscher lassen sich zwei Grundkategorien von Symbolen unterscheiden: Tages- und Nachtsymbole (régime diurne/nocturne); die ersten nennt er auch „heroische Bilder" (images héroiques). Vorliegende Studie beschränkt sich auf die Analyse der im Predigtwerk Augustins vorkommenden Bilder des „régime diurne", also der heroischen Bilder, die bei Augustinus etwas seltener vorkommen (Stichproben ergeben 44%) als die „Nachtbilder".

Was ist konkret mit solchen heroischen Bildern oder Symbolen gemeint? Und vor allem: wie läßt sich die Vielzahl dieser einzelnen Bilder und Symbole einteilen? Verf. gliedert ihren Stoff in 5 „Teile". Den *ersten* überschreibt sie mit „Kämpfe" und unterscheidet dabei wiederum vier untergeordnete Bildbereiche: „Der Gegner", „*militia Christi*", „*Agon* und *Munus*", sowie „Sieg". Jeder dieser vier Bildbereiche umfaßt seinerseits wiederum eine Vielzahl von konkreten Bildern, z. B. der Symbolbereich der *militia Christi* u. a. das Bild der „Anwerbung" (*tiro, sacramentum* usw.), der *nota militaris* (Erkennnungszeichen), der *annona* (Proviant, Eucharistie), der *constantia fidelis* mit den Aspekten Christus als *imperator, evangelica tuba, milites expediti, stare concupiscentia, evictio tyranni*, der Unterscheidung zwischen *milites* und *provinciales*, d. h. zwischen Verkündigern des Evangeliums und den „Laien", der *sarcina* des Bischofs usw. Ähnlich untergegliedert und reich an konkreten Bildern sind die drei übrigen obengenannten Bildbereiche von „Kämpfe". Es ist hier leider nicht möglich auf weitere Einzelheiten einzugehen.

Der *zweite* Teil hat die Überschrift „Gericht" und ist seinerseits in drei Bildbereiche unterteilt: 1. Das Gericht Gottes. 2. technische Bilder für Scheidung und Trennung; 3. das Gesetz des Vaters. Zum zweiten Bildbereich gehören Symbole wie *ventilabrum, torcular, fornax aurificis, ferramentum* usw. – Der *dritte* Teil steht unter der Überschrift „Gegensätze" (oppositions de polarité) und behandelt folgende „Polaritäten": 1. Gerades und Ungerades", 2. Rechts und Links, 3. Licht und Finsternis. – Der *vierte* Teil sammelt unter der Überschrift „Aufstiege" Bilder, die 1. „gesprengten Fesseln", 2. dem „Überschreiten" (transcendere), 3. dem „Aufflug" (envole) zugeordnet werden können. Zum letztgenannten Bildbereich gehört natürlich das von Augustinus so geschätzte, weil die christliche Existenz einzigartig bezeichnende, und deswegen bei ihm mindestens 45mal vorkommende, *sursum corda.* – Der *fünfte* „Licht" überschriebene Teil ist schließlich in drei Bildbereiche untergliedert: 1. Gott ist Licht, 2. die Metapher des Blickes, 3. Christus als „Sonnenheld".

Von nicht geringem Nutzen wäre allein schon die hier angedeutete Zusammenstellung und Gruppierung der Symbole und Bilder, aber S. P. bietet in ihrer Arbeit erheblich mehr: die von Augustinus verwendeten Bilder sollen in den ihnen eigenen Farben zum Leuchten gebracht werden. Dazu ist es nötig, von den Dingen selber zu sprechen, die Augustinus als Bild, als Symbol verwendet, also von den technischen, sozialen und sonstigen Gegebenheiten seiner Umwelt und seiner Zeit. Es ist also zu berichten, wie der *fornax aurificis* funktionierte, oder wie das *ferramentum* aussah und angewandt wurde. Zum Verständnis des Symbols gehört natürlich auch seine Herkunft und seine Geschichte. Oft stammen die von Augustinus verwandten Bilder aus der Bibel, bisweilen aus anderen, z. B. der philosophischen Tradition, nicht selten aber ist er selber ihr Schöpfer. Interessant ist auch der wechselnde Gebrauch eines Bildes zu den verschiedenen Zeiten im Leben des Bischofs von Hippo. Als auffälligste Eigenart an Augustins Symbolsprache nennt die Verf. deren dynamischen Charakter: Die Details eines Bildes werden von ihm normalerweise übergangen, alles ist in Bewegung. Keine Beschreibung, sondern dramatisches Geschehen. Der Gefahr in Allegorie zu erstarren, entgeht Augustinus durch bisweilen quasimythische Kreation von Bildern. Nicht zu Unrecht spricht er selber von „Schauspielen", die den Gläubigen in ihrer *basilica* geboten werden. Obwohl die „heroischen" Bilder eigentlich zum „Wunderbaren" von ihrer Natur her in engster Beziehung stehen, greift Augustinus nur selten auf die Kategorie des Wunders zurück.

Für Augustinus trifft das Wort Bachelards zu, daß sich im verwendeten Bild der Charakter eines Menschen spiegele. Ein Grundzug von Augustins Wesen, seine leiden-

schaftliche, kämpferische Suche nach der Wahrheit, läßt ihn auch nach den entsprechenden Bildern und Symbolen greifen. Aus ihnen kann man entsprechend seine spirituelle Biographie ablesen: Seine Sehnsucht nach der Transzendenz, sein Hinneigen zum Innern, sein Durst nach dem Ewigen, sein schmerzliches Annehmen läuternden Leidens, sein Ja zum Willen Gottes. Wenn Augustinus gewisse Bilder, so die des strengen Gerichts, in ihrer Anwendung gewissermaßen ins Gegenteil „umkehrt", sie zu Metaphern der Barmherzigkeit macht, dann spiegeln sich auch hierin noch einmal die Brüche und „Umkehrungen" seiner eigenen Existenz. – Es ist noch ein banales Mißverständnis auszuräumen, nämlich daß unter Augustins Symbolsprache die Bilder verstanden werden, die der Prediger und Rhetoriker zur Veranschaulichung seiner Gedanken verwendet. Gewiß gibt es auch solche unter den von Augustinus gebrauchten Bildern, ihre eigentliche Funktion aber liegt nicht darin, Begriffe zu veranschaulichen, sondern dieselben zu transzendieren, wo sie versagen, nicht zu verstummen. Verf. geht noch einen Schritt weiter. Augustins Bilder sprechen nicht nur dort noch, wo die *ratio* schon schweigt, sie „eröffnen in einem gewissen Maße sowohl für ihn selbst als auch für sein Publikum den Zugang zum Glück und versuchen eine tastende Annäherung an das Sein" ... (408). In einer Gesellschaft, in der die Kleinen niedergetreten werden, realisiert das Bild vom Flug, von der vertikalen Durchquerung des Kosmos, das *sursum corda*, einen therapeutischen Wachtraum, längst bevor moderne Psychologie diese Übung vollzog. Ähnliches wäre von der befreienden Wirkung zahlreicher anderer Bilder zu sagen. Die Bilder und Symbole des Bischofs von Hippo trösteten in aller Wahrheit die Christen in den Leiden ihrer Zeit.

Unter den 6 Indices machen vor allem zwei die in der Arbeit angesammelte Information über Augustins Symbolsprache für den Bedarfsfall abrufbar: Das Verzeichnis der analysierten Augustinustexte und die Liste der von Augustinus gebrauchten Symbole und Bilder. Es ist unmöglich, dieses große Buch aus der Hand zu legen, ohne den dringenden Wunsch auszusprechen, die Verf. möge nochmal ans Werk gehen und der noch fehlenden Hälfte der Symbolsprache Augustins, seinen „Nachtbildern", eine ähnlich angelegte, durchgeführte und geglückte Untersuchung zu widmen. H. J. Sieben S.J.

Marafioti, Domenico, S.J., *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del „De spiritu et littera" di S. Agostino* (Aloisiana 18). Brescia: Morcelliana 1983. 249 S.

Vorliegende Doktorarbeit hat als Thema eine der ersten Schriften Augustins in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius. Der hier zugrunde gelegte Text ist der vom CSEL, Bd 60, 155–229. Eigentümlichkeit des „De spiritu et littera" ist es, daß seine Argumentation zwar ein antipelagianisches Ziel verfolgt („contra inimicos gratiae": Retract. II, 37), aber weniger der Widerlegung als vielmehr der Klärung der Sache gilt. Die vom Vf. ausgearbeitete theologische Analyse kreist um einige, wohl die wichtigsten Themen, die, in einer streng philologisch-historischen Untersuchung erhoben, dann theologisch interpretiert werden. Die Themen sind nichts anderes als Variationen des einen Grundthemas: die Theologie der Gnade.

Das I. Kap. rekonstruiert das historische Milieu, aus dem die Schrift herausgewachsen ist und weist kurz auf die Wirkungsgeschichte hin. „De sp. et litt." war im Laufe der Jhh. einer der meistgelesenen und geschätzten Traktate Augustins. – Kap. II. geht auf die „inpeccantia" ein – ein Terminus mit dem Jeronimus die Lehre des Pelagius zusammenfaßte, insofern letzterer lehrte, der Mensch vermöge hier auf Erden aus eigener Kraft ohne Sünde zu leben; wenn aber eine göttliche Hilfe dazu nötig ist, bestehe diese „nur" im freien Willen (liberum arbitrium) und im von Gott gegebenen Gesetz. Der asketischen Herausforderung des Pelagius, die Augustin nur billigen konnte, fügte Augustin die wesentliche Präzisierung: „per Dei gratiam" hinzu (66). Die Behauptung von der Notwendigkeit der Gnade und eine erste Vertiefung derselben unter einem theologisch-asketischen Gesichtspunkt sind das positive Anliegen des „Doctor gratiae" in diesem Buch. Was hier entwickelt wird, ist eine Theologie der christlichen Vollkommenheit, die darauf abzielt, den Menschen in die richtige Haltung vor Gott zu bringen. – Kap. III. handelt vom Gesetz, einem zentralen Thema im ganzen Werk; denn gerade das Gesetz ist geeignet, die Unzulänglichkeit des Menschen im Hinblick auf eine voll-

kommene Gerechtigkeit zu zeigen. In der Tat bezieht sich das „littera occidit, spiritus autem vivificat" vom 2 Kor 3,6 nach Augustins Auslegung vielmehr auf das Gesetz, das das Böse verbietet, als auf die allegorisch-geistliche Exegese der Schrift, wie es sonst von den Vätern verstanden wurde. Mit Gesetz ist gerade der Dekalog, das Sittengesetz gemeint, worauf die Pelagianer so viel vertrauten. Andererseits aber, fährt Augustin fort, spielt das Gesetz eine unersetzbare, positive Rolle in unserer Heilsordnung, insofern es dem Menschen seine „infirmitas" vor Augen stellt und ihn so zur Gnade hinführt. „Lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur" (De sp. et litt., Nr. 34). – Im Anschluß an diese Funktion der Gnade legt Kap. IV. die Gnadenlehre, und dann Kap. V die Rechtfertigungslehre dar, so wie sie im vorliegenden Werk entwickelt werden. Die Gnade hat eine trinitarische Struktur, sie erneuert den Menschen innerlich und wirkt sich als neue bzw. erneuerte Natur des Menschen in den guten Werken aus. D.h. sobald Augustin die Gnade in ihrem Primat wiederhergestellt hat, erwähnt er konsequenterweise auch die Werke. Dem Ernst des Anliegens eines Pelagius trägt also Augustin uneingeschränkt Rechnung; aber er will, daß wir diese Gerechtigkeit als Gabe anerkennen, Gott darum bitten und ihm dafür danken. – Das letzte Kap. greift das Verhältnis: menschlicher freier Wille und Gottes Gnade auf; also das, was von Anfang an die *crux* der Gnadentheologie gewesen ist. Die Pelagianer heben die „vis voluntatis humanae" hervor (Nr. 4); Augustin, der ein „De libero arbitrio" verfaßt hat, will dies nicht aufheben, wohl aber wesentlich vervollständigen. Denn außer dem liberum arbitrium, und außer der Lehre (den zehn Geboten), ist es notwendig, daß die Seele „accipiat spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius boni" (Nr. 5). Nur der Geist Gottes macht, daß unser Wille die Gerechtigkeit liebt und somit bewirkt. Aber, fragt sich Augustin, „liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam?", und antwortet: „absit, sed magis liberum arbitrium statuimus" (Nr. 52). Wenn dem so ist, warum gibt es dann Menschen, die zu dieser Freiheit und damit zur Gerechtigkeit nicht gelangen? „Quare non omnibus?" (Nr. 57). Um diese entscheidende Frage kreisen die Überlegungen in den letzten Kap. der Abhandlung. Durch seine ausführliche Analyse des Textes unterscheidet M. drei Schritte in der Antwort Augustins. Keiner von ihnen genügt allein genommen; alle drei zusammen aber erlauben in ihrer subtilen Artikulierung, den Primat Gottes zum Heil und zugleich die unabdingbare Rolle des Menschen zu erfassen. Dabei hält sich Augustin fest an die zwei von der Hl. Schrift aufgestellten Bezugspunkte: Es soll die Selbstrühmung des Gerechten nach 1 Kor 4,7 ausgeschlossen und zugleich soll der Frevler auf seine unabwälzbare Verantwortung festgenagelt werden gemäß Röm 9,14.

In einem ersten Schritt wird gezeigt, daß die „voluntas credendi" Gottes Gabe ist, insofern das liberum arbitrium, mit dem alle Menschen ausgestattet sind, selber Gottes Gabe ist. In einem weiteren Schritt wird die „voluntas credendi" deshalb auf Gott zurückgeführt, weil Gott äußerlich und auch innerlich durch eine vielfache „suasio-vocatio" auf den Verstand des Menschen wirkt, damit sich der Mensch für das Gute entscheide. Dabei aber geht das „consentire" oder, wie Augustin sich öfters ausdrückt, das „accipere" auf das Konto des menschlichen Willens. Im dritten Schritt spitzt sich die eigentlich noch nicht ausgeräumte Schwierigkeit auf die Frage zu: „cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita?", worauf Augustin antwortet: „duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat: ‚o altitudo divitiarum' et ‚numquid iniquitas apud Deum?' " (Nr. 60). Warum eine verschiedene Art und Weise des Wirkens Gottes auf den Willen bei den Gerechten und bei den Sündern? Wenn nun der Gerechte „überzeugt" wird, kontert Augustin, ist dies kein Verdienst von ihm; wenn der Sünder nicht „überzeugt" wird, ist dies keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes (209 f.). – In diesem letzten Schritt, den M. sorgfältig von den zwei vorangehenden unterscheidet, wird die Position des Pelagius überschritten; denn erst hier ist von einer Gnade die Rede, die den Willen innerlich bewegt. Die Kürze der Antwort ist, so erläutert M., auf dem Hintergrund der früheren Behandlungen in „De peccatorum meritis et remissione" an Marcellinus, denselben Adressat des „De sp. et litt." (212–216), und in „De diversis quaestionibus ad Simplicianum" (216–221) zu sehen. – Einige Bemerkungen dürfen dieser Inhaltsangabe hinzugefügt werden. 1. Das Buch zeichnet sich durch eine klare Sprache aus. Dies ist um so mehr bemerkenswert, wenn man die eingehende

philologische Analyse des Textes bedenkt, durch die der Vf. zunächst an die Schrift des Augustin herangeht. 2. Die theologische Lektüre M.s ist zugleich eine geistliche Lektüre, die den Leser in seinem persönlichen christlichen Leben miteinbezieht. Dies entspricht genau dem geistlich-asketischen Kontext, aus dem das Problem der Gnade damals entstanden ist. In diesem Kontext erhalten die Ausführungen Augustins ihren eigentlichen Sinn und ihre volle Wahrheit. Sein Ringen um eine Theologie der Gnade ging in erster Linie das geistliche Leben eines jeden Christen an, dem das Herrenwort: „Estote perfecti" ernst ist. Nur auf dieser gelebten Ebene leuchtet Sinn, Möglichkeit und Art und Weise des Mitwirkens des Menschen unter dem Primat Gottes auf. Dieser Aspekt macht auch die Aktualität des Werkes Augustins in unserem sehr verschiedenen geistesgeschichtlichen Kontext aus. M. weist mehrmals darauf hin, daß die Ablehnung des Pelagianismus durch Augustin in Wahrheit die Ablehnung aller immanenten Humanisten ist, einschließlich desjenigen des heutigen „autonomen" Menschen. 3. Was das spekulative Problem anbelangt, so scheint mir, daß M. es allzuleicht genommen bzw. allzuschnell das mühevolle Ringen vieler späterer Generationen von Theologen vom Tisch gefegt hat. Dieser Geschichte der Gnadentheologie wird der Vf. kaum gerecht, wenn er sie in den Worten zusammenfaßt: „Zu aller Zeit hat es einige gegeben, die mit dem, was Augustin gesagt hat, nicht zufrieden waren und, indem sie sich anmaßten, mehr und besser zu sagen, weniger und schlechter gesagt haben" (210). Das letzte Wort des hl. Augustin ist hier der Lobpreis des Geheimnisses Gottes: „O altitudo". Nun aber ist es Aufgabe der Theologie als *intellectus fidei* zwar nicht das Geheimnis zu erklären, wohl aber möglichst genau anzugeben, worin es eigentlich besteht, und damit auch seine Widerspruchsfreiheit zu zeigen. Unter dieser Rücksicht hat die spätere theologische Reflexion, insbesondere die Hochscholastik, entscheidende Fortschritte gebracht. G. B. Sala S.J.

Martorell, José, *Mysterium Christi (Léon Magno).* Valencia: Kadmos 1983. 145 S.

Hinter dem rätselhaften Titel vorliegenden schmalen Bändchens verbirgt sich der folgende, etwas eigenwillig zusammengestellte Inhalt: 1. eine mehr allgemeine Einführung in das Studium Leos des Großen, umfassend a) einige Notizen zur Biographie und zum Stil des Papstes, b) die Zusammenstellung der Ausgaben seiner Werke mit recht nützlichen Tabellen, wo welcher Text und welche Nummer zu finden ist, c) 6 Seiten Bibliographie, die aber leider nach 1975 erschienene Studien nicht mehr erfaßt und überhaupt sehr lückenhaft ist. Es folgen nach einer knappen Einleitung erstens der in 205 Sinnzeilen gegliederte Text des Tomus Leonis (41–61), unterfüttert von einer Reihe Fußnoten und begleitet von einer spanischen Übersetzung, zweitens eine Auswahl christologischer Texte aus den Predigten Leos, wiederum im Original und spanischer Übertragung (64–127). H. J. Sieben S.J.

Salvianus (Massiliensis), *Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius* / dt. Übers. von *Anton Mayer.* Bearb. von *Norbert Brox* (Schriften der Kirchenväter 3). München: Kösel 1983. 175 S.

Der Köselverlag hat sich in der Vergangenheit durch die Übersetzung von Kirchenvätertexten ins Deutsche wiederholt große Verdienste erworben. Von 1869–1888 brachte er ein erstes Mal eine „Bibliothek der Kirchenväter" heraus, von 1911–1930 folgte in größerem Format eine neue Serie, von 1932–1939 um eine zweite Reihe vermehrt. Der Verlag knüpft also an eine große Tradition an, wenn er jetzt unter dem Titel „Schriften der Kirchenväter" wiederum eine neue Reihe ankündigt und die ersten Nummern derselben vorlegt. Hrsg. ist diesmal der bekannte Regensburger Patrologe Norbert Brox. Bisher sind erschienen: Clemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden? Hieronymus, Briefe, Basilius von Caesarea, Mahnreden, Gregor von Nazianz, Reden. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Der vorliegende, Salvian von Marseille gewidmete Bd. 3 der „Schriften der Kirchenväter" steht in folgendem Verhältnis zu Bd. 11 der zweiten Reihe der „Bibliothek der Kirchenväter", der ebenfalls Salvian gewidmet ist: Der von N. Brox herausgebrachte Bd. reproduziert im Reprint-

Verfahren aus dem dort übersetzten Gesamtwerk lediglich zwei Texte, nämlich „Des Timotheus vier Bücher an die Kirche" und den dort unter Nr. 9 stehenden „Brief an den Bischof Salonius", der inhaltlich in engster Beziehung steht zur erstgenannten Schrift. Neu im Vergleich zur Ausgabe von 1935 sind außer der „Inhaltsübersicht über den Text" (7–10) ein Vorwort des Hrsg. (5–6), „Erläuterungen zum Autor und zum Text" (134–161) mit Ausführungen zu „Salvians Biographie und Profil", zu seinen Schriften insgesamt und zu den „Vier Büchern an die Kirche gegen die Habsucht", schließlich „Bemerkungen zur Übersetzung" (162–169), auf die durch ein Sternchen im anastatischen Nachdruck jeweils hingewiesen wird. Der Hrsg. leitet seine Korrekturen, Verbesserungsvorschläge und Hinweise auf unübersetzt gebliebene Textstücke mit einer relativ scharfen Kritik der Art und Weise ein, mit der der Übersetzer, A. Mayer, die verschiedenen Bezeichnungen der Christen und die Wortgruppe *fides, credere* wiedergegeben hat (163). Knappe Literaturhinweise, ein Sach-, Namen- und Bibelstellenregister beschließen das schmale Bändchen (170–175). Beim Vergleich mit der alten Einführung in die Schrift „An die Kirche" fällt auf, daß der Hrsg. das Stichwort „Pflichtkommunismus" („er wollte den Kommunismus der Mönche auf das ganze Volk ausdehnen" a. a. O. 26) nicht nur nicht aufgreift, sondern das damit gemeinte Programm einer unmittelbaren Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse Salvian ausdrücklich abspricht. Natürlich will Salvian durch seine z. T. maßlose Kritik der Reichen auch die Verhältnisse letztlich verändern, aber „das unmittelbare, direkt benannte Ziel dieser Sozialmoral ist es, in Barmherzigkeit und Freigebigkeit das Kennzeichen des Christseins (speciale Christianorum omnium bonum) ..." zu benennen. „Diese Ethik sollte nicht Gesellschaftsstrukturen, sondern menschliches Verhalten ändern" (158).

H. J. Sieben S. J.

Olympiodor, Diakon von Alexandria. *Kommentar zu Hiob.* Herausgegeben von *Ursula* und *Dieter Hagedorn* (Patristische Texte und Studien 24). Berlin/New York: de Gruyter 1984. XC/523 S.

Nicht viel mehr wissen wir über den Verfasser des Hiobkommentars, dessen *editio princeps* hier angezeigt ist, als seinen Namen, seine Amtsbezeichnung, seine ungefähre Lebenszeit und daß er sich auch sonst noch schriftstellerisch hauptsächlich auf dem Gebiet der alttestamentlichen Exegese betätigt hat. Sein Name Olympiodor ist uns zuverlässig in den Katenen überliefert, die seinen Hiobkommentar mitverwendet haben. Daß Olympiodor Diakon war, erfahren wir nicht nur aus den Katenen, sondern auch von dem Kirchenschriftsteller Anastasius Sinaites (gest. nach 700). Seine ungefähre Lebenszeit ergibt sich aus der Subskription einer Vatikanischen Handschrift seines Jeremiaskommentars: er wurde von Johannes Nikiotes ordiniert, heißt es dort. Dieser Patriarch von Alexandrien hatte sein Amt zwischen 505 und 515/6 inne. Olympiodor dürfte demnach zwischen 470 und 490 geboren sein. Neben dem hier in Erstedition vorliegenden Hiobkommentar und dem eben erwähnten Kommentar zu Jeremias hat Olympiodor außerdem die dem Propheten anhängenden Schriften, d. h. die Klagelieder, Baruch und den Brief Jeremias, ferner Kohelet kommentiert. Als einzige nichtexegetische Schrift wird ein Werk gegen Severus von Antiochien genannt. (Zum Überlieferungsstand dieser Werke vgl. CPG 7453-74-58 und die Einleitung der vorliegenden Ausgabe, XXXIX–XLIV).

Daß Olympiodor ein geschätzter Autor war, ergibt sich nicht so sehr aus dem Epitheton, das ihm der obengenannte Anastasius gibt („ein großer Philosoph"), denn hier könnte einfach eine Verwechslung mit dem zur gleichen Zeit in Alexandrien lebenden gleichnamigen platonischen Philosophen vorliegen, als vielmehr aus dem Anteil seines Kommentars, der in die Katenen eingegangen ist. Hier wird der Diakon nur noch von Johannes Chrysostomus übertroffen. Bezeichnend für seine Wertschätzung ist auch, daß sein Koheletkommentar fortlaufend die Seitenmitte der betreffenden Katene einnimmt.

