

N12<521877602 021

ubTÜBINGEN

473

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

61. Jahrgang · Heft 1 · 1986

TR

ABHANDLUNGEN

Hans-Joachim Höhn
Politischer Glaube? 1

Hermann Josef Sieben S. J.
Robert Bellarmin und die Zahl der Ökumenischen Konzilien 24

Dieter Witschen
Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit 60

143
ucl2

BEITRAG

Hans Ludwig Ollig S. J.
Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität 86

Herder Freiburg · Basel · Wien

ub Tübingen
04. APR. 1986
Gd 861
VZ 10

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

DR. HANS-JOACHIM HÖHN	Thomasiusstraße 6 6000 Frankfurt a. M. 1
PROF. DR. HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt a. M. 70
DR. DIETER WITSCHEN	Temming 26 a 4425 Billerbeck
PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt a. M. 70

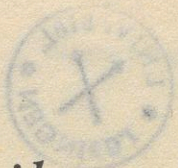
Die im Heft verwandten Abkürzungen sind identisch mit denen der Theologischen Realenzyklopädie.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 40,50 DM, der Jahrgang kostet 162,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

61. Jahrgang · 1986



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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861-61

Inhalt des 61. Jahrgangs

Abhandlungen

Höhn, Hans-Joachim, Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik 1

Imbach, Ruedi, Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien 359

Knapp, Markus, Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos und die christliche Rede vom Heiligen Geist 507

Lotz, Johannes B. S. J., Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins 535

McDermott, John M. S. J., Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie 176

Mooren, Thomas OFMCap., Die Provokation des Gesetzes und der Eine Gott bei dem islamischen Mystiker Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj und bei Jesus von Nazareth 481

Schöndorf, Harald S. J., Der Leib beim vorkritischen Kant 204

Sieben, Hermann Josef S. J., Robert Bellarmin und die Zahl der Ökumenischen Konzilien 24

Siegwart, Geo, Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert' 396

Sievernich, Michael S. J., „Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch 336

Splett, Jörg, Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie. L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)? 161

Verweyen, Hansjürgen, Fundamentaltheologie: zum „status quaestionis" 321

Witschen, Dieter, Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, erläutert am Beispiel von Kants absoluter Straftheorie 61

Beiträge

Ferber, Rafael, Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander von Milet 552

Jung, Matthias, Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers 404

Koslowski, Peter, Der leidende Gott 562

Ollig, Hans Ludwig S. J., Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität. Anmerkungen zur jüngsten Vernunftkritik 86

Willers, Ulrich, „Aut Zarathustra aut Christus". Die Jesus-Deutung im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980
3. Teil 236

Besprechungen 111 250 414 566

Buchbesprechungen

Philosophie:		
Antike und Mittelalter	110	414
Neuzeit	121	416
Zeitgenössische Philosophie		139
Einführung in die Philosophie		147
Erkenntniskritik, Metaphysik usw.		428
Ethik		447
Anthropologie, Naturphilosophie usw.		472
Theologie:		
Biblische Theologie	250	566
Historische Theologie	257	571
Systematische Theologie	281	600
Praktische Theologie	297	610
Theologie der Befreiung	308	617

Adam, G. 273
Albert, K. 444
Albert, M. 575 576
Albrecht, A. 615
Ančič, N. 290
Antiseri, D. 286
Anzenbacher, A. 300
Arns, P. E. 620
Assmann, J. 442
Aubineau, M. 574
Augustinus 577

Baadte, G. (Hrsg.) 455
Bacht, H. 584
Badura, H. 461
von Balthasar, H. U. 577
Barr, J. 272
Bartnik, C. S. 615
Barton, P. F. 273
Bataillon, J.-L. 263
Baudson, M. (Hrsg.) 445
Bautz, F. J. (Hrsg.) 251
Bazan, B. C. 263
Behler, W. 147
Berdjaev, N. 426
Bleeker, C. J. 442
Böckle, F. (Hrsg.) 453 460
Böhme, G. 86
Böhme, H. 86
Boff, C. 617
Boff, L. 308 622 627
Bogaert, P.-M. 263
Booth, E. 264
Borse, U. 568
Boudons, R. (Hrsg.) 594
Bougerol, J.-G. 263
Bousquet, F. 150
Boyle, L. E. 263
Brändle, W. 279
Brandenburger, E. 566
Braun, C. 142
Bressolette, Cl. 591
Brünn, D. 280
Bürkle, H. 273
Bultmann, R. 578

Cabestrero, T. 623
Calvez, J.-Y. 450
Carl, W. 141
Cazaux, Y. 269
Centre Eric-Weil (Hrsg.) 143
Ceriotti, G. 578
Chadwick, H. 573
Ciappi, L. 264
Conzemius, V. 596
Coreth, E. 137 447
Cortese, E. 250
Czempiel, E.-O. 454

Daitz, St. G. 572
Damiata, M. 266 267
De Capitani, F. 578
Decavale, J. 269
Deelen, G. 622
Deissler, A. 292
Delfosse, H. P. (Hrsg.) 124
Demmer, K. 610
Derolez, A. 269
Diaz Diaz, G. 428
Dietenberger, J. 586
Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (Hrsg.) 153
Dillmann, R. 255
Dinzelbacher, P. 585
Dragon, G. 579
Duerr, H. P. (Hrsg.) 442
Dumeige, G. 584
Dumézil, G. 572
Dupré, W. 441
Duran, J. G. 589

Ebeling, G. 272
Eccles, J. C. 472
Ehlen, P. 620
Eicher, P. (Hrsg.) 619
Eigen, M. 440
Eigenmann, U. 624
Enderle, G. (Hrsg.) 459
Erler, A. (Hrsg.) 466

Fabisch, P. 270 (Hrsg.) 586
Feld, H. (Hrsg.) 578
Feldman, L. H. 569
Festugière, A.-J. 571
Fleischer, M. 428
Flusin, B. 575
Fontaine, J. 573
Frank, K. S. 257 292
Fransen, G. 263
Frieling, R. 309
Fries, H. 604
Fritz, G. 468

Gadille, J. 591
Gäfgen, G. 460
Gahbauer, F. R. 261
Galilea, S. 311
Galli, M. von 307
Gebhard, W. 423
Genicot, L. 263
Gensichen, H.-W. 273
Gerl, H.-B. 118
Gieraths, P. G. 264
Gigon, O. 574
Girard, R. 450
Gläser, A. 477
Görres-Gesellschaft (Hrsg.) 465
Goldstein, H. (Hrsg.) 623 625 628 629
Gonda, J. 442
Goodman, F. D. 442
Greinacher, N. 313 (Hrsg.) 314
Greisch, J. 150
Greschat, H.-J. 273
Greshake, G. (Hrsg.) 616
Grosdidier de Matons, J. 575
Groß, K. 581
Grünberg, W. 273
Guillaumont, A. 575
Gutiérrez, G. 311 626
Guyot, B.-G. 263

Haag, E. 252
Haag, K. H. 148
Haas, A. M. 264
Hadot, P. 263 572
Hage, W. 273
Hahn, F. 292
Halkin, F. 575
Hamesse, J. 263
Harl, M. 572
Hasenhüttl, G. 315
Hecke, K.-H. 250
Hegel, G. W. F. 421
Heidegger, M. 139
Hengsbach, Fr. (Hrsg.) 317
Henkel, W. 274
Henrix, H. H. 144
Hergemöller, B. U. 433
Hermans, J. 303
Herr, Th. 300
Herrmann, E. 430
Herrmann, S. 273
Hildebrand, D. von 153
Hinske, N. (Hrsg.) 124
Höfer, L. 596
Hoefnagel, H. 614
Hoeps, R. 443
Hollerbach, A. 615
Holtdorf, J. 612
Hoof, A. E. van 276
Hoogeween, P. 306
Horstmann, J. 300 614
Hoßfeld, P. 264

Hoyos, D. C. 620
Huber, H. 131
Hübner, K. 299
Hürten, H. 300
Hummel, R. 301

Irigoin, J. 571
Iserloh, E. (Hrsg.) 270 586

Jaeckle, E. 474
Janssens, B. 278
Jeauneau, E. 263
Johansen, B. 615
Justenhoven, G. 203

Kannengiesser, Ch. 573
Kasper, W. 299 620
Kaufmann, E. (Hrsg.) 466
Kehl, M. 281
Keil, Ch. 305
Kellmann, K. 471
Kenis, L. 594
Kern, W. (Hrsg.) 602
Kerstiens, F. 623
Kimminich, O. 454
Klinger, E. (Hrsg.) 316
Kloppenburg, B. 317
Klose, A. (Hrsg.) 462
Koch, K. 273
Kohl, J. 628
Körsgen, N. 126
Korff, W. 614
Koselleck, R. 273
Koslowski, P. (Hrsg.) 299 475
Krause, H. 466
Krell, G. (Hrsg.) 453
Kreuzer, Ph. (Hrsg.) 475
Krings, H. 299
Kuhn, H. 291

Labonté, E. 584
Lambert, J. H. 124
Lanczowski, G. 299
Langendörfer, H. 453
Lanzetti, R. 588
Lapide, P. 252
Lehmann, K. (Hrsg.) 292
Lehr, U. (Hrsg.) 304
Leuenberger, R. 272
Lewis, J. M. 442
Lewry, O. 263
Link, Ch. (Hrsg.) 440
Listl, J. 301 614
Löw, K. (Hrsg.) 422
Löw, R. (Hrsg.) 475
Lohfink, N. (Hrsg.) 252
López Trujillo, A. 317
Lorscheider, A. 318
Loschelder, W. 615
Lucchesi, E. (Hrsg.) 571 573
Luck, G. 572
Luckmann, Th. 299
Lübbe, H. 299
Lutz, H. 272

Mácha, K. 120
McCormick, R. 297
Madec, G. 578
Mahé, J.-P. 572
Maier, H. 299
Maika, J. 300
Mandouze, A. 578
Mara, M. G. 578
Maraval, P. 579
Marković, M. 432
Marquard, O. 299
Marré, H. (Hrsg.) 301 615
Martens, E. 156
Marti, H. 427
Martí Bonet, J. 599
Martin, A. 576
Martina, G. 592
Martini, C. M. 307
Mathes, R. 264
Matilal, B. K. 442
Maurer, H. 299
Maurin, K. 440
Mayer-Maly, D. (Hrsg.) 464
Merk, G. 456 463
Meslin, M. 443
Metz, J. B. (Hrsg.) 620 623
Metzger, M. 576
Miedamer, M. 416
Mieth, D. 297
Miethke, J. 263
Migliore, D. L. 630
Milano, A. 260
Mildenberger, F. 271
Mock, E. 646
Möller, J. (Hrsg.) 437 449
Moraux, P. (Hrsg.) 113
Morsey, R. 300
Mosiek, U. 611
Müller, A. M. K. 441
Müller, G. 614
Müller, H.-P. 273
Müller, P. 280
Müller-Schmid, P. P. 614
Müller-Volbehr, J. 301
Münk, H. A. 300
Munk Olsen, B. 263
Murdoch, J. E. 263
Murphy, B. J. 590

Nagl-Docekal, H. 151
Narr, K. J. 442
Nell-Breuning, O. von 460
Neuhaus, G. 601
Niemann, F.-J. 275
Nkeramihigo, Th. 146

O'Donnel, J. 288
Oelmüller, W. 299
Oliver, H. H. 436
Oosterhuis, H. 306
Ortwein, B. 130

Pannenberg, W. 299
Paramelle, G. 573
Parrinder, G. 442
Paulsen, H. 258
Pesch, R. 253
Petitmengin, P. 575
Petuchowski, J. J. (Hrsg.) 284
Photios 118
Piechowiak, H. (Hrsg.) 449
Pietschmann, H. 274
Pizzolato, L. F. 578
Plummer, A. 594
Prien, H.-J. (Hrsg.) 318
Pottmeyer, H. J. 602
Puigpelat, F. 464
Puster, R. W. 113

Ratschow, C. H. 272
Ratzinger, J. 609
Rauscher, A. (Hrsg.) 300 614
Recktenwald, H. C. 460
Regnault, L. 574
Reichenpfader, S. 463
Reiser, A. (Hrsg.) 621
Reiter, J. (Hrsg.) 449
Rendtorff, T. (Hrsg.) 272
Ridington, R. 442
Ries, J. 578
Rigobello, A. 578
Rissen-Kappen, Th. 455
Rist, J. M. 415
Rodríquez, J. M. 578
Rodríguez, P. 588
Romero, O. 621
Rotzetter, A. 302
Rouse, M. A. 263
Rouse, R. H. 263
Roux, G. 571
Rudolph, E. 440 441

Saar, St. 466
Saffrey, H. D. (Hrsg.) 571 572
Saliba, J. A. 442

Sauter, G. 273
Seckler, M. (Hrsg.) 602
Senghaas, D. 454
Sievernich, M. 629
Silberer, M. 595
Simons, D. 478
Simons, P. M. (Hrsg.) 464
Siniscalco, P. 578
Sirovec, St. 467
Slenczka, R. 292
Sloterdijk, P. 86
Smeets, J. R. 263
Sørensen, V. 414
Sonnemans, H. 294
Spaemann, R. 299 (Hrsg.) 475
Speyer, W. (Hrsg.) 581 582
Spiazzi, R. 264
Spicq, C. 573
Spieker, M. 300
Splett, J. 154
Sudar, P. 145 620
Suens, L. J. 305
Sullivan, F. A. 305

Schadel, E. (Hrsg.) 280
Schasching, J. 463
Schatzgeyer, K. 270
Schelkle, K. H. (Hrsg.) 578
Schillebeeckx, E. 306
Schimmel, A. 442
Schlichting, G. 570
Schlink, E. (Hrsg.) 292
Schlitt, D. M. 133
Schlosser, H. 470
Schmid, B. 121
Schmidt, H.-J. 454
Schmidt, J. 137
Schmidt-Wiegand, R. 466
Schmitt, P. 587
Schmitz, W. 463
Schnackenburg, R. 620
Schneider, L. 300 614
Schneider, T. 292
Schoenborn, G. (Hrsg.) 621
Schopp, W. 620
Schüssler Fiorenza, Fr. 607
Schütte, H. 292
Schwager, R. 252
Schwarz, R. 254
Schwerdtfeger, N. 289

Staffner, H. 284
Staudinger, H. 147
Steck, O. H. 292
Steggink, O. (Hrsg.) 304
Stehkämper, H. 598
Stewart, Z. 573
Strolz, W. 284
Studer, H. 464
Stüting, J. (Hrsg.) 301 615

Tabora, J. 137
Theodorides, Ch. (Hrsg.) 118
Theunissen, M. 441
Toussaert, J. 586
Troupeau, G. 572
Tshialamenga, N. 299
Tucker, B. 424
Tuschling, B. (Hrsg.) 127
Tworuschka, U. 273

Université de Lille (Hrsg.) 143
Utz, A. F. 462

Van Corstange, Ch. 269
Vandervelde, G. 297
Vansina, F. D. 147
Venetz, H.-J. (Hrsg.) 629
Vennebusch, J. 598
Viertel, W. 117
Viola, C. 263
Vorgrimler H. (Hrsg.) 629
Vossenkühl, W. 465

Waibl, E. 456
Waldenfels, H. 283 606 (Hrsg.) 617
Weber, H. (Hrsg.) 448
Weber, W. 317
Weder, H. 273
Weichsel, E. 586
Weiler, R. 300
Weimer, W. 135
Weinberger, O. 464
Weismayer, J. (Hrsg.) 616
Weizsäcker, G. F. von 440
Wieland, W. 110
Wiemeyer, J. 300
Wiesner, J. (Hrsg.) 113
Wippel, J. F. 263
Wyss, B. 573

Zani, A. 259
Zapp, H. 611
Zerfaß, R. 316
Zoche, H.-J. 600
Zulehner, P. M. 622
Zumkeller, A. 268

Bacht, H. 304–305 414–415 473–474
Baumert, N. 568–569
Berndt, R. 263–264 585–586
Beutler, J. 569–570 607–609
Bolewski, J. 289–290
Brieskorn, N. 121–124 130–131 266–267 455–456 464
Brugger, W. 284–286

Conrads-Kronenberg, P. 444–445

Daly, R. 252 292
Dinzelbacher, P. 269–270

Engel, H. 250–251 253–255 566–568
Erbrich, P. 474–475

Feneberg, W. 251–252 284 570–571
Ferber, R. 551–561

García-Mateo, R. 145 304
Goller, H. 472–473
Gottwald, F. T. 278–279 436–437 442–443
Grillmeier, A. 571–576 581–584
Groth, B. 275–276 281–283 286–288 302–303 470 595–596

Haeffner, G. 139–141 146–147 288–289 440–441 445–448 577–578
Höhn, H.-J. 1–23 255–257 259–263 271–272 297–298 448 449–450 610–611

Imbach, R. 359–395

Jung, M. 404–413 601–602

Kehl, M. 609–610
Kerber, W. 449 456–459 460–461
Knapp, M. 279–280 507–534
Knauer, P. 450–453 602–607
Koltermann, R. 477–479
Koslowski, P. 562–565

Löser, W. 292–294 303–304
Lohfink, N. 250
Lotz, J. B. 535–550

McDermott, J. M. 176–203
Mooren, Th. 481–506
Müller, G. L. 294–296 305–306 426–427

Nell-Breuning, O. von 298–302 307 422–423 456 459–460 461–463 465–467 614–616 620

Ollig, H. L. 86–109 141–143 151–153 424–426 427
Oswald, J. 137 432–433 467–469 471–472

Podskalsky, G. 118

Raffelt, A. 276–278
Reinhardt, Kl. 428 599–600
Ricken, F. 110–118 118–119 156–157 415

Sala, G. B. 126–130 416–420
Sebott, R. 283–284 291–292 306–307 611–614
Sieben, H. J. 24–59 257–259 267–269 270–271 274–275 576–577 578–581 586–588
Siegwart, G. 124–126 396–403
Sievernich, M. 290–291 297 307–319 336–358 588–589 617–620 621–630
Splett, J. 120–121 133–135 144–145 153–154 161–175 280–281 421–422 428–430 433–435 475–477 600–601
Switek, G. 264–266 616

Schanné, K. 147–148 430–431 453–455
Schatz, Kl. 584–585 590–595 596–598
Schilson, A. 272–274
Schmidt, J. 131–133 441–442
Schmitz, P. 450
Schöndorf, H. 135–136 137–139 143–144 148–151 204–235 437–440
Schörghofer, G. 443–444

Ullrich, P. O. 154–156

Verweyen, H. 321–335

Wielocks, R. 598–599
Willers, U. 236–249 423–424
Witschen, D. 60–85

Z6 166.30

ThPh 61 (1986) 1–23

Politischer Glaube?

Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik

Von Hans-Joachim Höhn

Die Frage nach dem Recht und den Grenzen kirchlicher Äußerungen zu politischen Problemen stellt sich zu keiner Zeit in rein akademischer Abstraktion. Meist sind es Ereignisse des politischen Tagesgeschäftes, die den Anstoß für grundsätzliche Auseinandersetzungen geben. Der Hinweis auf geltende konkordatäre Vereinbarungen, die den Aktionsradius der Kirche umschreiben, reicht dabei in der Regel nicht aus, den Streit um ein ‚allgemeinpolitisches Mandat' der Christen zu entscheiden. Oft werden diese Verträge selbst als Ausdruck des Problems empfunden, zu dessen Lösung sie beitragen sollen. Gering ist auch der Wert historischer Exkurse. Im geschichtlichen Rückblick zeigen sich nur wenige Phasen, in denen die politische Ethik der Kirche ausreichend entwickelt war, um sowohl überzogenen Herrschaftsansprüchen des Staates als auch der Versuchung, in eigener Regie Regierungspolitik zu treiben, wirksam und nachhaltig zu begegnen. Je nach Machtkonstellation wechselten die Versuche der Kirche, den Staat als ihren weltlichen Arm zu gebrauchen, mit dessen Bestreben ab, sich über eine Allianz mit ihren Führungseliten eine religiöse Legitimation der Machtausübung zu sichern oder direkt auf die Belange der Religion Einfluß zu nehmen[1].

Einen ihrer stärksten Verbündeten haben diese Irrungen und Wirrungen in der Unfähigkeit gefunden, beide Bereiche einander unterscheidend in Beziehung setzen zu können. Diesem von Kirche und Staat oft auch willentlich aufrechterhaltenen Unvermögen ist es weitgehend zuzuschreiben, daß die Gestaltung ihres Verhältnisses kaum eine Alternative kennt, die jenseits der Extreme eines beziehungslosen Nebeneinanders, eines ungeschiedenen Ineinanders oder eines unversöhnlichen Gegeneinanders liegt.

I. Anstöße: Wie politisch dürfen Christen sein?

Wenn eine theologische Wortmeldung zur politischen Relevanz des Glaubens die reichlich vorhandene Verwirrung nicht potenzieren will, ist es ratsam, einen direkten Zugriff auf den Kern des angezeigten Problems

[1] Eine instruktive historische und systematische Übersicht hierzu gibt *E.-W. Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (hg. von F. Böckle u. a.) Bd. 15, Freiburg/Basel/Wien 1982, 5–120 (Lit.).

zu suchen. Und das heißt hier: die Kriterien einer sachgemäßen Unterscheidung von Glaube und Politik innerhalb ihrer rechten Beziehung zueinander auszumachen[2].

Unterscheidung meint dabei nicht eine Parzellierung der Wirklichkeit in sakral und profan, privat und öffentlich, wie sie jenen Kräften vorschwebt, die das Wirken der Kirche auf die Neutralisierung individueller Frustrationen („Kontingenzbewältigung") oder auf das rituelle Dekor biographischer Wendepunkte (Heirat, Geburt, Tod) begrenzt sehen wollen. Sie ist vielmehr Bestandteil einer *Verhältnis*bestimmung mit dem Ziel, jene Verengungen und Verzerrungen gar nicht aufkommen zu lassen, die aus einer Trennung oder Vermischung von Glaube und Politik entstehen.

Die gegenwärtig einflußreichste theologische Variante einer kurzschlüssigen Vermengung beider Bereiche operiert mit der zunächst einleuchtenden These, daß das Evangelium den ganzen Menschen angeht und das Politische den umfassenden Bereich des Menschseins, somit auch der Bewährung des Christseins, darstellt. In der Tat kann unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umständen die Relevanz der christlichen Botschaft für die Lebenspraxis des Menschen mit einer Grundhaltung der politischen ‚Apathie' nicht mehr demonstriert werden. Problematisch wird diese Position allerdings dann, wenn sie aus dem gesellschaftlichen Geltungsanspruch des Glaubens einen besonderen Kompetenzanspruch der Christen für die Gestaltung eines Gemeinwesens ableitet[3]. Abgesehen von der Tatsache, daß sich dieser innerhalb eines weltanschaulich neutralen bzw. pluralistischen Staates realistischerweise nicht durchsetzen läßt und auch das Neue Testament kaum konkrete Handlungsanweisungen für die Konstruktion komplexer Gesellschaften bereithält, orientiert sich dieser Vorschlag an einem längst überholten, vor-aufklärerischen Stadium der neuzeitlichen Sozialgeschichte, in dem die Politik für religiöse Imperative noch empfänglich war.

Das Unvermögen, Glaube und Politik in ein Verhältnis zu bringen, das ihre jeweilige Verschiedenheit und Autonomie wahrt, begegnet ebenso ausgeprägt auch außerhalb der Kirche: Auf nichts reagieren Zeitgenossen, die in politischer Verantwortung stehen, allergischer als auf den Versuch, für ihre Tätigkeit Normen und Werte in Anschlag zu bringen, die in einem religiösen Erkenntnis- oder Handlungszusammenhang behei-

[2] Zur Hermeneutik dieses Verfahrens vgl. auch *E. Jüngel*, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V, München 1984, 48–58; *Ders.*, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1979, 13–47; *G. Ebeling*, Kirche und Politik, in: *Ders.*, Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 593–610; *Ders.*, Kriterien kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen, in: ebd., 611–634.

[3] Eine gleichermaßen provozierende Kritik an einer theologischen Überzeichnung politischen Handelns wie an einer politischen Bewußtlosigkeit der Theologie findet sich mit zahlreichen Belegen bei *A. Seifart*, Der Gott der „politischen Theologie". Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978.

matet sind. Das Spektrum der Ablehnung reicht vom platten Vorwurf einer Politisierung des Evangeliums, die in einer ‚Ayatollahisierung' der Politik münde, bis hin zum philosophisch reflektierten Verdacht einer heteronomen Überfremdung der Vernunft. Für die Wortführer dieser zweiten (noch am ehesten ernstzunehmenden) Kritik bleibt die politische Vernunft nur dann autonom, wenn sie für sich allein und nur unter Berücksichtigung mit ihr vereinbarer Gründe, Motive oder Antriebe zur politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung herangezogen wird. Allein die Ratio darf als Instanz fungieren, Handlungen zu bewirken, die wiederum einzig deswegen ausgeführt werden, weil sie vernünftig sind. Die Selbstgesetzgebung der politischen Vernunft erfüllt sich schließlich darin, nur solche Normen zu sanktionieren, deren Ziel zumindest mittelbar in der Bekämpfung der Unvernunft, d. h. in der Befreiung menschlicher Freiheit von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit besteht[4]. Dem christlichen Glauben als dem ‚Anderen' der Vernunft will man kein politisches Stimmrecht einräumen.