Zur Anlage des Kommentars: Das Werk beginnt mit einer Hypothesis, einer Vorrede, in der der Kommentator auf die angewandte Methode, nämlich die wörtliche und die allegorische Auslegung und auf den zugrunde gelegten Bibeltext, nämlich die Sep-

tuaginta, eingeht. Der kommentierte Text selber ist nicht wie in unseren modernen Ausgaben unter quantitativer Rücksicht, sondern unter inhaltlicher eingeteilt: Gliederungsprinzip sind die von den auftretenden Personen gehaltenen Reden. So entstehen 33 Kapitel von sehr unterschiedlicher Länge. Die einzelnen Kapitel beginnen jeweils mit einer Prototheorie oder Einleitung, auch diese von unterschiedlicher Länge. Der hier vorzustellenden Edition liegen zwei Handschriften zugrunde, der Codex Vaticanus graecus 745 aus dem 10. Jh. und der Codex Monacensis aus dem 13., die den Hiobkommentar mehr oder weniger vollständig enthalten. Mitverwendet wurden für die Erstellung des Textes die in verschiedenen Rezensionen vorliegende antike Hiobkatene und einige Fragmente aus Anastasius Sinaites und der Syrohexapla, der syrischen Septuagintaübersetzung, die um 616/7 in Alexandrien entstanden ist. Der vorliegende Bd. der PTS enthält außer dem Text selber (1–398) mit dem entsprechenden kritischen Apparat, der Einleitung (XI–LXXXVI) ein Register (401–523), in dem vor allem das sehr ausführliche „allgemeine Wortverzeichnis" von über 100 Seiten der Erschließung des Textes ausgezeichnete Dienste leisten wird. Nachdem 1968 der Hiobkommentar des Didymus Alexandrinus (CPG 2553), 1973 das entsprechende Kommentarwerk des Julianus Arianus (CPG 2075, vgl. ThPh 50, 626) vorgelegt wurde, steht mit diesem Band also ein dritter, kritisch edierter Hiobkommentar der Alten Kirche zur Verfügung. Es ist nur zu hoffen, daß auch die letzte Etappe des Editionsprogramms in absehbarer Zeit verwirklicht werden kann, nämlich die Herausgabe des Hiobkommentars des Johannes Chrysostomus und der Hiobkatene, zu der nach Auskunft des Vorworts schon „umfangreiche Vorarbeiten" vorliegen.

Mit der vorliegenden Edition ist eine entscheidende Voraussetzung geschaffen, unsere leider immer noch sehr begrenzten Kenntnisse auf dem Gebiet der altkirchlichen Bibelauslegung zu erweitern. Ob der Kommentar darüber hinaus auch für die Dogmengeschichte des 6. Jh.s, z. B. auf dem Gebiet der Christologie etwas abwirft, bleibt zu prüfen. Die Hrsg. machen diesbezüglich keine Angaben in ihrer Einleitung. Stichproben aufgrund des Registers dämpfen eher die Erwartung, auf dem angedeuteten Gebiet fündig werden zu können. H. J. Sieben S. J.

Spirito santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 6–7 marzo 1982 (Studi. Testi. Commenti Patristici, Biblioteca di scienze religiose 54). Rom: LAS 1983. 303 S.

Das Pontificium Institutum Altioris Latinitatis der Pontificia Università Salesiana in Rom veranstaltet seit einigen Jahren interdisziplinäre Kolloquien mit dem Rahmenthema „Patristische Katechese". Der erste ein solches Treffen dokumentierende Band hat entsprechend zum Titel „Valori attuali della catechesi patristica" (Rom 1979). In den folgenden Jahren wurde jeweils ein Schwerpunkt zum genannten Rahmenthema hinzugefügt, zunächst Christologie („Christologia e catechesi patristica", 2 Bde, Rom 1980 und 1981), dann Ekklesiologie („Ecclesiologia e catechesi patristica. Sentirsi Chiesa", Rom 1983), schließlich im vorliegenden Band, der die Referate des Kolloquiums vom 6.–7. März 1982 publiziert, Heiliger Geist. Teilgenommen haben an diesem letzten Treffen Patrologen, Katecheten, Liturgiker, Archeologen und eine Gruppe Charismatiker. Aus der Sicht ihrer jeweiligen Disziplin fällt es den Spezialisten natürlich nicht schwer, etwas zum Thema „Heiliger Geist" beizutragen. Auch dem zweiten Stichwort des Kolloquiums, der patristischen Katechese, zu entsprechen, erwies sich als unvergleichlich schwieriger. Und so ist denn alles in allem im vorliegenden Band sehr viel vom Heiligen Geist die Rede und sehr wenig von patristischer Katechese. In 9 von insgesamt 13 Referaten ist in der Tat nicht einmal im Titel mehr von Katechese die Rede: *S. Habyarimana*, La dottrina pneumatologica nel „Del Spiritu Sancto" di S. Ambrogio (47–58), *E. Cavalcanti*, Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo, da S. Basilio al Concilio di Constantinopoli del 381 (75–92), *G. Trettel*, L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiese e dei cristiani in Cromazio d'Aquileia (93–123), *I. Loretti*, La pneumatologia di S. Leone Magno (133–153), *V. Recchia*, Gregorio Magno: Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa e delle singole anime (155–194), *V. Saxer*, Le Saint-

Esprit dans les prières eucharistiques des premiers siècles (195–208), *A. M. Triacca*, „Ex Spiritu Sancto regeneratus" – La presenza e l'azione dello Spirito Santo testimoniate nel ‚Missale Gothicum' (209–264), *A. Favale*, Spirito Santo e Gruppi del rinnovamento carismatico (281–297). Andere Referenten bringen das Stichwort Katechese im Titel, verstehen es aber offensichtlich in einem sehr weiten Sinn. Für drei ist es praktisch gleichbedeutend mit Lehre: *T. Spidlik*, Lo Spirito Santo nella catechesi di S. Basilio. La docilità allo Spirito Santo (33–45), *C. Riggi*, Catechesi sullo Spirito Santo in Epifanio di Salamina (59–73), *A. Quacquarelli*, Accenti espressivi popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli (265–280). Ein Referat setzt das Wort Katechese zwar in Anführungszeichen, verwendet es aber in seiner eigentlichen Bedeutung: *S. Zincone* behandelt den Heiligen Geist in Katechesen des Johannes Chrysostomus („Lo Spirito Santo nelle ‚Catechesi' di Giovanni Crisostomo", 23–31). Nur ein einziger weiterer Referent, *A. Trapè* – er hat das Wort Katechese nicht im Titel seines Beitrags! – hält sich ebenfalls strikt an das Leitthema des Treffens („S. Agostino ai neofiti sullo Spirito Santo", 15–21). Weil die beiden genannten Autoren das Rahmenthema ganz beim Wort genommen haben, eröffnen ihre Beiträge wohl auch den vorliegenden Band. Ob die übrigen 11 das Thema verfehlt haben oder ob das „und" von „Heiliger Geist und patristische Katechese" im Sinne von „und/oder" verstanden werden durfte, entzieht sich der Kenntnis des Rez. Auffallend ist übrigens das zahlenmäßige Verhältnis zwischen griechischen und lateinischen Vätern, die nach ihrer Lehre über den Heiligen Geist befragt werden. Fünf lateinischen Vätern stehen nur drei griechische gegenüber! Vielleicht soll damit dem oft zu hörenden Vorwurf begegnet werden, die lateinische Kirche habe den Heiligen Geist sträflich vernachlässigt. Vielleicht ergibt sich das 5:3 aber auch aus dem zufälligen Angebot von Referaten? H. J. Sieben S. J.

Schönborn, Christof, OP., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung.* Schaffhausen/Schw.: Novalis 1984. 260 S.

Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung und Neubearbeitung des 1976 (2. Aufl. 1978) erschienenen Buches „L'Icône du Christ". Der sichtliche Erfolg des Werkes erklärt sich nicht nur daraus, daß zur Zeit alles, was mit Ikone zu tun hat, „in ist", sondern ebenso aus dem hohen Niveau, auf dem der Autor sein Thema behandelt. Der Untertitel in der französischen Ausgabe („Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée [325–787]") weist auf die streng theologische Ausrichtung des Buches hin, für die Vf. sich durch seine Studien über Sophronius von Jerusalem und Maximus Confessor qualifiziert hatte; desgleichen hat er eine Reihe von Studien zum Thema Kirche und Kunst herausgebracht; wir weisen auf den interessanten Artikel „Der byzantinische Bilderstreit – ein Testfall für das Verhältnis Kirche und Kunst" (Communio 11 [1982] 518–526) hin. Wie sehr ihn bei seinen orientalischen Forschungen immer auch ökumenische Anliegen führen, zeigt sein Aufsatz „Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine vergessene ökumenische Chance" (FZPhTh 29 [1982] 157–174).

Das gedrängte Vorwort umreißt das eigentliche Anliegen; Sch. will keineswegs bloß „noch ein Buch über Ikonen" auf den für diesen „Artikel" immer noch aufnahmebereiten Markt bringen; ebenso geht es ihm nicht um eine Apologie, wie sie beispielsweise durch den Aufsatz von H. G. Beck, „Von der Fragwürdigkeit der Ikone" (München 1975) nahegelegt wird. Nach der ausdrücklichen Feststellung des Vf. soll sein Buch „so wissenschaftlich wie nötig" und „so leserlich sein wie möglich". Man wird ihm zugestehen müssen, daß ihm dies auch weithin gelungen ist, was angesichts der subtilen theologischen Auseinandersetzungen der Ikonodulen und -klasten keineswegs selbstverständlich ist. Im I. Teil geht es um „die theologischen Grundlagen der Ikone" (17–138), also um die Frage nach der Darstellbarkeit des Gottmenschen und des Heiligen allgemein. Praktisch werden dabei alle Probleme der altchristlichen Christologie zwischen 325 (= Nizäa I) und 787 (= Nizäa II) akut. Im einzelnen werden die trinitarischen Fundamente der Ikone (17–54) und die christologischen Implikationen (55–138) behandelt. Den Ausgangspunkt bildet die von Arius in die Diskussion getragene und von Athanasius aufgegriffene Frage nach dem „Wort" als dem wesensgleichen Bild des Va-

ters. Im Verlauf dieser Diskussion gelangte die Vätertheologie zu einem neuen Verständnis von „ousia" (Wesen/Natur/Substanz) und „hypostasis" (personaler Selbstand/Person). In diesem Kontext taucht erstmals das Thema von der „Person" des Wortes als Ikone des Vaters auf. Vf. zeigt sehr gut, unter welchen Mühen es nach und nach gelungen ist, das trinitarische Dogma begrifflich zu erfassen, ohne seinen Geheimnischarakter zu zerstören. – Im 2. Kap. dieses ersten Teiles handelt Vf. von den christologischen Fundamenten der Ikone. Während er Origenes vor dem Vorwurf einer bilderfeindlichen Christologie wirkungsvoll in Schutz nimmt, zeigt er nachdrücklich durch die Analyse des bekannten Briefes, den Eusebius von Cäsarea an Konstantia, die Schwester Konstantins gesandt hatte, wie sehr dieser Brief – zu dessen Datierungsproblemen neuestens die Studie von H. G. Thümmel in Klio 66 (1984) 210–222 beizuziehen ist! – von einer bilderfeindlichen Christologie geprägt ist. Ganz anders bietet sich dagegen die Christologie der beiden großen Vorkämpfer der Christologie, Cyrill von Alexandrien und Maximus Confessor dar, deren Lehre maßgeblich die Definition des Konzils von 787 beeinflußt hat. – Gegenüber dem I. Teil des Buches ist der II. Teil (139–225) mehr geschichtlich ausgerichtet. Nach einer Darlegung der immer noch strittigen Frage der Ursache des Bilderstreites diskutiert Vf. die verschiedenen Argumente, die die Ikonoklasten vorbrachten und die in dem Vorwurf gipfelten, die Kirche habe sich mit dem Bilderkult auf den Weg ins Heidentum begeben. Im Blick auf die ikonoklastische Synode von Hiereia (754) unter Kaiser Konstantin Kopronymos entwickelt Vf. die Positionen der Bilderverteidiger, zumal des Patriarchen Germanos I. und des Johannes von Damascus. Die Frucht ihrer theologischen Bemühungen ist das Konzil von 787, zu dessen Verteidigung neben Patriarch Nikephoros († 829) vor allem die mönchischen Kreise unter Theodor von Studion († 826) sich unentwegt einsetzten. Abschließend stellt Sch. fest: „Das starke Empfinden für die Transzendenz Gottes beeindruckt immer wieder an der bilderfeindlichen Bewegung", aber es muß auch gesagt werden, daß es noch etwas anderes gibt als diese Transzendenz. „Die Kirche hat immer wieder eine größere Sicht der Größe Gottes verkündigt: die eines Gottes, der sich selbst entäußern kann, um seinem eigenen Geschöpf gleich zu werden. Wie sollte es dann eine Erniedrigung der Ehre Gottes sein, wenn nun der Menschgewordene auch im Bild dargestellt wird?" (224). Die Ikone hat letztlich darin ihr Daseinsrecht, daß sie „das offenkundigste Kennzeichen der Heilsökonomie ist" (225). – Im Ringen um das rechte Verständnis der Ikone Christi wird das vorliegende Werk einen wichtigen Platz einnehmen.

H. Bacht S. J.

Kaiser, Philipp, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (Eichstätter Studien, NF 14), Regensburg: Pustet 1981. 336 S.

Jede Dogmenhermeneutik steht vor der doppelten Aufgabe, nicht nur sach-, sondern auch zeitgemäß zu sein. Bei ihrer Sache ist sie, wenn jene Frage rekonstruiert wird, worauf das Dogma ursprünglich antworten wollte. Und sie ist auf der Höhe der Zeit, wenn sie das Gesagte so reformuliert, daß es als Antwort auf Gegenwartsfragen verstehbar bleibt. Für die Christologie stellt sich das Problem einer solchen Verknüpfung historischen und systematischen Denkens mit besonderer Dringlichkeit. Denn sie darf sich weder darauf beschränken, das Überlieferte steril zu wiederholen, noch sich damit zufriedengeben, „einen bloßen ‚Kommentar' zur überlieferten Lehre zu geben, sondern es ist zugleich eine Übersetzung in neue Verstehenshorizonte notwendig" (14), wenn sie jeweils neu überzeugen soll. K. begründet seine Studie zum „Wissen Jesu Christi" daher auch mit dem Motiv, „aufgrund einer heutigen anthropologischen Konzeption und eines heutigen Verständnisses von Inkarnation einen Entwurf zu wagen, der uns das Geistesleben Jesu in seiner wahren und wirklichen Menschlichkeit zeigt, ohne daß dabei das Geheimnis Jesus des Christus, der die Offenbarung des Vaters ist, verkürzt wird" (18). – In den ersten Kap. der Untersuchung wird die theologiegeschichtliche Entwicklung des Themas dargestellt. K. setzt an bei der Theologie der lateinischen Väter (19–94). In der Logos-Anthropos-Christologie (Tertullian, Phoebadius v. Agen, Ambrosius, Valentius v. Brescia, Vigilius v. Thapsus. Leo der Gr. u. a.) erkennt er das Bemühen, die Seinsstände und Wirkweisen der beiden Naturen in Chri-

stus ungetrennt und unvermischt zur Geltung kommen zu lassen. Dagegen sieht er in der Logos-Sarx-Christologie (Hilarius v. Poitiers, Zeno v. Verona, Augustinus, Gregor der Gr., Johannes v. Damaskus) das Bestreben, das Geistesleben Jesu der göttlichen Weisheit des gegenwärtigen Logos zu subsumieren. Der folgende Abschnitt ist der Scholastik gewidmet (95–175) und umfaßt u. a. größere Textstudien zu den Viktorinern, Thomas v. Aquin und Bonaventura. Als Zentralmotiv der hochscholastischen Christologie, das bis in die Neuzeit bestimmend bleibt, nennt K. die Betonung der ‚beseligenden Gottesschau'; sie „impliziert für Christus und sein Geistesleben ein Wissen und Schauen ohne Grenzen, das wesentlich über das Erkennen eines Menschen sonst hinausgeht und alles erfaßt ... Jesus befindet sich damit in einer völlig anderen Existenzweise, die nicht mehr die der Menschen sonst ist" (172). Eine gewisse Gegenbewegung zur Überhöhung des Menschlichen setzt für K. mit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jh. ein (178–189), das den Raum freigibt für eine theologische Betrachtung des konkreten Menschseins Jesu. Ihr wesentliches Merkmal ist die kenotische Interpretation der Inkarnation, die nach dem Ende der Neuscholastik in den zeitgenössischen Neuansätzen systematischer Christologie wiederentdeckt wird (190–238). Erst nach diesem historischen Durchblick geht K. auf das Zeugnis des Neuen Testamentes (Stichworte: Anspruch und Sendungsbewußtsein Jesu, christologische Hoheitstitel) und Äußerungen des kirchl. Lehramtes ein (239–270). Bewußt als Diskussionsbeitrag versteht K. seinen „Versuch einer heutigen Sicht" (271–308), der vor allem an K. Rahner, E. Schillebeeckx und P. Schoonenberg orientiert ist und sich gegen jede Nivellierung und Überhöhung der Menschheit Jesu wehrt. „Die menschliche Wirklichkeit Christi ist so nicht bloßer Schein, hinter dem sich Gott verbirgt, sondern sie ist die reale und volle Gegenwart Gottes selbst. Dieser Kenosis-Charakter der Inkarnation, ..., ist damit das von Gott Gewollte und Bewirkte" (283). Was Jesu Geistesleben auszeichnet, ist bei aller Konformität zur allgemein menschlichen Geistigkeit, daß die dialogisch-dynamische Entwicklung seiner Selbsterkenntnis „verbunden ist mit einem zunehmenden Wissen und Bewußtwerden seiner Göttlichkeit, da ihm diese nicht jenseits seiner Menschlichkeit gegeben ist, sondern in und mit dieser" (294–295). Den Ermöglichungsgrund dieses Bewußtseins der Gottessohnschaft sieht K. letztlich in der trinitarischen Struktur des Christusgeheimnisses: Der Mensch Jesus wird sich gewiß, daß er vom ersten Augenblick seiner irdischen Existenz unüberbietbar vom Geist Gottes getragen wird. „Diese ursprunghafte Verbundenheit mit dem Vater gibt Jesus jene Freiheit und jene unmittelbare Autorizität, die sein Leben, sein Wort und sein Handeln als einzigartig auszeichnen" (299). – Es ist zu bedauern, daß diese bereits 1970 in Würzburg als Habil.-Schrift eingereichte Arbeit nicht schon früher den Weg in die wissenschaftliche Öffentlichkeit fand. Mit ihrem zweifachen Anliegen, die Geschichtlichkeit theologischen Denkens und ebenso die geschichtliche Existenz Jesu unverkürzt wahrzunehmen, hätte sie das an christologischen Diskussionen reiche zurückliegende Jahrzehnt in zwei wichtigen Themenbereichen außerordentlich befruchten können. So bleibt es leider bei nachträglich eingefügten Hinweisen, mit denen die Relevanz von K.s Untersuchungen für die Christologie der Gegenwart angedeutet wird. Dennoch sind längst noch nicht überall die von K. eingebrachten Vorschläge zur Verknüpfung von Anthropologie und Theologie über den Status des Postulates hinausgekommen. Unter dieser Rücksicht hat die von ihm versuchte behutsame Übersetzung überkommener Denkfiguren in den Denkhorizont unserer Zeit nichts von ihrer exemplarischen Bedeutung verloren. H.-J. Höhn

Le Goff, Jacques, *Die Geburt des Fegefeuers.* Aus dem Französischen übersetzt von *Ariane Forkel.* Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 458 S.

Das französisch erschienene Original (La naissance du purgatoire, Paris 1981) des bekannten Mediävisten der Sorbonne hat mit Recht großes Aufsehen erregt. Denn Le Goff ist es gelungen, das scheinbar unzeitgemäße Thema in spannender und farbiger Darstellung einem breiten Publikum nahezubringen, ohne dabei auf wissenschaftliche Untermauerung seiner These zu verzichten; im Gegenteil, die Fülle des erzählenden Materials aus dem Bereich der Visionen und Predigtexempla ist gerade das lebendige

Mark, das dem Leser eine abwechslungsreiche Mischung von Information und Unterhaltung zugleich vermittelt. Der vom Verf. mit ideologischen Prämissen versehene Stoff wird in drei Hauptteilen entwickelt: Jenseitsvorstellungen vor dem Fegefeuer (27–155); Die Geburt des Fegefeuers im 12. Jahrhundert (157–284); Der Triumph des Fegefeuers (285–434). Hinzu kommen ein Schlußkap. (Die Gründe für das Fegefeuer) und verschiedene Sachanhänge (leider kein Namens- oder Sachregister!). Im Mittelpunkt steht der versuchte Nachweis, daß der Terminus „Fegefeuer" (purgatorium) aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1170 und 1180 entstanden ist; dieser zeitliche Ansatz bildet dann gleichsam die Grundlage für die genannte Ideologie, die – zwar sparsam eingestreut – einen wohl ausschließlichen (?!) Kausalzusammenhang der Geburt des Fegefeuers mit den profanen und religiösen Gesellschaftsveränderungen (Feudalismus) des frühen Mittelalters postuliert. An diesem Punkt erweist sich die ungenügende theologisch-liturgische Aufarbeitung der Materie durch den Verf., dessen Originalausgabe schon eine entsprechend ausführliche und sachgerechte Kritik erfuhr, auf die hier verwiesen sei (A. H. Bredero, Le Moyen-Age et le Purgatoire, in: RHE 78 [1983] 429–452). – Die deutsche Ausgabe, die gegenüber dem Original keine substantiellen Änderungen erfuhr (außer einigen Hinweisen auf deutsche Editionen und Sekundärliteratur), ist im allgemeinen in der Übersetzung zuverlässig. Nur an einigen Stellen waren offensichtlich Unsicherheiten und Versehen des Bearbeiters im Spiel: so S. 146 (St. Remigius/statt Saint Rémi; so auch S. 148, 183, 239); ebd., Anm. 172 (Pseudo-Dionysios/hl. Paulus; statt: Denys/Denis-Saint Paul); S. 189 (De sacramentis/statt: sakramentis); S. 228 (ex negativo/statt: negative); S. 342 (πῦρ καθαρτήριον; item: S. 347 f.); S. 345, Anm. 392 (fehlt das Satzende); S. 398 (Dominikus/statt: Msgr. des hl. Domenikus). – Was bedeutet ferner: ein „rouergatischer" Mönch (S. 154)? – Zum Schluß äußert Le G. einige Bedenken, daß das Fegefeuer dem entmythologisierenden Rotstift der zeitgenössischen Theologie zum Opfer fallen könne (440): „Ich wünsche mir, daß man nicht so bald sagen kann, das Fegefeuer habe sein Leben gelebt." Doch gerade sein eigener Beitrag kann sicher dazu helfen, daß dieser Wunsch in Erfüllung geht.

G. Podskalsky S. J.

Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis. Edd. *Lucas Jocqué* et *Ludovicus Milis* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXI). Turnholti: Brepols 1984. LXXXV/320 S.

Die Forschung zur Abtei Sankt-Viktor in Paris kann erfreut auf zwei neue Editionen von Texten blicken, die Marksteine in der Geschichte der Abtei darstellen. Nach der bisher einzigen vollständigen Edition des Ordo von Sankt-Viktor durch E. Martène im 18. Jh. (LIV) liegt mit dem hier zu besprechenden Band erstmals die kritische Edition des Textes vor. Im Verhältnis zu anderen Consuetudines von Regularkanonikern im 12. Jh. weist Sankt-Viktor eine größere Unabhängigkeit von den Zisterziensern auf bei gleichzeitiger stärkerer Prägung durch Cluny (IX). Die Autorschaft am Liber Ordinis wird im allgemeinen (einer späten Tradition folgend) dem Abt Gilduin zugesprochen; doch unterstreichen die Edd. (X), daß keiner dieser Ordines des 12. Jhs. einem Autor mit Sicherheit zuzuschreiben ist.

Die vorgelegte Edition stützt sich auf 20 bekannte – vollständige oder partielle – Handschriften. Der Liber Ordinis von Sankt-Viktor war ein dynamischer Text; er erlebte eine Reihe von Modifikationen, die die hsliche Tradition widerspiegelt und die eine ursprüngliche Textfassung annehmen lassen. Sie ist für die späten 20er oder die 30er Jahre des 12. Jhs. anzusetzen (XI). Die Edition präsentiert sich in fünf Teilen: Im Vorwort (V–VII) zeichnen die Edd. kurz die Entwicklung der Textstudien zu den Regularkanonikern seit 1970 nach und kündigen weitere Arbeiten zum Thema an. Die eigentliche Einleitung (VIII–LXXXV) umfaßt ein historisches Aperçu zur Abtei Sankt-Viktor, die detaillierte Beschreibung der Hss und frühen Drucke, schließlich die Darlegung der Hss.-Genealogie und technische Erläuterungen zur neuen Edition. Es folgen der kritische, mit zwei Apparaten (Textkritik und Quellen) ausgestattete Text (1–305) und eine Konkordanz (306–307) der Kapiteleinteilungen der Hs *H* mit dieser Edition. Zwei Indizes (309–320) beschließen den Band. – Einige Bemerkungen aus der

Lektüre: In der historischen Einleitung (VIII/IX) wären einige chronologische Angaben hilfreich bei Personen wie Wilhelm von Champeaux und Abt Gilduin (z. B. Datum der Bischofswahl des ersteren und der Abtswahl des letzteren), vor allem weil wenig später (XI) solche Daten in anderem Zusammenhang erwähnt werden. S. XVI/XVIII könnte man als Literaturangabe den edierten Katalog von Claude de Grandrue (ebd. 333) erwähnen. S. XX à propos der Signatur „DD 20" in der Hs *H* ist festzuhalten, daß der Katalog Claudes de Grandrue den Buchstaben „DD" nur bis zur Ziffer 18 führt (ebd. 149). Hugos von Sankt-Viktor „De institutione novitiorum" in der Hs *I* (XXII) wird von R. Goy genauso wenig erwähnt wie die „Expositio" der Augustinusregel derselben Hs. Die Viktoriner-Hss *N, P, Q, R, T* (siehe XXVIII–XLI) sind nicht in den Konkordanzen zum Grandrue-Katalog aufzufinden. Die Konklusionen S. LXXVI/LXXIX überzeugen. Besonders hervorheben kann man dabei die Einsicht in die Dynamik des Textes, die die Textkritik ermöglicht, ein Ergebnis, das auf den ersten Blick banal erscheint. Doch zeigt sich hier – unter Einbeziehung anderer neuerer Textstudien zu Viktorinern (F. Gasparri zu Gottfrieds Autograph des Microcosmos [in Scriptorium], P. Sicard in der Edition von Hugos De arca [noch unveröffentlichte Mémoire der EPHE in Paris]) – vielleicht ein allgemeiner Zug der Schule: nämlich die ständige Bearbeitung und Korrektur der literarischen Produktionen. Mit Interesse darf man im hier gegebenen Fall die weitere Studie Jocqués über „die historischen Umstände und den Mechanismus der Textrevisionen" (LXXVII) am Liber Ordinis erwarten. Die Wahl einer Basis-Hs. für die Konstitution des kritischen Textes erscheint unter den gegebenen Umständen als vorteilhaft. Doch stellt sich die Frage, ob man in der selben Logik nicht noch einen Schritt hätte weitergehen können. Denn die Klassifikation und Gewichtung der verschiedenen Lesarten erlaubte den Edd. die Annahme der drei (Hyp-)Archetypen ω, β, γ und in der folgenden Stufe der Hss α, δ, ε; hätte dieses Ergebnis nicht noch mehr die Gestaltung des textkritischen Apparates bestimmen können? S. 3–14: „Elenchus Capitulorum" sollte der Deutlichkeit halber im Inhaltsverzeichnis vom „Textus" unterschieden werden, zumal die Kapitelaufteilungen der im „Elenchus" nicht erwähnten Hss eigens aufgeführt werden. – Es bleibt dem Text schließlich nur zu wünschen, er möge viele Interessenten finden und eingehend studiert werden.

R. Berndt S. J.

Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt. Hrsg. *Norbert Brieskorn* (Europäische Hochschulschriften, Reihe II Rechtswissenschaft). Teil 1: Einleitung; Teil 2: Liber I; Teil 3: Liber II. Frankfurt/Bern/Cirencester: Lang 1980. XLIII; VI/223 u. 1625 S.

Als Martin Luther 1520 die spektakuläre Bücherverbrennung vor dem Elstertor in Wittenberg in Szene setzte, warf er zusammen mit einigen Bänden Kirchenrecht nicht die hier in Erstedition vorgelegte *Summa confessorum* des Johannes von Erfurt OFM in die Flammen, sondern ein viel berühmteres specimen der gleichen Gattung, nämlich die *Summa Angelica*, die noch im 15. Jh. 23mal wieder abgedruckt worden war. Da der Reformator dabei das Werk des Angelus Carleti († 1495) als „mehr als teuflisch" bezeichnete, kann man davon ausgehen, daß er über die Summe des Franziskaners, sofern er sie kannte, nicht anders dachte. Um was für eine Literaturgattung handelt es sich? Die *Summa confessorum* des Johannes von Erfurt gehört mit zahlreichen Schwestern zur Gattung der Poenitentialsummen (Summae de poenitentia, de casibus conscientiae), die seit dem 12. Jh. die sog. Bußbücher ablösten. Beide, Bußbücher und Bußsummen, dokumentieren wichtige Etappen in der Geschichte des Bußsakramentes. Der entscheidende Unterschied zwischen Bußsummen und Bußbüchern besteht darin, daß diese genau festgelegte Strafen für die verschiedenen Sünden enthielten (Tarifbuße) und damit Tat und Buße fest verknüpften, jene dagegen das Bußmaß in die Entscheidungsgewalt des Beichtvaters legten. M. a. W. in den Bußsummen findet der Einzelfall viel stärkere Berücksichtigung. Die Bußsummen wollen dem Beichtvater helfen, ein dem Fall angemessenes Urteil zu sprechen. Dazu aber bedarf er umfassender kanonistisch-legistischer, dogmatischer und moral-theologischer Kenntnisse und deren Aufschlüsselung

in Einzelfragen. Ein weiterer wichtiger Faktor, der zur Ablösung der Bußbücher durch die Bußsummen führte: das Hochmittelalter hatte ein universal geltendes Recht geschaffen, dem die Bußbücher mit ihrem regionalen, partikulären Recht nicht mehr entsprachen. „Hatte das Bußbuch dem Confessor helfen wollen, die Buße zu finden, so diente die Poenitentialsumme dazu, daß die Confessio zu einer Instanz wurde, in der Recht erkannt und Rechtspraxis kontrolliert wurde. Die Confessio trat in den Dienst der Rechtsvermittlung, und so war es nicht mehr ausreichend, nur Strafvorschriften anzusammeln, sondern die Darstellung von Institutionen, von Ansprüchen und Gegenrechten, von Pflichten und Sonderrechten war nötig; und da das römische Recht das Kirchenrecht zu beeinflussen begonnen hatte, zog dies auch in die Beichtsummen ein" (I, 54).

Während die bekannteren Bußsummen, z. B. die ‚Angelica' und ‚Silvestrina', alphabetisch angeordnet sind, legte Johannes von Erfurt seiner Summe eine einigermaßen systematische Anordnung des Stoffes zugrunde. In der Tat, auf den relativ kurzen ‚Teil' de confessoribus und de confessione folgen zunächst sieben Laster: superbia, ira, invidia, acidia, avaritia, gula und luxuria, dann werden anschließend die 10 Gebote behandelt (das sextum fällt aus, weil es anläßlich von de luxuria schon behandelt ist). Die Anordnung des Stoffes innerhalb der einzelnen ‚partes' ist dabei öfters, gelinde gesagt, voller Überraschungen. So werden z. B. unter der Überschrift de acidia behandelt: de negligentia circa eucharistiam, de vigilantia circa eucharistiam, de negligentia in contractibus, de pusillanimitate, de correctione, de bello justo, de sententia excommunicationis, de interdicto. Die Zusammenstellung dieser verschiedenen ‚Tituli' ist dabei wohl meist durch die Tradition bedingt. Die pusillanimitas ist z. B. bei Gregor dem Gr. eine ‚Tochter' der acidia. Während die Stoffanordnung in vielen Fällen willkürlich oder schwer einsichtig erscheint (warum wird z. B. das bellum justum innerhalb der pars: de acidia behandelt?), ist die Placierung des Titulus de peccato originali genau in der Mitte des Werkes als theologisch überzeugend zu bezeichnen. „In der Mitte des Werkes stehend bezeichnet dieser Titel den geschichtlichen und systematischen Ausgangspunkt dafür, daß es Laster gibt und es der Gebote bedarf" (I, 41). Leider ist es im vorliegenden Rahmen nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Die Verlockung dazu ist jedenfalls groß; denn fast jeder Titulus enthält eine Fülle von historischem Anschauungsmaterial. Eine Bußsumme wie die vorliegende stellt in der Tat eine „noch unausgeschöpfte Fundgrube nicht nur für die Geschichte der scholastischen Theologie, sondern auch der mittelalterlichen Kultur" (J. G. Ziegler) dar, ganz abgesehen davon, daß endlich auch nun ihr Autor, Johannes von Erfurt, Profil und Kontur erhält. Denn von den zahlreichen Schriften dieses Franziskaners lag bisher keine einzige im Druck vor!

Zur Edition selber: Da die Ausgabe im Schreibmaschinensatz erfolgt, stand der Editor vor einer ganzen Reihe von Problemen, die im Drucksatz so nicht auftreten. Um nur eines zu nennen: es galt den Text übersichtlich und lesbar zu gestalten. Uns scheint, daß dies B. durch Anwendung unkonventioneller Mittel weitgehend gelungen ist. Ein Text, der auf weite Strecken wie der vorliegende eine Kompilation darstellt, stellt an den Editor äußerst hohe Anforderungen, was das Aufspüren und Verifizieren der Quellen angeht. Hier wurde vom Hrsg. Bewunderungswürdiges geleistet, notieren seine verschiedenen Apparate doch um die 11 000 Verweise! Vorausgeschickt sind der Edition 113 Seiten Einleitung. B. behandelt hier den Forschungsstand zu Leben und Werk des Johannes von Erfurt, seine Wirkungsgeschichte, den Entstehungsort der *Summa confessorum*, ihren Aufbau, die aus ihr zu erhebenden Elemente des Bußsakramentes und seines Vollzuges, die Jurisprudenz in der Praxis des forum internum, das Verhältnis von römischem und kanonischem Recht, Johannes von Erfurt und seine Zeit und seine Eigenart. Die Einleitung endet mit einer näheren Beschreibung der der Edition zugrunde liegenden Haupthandschrift, nämlich des Münchener Codex Cln 8704, und schließlich der Darlegung der Editionsgrundsätze. Als Anhang bringt B. in dem der Einleitung gewidmeten ersten Band – die beiden folgenden Bde enthalten die etwa umfanggleichen libri I und II der *Summa confessorum* – Text, Übersetzung und Kommentar von drei exemplarisch ausgewählten Titeln, nämlich II, 6, 38 (de rerum inventione), II, 6, 21 (de monetae falsificatione) und I, 5, 6 (de bello). So kann sich aufgrund

dieser drei Tituli auch der weniger spezialisierte Leser ein Bild machen über die aus insgesamt 165 Titeln bestehende Summe.

Vielleicht sind beim Schreibmaschinensatz die Korrekturmöglichkeiten begrenzter als bei Drucksatz. In der Einleitung sind jedenfalls eine Reihe von Unebenheiten stehengeblieben, die den Benutzer und Leser etwas verwirren können. So entsprechen sich mehrmals nicht Inhaltsverzeichnis und diesbezügliche Seiten (vgl. 3 [?] Exkurs ... 74; X, A/B, 106/109. S. 77 scheint die Überschrift und ein Teil des ersten Satzes auf der Seite zu fehlen. S. 15, 38, 95/6, 102/3 ist die Durchnumerierung der Absätze nicht korrekt. Auch mangelt es sonst nicht an Druckfehlern, vgl. 53, Anm. 25: Sünde statt Sühne; 93 Fülle statt Fälle; 114 Ort statt Orte; 124 „... confessorum"; Der Grundsatz „wer A sagt, muß auch B sagen" ist offensichtlich mehrmals, absichtlich übrigens, außer Kraft gesetzt, vgl. 75/6). Ungewöhnlich zumindest ist auch die Abkürzung „euchari." innerhalb eines Index (II, I). Aber all dies sind Kleinigkeiten, die angesichts der vorgelegten Leistung, ein und einhalb Tausend Seiten edierten!, d. h. praktisch bisher nicht zugänglichen Textes, nicht zu Buche schlagen. H. J. Sieben S. J.

Magistri Mathiae Canonici Lincopensis opus sub nomine HOMO CONDITUS vulgatum, nunc primum edidit *Andreas Piltz* (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet; Ser. 2.: Latinska Skrifter IX: 1). Angered: Graphic Systems 1984. X/274 S.

Magister Mathias (Mats Övedsson, ca. 1300–1350) war Kanonikus in Linköping und Beichtvater der hl. Birgitta; er gilt als der bedeutendste mittelalterliche Theologe Schwedens. Sein Werk HOMO CONDITUS bietet eine Gesamtdarstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre; daran schließen sich 103 Predigtskizzen für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres und ausgesuchte Heiligenfeste an, jeweils mit einem Rückverweis auf die systematische Darstellung. – Von diesem Werk existierten im wesentlichen nur noch zwei Handschriften in der Universitätsbibliothek von Uppsala. In zwölfjähriger Arbeit hat *A. Piltz* eine Edition erstellt, deren Prinzipien er bereits 1974 in seinen „Prolegomena till en textkritisk edition av Magister Mathias' Homo conditus" (Acta Universitatis Uppsaliensis. Studia Latina Uppsaliensia, 7) mitgeteilt hatte. Die Edition umfaßt 206 S. Text mit Zeilenzählung. Darauf folgt ein 14seitiger Index der in einem Quellenapparat von 15 S. nachgewiesenen Zitate aus fast allen Büchern der Heiligen Schrift und vielen kirchlichen Schriftstellern. Es schließt sich ein kritischer Apparat von 32 S. und eine kurze Bibliographie an. Bei den Quellen kommt besonderes Gewicht liturgischen Texten wie den im Sacramentarium Gregorianum und im Corpus Antiphonalium Officii edierten sowie verschiedenen Brevieren zu; relativ häufig benutzt wurden Werke von Augustinus, Gregor dem Großen, Johannes Damascenus, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus, Bonaventura und Thomas von Aquin. Dazu kommen auch Texte aus der klassischen Latinität (Sallust, Cicero, Vergil u. a.). Der Autor steht unter franziskanischem Einfluß; er ist Anti-Dialektiker und macht sich Bonaventuras Lehre über die Schrift zu eigen. Am meisten orientiert er seine Theologie an der Sprache der Heiligen Schrift selbst.

Der eigentliche Hauptteil des Werkes (1–165) besteht aus 11 Kap., die Magister Mathias so zusammenfaßt: „Das erste Kapitel behandelt die Übel und Schäden, die die Sünde im vernunftbegabten Geschöpf bewirkt; das zweite handelt von Glaube, Hoffnung und Liebe, wodurch die Übel der Sünde geheilt werden. Das dritte Kapitel bietet eine allgemeine Einführung in den Glauben durch eine kurze Darstellung des Glaubensbekenntnisses; das vierte handelt dann im einzelnen von den Artikeln des Glaubensbekenntnisses mit den sieben Sakramenten. Das fünfte Kapitel bezieht sich allgemein auf die Gebote und ihre Übertretung, die Tugenden und die Laster, die Gaben des Heiligen Geistes und die Eingebungen des Teufels, die Seligkeiten und die Drangsale und die Beherrschung der Sinne; das sechste handelt im besonderen von den Zehn Geboten und den Strafen für die Übertreter; das siebente handelt besonders von den sieben Hauptlastern und den ihnen entgegengesetzten Tugenden; das achte Kapitel bezieht sich auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die ihnen entgegengesetzten Eingebungen des Teufels und die Seligkeiten. Das neunte Kapitel handelt von

den drei Bestandteilen der Besserung von den Sünden und der dreifachen Genugtuung durch Almosen, Fasten und Gebet; hierbei wird das Gebet des Herrn und der englische Gruß erläutert. Das zehnte Kapitel handelt der Reihe nach von fünf Dingen, die zu erhoffen sind; das elfte handelt der Reihe nach von fünf Dingen, die zu fürchten sind." (203)

Um eine Vorstellung von der Denkweise Magister Mathias' zu vermitteln, seien eine Reihe einzelner Sätze zitiert: „Vom Vater und vom Sohn geht jene Wärme ewiger Liebe aus, der Heilige Geist, der in Christus als unserem Haupt in aller Gnadenfülle ruht. Von ihm steigt er zu seinem Leib hinab, nämlich der Kirche, um sie zu heiligen und zu leiten ..." (17f.). Mit der „sanctorum communio" ist gemeint „der gemeinsame Glaube der Heiligen in bezug auf das Sakrament des Leibes und Blutes Christi" (18). „Christus ist deshalb im Fleisch erschienen, um durch sein angenommenes Menschsein das Auge unseres Verstandes, das der Teufel geschlossen hatte, zu öffnen. Durch Worte und Beispiele nämlich lehrte er uns das Himmlische kennen, und durch seinen vom Himmel gesandten Geist hat er es uns liebenswert gemacht." (95) „Von Christus, unserem Haupt, der in den Himmeln ist, fällt auf alle, die das Wort Gottes mit Hingabe hören, der Heilige Geist." (183) – Die Christus Bitterkeit zutrauen und sich nicht zu ihm wagen, „bekennen nicht, daß er vom Heiligen Geist empfangen ist" (19). „Wie Gott in seiner Majestät höher als der Himmel ist, so ist er tiefer als die Hölle in seinem Erbarmen und seiner Güte." (20) Denn „Gott vergibt nicht wider Willen; er will die Sünden noch lieber vergeben, als ein noch so guter Mensch nach der Sündenvergebung verlangen kann." (38) Die Sünde ist „Unkenntnis Gottes und des eigenen Selbst" (89). Dagegen sind „in der göttlichen Gnade wurzelhaft alle Tugenden gegeben" (80). „Wie aus dem Saft in einer Pflanze oder in einem Baum alle Kraft der Rinde und der Blätter stammt und alle Schönheit des Laubs und der Blüten und die Süße der Früchte, so kommt aus der Liebe zu Gott alle Rechtschaffenheit des Verhaltens und alle Schönheit der Gesittung und die Frucht glücklicher Werke." (101)

Neben solchen Sätzen finden sich auch so ausführliche Schilderungen der Höllenqualen, daß Magister Mathias selbst schließlich sagt: in quanta miseria dampnati apparebunt, piget dicere (177). Damit die Verdammten nicht mit der Zeit gefühllos werden, werden ihre Strafen sogar abgewechselt (165). So bietet das Werk auch Beispiele für Einseitigkeiten der mittelalterlichen Verkündigung. Hierher gehört etwa der Hinweis, daß nur die Priester, nicht aber das Volk die zum täglichen Kommunionempfang erforderliche Reinheit besitzen; sie sind gleichsam der Mund, durch den die übrigen Glieder der Kirche dennoch an der Kommunion teilhaben können (42).

Die Edition ist mit größter Sorgfalt erarbeitet. Leider ist die Rechenschaft über die Editionsprinzipien nur getrennt publiziert worden. Zu den Quellen wäre für IX:m 15, X:b 33, S:72 11 vielleicht auch auf Anselm von Canterbury, Cur Deus Homo?, insbesondere cc. XI–XV, zu verweisen. – Gerade als ein Werk, das der Glaubensunterweisung der einfachen Gläubigen dienen wollte, verdient HOMO CONDITUS die Aufmerksamkeit der theologiegeschichtlichen Forschung. P. Knauer S.J.

Schneemelcher, Wilhelm, *Martin Luther. Sein Leben und sein Werk.* Eine Einführung (Sonderdruck aus: Etudes Theologiques 3). Chambésy/Genève: Editions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecumenique 1983. 111 S.

Vorliegender Band enthält mehrere Vorträge, die Sch. 1982 im Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy gehalten hat im Rahmen eines Seminars über M. Luther und die Reformation. Sie zielen auf eine allgemeine Einführung besonders für orthodoxe Hörer. Neben den biographischen Fragen sollen vor allem die theologischen Hauptmotive herausgehoben werden, die den Gang der Reformation bestimmten. In einem ersten Schritt zeichnet Sch. ein Bild der kirchlichen, politischen, kulturellen Zustände und der theologischen Entwicklung am Vorabend der Reformation (15–34). Vor daher kann nun der Weg Luthers zur Reformation bis zum Ablaßstreit nachgezeichnet werden. Zu diskutieren sind im Kreis der Frage um den „reformatorischen Durchbruch" die speziellen Themen der Worttheologie, der Glaubens- und Heilsgewißheit, des hermeneutischen Schlüssels „Gesetz und Evangelium".

Damit wird der Anlauf zur Neuinterpretation von Röm 1, 17 und die Ausgestaltung der lutherischen Rechtfertigungslehre verständlich gemacht. Die orthodoxe Seite wird hier besonders auf den engen Zusammenhang von Rechtfertigungsverständnis und dem neuen Kirchenbegriff achten (vor allem die Kennzeichnung der Kirche als geistliche Gemeinde, die zwar einer äußeren Ordnung bedarf, die aber nicht aus „göttlichem" Recht besteht) (34–58). – Die Entfaltung der Reformation als geschichtliche Bewegung und als theologische Konzeption in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern, dem Humanismus, mit den Problemen des Bauernkrieges und dem Abendmahlstreit mit den Zwinglianern (58–89) bildet die Brücke zu den beiden letzten Beiträgen (78–98), die die Konsolidierung einer lutherischen Gemeinde bis zu Luthers Tod darlegen. In einer abschließenden Würdigung (98–107) hebt Sch. noch einmal die Konsequenz der Theologie Luthers für seinen neuen Kirchenbegriff hervor. Er formuliert selbst die Fragen, die sich aus orthodoxer Sicht stellen müssen: „Luthers Individualismus, sein Verhältnis zur Tradition und zu den Konzilien, sein Verständnis von Kirche und Amt" (107). – Sch. will und kann in diesem Rahmen keinen eigenständigen Beitrag zur Luther-Forschung vorlegen, sondern lediglich eine „Einführung" bieten. So vermittelt er eine knappe und gut geraffte Skizze der Geschichte Luthers und seiner zentralen theologischen Fragestellungen. G. L. Müller

Boxel, Petrus Wilhelm van, *Rabbijnenbijbel en Contrareformatie.* Kerkelijk toezicht op de joodse traditie onder Gregorius XIII (1572–1585), getoetst aan drie manuscripten uit de Biblioteca Vaticana. Hilversum: Gooi en Sticht 1983. 184 S.

Das Buch ist eine Doktorarbeit an der Theologischen Fakultät Tilburg. Es widerlegt einerseits eine allgemein angenommene These, daß nämlich im römischen Haus der jüdischen Konvertiten im 16. Jh. ein Index expurgatorius der Rabbinerbibeln vorbereitet worden sei, andererseits zeigt dieses Werk den wahren Zweck dreier Mss auf, die fälschlich so verstanden werden könnten. Sein einziger Nachteil könnte die holländische Sprache sein, in der es geschrieben ist. Wer aber eine germanische Sprache kennt, wird leicht mit Hilfe eines Wörterbuchs (und der englischen Kurzzusammenfassung) den Inhalt dieses klaren und hochinteressanten Werkes erfassen.

Gustavo Sacerdote hatte 1895 das in der Vatikanbibliothek als Vat. Lat. 14628 registrierte Ms mit dem Titel *Censure sui libri ebraici* als „Zensur", als „index expurgatorius" verstanden. Heute kann das Wort „Censura" diesen Sinn der Bevormundung und Korrektur von Schriften vor dem Druck durch Staat oder Kirche haben. Damals aber klang noch der lateinische Sinn „genaue, strenge Prüfung" durch. Der Irrtum ist überall wiederholt worden. – Der Verf. zeigt, daß Sacerdote außer dem Ms 14628 auch die daneben registrierten Nrn. 14629 und 14630 hätte berücksichtigen müssen. Sie sind Vorbereitungsarbeiten zu dem letzteren. Hier werden sie zum ersten Mal genau beschrieben, wie auch Nr. 14628 hier endlich genau untersucht wird. Die Entstehungszeit liegt zwischen 1577 und 1583. Nr. 14630 ist offensichtlich das älteste Ms. Es scheint 1662 in der Bibliothek der 1542 von Ignatius v. Loyola für jüdische Konvertiten gegründeten Casa Neophytorum bezeugt zu sein. Die anderen beiden Mss sind 1713 dort genannt. Entsprechend allen äußeren und inneren Merkmalen gehören sie dorthin. Nach der Schließung des Hauses und bei der Überführung der Bibliothek in die Vatikanbibliothek gelangten auch diese Mss an ihren heutigen Standort. – Die ins Detail gehende Analyse der Mss erweist sie als Sammlung von Ausschnitten aus jüdischen Schriften, vom Talmud bis zu bekannten Rabbinen, in denen die Bibel kommentiert wird. Sie werden ins Lateinische übersetzt. Dazu kommen Anmerkungen von Theologen. Die Verfasser sind jüdische Konvertiten und ausgebildete Theologen (z. B. Robert Bellarmin). – Es zeigt sich, daß das älteste Ms (Nr. 14630) eine erste Arbeitsphase repräsentiert, die Sammlung des Materials. Das zweite (Nr. 14629) umfaßt eine Auswahl aus dem Gesammelten. Hinzugefügt sind kürzere oder mehr ausgearbeitete Beurteilungen. Schließlich wurde in Nr. 14628 von qualifizierten Theologen der theologische Kommentar zu den jüdischen Schriften sorgfältig zu Ende geführt. – Die Sammler und Beurteiler dieser Texte haben den damaligen weit verbreiteten jüdischen Kommentar zur Bibel, nämlich zu den „Rabbinerbibeln" seit Bomberg, Venedig 1516–1517, durch-

gearbeitet, d. h. die entsprechenden Talmudstellen und die Kommentare der bekanntesten Rabbinen. Im vorliegenden Buch werden in einem eigenen Kapitel die Kriterien untersucht, nach denen die Auswahl und die Beurteilung durch die Theologen erfolgte. Zur Auswahl genügte die Herkunft eines jüdischen Bibelkommentars aus Talmud oder „mündlicher Thora". Negativ wurde jede Kritik am Neuen Testament und der christlichen Tradition beurteilt. Positiv wurde die Übereinstimmung eines Rabbinen mit der hebräischen Bibel, der Vulgata oder der christlichen Lehre gewertet. – Das Ergebnis für den Zweck der Mss wirft die eingangs genannte, weithin angenommene heutige Meinung um: Nur eine einzige Seite aus Nr. 14628 war ein index expurgativus, allerdings ein höchst wirkungsvoller. Hier wird die Ausmerzung des Kommentars von Rabbi David Kimḥi zu Jesaja begründet. Tatsächlich ist dieser in allen auf die Warschauer Ausgabe gründenden Rabbinerbibeln dann ausgefallen. Das kann aber nicht der Zweck dieser in drei Mss vorliegenden umfangreichen Arbeit so vieler Fachleute gewesen sein.

Die Lösung gibt der Vergleich der drei Arbeitsphasen. Es wird deutlich, daß eine Beurteilung und genaue Besprechung der jüdischen Bibelauslegung beabsichtigt war. Die theologischen Bemerkungen zur repräsentativen jüdischen Bibelauslegung von damals sind außerordentlich sorgfältig formuliert. Man will auf die hier gebotenen Einwände eingehen. Der Zweck muß also das Gespräch mit den Juden gewesen sein. Mit dieser Sammlung und christlichen Kommentierung wollte man ein Arbeitsinstrument, eine Vorbereitung für die Disputationen mit den Juden schaffen. Dies paßt ausgezeichnet in die weiteren aus der Regierungszeit Papst Gregors XIII. (1572–1583) bekannten Fakten. Die „Gegenreformation" sollte nicht auf die Protestanten beschränkt bleiben, sondern der christliche Glaube auch für die Juden sachgemäß vorgestellt werden. Die drei Mss stellen somit eine konkrete und inhaltliche Bestätigung für diese Arbeit besonders der Theologen dar. Von da aus gewinnt das vorliegende Buch über den Wert der genauen Analyse der Mss hinaus Bedeutung für den Historiker, der die wechselvollen Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge untersuchen will, für den Exegeten, der die Methoden der Vergangenheit kennenlernen will, und für jeden, der in den Dialog zwischen Juden und Christen eintreten soll. F. Lentzen-Deis S. J.