II. Grundlagen: Politische Vernunft und christlicher Glaube

Als soziale Institution ist die Kirche ohne eigenes Zutun bereits ein Politikum. Sie wirkt darum auf die Gesellschaft und ihre Politiker ein – gleichgültig ob durch politische Abstinenz, durch unparteiische ‚Äquidistanz' oder durch direkte Stellungnahmen zu sozialen Fragen. Eben darum sind jedoch Kriterien gesucht, um die Kirche jeweils in Einklang mit dem zu halten, was für sie maßgeblich ist.

Sofern dieser Maßstab zuerst und zuletzt ein theologischer sein muß, kann die Suche nach den normativen Grundlagen kirchlichen Handelns nicht im Politischen beginnen. Sie darf aber auch nicht im Theologischen verbleiben, wenn sie zeit- und sachgemäß sein soll. Was für die Kirche wesentlich ist, läßt sich zwar nur theologisch ausmachen, aber doch muß derjenige, der ihre gesellschaftliche Wirklichkeit in Übereinstimmung mit ihrem Wesen sehen möchte, sie auch von ihrer sozialen Umwelt her zu begreifen suchen[5]. Dieser Sachverhalt verlangt erneut nach einem Maßstab, der eine widerspruchsfreie Zuordnung beider Perspektiven ermöglicht.

Wenn dafür im folgenden auf die Fundamentalunterscheidung von Glaube und Vernunft zurückgegriffen wird, bedeutet dies keineswegs

[4] Zu den philosophiegeschichtlichen Wurzeln dieses Konzeptes vgl. *D. Henrich,* Ethik der Autonomie, in: *Ders.,* Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 6–56.

[5] Vgl. ausführlicher dazu *H.-J. Höhn,* Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt 1985; *F.-X. Kaufmann,* Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979.

eine Flucht ins Prinzipielle. Der Theologe redet auch dann schon zum Thema, wenn er zunächst die grundsätzliche Beziehung und den elementaren Unterschied zwischen der Autonomie der politischen Vernunft und dem gesellschaftlichen Geltungsanspruch des Christentums zu klären versucht. Prinzipienlos, weil Ausdruck unbegründeter intellektueller Enthaltsamkeit und grundloser Scheu vor notwendiger Kopfarbeit, wäre allein eine solche Betrachtungsweise, die von dieser Aufgabe absehen wollte.

Den Ansatz ihrer Lösung markiert die These, daß Glaube und Vernunft nur in der Wahrung ihrer Unverwechselbarkeit, d. h. in der Aufrechterhaltung ihrer jeweiligen Eigenart und Selbständigkeit eine widerspruchsfreie Beziehung miteinander eingehen können. Dies setzt voraus, daß man in der scheinbar wohlmeinenden Absicht, falsche Gegensätze zu vermeiden, ihre Unterschiede nicht vorweg einebnet. Solche Irenik ist ebenso deplaziert wie die polemische Bezichtigung gegenseitigen Hegemoniestrebens. Vermeidbar sind diese Fehlhaltungen am ehesten derart, daß man im Blick auf einen gemeinsamen Bezugspunkt von Glaube und Vernunft ihre Besonderheit herausarbeitet und von dorther einen möglichen Widerspruch an der richtigen Stelle ortet. Als ein solcher Bezugspunkt kann die Aufgabe der Sicherung menschlicher (Über-)Lebensbedingungen angesichts des drohenden ökologischen Kollapses, der Gefahren der Gentechnologie, der ungebrochenen atomaren Hochrüstung und der fortdauernden Misere des Nord/Süd-Konfliktes angesehen werden. Charakteristisch ist für diese Herausforderungen, daß es hierbei nicht mehr nur um verschiedene Mittel und Wege der Daseinssicherung geht, sondern um deren Zweck und Ziel selbst – um die Zukunft der Menschheit, um das Menschliche als ihren Maßstab und um die Maßstäbe des Menschlichen.

Die Lösung dieser Aufgabe kann kein Teilsystem der Gesellschaft – Wissenschaft, Technik oder Politik – mehr für sich allein reklamieren. Sämtliche Ressourcen menschlicher Erkenntnis sind gefragt; kein Sinn- und Wertzusammenhang menschlichen Daseins darf dabei ausgeblendet werden – auch die Religion nicht.

Ausgerichtet auf diese Problemstellung läßt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft unter drei einander bedingenden Rücksichten näher bestimmen: ihre Verschiedenheit voneinander, ihre kritische Bedeutung füreinander sowie ihr konstruktiver Vollzug miteinander. Diese drei Reflexionsstufen, deren Ergebnis die Plattform für die sich anschließende Frage nach den Kriterien kirchlicher Äußerungen zu Fragen der Politik bildet, stehen zueinander im Verhältnis der gegenseitigen Verdeutlichung und fortschreitenden Ergänzung. Ihr inhaltlicher Zusammenhang wird dabei konkretisiert durch ein perspektivisches Entfalten der Ausgangsthese, aus dem Unterschied von Glaube und Vernunft ihre Bedeutung füreinander zu erfassen.

1. Verschiedenheit: sola ratione – sola fide

Es liegt im Eigeninteresse des christlichen Glaubens, mit der politischen Vernunft weder vermischt, noch von ihr getrennt zu werden. Isoliert man ihn von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, droht der Verlust seiner lebenspraktischen Relevanz. Wird er mit der Politik vermischt, verliert er seine Identität.

Für die Politik selbst gilt, daß sie – in der Sicht des Glaubens – nach dem Willen Gottes nur eine ‚weltliche' Aufgabe hat. Allein in der Bindung an diese Aufgabe besitzt sie einen theologischen Existenzgrund, nur von ihr her definiert sich ihre Identität und Relevanz (vgl. Mk 12,13–17; Joh 19,11; Röm 13,1–7; 1 Petr 2,13–17; Tit 3,1; Offb 13).

Das Ziel der *Politik* besteht in der Gestaltung eines Lebensraumes, der die elementaren Lebensinteressen des Menschen in ein vernünftig geordnetes Ganzes integriert: (1) Beherrschung der natürlichen Umwelt zur Sicherung des physischen Überlebens, (2) Ermöglichung unverzerrter Interaktion mit der personalen Mitwelt zur Verwirklichung der sozialen Natur des Menschen, (3) gewaltfreie Ordnung der sozialen Lebenswelt, die (4) Raum läßt für die Verwirklichung personaler Freiheit. Der politischen Willensbildung durch Parteien, Gewerkschaften, Verbände, Parlament und Regierung obliegt die nähere Bestimmung der hierfür einzusetzenden Mittel und Verfahren. Deren Vernünftigkeit bemißt sich danach, inwieweit sie folgende Bedingungen erfüllen[6]:

1. Die Ausweitung der Verfügungsmacht über die natürliche Umwelt darf sich nicht als Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen auswirken.
2. Soziale Ungleichheiten dürfen nur insoweit hingenommen werden, wie sie denjenigen Menschen größtmöglichen Vorteil bringen, die aufgrund ihrer natürlichen oder gesellschaftlichen Startchancen in der Teilnahme am sozialen Leben behindert sind.
3. Die Ausübung von Macht zur Aufrechterhaltung der inneren und äußeren Sicherheit des Gemeinwesens muß von der freien Willensübereinkunft aller davon Betroffenen bestätigt werden.
4. Jedem Bürger ist die Chance der ungehinderten Verfolgung seiner selbstdefinierten Interessen und Bedürfnisse einzuräumen, sofern sie nicht die Erfüllung gleichberechtigter Interessen und Bedürfnisse anderer beeinträchtigen.

Politisches Handeln bewegt sich dabei innerhalb der Bedingungen des prinzipiell vom Menschen Beherrschbaren. In der Ausübung der Kunst des Möglichen hat es die politische Vernunft daher ausschließlich mit jenen Umständen und Feldern zu tun, die grundsätzlich menschlichem Verfügen offenstehen. Diese Bereiche kann man zugleich anders als mit den Mitteln der Vernunft („sola ratione") nicht adäquat angehen.

---

[6] Zur ethischen Qualifizierung vernunftbestimmter Politik vgl. auch *O. Höffe*, Politische Gerechtigkeit, in: K.-O. Apel u.a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studientexte Bd. 3, Weinheim/Basel 1984, 735–762; *Ders.*, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik, Frankfurt 1981, 26–29, 42–45, 98–110; *Ders.*, Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt 1979, bes. 404–418.

Dagegen ist der christliche *Glaube* auf das gerichtet, als dessen ‚Macher' der Homo faber nie in Frage kommt und dem man nur in der Weise des Glaubens („sola fide") gerecht werden kann: die von menschlichen Leistungen und Anstrengungen unableitbare, vielmehr ohne Vor- und Nebenbedingungen (allein aus Gnade) zugesagte Gemeinschaft mit Gott. ‚Glauben' heißt dann: auf diese Zusage, die menschlicher Existenz Grund, Richtung und Ziel gibt, unbedingtes Vertrauen setzen und aus solchem Vertrauen das In-der-Welt-Sein gestalten. Die lebenspraktische Bedeutung des Glaubens liegt hierbei nicht darin, daß er Handlungsanweisungen entläßt, die in irgendeiner Weise das von der politischen Vernunft Geforderte und Geleistete ergänzen oder überbieten. Das Problem, welche Entscheidungen die Sicherung der sozialen Lebenswelt verlangt, ist kein Glaubensgegenstand, sondern Sache der autonomen Vernunft[7]. Es bleibt allen Subjekten, denen Freiheit und Verantwortung zugerechnet werden kann, überlassen und aufgegeben, solche Normen des Zusammenlebens zu finden, deren Konsequenzen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung auf Dauer und im ganzen ergeben, von allen davon Betroffenen akzeptiert werden können[8].

Die Übernahme dieser Aufgabe wird vom christlichen Glauben, dem selbst an der Autonomie, der Funktionsfähigkeit und dem vernünftigen Einsatz der Vernunft gelegen ist, auch gar nicht beansprucht (vgl. GS nr. 36). Ebensowenig steigert er die Verpflichtung des Menschen, sich im Gebrauch seines eigenen Verstandes nicht gewissenlos zu verhalten, seine Vernunft nicht in den Dienst von Gewalt und Unterdrückung zu stellen. Dieser ethische Anspruch ist a priori unbedingt, vernünftig einsehbar und braucht keine zusätzliche ‚Motivierung' (vgl. Röm 2,15; Gal 2,16; 1 Joh 2,7).

Die grundsätzliche Relevanz des Glaubens für die Lebenspraxis des Menschen liegt darin, daß er ihn in ein neues Verhältnis zu seinen Selbst- und Weltbezügen stellt: In der Bindung an den unbedingten Gemeinschaftswillen Gottes wird dem Glaubenden eine Beziehung zu sich selbst und zu seiner Umwelt möglich, die weder in eine resignative oder illusionäre Weltflucht führt, noch zu einem opportunistischen Arrangement

---

[7] Zu der nur zögernd vollzogenen Anerkennung dieses Sachverhaltes in der Theologie siehe *A. Auer,* Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf ²1984, 205–239; *A. Bondolfi,* ‚Autonomie' und ‚autonome Moral'. Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff, in: Conc (D) 20 (1984) 167–173; *D. Mieth,* Autonome Moral im christlichen Kontext, in: Orien. 40 (1976) 31–34.

[8] Die Grundfrage nach der Institutionalisierung verallgemeinerungsfähiger Interessen lautet bei *J. Habermas,* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt ⁵1979, 156: „Wie hätten die Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis der Randbedingungen und der funktionalen Imperative ihre Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?"

mit den herrschenden Verhältnissen oder zu einem hybriden Streben nach bedingungsloser Selbstverwirklichung verleitet. Insofern der Glaube sich gegenüber diesen Untugenden durchsetzen will, verträgt er sich durchaus mit den Prinzipien der politischen Vernunft, deren Umsetzung ihrerseits auf andere Grundeinstellungen angewiesen ist als auf die genannten Spielarten der Dämonisierung, Vergleichgültigung oder Vergötterung der Welt. Aber allein die Bindung an eine ‚letzte' und unbedingte Wirklichkeit befreit von dem Ausgeliefertsein an die ‚vorletzten' Zwänge der Welt[9], das den Vernünftigen immer wieder zum Träger der Unvernunft macht. Diese Bindung hebt alles Welthafte nicht auf und entwertet es auch nicht, sondern gibt ihm seinen rechten Wert, indem sie eine solche Emanzipation von den Dingen der Welt befreit, die zum gelassenen Engagement für die Welt emanzipiert.

Der Glaube überbietet somit nicht die Verpflichtung zu vernünftigem Handeln, sondern teilt jenen Sinngrund mit, in bezug auf den die Erfüllung seiner Postulate gerade auch in kontrafaktischen Situationen möglich wird. Darin besteht auch sein Anspruch auf Vernünftigkeit. In welcher Weise dieser Geltungsanspruch einzulösen ist, zeigt eine Reflexion auf die Bedingungen vernünftigen Verhaltens, die nicht im Verfügungsbereich der politischen Vernunft liegen.

2. Offenheit: sola ratione numquam sola

Politik ist dadurch definiert, daß es ihr um die vernunftorientierte Gestaltung geschichtlich und gesellschaftlich kontingenter Verhältnisse geht. Nicht selten gewinnt aber das Kontingente die Macht eines „normativen Faktums", die sich gegenüber der faktischen Kraft des Vernünftigen als ungleich stärker erweist. Die Politik steht dann vor der Aufgabe, ihre Handlungsregulative derart zu bestimmen, daß politisches Entscheiden und Handeln ihnen auch dort noch folgen kann, wo die Macht des Faktischen, die Herrschaft von Willkür und Gewalt, die Diktatur der Gewissenlosigkeit, das Potential der politischen Vernunft zu übersteigen droht.

Die politische Philosophie der Gegenwart hat dieser Frage in der Diskussion über die Bedingungen und Verfahren der Herleitung und Rechtfertigung ethischer Normen nur einen untergeordneten Stellenwert beigemessen[10]. Ungelöst ist dabei das grundsätzliche Problem geblieben, ob und wie man als Vernünftiger auf rational begründbare und ethisch gerechtfertigte Weise dem Vernunftwidrigen und den Unvernünftigen

---

[9] Zur philosophischen Ausarbeitung dieser These vgl. *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970) 225–237; *B. v. Freytag-Löringhoff*, Die logische Struktur des Begriffs Freiheit, in: J. Simon (Hg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977, 37–53.

[10] Siehe etwa W. Oelmüller (Hg.), Materialien zur Normendiskussion. 3 Bde. Paderborn 1978–79.

wirksam entgegentreten kann. Durchaus ‚vernünftig' wäre es, unvernünftig Gewordene und Gebliebene von der Beteiligung an den Prozessen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung auszuschließen. Denn der Ausschluß der Unvernunft und ihrer Träger ist geradezu die Bedingung der Möglichkeit für einen gelingenden politischen Diskurs. Logisch zwingend ergibt sich für solche Veranstaltungen lediglich die Identifikation der Vernünftigen mit (zumindest potentiell) Vernünftigen.

Der Prüfstein für die Moralität der Vernünftigen ist jedoch ihr Verhältnis zu den ihnen Unterlegenen und ihnen Widerstehenden. Vor der Vernunft bestimmen sich Unterlegenheit und Widerstand am nachdrücklichsten durch ein Zuwenig an Vernünftigkeit auf seiten der schicksalhaft unmündig Gebliebenen und durch ein Zuviel an zynischer Frigidität gegenüber dem Schicksal der Machtlosen auf seiten jener, die zur Aufrechterhaltung ihrer Willkür und Gewalt die Mittel der Vernunft einsetzen. Will eine Politik der Vernunft nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Vernunftlosen anhalten. Will sie nicht folgen- und wirkungslos bleiben, hat sie die Entmachtung der Unvernünftigen zu betreiben. In beiden Fällen müßte der Vernunft eine gewisse „Selbsttranszendenz" zugemutet werden, die ihr nach ihren eigenen Prämissen eigentlich nicht abverlangt werden darf[11]:

Die ‚Selbigsetzung' der Vernünftigen mit den Vernunftlosen kann nur in einer vor-vernünftigen Gemeinsamkeit ihren Rechtsgrund haben; gleichwohl verbietet die Vernunft ihnen jede Identifikation mit den Vernunftlosen als solchen. Auch der Widerstand gegen die Unvernünftigen muß solange ohne Effekt bleiben, wie gegen ihre Gewalt und ihre Willkür nur der eigentümliche Zwang besserer Argumente gesetzt werden darf. Hiervon abzugehen hieße, die Durchsetzung der Vernunft mit anderen Instrumenten als denen der Rationalität zu betreiben. Ein Mittel aber, das außerhalb der Vernunft liegt und sich dennoch mit ihr verträgt, vermag sie nicht von sich aus in ihren Verfügungsbereich zu holen.

Auch die mit größter philosophischer Stringenz konzipierten Ansätze von K.-O. Apel, über ein transzendentalpragmatisches ‚Letztbegründungsverfahren' die ultimativen Bestimmungsgründe politischer Rationalität zu ermitteln und zu einer Ethik solidarischer Verantwortung zusammenzufügen[12], sowie die Versuche von J. Habermas, über den

[11] Vgl. *H. Ebeling*, Betroffenheit, Mitleid und Vernunft, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Dialoge Bd. 2, Frankfurt 1984, 148: „Mit Mitteln der Philosophie lassen sich Grenzen einer Vernunftethik immer nur so bestimmen, daß *innerhalb* der Grenzen der Vernunft verhandelt wird. Jede andere Strategie hieße in der Tat, auf die Vernunft selbst Verzicht tun."

[12] Vgl. K.-O. Apel u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studientexte Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, 545–634; *Ders.*, Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen, in: K. Lorenz (Hg.), Konstruktionen versus Positionen II, Berlin 1979, 37–107; *Ders.*, Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in? Ders., (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1976, 10–173.

Aufweis der unabdingbaren Strukturen verständigungsbezogenen Handelns zu den normativen Gehalten einer vernünftigen Lebensform vorzudringen[13], reichen nicht aus, um das Aposteriori der Unvernunft durch das Apriori der Vernunft aufzuheben[14]. Ihr Konzept einer Diskursethik sieht zwar vor, daß Handlungen und Entscheidungen nur dann sittlich zu rechtfertigen sind, wenn ihre Resultate und Nebenfolgen auch gegenüber den bestmöglichen Argumenten aller denkbaren Betroffenen – und nicht nur der aktuell am Diskurs Beteiligten – mit Vernunftgründen verantwortet werden können. Ein solches Verfahren kann jedoch nur relativ vernünftig sein: Es ist allemal vernünftiger und humaner, die Belange Vernunftloser vor dem Gerichtshof einer Argumentationsgemeinschaft zu verhandeln, als sie unberücksichtigt zu lassen. Uneingeschränkt ethisch auszeichenbar ist der Diskurs aber erst durch die Anerkennung der Unvernünftigen als *Personen,* was allerdings keine Forderung der Rationalität, sondern der Moralität darstellt.

Die unbedingte Achtung eines Menschen, die ihm als Person gebührt, kann nun aber nicht nach dem Maß des ihn Achtenden oder seiner selbst ergehen, sonst wäre sie wiederum bedingt. Sie ist nur zu rechtfertigen durch ein vorgängiges Ja zum Menschen, das ihn als Person konstituiert und sein Woher in einer unbedingten Wirklichkeit sieht. Wer human und sittlich gut handeln will, muß diese Selbigkeit von Menschen ohne Rücksicht auf deren Vernünftigkeit als Grundlage nehmen. Die Ablehnung dieser Identifikation nähme den Postulaten der Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit und universellen Solidarität die Möglichkeit der ethischen Letztbegründung und kontrafaktischen Realisierung.

Die unverkürzte Umsetzung der Bedingungen politischer Vernunft und vernünftiger Politik wird somit von Umständen mitbestimmt, die von der Vernunft selbst nicht hergestellt werden können. Hierfür braucht es ‚mehr' und ‚anderes' als die reine Vernunft („sola ratione numquam sola"). Dieses ‚Mehr' und ‚Andere' muß sich als mit dem Grundgesetz der Ratio vereinbar ausweisen, damit sie es als möglichen Beitrag zu ihrer Selbstaufklärung und Erweiterung annehmen und auswerten kann. Um dieses Ziel wenigstens der Möglichkeit nach in den Blick nehmen zu können, muß die Fragerichtung umgekehrt werden. Es geht dann um den Widerpart der Vernunft, um das Problem, wodurch sich das rational nicht zu Rechtfertigende gegen das Vernünftige als resistent erweist und sich immer wieder durchsetzt: Was sind die latenten Motive jenes Verhaltens, das die Einlösung der Grundforderungen politischer Rationalität verweigert oder unterläuft?

---

[13] Vgl. *J. Habermas,* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983; *Ders.,* Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt 1981.

[14] Zu dieser Kritik siehe vor allem *H. Ebeling,* Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1979, bes. 32–113; *Ders.,* Freiheit – Gleichheit – Sterblichkeit. Philosophie *nach* Heidegger, Stuttgart 1982.

Die christliche Botschaft antwortet auf diese Frage mit der Aufdekkung der existentialen Antriebsmomente vernunftwidrigen Handelns. Von ihnen her lassen sich zugleich die vor-rationalen, „religiösen" Ausrichtungen kommunikativer Rationalität aufzeigen, die die letzte Instanz dessen bezeichnen, was vernünftigen Subjekten möglich sein kann und soll:

(1) Als wesentlichen Grund dafür, daß der Mensch Vernunfteinsicht verdrängt, sie in ihr Gegenteil verkehrt und sich gewissenlos verhält, sieht das Evangelium jene Daseinsinterpretation und Handlungsweise an, die von der egoistischen Sorge des Menschen für sich selbst diktiert ist. Dieses angstgeleitete Selbst- und Weltverständnis erklärt sie aus der Endlichkeit und Ungesichertheit menschlicher Existenz, die außerhalb des Glaubens als „Sein zum Tode" erfahren wird (vgl. Joh 16,33; Röm 7,17–25; Hebr 2,15). Eine angstbesetzte Lebenseinstellung führt nicht nur zu einer Lebenspraxis, die geprägt ist von Verzweiflung an der Welt, weil diese als Gleichnis der Hölle erlebt wird, oder zu dem hybriden Versuch, sich gegen die Risiken des Daseins mit eigener Kraft abzusichern. Sie stabilisiert im letzten auch strukturelle Schuld- und Unterdrückungsmuster. Diese werden dadurch aufrechterhalten, daß die Mächtigen andere Menschen zu Instrumenten ihrer Aggressionen und Ängste machen können, indem sie diese mit ihrer Angst um sich selbst unter Druck setzen. Totalitäre Regimes haben diese Instrumentalisierung der Angst zur Perfektion gebracht[15]. Die Befreiung von solcher Gewalt führt nur über die Entmachtung der Angst. Zu beständiger Freiheit kommt nur, wer von anderer Freiheit befreit wird. Aus der Not, durch Mißbrauch seiner Freiheit schuldig geworden zu sein, findet nur, wem diese Schuld vergeben wird.

Der christliche Glaube erfährt den Vollzug dieser zweifachen Befreiung in der Zusage von Gottes unbedingtem Willen zur Gemeinschaft mit dem Menschen – eine Zusage, die das enthält und bewirkt, was sie besagt. Der Glaubende weiß sich darum von dem in allem mächtigen Gott angenommen, gegen den jede Macht der Welt machtlos ist.

(2) Aus dieser Gewißheit setzt sich der Christ ein für die Aufhebung der um der Vernunft willen beschlossenen sozialen Isolation Unmündiger und Unvernünftiger. Es geht ihm um eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, in der diese Menschen nicht mehr als politische Manipulationsmasse gehandelt werden. Der Maßstab des Humanum ist für ihn die unbedingte Anerkennung ihrer Personenwürde, die grundge-

[15] Zur philosophischen und theologischen Deutung des Phänomens Angst siehe: *W. Pannenberg,* Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983, 93–135, 146–150; H. v. Stietencron (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Weltreligionen, Düsseldorf 1979; *J. Splett,* Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt 1974, 19–41; *R. Denker,* Angst und Aggression, Stuttgart 1974.

legt ist in Gottes Zuwendung zu jedem einzelnen und zu allen (vgl. 1 Tim 2,4; Apk 21,3b). Die unbedingte Anerkennung eines jeden Menschen unabhängig von seiner Vernünftigkeit, die um der Humanität der Vernunft willen geboten ist, gibt es als verantwortbare nur durch die „Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist."[16] Das Maß zwischenmenschlicher Anerkennung muß darum die unbedingte Anerkennung durch Gott sein, als Mitsprechen von Gottes Ja zu jedem Menschen. Die Radikalität dieser Bejahung ist das Maß, an dem sich eine menschenwürdige Gesellschaft ausrichten muß.

(3) Sie hat als weitere Voraussetzung die Negation der Endlichkeit, welche Opfer und Täter der Unvernunft gleichmacht, sogar die Täter über ihre Opfer triumphieren läßt, durch die Ausrichtung auf die Vollendung der Welt, wo von Gott „alle Tränen getrocknet werden" (Offb 21,4) und der Tod „keinen Stachel mehr hat" (1 Kor 15,55ff.): Es geht den Christen bereits im Leben vor dem Tod darum, den endlichen Menschen nicht als bloß endlichen zu behandeln. Denn der Glaube an die Aufhebung der Endlichkeit würde zum Aberglauben, wenn er sich nicht in der die Endlichkeit des Menschen transzendierenden Achtung des Menschen bewährte. So ist jede Form unverzweckter Nächstenliebe eine Tat, „die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die *im* Handeln für den anderen jeweils schon immer vorausgesetzt und praktisch realisiert werden muß. In seiner gesellschaftlichen Dimension zielt dieses Handeln auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt und damit auch gesellschaftlicher Institutionen, in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung einer absoluten befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird"[17]. Ein christlich inspirierter Lebensentwurf besitzt von dorther einen weder auf Zukunft noch auf Vergangenheit begrenzten Horizont. Solidarität mit den Opfern der Geschichte – nach Auschwitz eine der ersten politischen Tugenden – kann aber nur in christlicher Hoffnung möglich sein, die darauf vertraut, im Zugehen auf den Tod jener Macht Gottes zu begegnen, die sich gegen den Tod als übermächtig erweist.

Eine solche Hoffnungsgewißheit zu begründen liegt nicht im Leistungsvermögen der autonomen Vernunft. Es ist aber unabweisbar, daß ihre ethischen Aporien nur überwunden werden können, wenn man die

[16] *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 30.

[17] *H. Peukert*, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 77.

Prinzipien verständigungsbezogenen Handelns über sich hinaus auf eine Sinndimension bezieht, die weder auf die Qualitäten des handelnden oder angesprochenen Subjekts noch auf die Umstände des Hier und Heute begrenzt oder eingeschränkt ist. Auf diese Dimension ist die Vernunft angewiesen, damit sie der Unvernunft nicht unterliegt und ihren Kampf gegen das selbst- und fremdverschuldete Unglück des Menschen nicht vorzeitig aufgeben muß.

3. Beziehung: sola fide numquam sola

Politik entsteht aus dem Unglück, daß sich Utopien nicht erfüllen. Sie führt selbst ins Unglück, wenn sie die Herstellung menschlichen Glücks in ihr Programm aufnimmt. Mit den Mitteln der Politik lassen sich nur Zielmarken ermitteln, die die Aufhebung des vom Menschen selbstproduzierbaren Unglücks angeben. Deshalb ist eine auf dieses Ziel beschränkte Realpolitik allen politischen Utopien zwangsläufig an Glanz und Attraktivität unterlegen. Zugleich müssen aber politische Ideale ihr Antrieb sein, damit ihre Nüchternheit nicht in eine bornierte Beschränkung auf das bereits Erreichte umschlägt.

Durch beides unterscheidet sich vernünftige Politik von uneinlösbaren Wahlkampfversprechen: Wer mit dem Widerstand gegen das Unglück befaßt ist, muß zwar alle Glücksutopien in diesen Dienst zu nehmen suchen, kann und darf aber lediglich versprechen, sie zur Aufhebung des Unglücks einzusetzen. Einzig auf diese indirekte Weise gibt es aber auch für Utopien die Chance, nicht zeit- und ortlos zu bleiben. Denn „ohne Vernunft sind die Utopien des Glücks auch ohne Verlaß."[18]

Weil die Gehalte dieser Visionen als solche ‚ausständig' sind, bedarf es einer Lebensform, die sie präsent hält und stets neu einklagt. Es gehört zum Proprium des christlichen Glaubens, der sich auf die unabgegoltenen Heilsverheißungen Gottes gründet, daß er die Spannung zwischen den jeweils erreichten partikularen Formen gelungenen Lebens und seiner universalen Vollendungsgestalt einerseits wahrnimmt. Zugleich ist er andererseits bemüht, selbst Gleichnisgestalten für das einzig Gott mögliche, aber bereits von ihm Begonnene im menschlichen Miteinander netzwerkartig zu verknüpfen.

Der Verzicht auf ein solches Tun wäre theologisch höchst fragwürdig (vgl. Jak 2,14–26): Wenn man die lebenspraktische Relevanz des Glaubens ausschließlich auf eine ‚Fundamentaloption' hinsichtlich des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses bezieht, wird die alltägliche Lebenspraxis mit ihren Krisen und Konflikten leicht zum bloßen ‚Folgeproblem'. Die Bedeutung des Glaubens „kann sich zwar in sie hinein auswirken, aber sie ‚ereignet' sich nicht in ihnen. Das alles entscheidende

[18] *Ebeling,* Sinndimension 12.

Ereignis geht seinen Auswirkungen in den alltäglichen Kommunikations- und Reifungsprozessen voraus"[19].

Der Glaubende wird sich damit nicht begnügen, weil das Wort Gottes nicht nur zu denken, sondern auch zu tun gibt („sola fide numquam sola"). „Aber es gibt nicht so zu tun, daß durch das Handeln von glaubenden Menschen Gottes eigenes Handeln aufgehoben würde, vielmehr ruft eines das andere."[20]

Christsein heißt, in der gegebenen Welt das Versprechen einer besseren zu erkennen, und das bedeutet wiederum: die Dinge so zu betrachten und zu behandeln, wie sie sich vom Standpunkt ihrer Vollendung her darstellen (vgl. 2 Kor 3, 10–11)[21]. Keine Sinnerfahrung kann aber bereits als die unüberbietbare Erfüllung dieses Versprechens angesehen werden. Sie bleibt die „eschatologische" Tat Gottes. Jenseits zeitlicher Bestimmungen meint „eschatologisch", daß der Glaubende schon jetzt Dinge so erfährt, wie sie von Gott als seinsollend gewollt sind. Sie sind durch Gottes schöpferische Nähe so konstituiert, daß sie ohne diese weder überhaupt sein können, noch das sind, was sie sind. Ihre im Hier und Jetzt erfahrbare Raumzeitlichkeit erweist sich aber zugleich als Aufbrechen dieser Dimensionen.

Mit einer solchen Position setzt sich der Glaube keineswegs in einen Widerspruch zu den Ziel- und Grenzmarken der politischen Vernunft, für die eine ‚kommunikative Gesellschaft' aus der freien Übereinkunft aller Beteiligten und Betroffenen hervorgeht. Der eigentliche Unterschied liegt darin, daß für ihn die Voraussetzungen und Grundlagen einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft' nicht im Erfüllungsvermögen der Vernunft liegen, sondern in dem unableitbaren Entgegenkommen Gottes.

Die politische Bedeutung dieses „eschatologischen Vorbehaltes", den die Christen gegenüber dem Bestehenden geltend machen, besteht in der steten Weigerung, das Etablierte als endgültige Ordnung anzuerkennen. Diese gegenüber der herrschenden Politik vorgebrachte Relativierung liegt allerdings selbst im Interesse der politischen Vernunft: Als vernünftig kann nur eine solche Politik gelten, die reformbereit ist, d. h. die eine (utopisch-)regulative Perspektive und ein entsprechend kritisches Engagement zur Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zumindest ermöglicht und zuläßt. So gehört es sogar „zum Wesen freiheitlich-de-

---

[19] *J. Werbick,* Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Einsiedeln/Zürich/Köln 1982, 75.

[20] *P. Eicher,* Gott handelt durch sein Wort, in: *Ders.,* Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 202. Vgl. hierzu auch *H. Kessler,* Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie, in: H. U. v. Brachel/N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität (FS Peukert), Freiburg/Münster 1985, 117–130.

[21] Vgl. *K. Lehmann,* Nicht nur im Jenseits – Die Weltperspektive christlicher Zukunftserwartung. in: *Ders.,* Signale der Zeit – Spuren des Heils, Freiburg/Basel/Wien 1983, 109–129.

mokratischer Ordnung, daß sie von keinem Zustand behauptet, er stimme mit dem Ideal überein, daß sie vielmehr die jeweiligen Verhältnisse für ständig verbesserungsfähig hält und uns damit die nie zu Ende kommende Aufgabe stellt, die Wirklichkeit in beharrlicher Annäherung auf das Leitbild der Verfassung hin fortzuentwickeln"[22].

Auch eine politisch motivierte Gesellschaftskritik braucht eine utopische und ‚eschatologische' Perspektive, weil sie anders als Kritik gar nicht mehr denkbar wäre und einem Meßgerät gliche, von dem man die Skala entfernt und nur noch den Zeiger behalten hat.

III. Kriterien: Kirche in der Politik – Politik in der Kirche

Der christliche Glaube ist weder das schlechthin Andere der politischen Vernunft noch ihre wahre Gestalt. Ihre Verschiedenheit voneinander und ihre Beziehung zueinander läßt sich nicht auf diese falsche Alternative zurückführen. Entsprechendes gilt für die Möglichkeiten und Grenzen christlichen Engagements in der Politik mit dem unzutreffenden „entweder – oder" von Weltflucht und Weltbindung. Die Pflicht zur sozialen Verantwortung erwächst den Christen aus ihrem Weltverhältnis, das den Zwängen der Welt im letzten keine Macht mehr läßt und zugleich zum Einsatz für die Welt frei macht. Zwischen den beiden Konsequenzen dieses Verhältnisses besteht ein unablösbarer Zusammenhang, aber auch ein unumkehrbares Gefälle. Diese Doppelstruktur verhindert sowohl ein Aufgehen des Glaubens im Politischen als auch seine Folgen- und Wirkungslosigkeit für die Politik. Daher dürfen die Christen sich weder auf die Insel der Heilsgewißheit zurückziehen, noch können sie sich ein besonderes politisches Mandat anmaßen und die Kirche als vierte Gewalt im Staate etablieren.

Nur dann ist die Betonung der Unverwechselbarkeit von Kirche und Politik im Recht, wenn inmitten dieser Unterscheidung eine positive Beziehung zwischen beiden erkennbar wird. Welche Konturen diese Beziehung annehmen kann, soll im folgenden in Analogie zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft verdeutlicht werden.

Hierbei liegen mehrere Problemkreise ineinander, die nur nacheinander zur Sprache kommen können. Es geht zunächst um die Maßstäbe einer politischen Beurteilung politischer Sachverhalte, dann um die politische Berechtigung kirchlicher Äußerungen und schließlich um die ‚Christlichkeit' dieser Stellungnahmen.

Der grundsätzliche Charakter dieser Überlegungen bringt es mit sich, daß bei der Auflösung dieser Problemkreise nicht gleichzeitig auf die inhaltliche Klärung besonderer Einzelfragen – etwa zum Thema ‚Kirche und Arbeitslosigkeit' – eingegangen werden kann. Es mag allenfalls an

[22] *G. Heinemann*, Präsidiale Reden, Frankfurt 1975, 181.

einigen Beispielen der katholischen Soziallehre demonstriert werden können, zu welchen Resultaten der sachgemäße Umgang mit jenen Prinzipien führt, die für alle derartigen Probleme Gültigkeit haben. Im Vordergrund steht somit das Interesse an der Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit von Kriterien, auf die man in sämtlichen Streitfragen zwischen Kirche und Politik zurückgreifen kann, ohne im Einzelfall jeweils alle grundsätzlichen Fragen nochmals aufrollen zu müssen[23].

1. Maßstäbe politischer Urteile zu politischen Problemen

Die Gestaltung und Überprüfung der sozialen Lebensverhältnisse, der Strukturen der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung in einer Gesellschaft ist grundsätzlich die Sache der politischen Vernunft, die sie an keine andere Instanz delegieren kann („sola ratione"). Daß auch kirchlichen Gremien und Institutionen für diese Aufgabe keine Zuständigkeit zukommt, ergibt sich aus dem fundamentalen Unterschied zwischen Glaube und Vernunft bzw. aus der theologischen Anerkennung der Autonomie der politischen Vernunft. Die notwendigen Kriterien ihres sachgemäßen Vollzuges lassen sich aus den Ziel- und Grenzmarken politischen Handelns ableiten, das die einer Gesellschaft zugehörigen Personen und Gruppen in ein solches Verhältnis zueinander zu bringen hat, in dem ihre berechtigten Interessen, Belange und Ansprüche in gerechter Weise zum Austrag kommen. Die Selbstkontrolle jeder Politik, die nicht ohne Maß und Ziel sein will, wird sich an folgenden Determinanten vernunftorientierten und ethisch zu rechtfertigenden Verhaltens ausrichten:

1. Die Ausweitung der technisch-wissenschaftlichen Verfügung über die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen darf nicht die Gefährdung der natürlichen Umwelt zur Folge haben und mittelbar oder langfristig die Existenzbedingungen der Menschheit bedrohen.
2. Veränderungen im Gefüge sozialer Verbindlichkeiten – etwa auf dem Gebiet der Renten-, Gesundheits- und Arbeitsmarktpolitik – sind nur insoweit legitim, wie sie auf Dauer und im ganzen für jene Personen Vorteile bringen, die nicht aus eigener Kraft zur Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse beitragen können.
3. Die Anwendung von staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen Gewalt anwendende innere und äußere Gegner der bestehenden Sozialordnung muß defensiven Charakter tragen und in ihrem Umfang rechtlich-demokratisch und ethisch nachweisbar verantwortet sein.
4. Die Einschränkung individueller Freiheit ist nur insoweit berechtigt, wie sie dadurch jedem Individuum ermöglicht, seine jeweils eigenen Interessen und Rechte gegenüber anderen zur Geltung zu bringen.

---

[23] Da es nachfolgend ausschließlich um Kriterien geht, die für alle kirchlichen Verlautbarungen gelten – seien dies päpstliche Enzykliken, Hirtenbriefe nationaler Bischofskonferenzen oder Resolutionen kirchlicher Verbände –, wird eine nähere Erörterung des „lehramtlich-verpflichtenden" Charakters solcher Stellungnahmen ebenfalls ausgespart. Vgl. dazu *J. Schuster*, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt 1984, bes. 303–385.

Diese Maßstäbe stellen normative und regulative Prinzipien politischen Handelns dar, nach denen die sozialen Verhältnisse wahrgenommen, kritisiert und verändert werden sollen. Gleichzeitig bedeuten sie in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Ergänzung das Ensemble jener Grundwerte und -normen, die nicht zur politischen Disposition stehen. Umgekehrt sind sie aber darauf angewiesen, für die jeweiligen gesellschaftlichen Teilsysteme (Technik, Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung, Bildung) spezifiert, d. h. mit den besonderen Funktionsanforderungen dieser Bereiche vermittelt zu werden.

Denkschriften und Demonstrationen, Parteien und Programme, die sich von diesen Kriterien und entsprechendem Sachverstand beeinflussen lassen, leisten nicht nur einen Beitrag zur notwendigen Rückbindung des Teilsystems ‚Politik' an die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Sie gehören auch zur Praxis einer politischen Ethik, die jenen Pragmatismus hinter sich gelassen hat, der die faktischen Ziele der Politik als selbstverständlich hinnimmt und nur nach Handlungsstrategien sucht, die (im Zweck/Mittel-Kalkül) zur kostengünstigsten Realisierung dieser Ziele führen. In einem solchen Konzept kann man etwa „zur Selbstbehauptung einer Nation (bzw. der gegenwärtigen Staats- und Lebensform einer Nation) ABC-Massenvernichtungsmittel einsetzen oder zum Zweck der Füllung einer zeitweiligen Energielücke auf Kosten der gesamten Menschheit und Natur Atomenergie entfesseln"[24].

Eine Vielzahl politischer Einzelfragen läßt sich in der Tat auf dem Verordnungsweg, rein bürokratisch oder mit den Mitteln der ‚instrumentellen Vernunft' erledigen – so etwa die Festsetzung von Erdölförderquoten, die Regelung von Grenzkontrollen oder die Vergabe internationaler Kapitalhilfen. Es braucht hierbei nur über Mittel und Wege hinsichtlich ihrer Zweckmäßigkeit diskutiert zu werden, ohne über die ethische Vertretbarkeit des mit ihnen angestrebten Zieles nachdenken zu müssen.

Anders verhält es sich bereits bei Genehmigung und Bau industrieller Großprojekte, wo Zielkonflikte zwischen Ökonomie und Ökologie auftreten. Hier wirkt sich der Standpunkt, es gäbe gegenwärtig keine qualitativ neuen Probleme hinsichtlich der Rechtfertigung politischer Zielsetzungen, sondern nur komplexe Steuerungs- und diffizile Anwendungsfragen der sich anbietenden Mittel[25] äußerst fatal aus.

Es kann in politischen Stellungnahmen zu diesen Themen nicht nur darum gehen, die Rationalität des *Prozesses* politischen Entscheidens und der *Instrumente* politischen Handelns zu überprüfen, sondern es ist auch

[24] *D. Böhler,* Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, „weltbürgerliche" Gesellschaft oder „unsere" Gesellschaft?, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studientexte Bd. 3, 857.

[25] Eine solche Position vertritt *H. Lübbe,* Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf 1980, bes. 179–238.

auf die Rationalität der Entscheidungs*prämissen* und Handlungs*resultate* zu achten.

2. *Maßstäbe der politischen Berechtigung kirchlicher Stellungnahme zu politischen Fragen*

Politische Ziele und Zwecke sind heute mehr denn je definitionsbedürftig. Was in Wahrheit Fortschritt und Wachstum, Freiheit und Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden genannt werden kann, versteht sich keineswegs von selbst, sondern muß in den Verfahren kommunikativer Interessenvermittlung und diskursiver Situationsberatung unter der Forderung solidarischer Verantwortung mühsam ausgehandelt werden[26].

Der Definitionsbedarf hinsichtlich der politischen Grundkategorien moderner Gesellschaften ist der wichtigste Grund für die Berechtigung kirchlicher Äußerungen. Hierbei ist allerdings die Einschränkung wichtig, daß es sich beim Tätigwerden der Kirche „um einen Notdienst handeln [muß], der durch einen politischen Notstand herausgefordert ist"[27] und den zu beheben eine politische Kraft bisher nicht angetreten ist.

Dieser Sachverhalt setzt allerdings voraus, daß die politische Ethik der Kirche ständig fortgeschrieben wird, damit sich diese an der öffentlichen Diskussion auch aktuell und kompetent beteiligen kann. In allen anderen Fällen, in denen die Politik ihre selbstgesetzten Aufgaben zureichend wahrnimmt, gibt es für die Kirche keine Veranlassung, politisch aktiv zu werden. Sie hätte dabei inhaltlich nicht mehr und anderes zu sagen, als ohnehin schon in den Zeitungen steht. An einer solchen Redundanz besteht aber kein politischer Bedarf und nur geringes öffentliches Interesse[28].

Für politisch berechtigte und *situationsgemäße* Aktionen der Kirche lassen sich verschiedene Anlässe unterscheiden, die alle darin übereinkommen, daß gegen die von der Vernunft erkennbaren Grenz- und Zielmarken der Politik verstoßen wird, – wenn etwa

1. das Politische auf jene Bereiche totalitär und gewaltsam ausgedehnt wird, die nicht den Gesetzen des Machbaren und Kontrollierbaren unterstehen; oder
2. die geschichtliche Kontingenz politischer Strukturen ideologisch verstellt wird.

In diesen Fällen liegt es im Eigeninteresse der politischen Vernunft, wenn sie auf Grenzüber- oder -unterschreitungen aufmerksam gemacht wird. Daß gerade der christliche Glaube hierzu Stellung nehmen kann, ergibt sich aus seiner Affinität zu den Bedingungen und Gehalten politi-

---

[26] Vgl. hierzu im einzelnen das Modell von *O. Höffe*, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt ²1985; *Ders.*, Ethik 419–452 (Anm. 6).

[27] *Ebeling*, Kriterien 618.

[28] Zur Gefahr einer überflüssigen und unnützen ‚Theologisierung' politischer Fragen vgl. die Hinweise von *R. Henning*, Art. ‚Politische Ethik', in: Katholisches Soziallexikon², 2184–2194.

scher Rationalität und aus der Offenheit der Vernunft für die von ihm benannten Momente politischen Handelns, die außerhalb ihres Verfügungsbereiches liegen („sola ratione numquam sola").

Sachgemäß sind solche Initiativen der Kirche, die inhaltlich denjenigen Kriterien folgen, die für die Abgabe politischer Urteile über politische Probleme genannt wurden: Benennung der Maßstäbe vernunftbezogener und ethisch legitimierbarer politischer Praxis, Anwendung dieser Maßstäbe auf die Prämissen, Prozesse und erwarteten Resultate politischen Handelns, Verknüpfung dieser Kriterien mit den empirischen Gegebenheiten des jeweiligen Gegenstandsbereiches und Eröffnung eines Diskurses mit dem Ziel eines argumentativ gestützten Einverständnisses über eine diesen Vorgaben verpflichtete praktische Politik.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß kirchliche Stellungnahmen nicht nur eine paränetische[29], sondern vor allem eine argumentative Tonart anschlagen: Unter Angabe von Vernunftgründen ist zu zeigen, welche positiven Folgen und Nebenfolgen die Umsetzung ihrer Paränesen und Postulate für die Erfüllung verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse hat. Ebenso ist mit Vernunftgründen nachzuweisen, daß die Konsequenzen, die sich aus der Unterlassung der von ihr angemahnten Handlungen ergeben, vernünftig nicht zu rechtfertigen sind. Dadurch werden ihre Adressaten auf eine argumentative Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt festgelegt und ein Ausweichen in unverbindliche Absichtserklärungen am ehesten erschwert.

Dieselben Bedingungen gelten auch hinsichtlich solcher Äußerungen, für deren Inhalt Aussagen des Neuen Testamentes oder bestimmte Glaubensüberzeugungen als Erkenntniszusammenhang angegeben werden. Auf einer Beachtung dieser Sätze kann die Kirche nur in dem Sinn insistieren, daß sie die Bereitschaft zeigt, hierüber in einen Diskurs einzutreten und ihre Aussagen mit den Mitteln der Vernunft zu rechtfertigen. Denn nur das ist der politischen Vernunft zumutbar, was auch vor bzw. von ihr verantwortbar ist.

Führen die Vertreter christlicher Sozialkritik theologische Denkfiguren (z.B. Wille Gottes, Schöpfungsordnung) ins Feld, sind diese vom Standpunkt der Vernunft aus nur insoweit legitim, wie sie gesellschaftliche Verhältnisse danach befragen, ob sie die Entfaltung jener Freiheit, Vernünftigkeit und Moralität ermöglichen, zu der die christliche Botschaft durch die Entmachtung angstbesetzter und unvernünftiger Le-

[29] Zur Bedeutung und Berechtigung der Paränese in Ethik und Politik vgl. *B. Schüller*, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 11: „Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, daß der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein läßt, sie erfährt als Aufforderung umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll."

benseinstellung befreit[30]. Ob diese Kritik tatsächlich angebracht ist, muß wiederum argumentativ nachgewiesen werden. So erweist sich etwa vor dem Hintergrund der christlichen Schöpfungslehre[31] die Formel „Fortschritt durch wirtschaftliches Wachstum" als eine sehr fragwürdige Wahrnehmung des Interesses an effektiver Weltgestaltung. Es bedarf aber vernünftiger Beweisführung, um die Kontraproduktivität der Verschwendung nichtregenerierbarer Ressourcen aufzuzeigen[32].

Daß kirchliche Verlautbarungen in einer Sprache und mit einer Argumentation vorgetragen werden, die auch von Nichtchristen nachvollziehbar ist, kann sich auf ihre Rezeption nur positiv auswirken. In früheren Stellungnahmen ist dieser Schritt nicht immer gelungen und hat es leicht gemacht, den an die Kirche adressierten Ideologievorwurf in die Schlagzeilen zu bringen. Besonders in der Diskussion um die Neuregelung des § 218 StGB hat die katholische Ablehnung der ‚Fristenlösung' und ‚sozialen Indikation' aggressive Reaktionen ausgelöst. Aber auch jenseits solcher Polemik läßt sich der katholische Standpunkt, wenn er allein theologisch motiviert ist und nicht auch rational gerechtfertigt wird, solange als Ausdruck einer rückwärtsgewandten, repressiven Moral diskreditieren, wie nicht einsichtig gemacht wird, daß er z. B. auch in einer ‚Diskursethik' aufrechtzuerhalten ist, – indem man etwa argumentiert: Zur Voraussetzung eines ethischen Diskurses gehört, daß zu seinen Teilnehmern alle von der erwarteten Entscheidung möglicherweise Betroffenen zählen. Keine bestimmte Gruppe von Menschen hat das Recht, diesen Kreis irgendwie einzuschränken. Wenn die deutschen Bischöfe in ihren Erklärungen zur Diskussion um die Abtreibung nachhaltig den Schutz des ungeborenen Lebens einklagen[33], steht dafür als vernünftig einsehbarer Grund, daß es niemandem zusteht, den Begriff ‚Mensch' willkürlich („Fristenlösung") oder restriktiv („soziale Indikation") festzulegen.

Daß die Kirche in der Tat „mehr" und „anderes" zu sagen hat, als bisher von der politischen Vernunft propagiert wurde, belegen am deutlichsten ihre Verlautbarungen zu Fragen der Friedenssicherung. Hier ist der

---

[30] Vgl. GS nr. 76: „Immer und überall aber nimmt sie [= die Kirche] das Recht in Anspruch, ... politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, oder auch nur jene *Mittel* an, welche dem *Evangelium* und dem *Wohl* aller je nach den verschiedenen *Zeiten* und *Verhältnissen* entsprechen" [Hervorhebung H. J. H.]. Siehe hierzu auch *J. Giers,* Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre, in: MThZ 28 (1977) 1–25.

[31] Zu den wesentlichen Aussagen einer christlichen Schöpfungstheologie siehe *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.

[32] Vgl. die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung", Gütersloh 1985, bes. 42–52.