Schmidt, Peter, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker.* Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56). Tübingen: Niemeyer 1984. XVI/364 S.

„Das Collegium Germanicum nimmt als Ausbildungsstätte deutscher Priester in Rom eine strategische Stelle zwischen der Zentrale der Katholischen Kirche einerseits und dem deutschen Katholizismus andererseits ein." So beginnt die Einführung des Buches durch Prof. *W. Reinhard,* unter dessen Betreuung das Werk entstanden ist. Welche Funktion hatte das Collegium Germanicum, das erste einer größeren Anzahl römischer Ausländerseminare in dem angegebenen Zeitraum? Sollte es besonders treue und qualifizierte Priester für Deutschlands Seelsorge oder aber besonders wichtige Agenten des zentralistischen römischen Herrschaftsanspruchs in der deutschen Kirche ausbilden? Dieser zweite Aspekt wird in den bisherigen, von Jesuiten getätigten, Veröffentlichung zur Geschichte des Kollegs vermißt. Wie es wirklich gewesen ist herauszubringen, diese Aufgabe hat, wie es Reinhard (und dem Rez.) scheint, der Verf. „mit einer optimalen Kombination hermeneutischer und statistischer Verfahren gelöst".

Nach einem Überblick über die Kollegsgeschichte und die Organisationsstruktur des Kollegs (2.1) behandelt der Verf. die Zielsetzung des Kollegs und die Diskussion, die sich über diese zwischen der Kollegsleitung und der päpstlichen Congregatio Germanica und – später – mit der Propaganda-Kongregation ergab (2.2). Nach Ignatius von Loyola war es die Aufgabe des Kollegs, den geistlichen Bedürfnissen Deutschlands zu Hilfe zu kommen. Für die Konkretisierung dieses Zieles war die Auswahl der Kandidaten und die Bestimmung über ihre spätere Verwendung von großer Bedeutung. Schon bald setzte sich die Congregatio Germanica dafür ein, daß die Seelsorgerausbildung vorrangig in Deutschland erfolgen solle, während das Germanicum durch Ausbildung von Adeligen zur Reform der adeligen Reichskirche bestimmt sein sollte. Dies

führte im Kolleg schließlich zur Zweiteilung zwischen den sich zum Priestertum verpflichtenden Alumnen und den adeligen Konviktoren, die selbst für ihren Unterhalt aufzukommen hatten und, vor allem im Kirchenrecht ausgebildet, später mit Kanonikaten und Benefizien ausgestattet werden sollten. Als im 17. Jh. die Congregatio de Propaganda Fide versuchte, das Kolleg ganz unter ihre Oberaufsicht zu bringen, wehrte sich die Kollegsleitung dagegen gerade mit dem Hinweis auf die Adelskonzeption der früheren Congregatio Germanica, die nun auch die Jesuiten übernommen hatten. Bei der Wiedereröffnung des Germanicums 1818/25 gingen die Kompetenzen der Kardinals-Protektoren auf den Jesuitengeneral über. – Ein weiteres Kap. (3.1) untersucht die Rolle, welche die Germaniker (ohne die Hungariker!) in der nachtridentinischen Kirchengeschichte gespielt haben. Nach Beschreibung der Quellen und seiner Arbeitsweise legt der Verf. die quantitativen Ergebnisse dar im Hinblick auf Immatrikulation und Gesamtzahl, im Hinblick auf die regionale und soziale Herkunft der Germaniker, auf den Bildungsstand und das Alter der Zöglinge beim Eintritt, auf die Ausbildungsergebnisse, die Promotionen, die Anzahl der Priesterweihen und auf die vorzeitig ausgeschiedenen Zöglinge. Es folgt ein Ausblick auf die Anzahl der Germaniker in ausgewählten Führungspositionen (in reichsständischen Domkapiteln und auf Bischofsstühlen) im 16.–17., 18. und 19. Jh. – Im letzten Kap. (3.2) erfolgt eine auf diese Perioden bezogene qualitativ interpretierende Synthese (120–180), die auch manche Mißstände nicht verschweigt. Auf jeden Fall darf man das uns bekannte Bild des 19. Jh. nicht auf die früheren Perioden zurückprojizieren. – Nach dem Text, der auch schon verschiedene Tabellen und Graphiken enthält, folgt ein tabellarischer Anhang (181–212), ein alphabetisches Verzeichnis der Alumnen und Konviktoren (ohne Hungariker) mit Herkunftsdiözesen und Aufenthaltsjahren (217–346), schließlich ein Quellen- und Literaturverzeichnis (347–364). W. Brugger S. J.

König, Otto, *Dogma als Praxis und Theorie.* Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908) (Grazer Theologische Studien 9). Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1983. XXIV/448 S.

Im Begriff des „Dogmas" konzentrierte sich die entscheidende Auseinandersetzung zwischen Christentum und Neuzeit. Die Grundidee der Neuzeit, die Autonomie der endlichen Vernunft, führt zur Ablehnung der empirisch und logisch nicht verifizierbaren Gehalte der Offenbarung wegen ihrer „Heteronomie". Sie vermag sie allenfalls als Symbole der Selbstobjektivation des immanent bleibenden Vernunftvollzugs nach seiner kognitiven und affektiven Seite hin zu assimilieren. Andererseits sieht das kirchliche Christentum in seiner dogmatischen Verfaßtheit die unableitbare Transzendenz des Wortes Gottes selbst verbürgt. Sie muß so die Autonomie der Vernunft in Frage stellen, weil nur dadurch verhindert werden kann, daß der Mensch im religiösen Symbol lediglich sich selbst begegnet. – Um die Möglichkeit einer Vermittlung zu erkunden, unternimmt der Vf. eine Relecture der frühen Beiträge M. Blondels (1868–1949), weil „gerade er in geschichtlich einmaliger Radikalität die Idee der Versöhnung des kirchlichen Dogmas mit der neuzeitlichen Denk- und Lebenspraxis zum leitenden Interesse seines philosophischen Denkens gemacht hat" (V). Dabei geht Blondel nicht lediglich von einer Theorie der transzendenten Verwiesenheit aus, sondern vom Dogma selbst in seiner positiven Bestimmtheit sowie der buchstäblich ernst genommenen kirchlichen Praxis. Indem er aber durch eine vertiefte Analyse anthropologischer Grundvollzüge zeigen kann, daß schon die formalen Strukturen des Subjekts in ihrer Dynamik auf Vollendung in der Begegnung mit einem „andern" verweisen, gelingt ihm die Transposition des Dogmas in den „Rahmen einer Theorie kommunikativen und kooperativen Verhaltens" (VII). In der „Praxis" der Kommunikation des Menschen mit Gott wird das Dogma zum Medium der Synthese der Kenosis Gottes und der vergöttlichenden Anteilhabe an Gottes Leben und Liebe. Darin kommen erst die ursprünglichen Intentionen von Selbstverwirklichung und Freiheit zur letzten Entfaltung.

In einer souveränen Ausbreitung der Problematik entwickelt K. den Ansatz Blondels

in den drei Hauptteilen seiner Arbeit. Zuerst (1–87) zeigt er den Hintergrund der französischen Modernismuskrise auf, wo erstmals grundsätzlich der Konflikt zwischen neuzeitlichem Wissenschaftsbegriff und der Autorität des kirchlichen Dogmas zum Austrag kam, ohne daß schon tragfähige Lösungen erkenntlich wurden. Perspektiven zu einem Neuansatz entstehen mit der Grundlagenkrisis im modernen Wissenschaftsbegriff. Im Konventualismus wird die szientistische Position überwunden, nach der die Wissenschaft die Wirklichkeit erreicht „so wie sie ist". Demnach vermag die Wissenschaft nur auf der Ebene der Beziehung der Phänomene Wirklichkeit zu beschreiben. Aber auch das intellektualistische Glaubensverständnis, das die Wahrheit seiner Inhalte objektivistisch zur Geltung bringen will, gerät ins Wanken zusammen mit den mißglückten Versuchen des Konkordismus. Die Auseinandersetzung mit den gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft nötigt nun aber auch den Glaubenden, den gemeinten Gehalt des Dogmas gegenüber seinen gewachsenen Sprach- und Vorstellungsformen zu differenzieren. – Im 2. Teil (88–240) entfaltet K. detailliert Blondels Konzeption der „Rehabilitierung des Dogmas" unter den Bedingungen der legitimen Subjektivität der modernen Vernunft, indem er den Gedankengang des Werkes „L'Action" (1893) und seine Genese anhand der entsprechenden Vorentwürfe nachzeichnet. In der Wende zum Subjekt geht es Blondel gerade nicht um die Auflösung des objektiven Gehaltes des Dogmas in bloße Bewußtseinsphänomene. Er zielt vielmehr auf eine grundlegende Sicherung einer potentia oboedientialis. Doch eine bei der Autonomie ansetzende Anthropologie wird eben dort, wo sie zur Struktur ihrer eigenen „immanenten Vollendungslogik" (231) durchdringt, zuletzt zu einem Hinweis auf die Möglichkeit und Wünschbarkeit einer übernatürlichen Intervention. Der philosophische Aufweis einer formalen Notwendigkeit übernatürlicher Offenbarung besteht zusammen mit der Erkenntnis ihrer realen Unableitbarkeit. Blondels „Immanenzmethode" wird innerlich geleitet von einer „transzendentalen Pragmatik", die beherrscht ist vom Gedanken einer Kooperation von Gott und Mensch. So kann die prinzipielle Autonomie mit der Heteronomie der Gottbegegnung vereint werden, durch die die Freiheit nicht begrenzt wird, sondern gerade zu ihrer Vollendung kommt. – Im 3. Teil (241–403) vertieft K. den Ansatz, indem er die Auseinandersetzung Blondels mit E. Le Roy über die „pragmatische Interpretation" des Dogmas aufgreift. Gegenüber der Reduktion des Dogmas auf seinen Lebenswert, d. h. seine praktische Effizienz unter Ausschaltung seiner kognitiven Funktion, präzisiert Blondel seinen Begriff von Pragmatik als metaphysisch (vgl. 272). – Blondel sucht das Subjekt-Objekt-Schema und die ihr entsprechende Theorie-Praxis-Relation zu überwinden. Er versteht die Tat nicht lediglich als die äußere Exekution eines geistigen Konzepts, wie er andererseits den Begriff des Verstandes nicht als sekundäre Rationalisierung der Tat begreift. In einem alternativen Primat von Verstehen und Aktion erscheint nun das Dogma nicht nur als logische Beschreibung, sondern auch als Vollzug der operativen Begegnung mit dem geschichtlichen Christus. Dessen empirische Wirklichkeit wird nun aber nicht aus den dunklen Vorgängen im Bewußtsein abgeleitet, weil sie nur in einer äußeren Offenbarung begegnet. Das logische Moment am Dogma ist dann sowohl die Folge der ontologischen Begegnung mit der Heilswirklichkeit als auch der Durchgang zu ihr.

Das Dogma im Christentum ist damit nicht bloß eine menschliche Weise, das göttliche Geheimnis anzuzielen. Es ist vielmehr in seiner gott-menschlichen Struktur der Ort der Begegnung mit der Transzendenz als der Weise der Gegenwart Gottes, „als unveräußerliches Moment am Leib des Transzendenten" (486). – Blondels „eigentümliche Leistung" (400) in dem genannten Vermittlungsprozeß dürfte darin bestehen, daß er das Dogma nicht als Fremdkörper in einer autonomen Welt begreift. Trotz seiner Unableitbarkeit aus der Immanenz der Vernunft zeigt er das Dogma auf als Möglichkeitsbedingung menschlicher Selbstverwirklichung in der gesuchten Vollendung subjektiver Freiheit. So steht es im Raum realer Gottbegegnung, in der Wahrheit und Geschichtlichkeit, kognitives und operatives Moment untrennbar sind. – Insgesamt stellt die vorliegende Blondel-Studie eine entscheidende Hilfe für die Entwicklung einer Hermeneutik des Dogmas dar. – Auf S. 404–424 ediert der Vf. ein bisher unveröffentlichtes Manuskript Blondels: „Notes sur l'article de la Quinzaine du 16 Avril 1905".

G. L. Müller

Padberg, Rudolf, *Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel Westfalen.* Ein Beitrag zur Seelsorgekunde der jüngsten Zeitgeschichte. Paderborn: Bonifatius 1984. 239 S.

Es ist gut, daß sich die Forschungsrichtung von der mittlerweile in ihren verschiedenen Aspekten weitgehend erforschten nationalen Ebene des Themas „Kirche und Drittes Reich" nunmehr stärker der diözesanen, regionalen und lokalen Ebene zuwendet. Dies ist um so wichtiger als die allermeisten konkreten Zwangsmaßnahmen wie auch kirchlichen Reaktionsweisen sich auf dieser unteren Ebene abspielten; Risiko, Möglichkeit des offeneren oder mehr verhüllten Widerspruches, Bedeutung bestimmter Worte oder Taten sind, wie der Autor dieser Studie an vielen Beispielen zeigt, lokal sehr differenziert zu sehen. „Widerspruch gegenüber der Partei und ihrer Weltanschauung konnte an einem Ort gefährlich sein, anderenorts war er fast problemlos. Hier erschien er als Wagnis, dort aber, im Gefälle einer dominierenden Anti-Stimmung und einer unsicheren örtlichen Parteiführung, bedeutete er nicht viel. Man muß wissen, daß die örtliche Parteiführung bei Verhaftungen ein gewichtiges Wort mitzureden hatte" (15).

Der Autor dieser Studie ist nicht Historiker, sondern Pastoraltheologe an der Theologischen Fakultät Bochum. Er versteht seine Darstellung in erster Linie als pastoraltheologischen Beitrag. Daraus resultieren freilich gewisse Grenzen, die dem Kirchenhistoriker auffallen und von denen noch die Rede sein wird. Aber der Vf. hat den großen Vorteil, daß er die Geschehnisse noch selbst miterlebt hat und aus eigener Erinnerung sehr viel an interessanten Einzelheiten beizutragen vermag – wenn auch die Darstellung durch Rückgriff auf generelle Zusammenhänge bisweilen etwas zu ausholend und weitschweifig zu werden droht, etwa wenn oft in einer Breite auf die persönliche Einstellung Hitlers zu Christentum und Kirche eingegangen wird, wie es der Themenstellung nicht ganz entspricht. Sehr positiv zu werten ist auch, daß der Blick nicht auf die Diözesanleitungen fixiert ist, was ja weitgehend noch für die sehr verdienstvolle Arbeit von Ulrich Hehl über Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln gilt, sondern die „untere" Ebene, auf der sich die Konflikte konkret abspielten, in erster Linie anvisiert. Die wichtigsten Quellen sind dabei außer eigenen und fremden Erinnerungen einmal die Stapo-Berichte in den staatlichen Archiven, dann die Diözesanarchive von Münster und Paderborn. Da jedoch in Münster der größte Teil verlorengegangen ist, liegt der Schwerpunkt eindeutig auf dem Erzbistum Paderborn, aus dessen Presbyterium der Vf. auch stammt. Die Gliederung ist nicht chronologisch aufgebaut, sondern nach Aspekten der Auseinandersetzung, die mehr locker aneinandergefügt sind. Sie beginnt mit der Frage „Wie sah die Berichterstattung von SD und Gestapo die Praxis der Kirche und ihre Seelsorge?", behandelt dann die religionspolitischen Ziele des NS, die katholische Basis und die Frage, in welchem Ausmaß anfängliche Illusionen vorhanden waren, dann den Kampf um die Jugend, um die arbeitenden Schichten, die Frauen und die Caritas, um schließlich auf Behinderungen und Auseinandersetzungen im Bereich der Gemeindearbeit und auf die spezielle Bedeutung von Friedrich Muckermann und Heinrich Brüning einzugehen. – Praktisch handelt es sich also um eine Arbeit über katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Paderborn. Der Wert dieser Darstellung liegt vor allem in ihren vielen Einzelinformationen, wie die Dinge sich „vor Ort" abspielten. Als besonders wichtig und interessant sei vermerkt die außerordentliche Aktivierung der KAB, die unter Diözesanpräses Dr. Schulte gerade nach 1933 im Erzbistum geschah (89f., 95f.), oder wie deutlich in der Heilig-Geist-Gemeinde Dortmund zur Euthanasie gesprochen werden konnte (132). Freilich werden auch nicht die Illusionen verschwiegen, von denen selbst Muckermann nach der Führerrede vom 23. März 1933 nicht frei war (143f.) und von denen sich in seinen „Lebenserinnerungen" nichts findet. Die traurige Rolle, die der Paderborner Moraltheologe Josef Mayer als V-Mann der Gestapo spielte, wird offen dargestellt (56f.); freilich vermißt man auf S. 59 im Zusammenhang der zeitweise „braunen" Theologen den Paderborner Kirchenhistoriker Adolf Herte, der hier unbedingt erwähnt gehörte. Viele interessante Einzelheiten ergeben sich auch aus den Stapo-Berichten. Vor allem wird aus ihnen auf Schritt und Tritt deutlich, was schon durch die bei Boberach und in den bayerischen Regierungspräsidenten-Berichten gesammelten

Texte klar geworden ist: in welchem Maße Kirche schon dadurch, daß sie ihr Eigenes wahrte, als „Widerstand" eingeschätzt wurde, weil sie dem Anspruch auf totale Beherrschung und Sinngebung des menschlichen Lebens ihre eigene Wertewelt entgegensetzte und ein nicht integrierbarer Fremdkörper blieb. – Dennoch scheint mir die Arbeit mehr eine wertvolle Material- und Beispielsammlung für das Thema „Kirche und Drittes Reich im Erzbistum Paderborn" zu sein, als daß sie selber schon eine historisch befriedigende Darstellung bietet. Denn für den Historiker läßt sie manche Wünsche übrig. Nicht selten fehlen exakte Daten und Zeitangaben (z. B. 87 unten: Wann sind diese Dinge geschehen? 103: Wann erfolgte Redeverbot für Heitkamp?). Manche notwendigen historischen Basis-Informationen, gerade für Zwangsmaßnahmen, die sich nicht reichseinheitlich abspielten, sucht man vergeblich: Wann erfolgte z. B. in Westfalen das Verbot des öffentlichen Auftretens der Katholischen Jugend (zu 62)? Welche Klöster, kirchliche Schulen und andere Einrichtungen sind in Paderborn aufgehoben worden, wann und unter welchen Umständen? Nur beiläufig erfährt man, daß 20 Priester des Erzbistums KZ-Haft erlitten (104); es wäre doch angebracht gewesen, über Namen und genauere Umstände wenigstens die elementaren Informationen zu liefern. Welche Personen haben im Erzbistum Paderborn wegen ihres Glaubens in der Nazi-Zeit den Tod erlitten? Über all dies bieten die „Verfolgungsberichte", die im Sommer 1945 von den Ordinariaten und sicher auch in Paderborn verlangt und von den einzelnen Pfarrern geliefert worden sind, die elementaren, wenn auch sicher ergänzungsbedürftigen Informationen. Manchmal, wenngleich nicht immer, scheint kirchliches Verhalten etwas zu idealtypisch gezeichnet. Es fehlt etwas das historische Profil, d. h. der Versuch einer differenzierten Zeichnung wichtiger handelnder Persönlichkeiten, interner Differenzen in der Beurteilung der Situation und der einzunehmenden Strategie; es fehlt auch im ganzen zu sehr eine zeitliche Differenzierung; Vieles, was berichtet wird, ist zu sehr bloß im generellen Kontext „Kirche und NS" dargestellt und zu wenig zeitlich situiert.

Wertvoll und unverzichtbar ist diese Arbeit freilich auf jeden Fall. Es wird hier wenigstens einmal damit angefangen, das Verhalten der „Basis" differenziert anzugehen und kirchliches Verhalten nicht bloß von den Bischöfen aus zu sehen. Kl. Schatz S. J.

Rösch, Augustin, *Kampf gegen den Nationalsozialismus.* Hrsg. *Roman Bleistein.* Frankfurt/M.: Knecht 1985. 492 S.

Augustin Rösch S. J., 1935–1944 Provinzialoberer der Oberdeutschen Ordensprovinz mit Amtssitz in München, war einer der bedeutendsten, wenn nicht der bedeutendste Widerstandskämpfer auf katholisch-kirchlicher Seite gegen den Angriff des Nationalsozialismus auf alles Christliche, insbesondere auf die katholische Kirche und nochmals ganz besonders auf den Orden der Gesellschaft Jesu. In den Jahren des Kampfes bereits während des Aufstiegs des NS zur Macht und namentlich nach seiner Machtergreifung waren die Meinungen über die Richtigkeit und vor allem die Klugheit von Röschs Kampfesweise geteilt; heute, nachdem viele damals undurchschaubare Zusammenhänge offen liegen, dürfte über die Selbstlosigkeit seines Einsatzes, über seine Tatkraft und über das, was er dem Gegner abgetrotzt und für die Kirche an Erfolgen eingebracht hat, kein Zweifel mehr bestehen. Das Buch setzt ihm das gebührende Denkmal. Einem kurzgefaßten Lebenslauf, der auch sein Wirken in der Nachkriegszeit noch einbezieht (11–52), folgen 31 Anlagen (53–458), in der Hauptsache Dokumente oder Entwürfe zu solchen, woran Rösch als Urheber oder Mitverfasser beteiligt war, aber auch Aufzeichnungen von ihm selbst über Maßnahmen, die er unternommen (darunter die geradezu sagenhafte Rettung der Klöster in Elsaß und Lothringen), über Enttäuschungen, die er erlebt, über Gefahren, die er glücklich überstanden hat, und noch mehr an Leiden, die er unter dem Naziterror durchmachen mußte. – Die Dokumente erbringen manche Ergänzungen zu dem bisher schon veröffentlichten Material; Röschs Aufzeichnungen erwecken in dem, der die Dinge aus eigenem Miterleben kennt, erschütternde, aber auch erhebende Erinnerungen, und vermittelt denen, die sie nicht mehr miterlebt haben, die Vorstellung von dem, was an Ungeheuerlichem geschehen kann, wenn ein Volk sich einem überheblichen Massenwahn hingibt und ihm zum

Opfer fällt. Die vom Hrsg. getroffene Auswahl erscheint wohlgelungen; für seine Mühewaltung gebührt ihm Dank. O. v. Nell-Breuning S. J.

Systematische Theologie

Gesetz und Freiheit. Hrsg. *Johann Reikerstorfer.* Wien: Herder 1983. 149 S.