[33] Vgl. die Hirtenbriefe der Deutschen Bischofskonferenz: „Zur Neuregelung des § 218", Bonn 1976; „Dem Leben dienen", Bonn 1979; „Wähle das Leben", Bonn 1982.

biblische Begriff des „Schalom" weitaus umfassender und anspruchsvoller als das Konzept einer Friedenspolitik, die sich mit atomarer Abschreckung als Mittel der Kriegsverhütung zufriedengibt[34]. Ähnliches trifft für die wirtschaftsethische Option „Arbeit vor Kapital" der katholischen Soziallehre im Vergleich mit konkurrierenden Modellen einer gerechten Wirtschaftsordnung und Betriebsverfassung zu[35]. In beiden Fällen ist jedoch die Übersetzung einer zunächst biblischen bzw. sozialethischen Argumentation in eine Gedankenführung verlangt, die auch außerhalb von Theologie und Kirche überzeugt[36].

Von Kritik an ihrem politischen Engagement muß sich die Kirche nur dann beeindrucken lassen, wenn ihre Argumente sachlich unzureichend sind oder ihr Aktivität die Verwirklichung sozialer Freiheit verhindert, – etwa durch die Mißachtung oder Verletzung politischer Grundrechte. Allerdings muß ihr beides in allgemein einsichtiger Argumentation nachweisbar sein.

3. Maßstäbe der ‚Christlichkeit' kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen

Die Sozialverkündigung der Kirche ist keine zu ihrer Glaubensverkündigung beziehungslose und zusätzliche Tätigkeit, sondern eine Aufgabe, die der Weitergabe des Glaubens selbst zugehört. Die Welt bedeutet dem Christentum mehr als eine bloße Statisterie oder Staffage für den Weg der Frommen durch die Zeit. Sie ist der vom Geist Gottes bewohnbar gemachte Lebensraum der Menschen, den es zu gestalten und zu bewahren gilt (vgl. Gen 1,26–28)[37].

Kirchliche Äußerungen zu politischen Fragen werden daher in Stil und Inhalt mehr als ‚politisch' sein müssen, um sich als ‚christlich' ausweisen zu können. Dies meint etwas anderes, als in der beschwichtigenden Devise zum Ausdruck kommt: Wer eine bessere Politik will, tut nicht gut daran, die Politiker schlechtzumachen! Deutliche Worte nach offenkundigem Fehlverhalten widersprechen weder dem ‚guten Ton' noch dem Gebot der Fairneß, solange sie nicht in persönliche Diffamierung umschlagen. Politische Stellungnahmen der Kirche sind aber nur dann ‚typisch' christlich, wenn sie sich über die Sachproblematik hinaus auf jene Aspekte politischer Themen beziehen, wodurch diese mehr als ‚rein' poli-

---

[34] Vgl. die entsprechend deutliche Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden", Bonn 1983, bes. 10–20, 38–59.

[35] Siehe hierzu, *F. Hengsbach*, Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982, 9–136, 180–273.

[36] Besonders eindrucksvoll belegt ist diese Vorgehensweise bei *W. Korff*, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt 1979.

[37] Vgl. *J. Splett*, „Macht euch die Erde untertan"? Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs, in: A. J. Buch/J. Splett (Hg.), Wissenschaft – Technik – Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik, Frankfurt 1982, 175–202.

tische Probleme darstellen[38]. So steht im Zusammenhang mit den noch unabsehbaren Folgen der Gentechnologie mehr zur Debatte als eine rechtliche Ordnung, in welchem Umfang von Wissenschaftlern in die menschliche Genstruktur eingegriffen werden darf. Hier wird die Gesellschaft nicht nur gefragt, ob das Menschenmögliche dem Menschen auch erlaubt ist[39]. Zur Diskussion steht auch, wer der Mensch ist und wer er sein will. Die Politik würde sich in dieser Situation unnötigerweise kompromittieren lassen, wenn sie nicht für entsprechende Voten und Wortmeldungen aus anderen Bereichen des sozialen Lebens offen wäre. Gerade wenn diese einer vordergründigen Politisierung entzogen bleiben, können sie der Politik zugute kommen. Wollte man der Kirche ein Rederecht bestreiten, würde man zugleich Wert und Bedeutung der Politik gefährden. Deren Kompetenz wird gerade dadurch verzeichnet, wenn man sie mit Omnipotenz und Allzuständigkeit gleichsetzt.

Äußert sich die Kirche kritisch, darf diese Kritik nicht aus einer philisterhaften Attitüde kommen. Da sie die Gesellschaft mit dem Evangelium zu kritisieren hat, kann sie als christliche Kritik nur konstruktiv sein, – auch wenn ihre ‚Konstruktionen' meist mit einer Infragestellung ansetzen:

(1) Als erstes Kriterium des ‚typisch' Christlichen ist jene Spannung im Weltverhältnis des Christen zu nennen, wonach er sowohl von der Welt als auch für sie in Freiheit lebt (vgl. Gal 5,1–6,10). Die Spannung gibt Auskunft darüber, wer er sein und wie er leben kann: Ihm liegt an der Welt, aber er hängt letztlich nicht sein Herz an sie. Theologische Aussagen, die diese Spannung vergegenwärtigen, rücken alles, was nicht Gott ist, auf die Seite der Welt und treten entschieden gegen eine Vergötterung aller welthaften Größen, Ideen und Programme ein. In politischen Stellungnahmen der Kirche ist nur eine solche Berufung auf Gott berechtigt, die gegen die Absolutsetzung der Welt, ebenso gegen ihre Dämonisierung und zum Engagement für sie aufruft. Eben dies meint auch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,36–39): keine anderen Götter neben Gott zu kennen (vgl. Ex 20,2 ff.) und in dieser Freiheit zu einer unverstellten Hinwendung zum Nächsten fähig zu sein.

(2) Kriterium des Christlichen ist zweitens die Glaubensgewißheit, im Leben und Sterben so von Gott angenommen zu sein, wie dies das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu bezeugt. Gegen den Geltungsanspruch politischer Ideologien, die dem Menschen ein sinnerfülltes Leben verspre-

[38] Vgl. als Beispiel den Versuch im Schlußteil der Enzyklika ‚Laborem exercens' (nr. 24–27), über die ökonomisch-soziale Dimension hinaus eine „Spiritualität der Arbeit" zu skizzieren. Siehe dazu auch *L. Schneider*, Spiritualität der Arbeit im Horizont von Schöpfung und Auferstehung, in: JCSW 26 (1985) 171–182.

[39] Umgekehrt zeigt sich die Problematik beim Umweltschutz. Im Bereich der Entschwefelung von Kohlekraftwerken und der Entgiftung von Autoabgasen geschieht z. B. weitaus weniger, als technisch möglich ist; hier tut der Mensch weniger, als er soll.

chen, setzt die kirchliche Verkündigung die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit ihrer Botschaft von der Gemeinschaft des in allem mächtigen Gottes mit den Menschen. Auf sie allein kann sich der Christ im Leben und Sterben verlassen, weil sie an nichts Welthaftem ihr Maß hat (vgl. Röm 8,31–39). Ein Lebenssinn aber, den der Mensch sich selbst zuspricht, ist ebenso vergänglich wie sein ‚Stifter'. Eine christliche Ideologiekritik wird darum einen zentralen Impuls in der rechten Desillusionierung der politisch Handelnden sehen. Gegen die Utopie, das Leben in eigener Regie vollenden zu können, setzt sie den Realismus der christlichen Botschaft, daß der menschliche Drang nach ‚Selbstrechtfertigung' nur den Tod bringt. Die christliche Ent-täuschung solcher Hybris bewahrt vor Verzweiflung, weil sie zuvor eine Zukunftshoffnung begründet hat, für die der Tod kein Limit mehr ist (vgl. Röm 7,7–25).

(3) Kriterium des Christlichen ist zum dritten die Grundentscheidung auch dem erklärten Feind in Liebe begegnen zu wollen (vgl. Mt 5,43–48). Dies bedeutet nicht die Unterlassung von Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung, auch nicht die Preisgabe einer Option zugunsten der Armen und Entrechteten. Gemeint ist vielmehr eine „schöpferische Liebe, die sich auch im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsgedanken freihält."[40] Kirchliche Stellungnahmen zu gewaltsam ausgetragenen politischen und sozialen Konflikten entspringen darum der Weigerung, sich mit einer Situation abzufinden, in der ein Mensch, eine Partei oder eine Nation meint, der Feind der anderen sein zu müssen[41]. ‚Feindesliebe' ist auch dadurch gekennzeichnet, daß sie in ihrem Widerstand gegen Haß und Willkür zur Unterscheidung der Person von ihren Handlungen, des Täters von seinen Untaten fähig ist, daß sie den Terroristen nicht auf das festlegt, was er angerichtet hat, sondern ihm die Möglichkeit der Umkehr und einer gemeinsamen Zukunft offenhält. Sie beginnt bereits dort, wo Christen sich dem Aufbau von Feindbildern widersetzen, wo sie sich selbst nicht zu Feinden machen lassen und verhindern, daß andere zu ihren Feinden erklärt werden.

Diese Identitätsmerkmale des Christlichen gelten nicht nur für die Umgangsformen der Kirche mit der politischen Öffentlichkeit. Da jede politische Stellungnahme auch die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit aufwirft, muß bereits am Miteinander der Christen wenigstens ansatzhaft ablesbar sein, wie man lebt, wenn man das tut, was sie von der Gesellschaft fordern. Auch dafür stehen diese Erkennungszeichen des Glaubens.

Damit ist zugleich die Frage nach der politischen Relevanz einer genuin christlichen Lebenspraxis auf ihren Punkt gebracht: Es geht den

[40] Deutsche Bischofskonferenz, „Gerechtigkeit schafft Frieden", 19.

[41] Vgl. hierzu die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz „Ursachen des Terrorismus und Voraussetzungen seiner Überwindung", Bonn 1978.

Glaubenden um eine Form des Zusammenlebens, die transparent ist auf Gottes Vorstellungen von einem gelingenden menschlichen Miteinander, d. h. eine gesellschaftliche Alternative zur Eindimensionalität einer Weltvergötterung oder -dämonisierung, ein Gegenbeispiel zum „do ut des"-Prinzip und ein Kontrast zur Illusion, daß das Sein zu haben ist. Ein solcher gelebter Glaube ist dann in der Tat ein Politikum. Die Visionen des Alten und Neuen Testaments sind ihm dabei die wichtigsten Sehhilfen, um tragende Strukturen der Gegenwartsgesellschaft als marode zu erkennen und daran zu gehen, einen Gegenentwurf aufzubauen.

IV. Ausblick: Zur Einheit von Theorie und Praxis kirchlicher Sozialverkündigung

Daß das Politische nicht als Fremdkörper des Christlichen wahrgenommen und die kirchliche Sozialverkündigung nicht undialektisch von der christlichen Glaubenspraxis geschieden werden darf, ist keine Forderung, die einer nachträglichen ‚Politisierung' des Evangeliums das Wort redet. Daß immer wieder ein Graben zwischen Glaube und Politik aufgerissen wird, verhindert gerade, daß die gesellschaftliche Gestaltungskraft der christlichen Botschaft als sie selbst zur Geltung kommen kann.

Wenn diese Barriere nicht bereits in den Kirchengemeinden genommen wird, bleiben die politischen Stellungnahmen ihrer Bischöfe und der Sprecher kirchlicher Verbände an ihrer eigenen Basis ohne Rückhalt. Die Beziehung zwischen Glaube und Politik wird in erster Linie dort überzeugend demonstriert werden können, wo die unmittelbare Betroffenheit von gesellschaftlichen Mißständen und konkrete Möglichkeiten der Veränderung gegeben sind.

Es mag sein, daß die Kirche in einer hochdifferenzierten Gesellschaft nicht zu jedem Aspekt der Sozialordnung einen eigenständigen Beitrag leisten kann. Wo es aber möglich ist, haben die Christen die Pflicht, das Wort Gottes ausreden zu lassen. Wo es unmöglich ist, bleibt ihnen das Recht, Befürworter und Kritiker des Status quo zur Rede zu stellen.

Die Gemeinden im christlichen Sinn ‚politikfähig' zu machen, verlangt ein behutsames und umsichtiges Vorgehen[42]. Davon sind die beiden ersten Schritte die wichtigsten und schwierigsten: zum einen die Enttabuisierung politischer Fragen und zum anderen der Versuch einer christlichen Kultur der Konfliktbewältigung, die modellhaft für die Gesellschaft werden könnte. Wenn die Gemeinden mit ihrem Anspruch Ernst machen, Raum christlicher Freiheit und Gemeinschaft zu sein, in dem keine Türen endgültig zugeschlagen werden, sondern jeder mit seiner Überzeugung zu Wort kommen kann, dürften beide Schritte nicht unmöglich sein.

---

[42] Siehe hierzu *M. Kehl*, Gemeinde und politisches Handeln, in: StZ 201 (1983) 770–778.

ThPh 61 (1986) 24–59

Robert Bellarmin und die Zahl der Ökumenischen Konzilien

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Vor dem Hintergrund einer Gesamtentwicklung der Konzilsidee zeichnet sich das ausgehende 16. Jahrhundert durch ein besonders vitales Interesse an der Geschichte der Konzilien aus. *Ein* Aspekt dieses historischen Interesses ist nun auch die Festlegung der Zahl der Ökumenischen Konzilien, eine Frage, die man über Jahrhunderte offen und in der Schwebe gelassen hatte. Jetzt, im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert, werden zum ersten Mal in der Geschichte der abendländischen Kirche eindeutige Zahlen angegeben. Man sagt, es hat 18 oder 20 oder 21 Ökumenische Konzilien, Trient einschließlich, gegeben. Vittorio Peri kommt das Verdienst zu, die besondere Rolle Robert Bellarmins bei dieser Festlegung herausgestellt zu haben[1]. Die Darlegungen des italienischen Gelehrten fanden bei der Forschung weitgehende Zustimmung[2], lediglich R. Bäumer meldete einige Bedenken an, ob Bellarmin tatsächlich in dem Ausmaß als Autor der neuen Konzilienzählung gelten kann, wie das von Peri angenommen wird. Im Hinblick auf die Frage, „wieweit Bellarmin... die Ansichten von Theologen und Kanonisten des 15. und 16. Jahrhunderts übernommen hat und von welchen Autoren Bellarmin abhängig bzw. beeinflußt ist", trägt der Freiburger Kirchenhistoriker dann in seinem Beitrag „Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts"[3] sehr eindrucksvolle Zeugnisse zusammen, die seine Schlußfolgerung, Bellarmins „Kenntnisse der Konzilsgeschichte gründen sich auf eine beachtliche Beherrschung der theologischen Literatur des 16. Jahrhunderts"[4] durchaus rechtfertigen.

Im folgenden soll die Frage nach Bellarmins Rolle in der Festlegung der Zahl der Ökumenischen Konzilien auf der Basis nicht unerheblich erweiterten Quellenmaterials und unter Zugrundelegung einer von Bäumer abweichenden Methode der Interpretation erneut aufgegriffen werden. Indem wir davon ausgehen, daß Bellarmin tatsächlich eine entscheidende

[1] Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, in: Aevum 37 (1963) 430–501; *ders.*, Due protagonisti dell'Editio Romana dei concili ecumenici: Pietro Morin ed Antonio d'Aquino, in: Mél. E. Tisserant, VII, 1964, StT 237, 131–232; *ders.*, I concili e le chiese, ricerca sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici, Rom 1965.

[2] Vgl. *K. A. Fink*, Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel?, in: Theologie im Wandel. Fs. zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München/Freiburg 1967, 179–189.

[3] In: AHC 1 (1969) 288–313.

[4] Ebd. 313.

Rolle in der Fixierung der Zahl zukommt, gehen wir in vier Schritten vor: in einem ersten prüfen wir den Stand der Frage vor der Intervention Bellarmins, also vor 1586, dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes seiner *Controversiae*, in einem zweiten versuchen wir Bellarmins Anteil an der Fixierung der Zahl genauer zu bestimmen und gehen dabei auf die verschiedenen Stadien seiner eigenen Entwicklung in dieser Frage ein, in einem dritten Schritt verfolgen wir die Zeit nach 1586 und in einem vierten lassen wir schließlich einen seiner Hauptgegner, nämlich Jean de Launoy, ausführlich zu Wort kommen. Zur Methode unserer Untersuchung ist noch folgende Erklärung zu geben: Aussagen zu einzelnen Konzilien werden nicht erfaßt, wir beschränken uns auf Stellungnahmen zum Problem als solchem, d. h., es werden nur Zeugnisse berücksichtigt, in denen von der Zahl der Ökumenischen Konzilien die Rede ist. In zwei Grundformen kommen solche Verzeichnisse oder Listen von Ökumenischen Konzilien in den Quellen vor: entweder mit oder ohne Ordinalzahl.

I. Verzeichnisse Ökumenischer Konzilien vor 1586

1. Vor der Jahrhundertmitte

Bis etwa zur Mitte des 16. Jahrhunderts bleibt die Entwicklung, was die Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien angeht, auf dem Stand, den sie im 15. Jahrhundert erreicht hatte. Wir können hier auf weitere Einzelheiten verzichten und verweisen auf frühere Untersuchungen dieser Problematik[5]. Grosso modo kommt man nicht über das vom Konzil von Konstanz bzw. Basel aufgestellte Verzeichnis hinaus. Zusätzlich zu den acht Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche werden in Konstanz drei abendländische Generalsynoden genannt: das später sog. vierte Lateranense (1215), das zweite Konzil von Lyon (1274) und das Viennense. In Basel werden diesem Verzeichnis noch Konstanz und Basel selber hinzugefügt[6]. Dafür, daß das Problem der Zählung gewisse Autoren indes schon im 15. Jahrhundert zu beschäftigen beginnt, ist der Chronist Andreas von Regensburg ein sehr instruktives Beispiel. Er fragt sich ausdrücklich, ob die Lateransynode von 1215 nicht als neuntes[7] und das Lugdunense von 1274 nicht als zehntes allgemeines Konzil zu gelten

[5] Vgl. *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), FTS 30, Frankfurt 1983, 124–132; ebd. Register „Verzeichnisse der allgemeinen Konzilien".

[6] Vgl. *Sieben*, Traktate 126–127.

[7] *Andreas von Regensburg*, Chronicon generale a Christo nato usque ad annum MCCCCXXII, in: TAN IV, 3; 274–635, hier 523: Hic (d. h. Innozenz III!) anno decimo septimo sui pontificatus in festo omnium sanctorum in Basilica Lateranensi, quae Constantiana vocatur, celebravit concilium generale... De hac synodo generali in Chronico non legi, quota dicatur in ordine fuisse. In respectu tamen synodi, quae in Constantinopoli sub Johanne papa octavo celebrata habetur, haec sancta Lateranensis synodus nona videtur computanda.

habe[8]. Sehr schön wird gerade an diesem Beispiel deutlich, daß die Frage nach der Nummer eines Konzils im Grunde die Frage nach dem Rang, der Qualität des Konzils enthält. Andreas von Regensburg zählt die beiden genannten Konzilien zu den anerkannten Ökumenischen Synoden der Alten Kirche; denn sie haben für ihn den gleichen ‚Stellenwert' wie die *sancta octo* der Väterzeit.

2. *Römisch-italienische Konzilsverzeichnisse*

Mehr oder weniger unabhängig voneinander beginnt man an verschiedenen Orten, etwa von der Mitte des 16. Jahrhunderts an die Frage zu stellen, welche Konzilien denn nun als ökumenisch zu gelten haben. Ausgelöst wurde diese Frage offensichtlich durch die konfessionelle Kontroverse. Die römische Kirche jedenfalls sah sich zur Rechtfertigung ihrer Glaubenssätze genötigt, auf die Tradition zu rekurrieren. Nach allgemeiner Auffassung kommen aber als unbedingt verpflichtende Glaubensquellen neben der Heiligen Schrift nur die Ökumenischen Konzilien in Frage. Also ist es notwendig, sich über deren tatsächliche Zahl Rechenschaft zu geben. Während Peri nun in seinen Untersuchungen zumindest den Eindruck erweckt, als ob Bellarmin die bis heute in etwa angenommene Zahl gleichsam erfunden habe[9], stand dieser Kontroverstheologe in Wirklichkeit vor der Entscheidung, welchem der schon bestehenden Vorschläge von Konzilsverzeichnissen er sich anschließen sollte. Es lassen sich in der Tat zumindest vier regional verschiedene ‚Schulen' in dieser Frage unterscheiden: eine römisch/italienische, eine spanische, eine französische und eine deutsche.

Als ersten Vertreter der römisch-italienischen ‚Schule' kann man noch Gaspar Contarini (1483–1542) ansehen[10], dessen *Conciliorum magis illustrium summa* zwar schon 1536/7 verfaßt, aber erst 1553 veröffentlicht wurde[11]. In seinem kurzen, für Papst Paul III. erstellten Überblick über die Geschichte der Konzilien[12] nennt der Kardinal nach den acht Konzilien der Alten Kirche sechs weitere ‚bedeutende' (illustres) Synoden, und zwar das später sog. vierte Lateranense, das zweite Konzil von Lyon, die

[8] Ebd. 543: (nach einer ausführlichen Beschreibung des Konzils:) Hoc concilium Lugdunense sub Gregorio papa decimo celebratum, quod in multis locis libri sexti Decretalium generale legitur, licet taceatur, quotum fuerit in ordine, in respectu tamen ad concilium Lateranense sub Innocentio tertio celebratum, quod superius nonum concilium universale computatur, haec sancta synodus Lugdunensis decima universalis salva correctione sapientium videtur computanda.

[9] *Peri*, Numero 449: „Una lista definitiva ed unitaria dei concili ecumenici non esisteva fino a quando Roberto Bellarmino non la stabilì, fissando a 18 il numero dei concili generali approvati svoltisi fine al suo tempo".

[10] Vgl. *K. Ganzer*, G. C., in: TRE 8 (1981) 202–206; *H. Jedin*, Il cardinale G. C., in: Hum (B) 38 (1983) 647–671.

[11] Auch in: Opera, Paris 1571, 546–563.

[12] Wir kommen an anderer Stelle auf dieses Werk zurück.

Synoden von Konstanz, Basel, Florenz und das fünfte Lateranense. Die Bezeichnung ‚ökumenisch' behält er dabei den Ost und West gemeinsamen Synoden vor. Das Florentinum bezeichnet er deswegen als *nona oecumenica synodus*[13]. Als hervorragender Zeuge für die im Rom der 50er Jahre herrschenden Anschauungen hinsichtlich der Zahl der Ökumenischen Konzilien darf, weiter, auch der mehrmals speziell in Konzilsfragen als Gutachter tätig gewordene Tommaso Campeggio (1481/3–1564)[14] gelten. Er zählt im Vergleich zu Contarini außer Trient drei weitere mittelalterliche Synoden zu den Ökumenischen Konzilien, nämlich das dritte Lateranense (1179), das erste Konzil von Lyon (1245) und das von Vienne (1311)[15].

1568 erscheint das *Chronicon ecclesiasticum* des Präfekten der Vatikanischen Bibliothek Onofrio Panvinio (1530–1561). Sein äußerst wichtiger Beitrag für die Zählung der Ökumenischen Konzilien befindet sich jedoch nicht in der Chronik selber. Dort werden zwar alle später sog. Ökumenischen Konzilien aufgeführt, aber sie sind nicht terminologisch klar und eindeutig von sonstigen großen Konzilien abgehoben. Ununterschieden stehen als *omnium maximum Lateranense* (1123), *synodus maxima Romae Lateranensis* (1139), *concilium generale magnum Lateranense* (1215), *concilium generale Lugdunense* (1274), die später sog. Ökumenischen Konzilien des Mittelalters, neben zahlreichen anderen bedeutenden Synoden, so dem *concilium maximum Remense* von 1119, dem *concilium generale ex totius occidentis episcopis Pisanum* von 1134 usw. Festzuhalten aus dem *Chronicon* Panvinios ist auch noch, daß sowohl das Viennense als auch die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz, Florenz und das fünfte Laterankonzil als Generalkonzilien bezeichnet werden. Für Basel wird lediglich Beginn und Ende notiert, desgleichen für Trient. Das Pisanum von 1511 wird als *conciliabulum* gekennzeichnet.

Panvinios entscheidender Beitrag zur Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien befindet sich aber, wie gesagt, nicht in der Chronik selber, sondern in dem ihr vorausgehenden Verzeichnis der benutzten Quellen. Panvinio unterscheidet hier insgesamt 10 Klassen von Quellen, die er bei der Abfassung seiner Chronik benutzt hat. An der Spitze der zweiten Klasse stehen die Akten der Generalkonzilien. Sie sind ihrerseits wiederum in vier Gruppen aufgeteilt. Zusammengenommen stellen sie ein umfassendes Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien dar[16]. Wel-

[13] Opera, 563 C; zu dieser Zählung vgl. *Peri*, Numero 472–484.

[14] Vgl. *H. Jedin*, T. C., in: DBI 17 (1974) 472–474 (Literatur!).

[15] *Thomas Campeggio*, De auctoritate et potestate sacrorum conciliorum, Venedig 1561, auch in: Tractatus... in utraque iuris facultate iurisconsultorum, XIII, 1; Venedig 1584, 398–414, hier 401 r.

[16] *Panvinio*, Chronicon ecclesiasticum, Köln 1568, nach dem Vorwort an den Leser: Secunda classis concilia generalia, provincialia, registra, bullas, decretalia, consistorialia, libros Cancellariae apostolicae, caeremoniarum et similia continent: Acta octo conciliorum generalium Nicaenorum I et II, Constantinopolitorum I, II, III, IV et V(!), Ephesini – et Chalcedo-

ches Prinzip ihn bei dieser Einteilung leitete, ist nicht leicht zu erkennen. Einerseits erfolgt die Gruppierung auf der Basis der Chronologie, andererseits, so in der Unterscheidung zwischen Lateranensia und Lugdunensia, ist aber auch der Konzilsort maßgebend. Wichtiger aber ist ein anderer Aspekt des vorstehenden Konzilsverzeichnisses: aus der Widmung an Ludovicus Torres ergibt sich, daß das Chronicon schon 1557 vorlag. Es handelt sich somit um das älteste uns bekannte Verzeichnis Ökumenischer Konzilien, das die Lateransynoden von 1123 und 1139 mitverzeichnet. Wir werden weiter unten, wenn wir über Bellarmin handeln, auf Panvinio zurückzukommen haben.

Zur römisch-italienischen ‚Schule' können wir auch den Herausgeber der Venediger Konzilssammlung Dominicus Nicolinus, rechnen. Der Index dieser 1585 in Venedig erschienenen Sammlung verzeichnet unter der Rubrik *Concilia generalia* insgesamt 14 Konzilien und zeigt damit, wie wenig erst Panvinios Liste Allgemeingut geworden ist. Auf sieben Konzilien der Alten Kirche – das vierte allgemeine Konzil von Konstantinopel fehlt – folgen in dieser Reihenfolge das *Concilium Lateranense generale* von 549, das *Constantiense generale,* das *Lateranense generale* von 1215, das *Lateranense novissimum generale* von 1511, das Basiliense (ohne Zusatz: *generale*), das *Ferrariense generale* und das *concilium oecumenicum Tridentinum*[17]. Halten wir abschließend für die Autoren der römisch-italienischen ‚Schule' fest: noch keiner von ihnen stellt eine durchnumerierte Liste der Ökumenischen Konzilien auf.

3. Spanische Konzilsverzeichnisse

Wie wenig das Problem der Konzilienzahl einen Theologen der spanischen ‚Schule' noch kurz vor der Jahrhundertmitte tangiert, zeigt der „Denzinger" unter den Theologen dieses Jahrhunderts, Bartolomeo Carranza (1503–1576). Er hebt in seiner *Summa conciliorum* von 1546 die später sog. Ökumenischen Synoden weder terminologisch von den übrigen Synoden ab, noch versieht er sie mit einer Ordinalzahl[18]. Ganz anders ist das schon 9 Jahre später bei dem aus Valencia in Spanien stammenden Pariser Theologen Franciscus Ioverius, der in seinen *Sanctiones ecclesiasti-*

---

nensis. Acta conciliorum non generalium a Romanis pontificibus celebratorum a S. Victore papa usque ad Paschalem II. Acta conciliorum generalium Lateranensium quinque Callisti II, Innocentii II, Alexandri III, Innocentii III et Julii II. Acta conciliorum Lugdunensium duorum sub Innocentio IIII et Gregorio X. Item Viennense sub Clemente V. Acta conciliorum generalium Pisani, Constantiensis, Basiliensis, Florentini et Tridentini. Acta omnium conciliorum provincialium, quae haberi potuerunt.

[17] Lyon I und II stehen auf der Liste der Partikularsynoden, ebenso Lateran III (1180); letzteres Konzil wird im Index des 4. Bandes jedoch als concilium generale bezeichnet!

[18] Vgl. den chronologisch angelegten *Ordo conciliorum* seines Index, auf dem lediglich das Lateranense I (1215), das Constantiense, Basiliense, Florentinum, Lateranense II (1511) und das Tridentinum aufgeführt sind.

cae[19] den acht östlichen ebenfalls acht bzw. neun[20] westliche Ökumenische Konzilien gegenüberstellt: Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Vienne, Konstanz, Basel/Florenz, Lateran V und Trient. Wie sehr ihn das Problem der Zählung beschäftigt, zeigt seine Bemerkung zum Konzil von Florenz, dieses Konzil dürfe jedenfalls nicht als achtes bezeichnet werden[21].

Der „damals unstreitig größte Kenner ... des Materials der alten Quellen"[22], der bedeutende Humanist und Rechtsgelehrte Antonio Agustín, hat sich im Laufe seiner wissenschaftlichen Laufbahn mehrmals mit der Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien befaßt und ist dabei jeweils zu anderen Ergebnissen gekommen. In seinen vor 1564 verfaßten *Institutiones iuris pontificii* stellt er den dem Osten und Westen gemeinsamen Synoden, die ihrerseits in vier *insigniora* und weitere fünf *maximae auctoritatis* zerfallen, sieben *insigniora* rein lateinische Konzilien gegenüber, nämlich Lateran III–V, das zweite Lugdunense, das Viennense, Constantiense und das Tridentinum[23]. Eine Liste mit einer erheblich größeren Anzahl lateinischer Generalkonzilien schwebt ihm in seinem Brief an Calenio aus dem Jahre 1581 vor Augen. Praktisch müssen alle mittelalterlichen Konzilien als Generalkonzilien betrachtet werden, die vom Papst einberufen wurden oder in seiner Gegenwart stattfanden[24]. In seiner

---

[19] Vollständiger Titel: Sanctiones ecclesiasticae tam synodicae quam pontificiae in tres classes distinctae, quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur, quae omnia fuere hactenus commixta, nunc vero perspicua et obvia, Paris 1555.

[20] Die Differenz ergibt sich durch die Zählung des Basiliense/Florentinum als Einheit.

[21] Zur Bezeichnung des Florentinums als *octava synodus* bemerkt Ioverius, Sanctiones 110v-111r: Sed dum titulus ille ‚octava synodus' in concilio Florentino ex Graeco translatus admittitur – cum septimam sub Irene omnes Graeci probent – interim concedimus illis nullum ante illud fuisse oecumenicum in ecclesia latina, quod manifeste falsum esse vel solo concilio Lateranensi sub Innocentio III convincitur; negare enim id nequeunt fuisse oecumenicum, quod omnes ei conditiones conveniant.

[22] *F. Schulte*, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Stuttgart 1880, 723–728, hier 727. – Vgl. ebd. 728 über Agustíns Bedeutung innerhalb einer Geschichte des Kanonischen Rechts: „Ausgerüstet mit allen Kenntnissen, welche der durch den Humanismus hervorgerufene Aufschwung bot, ... ging er auf die Quellen zurück. Indem er aber diese selbst historisch prüft, ist er der eigentliche Begründer der äußeren Geschichte des canonischen Rechts geworden. Man darf sagen, daß mit ihm das Mittelalter auf diesem Gebiet prinzipiell abgetan ist und die Neuzeit begann, wenngleich noch Jahrhunderte hindurch der von ihm gelegte Same nur bei Einzelnen Früchte trug."

[23] *Agustín*, Opera omnia, *Lucca* VII, 1772, 3–28, hier 4.

[24] *Agustín*, Epistulae Latinae et italicae nunc primum editae a Johanne Andresio, Parma 1804, 246–247: Generalia in Graeca et Latina dividimus. Quatuor vero generalia graeca ... postea quatuor alia graeca generalia concilia, aut sex potius dicenda sunt, quia octavum duplex est sub Hadriano et Joanne pontificibus. Item Florentinum graece nuper editum coniungi debet. Latina ... generalia ... quae multa sunt praeter duo Lateranensia Alexandri III et Innocentii III vulgo nota. Coniungi enim debent omnia concilia quae ex auctoritate pontificis maximi eoque praesente habita sunt ... Omnia Romana sive Lateranensia et illud Eugenii III Remense (1148); item alia Urbani minoris, Innocentii minoris, Alexandri III in concilio Turonensi (1163), Gregorii X et Innocentii IV in Lugdunensi et postremo generalia Constantiense, Basiliense, Lateranense et Tridentinum.

posthum veröffentlichten *Iuris pontificii veteris epitome* unterscheidet der Spanier neun griechische[25] und zwölf lateinische Generalkonzilien. Im Vergleich zu der schließlich von Bellarmin verbreiteten Liste fehlen hier noch das Lateranense von 1123 und 1139. Ein Plus zur Bellarmin-Liste stellt die römische Synode von 1078 und die Synode von Tour (1163) dar[26]. In seinen *Dialogorum libri duo de emendatione Gratiani* von 1587 schließlich nennt Agustín lediglich sechs Ökumenische Konzilien[27]. Die Beschränkung ist jedoch eindeutig durch den Kontext bedingt.

Wir erwähnten schon im vorliegenden Abschnitt das von der Forschung bisher völlig übersehene, aber für unsere Fragestellung sehr wichtige Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien des Juan Azor S.J. (1536–1603), das zwar erst 1605, in seinen *Institutiones morales* unter der Überschrift *De numero generalium conciliorum et quid in singulis eorum actum et definitum sit*[28] veröffentlicht wurde, aber Bellarmin schon bekannt gewesen sein dürfte, als er in Rom seine eigene Liste ausarbeitete. Juan Azor aus Lorca (Murcia) trat 1559 in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte an verschiedenen Kollegien der Gesellschaft Jesu der Ordensprovinz Toledo, bevor er 1584 von Pater General Aquaviva als Vertreter Spaniens in die Studienkommission berufen wurde, der die Abfassung der *ratio studiorum* aufgetragen war[29]. Nach Abschluß der Arbeiten an der *ratio studiorum* (1586) blieb Azor, dessen historische und kanonistische Kenntnisse sehr beachtlich waren[30], in Rom, und zwar als theologischer

---

[25] Dabei ist das neunte, nämlich das Constantinopolitanum sub Joanne octavo 879 im Manuskript gestrichen und deswegen nicht in dem von Aduarte besorgten Druck enthalten, vgl. *C. Leonardi*, Per una storia dell'edizione romana dei concili ecumenici (1608–1612): da Antonio Agustín a Francisco Aduarte, in: StT 236 (1964) 583–637, hier 596, Anm. 55.

[26] *Agustín*, Epitome, Ausg. Rom 1611, fol 6v: Romanum sub Gregorio septimo papa anno 1078; Turonense sub Alexandro III papa anno 1163; Lateranense sub Alexandro III anno 1180; Lateranense generale sub Innocentio III papa anno 1215; Lugdunense sub Innocentio IV papa anno 1245; Lugdunense sub Gregorio X papa anno 1273; Viennense sub Clemente V anno 1311; Constantiense sub Martino V papa anno 1417; Basiliense sub Eugenio IV papa anno 1431; Ferrariense et Florentinum sub eodem anno 1438; Lateranense sub Julio secundo et Leone decimo anno 1511, Tridentinum sub Paulo tertio et Julio tertio et Pio quarto anno 1545. – Nach *Leonardi* 596, Anm. 35 ist im Manuskript von späterer Hand das Basiliense gestrichen und am Rand notiert: *Lateranense sub Callisto iuniore papa anno 1112 (sic!); Lateranense sub Innocentio iuniore papa anno 1159.*

[27] Tarracona 1587, hier benutzt Ausg. Paris 1672, 95.

[28] Liber V. cap. 16 und 17, Ausg. Lyon 1610, 576–588.

[29] Vgl. *R. García Villoslada*, Ratio studiorum, in: LThK 8 (1963) 1006–1007; *G. M. Pachtler*, Ratio studiorum et institutio scholastica S. J., 4 Bde, Berlin 1887–1894, hier II, 87–88 über Azor als Mitglied der sechsköpfigen Kommission, die die ratio studiorum ausarbeitete; *R. García Villoslada*, Storia del Collegio Romano, Rom 1954, AnGr 66, 69–115.

[30] Vgl. *F. Pelster*, Zwei Verträge über Druck und Verlag der Institutiones morales des Johannes Azor SJ, in: AHSJ 12 (1943) 134–144, hier 134: „Es dürfte in seiner Zeit wenige geben, die ihn (d. h. Azor) an positiver theologischer und kanonistischer Kenntnis übertreffen. Sein geschichtliches Interesse und seine Erudition ist so groß, daß man heute wohl nicht nach einer Geschichte der Moral rufen müßte, wenn er Nachfolger auf diesem Gebiet gefunden hätte". – Vgl. ferner zu Azor *R. Vargas Ugarte*, Historia de la Compañia de Jesús, Burgos 1963/5, I, 394–399; *J. M. Dalmau*, Art. A. J., in: Dic. de Hist. ecle. de España I (1972) 166–167.

Berater des Generals und als Professor am *Collegium Romanum*[31]. Als Mitglied des Lehrkörpers des *Collegium Romanum* stand Azor in ständigem Kontakt mit Bellarmin, der von 1576 bis 1592 dem gleichen Collegium bald als Professor, bald als Rektor angehörte. Mag Azors endgültige Abfassung der *Institutiones morales*[32] auch in die Jahre seines römischen Aufenthaltes (1585–1603) fallen, daß der bald 50jährige seine *Institutiones* als Stoffsammlung zumindest schon nach Rom mitbrachte, erscheint uns mehr als wahrscheinlich. Wie dem auch sei, ob die *Institutiones* nun in Rom oder in Spanien entstanden sind, gute Gründe sprechen jedenfalls für die Annahme, daß Azor in der Frage der Zahl der Konzilien bestimmte Vorstellungen bereits aus Spanien mitbrachte. Weiter erscheint es uns sehr naheliegend, daß er diese Frage mit seinem Kollegen Bellarmin diskutiert hat, denn der bereitete in den Jahren nach Azors Ankunft in Rom (1585) den ersten Band seiner *Controversiae* für den Druck vor. Weil jedoch ein sicherer Termin für die Abfassung des Kapitels *De numero generalium conciliorum* nicht zu ermitteln ist, verschieben wir die genauere Erörterung von Azors Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien auf den dritten Teil unserer Untersuchung. 1587, ein Jahr nach Bellarmins erstem Band der *Controversiae,* erscheint in Madrid Franciscus de Padillas (1527–1607)[33] *Conciliorum omnium orthodoxorum generalium, nationalium et provincialium... index, chronographia seu epitome.* Dieser zunächst in Sevilla, dann in Toledo lehrende spanische Theologe führt in seinem Index insgesamt 20 Ökumenische Konzilien auf. Lateran I und II werden schon genannt. Das Verzeichnis differiert von dem Bellarminischen nur darin, daß Padilla Konstanz und Basel mitaufführt[34]. Weil Padillas *Epitome* schon ein Jahr nach Bellarmins *Controversiae* I erscheint und weil er andererseits von der Bellarminschen Liste abweicht, ist es unwahrscheinlich, daß Padilla bei der Zusammenstellung seines Verzeichnisses von dem Kontroverstheologen abhängt. Das bedeutet: auch in Spanien wurde das erste und zweite Laterankonzil schon vor 1586 – unabhängig von Bellarmin – als Ökumenisches Konzil angesehen!

---

[31] Azor war nach *Villoslada,* Historia 323 und 324, 1592–1594 Studienpräfekt und dozierte von 1594–1595 theologia scholastica.

[32] Mit diesem Werk liefert Azor das „erste Beispiel des Typus der ‚Moraltheologie', der bis zum heutigen Tag vorherrschend wurde" *(B. Häring,* Das Gesetz Christi, Moraltheologie, Freiburg 1956, I, 68) und gehört damit neben Toledo, Molina usw. zu den eigentlichen Gründern der neuzeitlichen katholischen Morallehre. Vgl. weitere Einzelheiten bei *E. Moore,* La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII, Granada 1956, 78–79; *F. Greniuk,* Wklad Jana Azora w rozwoi kowożytacj teologii moralnej, in: Roczniki teologiczno-kanoniczne 24 (1977) 55–63; *F. Puzo,* El doble sentido literal del P. Juan Azor (nota historica), in: AnGr 68 (1954) 275–279.

[33] Enc. universal ilustrada 40, 1406.

[34] Vgl. *F. Salmon,* Traité de l'étude des conciles, Paris 1724, 291–294.

4. Französische Konzilsverzeichnisse

Von Rom/Italien und Spanien nun nach Frankreich! Hier ereignete sich, wie wir gleich sehen werden, der entscheidende Fortschritt in der uns interessierenden Frage. Daß die Zahl der Ökumenischen Konzilien jedoch auch in Frankreich nicht alle Theologen beschäftigte, die sich mit den Konzilien befassen, beweist Gabriel du Préau (1511–1588). In seinem *Ordo et series conciliorum*[35], der insgesamt 95 Konzilien aufführt, unterscheidet dieser Professor der Sorbonne weder die sog. Ökumenischen Synoden von den übrigen noch nennt er alle späteren mittelalterlichen Generalsynoden überhaupt[36]. Den entscheidenden Fortschritt bringt Arnauld de Pontac († 1605), der zu seiner Zeit sowohl als Gelehrter als auch als Kirchenfürst in hohem Ansehen stand. Auf wissenschaftlichem Gebiet hat er sich ganz besondere Verdienste erworben durch die 1604 in Bordeaux erschienene kritische Edition *Eusebi Pamphili, S. Hieronymi et S. Prosperi Chronica ab Abraham ad annum 449*[37]. Kirchenpolitisch spielte Pontac eine führende Rolle auf den für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wichtigen Versammlungen des französischen Klerus in Blois (1576) und Melun (1579). In Blois formulierte er die Instruktionen, die den Gesandten an die protestantischen Führer mitgegeben wurden, in Melun war er der vom Klerus gewählte Wortführer bei den Verhandlungen mit dem König. Pontac setzte sich bei dieser Gelegenheit eindringlich für die Rezeption des Tridentinums und die Abschaffung des königlichen Nominationsrechts der Bischöfe ein[38]. Pontac zeigte in diesen für die Erhaltung des katholischen Glaubens in Frankreich entscheidenden Jahren einen solchen Eifer für die Sache der Kirche und des Heiligen Stuhles, daß der päpstliche Nuntius Anselmo Dandino davon nach Rom berichtete[39]. Auch als Kontroverstheologe ist Pontac hervorgetreten. Unter dem Pseudonym G. Du Puy verfaßte er mehrere Schriften gegen den

---

[35] In: De vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum, Köln 1569.

[36] Nur Lateran IV, Vienne, Konstanz, Basel, Florenz, Lateran V und Trient.

[37] Vgl. hierzu die von *H. Hurter,* Nomenclator literarius recentiores theologiae catholicae, Innsbruck 1892, I, 207–208 referierten Stellungnahmen der renommierten Philologen und Patrologen Isaac Casaubon, Joseph Justus Scaliger und des Patrologen Domenico Vallarsi.

[38] Die vor dem König gehaltene Rede wurde mehrmals gedruckt, u. a. s. l. n. d.: „Rémontrance du clergé de France, prononcée devant le Roy par l'évêque de Bazas le 3 de juillet 1579. – Weitere Einzelheiten bei *C. Fleury,* Histoire ecclésiastique, Paris 1781, t. 24, 61; 115–121; *E. Lavisse,* Histoire de France, VI, 1, Paris 1904, 180–181; 224 f; *V. Martin,* Le gallicanisme et la réforme catholique, Paris 1919, 143–165; *L. v. Pastor,* Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, IX, Freiburg 1923, 405–406; *E. Delaruelle, A. Latreille,* Histoire du catholicisme en France, Paris 1960, 225–270 (über die Religionskriege von 1559–1598); *I. Cloulas,* Correspondance du nonce en France Anselmo Dandino (1518–1581), ANG 8 (1970) 110–123.

[39] *Cloulas* 469: „L'abbé général de Cîteaux, l'archevêque de Lyon, l'évêque de Bazas (Pontac) se distinguent par leur zèle pour les affaires du clergé et par leur révérence à l'égard du Saint Siège" (Résumé!). Vgl. ebd. 612.

Führer der französischen Hugenotten Philippe Du Plessis-Mornay (1549–1623)[40]. Pontacs Hochschätzung für die Jesuiten ist durch einen Brief belegt, mit dem er sich für die Errichtung eines Kollegs der Gesellschaft Jesu in Bazas, seiner Bischofsstadt, einsetzte[41].

Vor seiner Ernennung zum Bischof von Bazas (1572) verfaßte Pontac eine *Chronographia de rebus gestis a Christo nato ad nostra usque tempora, id est ad annum 1567,* die er als *Liber secundus,* zusammen mit einer von Gilbert Génébrard erarbeiteten Chronographie des Volkes Israel unter der Überschrift *Chronographia in duos libros distincta, prior de rebus veteris populi, posterior recentes historias, praesertimque ecclesiasticas complectitur* 1567 in Paris veröffentlichte[42]. Hier nun werden zum ersten Mal die Ökumenischen Konzilien von Nicaea I bis zum Tridentinum mit einer Ordinalzahl versehen. Trient ist dabei das 20. Ökumenische Konzil, denn Pontac rechnet – anders als später Bellarmin – sowohl Konstanz als auch Basel unter die allgemeinen Kirchenversammlungen[43]. Pontacs be-

---

[40] Le Désadveu de ceux de la prétendue religion réformée et des SS. Pères contre Du Plessis, monstrant comme la prétendue est nouvelle et contraire à l'Eglise ancienne et SS. Pères, Bordeaux 1601; Les Merveilles de quatre cens quarante faussetez du sieur Du Plessis en vingt cinq feuillets de la préface de son Institution et quatre vingt six feuillets de sa vérification contre Du Puy, Bordeaux 1600; Einzelheiten zu dieser Kontroverse bei *R. Snoeks,* L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII[e] siècle, Gembloux 1951, der jedoch Du Puy nicht als Pseudonym für Pontac erkannt hat.

[41] Copie de lettre écrite (en 1569) par Arnauld de Pontac, depuys evesque de Bazas, à M. Lange, conseiller du Roy... sur l'établissement du collège de jésuites en la dite ville, s. l. 1611.

[42] Der gleiche Text erscheint in 12° (nunc quidem primum... in minorem formam redacta) in zweiter, dritter und vierter Auflage in Löwen 1570, bzw. 1572, Paris 1574.

[43] *Pontac,* Chronographia, Ausg. Paris 1567, Annus a Christo nato 328 (!): Sanctum primum universale concilium Nicaenum pro divinitate Christi contra Arium... usw. für die übrigen allgemeinen Konzilien der Alten Kirche. Annus 1119 (!): Nonum generale et primum apud Latinos oecumenicum concilium Lateranense Patrum 900 contra Sarracenos et Turcos de occupanda terra sancta... Annus 1131: Decimum universale concilium Lateranense patrum mille, pro iure cleri et contra pseudopontifices... Annus 1178 vel 1180. Undecimum generale concilium (est secundum [!] universale Latinorum) Lateranense praeside Alexandro Romano pontifice, pontificum 280 (vel 300 ut ait Tyrius lib. 21, cap. 26) cum orientalium tum occidentalium continens 50 capita de reformandis moribus tam laicorum quam ecclesiasticorum... Annus 1215: Duodecimum oecumenicum concilium Lateranense omnium, quae umquam fuerunt in Europa, celeberrimum, in quo praefuit Innocentius. Patres interfuerunt duo patriarchae, Constantinopolitanus et Hierosolymitanus, archiepiscopi tum Graeci tum Latini 70... Annus 1245. Decimum tertium universale concilium Lugdunense, praeside Innocentio Romano pontifice contra Fridericum imperatorem, qui vocatus ad concilium sed con comparens hostis ecclesiae iudicatur ac deponitur imperio... Annus 1273, alii 1272. Decimum quartum generale concilium Lugdunense secundum, praeside Romano pontifice episcoporum 500, abbatum 60 et aliorum minorum praelatorum et sacerdotum fere 100... Annus 1311. Decimum quintum generale concilium Viennense, praeside Clemente V, praesente Philippe Francorum rege, duorum patriarcharum Alexandriae et Antiochiae, episcoporum 114 (alii volunt 300) et aliorum multorum patrum contra Saracenos pro recuperatione terrae santae... Annus 1414: Decimum sextum universale concilium Constantiense in Germania, patriarcharum 4, cardinalium 29, archiepiscoporum 47, episcoporum 160 (alii 270), abbatum et doctorum 564, praesidente initio Johanne papa et praesente Sigismundo imperatore. Annus 1431: Decimum septimum generale concilium Basiliense, primum a Martino V indictum Papiae, sed ob pestem ibi grassantem Senas translatum et inchoatum, deinde interruptum ab Al-

deutsame Neuerung, die Numerierung der Konzilien von 1 bis 20, wurde nicht nur durch die verschiedenen Auflagen der gemeinsam mit Génébrard herausgegebenen *Chronographie* von 1567, 1570, 1572 und 1574 verbreitet, da Génébrard, der berühmte Orientalist und Exeget, Professor der Sorbonne und nachmalige Bischof von Aix-en-Provence[44], diese Zählung auch in sein endgültiges Werk, die *Chronographiae libri IV contra Centuriatores Magdeburgenses,* die zum ersten Mal in Paris 1580 erschienen[45], übernommen hat, fand sie sehr schnelle Verbreitung. Wie Pontac hatte übrigens auch Génébrard, ein eifriger Anhänger der Liga, ein sehr gutes Verhältnis zu den Jesuiten. Auch er bemühte sich um eine Niederlassung der Gesellschaft Jesu in seiner Bischofsstadt Aix[46].

Pontacs und Génébrards Einführung einer durchgehenden Zählung der Konzilien von 1 bis 20 fand aber nicht ungeteilten Beifall. Wir werden im dritten Teil unserer Untersuchung auf diese Frage zurückkommen. Hier sei nur auf das in Löwen 1571 erschienene Werk des Nicolaus Sanders (1530–1581) *De visibili monarchia ecclesiae libri VIII* hingewiesen. Der englische Kontroverstheologe übernimmt die französische Neuerung nicht.