„Gesetz" hat in der christlichen Theologie, insbesondere in Verbindung oder Entgegensetzung zu den Begriffen „Gnade", „Evangelium" und „Freiheit", eine zentrale Rolle gespielt. Erinnert sei nur an Luthers Satz, „nahezu die ganze Schrift und das Verstehen der gesamten Theologie hängen am rechten Verstehen von Gesetz und Evangelium" (WA 7, 502, 34), oder an das ganz anders klingende Wort K. Barths, das Gesetz sei die Form des Evangeliums. Ebenso häufig wie ein heuristisch fruchtbares Umgehen mit diesen Begriffspaaren ist aber auch ihr hermeneutisch unzureichend geklärter Einsatz. Einen solchen mißverständlichen Gebrauch aufzuarbeiten, ist Thema des Beitrages von *G. Braulik* („Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", 9–19). B. wendet sich gegen die Engführung des Begriffs „Evangelium", die damit nicht mehr allgemein Gottes Erlösungszusage, Rechtfertigung und Begnadigung bezeichnet, sondern ihn allein auf das Schrifttum der Evangelien bezieht, so daß die Schriften des AT bloß als „Gesetz", als Forderung Gottes und Inbegriff menschlicher Selbsterlösung, erscheinen. B. kann dagegen an verschiedenen Zentralaussagen der dtn. Tora (z. B. Dtn 4, 29–31; 6, 24–25; 9, 4–6; 24, 10–13. 29–30) nachweisen, daß dieses Gesetz in der Situation des Alten Bundes ebenfalls „Evangelium" ist, d. h. für Israel Rechtfertigung und Gnade vermittelt. Die Aufhebung unzulässiger Polarisierungen und Alternativen ist auch das Anliegen des Beitrages von *G. Greshake* („Freiheit oder Gnade? Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses", 21–47), der zugleich ein theologisches Dauerthema aufgreift. „Wie verhalten sich das Sich-selbst-Bestimmen des Menschen und sein Bestimmtwerden durch Gott zueinander? ... Muß man nicht, um in Freiheit sich selbst zu bestimmen, Gnade, d. h. Bestimmtwerden durch Gott und Abhängigsein von ihm, abstreifen? Ist also das Zueinander von Freiheit und Gnade eine Alternative: Freiheit oder Gnade? Welchen Sinn hat aber dann die Überzeugung des christlichen Glaubens, daß Freiheit gerade dort ist, wo Gottes *Gnade* sie schenkt: Freiheit durch Gnade?" (22). Um das strittige Verhältnis beider Größen deutlicher zu erfassen, vergegenwärtigt G. zunächst die theologiegeschichtlich nachhaltigsten Zuspitzungen der angeführten Fragen – der Streit zwischen Augustinus und Pelagius sowie M. Luthers Sicht von der Freiheit eines Christenmenschen. Dieser Durchblick leitet über zu einer systematischen Skizze, die Freiheit als dialogisches Geschehen und das Geschehen des Dialoges als Gnade zu verstehen sucht. Diese Bestimmung läßt sich ansatzhaft an der Analogie gelingender zwischenmenschlicher Beziehungen verifizieren: Personale Liebe läßt die Partner und ihr Handeln nicht als einander einschränkend und begrenzend erfahren, sondern läßt ihre jeweilige Freiheit und ihr jeweiliges Selbstsein am anderen zu sich selbst kommen; die Liebe bewirkt ihr gegenseitiges Mehrwerden durch das Mehrwerden ihrer Gemeinsamkeit. „So gesehen, bedeuten auch Gnade und Freiheit (Bestimmung durch Gott und Selbstbestimmung) weder Gegensätze, noch verlangen sie nach Auflösung der in ihnen angezeigten Spannung, sondern sie finden ihre Integration im Vollzug der Liebe selbst" (41). Inwieweit das Verhältnis von Freiheit und Gesetz im Bereich der sozialen Daseinsverwirklichung des Menschen aus der Sicht der Moral- und Rechtsphilosophie I. Kants zureichend zu konzipieren ist, lautet die Hauptfrage der um die Begriffe ‚Naturgesetz', ‚Sitte', ‚Recht' und ‚Moral' kreisenden Überlegungen *R. Langthalers* („Freiheit und Gesetz. Ein kantischer Problemaufriß", 49–63). Als besondere Prüfsteine für die Überzeugungskraft einer genuin theologischen Bestimmung von Recht und Gesetz erweisen sich immer wieder die Antithesen der Bergpredigt, die zuweilen als völlige Infragestellung dieser Institutionen gelesen werden. *H. Merklein* („Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu", 65–84) plädiert für

eine differenziertere Auslegung? „Was Jesus positiv mit den Antithesen verlangt, ist radikale, rechtliche Begrenzung nicht duldende Zuwendung zum Mitmenschen, wie sie sich aus der jetzt offenbaren, eschatologischen Barmherzigkeit Gottes ergibt" (76). Gesetz und Recht bleiben aber notwendig, wenn Jesu Intention durch egoistische Ausnutzung der Hinwendung zum Nächsten nicht in ein absurdes Gegenteil verkehrt werden soll. Jedoch verpflichtet auch bei der Aufstellung einer Rechtsordnung Jesu Weisung „zur wachsamen, kritischen und aktiven Sorge, daß die Gesetze im staatlichen und noch mehr im kirchlichen Bereich nicht gegen den Menschen ausgespielt werden, um den es letztlich auch den Gesetzen gehen sollte" (77). Um eine Klärung der Stellung Jesu zur Tora und dem Verhältnis dieser Position zur paulinischen Sicht von Gesetz und Evangelium geht es *F. Mussner* („Gesetz und Evangelium, paulinisch und jesuanisch gesehen", 85–97). Der Aufsatz von *O. H. Pesch* („Gesetz und Evangelium. Eine lutherische Formel als Herausforderung für die katholische Ekklesiologie", 99–129) erschien bereits in: ders., Gerechtfertigt aus Glauben. Freiburg / Basel / Wien 1982, 56–94 (vgl. Rez. in: ThPh 58 [1983] 614–616). Das Selbstverständnis menschlicher Freiheit, wie es sich philosophisch artikuliert, und die Grundlagen authentischer Existenz, wie sie im Horizont biblischer Offenbarung hervortreten, reflektiert abschließend *J. Reikerstorfer* („Zur Frage nach dem ‚wahren' Menschen", 131–148). – Im Gesamturteil: ein Band, der zum konstruktiven Mitdenken einlädt, weil alle beteiligten Autoren nirgendwo mit dem falschen Schein dogmatischer Selbstgewißheit auftreten, sondern auf Argumentationslinien aufmerksam machen, die dem Leser zum selbständigen Weiterdenken verhelfen. H.-J. Höhn

Barredo, Fernando, *Las Iglesias. Desarollo de una Teología de la Iglesia Particular en el Concilio Vaticano II* (Teológica Ecuatoriana 11). Quito: Ediciones de la Universidad Católica 1983. 384 S.

Das Buch mit dem bezeichnenden Titel „Die Kirchen. Entwicklung einer Theologie der Partikularkirche auf dem II. Vatikanischen Konzil" verspricht eine interessante Thematik. Es handelt sich ja tatsächlich um ein Thema, das nicht nebensächlich ist, bei dem vielmehr die Linien der konziliaren Ekklesiologie brennpunktartig zusammenlaufen. Der Neuentdeckung der bischöflichen Kollegialität liegt vor allem die Erkenntnis von der Vielheit der Kirchen zugrunde, die zueinander in Gemeinschaft stehen. – Die Untersuchung gliedert sich in fünf Kap.: die ersten vier Kap. (17–301) beschäftigen sich mit den vier Sitzungsperioden des Konzils (von 1962, 1963, 1964 und 1965), während B. im letzten Kap. seine Arbeit mit einer systematischen Zusammenschau („Theologie der Partikularkirche als Schlüssel für eine Theologie der Kirche", 299–345) abschließt. Der Vf. hat für den überwiegenden Teil seiner Untersuchung ein chronologisches Vorangehen gewählt, wobei allerdings nicht der Zeitpunkt der Proklamation der Konzilsdokumente, sondern die Zeit ihrer Ausarbeitung maßgeblich war. Diese Vorgehensweise bot sich deswegen als sinnvoll an, weil dadurch am ehesten Wiederholungen und Überschneidungen vermieden werden konnten. Auch konnte so eine größere Übersichtlichkeit bewahrt werden.

Mit großer Sorgfalt widmet sich B. den Fällen, in denen bestimmte Einzelaussagen in den Vorbereitungsschemata aufgrund der Interventionen von Konzilsvätern in einen anderen Kontext geraten. So schien z. B. die Partikularkirche dadurch definiert zu werden, daß sie jurisdiktionsmäßig an einen Bischof gebunden ist, während in der Endfassung umgekehrt der Bischof durch seine Zuordnung zu einer Partikularkirche definiert wird (78 ff. und 149 ff.). Ferner macht der Vf. auf gewisse Unstimmigkeiten der verschiedenen Konzilstexte untereinander bzw. auch auf Widersprüche in der offiziellen Interpretation durch die Konzilskommission, die die Texte vorlegte, aufmerksam. So ließ z. B. Paul VI. in Unitatis redintegratio 16 den Ausdruck „ius et officium" durch „facultas" ersetzen. Im Dekret über die Ostkirchen (vgl. OE 5) blieb der genannte Ausdruck jedoch stehen (198). Und dort wird nicht nur den Ostkirchen, sondern auch den Westkirchen (im Plural!) das Recht zur Selbstleitung nach der eigenen besonderen Ordnung zuerkannt. – Im systematischen Schlußteil betont B. daß es in der Ekklesiologie um den „wirklich menschlichen Charakter des Wortes Gottes" geht: „Es ist nicht

bloß ein Wort, das die Kirche annehmen muß, sondern ein Wort, das sich sichtbar als Kirche darstellt" (299). Bislang hatte man eine viel zu geringe Bedeutung dem Umstand beigemessen, daß die Verschiedenheit der Kirchen gerade Ausdruck ihrer Einheit und Katholizität ist. Katholizität bedeutet dabei die Fähigkeit der Kirche, das Evangelium für die jeweiligen Kulturen in deren eigener Sprache zu verkünden. Für die Kirchenbildung ist daher nicht so sehr das Territorium als vielmehr die Eigenart des an dem betreffenden Ort lebenden „Volkes Gottes" entscheidend. Letztlich ist unter „Kirche" – die Definition ist von der Theologie des Paderborner Dogmatikers Heribert Mühlen inspiriert – das Geschehen der Einheit desselben Geistes Christi in einer Vielheit von Personen und Gruppen zu verstehen (331 f.). Wo der kulturelle Aspekt den lokalen übergreift, wird in den Konzilstexten von „ritus" oder „ecclesia particularis" gesprochen. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß das Konzil mit der Möglichkeit der Entstehung neuer Riten rechnen läßt, etwa bei einer Wiedervereinigung nicht-katholischer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften (29 f., 207, 300 f.). Die Kirche ist ja nicht dazu da, bestimmte Riten weiterzugeben, sondern durch ihre Botschaft den angesprochenen Völkern so gerecht zu werden, daß sie den Glauben mit ihren eigenen Ausdrucksmitteln weitergeben können.

Die Aufzählung interessanter Einzelergebnisse ließe sich noch weiter verlängern. Es soll hier aber nur noch auf einen allerdings äußerst wichtigen Punkt hingewiesen werden. Die genaue Analyse des konziliaren Sprachgebrauchs durch den Vf. ist dabei höchst aufschlußreich. Mit dem Ausdruck „ecclesia localis" bezeichnet das Konzil sowohl die Ortsgemeinde, die mit ihrem Bischof oder Pfarrer Eucharistie feiert (das Konzil ließe sich hier von der „eucharistischen Ekklesiologie" des russisch-orthodoxen Theologen Nikolaj Afanas'ev inspirieren), wie auch die gesamte Diözese. Als „ecclesia particularis" gelten sowohl eine einzige Diözese wie auch Gruppen von Diözesen, die demselben Ritus angehören. Ein einziges Mal verwendet das Konzil den Ausdruck für eine Gruppe von Diözesen mit verschiedenen Riten. Für den deutschen Sprachraum dürfte es von entscheidender Bedeutung sein, daß das Konzil nie den Ausdruck „ecclesia partialis" (Teilkirche!) verwendet. Damit kritisiert B. die inzwischen im Deutschen eingebürgerte Sprachregelung, den lateinischen Ausdruck „ecclesia particularis", der eindeutig „Einzelkirche" bedeutet, mit „Teilkirche" zu übersetzen, wie das auch in der deutschen Übersetzung des neuen Codex geschehen ist. Abgesehen von vielleicht einem einzigen Fall (LG 23, vgl. 140), werden in den anderen Fällen (z. B. AG 19, 27, 32, vgl. 9 f.) die Ausdrücke „ecclesia localis" und „ecclesia particularis" gleichbedeutend verwendet. Ganz abgesehen davon, daß, rein linguistisch gesehen, die Vokabel „partialis" einen bestimmten Teil eines Ganzen, „particularis" aber das Einzelne einer Vielheit meint. Der Bedeutungsunterschied ist also ganz erheblich. Auch die Aussage der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", daß die Universalkirche in und aus den Partikularkirchen bestehe (vgl. LG 23), besagt nicht, daß die Partikularkirchen „Teilkirchen" seien. Zudem soll die Partikularkirche die Universalkirche vollkommen darstellen (vgl. Missionsdekret 20, 1). Ein „Teil" wird jedoch per definitionem nie das Ganze repräsentieren können. Wie bei einem Ring, der „aus" Gold besteht, was ja keineswegs bedeutet, daß das Gold nur ein „Teil" des Ringes sei. In den heutigen romanischen Sprachen ist diese Unterscheidung selbstverständlich und bietet keinerlei Probleme, wie die entsprechenden Übersetzungen der Konzilsdokumente ins Italienische, Französische und Spanische und die jeweiligen Kommentare beweisen.

Die Arbeit von Barredo zeichnet sich durch eine knappe und klare Sprache, durch sorgfältige Analysen und Kommentierungen der Konzilstexte wie auch durch eine überzeugende Argumentation aus. Sie stellt einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der konziliaren Ekklesiologie sowie zur gegenwärtigen Diskussion um die Theologie der Ortskirche dar. Eine auf den neuesten Stand gebrachte Bibliographie und ein analytischer Index, der allerdings nur die diskutierten Stellen der Konzilstexte enthält, sind der Arbeit beigefügt. Man hätte sich noch ein Personenregister und ein Sachverzeichnis gewünscht. B. Groth S. J.

Bühlmann, Walbert, *Weltkirche. Neue Dimensionen – Modell für das Jahr 2001.* Mit einem Nachwort von *Karl Rahner.* Graz/Wien/Köln: Styria 1984. 247 S.

Dieses Buch des Schweizer Kapuziners und langjährigen Generalsekretärs der Missionen des Kapuzinerordens versteht sich als Weiterführung und Aktualisierung seines bereits zehn Jahre zuvor erschienenen ersten Werkes über die „Lage der Weltkirche": Wo der Glaube lebt (Freiburg 1974). Wie damals gelingt es dem Verf. auch diesmal wieder, sehr konkrete und durchaus kritische Situationsanalysen aus den verschiedensten Kontinentalkirchen sowohl mit dem theologischen Kirchenverständnis des 2. Vatikanischen Konzils wie auch mit hoffnungweckenden Perspektiven für die Entwicklung der Kirche in den nächsten Jahrzehnten zu verbinden. Während jedoch das erste Werk mehr aus einem Guß entstand, werden jetzt – im 1. Teil – Artikel und Vorträge zu bestimmten Fragen der Kirche in der Dritten Welt und ihres Verhältnisses zur abendländischen Kirche gesammelt und daraus dann – im 2. Teil – einige Konsequenzen für die notwendige Neugestaltung der Kirche angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen gezogen. Diese Anlage des Buches bringt es mit sich, daß einige Passagen sich öfters wiederholen, was im ganzen doch etwas störend wirkt. – Hervorzuheben ist vor allem, daß der Verf. mit seiner pointiert universalkirchlichen Perspektive gewissen Trends des heutigen Kirchenverständnisses entgegenwirkt, das sich oft zu sehr auf die kleinen, überschaubaren Glaubensgemeinschaften konzentriert. Aus einer profunden Detailkenntnis der Kirche in allen Kontinenten heraus stellt sich B. entschieden der gegenwärtigen Chance der Kirche: nämlich die theologische Dimension der Katholizität in eine auch soziologisch realisierbare Wirklichkeit der *einen* universalen Kirche als der communio der *verschiedenen* Kirchen zu übersetzen. Das gleichursprüngliche Zusammenspiel einer differenzierten Vielfalt von Ortskirchen mit der alles integrierenden Universalkirche, das im 2. Vatikanischen Konzil wieder neu ins Bewußtsein getreten ist, bestimmt seinen ekklesiologischen Grundansatz. Angesichts der augenblicklichen Tendenz einer sich wieder verstärkenden Zentralisierung der katholischen Kirche setzt er jedoch – ohne die theologische und empirische Notwendigkeit des Einheitszentrums Rom in Frage zu stellen – stärker den Akzent auf das Recht vor allem der jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, ihren spezifischen Beitrag zugunsten der Universalkirche deutlicher geltend zu machen. Sehr bedenkenswert erscheint Rez. z. B. seine Idee von der Vielfalt ortskirchlicher Theologien als Ausprägung des einen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses. Während nach dem Konzil in Europa sich die hiesige Theologie in einem großen Sammelwerk mit dem Titel „Mysterium Salutis" der *Heils*-frage des modernen Menschen zuwandte, wächst in den Kirchen der anderen Erdteile allmählich eine stärkere von ihrem eigenen Kontext geprägte Theologie heran: in Lateinamerika, das um die *Befreiung* der Armen ringt, eine Theologie des „Mysterium Liberationis"; in Afrika, dessen Hauptanliegen die *Inkulturation* ist, eine Theologie des „Mysterium Incarnationis"; schließlich in Asien, dem klassischen Land der großen *Religionen,* eine Theologie des „Mysterium Revelationis" (vgl. 187 f.). Eine ähnliche legitime Entwicklung zur Vielfalt in der universalen Einheit sieht B. (mit vielen Beispielen) im Bereich der Liturgie, der Moral, der Kirchendisziplin, des kirchlichen Amtes und der Leitungsstrukturen entstehen. Sein Anliegen dabei wird immer wieder deutlich: die Angst (auch der Kirchenleitung) vor solchen Tendenzen zu nehmen, die Flucht in eine restaurative Uniformierung zu verhindern und das Bewußtsein für die positiven Möglichkeiten einer solchen differenzierten Universalität zu wecken.

Im ganzen legt B. wieder ein äußerst anregendes Buch vor, das auch für die systematische Ekklesiologie eine echte Bereicherung darstellt. M. Kehl S. J.

Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises der DDR. Hrsg. *Joachim Rogge* und *Gottfried Schille.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt [1]1983. 128 S.

Der vorliegende Band vereinigt fünf Beiträge evangelischer und katholischer Autoren zu einem wichtigen ökumenischen Problemkreis, der in der Forschung mit dem

Stichwort „Frühkatholizismus" umrissen wird. Sie gehen zurück auf mehrere Tagungen des ökumenischen Arbeitskreises in der DDR zwischen 1979 und 1982. Beigefügt sind ein Bericht über die Vorträge von *F. Hahn* zum Thema der nachapostolischen Zeit als ökumenisches Problem und von *K.-H. Neufeld* zur systematischen Betrachtung des Problems (108–115) sowie ein Arbeitsbericht von *L. Ullrich*, der einen Einblick gibt in den Gang der Diskussion der Tagungsreferate (116–125). Abschließend werden summarisch die „Gesprächstendenzen" kenntlich gemacht (126–128). Hier wird noch vor der Behandlung der anstehenden Sachfragen deutlich, daß „Frühkatholizismus" als Phänomenbeschreibung der frühen Kirche im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit sorgfältiger hermeneutischer Überlegungen und einer kritischen Reflexion des immer mitschwingenden dogmatischen Vorverständnisses bedarf. – Da sich kein Versuch, den „Frühkatholizismus" inhaltlich eindeutig zu bestimmen, durchsetzen kann, sollte der Begriff nur als eine Problemanzeige gelten für den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichtlichkeit, der im Übergang zur Alten Kirche signifikant ist. Steht die faktische Entwicklung zur Gestalt der Alten Kirche im Einklang mit dem Prinzip des Ursprungs oder trägt sie Kennzeichen des Abfalls von der Normativität des „Anfangs" an sich? Weil sich so schon im Ansatz die reformatorisch-katholische Auseinandersetzung um das authentische Christentum zeigt, kann die anstehende Frage nicht allein mit den Mitteln der historischen Forschung beantwortet werden. Es bedarf zusätzlich hermeneutischer und dogmatischer Reflexion. Die geschichtliche Betrachtung muß sich davor hüten, unreflektiert konfessionsspezifische Zuspitzungen der klassischen Kontroverstheologie ins NT zurückzuprojizieren. Erst unter diesen Voraussetzungen können die Sachfragen in Angriff genommen werden, die unter diesem Stichwort locker gebündelt sind: Kanonbildung und Inspirationslehre, Ausbildung des Traditions- und Sukzessionsprinzips und der kirchlichen Ordnung, die Verhältnisbestimmung von eschatologischer Botschaft Jesu und dem Werden der Kirche. – Im einzelnen lassen sich die Ergebnisse der fünf Hauptreferate nur kurz andeuten. *H.-F. Weiß* geht der Frage nach dem „Frühkatholizismus" im NT nach (9–26). Er berichtet über die Vielfalt der kaum auf einen Nenner zu bringenden Versuche, schon im NT Zäsuren von Entwicklungen festzustellen, bzw. eindeutige Kriterien zu entwickeln zur Kennzeichnung tiefgreifender Wandlungen. – *J. Rohde* greift aus dem Komplex der anstehenden Fragen die wahrscheinlich entscheidende heraus: die Amtsfrage (27–51). Aber gerade hier wird unübersehbar, wie bei der Beurteilung der Entwicklung die dogmatische Vorentscheidung das Ergebnis der historischen Forschung beeinflußt. Sind die im NT erkennbaren unterschiedlichen Ordnungen von Diensten, Ämtern und Sendungen einfach zu parallelisieren oder gibt es eine entwicklungsgeschichtliche Dynamik, die die verbindliche Grundform der Kirchenverfassung hervortreten läßt? Man kann dem NT also die dogmatische Gesamtaussage entnehmen, daß ein unintegrierbarer Pluralismus von Kirchenordnungen der Einheit nicht widerstreite, unter der dogmatischen Voraussetzung, daß das Wesen der Kirche in ihrer geistlichen Mitte liegt, die sich mit unterschiedlichen Organisationsformen verbinden läßt, welche sich an profansoziologischen Modellen ausrichten. Bei einem ekklesiologischen Bild von einer wesentlichen Einheit von innerem Gehalt und äußerer Gestalt der Kirche hingegen, kann man den gleichen Quellen entnehmen, daß die in späten neutestamentlichen und unmittelbar nachapostolischen Schriften sich abzeichnende Grundgestalt des kirchlichen Amtes die notwendige Ausfaltung und Umsetzung des apostolischen Amtes darstellt, wobei die äußere Entwicklung des Amtes theologisch gesteuert ist von der Kernaussage der „personalen Sendung" (vgl. 1 Clem 42–44). – *W. Wiefel* hebt beim Blick auf die Konsolidierung der Kirche als einer eigenständigen religiösen Gemeinschaft das reiche Erbe der „Synagoge" hervor, das im Prozeß der werdenden christlichen Identität nicht auszuklammern ist (52–61). – Angesichts der vielfältigen historischen und sachlichen Probleme plädiert aus kath. Sicht *W. Trilling* (62–70) dafür, den Begriff „Frühkatholizismus" ganz fallenzulassen, ihn allenfalls noch beizubehalten als erste Verständigungshilfe, um gewisse Sachprobleme ins Auge zu fassen. Er hält eine schlüssige Theorie einer Periodisierung und Übergangseinteilung für historisch unmöglich. Der Normbegriff des „Apostolischen" könne allein mit Zeitkategorien („nachapostolisch") nicht so eindeutig präzisiert werden, daß die dog-

matische Normativität der Ur-Kirche adäquat von ihren zeitbedingten Erscheinungen und Einrichtungen abgehoben werden könne. – Einen Höhepunkt des Sammelbandes stellt der allerdings schon anderwärts veröffentlichte Beitrag (P.-G. Müller / W. Stenger [Hrsg.], Kontinuität und Einheit: FS f. F. Mußner, Freiburg 1981, 340–375) *H. Schürmanns* dar: „Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen'" (71–107). Sch. fragt, ob die vertrauten Beschreibungen des je „Katholischen" und des „Evangelischen" im Blick auf das NT und die Alte Kirche nicht innerlich aufzubrechen sind, damit von daher die konträre Profilierung des „Eigenen" in einem „höheren Dritten" aufgehoben werden könne. Mit Sorgfalt und Gespür tastet er sich von der „gewordenen Kirche" zurück zur „werdenden Kirche". Der objektive Abschluß der Offenbarung in Christus steht in einem unlösbaren Zusammenhang mit der Form der Vergegenwärtigung im Zeugnis und der theologischen Deutung der apostolischen Erstzeugen. In diesem Sinne ist die apostolische Ur-Kirche selbst noch Offenbarungsträgerin. Sie wird von der nachfolgenden Kirche der Frühzeit nicht einfach kopiert, sondern in ihrem Normcharakter für ihren Glauben anerkannt. Entwicklung ist damit notwendig; zugleich findet sie aber das Kriterium ihrer Legitimität in der Möglichkeit einer sachlichen Rückvermittlung in den Ursprung. – Exemplarisch läßt sich dies zeigen an der Ausbildung der hermeneutischen Prinzipien in der Alten Kirche, mit deren Hilfe sie sich in ihrer entwickelten Gestalt zu ihrem normativen Grund hinvermittelt. Dabei müssen sich jedoch die „Instrumentarien" der Übermittlung vom Inhalt des Vermittelten her als wenigstens inchoativ präformiert erweisen lassen. – Sch. zeigt dies an der Kanonbildung, die eng mit der Entwicklung des Amtes zum Monepiskopat verknüpft ist. In reziproker Bedingtheit hängen Schrift- und Traditionsprinzip mit der Vorstellung von der apostolischen Sukzession der Bischöfe zusammen. Rein historisch läßt sich jedoch kaum endgültig beweisen, daß eine Entwicklung, (von einigen neutestamentlichen Ansätzen her), nicht auch in eine andere Richtung hätte zielen können. Sch. lehnt es ab, wenn der Monepiskat politisch-soziologisch von einer absoluten Monarchie her gedeutet, oder wenn von einer Monopolisierung aller Gemeindefunktionen bei den Amtsträgern gegenüber den Laien gesprochen wird. Die Schrift ist auch gegenüber der entwickelten Verfassung der „gewordenen Kirche" insofern normativ als (trotz aller Wandlung) das prophetisch-charismatische Moment bleibend ein wesentliches Bauelement der Kirche darstellt, so daß hier immer eine „Perichorese" der festumrissenen Ämter und der freicharismatischen Dienste statthaben muß. – Vorliegender Band ist als Einführung in die Problematik der weitverzweigten Diskussion um den sog. „Frühkatholizismus" unentbehrlich. G. L. Müller

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.

Schon in der Themenstellung setzt sich der Vf. bewußt in einen Gegensatz zu einigen gängigen Standards gegenwärtiger evangelischer Theologie. Gegenüber der herrschenden Überzeugung von der griechischen Herkunft der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele versucht H. ihre genuin biblische Basis aufzuzeigen. Sie ist „der von Gott gesetzte geschöpflich-konstitutionelle Ermöglichungsgrund für die leibliche Auferstehung der Toten" (11).