5. Deutsche Konzilsverzeichnisse

Wir müssen noch einmal zwei Jahrzehnte in der Zeit zurückgehen, denn auch in Deutschland hat es einen interessanten Versuch gegeben, eine Zahl der Ökumenischen Konzilien festzulegen. Den Anstoß dazu hat wahrscheinlich der Straßburger Reformator und Teilnehmer am Religionsgespräch von Regensburg (1540/1) Kaspar Hedio (Heid) (1494–1552)[47] gegeben, den man auch schon als den „ersten protestantischen Kirchenhistoriker" bezeichnet hat. Hedio hat der von ihm 1546 besorgten deutschen Übersetzung[48] der *Vitae summorum pontificum* des

---

phonso Arragonum rege, continuatum Basilea, ubi interfuit Sigismundus imperator, praeside Juliano Legato sedis Apostolicae et post eius revocationem Ludovico cardinali Arelatensi et praesentibus multis praelatis, ad reformationem ecclesiae et componendos mores tam laicorum quam clericorum. Ea demum acta, quae ad censuras et causas beneficiales attinent, confirmata sunt a Nicolao V. Annus 1438: Decimum octavum (Graeci vocant octavam synodum) oecumenicum concilium Florentinum, inchoatum quidem Ferrariae... translatum Florentinum... Annus 1511: Decimum nonum concilium oecumenicum Lateranense indictum est a Julio papa contra concilium Pisanum, contra Turcos et pro reformatione ecclesiae ... Annus 1545: Vigesimum generale concilium Tridentinum...

[44] Vgl. *P. Féret,* La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Paris 1901, II, 342–355.

[45] Weitere Auflagen Köln 1581, Paris 1585, 1600, Lyon 1609.

[46] Vgl. *H. Fouqueray,* Histoire de la compagnie de Jésus en France, Paris 1910/25, III, 503.

[47] Vgl. *R. Stupperich,* K. H., in: RGG 3 (1959) 111–112; *ders.,* in: ADB 8 (1969) 158–169; *J. Adam,* Versuch einer Bibliographie Kaspar Hedios, in: ZGO 70 (1916) 424–429; *H. Steitz,* Als im Dom zu Mainz „evangelisch" gepredigt wurde, in: BPhKG 45 (1978) 170–185.

[48] *H. Keute,* Reformation und Geschichte. Kaspar Hedio als Historiograph, Göttinger theologische Arbeiten, Göttingen 1980, 423 S., dort über die „von 1530–1546 in immer neuen Ansätzen herausgebrachten Übersetzungen und Fortsetzungen älterer Geschichts-

Bartolomeo Sacchi, genannt Platina[49] (1421–1481), die 1479 in Erstauflage erschienen sind und sich in den folgenden beiden Jahrhunderten außerordentlicher Beliebtheit erfreuten, wie die große Zahl der Auflagen beweist[50], ein Verzeichnis von Konzilien[51] vorausgeschickt, auf die Platina in seinem Werk zu sprechen kommt[52]. Der Reformator stellt hier 40 Synoden zusammen, etwa 20 für das erste und weitere 20 für das zweite Jahrtausend. Unter den Konzilien des zweiten Jahrtausends befinden sich alle fünf Lateranensia, ferner Konstanz, Pavia/Siena, Basel, Ferrari/Florenz und Trient. Er unterscheidet auf seiner Liste jedoch nicht zwischen ökumenischen und nicht-ökumenischen Synoden. Dies dürfte der Anlaß dafür gewesen sein, daß der bekannte Kölner Verleger Maternus Cholinus (1524–1588)[53], der eng mit den Jesuiten sowohl des Kölner Kollegs als auch mit Petrus Canisius in Dillingen und dem römischen Generalat zusammenarbeitete[54], es für notwendig hielt, seiner Neuedition des Platina von 1562[55] einen *Catalogus* vorauszuschicken, auf dem außer den Päpsten und Kaisern die Konzilien in chronologischer Ordnung aufgeführt sind, und zwar deutlich drucktechnisch voneinander abgehoben die ökumenischen und die nicht-ökumenischen Konzilien; diese werden

---

werke". Ebd. über „die Reformkonzile des 15. Jahrhunderts und Hedios Konzilsbegriff". – *M. Usher Chrisman*, Les publications historiques à Strasbourg, in: Horizons Européens de la Réforme en Alsace. Das Elsaß und die Reform im Europa des 16. Jhs. Aufsätze zum 65. Geburtstag von Jean Rott, Strasbourg 1980, 19–36 (über Hedio, Sleidan, Seb. Franck).

[49] Vgl. *C. Paparelli*, Platina, in: EC 9 (1952) 1602–1603 (Literatur), außerdem zu Leben und Werk Pastor, II, 332–342; 658–661; 669–674; *E. Fueter*, Geschichte der neueren Historiographie, München/Berlin 1936, 47–49, hier 49: „Die Protestanten schätzten ihn (d. h. Platina), weil seine Darstellung der Papstgeschichte noch nicht mit Rücksicht auf sie kastriert worden war, die gebildeten Katholiken griffen gern zu seinem Werk, weil es sie ohne konfessionelle Ängstlichkeit über die Kirchengeschichte des Mittelalters unterrichtete. Die Objektivität Platinas war auf lange Zeit hinaus für beide Konfessionen unerreichbar. Ist doch sein Werk selbst im Jahre 1580 auf den Index von Parma gesetzt worden." – Vgl. auch *G. J. Schorn*, Die Quellen in den Vitae Pontificum Romanorum des Bartolomeo Platina, in: RQ 27 (1913) 3^{x}–19^{x}; 57^{x}–84^{x}; ebd. 72^{x}–84^{x} kritische Würdigung.

[50] Auf die Venediger Edition von 1479 folgen weitere Auflagen 1481, 1485, 1504, 1518, 1529, 1562, 1574, 1593, 1626, 1664 usw. Platina wurde ins Französische übersetzt (Paris 1519, 1540, 1544), ins Italienische (Venedig 1685) und ins Deutsche durch Hedio. Vgl. *J.-Ch. Brunet*, Manuel du Libraire, Paris 1863, IV, 692.

[51] Concilia und Synodi deren in diser Histori gedacht würt nutzlich zu mercken.

[52] Platina gibt selber in der Vita des Papstes Agatho ein Verzeichnis von nur sechs Ökumenischen Konzilien (Ausg. Köln 1562, 86). Dem entspricht es, daß er die sog. siebte allgemeine Synode, nämlich Nicaea II, als durch das Konzil von Frankfurt (894) für kassiert betrachtet, ebd. 107: ... episcopi insignes Hadriani nomine synodum Francorum Germanorumque episcoporum habuere, in qua et synodus, quam septimam Graeci appellabant et haeresis Feliciana de tollendis imaginibus abrogata est.

[53] Vgl. *R. Juchhoff*, Cholinus (Colinus, Kolynus), in: NDB 3 (1957) 213; *H. Schrörs*, Der Kölner Buchdrucker Maternus Cholinus, in: AHVN 85 (1908) 147–168.

[54] *Schrörs* 157: „Besonders nahe, fast intim, war das Verhältnis des Kölnischen Druckherrn zu den Jesuiten"; ebd. 158: „Für sein Geschäft sind die Mitglieder des Kölner Collegiums als Berater und Korrektoren tätig, da Cholinus zwar der literarischen Bildung nicht entbehrte, aber doch kein Gelehrter war, wie andere Kölner Verleger."

[55] Cholinus hatte 1560 schon einmal eine Edition Platinas herausgebracht, jedoch ohne die Fortsetzung durch Panvinio.

durch ein großes ‚P' gekennzeichnet, jene durch Majuskeln[56]. Ob der eifrige katholische Laie[57] dieses Verzeichnis allein erarbeitet hat, oder, was uns wahrscheinlicher erscheint, die Kölner Jesuiten ihm dabei geholfen haben – vielleicht ging die Idee zu einer solchen Liste überhaupt von ihnen aus –, muß offen bleiben[58]. Dafür, daß Hedios Konzilienliste der nähere Anlaß für Cholinus' *Catalogus* war, spricht übrigens auch der Umstand, daß der Reformator in der Erzdiözese kein Unbekannter war. Als Hermann von Wied, der Kölner Erzbischof, die Reformation in seine Diözese einführen wollte, holte er Hedio zusammen mit Bucer, und Hedio wirkte damals tatsächlich einige Monate in Bonn. Cholinus' Konzilsverzeichnis nun, dem durch Neuauflagen[59] bzw. Übernahme durch andere Verleger des Platina[60] eine ziemliche Verbreitung gesichert war, hat folgende Eigenart: Acht Ökumenischen Synoden der Alten Kirche stehen genau acht Ökumenische Kirchenversammlungen des Abendlandes gegenüber, und zwar das Lateranense von 1215 (sog. viertes Lateran-konzil), Lyon von 1245 (= Lyon I), Vienne, Konstanz, Basel, Florenz, Lateran V und Trient. Während die *sancta octo* durchnumeriert werden, ist das bei den abendländischen Synoden nicht der Fall. Diese, wie wir sehen werden, von Bellarmins endgültigem Konzilsverzeichnis stark abweichende Liste – das Minus: Lateran I–III, Lyon II; das Plus: Konstanz und Basel – wurde bei den Neuauflagen des Platina auch nach 1587 unverändert weiter abgedruckt[61].

Wie unsicher man andererseits 1562 in Köln immer noch war, was die Zahl der Ökumenischen Konzilien angeht, zeigt das zusammen mit den *Vitae* Platinas abgedruckte *Breve Romanorum pontificum omnium Chronicon*, wohl aus der Feder Panvinios selber[62]: Mit einer einzigen Ausnahme

---

[56] Ad lectorem. Postquam ea occasio oblata est, candide lector, ut summorum pontificum gesta imprimeremus, visum fuit non abs re tua fore, si catalogus quidam tum ex hoc Platinae volumine tum ex aliis scriptoribus pararetur, qui praeter Romanos praesules suo ordine positos etiam imperatorum nomina, qui illorum temporibus imperarunt, et concilia, quae sub illis quoque celebrata sunt, contineret. Atque istud dum fieret, hoc observatum est, ut concilia generalia tam Latina quam Graeca maiusculis literis excuderentur addito illis tempore, quo celebrata fuerunt, quaque de causa coacta, et a quibus approbata fuerint; provincialibus vero litera P praeponeretur. Imperatores autem praeterquam quod temporibus Pontificum et conciliorum respondeant, etiam tempus sui imperii annotatum habent. Hunc laborem in tuum commodum assumptum grato animo suscipe, atque studia tua in ecclesiae utilitatem converte. Vale.

[57] Canisius nennt ihn in einem Brief an Panvinio „buono et catholico libraro", Brief von 1567, zitiert bei *Schrörs* 164.

[58] Die Kontakte zwischen Cholinus und den Jesuiten waren jedenfalls sehr eng. Die Jesuiten fungierten z. B. als Mittelsleute zwischen dem Verleger und Panvinio. Selbst der Jesuitengeneral setzte sich bei dem Augustinereremiten als Fürsprecher der literarischen Pläne des tüchtigen Kölner Verlegers ein. Vgl. *Schrörs* 160.

[59] Köln 1574, Cholinus.

[60] Köln 1593, Heinrich Falckenburg; Amsterdam 1645 und 1664.

[61] Vgl. Köln 1593, Amsterdam 1626, 1664.

[62] Vollständiger Titel: ex Onuphrii Panvinii commentariis accurata diligentia collectum. – Dieses außer den wichtigsten Daten der Päpste die Schismen notierende Chronicon wird gewöhnlich nicht unter den Werken Panvinios aufgeführt, scheint aber doch von dem Augusti-

hält sich dieses *Chronicon* streng an seinen Gegenstand, nämlich die Daten der Päpste und der Schismen. Die einzige Ausnahme stellen die Ökumenischen Konzilien dar, auch sie werden aufgeführt – jedoch nicht die abendländischen, sondern ausschließlich die acht Synoden der Alten Kirche![63] Panvinio scheut sich offensichtlich noch, die abendländischen Synoden einfach gleichberechtigt in eine Reihe mit denen der Alten Kirche zu stellen, wie es anderswo zu seiner Zeit schon durchaus geschieht[64].

II. Bellarmins Konzilsverzeichnisse

1. Eine Mehrzahl von Listen

Aus dem Vorstehenden dürfte erhellen, daß Bellarmin[65] in der Frage der Zahl und der Zählung der Ökumenischen Konzilien, nicht die Rolle gespielt hat, die ihm gelegentlich von der neueren Forschung zugeschrieben wurde. Als er 1586 in seinen *Controversiae* das berühmte Verzeichnis der approbierten Generalsynoden veröffentlichte, konnte er nur noch für diese oder jene Liste optieren, diese oder jene Modifikation an bereits existierenden Verzeichnissen vornehmen, grundlegend Neues aber konnte er nicht mehr schaffen. Andere waren ihm da längst zuvorgekommen. Die Idee, die Ökumenischen Konzilien zu zählen, sie auf eine bestimmte Zahl einzugrenzen, stammt jedenfalls nicht von Bellarmin. Die entscheidenden Schritte hatten andere Theologen vor ihm schon getan. Zu nennen ist hier vor allem Arnauld de Pontac zusammen mit seinem Freund Gilbert Génébrard.

Im folgenden soll nun versucht werden, Bellarmins Rolle in der Frage der Zahl der Ökumenischen Synoden noch genauer herauszuarbeiten. Die Quellenlage erlaubt uns dabei, im Leben Bellarmins mehrere Phasen der Beschäftigung mit dieser Frage zu unterscheiden[66].

---

nermönch zu stammen. Das Vorwort an den Leser scheint zwar die Verfasserfrage unbeantwortet zu lassen (ex Onuphrii Panvinii ... commentario collectum), in der Widmung an den Trierer Kurfürsten aber heißt es eindeutig: Et ne quid deesset adhuc, quod necessario requiri videretur, adiunctum item est (den Vitae des Platina) appendicis loco ab Onuphrio viro doctissimo iam recens conscriptum breve quidem, sed utilissimum pontificum atque schismatum chronicon.

[63] Z.B. zum Jahre 553: Sancta et universalis synodus V Constantinopolitana secunda CLXV episcoporum contra haereticos Origenistas congregata XII anno post consulatum Fl. Basilii V. C.

[64] Das *Chronicon pontificum* befindet sich außer in der Ausgabe Köln 1562 auch in den Editionen Köln 1574, 1593, Amsterdam 1626.

[65] Vgl. *X.-M. Le Bachelet*, Art. Bellarmin, in: DThC 2 (1910) 560–599; neuerdings *G. Galeota*, Roberto Bellarmini, in: TRE 5 (1980) 525–531; speziell zu den *Controversiae G. Domenici*, La genesi, le vicende ed i giudici delle Controversiae Bellarminianae, in: Gr. 2 (1921) 514–542; zu den historischen Kenntnissen des Kontroverstheologen *E. A. Ryan*, The historical scholarship of saint Bellarmin, New York 1936.

[66] Zum folgenden vgl. *Th. Löhr*, Die Lehre Robert Bellarmins vom allgemeinen Konzil, Diss. Rom Gregoriana, 1982, 288–361.

Im Zusammenhang mit seinen Löwener Vorlesungen[67] über die *prima pars der Summa theologica* des Thomas von Aquin verfaßte Bellarmin 1570 ein erstes Verzeichnis der anerkannten Ökumenischen Konzilien. Es hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Contarinis Liste, nur daß bei ihm Basel fehlt und dafür das bei Contarini nicht genannte Viennense aufgeführt wird. Das entscheidende Charakteristikum des frühesten Verzeichnisses der Ökumenischen Synoden ist jedoch das Fehlen der Lateranensia I–III. Wichtig auch: die Synoden sind schon durchnumeriert von 1 bis 15[68].

Nach der Übernahme des römischen Lehrstuhls der Kontroverstheologie befaßte sich Bellarmin im Laufe des Studienjahres 1577 erneut und vertieft mit der Materie. Sein Löwener Verzeichnis erfährt eine einschneidende Überarbeitung und Modifikation. Das neue Verzeichnis ist für uns greifbar im *Codex Trevirensis,* einer Schülermitschrift von Bellarmins Vorlesungen aus den Jahren 1579 bis 1581. Die wesentliche Abänderung besteht in der Hinzufügung von Lateran I–III und in der Streichung des Konzils von Konstanz[69]. Es ergibt sich somit folgende Liste der 18 Ökumenischen Konzilien: acht Synoden der Alten Kirche, 10 westliche Synoden, und zwar: Lateran I–IV, Lyon I–II, Vienne, Florenz, Lateran V und Trient. Dieses revidierte Verzeichnis, das übrigens möglicherweise in Zusammenarbeit mit Possevino entstanden ist[70], wird mit einigen ge-

---

[67] Vgl. *S. Tromp,* Conspectus chronologicus praelectionum quas habuit S. Robertus Bellarminus in collegio S J Lovaniensi et collegio Romano, in: Gr. 16 (1935) 97–105.

[68] Bellarmin, Index conciliorum im Summenkommentar, Arch. Rom. S J Opp. NN 234, fol 32v, zitiert bei *Löhr* 323: Generalia confirmata: 1. Nicaenum primum episcoporum 318 contra Arium anno domini 325, confirmatum a Sylvestro. 2. Constantinopolitanum primum episcoporum 150 contra Macedonium anno 381, confirmatum a Damaso. 3. Ephesinum primum episcoporum 200 contra Nestorium anno 430, confirmatum a Celestino. 4. Chalcedonense episcoporum 630 contra Euthychen anno 451, confirmatum a Leone. 5. Constantinopolitanum secundum, seu quinta synodus, episcoporum 165 contra Petrum et alios anno 553, confirmatum a Vigilio. 6. Constantinopolitanum tertium, seu sexta synodus, episcoporum 170 contra Monothelitas anno 681, confirmatum a Leone II. 7. Nicaenum secundum, seu septima synodus, episcoporum 350 contra Iconomachos anno 789, confirmatum ab Adriano I. 8. Constantinopolitanum quartum, seu octava synodus, episcoporum 383 contra Photium anno 868, confirmatum ab Adriano II. 9. Lateranense primum episcoporum 473 anno domini 1215, confirmatum ab Innocentio III. (Hoc fuit illustrissimum concilium: summus pontifex praesidebat, aderant summi orientis patriarchae, metropolitani praeterea 70, episcopi 400, abbates 12, priores conventuales 800. Orientis et occidentis imperii ac ferme omnium regum legati. Fuerunt igitur faustissimis auspiciis coepta in occidente concilia generalia celebrari.) 10. Lugdunense sub Gregorio X., et 11. Viennense sub Clemente V. non exstant. 12. Constantiense episcoporum contra schisma maximum anno 1415, confirmatum a Martino V. 13. Florentinum episcoporum circiter 150 pro unione Graecorum cum Latinis anno 1439, confirmatum ab Eugenio IV. 14. Lateranense secundum episcoporum pro variis rebus anno 1517, confirmatum a Leone X. 15. Tridentinum patrum 255 contra Protestantes, anno 1545 inchoatum est, sed anno 1563 finitum est, et confirmatum a Pio IV. anno 1564.

[69] Der Codex dieser Schülermitschrift befindet sich in der Stadtbibliothek Trier, Cat. 792, num. hoc. 1373, fol. 305r–309r; vgl. auch *S. Tromp,* De Bellarmini indice haereticorum Treveris reperto, in: Gr. 15 (1934) 187–214.

[70] *Löhr* 295.

ringfügigen Korrekturen 1587 von Possevino unter eigenem Namen in seinem Werk *Moscovia* veröffentlicht[71].

Im Studienjahr 1582/3 liest Bellarmin erneut *De conciliis.* Die Früchte dieser Vorlesung arbeitet er in den für den Druck vorgesehenen Text seiner *Controversiae* ein. So entsteht schließlich die berühmte Liste der *Concilia generalia approbata*[72]. Die unterscheidet sich von der des *Codex Trevirensis* nicht in der Grundstruktur – insgesamt 18 Konzilien, Hinzunahme von Lateran I–III, Ausschluß von Konstanz und Basel –, sondern nur in der Ausführlichkeit, mit der die betreffenden Konzilien gekennzeichnet werden. 1612 korrigiert Bellarmin das möglicherweise mit Possevino gemeinsam erstellte Verzeichnis in einigen Details, aber nicht im Grundmuster, 1612 veröffentlicht er seine etwa 40 Jahre vorher verfaßte *Chronologia.* Auch hier nimmt er wieder nur im Detail Korrekturen vor, das Grundschema, wie es zum ersten Mal im *Codex Trevirensis* greifbar ist, bleibt unangetastet[73]. Bellarmin identifiziert sich also auch im Laufe seiner weiteren theologischen Entwicklung in der Frage der Zahl der Ökumenischen Synoden mit der Option, die er als 35jähriger getroffen hatte. Eine Bestätigung dafür mag man in der Art und Weise sehen, wie Bellarmin in späteren Jahren über sein Löwener Verzeichnis denkt: er hat dasselbe im Autographon durchgestrichen und sich damit eindeutig von ihm distanziert[74].

Zu einem Überblick über Bellarmins verschiedene Stellungnahmen in der Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien gehört natürlich auch der durch seinen maßgebenden Einfluß zustandegekommene Beschluß[75] der *Congregatio super editione conciliorum generalium* vom 21. Oktober 1595, der *Editio Romana* der Ökumenischen Konzilien das Bellarminische Verzeichnis zugrunde zu legen. V. Peri hat die Dokumente und Quellen ausfindig gemacht und veröffentlicht, die über diese denkwürdige, von Kardinal Francisco de Toledo SJ (1534–1596) geleitete Sitzung, Auskunft geben: 1. die ‚Tagesordnungspunkte'[76], 2. das wohl mündlich vorgetragene und von jemand mitgeschriebene ausschlagge-

---

[71] Possevino, Moscovia et alia Opera de statu huius saeculi adversus Catholicae ecclesiae hostes, Dillingen 1587, 335 (Die Liste befindet sich nicht in der im gleichen Jahr bei Chr. Plantini in Amsterdam erfolgten Ausgabe: Moscovia eiusdem novissima descriptio!). Ex his 18 generalibus conciliis quinque non exstant, nempe Lateranensia primum, secundum, Lugdunense primum, secundum, et Viennense, sed eorum meminit Platina (Ausg. Köln 1562, 167, 171, 192, 201, 219).

[72] Quarta controversia generalis: de conciliis, liber I, caput V; Ausg. opera omnia, Paris 1870, II, 199–204.

[73] Opera, Ausg. Paris 1870, XII, 508–510.

[74] *Löhr* 295–296.

[75] Nach *Peri,* Numero 492 hatte Bellarmin Rom schon am 16. November 1594 verlassen, um sein neues Amt als Provinzial von Neapel anzutreten.

[76] Barb. lat. 860, fol. 212v, zitiert bei *Peri,* Numero 493: Cum post orientalium conciliorum recognitione agendum sit de occidentalibus, primo videndum de concilio Florentino, num ponendum sit post Graecas an post Latinas synodos, secundo quodnam sit primum ex conciliis generalibus Latinis recognoscendum.

bende Gutachten[77], 3. der eigentliche Beschluß der Kommission[78], 4. die ‚Vollzugsmeldung' mit den näheren Ausführungsbestimmungen des Kommissionsbeschlusses[79]. Peri läßt die Frage offen, von wem das ausschlaggebende Gutachten stammt, ob von einem Mitglied der Kommission, etwa von Baronius oder Aduarte oder vom Vorsitzenden Kardinal Toledo oder von dem zu diesem Zeitpunkt schon in Neapel weilenden Bellarmin[80]; von wem immer man jedoch das Gutachten verfaßt sein läßt, es macht jedenfalls die Bellarminsche Liste der Ökumenischen Konzilien zur verbindlichen Grundlage der geplanten römischen Ausgabe der Ökumenischen Konzilien.

2. *Abhängigkeit Bellarmins von Vorlagen*

Gerade weil Bellarmins Position in der Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien auf der erwähnten Sitzung der *Congregatio super editione conciliorum generalium* von ausschlaggebender Bedeutung war, stellt sich um so dringender die Frage nach der Originalität des Kontroverstheologen. Ist die von ihm für die *Editio Romana* durchgesetzte Liste sein Werk, wie weit ist sie wirklich sein Werk? Peri weist auf die ekklesiologische Tradition hin, in der Bellarmins Konzilsbegriff und damit auch letztlich sein Konzilsverzeichnis steht. Es ist der Kirchen- und Konzilsbegriff des großen Torquemada[81]. Natürlich kann man dem nur zustimmen, daß Bellarmins papalistischer Konzilsbegriff in der Tradition des genannten Spaniers steht[82], aber aus dieser allgemeinen Prämisse läßt sich nicht die konkrete Konzilsliste ableiten, die Bellarmin aufstellt. Ist diese konkrete Liste dann vielleicht das Ergebnis historischer Forschungen, die Bellarmin zu den einzelnen Konzilien unternommen hat? Zu dieser Antwort scheint Löhr zu neigen, wenn er die „Anwendung (bestimmter, vorher ermittelter) Kriterien in der Konzilienliste" erörtert[83]. Die Aufnahme von Lateran I–III ins Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien und der Ausschluß des Lateranense von 1076, das bei Azor bzw. Agustín auf der Liste steht, ginge zurück auf genaue historische Forschungen, die Bellarmin

[77] Barb. lat. 860, fol. 226r, zitiert bei *Peri*, Numero 496–497.

[78] Barb. Lat. 860, fol. 227v, zitiert bei *Peri*, Numero 494: Quae in congregatione definita sunt: primo, concilium Florentinum post Constantiense iuxta temporum seriem esse collocandum; secundo, videndum, num reperiantur acta seu canones conciliorum Lateranensium sub Callisto II et Innocentio II, et si reperiantur, an sint edenda inter generalia concilia; tertio, in praefatione primi concilii occidentalis, quod edendum est, non est dicendum fuisse primum sed primum ex his, quae reperiri potuerunt; quarto, in historia concilii Ephesini, ubi dicitur fuisse corruptum concilium a Pelagianis, addendum ut B. Gregorio visum est; quinto, ostendatur pars historiae, quae a Patre Fulvio, est facienda.

[79] Vat. Lat. 6418, I, fol. 6r–7r, zitiert bei *Peri*, Numero 500–501.

[80] *Peri*, Numero 498–499.

[81] *Peri*, Chiesi 62–70.

[82] Vgl. zum Verhältnis Bellarmin/Torquemada *J. B. Bičiûnas*, Doctrina ecclesiologica S. Roberti Bellarmini cum illa J. cardinalis de Turrecremata comparata, Rom 1963.

[83] Vgl. *Löhr* 299ff.

hinsichtlich der Teilnehmerzahl, der Ökumenizität, der päpstlichen Bestätigung usw. selber unternommen hat? Ausschlaggebend wäre letztendlich die eigene *erudita investigatio* Bellarmins, wie es sein Mitbruder Jacques Gaulthier (Gualterius, † 1636), 1609 in seiner *Tabula chronographica status ecclesiae catholicae a Christo nato ad annum MDCXIV*[84] stolz und etwas triumphalistisch behaupten wird?[85] Selbstverständlich darf man solche *erudita investigatio* nicht apriori ausschließen, man darf sie aber auch andererseits nicht einfach voraussetzen. Zumindest kann man einwenden: sie sind in seinem gedruckten Werk nicht greifbar, nicht belegt. Was Bellarmin im Zusammenhang der Konzilsliste der *Controversiae* als deren Rechtfertigung vorlegt, ist doch als ziemlich summarisch zu bezeichnen. Es erweckt jedenfalls nicht den Eindruck, das Ergebnis eigener intensiver Studien und Nachforschungen zu sein und diese knapp und bündig zusammenzufassen.

Bleibt als Erklärung für die konkrete Gestalt der Bellarminschen Liste also nur Willkür oder gar das theologische Interesse an diesem oder jenem Konzil? Ist das erste Lateranense z. B. auf die Liste gesetzt und damit zu einem Ökumenischen Konzil befördert worden, weil der Theologe Bellarmin unfehlbare Aussagen gegen Laieninvestitur ‚brauchte'? Wir dürfen nicht vergessen, daß der Kontroverstheologe zu einer Zeit seine Liste der Ökumenischen Konzilien zusammenstellte, als die Frage der Laieninvestitur in Frankreich wieder einmal höchst aktuell war[86]! Reine Willkür ist eines Theologen vom Range Bellarmins gewiß unwürdig, theologisches Interesse an einer Aussage gegen die Laieninvestitur erklärt gerade nicht die Aufnahme des ersten Lateranense auf die Liste; denn von diesem Konzil lagen zur Zeit Bellarmins keine Texte vor[87].

Was also bestimmte Bellarmin letztlich bei der Aufstellung seiner Liste dieses Konzil aufzunehmen, ein anderes nicht? Weder die Abhängigkeit

---

[84] Fortsetzung des Titels: in qua duodenis columnis exhibentur summi pontifices et antipapae, concilia et patriarchae quatuor veterum ecclesiarum patriarchalium, scriptores sacri aliique sancti et illustres viri, imperatores et reges cum Galliae tum externi, scriptores profani, haeretici eventusque singulorum saeculorum memorabiles nec non veterum errorum cum recentioribus calvinianae sectae haeresibus collatio ... Köln 1616. – Zum Autor vgl. *Fouqueray* III, 172–173; zum Werk *H. Bremond*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris 1923 I, 233–235.

[85] Gaulthier, Tabula 6: Si quaeras, qua regula internosci queant ea concilia, quae sancti sedis apostolicae calculo approbata censenda sunt, eam te addiscere cupio partim ex eo, quod illorum quamplurima non modo summi pontificis auctoritate convocata sunt, vero etiam eo praesente celebrata ac terminata nunc Romae aut in aliis Italiae urbibus, nunc in Gallia aut Germania, partim ex eo quod communi ecclesiae usu recepta sunt, partim ex enumeratione Gratiani dist. 20, c. *Sancta octo* et c. *Prima annotatio*, partim ex erudita investigatione Cardinalis Bellarmini, lib. de conciliis c. 5, 6, 7, 8 ac Johannis Asorii Societatis nostrae theologi (Institutiones morales) lib. 5, c. 16, 17, 18, 19, partim denique ex iis, quae enucleatius a me deinceps in singulis saeculis referentur, prout se dabit occasio, dum omnia, quae ex multis gravissimis auctoribus non minori fide quam accuratione transcripsi, recensebo.

[86] Vgl. Pontacs Rede vor König Heinrich III, vgl. Anm. 38.

[87] Binius, Generalia et provincialia concilia, Köln 1606, IV, 1317, notiert kurz und bündig: Acta concilii non exstant.

von einer bestimmten Ekklesiologie, z. B. derjenigen Torquemadas, noch die *erudita investigatio* einzelner Konzilien, noch weniger reine Willkür oder theologisches Interesse an dieser oder jener Aussage einzelner Konzilien, sondern die schon vorliegenden Listen und Verzeichnisse, von denen im ersten Teil unserer Untersuchung die Rede war.

Als Bellarmin 1570 seine Löwener Konzilsliste zusammenstellte, kannte er entweder Panvinio und Pontac noch nicht oder er hatte deren Konzilsverzeichnisse zwar schon kennengelernt, scheute sich aber noch, die Meinung einzelner Theologen der Autorität einer ganzen theologischen Tradition vorzuziehen. Und so verfaßte er denn in Löwen noch ein ‚konservatives' Konzilsverzeichnis, Lateran I–III und Lyon I erscheinen noch nicht auf der Liste. Als er sich aber einige Jahre später wieder mit der Materie beschäftigte, stellte er fest, daß eine ganze Reihe von Theologen sich mit der Frage nach der Zahl der Ökumenischen Konzilien befaßt hatte und daß schon mehrere solcher Verzeichnisse vorlagen. Diese Listen wichen zwar z. T. noch erheblich voneinander ab, aber es ließ sich doch andererseits auch ein breiter Konsens ausmachen. Über eine Reihe von Konzilien bestand volle Übereinstimmung, daß sie auf eine Liste Ökumenischer Konzilien gehörten. Das war z. B. der Fall der *sancta octo*, die acht Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche. Auseinander gingen die Meinungen vor allem noch über die Frage, mit welchen Konzilien die Reihe der abendländischen Synoden zu beginnen habe. Schon mit Lateran 1076 unter Gregor VII. oder erst mit den beiden Lateransynoden von 1123 und 1139 unter Kallixt II. und Innocenz II.? Auch über das römische Konzil von 1179 herrschte noch kein Konsens. Pontac und Panvinio ließen ihre Konzilsliste mit den Synoden von 1123 und 1139 beginnen, Ioverius und Campeggio mit dem Lateranense von 1179, Azor plädierte dagegen für Lateran 1076 als erstem abendländischem Ökumenischem Konzil. In einem Punkt jedoch stimmten alle diese neueren Autoren, die sich zur Frage der Zahl der Konzilien geäußert hatten, überein: sie setzten eine größere Zahl von Konzilien auf ihre Liste als Bellarmin in Löwen. Vor die Entscheidung gestellt, bei seiner alten ‚konservativen' Löwener Liste zu bleiben oder sich dem neueren Trend oder Konsensus anzuschließen, der sich inzwischen herausgebildet hatte, votierte Bellarmin für das letztere. Durch die Erweiterung seiner Konzilienliste schloß der Kontroverstheologe sich dem neueren Konsens in dieser Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien an. Dies fiel ihm um so leichter, als es sich bei den genannten Theologen nicht nur um hervorragende Wissenschaftler, sondern auch um Männer handelte, deren kirchliche Gesinnung über jeden Zweifel erhaben war[88]. In einem entscheidenden Punkt freilich

[88] Vgl. Possevino, Apparatus sacer, Venedig 1606, I, 547 über Génébrard: Vir nostri saeculi doctissimus et haereticorum expugnator acerrimus; ebd.: I 132 über Pontacus: Vir magnis dotibus et multa doctrina praeditus Chronographiam a Christo nato usque ad nostra

folgte Bellarmin nicht der Autorität seiner Vorlagen. Sowohl für die Spanier Joverius, Agustín und Azor, als auch für die Römer Campeggio und Panvinio, als auch für die Franzosen Pontac und Génébrard, als auch für die Kölner Liste waren Konstanz und Basel Ökumenische Konzilien. Hier entschloß sich Bellarmin zu einem Alleingang. Er strich diese beiden Konzilien aus seinen Vorlagen, Basel hatte übrigens schon auf seiner Löwener Liste gefehlt. Im resoluten Streichen von Konstanz und Basel liegt die eigentliche „Originalität" des Kontroverstheologen. Die genannten Konzilien werden von ihm in die Kategorie der *concilia partim confirmata partim reprobata* relegiert[89].

III. Konzilsverzeichnisse nach 1586

Welcher Erfolg war dem Bellarminschen Konzilsverzeichnis beschieden? Döllinger antwortet kurz und bündig: „Bellarmin ist der Begründer einer Sententia communis darüber unter den curialistischen Theologen geworden"[90]. Das ist nicht falsch, bedarf aber einiger Nuancierungen. Wir versuchen sie in diesem dritten Teil unserer Untersuchung herauszuarbeiten. Es lassen sich nämlich in der Tat unter den katholischen Theologen verschiedene Haltungen gegenüber dem Bellarminschen Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien ausmachen. Wir unterscheiden im folgenden vier bzw. fünf Stellungnahmen.

1. Ein bedeutsames silentium: Baronius

Da ist zunächst auf ein höchst bedeutsames silentium, nämlich das des Kardinals Baronius hinzuweisen. Der summus historicus scheint sich der Meinung des summus theologus in der Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien nicht angeschlossen zu haben. Richtig ist freilich, daß Baronius 1602 mit Schärfe die Bezeichnung *octava synodus* für Florenz

---

tempora confecit, quam deinceps auctam suae Genebrardus inseruit, denique vero Chronicon Eusebii emendavit et edidit; ebd. II, 512/3 über Panvinio: Onuphrius Panvinius, Veronensis Ord. D. Augustini, nostra vixit aetate, vir ingentis lectionis, quam Paulus Manutius Historiarum Helluonem appellat. Hic cum Historiam Ecclesiasticam et profanam indefesso labore pene omnem pervoluisset rerumque seriem ac tempora memoriae, qua plurimum valebat, mandasset, magno fuit adiumento scriptoribus, qui deinceps existere, licet si, qui in flore aetatis decessit, diutius vixisset, pleraque alia absolvisset ac, quae emiserat, diligentius adhuc hoc aevo erudito recognovisset (zu dem diligentius vgl. Bellarmins Gutachten zu Panvinios *Historia ecclesiastica*, Rom 1592, in: *Le Bachelet*, Auctarium 554–564). Ebd. II, 115–116 über Azor: Azorius scripsit opus, quod ‚Institutiones morales' praenotavit, in quibus ea est persecutus copiose et accurate, quae ad conscientiam spectant recte aut prave factorum. Es folgt eine ausführliche Inhaltsangabe.

[89] De conciliis, I, 7; Ausgabe Paris 1870, II, 205.

[90] Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen, hrg. von Joh. I. von Döllinger, Bonn 1877, 229.

abgelehnt hat[91], und zwar in einem langen zum ursprünglichen Text hinzugefügten Exkurs[92], aber daraus darf man nicht ohne weiteres folgern, daß sich Baronius die Bellarminsche Zählweise der Ökumenischen Konzilien zu eigen gemacht habe. Daß Baronius tatsächlich die Bellarmin-Liste nicht übernommen hat, zeigt eindeutig ein Blick in die Annalen.

Der oben erwähnte Beschluß der *Congregatio super editione conciliorum generalium,* Bellarmins Konzilszählung der *Editio Romana* zugrunde zu legen, stammt aus dem Jahre 1595, wie wir gesehen haben. Peri vermutet zu Recht[93], daß Baronius an der entscheidenden Sitzung selber teilgenommen hat; er wußte also spätestens seit diesem Zeitpunkt, daß die Laterankonzilien von 1123, 1139 und 1179 als Ökumenische Konzilien zu betrachten und daß sie in der fortlaufenden Zählung mit den Ziffern neun, zehn und elf zu versehen sind. Tatsächlich aber müssen wir feststellen, daß die genannten Konzilien im 12. Band der Annalen, dessen Widmungsepistel erst am 24. Mai 1607 geschrieben wurde, in keiner Weise besonders ausgezeichnet sind: weder werden die Konzilien als neuntes bzw. zehntes bzw. elftes allgemeines Konzil charakterisiert, noch werden sie sonstwie von den übrigen Konzilien dieses und des vorausgegangenen Jahrhunderts abgehoben. Das Lateranense von 1123 heißt ohne weitere Spezifizierung *concilium generale,* das von 1139 *synodus maxima,* das von 1179 wiederum lediglich *generale concilium*[94]. *Concilium generale* aber nennt Baronius auch die römischen Synoden von 1102 und 1116, das Konzil von Pisa (1134) und die beiden Synoden von Reims (1119 und 1148)[95]. Dieser Befund ist um so bedeutsamer, als Baronius durchaus nicht alle Papstsynoden automatisch als *concilium generale* bezeichnet, wie man an den Konzilien von 1047, 1049, 1050, 1051, 1059, 1063, 1065, 1074, 1075 usw. sehen kann[96]. Es ergibt sich also aus diesem Blick in die Annalen, daß im fraglichen Zeitraum für unseren Kirchenhistoriker, statt der drei Generalkonzilien der Bellarmin-Liste, mindestens

---

[91] Baronius, Annales, Ad annum 869, Ausg. Rom 1602, 433D–436B: Adhuc tamen nec Florentino concilio illa nota numeri competit, ut dictatur octavum, cum plures alias ante ipsum celebratae inveniantur synodi oecumenicae. Aboletur igitur, iterum clamo, aboletur omnino nomenclatura mendax a Cretensi mendace praesumpta, Latinis tradita et inconsiderate descripta cusaque oscitantia collectoris.

[92] *Peri,* Numero 492–493.

[93] *Peri,* Numero 498.

[94] Annales eccl., Editio novissima, t. XII, Köln 1609; 186, 346, 900, 915. – Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß Baronius sich nicht auf die Bellarminliste der Ökumenischen Konzilien hat festlegen lassen, der Kontrast zwischen der Behandlung von Lateran I–III einerseits und Lateran IV andererseits lieferte sie. In der Tat, das letztere Konzil wird nicht nur als ökumenisch bezeichnet, es werden auch Gründe dafür genannt. Freilich stammt dieser Text nicht mehr von Baronius, sondern von seinem Nachfolger, dem Oratorianer Oderich Raynald (1595–1671); vgl. Ausg. *Theiner,* Bd. 20, 340: ex dictis ergo patet synodum istam iure ac merito oecumenicam vocandam, quo etiam nomine appellavere, qui hisce temporibus vel proximis scripsere atque adeo sic nuncupandam recentiores demonstrant.

[95] Ebd. 27, 137, 284, 169, 429.

[96] Annales eccl., t. XI, 157, 171, 189, 194, 284, 353, 380, 483, 486 usw.

zehn stattgefunden haben[97]. Diese Differenz zwischen dem summus theologus und dem summus historicus in der Frage der Anzahl der Ökumenischen Konzilien ist den späteren Korrektoren der Annalen übrigens aufgefallen. Sie haben die fehlenden Bezeichnungen sorgfältig nachgetragen[98].

2. *Korrekturlose Übernahme der Bellarmin-Liste*

Dem bedeutungsvollen silentium des Baronius steht die korrekturlose Übernahme des Bellarminschen Konzilienverzeichnisses durch zahlreiche Autoren gegenüber. Der bekannteste Fall ist die 1606 erschienene Konziliensammlung des Severin Binius (1543–1641). Der Kölner Theologieprofessor übernimmt die neue Klassifizierung der mittelalterlichen Synoden, auch wenn er zu den betreffenden Konzilien, so z. B. zum Lateranense I, keine Akten mitzuteilen hat[99]. Konstanz wird entsprechend der Bellarminschen Liste als *ex parte reprobatum* bezeichnet und bekommt auch keine Ordinalzahl[100], das gleiche gilt für Basel[101]. Binius ist der entscheidende Präzedenzfall: von nun an übernehmen alle Konzilssammlungen die Bellarmin-Liste der Ökumenischen Konzilien. Genauso abstrichlos wie der Deutsche Binius übernimmt der Franzose Jacques Gaulthier in seiner oben schon erwähnten, noch zu Lebzeiten seines Autors 7 Auflagen erreichenden *Tabula chronographica* von 1609 die Konzilienliste seines Ordensbruders[102]. Für Pisa I (1409), Konstanz und Basel hält sich Gaulthier eng an Bellarmins Anweisung[103].

Nicht nur Jesuiten, auch Franziskaner und Kapuziner übernehmen ohne Korrektur das von Bellarmin aufgestellte Verzeichnis der Ökumenischen Synoden. Beispiel für einen Franziskaner ist Baudouin de Jonghe (Junius, † 1634)[104] in seiner *Demonstratio fidei catholicae*[105], Beispiel für einen Kapuziner Franciscus Longus de Coriolano († 1625) in seiner

---

[97] Zu den oben genannten fünf kommen noch die ‚Generalsynoden' von 1059 und 1074 hinzu, ebd. t. XI, 267, und 471.

[98] Vgl. die Ausg. der Annales eccl. von *A. Theiner*, t. XVIII, 586: concilium Lateranense II, quod inter oecumenica decimum numeratur.

[99] Binius, Concilia generalia et provincialia, Köln 1606, IV, 1317: Concilium Lateranense I oecumenicum seu universale nonum approbatum ... Acta concilii non exstant. – Vgl. auch ebd. 1324, 1345, 1449, 1509; t. V, 411, 526, 794.

[100] Ebd. IV, 1556.

[101] Ebd. V, 1.

[102] Tabula, Ausg. Köln 1616, 648: Concilium nonum generale, licet nationalibus adnumeratur ab Azorio cap. 18, cit., approbatum, primum Lateranense generale ...; vgl. auch 650, 654, 676, 680, 682, 696, 718, 734, 736.

[103] Ebd. 716: Concilium generale Pisanum, nec manifeste approbatum nec manifeste reprobatum; ebd. 716: concilium Constantiense partim reprobatum partim approbatum; ebd. 718: Concilium generale Basiliense ... ex hoc concilio approbatum nihil est, nisi dispositiones quaedam circa censuras et causas beneficiales, quas ad tuendam pacem Nicolaus V ratus habuit. Ipsius autem concilii reprobatio habetur sessione II concilii ultimi Lateranensis.

[104] Vgl. *M. Vergans*, B. De J., in: DSp 3 (1957) 116–117.

[105] Antwerpen 1611, vgl. *Rocaberti* Bibl. pont. max. 5, 682–699, hier 682–683.

Summa conciliorum omnium[106] von 1623. Auch der Apologet Antoine Tardy OCD (Dominicus a SS. Trinitate, 1616–1687)[107] hält sich im Konzilskapitel seiner *Bibliotheca theologica* von 1665/76 an das Bellarmin-Verzeichnis[108].

Für solche korrekturlose Übernahme der Bellarmin-Liste setzte sich Possevino in seinem *Apparatus sacer* von 1603 ein, wenn er Nicolinis Konziliensammlung dafür kritisiert, daß sie, statt der von Bellarmin benannten 18, lediglich 14 Generalkonzilien aufführt. Der Umstand, daß von einigen dieser Konzilien der Bellarmin-Liste gar keine Akten existieren, ist kein Entschuldigungsgrund. Einen Tadel muß sich Nicolini auch dafür gefallen lassen, daß er das Constantiense und Basel in seine Sammlung aufgenommen hat[109]. Die Art und Weise, wie sich Possevino für die Verbreitung der Bellarmin-Liste der Ökumenischen Konzilien einsetzte, spricht doch sehr dafür, daß er selber an ihrer Herstellung beteiligt war, wie wir weiter oben zusammen mit Löhr schon vermutet haben.

3. Übernahme der Bellarmin-Liste mit Korrektur

Die Beispiele für die korrekturlose Übernahme der Bellarmin-Liste könnten natürlich noch bedeutend vermehrt werden. Man spricht nicht umsonst von einer diesbezüglichen opinio communis. Interessanter für uns aber ist eine weitere Gruppe von Theologen, nämlich solche, die Bellarmins Verzeichnis in seiner Grundstruktur übernehmen, aber in Einzelheiten Abstriche machen. Das ist z. B. regelmäßig der Fall bei Gallikanischen Theologen, aber nicht nur bei ihnen.

Der Pariser Stadtpfarrer und Gegner der Jansenisten, Doktor der Sorbonne, Ludovicus Bail (1610–1669) setzt in seiner *Summa conciliorum omnium* von 1659 die von Bellarmin gestrichenen Konzilien von Konstanz und Basel auf seine Liste der Ökumenischen Konzilien. Eine wei-

---

[106] Wir kommen in anderem Zusammenhang auf dieses Werk zurück.

[107] Vgl. O. *Merl*, Art. D. a SS. Tr., in LThK 3 (1959) 482.

[108] t. III, sectio V: de sacris ecclesiae conciliis, auch abgedruckt bei *Rocaberti* 10, 503–777, hier 574–575. – Zu erwähnen ist hier auch der leider anonyme Konzilstraktat des Codex Cgm 1308, fol. 480 ff der Münchner Staatsbibliothek, der nach *Bäumer*, Zahl 312, Anm. 230 etwa 1564–1570 in Salzburg geschrieben, als Codex bald nach 1580 in München gebunden wurde (Mitteilung von *H. Tüchle*). *Bäumer* 312: „Der Verfasser des Konzilstraktats, der uns Cgm 1308 überliefert wird, zählt, wie später Robert Bellarmin 18 Allgemeine Konzilien. Auf die ersten 8 Konzilien des ersten Jahrtausends folgen die vier Laterankonzilien von Lyon, das Konzil von Vienne. Er übergeht die Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel und zählt als 16. Konzil das Florentinum. Als 17. Konzil nennt er das Lateranense und als 18. das Concilium Tridentinum. Die Konzilien von Konstanz und Basel gehören nach ihm zu den *Concilia partim confirmata et partim reprobata*. Das Konzil von Pisa zählt er zu den Konzilien, die weder gebilligt noch verworfen werden." Es wäre hier näher zu untersuchen, ob der erwähnte Traktat nicht von Possevino stammen könnte.

[109] Possevino, Apparatus, I, 342: Cum quattuordecim tantum generalia concilia Tridentino adnumerato exstitisse asseruerint, debuerant duodeviginti ponere, licet non omnium exstant exemplaria, quorum tamen exstat mentio apud probatos auctores. Neque vero erat, cur inter generalia quasi integre commemorarent Basiliense, Constantiense, Ferrariense.

tere leichte Modifikation im Vergleich zu Bellarmin: er numeriert seine 20 Konzilien nur bis Vienne einschließlich (15. Ökumenisches Konzil), die folgenden fünf Synoden erhalten keine Ordinalzahl[110]. Der Jesuit Pierre-Joseph Cantel (1645–1684)[111], dem von seinen Oberen die Fortsetzung der *Dogmata theologica* des Denis Petau anvertraut wurde, versieht im Konzilskapitel seiner *Metropolitanarum urbium historia*[112] nur das fünfte bis achte allgemeine Konzil mit einer Ordinalzahl. Vor der fünften Synode führt er schon 5 Konzilien auf, da er Sardica als ein Ökumenisches Konzil betrachtet[113]. Auf die Bellarmin-Liste setzt er außer Konstanz und Basel auch noch Pisa I, so daß er insgesamt 11 Ökumenische Konzilien zählt[114].

Nach zwei weniger renommierten Autoren nun die Stellungnahme eines Mannes, der die „erste eigentliche, umfassende Kirchengeschichte der Neuzeit[115] geschrieben hat, nämlich des Dominikaners Natalis Alexander (1639–1724), den sein Biograph als „Typ des gemäßigten Gallikaners" bezeichnet[116]. Natalis Alexander hatte das Unglück, daß das Meisterwerk seiner *Historia ecclesiastica* zu einem Zeitpunkt erschien[117], als man in Rom wegen der „Erklärung der Gallikanischen Freiheiten" von 1682 sehr empfindlich war. So wurde denn das Werk nach anfänglichem hohem Lob durch den Papst selbst schließlich dreimal verurteilt (1684, 1685 und 1687) und auf den Index gesetzt[118]. Wie verhält sich unser Dominikaner, den sein Biograph nicht nur als gemäßigten, sondern auch als „überzeugten Gallikaner" bezeichnet[119], gegenüber der Bellarmin-Liste der Ökumenischen Konzilien? Kein Problem hat Natalis mit den Synoden bis zum Viennense einschließlich[120], das er zusammen mit den vorstehend genannten Autoren als 15. allgemeines Konzil bezeichnet. Seine Formulierung *Viennense concilium... inter oecumenica XV. nu-*

---

[110] Vgl. Ausg. Padua 1723, 396, 400, 404, 413, 438, 446, 454, 472, 491, 514, 607, 621.

[111] Vgl. *A. de Bil*, J.-P. C., in: DHGE 11 (1949) 780.

[112] Fortsetzung des Titels: civilis et ecclesiastica, in qua Romanae sedis dignitas et imperatorum ac regum, maxime Francorum in eam merita explicatur, Paris 1685.