Damit ist seine grundlegende Kritik an einer exklusiv christologisch-soteriologischen Bestimmung des ewigen Lebens schon angesprochen wie auch seine scharfe Ablehnung aller Theorien vom Ganztod, von der Annihilisation des Menschen im Tod, vom Seelenschlaf und der Aufbewahrung der Toten im Gedächtnis Gottes. Formal-ontologisch setzt H. allen Heilsrelationen zu Gott eine Schöpfungsnatur des Menschen voraus. Nur so kann der Mensch als Bundespartner Gottes gedacht werden, und nur so ist der Unterschied zum Tier überhaupt zur Sprache zu bringen. – Bei der Begründung der postmortalen Existenz will H. biblisch-realistisch vorgehen. Dabei springen jedoch die fundamentalistische Argumentationsstruktur und eine auffallend objektivistische Vorstellung des Jenseits ins Auge. Als biblische Grundaussage hält er fest, daß es nach dem Tod für alle Menschen „weitergeht" (vgl. 17,20). Dies belegt er mit johanneischen

Jesus-Worten über die unverlierbare Gegenwärtigkeit des ewigen Lebens in den Glaubenden und mit dem Wort Jesu an den Schächer: „Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein" (Lk 23,43). Seine Auslegungsmethode gestattet es, „das" einheitliche Menschenbild der Bibel zu beschreiben. In 1 Thess 5,23 findet H. die trichotomische Definition (!) des aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschen. Unter den drei Konstitutionselementen ist es der von Gott geschaffene, dem Menschen inhärierende Geist, der ihn als individuelle Person zum Subjekt und Ansprechpartner Gottes macht. Sie ist sein unverlierbares ontologisches Existential, das aufgrund der creatio continua die geschöpfliche Eigenexistenz des Menschen verbürgt (47). Dieses pneuma/ruach ist die „Antenne" zum Empfang des göttlichen Wirkens an uns (59). Die Seele ist das den Geist und den Leib vermittelnde Element, wobei die Ganzheit des Menschen zur Gegebenheit kommt. – Der Verdacht, daß H. die Einheit des Menschen nur als eine akzidentelle Einheit von Teilen ansieht, bestätigt sich bei seiner Beschreibung des Todes. Es stirbt nicht der Mensch, sondern nur sein Leib, der zerfällt, während sein Proprium, die Geistseele, weiterexistiert und die Identität des Menschen verbürgt (39). Statt hier die thomanische Anthropologie pauschal als unbiblisch abzuqualifizieren, wäre der Gedanke ernsthaft zu erwägen gewesen, ob die Rede von einer substantiellen Einheit des Geist- und Materieprinzips nicht weit eher Grundanschauungen des biblischen Menschenbildes auf den Begriff bringt. Der Leib kann nicht ohne weiteres als „Hütte" der Seele (21, 109) bezeichnet werden, so daß die „Person" wesentlich nur geist-, aber nicht leibgebunden wäre (61). Auch hier nimmt H. wieder einzelne biblische Formulierungen, Bilder und Metaphern auf und verwendet sie als feste Definitionen im Sinne einer wissenschaftlich-systematischen Anthropologie. Wird der Tod in seiner nichtigenden Übermacht noch ernst genommen, wenn er den Personkern gar nicht treffen kann (111)? – Auferweckung heißt dann zwar Erlösung und Verwandlung auch der Materie. Aber es geschieht nur der Einzug der schon als volle Personen existierenden Menschen in ihre neue „Wohnung". Auferweckung bedeutet somit keine Rettung des Menschen selbst, sondern nur die Wiederherstellung seiner äußeren Daseinsbedingungen. Die Materie ist ein auch das Ich des Menschen mitkonstituierendes Prinzip, so daß die anima separata wohl als subsistierende Form existieren kann, aber nie ohne eine ihr wesensgemäße Beziehung auf den Leib, so daß sie selbst nicht einfach das Ich ist; sondern „in" ihrer Vereinigung mit Materie begegnet sie als leibliche Person im Hier und Jetzt der materiellen Welt. Aufgrund seiner Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses vermag H. den „Zwischenzustand" mit Zeitkategorien leicht als bloßen Wartestand zu beschreiben. Die Personen leben bewußt bei Gott und tun einen priesterlichen Dienst des Gebets für die Kirche auf Erden (178), während sie auf den Jüngsten Tag und die Auferweckung ihrer Leiber warten. H. nimmt ein zweifaches Gericht an: einmal als kleinen Jüngsten Tag für den einzelnen und dann als großen Jüngsten Tag mit dem Endgericht über alle. Dabei kann das Urteil über den einzelnen noch einmal anders ausfallen als beim Einzelgericht. Weil das Heilswirken Christi an der Todesgrenze nicht haltmache (vgl. 1 Petr 3,6), müsse es auch einen jenseitigen Fortschritt geben, der freilich nicht mit dem „Reinigungsfeuer" verwechselt werden dürfe. In diesem Sinne kennt H. auch ein Gebet für die Toten. Dies ist nur die Konsequenz seiner Todesdefinition. Denn wenn der eigentliche innere Mensch nicht stirbt, kann auch nicht deutlich werden, warum der Tod das radikale Ende der sittlichen Selbstentfaltung ist in der „Materie" unserer Geschichts- und Weltzeit (189).

Zwar ist H. mit seiner Ablehnung der Theorie der Annihilisation des Menschen im Tod beizupflichten, insofern sie die geschenkte Eigenwertigkeit der geschaffenen Person und ihre Würde verkennt und in theologisch unauflösbare Aporien verfallen muß. – Um aber den Hiatus zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie zu überwinden, hätte es einer grundlegenden philosophischen Reflexion des Leib-Seele-Verhältnisses im biblischen Horizont bedurft. Um dem Vorwurf der Ichteilung im Tode zu entgehen, den die Vertreter der Ganztodtheorie gegen die traditionelle Position erheben, nimmt H. seine Zuflucht zu einer Theorie, nach der die Personidentät allein im Geist und nicht auch im Leib ihren Ort habe. Beiden Konzepten fehlt ein hinreichender Begriff einer metaphysischen Einheit und Ganzheit, die sie immer physisch-empirisch auffassen. – Wegen einer fehlenden Grundreflexion auf den Unterschied und den Zu-

sammenhang von Natur und Gnade entkommt H. einer weiteren Aporie nicht, wenn er im Menschengeist die Gottebenbildlichkeit begründet sieht, die auch nach dem Sündenfall bleibt, obwohl sie zur imago diaboli geworden sei. Als solche bleibe sie aber der Ansprechpartner Gottes. – Eine eigene Erwähnung verdient ein Exkurs, in dem Vf. die Konzeption E. Jüngels schlechthin als „Gnosis" festlegt (122–139). Trotz einiger scharfsichtiger Urteile über problematische Züge Jüngelscher Theologie muß man seine Verwerfung als des Theologen der letzten Gegenposition zur biblischen Offenbarung (139) ausdrücklich in Frage stellen, sowohl aus sachlichen Gründen wie auch schlicht um der gebotenen Gerechtigkeit willen. – H. bringt in seiner Arbeit zwar wichtige und weitgehend verdrängte Aspekte einer theologischen Anthropologie wieder zur Sprache und kann in manchen intelligenten Passagen das Problembewußtsein des Lesers schärfen. Zum Verhängnis wird dem gesamten Entwurf aber der hermeneutisch ungeklärte Umgang mit der Schrift, die im wesentlichen fundamentalistisch ausgelegt wird, verbunden mit den Methoden der Problementwicklung und der gegenständlichen Sprechweise, die der altprotestantischen orthodoxen Dogmatik eigen waren.

G. L. Müller

Praktische Theologie

Walf, Knut, *Einführung in das neue Kirchenrecht* (Arbeits- und Studienbücher Theologie). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1984. 270 S.

Diese Einführung in das neue Kirchenrecht ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser, Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen und Sektionsleiter für Kirchenordnung der Zeitschrift *Concilium* in Nijmegen und in Saarbrücken gehalten hat. Das Buch hat vier Teile. Im Teil 1 (11–38) geht es um die geschichtliche Entwicklung des Kirchenrechts. Der Teil 2 (39–64) handelt von Grundzügen und Eigentümlichkeiten des kirchlichen Rechts. Teil 3 (66–247) wählt einige Bereiche und Problemfelder des Kirchenrechtes aus, und Teil 4 (248–259) beschreibt das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik, in der DDR, in Österreich und in der Schweiz. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, ein Sach- und Namensregister schließen das Buch ab. Den Hauptteil der Arbeit bildet der Teil 3, welcher noch einmal in drei Abschnitte unterteilt ist: A) Verfassung der Kirche (65–228), B) Strafrecht (229–244), C) Prozeßrecht (245–247). Unter Verfassung der Kirche wird hier nicht nur das verstanden, was der CIC in den cc. 330–572 (De Ecclesiae constitutione hierarchica) beschreibt, sondern auch weite Teile des liber III (De Ecclesiae munere docendi) und des liber IV (De Ecclesiae munere sanctificandi). Auf diese Weise gibt W. einen Überblick über den *gesamten* CIC, insoweit er Theologen und angehende kirchliche Mitarbeiter interessiert. Der Autor betont, sein Buch richte sich zunächst „an Theologiestudenten/tinnen, die in dem eingeschränkten Rahmen, der heutzutage vielerorts dem ungeliebten Fach Kirchenrecht reserviert bleibt, Grundkenntnisse der Rechtsordnung der katholischen Kirche erwerben wollen oder müssen. Mein Buch kann und will nicht mit den in der Regel sehr viel breiter angelegten Darstellungen einiger Kollegen konkurrieren" (9). Eine solche Darstellungsart hat Vor-, aber auch Nachteile. Vorteile: Es wird hier keine reine Paragraphenweisheit geboten, auch keine bloße Buchstabeninterpretation. Ferner ist das vorliegende Werk frei von allem kirchlichen Rechtspositivismus. Man spürt überall das Bemühen, die kirchlichen Normen dem Leser verständlich und gleichsam schmackhaft zu machen. Freilich hat eine solche Darstellungsweise auch ihre Nachteile. *Zunächst* kann nicht immer mit der notwendigen Präzision argumentiert werden. Wenn es z. B. auf S. 254 heißt, es gelte in der katholischen Kirche das Prinzip: „Semel christianus, semper christianus" (genauer sollte es eigentlich heißen: „Semel catholicus, semper catholicus"), so müßte doch gleich hinzugefügt werden, daß dies wohl für den can. 11 (gewiß eine Grundnorm!), nicht aber z. B. für die cc. 1086, 1117 und 1124 gilt. *Noch schlimmer* wirkt sich eine solche Darstellungsart

(ohne Auseinandersetzung mit der Literatur und fast ohne Anmerkungen) im Teil 1 des Buches (11–38) aus. Dort werden ja eine ganze Reihe von Thesen vorgetragen, die man sonst in der Kanonistik nicht hört. Etwa wenn gesagt wird, im NT habe es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Amtsträgern und Laien gegeben (18) oder wenn die vermittelnde Funktion der Gemeinde in Rom u. a. mit deren Neigung zum Formelkompromiß erklärt wird, welcher ein Kennzeichen der altrömischen Rechtssprechung war (20). Oder wenn noch einmal die faszinierende These von Sohm auftaucht (36), etwa im 12. Jahrhundert habe die Kirche das sog. Sakramentsrecht durch das sog. Körperschaftsrecht ersetzt. (Eine Entwicklung, die man sehr bedauern müßte.) Alle diese Thesen sind nicht eigentlich bewiesen. Dadurch entsteht die Gefahr (quod gratis asseritur, gratis negligitur!), daß sie einfach abgelehnt werden. Dies wäre dann zu bedauern.

R. Sebott S. J.

Boekholt, Peter, *Der Laie in der Kirche; seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht.* Kevelaer: Butzon & Bercker 1984. 359 S.

Der Titel des Buches bezeichnet treffend seinen Inhalt; nicht das Kirchenrecht, insoweit es für das Kirchen*volk* im Unterschied vom Klerus gilt, wird dargestellt, sondern die gesamte Rechtslage der Laien, wie sie sich aus der Verfassung der Kirche und aus alle dem ergibt, was in der Kirche göttlichen Rechtes ist oder die Kirche selbst sich an rechtlichen Normen gegeben hat. Darüber sollte jeder erwachsene und einigermaßen gebildete Katholik Bescheid wissen; darum ist es zu begrüßen, daß ihm diese Kenntnis hier leicht zugänglich gemacht wird. – Alle einschlägigen cc des CIC 1983 sind im Wortlaut der amtlichen deutschen Übersetzung abgedruckt; das dürfte nahezu die Hälfte des Buches ausmachen. Auf jede Gruppe von cc folgt deren Erläuterung. Den breitesten Raum nehmen die Fundstellen in den Konzilsdekreten ein, aus denen diese cc hervorgegangen sind. In geringerem Ausmaß kommen Belegstellen aus bereits erschienenen Erläuterungswerken hinzu sowie die eigene Stellungnahme des Vf.s; ganz selten flicht er auch nachdenkliche Zweifelsfragen über Zweckmäßigkeit und Ausführbarkeit der angeordneten Maßnahmen ein. In wissenschaftliche Auslegungsfragen, mit denen er den von ihm angesprochenen Leserkreis eher verwirrt als ihm gedient hätte, tritt der Vf. nicht ein. – Im allgemeinen wird man seiner Auslegung vertrauensvoll folgen können; einige Einwendungen erscheinen mir allerdings geboten. Seine Ausführungen zu c. 221 (87 ff) erwecken den irreführenden Eindruck, als bestünde in der Kirche ein ausgebautes System gerichtlichen Rechtsschutzes, wie wir es im heutigen Rechtsstaat und namentlich in der Bundesrepublik Deutschland zu haben gewohnt sind. Das war für das neue Kirchenrecht geplant, wurde aber, weil in großen Teilen der Weltkirche heute noch nicht durchführbar, in letzter Stunde fallen gelassen. Auch der Grundsatz ‚nulla poena sine lege' (88) hat nicht von jeher in der Kirche gegolten; noch im CIC 1917 galt er nicht uneingeschränkt.

Gegenstand des Buches ist nur das in der gesamten (lateinischen) Kirche geltende Recht; das Recht der deutschen Teilkirche kommt nur zur Sprache, wo das Verhältnis seines Pfarrgemeinderats zu den im CIC vorgeschriebenen Räten zu klären ist (151); um es auch nur einigermaßen vollständig darzustellen, hätte wegen seines engen Zusammenhangs mit dem Staatskirchenrecht auch dieses einbezogen werden müssen; das aber hätte den Umfang des Bandes gesprengt (vielleicht könnte der Vf. einen Ergänzungsband nachliefern?). So aber ist auch das Staatskirchenrecht ausgespart und wird nur im Zusammenhang mit dem sog. „Austritt aus der Kirche" flüchtig berührt. Der Begriff des Kirchenaustritts ist nicht, wie der Vf. meint, „eigentlich theologisch paradox" (92), sondern etwas, das der Staat sich anmaßt, das er nicht kann und das es „eigentlich" überhaupt weder gibt noch geben kann. Der Staat muß auch nicht, wie es in dem auf Seite 93 oben angeführten Zitat heißt, „die Möglichkeit eines ‚Kirchenaustritts' sicherstellen". Um nicht gegen Art. 4, Abs. 1 GG zu verstoßen, genügt es, seine Zwangsgewalt der Kirche nur insoweit leihen zu müssen, wie der davon betroffene Gläubige damit einverstanden ist. Durch die einschränkende Formel „mit bürgerlicher Wirkung" bringt der Staat durchaus zutreffend zum Ausdruck, daß er der von ihm eingerichteten und an ihn zu richtenden Austrittserklärung Rechtswirkung ausschließlich

im bürgerlichen Rechtsbereich beilegen kann und will. Mit den eingeschobenen Worten „nicht nur" will das Zitat ihr weitergehende Wirkung beilegen, aber ganz zu Unrecht. Wenn die Kirche strafrechtliche Folgen an die dem Staat erstattete Austrittserklärung knüpft, ist das keine in den kirchlichen Rechtsbereich durchschlagende Wirkung; so verwendet denn auch der anschließend angeführte Text der Deutschen Bischofskonferenz zutreffend die Wendungen „zieht nach sich" oder „Folgerung daraus zieht" (93). Leider geht der Vf. an keiner Stelle näher auf die in diesem bischöflichen Dokument eigens angesprochene Lösung oder Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft ein. Hier hätte er doch die Gelegenheit, dem interessierten „Laien" zu klarerer Einsicht zu verhelfen, inwieweit und durch welche formalen Akte *er* selbst sich von der kirchlichen Gemeinschaft, in die er durch die Taufe unwiderruflich eingegliedert ist, wieder lösen kann und inwieweit die *Kirche* ihrerseits ihn zwar auch nicht im Vollsinn des Wortes aus ihrer Gemeinschaft wieder ausschließen, wohl aber seine Mitgliedschaftsrechte sperren oder einschränken und im Zusammenhang damit ihn auch von Mitgliedspflichten freistellen kann. – Ernstlich zu beklagen ist die zu wenig sorgfältige Sprache des Vf.s. Gewiß durfte er dem Leserkreis, den er anspricht, keine juristische Fachsprache zumuten; sie wäre vielen Lesern unverständlich. Aber er darf nicht, wie wir es uns in der Umgangssprache bedenkenlos gestatten können, seine Sätze so bauen, daß man sie richtig verstehen *kann*, sondern muß sie so bauen, daß sie nur einen Sinn zulassen und nur in diesem verstanden werden können. Mögen auch die meisten Leser die genaue Bedeutung eines Fachwortes wie „unabdingbar" nicht kennen und werden über Wörter wie „unerläßlich", „unentbehrlich", „unersetzlich", „unvermeidbar" und „unverzichtbar" hinweglesen, ohne deren unterschiedliche Bedeutung zu beachten, so darf der Vf. als Jurist diese Wörter nicht unterschiedslos gebrauchen und noch weniger zwischen ihnen abwechseln, als ob sie gleichbedeutend wären. Und mag auch der Durchschnittsleser es ihm nicht danken, so sollte er ihm doch immer das Vorbild klaren und durchsichtigen Satzbaus und sorgfältiger Wortwahl geben. – Ungeachtet dieser und einiger anderer kleiner Schwächen, kann man dem Buch nur vollen buchhändlerischen Erfolg und eine baldige zweite Auflage in sorgfältig gepflegter Sprache wünschen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Lüdicke, Klaus, *Familienplanung und Ehewille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren Eherecht* (Münsterische Beiträge zur Theologie 50). Münster: Aschendorff 1983. XI/385 S.

Spätestens seit der Ansprache Pius' XII. an die Teilnehmer des Konventes der Katholischen Italienischen Union der Hebammen vom 29. Okt. 1951 kennt die Moraltheologie die legitime Möglichkeit einer Geburtenkontrolle. Seltsamerweise schließt die Kanonistik aber eine solche Möglichkeit aus. Der CIC/1917 betonte im can. 1086 § 2: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut *omne ius* ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit." (Der CIC/1983 ist in seinen Aussagen verwinkelter und in seinen Konsequenzen noch nicht zu übersehen. Ohnedies ist die vorliegende Arbeit *vor* der Publikation des neuen CIC geschrieben.) Wer daher das volle Recht auf den ehelichen Verkehr durch ausdrücklich gesetzten Willensakt ausschließt, will die Ehe nicht als Ganzes und somit überhaupt keine Ehe. Dabei bedeutet „omne ius" das Recht als Ganzes, das Ganzrecht. Die Umbiegung des omne ius in ein ius radicale hat die Rota als rechtsfremd abgelehnt. Wer also bloß einen Teil des Rechtes gibt, z. B. höchstens für drei Kinder, verweigert damit das ganze, das volle Recht und schließt deshalb keine gültige Ehe. – An dieser Stelle beginnen nun die Überlegungen von L. Sein Buch hat sechs Kapitel. Im 1. Kap. (3–94) geht es um Ehe und eheliche Nachkommenschaft in der kirchlichen Rechtsgeschichte. Dabei kann man feststellen, daß sich seit Gratian die Konsenstheorie durchgesetzt hat: Consensus facit nuptias, non concubitus! Diese Konsenstheorie muß sich aber mit zwei Motiven auseinandersetzen. Da ist zum einen die Frage, inwieweit Maria – trotz ihres Keuschheitsgelübdes – mit Josef eine gültige Ehe geschlossen habe. „Eine Lehre, die nicht erklären kann, warum die Ehe der Gottesmutter eine gültige Ehe war, hatte keine Aussicht auf Anerkennung" (86). Das zweite Mo-

tiv ist die von Augustinus ersonnene Dreiteilung der Ehegüter: Die Ehe wird geschlossen wegen proles, fides und sacramentum. Das 2. Kap. (95–146) handelt von den lehramtlichen Äußerungen nach Erlaß des CIC/1917. Die vier herangezogenen Dokumente („Casti connubii", die sog. Hebammenansprache vom 29. Okt. 1951, „Gaudium et spes", „Humanae vitae") behandeln primär moraltheologische Fragen. Nur Pius XII. nennt eine direkt auf den Rechtsbereich bezogene Regel: „Wer eine konsequente Beachtung der unfruchtbaren Zeiten in der Weise plant, daß er bei der Eheschließung dem Partner nicht das Recht einräumt, an fruchtbaren Tagen auch nur um den Verkehr zu bitten, der heiratet ungültig" (145). Im 3. Kap. (147–177) geht es um die Debatten und Entwürfe der Codex-Reformkommission und die Impotenz-Entscheidung der Glaubenskongregation von 1977. Die Diskussion ist getragen von der personalen Ehesicht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die ordinatio matrimonii ad prolem ist stark relativiert. Sie wird nur noch von der Ehe als ganzer, nicht mehr von den einzelnen Akten ausgesagt. Gelingt es den Richtern, auf dieser Basis konkrete Normen und Kriterien zu finden? Dies ist die Frage im 4. Kap. (Der Ausschluß der Nachkommenschaft in der jüngsten Rota-Rechtsprechung: 178–231). Man hat eher den Eindruck – wenigstens bei der Lektüre des vorliegenden Buches –, daß die höchsten Richter sich nur mühsam durch die Schwierigkeiten hindurchwinden. Klarheit ist nicht zu gewinnen. Dies gilt auch zum Teil für das 5. Kap. (Die kanonistische Diskussion über Codex-Reform und Impotenz-Dekret in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft; 232–259). Unter den Autoren haben sich zwei Gruppen gebildet. Die erste (d'Avack, Giacchi) sieht in den Ergebnissen der Codex-Reform große Umwälzungen. Die andere (Bersini, Graziani, Fedele, Fumagalli Carulli) versucht, die traditionelle Ehelehre und ihre Konsequenzen im Bereich des Ausschlusses der Nachkommenschaft zu verteidigen. Im abschließenden 6. Kap. (Ehe und Nachkommenschaft in einem nachkonziliaren Kirchenrecht; 260–341) versucht dann der Autor seine eigene Meinung darzustellen. Das Fazit: „Der Hauptunterschied zur bisher vertretenen Lehre liegt darin, daß in Übereinstimmung mit GS keine Pflicht mehr behauptet wird, die den Gatten als Rechtspflicht von außen auferlegt wird, eine Pflicht des Inhaltes, daß sie zur Fruchtbarkeit ihrer Ehe bereit sein müssen, wenn sie die Befugnis zum Geschlechtsverkehr nutzen wollen" (323). Damit kehrt L. zur strengen Konsenslehre des Gratian zurück. Der beiderseitige Wille zur Ehe ist nicht nur notwendig, sondern *auch ausreichend.* Ein zusätzlicher Wille zur Nachkommenschaft kann rechtlich (!) nicht gefordert werden. R. Sebott S. J.

Baresch, Kurt, *Katholische Kirche und Freimaurerei. Ein brüderlicher Dialog 1968 bis 1983.* Wien: Österreichischer Bundesverlag 1983. 162 S.

Das Zweite Vatikanische Konzil schuf eine Stimmung, in der es der katholischen Kirche möglich war, einen Dialog zu führen mit allen Menschen guten Willens. Dazu rechnete man auch die Freimaurer. So konnte es nicht ausbleiben, daß man von beiden Seiten auf eine Versöhnung drängte. Erwähnt seien etwa ein Brief des Großorients von Haiti an Papst Johannes XXIII. und drei Konzilsreden des Bischofs Mendez Arceo von Cuernavaca (Mexiko). Konkret ging es dabei um die Abschaffung des can. 2335 im CIC/1917, der den Logeneintritt mit Kirchenbann bedrohte. Indes konnte sich das Konzil nicht solchen Einzelfragen widmen und verschob den Dialog auf eine spätere Zeit. Wie es dann dazu kam und wie die Gespräche verliefen, dies berichtet Baresch, der Deputierte Großmeister der Großloge von Österreich, in seinem schönen Buch. Es enthält viele Details und Dokumente, die bisher nicht zugänglich waren. Der offizielle Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Freimaurerei begann am 26. Februar 1968. Damals schickte der Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Šeper einen Brief mit 12 Fragen an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen. Man dachte daran, Material zu sammeln über den Standpunkt der verschiedenen Logen und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche (34f.). Die Lage war insofern günstig, weil sowohl Papst Paul VI. (62f.) als auch Kardinal König eine Aussöhnung wünschten. König, der damals zugleich Präsident des Römischen Sekretariates für die Nichtglaubenden war, übernahm dabei die Vermittlerfunktion. Den vorläufigen Abschluß des Dialogs bildete

die Tagung im Juli 1970 auf Schloß Lichtenau in Oberösterreich (68–74). Schon am 13. Januar 1972 konnte König den Freimaurern mitteilen: „Im neuen CIC wird der Canon 2335 nicht mehr aufscheinen. Das ist bereits feststehende Tatsache" (87). Freilich erwies sich diese Behauptung als gefährdet. Denn die Deutsche Bischofskonferenz, die ebenfalls eine Dialogkommission gebildet hatte, kam zu einem ganz anderen Ergebnis. Sie erklärte nämlich am 12. Mai 1980: „Die gleichzeitge Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist ausgeschlossen." Außerdem kam es auf der letzten Sitzung der CIC-Reformkommission vom 20. bis 28. Oktober 1981 in Rom zu einem Vorstoß der deutschen Delegation, den Kirchenbann gegen die Freimaurer doch noch in den neuen CIC zu übernehmen. Dies lehnte aber die Mehrheit ab. Damit war der Weg frei für den neuen Codex Iuris Canonici. Von ihm schreibt Kardinal König: „Das neue Kirchenrecht..., welches vom Papst am 25. 1. 1983 unterzeichnet wurde, erlangt am 27. November 1983 Rechtskraft. Daraus ergibt sich, daß im neuen CIC die bisher in Geltung befindliche Exkommunikation für Mitglieder der Freimaurerei nicht mehr enthalten und damit außer Kraft gesetzt ist" (145). Hier endet das Büchlein von Baresch, nicht aber die Geschichte zwischen Freimaurerei und katholischer Kirche. Denn just in dem Augenblick, als das neue Rechtsbuch in Kraft trat, verkündete der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, daß ein Katholik nicht in eine Loge eintreten dürfe. Diese Entscheidung wurde dann noch einmal am 23. Februar 1985 bestätigt. – Der Verf. ist kein Kirchenrechtler und deshalb entgeht ihm der Unterschied zwischen einem (moralischen) Kirchengebot und einem Strafgesetz. Zwar setzt jede kirchliche Strafe voraus, daß die entsprechende Tat eine (schwere) Sünde war. Aber längst nicht jede (schwere) Sünde ist durch eine kirchliche Strafe bedroht. Umgekehrt heißt dies für unseren Fall, daß mit der Aufhebung des Kirchenbanns nicht auch die Unvereinbarkeitserklärung aufgehoben ist. Um der Gerechtigkeit willen muß allerdings hinzugefügt werden, daß es den Freimaurern nicht nur um eine Aufhebung des Kirchenbanns ging, sondern daß sie eine generelle Aussöhnung mit der katholischen Kirche wollten. Diese ist allerdings – im gegenwärtigen Augenblick – nicht in Sicht. R. Sebott S. J.

Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Fribourg (Suisse) 6.–11. 10. 1980. Hrsg. *Eugenio Corecco* u. a. Fribourg/Freiburg/Milano: Editions Universitaires Fribourg/Herder/Giuffré 1981. 1328 S.

Zum Verständnis dieses Bandes sei die Vorgeschichte kurz aufgeblättert: Auf Wunsch des Papstes Paul VI. kamen 1968 Kanonisten in Rom zusammen, um Probleme der Revision des kirchlichen Rechts zu besprechen. Weitere Kongresse, noch einmal in Rom 1970, dann in Mailand 1973 und 1976 in Pamplona schlossen sich an. Eine „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo" bildete sich. 1980 nun versammelten sich die Kanonisten samt Fachleuten anderer Disziplinen in Fribourg im Üchtland, um das Thema der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft zu behandeln. – Welche Haltungen dazu in der kirchlichen Hierarchie vertreten wurden, ließen zwei Ouvertüren des Kongresses ahnen, welche jede auf ihre Weise um Orientierung des Kongresses bemüht waren. Zum einen ist die Ansprache des Papstes Johannes Pauls II. einige Tage vor Kongreßeröffnung an Kongreßmitglieder in Rom zu nennen. Von Jesus Christus her bestimme sich die Würde der menschlichen Person. Auf der Anerkennung dieser Würde baue sich die Communio der Kirche auf, deren äußere Ordnung zur Caritas führen und dem Menschen die Teilhabe an der in der Kirche lebendigen Wahrheit und dem ihr anvertrauten Heil ermöglichen soll. Während der Papst das Teilhaberecht für den innerkirchlichen Bereich hervorhebt, kommt er auf den individuellen Grundrechtsschutz und die Rechte der Gemeinschaften zu sprechen, als er auf das Leben des Christen in der Gesellschaft eingeht. Die Rechte des Christen im Sinne der klassischen Grundrechte finden eher zwischen den Zeilen Erwähnung. Ohne Einschränkung – geschweige denn mit einem Bekenntnis eigenen Versagens versehen – fällt die Bemerkung: „Immer und unablässig setzte die Kirche sich für den Schutz der Grundrechte (iura principalia) ein" (XXXII). Die zweite

Botschaft war die problemgeschichtliche Skizze, welche Kardinal Ratzinger zum Thema „Freiheit und Bindung in der Kirche" verlesen ließ (37–52). Eindrucksvoll findet sich der Freiheitsbegriff des NT herausgearbeitet, der Freiheit zutiefst als Partizipation an dem gekreuzigten Christus auffaßt. Erst aus dieser Bindung heraus lassen sich Freiheitsrechte beanspruchen. Wenn Kardinal Ratzinger den Weg der Freiheitsidee ab der Aufklärung nachzeichnet, läßt er diesen Weg sich in zwei Richtungen gabeln. Eine führt zu dem immer zerbrechlichen Werk des modernen Verfassungs-, Rechts- und Sozialstaates. Hier bleibe die Frage nach einer letzten Instanz offen, welche die ethische Legitimation besorge. Die andere Richtung sei durch Begriffe wie den der Unverbindlichkeit, der absoluten Freisetzung und letztlich durch Gulag gekennzeichnet. Nur nebenbei sei vermerkt, daß zwar Marx und Ernesto Cardenal genannt und attackiert werden, aber kein Wort zu Faschismus und Naziherrschaft fällt. Und: Ist die Freiheitsidee der Neuzeit hinreichende Bedingung für alle Greuel? – War solcherart der Horizont abgesteckt, verpflichtete sich der Kongreß auf ein Programm, bestimmt „von der Dringlichkeit, adäquate gesetzliche Lösungen für den Rechtsschutz des Christen in der Kirche zu finden" (XIX). An ungelösten Problemen wurden eingangs genannt: „die theoretische Grundlegung des Kirchenrechts, sein ontologischer Status und... die daraus abzuleitende wissenschaftliche Methodologie" (XIX). Der vorliegende Band zeugt in seinen 25 Hauptreferaten und 65 Einzelbeiträgen von diesem Bemühen. Genauer: der Band gibt einmal einen Querschnitt der kanonistischen Arbeit, er zeugt von dem Maße an Kirchenkritik und Verteidigung, wie es zu Beginn des Pontifikates Johannes Pauls II. vorhanden war, und, wer will, kann den Einfluß von „Opus Dei" aufzuspüren versuchen (27, 29...). Gibt es auch nicht die Ausklammerung von Themen, siehe jenes über die Lehraufsichtsverfahren (309–321), so ist doch ein wenig von jener Resignation zu spüren, welche Wissenschaftler angesichts eines um sie unbekümmerten Apparates manchmal beschleichen kann. Unter einer weiteren Rücksicht ist der Kongreßband zu empfehlen. Er wird zu konsultieren sein, wenn Aufschluß über die Vorbereitungsarbeiten des CIC 1983 gesucht wird und die Diskussionen über die „Lex Ecclesiae Fundamentalis" herangezogen werden sollen. Herausgegriffen seien aus der großen Zahl hochqualifizierter Beiträge: *W. Onclin*, „Etat actuel des travaux de la Commission pontificale pour la revision du Codex Iuris Canonici" (7–14), *L. Örsy*, „The fundamental rights of christians and the exercise of the ‚munus sanctificandi'" (203–220), *J. Bernard*, „Les droits fondamentaux dans la perspective de la ‚Lex Fundamentalis'" (367–395) und *H. Schnitzer*, „Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte" (419–452). Letzterer Art. sei besonders empfohlen. Wertvoll sind aber auch jene Untersuchungen, welche der Erhellung der Geschichte des kanonischen Rechts dienen. Hervorgehoben seien die ausgiebig dokumentierten Ausführungen *J. Gaudemets* zu „La condition des chrétiens dans la doctrine canonique des XVIIIe et XIXe siècles" (645–667) sowie die Beiträge, die sich auf den Seiten 747 bis 805 finden. Bleibt noch hinzuzufügen, daß der Kongreßband eine Fundgrube für jene ist, welche einen Zugang zu anderen Rechtskulturen und Aufklärung über den Kampf um die Menschenrechte suchen. *A. Hollerbach* stellt in seinem Referat „Grundwerte und Grundrechte in der Gesellschaft und im Staat" (811–833) zwar weitgehend die bundesrepublikanische Problematik vor, doch spricht er immer wieder umfassendere Thematiken an. In „Los derechos fundamentales del hombre en la perspectiva latinoamericana" (835–842) verschönert *L. Boff* nichts an dem blutigen Kampf der Armen um Menschenrechte. Eine hervorragende Einführung in das angelsächsische Rechtsdenken liefert *G. Lesage* mit seinem „Les droits fondamentaux de la personne dans la perspective du ‚common law'" (843–867) überschriebenen Art.

Der Band vereinigt die gegenüber den Kongreßvorlagen verbesserten Beiträge in ihren Originalsprachen, er ist hervorragend gesetzt und gut lesbar. Ein bescheidenes inhaltliches Resümee könnte so lauten: die Diskussion der Kirche über die ihr in der Gesellschaft zukommenden und allen Menschen zustehenden Rechte ist weiter gediehen als die kirchliche Diskussion über Grundrechte des Christen in der Kirche. „Übereinstimmung... herrscht... in der begrifflichen Unterscheidung zwischen spezifisch christlichen Grundrechten in der Kirche, die im Getauftsein grundgelegt sind, und den Menschenrechten in der Gesellschaft, die aus der personalen Würde des Menschen er-

fließen" (97). Darüber aber, warum und in welchem Maß diese Rechte von der Kirche in die Kirche zu übernehmen sind, ist kein Konsens erzielt. *W. Aymans* kommt der Mehrzahl der Kanonisten entgegen, wenn er sagt: „Der Christ... steht in einem grundsätzlich anderen Verhältnis zur Kirche und ihrer geistlichen Vollmacht als der Mensch gegenüber dem Staat und seiner öffentlichen Vollmacht... Wenn die Menschenrechte dem Menschen gleichsam einen staatsfreien Raum sichern wollen, so kann man nichts Analoges über die kirchlichen Grundrechte sagen... Der Christ kann von vornherein nichts als isoliertes Individuum gegenüber der religiösen Gemeinschaft verstanden werden. Begrifflich ist der Christ nur zu definieren als Glied der Kirche" (195). – Zwei kleine Ergänzungen seien dem Rez. erlaubt, welche das Ringen von Kanonisten um das Recht des Menschen verdeutlichen. Anläßlich des Artikels von *A. M. Rodriguez* über den Zugang des Exkommunizierten zu den Sakramenten (165–173) darf ergänzend auf Johannes von Erfurt verwiesen werden, der um 1300 in seiner „Summa Confessorum" als einer der wenigen die Frage stellte: ob der Exkommunizierte eine Ehe schließen dürfe (Buch I, Teil V, Titel 8, Randbuchstabe O). Mutig bejahte Johannes das Recht auf Eheschließung – ohne dafür Autoritäten anzuführen, wenn er auch hinzufügen mußte, daß der Exkommunizierte zwar die Wahrheit des Sakramentes, aber nicht seinen Nutzen empfange. Auf „Grundrechte und Ketzer im Corpus Iuris Canonici" geht *R. Maceratini* ein (763–771). Der Art. hätte noch gewonnen, wenn der Autor die mittelalterliche Diskussion berücksichtigt hätte, ob den Kindern des häretischen Vaters das Erbe zustehe oder nicht. Während der Papst und eine Mehrheit es ihnen versagte, gestand eine Minderheit, unter ihnen übrigens auch Johannes von Erfurt, den Kindern das Erbe zu. Aufschlußreich ist die Studie von *K. Pennington*, Pro peccatis patrum puniri (ChH 47 [1978] 137 ff.) für dieses Ringen, das zugunsten der päpstlichen Meinung ausging. N. Brieskorn S. J.

Pro Fide et Iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli. Hrsg. von *Herbert Schambeck*. Berlin: Duncker & Humblot 1984. LVI/880 S.

Zu dieser fast tausendseitigen Festschrift für Kardinalstaatssekretär Casaroli haben 68 Mitarbeiter Beiträge beigesteuert, darunter nicht weniger als acht Kardinäle nebst mehreren anderen Bischöfen sowie führende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft. Von den Ordensleuten sind fast nur Jesuiten beteiligt; ganz unverhältnismäßig gering ist der Anteil von nur zwei Frauen. – Den vielseitigen Interessen und Wirkbereichen Casarolis entsprechend sind die Beiträge in fünf Gruppen gegliedert: I. Theologie und kirchliches Leben (1–176), II. Kirchenrecht und Konkordatsrecht (177–292), III. Völkerrecht und internationale Beziehungen (293–592), IV. Kultur und Philosophie (593–746), V. Politische Ordnung (747–870), von denen die Gruppen II und namentlich III mit Recht den breitesten Platz einnehmen; in die innerhalb der Gruppen bestehende Vielfalt läßt sich keine systematische Gliederung hineinbringen. Die Themen erstrecken sich von Fragen strengst grundsätzlicher Art bis zur Beschreibung besonders bemerkenswerter Einzelfälle wie des Besuches japanischer Großer 1615 in Rom (89 ff) oder der Machenschaften französischer Politik bei der Wahl Papst Pius' X. (549 ff). Kaum ein Leser wird alle Beiträge der Reihe nach lesen; so hat auch der Rez. sich die Freiheit genommen, einige wenige auszulassen. – Von wenigen Ausnahmen abgesehen, stehen die Beiträge auf einem Niveau, mit dem die Verf. nicht nur den Empfänger der Fs, sondern auch sich selbst ehren; so möchte man fast bedauern, daß sie ihren Platz in einer obendrein so umfangreichen Fs gefunden haben, wo sie leider nur einem eng begrenzten Leserkreis vor die Augen kommen.

Als besonders ansprechend sei erwähnt der verhältnismäßig kurze Beitrag des Bundespräsidenten der Republik Österreich *R. Kirchschläger* „Der Dialog – ein Mittel zur Bewahrung und Wiederherstellung des Friedens" (421–426), und als Beispiel dafür, daß auch ein Politiker höchsten Ranges bestens mit der Soziallehre der Kirche vertraut sein kann, der Beitrag des früheren Staatspräsidenten von Venezuela, jetzt Professor an der Universität Caracas, *R. Caldera*, „International Social Justice in the Pontifical Documents" (785–808). In beklagenswertem Gegensatz dazu finden sich in einigen anderen Beiträgen Belege für blanke Unkenntnis dieser Lehre. – So wird der katholischen

Soziallehre beispielsweise nachgesagt, sie suche seit 1891 „zwischen liberalem Kapitalismus und kollektivem Marxismus... einen Mittelweg zu gehen" (835), die übliche Verkennung ihres Wesens und ihres Eigenstandes. Zwei Seiten später offenbart sich die Unkenntnis dessen, worin die Enzyklika „Quadragesimo anno" die Gedanken von „Rerum novarum" weiterführt, und wird aus ihr unter Berufung auf Ziff. 81 herausgelesen, sie rechne damit, daß eigene Organisationen der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer überflüssig werden würden, obwohl in Ziff. 87 deren künftige Funktionen eigens beschrieben sind. – In einem anderen Beitrag wird unter Berufung auf eine aus zweiter Hand zitierte Quelle behauptet, anläßlich des 50. Jahrestages von „Rerum novarum" habe Pius XII. erklärt: „Die Kirche verwirft den Kapitalismus, weil er dem Naturrecht widerspricht" (463). Unverkennbar ist seine berühmte Pfingstansprache 1941 gemeint: sie enthält jedoch nichts, was damit auch nur in Zusammenhang gebracht werden könnte. Überdies ist bekannt, daß Pius XII. geflissentlich vermieden hat, von „Kapitalismus" zu sprechen, weil dieses Wort in viel zu verschiedenen Bedeutungen schillert. – Ein ganz anderes, unbegreifliches Mißverständnis findet sich gegen Ende des Bandes. Es bezieht sich auf eine Textstelle bei *Blackstone* in dessen „Commentaries on the Laws of England" (857, Fußnote 4), wo er ‚natural and artificial persons' (unsere physischen und juristischen Personen) unterscheidet und vollkommen zutreffend die ersteren als Geschöpfe Gottes, die letzteren als Schöpfungen menschlicher Rechtskultur bezeichnet. Das mißversteht der Verf. als Entleerung und Entwertung des Personbegriffs; wenn der Mensch sich anmaße, von ihm geschaffene Rechtsgebilde zu Personen zu erheben, dann schreibe er sich damit die Machtvollkommenheit zu, den physischen Personen die ihnen von Gott verliehene Personwürde zu entziehen. Das unsinnige Mißverständnis läßt sich nur aus einer Voreingenommenheit erklären, die den ganzen Beitrag bestimmt.

Den Schluß des Bandes bildet ein knapper Lebenslauf Casarolis, der sich allerdings fast ganz in äußerlichen Daten erschöpft (871–876), sowie das Verzeichnis der Mitarbeiter, das dankenswerterweise die nötigen Angaben zur Person bietet, so daß der Leser sich informieren kann, mit wem er es zu tun hat (877–880).

O. v. Nell-Breuning S. J.

Carlen, Louis, *Studien zur kirchlichen Rechtsgeschichte.* Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1982. 180 S.

Dieses Buch vereinigt elf Studien zur Geschichte des Kirchenrechts und der Kirche, die schon vorher, vor allem in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", erschienen waren. Vornehmlich geht es dabei um die Organisation von Gericht und Verwaltung der Diözese Sitten im Mittelalter. Von allgemeinerer Bedeutung sind die Beiträge „Kanonisches Recht in Freiburg im Mittelalter" (98–120), „Recht und Religion" (132–146) und „Galeerenstrafe im Recht der Kirche" (147–154). – Im CIC/1983 sind zwar die Vorschläge zur Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit (= Einrichtung zur gerichtlichen Überprüfung der Rechtmäßigkeit von Verwaltungsakten) mit Instanzenzug auf teilkirchlicher Ebene, die noch im Entwurf eines revidierten Codex von 1980 gestanden hatten (dort cc. 1689–1692), in letzter Minute gestrichen worden; erhalten geblieben ist aber eine Schlichtungsstelle, die in jeder Diözese eingerichtet werden kann (vgl. CIC/1983 can. 1733). Wenn man nun fragt, wie diese aussehen soll, könnte die Geschichte durchaus Belehrung bieten. C. weist nach, wie die schiedsrichterliche Erledigung von Rechtsstreitigkeiten aus dem römischen Recht in das Dekretalenrecht übernommen wurde (vgl. 109). Die schiedsgerichtliche Institution erscheint dabei in verschiedenen Formen: als Schiedsklausel in Verträgen, als Schiedsvertrag, als Schiedskompromiß und als Schiedsspruch. Ursprünglich kam der Schiedsprozeß nur in geistlichen Streitigkeiten zwischen Klerikern (und Kirchen bzw. Klöstern) zur Anwendung, breitete sich aber (bei der Weltgeltung des kanonischen Rechts im Mittelalter!) auch auf die sog. Laien aus. – Recht und Religion gehören eng zusammen. (Haben das die modernen Kanonisten nicht allzuoft vergessen?) Schon bei den Römern sprachen die „vates" und „augures" nicht nur Recht, sondern hatten auch eine religiöse Funktion; so sehr, daß „fas" und „ius" zu sinnverwandten Worten wurden. Im Mittelalter war dies

nicht anders, wie Vf. berichtet. Interessant sind dabei die Bilder und Zeichen des religiösen Volksglaubens, die im Rechtsgeschehen auftauchen. Das Jüngste Gericht z. B., welches in den Gerichts- und Ratsstuben aushing, verwies auf die Gerechtigkeit Gottes. Das Bild vom Christus im Kerker taucht häufig im Strafvollzug auf. Die Stiftung ist ein Rechtsgeschäft. Der Stifter verpflichtet sich zu einer Ausgabe, und der himmlische Patron (sehr häufig die Schutzmantelmadonna) nimmt den Stifter unter seinen Schutz. Auch die Mantelflucht (jemand flüchtet unter den Mantel einer hochstehenden Frau, aber auch von Königen und Fürsten) und die Mantelkindschaft (eine Art von Adoption) können hier genannt werden. Auf die vielen anderen Bilder muß der Rez. verzichten. Schließlich gilt für den Zusammenhang von Recht und Religion im Mittelalter der Satz des Eike von Repkow im Prolog des Sachsenspiegels: „Gott ist selber recht". – Die Galeerenstrafe war deshalb seit dem Mittelalter häufig, weil man einen starken Bedarf an Ruderern für die Kriegsmarine hatte. Im kirchlichen Recht begegnet sie erstmals 1471 in einem Breve Pauls II. Gotteslästerung war das häufigste Delikt, auf welches das kirchliche Strafrecht die Galeerenstrafe setzte. Andere Straftatbestände sind falsche Anzeige oder falsches Zeugnis bei Blasphemie oder Herstellung und Vertrieb eines „Agnus Dei" (= Reliquienbehälter). Auch über Kleriker wird die Galeerenstrafe verhängt. Freilich spricht in diesem Fall das geistliche Gericht nur die Degradation aus und übergibt den Schuldigen dann dem sog. weltlichen Arm. – Das Büchlein von C. ist spannend geschrieben und angenehm zu lesen. Vielleicht beschenkt uns der Vf. einmal mit einer (Gesamt-)Geschichte des Kirchenrechts in der Schweiz.

R. Sebott S. J.

Moltmann, Jürgen, *Politische Theologie – Politische Ethik* (Fundamentaltheologische Studien 9). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1984. 196 S.

Die Sammlung meist schon publizierter Aufsätze aus den Jahren 1970–83 dokumentiert zwei Abschnitte im ‚politischen' Weg des Tübinger Systematikers, der mit einer gesellschaftsbezogenen Hermeneutik des Christentums aus der Kritik an der politischen ‚Bewußtlosigkeit' von Theologie und Kirche beginnt. M.s Überlegungen setzen an „mit einer Analyse der politischen und praktischen Situation, in der Theologie gedacht, diskutiert und verbreitet wird. Sie ist keine Theorie, die nach einer Praxis ruft, sondern eine Reflexion der vorhandenen Praxis im Lichte des welterneuernden Evangeliums" (9). Folgerichtig wird ein solcher Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit des Glaubens auch die grundlegenden Themen christlicher Ethik im politischen Bereich aufnehmen und durchdenken müssen. Zwischen diesen beiden Eckpunkten bewegen sich bereits M.s einleitende Notizen zu den Entwicklungslinien und Grundfragen der evangelischen Theologie im Nachkriegsdeutschland (11–33). Der Absetzung von einer ‚politischen' Theologie, die von der Absicht geleitet war, vorgedachte politische Handlungsmuster zu kopieren oder eine vorgegebene Politik religiös zu überhöhen, gilt ein ausführliches Plädoyer für eine genuin theologisch fundierte Reflexion des notwendigerweise kritischen Verhältnisses von Glaube und Gesellschaft, Kirche und Staat (34–69). Diese Überlegungen mit ihrer Option für eine „Kirche der anderen" (64 ff.) stehen in deutlicher Nähe zu M.s Entwürfen einer Kreuzestheologie (vgl. Der gekreuzigte Gott, München 1972) und einer ‚messianischen Ekklesiologie' (vgl. Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975): „Eine christliche ‚politische Theologie' will die Christen als Christen dorthin bringen, wo sie von dem Gekreuzigten erwartet werden. In den Leidenden und Verdammten dieser Erde wartet Christus auf die Seinen und ihre Präsenz" (69). Gegen eine Domestizierung des Christentums, wie sie M. in H. Lübbes Verständnis einer „Zivilreligion" erkennt, ist die Weigerung gerichtet, den Glauben nur insoweit politisch werden zu lassen, wie er den unerfüllten Legitimationsbedürfnissen von Staat und Gesellschaft entgegenkommt und damit zugleich zur säkularisierten Konfession des bürgerlichen Subjekts verkommt (70–78). Der von der etablierten Politik nicht einzufangende Geltungsanspruch der christlichen Botschaft bestimmt auch die Perspektive der folgenden Aufsätze „Religion und Kultur in Europa" (79–88), „Der ‚Amerikanische Traum'" (89–101) und „Die Einheit der Menschheit" (102–122). – M.s Diskurse zur Politischen Ethik sind geprägt von dem Anliegen,

die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die reformierte Königsherrschaft-Christi-Lehre im Lichte der politischen Theologie zu reformulieren und ihre teilweise widersprüchliche Anwendung zu überwinden (124–192). Dabei legt er zunächst die dogmatischen Grundentscheidungen frei, die hinter beiden Denkfiguren stehen, arbeitet ihre unterschiedlichen Geschichtsdeutungen heraus und befragt sie abschließend auf ihr Theorie/Praxis-Verhältnis. Die wichtige Funktion einer hermeneutischen ‚Gelenkstelle' nimmt in diesem Kontext eine programmatische Definition von Ansatz und Aufbau der Politischen Theologie wahr (152–165). Als systematischen Ausgangspunkt nennt M. eine „eschatologische Christologie", die eine „messianische Hermeneutik der Geschichte" verfolgt und sich in einer „Ethik der Hoffnung" bewährt. „Christliche Ethik feiert und vollzieht die Gegenwart Gottes in der Geschichte. Sie will das Unbedingte im Bedingten und das Letzte im Vorletzten praktizieren" (164). Der Versuch einer theologischen Begründung der Menschenrechte (166–179) und eine Besinnung auf die Maßstäbe und Zielmarken christlicher Weltverantwortung im Zeitalter atomarer Massenvernichtungsmittel schließen diesen Teil ab (180–192). – M.s Aufsätze sind Erträge eines „work in progress" und bieten daher weder eine systematische Grundlegung der Politischen Theologie noch die Ausarbeitung einer politischen Ethik in christlicher Perspektive. In ihrer deutlichen, aber unpolemischen Gedankenführung dürften sie jedoch manche Polemik gegen den Anspruch, die Berechtigung und die Ergebnisse einer Politischen Theologie als grundlos erweisen und zum Einstieg in das Gespräch über die künftige gesellschaftliche Gestalt des Christentums einladen. Darum geht es M. vor allem, der mit dieser Veröffentlichung „die notwendigen Diskussionen nicht abschließen, sondern vielmehr lebendig erhalten" (10) möchte. H.-J. Höhn

Religionstheorie und Politische Theologie. Hrsg. *Jacob Taubes.* Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München/Paderborn/Wien/Zürich: Fink/Schöningh 1983. 321 S.

„Politische Theologie ist ein umstrittenes Terrain. Interessen bestimmen deutlich ihre Aufgaben. Darum ist es schwieriger als sonst, wissenschaftlichen Erwägungen hier den Vorrang zu geben" (5). Taubes schreibt dies, ein wenig den Leser warnend vor dem, was ihn erwartet, eine Captatio benevolentiae für das Manuskript, welches der Hrsg. selbst ein „verschlungenes" (5) nennt. Es ist Resultat eines Projektes, welches Taubes, zusammen mit M. Kriele, O. Marquard und W. Pannenberg, aus der Taufe gehoben haben und das dem Verhältnis von Politischer Theorie und Politischer Theologie nachspüren und es klären wollte. Februar 1980 tagte in Bad Homburg daraufhin eine Arbeitsgruppe, welche sich in drei Vortrags- und Diskussionsrunden dieser Aufgabe widmete: es wurden der Begriff, sodann der Ursprung und schließlich die Gegenwart der politischen Theologie untersucht. In dem vorliegenden Band sind die Vorträge vereint. Jede der drei Arbeitseinheiten schließt in der Veröffentlichung mit einem Dossier ab, welches in der jeweiligen Diskussion eine Rolle gespielt hat. Um den Begriff der Politischen Theologie bemühten sich *J. Taubes* und *E.-W. Böckenförde,* der eines der ruhigsten und klarsten Referate beisteuerte. *P. Koslowski* setzte sich vor allem mit E. Peterson auseinander und gab einprägsame Beispiele für die politische Umsetzung monotheistischer und trinitarischer Theologie: de Bonalds trinitarische Gesellschaftstheorie: pouvoir-ministre-sujet wird ebenso angeführt wie H. Kelsens Interpretation der Staatsrechtstheorie von der Selbstbeschränkung und Selbstbindung Gottes her. Nicht auf die Begriffs-, sondern auf die Existenzsuche einer Politischen Theologie geht *H. Lübbe.* Er meinte, eine „religion civile" à la Rousseau für unsere Gesellschaft feststellen zu können; überdies schien ihm aber ein Programm nicht aussichtsreich, „politische Sätze exklusiv religiösen Ursprungs ausfindig zu machen und zu einer politischen Theorie, die als solche zugleich Theologie wäre, zusammenzufügen" (55). *W. Hübener, O. Marquard* und *R. Faber* bezogen H. Blumenbergs Position in die Auseinandersetzung um den Begriff mit hinein. Marquards These: „Die politische Gewaltenteilung ist aufgeklärter – ‚säkularisierter' – Polytheismus" (83) entgeht dabei nicht der Kritik (97). Diesen Arbeitsbereich beschließt der Essay von *H. Ball* „Carl Schmitts Politische Theologie", erschienen in: Hochl. 21 (1924). „Zum Ursprung der politischen

Theologie. Krise der christlichen Spätantike" ist der 2. Block überschrieben. Mit Jo 18,36 („Mein Reich ist nicht von dieser Welt") sah *R. Maurer* das Problem der politischen Theologie gestellt und von Augustinus für das Abendland in einer Weise beantwortet, daß „alle Arten des direkten oder indirekten (verschleierten) Zusammenfalls der beiden Bereiche (Theologie und Politik: Rez.) als unsauber, illegitim, fanatisch" verurteilt werden können. „Der innerchristliche Gegner ist dabei der Chiliasmus" (118). Materialreich ist der Beitrag von *H. Cancik* „Augustinus als constantinischer Theologe". Die differenziert vorgetragene Gegenthese zu Maurer: „Augustins Stellung als römischer Theologe weist auf einen widersprüchlichen Prozeß von Aneignung, Abstoßung und Überbietung: die Romanisierung des Christentums. Dicht neben der Verdammung Roms als des neuen Babylon steht der Glaube an die Roma aeterna. Auch Augustin überbietet den römischen durch einen römisch-katholischen Staat" (151). Das für die C. Schmittsche Abhandlung „Politische Theologie" (München 1922) maßgebende Umfeld untersuchten *A. Schindler / F. Scholz.* Das Dossier bildet Erik Petersons Aufsatz „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie", ebenfalls veröffentlicht in: Hochl. 30 (1933). Das dritte Arbeitsfeld nennt sich „Zur Gegenwart der politischen Theologie. Krise der Neuzeit". Einleitend handelte *M. Meyer* über die „Romantische Religion". Seinem Beitrag gab er den Untertitel „Über ein Nachspiel der Aufklärung". Im Text selbst sprach Meyer in höchst kenntnisreicher und anregender Weise von der „Folgelast des Prozesses aufklärerischer Emanzipation" (197). Anschließend interpretierte *K.-M. Kodalle* Kierkegaard und betonte: „Auch noch die diffizilsten theologischen Erwägungen Sören Kierkegaards gewinnen Profil allein im Horizont einer kritisch gespannten Relation zum gesellschaftlich-politisch ‚Bestehenden'" (214). Die politische Theologie Hegels, so *F. E. Schrader,* habe sich schrittweise über Feuerbach zu Marx aufgelöst. Schraders Referat geriet zu einer profunden Marxinterpretation, welche besonders das Interesse von Marx am „Contrat soncial" Rousseaus und die Marxsche Feuerbachkritik herausarbeitet. Der Leser, der damit etwas vom Thema der politischen Theologie abgekommen wäre, findet durch *N. Bolz'* Beitrag „Charisma und Souveränität" wieder zurück. Bolz versucht jene Rätselfragen zu klären, welche um den Brief W. Benjamins an C. Schmitt vom 9. 12. 1930 entstanden sind. Ebenfalls mit W. Benjamin beschäftigte sich *Ch. Kambas.* Die „Dialektische Theologie" brachte *D. Schellong* ins Spiel. Der Dossierbeitrag ist von E. Hieronimus verfaßt und geht dem Verhältnis von Politischem und Theologischem bei neogermanischen und deutschgläubigen Gruppierungen der völkischen Bewegung zwischen 1870 und 1945 nach.

Abschließend ist zu dem vorliegenden Band zu bemerken, daß er wohl in Eile erstellt wurde, sonst gäbe es nicht verschiedene Titelversionen; daß leider ein Register und Angaben über die Mitglieder der Arbeitsgruppe fehlen. Positiv ist zu vermerken: wer sich über Carl Schmitt (der am Ostersonntag 1985 verstorben ist) und über das schwierige Verhältnis von Theologie und Politik informieren will, darf diesen Band nicht übersehen. Die geistesgeschichtlichen Skizzen fordern zudem zur eigenen Ortsbestimmung heraus. Zu wünschen ist, daß neben den profilierten Weltsichten der Autoren solide Unterrichtung in die nächsten zwei Bände einfließt und daß profunde Kenner des christlichen Glaubens und der Kirchengeschichte mitarbeiten, um nicht bei Zerrbildern des Christentums ansetzen zu müssen. N. Brieskorn S. J.

Schmitt, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form.* Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 65 S.

Am Ostersonntag 1985 ist in seinem Geburtsort Plettenberg Carl Schmitt gestorben. Er war fast 97 Jahre alt. Zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg galt er als einer der wirkungsvollsten Vertreter der deutschen Staatstheorie. Daß er nach dem zweiten Weltkrieg zum Teil vergessen wurde, lag daran, daß er sich mit den Nazis liiert hatte und – mindestens bis 1936 – an der Reichsgesetzgebung beteiligt war. – Das vorliegende Büchlein erschien 1923 bei Jakob Hegner (Hellerau) in 1. und 1925 im Theatiner-Verlag (München) in 2. Auflage. Der Text der vorliegenden Neuausgabe folgt der 2. Auflage. „Es gibt einen anti-römischen Affekt. Aus ihm nährt sich jener Kampf ge-

gen Papismus, Jesuitismus und Klerikalismus, der einige Jahrhunderte europäischer Geschichte bewegt, mit einem riesenhaften Aufgebot von religiösen und politischen Energien" (5). Dieser Affekt erklärt sich aus der Angst vor der politischen Macht des Katholizismus. Worin hat diese ihren Ursprung? Nicht zuletzt in der Fähigkeit der katholischen Kirche, alle Gegensätze zu umfassen. Letztlich ist diese eine „complexio oppositorum" (11). Aus dieser Umfassung des Gegensätzlichen hat der Katholizismus die „Kraft zu der dreifach großen Form: zur ästhetischen Form des Künstlerischen, zur juridischen Rechtsform und endlich zu dem ruhmvollen Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform" (36). Näherhin hat der Katholizismus seine politische Kraft aus der Repräsentation (vgl. 31 f.). Er repräsentiert und symbolisiert die jenseitige Welt, näherhin Gott und Christus. Das gilt vom Katholizismus im ganzen, aber auch von seinen einzelnen Figuren: der Papst, der Kaiser, der Mönch, der Ritter, der Kaufmann deuten auf eine andere Welt hin. – Um den römischen Katholizismus (in seiner politischen Form) noch näher zu beschreiben, wird er seinem Widerpart, dem ökonomischen Denken gegenübergestellt. „Der große Unternehmer hat kein anderes Ideal als Lenin, nämlich eine ‚elektrifizierte Erde'... Amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken" (22). Dieses ökonomische Denken hat nur ein Ziel: Es benutzt die moderne Technik für irgendwelche materiellen Bedürfnisse. Mehr will und kann dieses Denken nicht. – Das vorliegende Büchlein ist höchst originell. Und es ist mit Brillanz geschrieben. Es enthält viele tiefe Einsichten, wie jene von der Banalität des ökonomischen Denkens. Aber es bleiben auch Fragen. Was soll eigentlich beschrieben und erklärt werden? Der Katholizismus? Wohl doch nur der *römische* Katholizismus. Oder vielleicht nur die „Romanità" bzw. deren inneres Prinzip? Könnte es dann sein, daß H. Chamberlain, Max Weber und Dostojewski (sie werden alle auf S. 9 genannt) recht hatten, wenn sie das „Römische" im Katholizismus damit erklärten, daß dieser die Idee des Römischen Reiches fortsetzt? Und: Ist uns – im Zeitalter der Ökumene und der Rückbesinnung auf die Bibel – an einem solchen römischen Katholizismus gelegen? Fragen über Fragen. Sie provoziert zu haben, ist freilich nicht das geringste Verdienst des hier anzuzeigenden Büchleins.

R. Sebott S. J.

Weber, Wilhelm, *Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln.* Würzburg: Echter 1984. 180 S.

Unmittelbar vor seinem unerwartet frühen Tod hat W. Weber dieses aus schwerer Sorge geschriebene Buch noch fertigstellen können; wir haben Grund, Gott zu danken, daß er ihn es noch hat vollenden lassen, bevor er ihn abrief. – Die im Obertitel nur anklingende Sorge, aus der das Buch geschrieben ist, kommt im Untertitel sehr genau zum Ausdruck. Gegenstand von W.s Sorge ist die unter dem Einfluß heutiger soziologischer Denkweise in den kirchlichen Raum, an erster Stelle in die wissenschaftliche Theologie, in kaum weniger besorgniserregendem Ausmaß aber auch in die pastorale und diakonische Praxis der Kirche eingedrungene Verwirrung, jenes erschreckende *Mißverständnis* des von Papst Johannes XXIII. eingeleiteten und vom 2. Vatikanischen Konzil in Vollzug gesetzten ‚aggiornamento'.

In der „Einführung" (17–46) ist das *hermeneutische Problem* klar herausgearbeitet: hat die Kirche sich dem Wandel der Welt und der in ihr herrschenden Denkweise *anzupassen,* indem sie den Wandel mitmacht auch auf die Gefahr hin, darüber sich selbst und ihrer Sendung untreu zu werden, oder ist es nicht vielmehr ihre Aufgabe, sich dieser gewandelten Welt und ihrer Denkweise *verständlich* zu machen, indem sie sich und ihre unwandelbare und unaufgebbare Botschaft aus ihrer jeweils überholten zeitgeschichtlichen Einkleidung löst und sie unverfälscht in einer der derzeitigen Denkweise entsprechenden Einkleidung darbietet? – War die Hellenisierung der christlichen Botschaft möglich, weil das hellenistische Denken für die Transzendenz offen oder jedenfalls ihr gegenüber nicht völlig verschlossen war, konnte Thomas von Aquin aus dem gleichen Grund Aristoteles übernehmen und in die christliche Gedankenwelt einbauen, so sind alle die zahlreichen, untereinander noch so zerstrittenen (neo-)positivistischen

und (neo-)marxistischen Richtungen und Strömungen heutiger Soziologie streng immanentistisch und gegen jede Transzendenz streng verschlossen. Zwar haben die vielen in den letzten Jahrzehnten entstandenen soziologischen Fachwissenschaften eine Fülle auch für die Theologie nützlicher Erkenntnisse erbracht. Aber anstatt bei ihrem Gegenstand zu verbleiben, d. i. bei demjenigen Teilbereich der Erfahrungswelt, für den jede einzelne von ihnen zuständig ist, erhebt die Soziologie den Anspruch, die Welt (pseudo-)philosophisch zu interpretieren, und leider erweisen manche Theologen – nicht nur Vertreter der „Theologie der Befreiung" – sich bereit, diesen unberechtigten Anspruch zu honorieren. Davon und von dem dadurch angerichteten Unheil handelt der nicht geringe Ansprüche an den Leser stellende erste Teil des Buches (47–90). – Aus tiefem Mitleiden heraus beschreibt und beklagt W. im zweiten Teil (91–166) die unter dem „Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder" in das kirchliche Leben bis in den Vollzug der Liturgie eingedrungenen schweren Schäden. Von Einzelheiten, auf die er eingeht, kann man zweifeln, ob sie in einem auf so hohem wissenschaftlichen Niveau stehenden Werk am rechten Platze sind. Darüber mag man streiten; auf keinen Fall aber läßt sich den hier geäußerten Besorgnissen die Berechtigung absprechen. Obendrein verleiht diese Ausweitung des Themas auf kirchliches „Handeln" den Ausführungen des ersten Teils erst ihr volles Gewicht. Nicht zuletzt aber lernt man gerade aus der Liebe, mit der er auf die ihn schmerzenden Einzelheiten eingeht, den Wissenschaftler Wilhelm Weber von einer weniger bekannten Seite als einen tiefgläubigen und frommen Priester kennen; um so mehr wird man das von ihm als sein Vermächtnis hinterlassene Buch und die darin ausgesprochenen Besorgnisse ernst nehmen. – Auf die vornehme Behandlung seines Fakultätskollegen J. B. Metz (151, Fn 244) sei eigens hingewiesen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Splett, Jörg, *Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute.* Frankfurt/M.: Knecht 1984. 111 S.

Der in Frankfurt am Main (St. Georgen) und in München (Hochschule für Philosophie) lehrende Vf. veröffentlicht in dem Band fünf Texte, die er bereits andernorts vorgetragen oder publiziert hat. Doch in ihrer Zusammenstellung ergeben sie durchaus ein innerlich geeintes Ganzes: ein der Kirche und ihrem Glauben verbundener Philosoph bezeugt, was ihn erfüllt und bewegt, und äußert Fragen und Anregungen im Blick auf die gegenwärtige Kirche und ihre derzeitige Situation. Der erste Text ist überschrieben „Leben als Antwort" (11–33). Er ist der am meisten im Raum der Philosophie verbleibende. Die Erhellung des Begriffs „Dialog" steht im Mittelpunkt. Abgrenzungen zu dessen psychologischem und therapeutischem Verständnis einerseits und zu seiner politischen Verwendung („Diskurs") andererseits werden vorgenommen. Der Dialog zielt auf die Wahrheit. In ihm erfaßt sich der Mensch als der, der sich in der dankenden Antwort auf die Gabe, die ihm zuteil wird, erfüllt. Im zweiten Text – „Not und Chancen apostolischen Zeugnisses heute" (34–54) – bietet der Vf. zunächst ein Bild der verbreiteten Bewußtseinslage in ihren verschiedensten Schattierungen. Alles behindert offenbar den Willen und die Möglichkeit christlichen Zeugnisses, die Welt mit ihren Erfahrungen und Einstellungen ebenso wie Neigungen der Zeugen, der Welt entweder angepaßt oder ablehnend zu begegnen. Die gegenwärtige Situation enthält aber auch besondere Chancen für das apostolische Zeugnis. Zunächst besteht eine solche in der gemeinsamen Erfahrung, durch die vorgegebene Lage bedrängt und herausgefordert zu sein. Dann aber auch darin, daß mancher Gehalt der christlichen Tradition sich jetzt als reicher und tragfähiger erweist als viele aktuelle Alternativangebote. Dann folgt ein dritter Beitrag: „Erwartungen an Christen im Stand der Räte" (55–74). Hier werden moderne Einstellungen von Christen und Nichtchristen genannt, aus denen heraus von einem Leben im Rätestand wenig oder nichts erwartet wird. Und doch nehmen dieselben Menschen die Dienste derer gern entgegen, die nach den Räten leben, – im Erziehungsbereich ebenso wie in der Kranken- und Altenpflege. Aber darin geht die spezifische Aufgabe derer nicht auf, die im Rätestand leben. Sie können und sollen eine neue Antwort auf die jeweilige Zeitnot zu geben und zu leben versuchen. Vor allem aber haben sie den unersetzlichen Dienst des existentiellen Verweisens auf die „verti-

kale Dimension" des Lebens zu leisten. Im übrigen erscheint das Leben im Rätestand als eine Variante innerhalb des christlichen Lebensweges, der auch den Laien angeboten ist. Seine Besonderheit besteht darin, daß er eine „Stellenwert-Akzentuierung", die einem besonderen „Ruf" entspricht, aufweist. Der vierte Text, „Der Geist der Freiheit" (75–93), enthält eine Darlegung über drei Dimensionen von Freiheit, wie sie dem Christen verheißen ist: Befreiung von Angst, Befreiung zum Leben und als Glück erfahrbare aufgehobene Freiheit. Das Buch endet mit einer Betrachtung der Gaben des Heiligen Geistes, wobei sich der Vf. an Texten des Bonaventura orientiert (94–110).

Das an Anregungen reiche Buch ist nicht leicht zu lesen. Es bewegt sich auf der Ebene der Philosophie, scheut sich indes nicht, immer wieder auch in den Bereich der Theologie und der christlichen Glaubenserfahrung vorzudringen. Nicht wenige Gedankenschritte entstammen einem langen, persönlichen Nachsinnen des Vf. und erschließen sich wohl auch dann nur dem, der bereit ist, sich wenigstens ein Stück weit auf dessen Weg einzulassen.

Manches ist nur eben angedeutet. Oft spricht der Vf. durch Texte, die er aus Werken der Dichter, der Philosophen und der Theologen entnommen hat. Die Bibel wird häufig zitiert. Gleichzeitig ist es für das Buch kennzeichnend, daß es realitätsträchtig ist, stets nah „bei den Sachen" bleibt. Abschweifende Spekulation liegt ihm fern. In seinen Positionen ist der Vf. unbequem selbständig und herausfordernd. Er macht aus seiner Verwurzelung in den großen christlichen Traditionen keinen Hehl. W. Löser S. J.

Hemel, Ulrich, *Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen.* München: Kaffke 1984. 488 S.

Die Religionspädagogik ist eine vergleichsweise junge Disziplin, die sich zudem naturgemäß eher mit praktischen Problemen als mit ihrem eigenen wissenschaftlichen Selbstverständnis befaßt. So ist es kein Wunder, daß eine wissenschaftstheoretische Grundlegung dieses Wissenschaftszweiges seit den Beiträgen von H. Schilling, E. Feifel und G. Stachel, die alle zwischen 1970 und 1973 erschienen, nicht mehr Gegenstand einer größeren Untersuchung war. Erfreulicherweise hat nun Hemel in seiner Dissertation dieses schwierige Thema aufgegriffen. Die formal überaus sorgfältig gearbeitete Studie, die zwar ohne Schaden für den Inhalt auch etwas knapper hätte ausfallen können, sichtet in systematischer Absicht und unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten, wie sie bisher in der Religionspädagogik wohl noch nie mit dieser Kennerschaft bedacht wurden, die umfangreiche, evangelische und katholische Literatur, die nach 1965 zum Thema erschien, Beiträge aus dem Ausland inbegriffen.

Im 1. Kap. „Der Begriff der Religionspädagogik" berichtet H. zunächst über die verschiedenen Konzeptionen, die in den 60er und 70er Jahren vorgelegt wurden. Um zu einer begründeten Präferenz zu kommen, führt er sie auf drei Typen zurück: 1. Der „primär außertheologische Begründungstyp" ordnet die Disziplin Religionspädagogik einer Leitwissenschaft zu, die nicht die Theologie, sondern etwa wie bei H. Halbfas die Religionswissenschaft oder wie bei W. G. Esser die Religionsphilosophie, die Pädagogik oder wie bei S. Vierzig und G. Otto die Sozialwissenschaften im Sinne der kritischen Theorie sind. Die Theologie hat auch ihre Bedeutung, aber nicht die einer primären Leitwissenschaft. 2. Der „pluridisziplinäre Begründungstyp" ordnet die Religionspädagogik zugleich mehreren Wissenschaften zu, ohne diesen eine Leitfunktion und Hierarchie zuzuerkennen. 3. Der „primär theologische Begründungstyp" betrachtet mit E. Feifel, K. Frör, A. Exeler u. a. die Theologie als Leitwissenschaft, fordert aber die Kooperation mit der Pädagogik, der Psychologie sowie den Religions- und Sozialwissenschaften als „sekundären Bezugswissenschaften". Nachdem H. noch zwei weitere Gesichtspunkte für Typologien erörtert hat, nennt er die Gründe, die für eine primär theologische Zuordnung der Religionspädagogik sprechen. – Auf dieser Grundlage untersucht das 2. Kap., was zum „Gegenstandsbereich der Religionspädagogik" gehört. Ist sie nur eine Theorie des Religionsunterrichts und seiner Didaktik oder der gesamten religiösen Erziehung und Bildung oder des pädagogischen und didaktischen Handelns der Kirche oder des religiösen Lehrens und Lernens? H. prüft diese in der Literatur vertretenen Auffassungen nach vier wissenschaftstheoretischen

Kriterien und schlägt schließlich vor, den Gegenstand der Religionspädagogik mit dem integrativen Oberbegriff „Theorie religiöser Vermittlung" zu beschreiben. Dieser Begriff erlaube es, „Erziehung und Bildung", „Lehren und Lernen", „pädagogisch und didaktisch" als wichtige, aber nicht alles abdeckende „religionspädagogische Modi" religiöser Vermittlung zu begreifen. – In einem 3. Kap. versucht Verf., das „Verhältnis der Religionspädagogik zur Katechetik" zu bestimmen. Schließen sich beide Disziplinen ein, sind sie synonym, voneinander unabhängig, oder sind ihre Grenzen fließend? Nachdem er referiert und diskutiert, was die lebhafte Diskussion der letzten Jahre erbracht, aber nicht befriedigend gelöst hat, schlägt er vor, die beiden Disziplinen nach verschiedenen Adressatensituationen zu unterscheiden: Der Religionspädagogik kann man ein „Sprechen nach außen" (von der Glaubensgemeinschaft aus), der Katechetik aber ein „Sprechen an der Pforte" der Glaubensbereitschaft zuordnen. Die Homiletik wäre dann ein „Sprechen nach innen." Schulischer Religionsunterricht und Gemeindekatechese sind demnach von beiden Disziplinen her zu reflektieren, wobei für ersteren der Religionspädagogik, für letztere aber der Katechetik eine Leitfunktion zukommt. – Diese Unterscheidung mag gut begründet sein. Trotzdem fragt es sich, ob sie nicht überwiegend historisch bedingt ist. Ob es nicht befriedigender wäre, den neueren Begriff „Religionspädagogik" im Sinne des Verf. weit zu definieren und dieser Disziplin die Aufgabe zuzuweisen, alle Konstellationen, das „Sprechen nach außen" wie auch „an der Pforte" zu bedenken und auf den älteren Begriff „Katechetik" zu verzichten. Man müßte sich nur auf diese Auffächerung verständigen. – Ein 4. Kap. beschreibt abschließend die „theologische Grundstruktur der Religionspädagogik". Sie sei der Theologie nicht nur als Wissenschaft von der methodischen Anwendung zuzuordnen, sondern ein eigener theologischer Erkenntnismodus. Denn sie betreibe die allgemeintheologische Aufgabe korrelativer Vermittlung von christlichem Glauben und gegenwärtiger Welt eben mit aller Ausdrücklichkeit.

H.s Arbeit zeichnet sich durchgehend durch solide Information und scharfsinnige Argumentation aus; entwicklungspsychologische Abschnitte sind etwas schwächer. Beeindruckend ist, wie er die fast unüberschaubare Diskussion und Literatur der letzten 20 Jahre immer wieder auf die entscheidenden Positionen zurückführt. Gewiß, seine Untersuchung ist von ihrem Ziel her formal und global – die Sicht eines Generalisten. Doch kann sie dadurch die Religionspädagogik um neue wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte bereichern und die Weite und Komplexheit, auch manche Lücken, ihres Arbeitsfeldes deutlich machen.

B. Grom S. J.

Ga