[113] Vgl. hierzu *Sieben*, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: ThPh 58 (1983) 501–534.

[114] Historia, cap. V: de synodis oecumenicis, Ausg. Paris 1683, 87–122.

[115] *A. Hänggi*, Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639–1724), SF 11, Freiburg 1955, 201; vgl. auch *A. Mercati*, Intorno alla ‚Romanità' di Natale Alexandre, Ord. Praed., in: AFP 16 (1946) 5–82.

[116] *Hänggi* 137.

[117] Erste Auflage 1676–1686, zweite Auflage 1688–1689 (unter dem Titel *Selecta historiae ecclesiasticae capita*, 23 bzw. 26 Bde), dritte geringfügig überarbeitete Auflage 1699, 8 Bde (unter dem Titel *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*), weitere 12 Auflagen.

[118] Einzelheiten bei *Hänggi* 138–159; ebd. 159: „Natalis Alexander ist bei der Verurteilung seiner Kirchengeschichte ein Opfer im Kampf Roms gegen die gallikanische Deklaration von 1682, das Opfer seines Gallikanismus ... geworden."

[119] *Hänggi* 14.

[120] Oder ist das Fehlen der Ordinalzahl 14 beim zweiten Konzil von Lyon, hist. eccl., Ausg. Bingen 1738, t. XVI, 173, nicht nur ein Druckfehler?

merari solet[121] wird übrigens von der römischen Zensur gerügt. Der Dominikaner rätselt darüber, woran sie eigentlich Anstoß nimmt und bekennt sich ausdrücklich zur Bellarmin-Liste der Ökumenischen Konzilien[122]. Im folgenden aber weicht der französische Dominikaner noch stärker als der Jesuit Cantel von der Liste Bellarmins ab: er setzt, freilich ohne Ordinalzahl außer Pisa, Konstanz und Basel auch noch Siena darauf! Für Pisa liefert er übrigens eine ausführliche Verteidigung der Ökumenizität[123]. Während Natalis Pisa, Konstanz, Siena und Basel ausdrücklich als concilium oecumenicum bezeichnet[124], erscheint ihm der ökumenische Charakter von Florenz fraglich[125]. Pisa II jedoch zählt er nicht unter die Ökumenischen Konzilien[126]. Ausdrücklich setzt sich Natalis für die Anerkennung von Trient als Ökumenischem Konzil ein[127].

Jacques-Bénigne Bossuet, Verfasser der oben genannten *Cleri Gallicani de ecclesiastica libertate declaratio* von 1682 und einflußreicher Wortführer des Gallikanismus[128], kommt in seiner *Defensio declarationis cleri Gallicani de ecclesiastica potestate,* an der er von 1683 bis 1702 gearbeitet hat, auf die *Conciliorum generalium traditio* zu sprechen. Auf der Liste der hier aufgeführten Ökumenischen Konzilien erhalten nur die acht Synoden der Alten Kirche eine Ordinalzahl. Die Konzilien Lateran I bis Vienne entsprechen der Bellarmin-Liste der Ökumenischen Konzilien. Auf Vienne folgen Pisa I, Konstanz, Basel, Florenz, Lateran V und Trient. Die Liste unterscheidet sich also von der des Natalis Alexander durch die Weglassung von Siena und die Hinzufügung von Florenz und Lateran V[129].

Der Oratorianer Jean Cabassut (1605–1685)[130] brachte 1667 in Lyon eine oft wieder aufgelegte *Notitia conciliorum sanctae ecclesiae*[131] heraus,

---

[121] Natalis, hist. eccl., Ausg. Bingen 1738, t. XVI, 362.

[122] Ebd. 390: In hac dissertatione, quaest. I religiosi censores hanc propositionem notant: *concilium Viennense XV. numerari solet.* Respondeo: Quid hic reprehensione dignum censoribus visum sit, divinare difficile est. Concilia oecumenica sic revera numerantur: octo in oriente celebrata ... deinceps concilia generalia in Occidente celebrata, Lateranensis I sub Callisto II, Lateranensis II sub Innocentio II, Lateranensis III sub Alexandro III, Lateranensis IV sub Innocentio III, Lugdunensis I sub Gregorio X, Viennensis sub Clemente V etc. Istud non minus quam reliqua oecumenicum agnosco, profiteor et praedico. Quid igitur sibi volunt religiosi censores?

[123] Ausg. Bingen, t. XVIII, 61–72.

[124] Ebd. 50, 77, 417, 419.

[125] Ebd. 604: Disquiritur, an legitime convocata fuerit et oecumenica censenda sit.

[126] Ebd. 650: Pisanus ille conventus generalis vel legitimi concilii nomen obtinere non potuit, cui synodum Lateranensem V opposuit Julius II.

[127] Ebd. 761.

[128] Vgl. *P. Manns,* Art. J.-B. B., in: LThK 2 (1958) 623–624; *A.-G. Martimort,* Le gallicanisme de Bossuet, UnSa 24, Paris 1953, 443–479.

[129] Defensio, pars III, liber VII, cap. 7–40; Oeuvres complètes de Bossuet, vol. XXII, Paris 1865, 13–103.

[130] Vgl. *Hurter,* II, 501–502; *E. Van Cauwenbergh,* J. C., in: DHGE 11 (1949) 23–24.

[131] Vollständiger Titel: in qua elucidantur exactissime tum sacri canones tum veteris novique ecclesiae ritus, tum praecipuae partes ecclesiasticae historiae.

die in 97 Kapiteln die Konzilien vom Apostelkonzil bis zum Tridentinum einschließlich behandelt. Cabassut numeriert die Konzilien zunächst durch bis zum Viennense, das die traditionelle Nummer 15 erhält. Das Pisanum wird dann zum 16., Konstanz zum 17. und Florenz zum 18. allgemeinen Konzil. Basel wird zwar erwähnt, aber nicht mit einer Ordinalzahl versehen, Lateran V ist *inter generalia decimum nonum*, Trient *inter generalia vigesimum.*

Der wegen seines Buches „Parallèle des Juifs qui ont crucifié Jésus Christ avec les Français qui ont exécuté leur roi" [132] vom Revolutionsheer erschossene Dominikaner und Gegner der Aufklärung Charles-Louis Richard (1711–1794) hat noch vor der französischen Revolution eine mehrbändige „Analyse des conciles généraux et particuliers" veröffentlicht [133], in deren einführendem, allgemeinem Teil ausdrücklich auf die „Zahl der allgemeinen Konzilien" eingegangen wird. Zunächst stellt Richard dabei fest, daß die Gelehrten sich über deren tatsächliche Zahl nicht einigen können. Während die einen 21 Ökumenische Konzilien zählen – der Dominikaner scheint hier Theologen wie Cantel oder Bossuet vor Augen zu haben – wollen andere nur 18 gelten lassen. Letztere, d. h. praktisch die Italiener [134], streichen nämlich Pisa I, Konstanz (wenigstens für die ersten fünf Sitzungen) und Basel von der Liste der Ökumenischen Konzilien. Auf der anderen Seite werden das fünfte Lateranense und das Florentinum von den Franzosen nicht als ökumenisch anerkannt. Im übrigen meint Richard, daß man dem fehlenden Konsens über die Zahl der Ökumenischen Konzilien kein allzu großes Gewicht beimessen solle. Für die Praxis sei es nicht so wichtig zu wissen, ob nun ein Konzil ökumenisch gewesen sei oder nicht. Entscheidend sei, daß man die Canones beobachte. Völlig anders liege freilich der Fall, wenn es sich nicht nur um einen theoretischen Disput unter Gelehrten handele, sondern wenn ein anerkannt Ökumenisches Konzil selber sich über die Ökumenizität eines anderen Konzils ausgesprochen habe. In diesem Fall ist keine Diskussion mehr erlaubt, da sonst mit der Unfehlbarkeit dieses Konzils die Unfehlbarkeit aller Konzilien und damit der Kirche als solcher auf dem Spiel steht [135].

4. Gegenentwürfe

Natürlich gibt es fließende Übergänge zwischen Autoren, die Bellarmins Liste lediglich in einigen Punkten korrigieren, und solchen, die auf der Basis anderer Prämissen ein eigenes Verzeichnis entwerfen und zu-

[132] *Mons* 1794.

[133] Vollständiger Titel: contenant leurs canons sur le dogme, la morale et la discipline tant ancienne que moderne, expliqués par des Notes, conférés avec le droit nouveau, notamment avec le droit particulier de la France, et précédés d'un traité des conciles en général pour servir d'introduction, ouvrage utile au clergé séculier et régulier ainsi qu'aux iurisconsultes, Paris 1772–1777.

[134] Tractatus de conciliis, c. 15, lat. Ausg. Augsburg 1778, I, 103.

[135] Ebd. 103–104.

sammenstellen. Beginnen wir mit einem Autor, bei dem von einer Korrektur der Bellarminliste sicher keine Rede sein kann. In der Tat, der Neubegründer des Gallikanismus zu Beginn des 17. Jahrhunderts, Edmond Richer (1559–1631), setzt Bellarmin eine eigene Liste entgegen. Ihr Charakteristikum besteht in der Streichung aller mittelalterlichen Synoden, weil sie, so Richer, vom Papst beherrscht waren, und in der Aufnahme aller Konzilien, die sich für die Neuerrichtung des ‚aristokratischen' Regimes in der Kirche eingesetzt haben. Richers Konzilsverzeichnis umfaßt neben den *sancta octo* der Alten Kirche die Synoden Pisa I, Konstanz, Basel, Pisa II, Lateran V und Trient, die beiden letzteren nicht im eigentlichen Sinn[136].

Ganz anders liegt der Fall des Jesuiten Juan Azor (1536–1603), auf dessen Verzeichnis wir weiter oben schon zu sprechen kamen, weil wir damit rechneten, daß es Bellarmin noch vor der Drucklegung seiner *Controversiae* (1586) kennengelernt hat, obwohl es erst 1605 im zweiten Band der *Institutiones morales* des spanischen Theologen veröffentlicht wurde. In der Tat, Juan Azor befand sich seit 1585 in Rom und war, mit nur wenigen Jahren Unterbrechung, bis zu seinem Tod im Jahre 1603 als Professor am *Collegium Romanum* und als theologischer Berater des Ordensgenerals Aquaviva in ständigem Kontakt mit seinem Mitbruder Bellarmin[137]. Es ist praktisch undenkbar, daß sie über die Frage der Zahl der Ökumenischen Konzilien nicht miteinander diskutiert haben. Offensichtlich konnten die beiden Jesuiten sich jedoch nicht auf eine gemeinsame Liste einigen. Dies ist um so erstaunlicher, als Azor als besonders freundlicher und konzilianter Mitbruder geschildert wird[138]. Wohl weil die Meinungsverschiedenheit zwischen Bellarmin und Azor in der Frage der Konzilienzählung bekannt war, haben die Herausgeber des zweiten Bandes der *Institutiones* 1605 auch darauf verzichtet, Azors Konzilsverzeichnis im Sinne der Bellarmin-Liste zu überarbeiten und zu retouchieren. Azors Autorität war offensichtlich groß genug, daß 10 Jahre nach dem formellen Beschluß der *Congregatio super editione conciliorum generalium,* die Bellarmin-Liste zur Grundlage der geplanten Edition der Ökumenischen Konzilien zu machen, und drei Jahre vor dem Erscheinen des ersten Bandes der *Editio Romana* noch ein Konzilsverzeichnis aus seiner Feder erscheinen konnte, das man nur als einen Gegenentwurf dazu verstehen kann. Warum aber hielt Azor an seinem eigenen Entwurf oder Gegenentwurf fest und ließ sich nicht für die Bellarmin-Liste gewinnen? Eine sichere Antwort ist hier nicht möglich. Vielleicht hatte sich der Spanier seine eigene Liste durch intensive persönliche historische Studien erarbeitet und war so zu einer Überzeugung in dieser Frage gekommen, die

[136] Vgl. Historia conciliorum generalium, liber II, c. 1, Ausg. Köln 1681, 3.
[137] Vgl. *X.-M. Le Bachelet,* Auctarium 210, 262, 352, 517, 526, 528.
[138] Vgl. *Hurter,* I, 232.

er nicht einfach aufgeben konnte. Oder er war in dieser Sache von einer Tradition abhängig, die für ihn von großem Gewicht war. Letzteres erscheint uns – gerade auch im Blick auf den im folgenden vorzustellenden Autor – das wahrscheinlichere zu sein: Azor folgt einer spanischen Tradition oder ‚Schule' der Zahl der Ökumenischen Konzilien, deren Hauptvertreter wir schon kennengelernt haben, nämlich den vielleicht größten Kanonisten des 16. Jahrhunderts, Antonio Agustín. In großer Nähe jedenfalls zu dessen Vorschlägen steht das Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien, das Azor aufgestellt hat und das 1605 schließlich veröffentlicht wurde. Es weicht in folgenden Punkten von der Bellarmin-Liste ab und muß gerade auch wegen des Zeitpunkts der Veröffentlichung als Gegenentwurf zur Bellarmin-Liste aufgefaßt werden: statt 18 enthält Azors Liste 21 Konzilien, dieselben sind von 1 bis 21 durchgezählt, jedoch auf zwei Kapitel verteilt. Das erste Kapitel stellt unter der Überschrift *De numero generalium conciliorum et quid in singulis eorum actum et definitum sit*[139] die *sancta octo* der Alten Kirche vor, das zweite, unter dem Titel *Reliqua generalia concilia numerantur*[140], die restlichen 13 Synoden. Im Vergleich zu Bellarmins Verzeichnis fehlen die beiden ersten Lateranensia (1123 und 1139). Zusätzlich zu Bellarmins Liste verzeichnete Azor als neuntes Konzil das Laterankonzil Gregors VII. anno Domini 1076[141] und als zehntes das Konzil Urbans II. in Clermont von 1096[142]. Dann stimmen Reihe und Numerierung wieder mit der der Bellarmin-Liste bis zum Viennense einschließlich überein. Von hier aus lautet sie: Pisa I (= XVI)[143], Konstanz (= XVII), Basel (= XVIII), Florenz (= XIX), Lateran von 1511 (= XX) und Trient (= XXI)[144]. Es folgt unter der Überschrift *Recensentur quaedam concilia generalia id est nationalia, praesentibus Romanis pontificibus celebrata* die ausdrückliche Bestreitung der Ökumenizität der Lateranensia I und II (1123 und 1139)[145].

---

[139] Institutiones, II, 576. – Azors Liste beginnt kurioserweise mit den gleichen Worten, mit denen die griechischen Konzilssynopsen beginnen, nämlich mit *Scire oportet*. Vgl. dazu *Sieben*, Alte Kirche 356ff und *ders.*, Der Tractatus de septem conciliis generalibus" (Ms. Paris, Bibl. Nat. 12264). Eine griechische Konzilssynopse in lateinischer Übersetzung des 12. Jahrhunderts, in: AHC 16 (1984) 47–58, hier 49.

[140] Ebd. 582.

[141] Ebd. 592: Nonum generale concilium quidam aiunt (!) celebratum esse Romae apud Lateranum, praesente Gregorio VII. anno Domini 1076, quod sive generale fuerit sive secus auctoritate certe Gregorii VII. confirmatum est.

[142] Auch hier wieder die vorsichtige Formulierung: Decimum generale concilium secundum aliquos celebravit Urbanus II. Claramonte apud Avernos anno salutis 1096 ex episcopis et proceribus Franciae.

[143] Mit Diskussion für und gegen die Legitimität des Konzils.

[144] Ebd. 584–588.

[145] Ebd. 588B: Meo iudicio concilia illa non fuerunt generalia hoc est ex omnibus totius occidentis episcopis congregata, sed ex universis vel plerisque certae nationis episcopis et abbatibus, ut puta ex Transalpinis vel totius dumtaxat Italiae vel Calabriae et Apuliae et ideo nationalia voco. – Speziell zu Lateran I heißt es nach der Aufzählung von 6 solchen 'Generalkonzilien' ebd. 590: Septimo aliud itidem concilium apud Lateranum celebravit anno Domini 1122 (statt 1123), cui interfuerunt mille fere patres, hoc est episcopi et abbates. Gratiae sunt

Der spanische Benediktiner, Gutachter der Inquisition, einflußreiche theologische Berater Philipps IV. und spätere Erzbischof von Tarragona Antonio Pérez (1559–1637)[146] veröffentlicht noch 1620 eine Liste der Ökumenischen Konzilien[147], die sich nur in einem Punkt von Azors Verzeichnis unterscheidet: Pérez streicht Pisa I als Ökumenisches Konzil[148] und erhält damit eine Liste von lediglich 20 Ökumenischen Konzilien[149]. Pérez' Verzeichnis ist ein Beweis dafür, daß Azors Liste entweder nicht ohne Nachwirkung blieb oder daß sie zusammen mit derjenigen des Erzbischofs von Tarragona von einer beiden gemeinsamen Quelle abhängt. Im Spanien der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte das Bellarmin-Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien jedenfalls seine Alleinherrschaft noch nicht angetreten.

IV. Jean de Launoy über Verzeichnisse Ökumenischer Konzilien

Zum Schluß unserer Untersuchung soll ein Skeptiker das Wort haben, Jean de Launoy[150], den man als den fähigsten Kopf unter den gelehrten Historikern und Kritikern seines Jahrhunderts bezeichnet hat[151]. Hauptforschungsgebiet dieses Richer-Schülers, der 1636 in Paris im Collège de Navarre zum Doktor promoviert worden war, anschließend Bibliotheksreisen, auch nach Italien, unternommen hatte, 1643 zum königlichen Zensor in Sachen Jansenismus ernannt, aber wegen mangelnder Strenge wieder abgesetzt worden war, war die kirchliche Verfassungsgeschichte. Zu zahlreichen Gelehrten seiner Zeit pflegte er engen Kontakt. Gelegen-

---

actae deo de concordia inter pontificem et imperatorem et quod Henricus quartus tandem pontifici et ecclesiae se reconciliavit. – Ähnlich lapidar die Notiz über das sog. zweite Lateranense 1139, ebd. 591A.

[146] Vgl. *T. Moral*, A. P., in: Dic. de hist. ecl. de España, 3 (1973) 1960–1961 (Literatur!); *J. Perez de Urbel*, Varones insignes de la congregación de Valladolid, Pontevedra 1967, 182–189.

[147] Pentateuchum fidei sive volumina quinque de ecclesia, de conciliis, de scriptura sacra, de traditionibus sacris, de summo pontifice, Madrid 1620, Auszug in *Rocaberti* 4, 670–816.

[148] *Rocaberti* 4, 728: Pisanum consulto praetereo ut omnino illegitimum et ita neque in numero conciliorum pono.

[149] Ebd. 227–728.

[150] Vgl. *F. Hurter*, J. de L., in: KL 7 (1891) 1514–1518; *Féret*, IV, 1907, 1–35; *E. Amann, J. de L.*, in: DThC 9a (1926) 1–6; *G. Lepointe, J. de L.*, in: DDC 6 (1957) 356–361; *V. Saxer, J. de L.*, in: Cath. 7 (1975) 36–37.

[151] Vgl. auch die Charakterisierung bei *Martimort* 167, der nach Aufzählung von Namen wie Sirmond, Petau, Gassendi, Boulliau, Henri de Valois, Eudes de Mézeray, Montmor, Bignon, Fabrot, de Sainte-Marthe, Naudé fortfährt: „Tous ces noms, très grands dans le domaine de l'érudition, voient pourtant leur gloire pâlir lorsque paraît un ami du P. Sirmond, M. l'abbé de Launoy. C'est un homme d'une cinquantaine d'années, solide, d'allure digne et seigneuriale; son front haut et carré dénote un esprit réfléchi, tenace, positif; c'est quelqu'un qui observe et écoute beaucoup plus qu'il ne parle; austère sans revêcherie; de son nez long, aux narines développées, il semble toujours prêt à flairer les points faibles de son adversaire. Car les adversaires ne lui manquent pas, à lui qui, non content de pratiquer la critique historique, a essayé d'en préciser les méthodes dans une dissertation récente *De auctoritate negantis argumenti.*"

heit dazu boten die von ihm organisierten Montagskonferenzen, auf denen man sich u. a. auch mit Richers Thesen beschäftigte. Dieselben gaben schließlich solchen Anlaß zu Verdächtigungen, daß sie auf Anordnung des Königs 1676 verboten wurden. 1648 war de Launoy aus dem Collège de Navarre ausgeschlossen worden, weil er den verpflichtenden Charakter des Breviergebets geleugnet hatte. Fortan widmete sich der sonst untadelige Priester, von einem reichen Mäzen unterstützt, seinen privaten gelehrten Studien. Diese füllen heute 10 dicke Folianten. Abbé Granet hat sie 1731–1732 in Genf veröffentlicht[152]. Seine historische Kritik, die ihm bald den Ruf eines „dénicheur de saints et déstructeur des privilèges monastiques" einbrachte, begann de Launoy mit einer Dissertation zur Dionysiosfrage. Bald begab er sich auch auf das Gebiet der Konzilsproblematik. 1644 veröffentlichte er sein *De vera notione plenarii apud Augustinum concilii in causa rebaptizantium dissertatio.* In diesem Werk selbst und der folgenden Kontroverse ging es dem erklärten Gallikaner natürlich weniger um die historische Sachfrage, nämlich ob unter dem von Augustinus immer wieder angesprochenen Plenarkonzil das Konzil von Arles oder das von Nicaea zu verstehen sei, als vielmehr darum, die historische Kompetenz Bellarmins in Mißkredit zu bringen und Beweismaterial für die Superiorität des Konzils über den Papst vorzulegen. Einen guten Teil seiner Forschungsergebnisse hat de Launoy in Form von gelehrten Briefen veröffentlicht, die bald an ehemalige Fakultätskollegen, bald an irgendwelche Amtsträger gerichtet sind. Sie gehen vom Jahre 1664 bis 1677 und füllen zwei Bände der von Granet besorgten Ausgabe seiner Werke[153]. Zur Zeit des ersten Vatikanischen Konzils waren diese Briefe noch eine willkommene Fundgrube für die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit[154]. Sie verdienten insgesamt ohne Zweifel eine genauere Untersuchung, zumal sie, gerade auch zu Konzilsfragen, eine stupende Fülle von Quellenmaterial zitieren.

Unter diesen gelehrten Briefen ist nun einer, gerichtet an den Pariser Oratorianer und Archidiakon Claude Ameline (1635–1706) von 1673[155], der für unser Thema, die Frage nach der Zahl der Ökumenischen Konzilien, von äußerstem Interesse ist. Er diente wegen der Fülle des in ihm ausgebreiteten Quellenmaterials modernen Forschern zwar als Fundgrube[156], wurde aber, soweit wir sehen, noch nie als solcher näher analysiert und für die hier interessierende Frage ausgewertet. Bevor wir jedoch

[152] Diese Bände stellen seit eh und je eine Fundgrube für alle dar, die sich mit Geschichte beschäftigen. *Granet* schreibt zu Recht, Opera omnia I, 1: Plures quos summa eruditio claravit, ex hoc fonte hausere.

[153] t. V, erster und zweiter Teil.

[154] *Hurter* 1517.

[155] Vgl. *A. Ingold*, A. C., in: DHGE 2 (1914) 1181; *A. Molien*, A. C., in: DSp 1 (1937) 471–472. – Ameline wirkte bei der Redaktion des Breviers von 1684 mit und verfaßte u. a. einen Traité de la volonté, Paris 1684.

[156] Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen *V. Peris* zu Konzilsfragen.

einen Überblick über den Hauptinhalt von Brief VIII, 11 an Claude Ameline geben, ist zunächst kurz auf das Ziel einzugehen, das de Launoy näherhin im Auge hat. Es fragt sich nämlich, ob der Brief ausschließlich eine Abrechnung mit Bellarmin darstellt und nur das Ziel verfolgt, dessen Konzilienliste als wissenschaftlich unhaltbar aufzuzeigen, oder ob der eigentliche Gegenstand des Briefes darin besteht, die Aufstellung eines Konzilsverzeichnisses als höchst schwierige Aufgabe darzustellen, von der incidenter gesagt wird, daß Bellarmin an ihr gescheitert ist. Doch vielleicht liegen beide Absichten auch nicht so weit auseinander, wie es auf den ersten Blick erscheint. Ja, vielleicht ist dies sogar die eigentliche Absicht de Launoys, einen Brief zu schreiben, der auf den ersten Blick das genannte umfassendere Ziel verfolgt, nämlich die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer Festlegung der Zahl der Ökumenischen Konzilien ad oculos zu demonstrieren[157], der tatsächlich aber mit der ausführlichen Behandlung der Aporien eines solchen Unternehmens letztlich nichts anderes bezweckt, als Bellarmin zu diskreditieren. Ziel der durch ihre ungewöhnlichen Quellenkenntnisse imponierenden historischen Ausführungen, die das corpus seines Briefes ausmachen, wäre demnach, den Leser mit einem Problem zu konfrontieren, das Bellarmin nur deswegen „lösen" konnte, weil er seine Schwierigkeit und Komplexität entweder tatsächlich oder absichtlich ignorierte.

Nun zum Inhalt des Briefes selber! De Launoy setzt ein mit zwei thesenartigen Feststellungen, für die im Corpus des Briefes dann der Beweis geliefert wird. Die erste lautet: Die Aufstellung einer allseits anerkannten einheitlichen Liste der Ökumenischen Konzilien ist eine schwierige Aufgabe. Die zweite Feststellung lautet: Der Grund, weswegen die Aufstellung eines allseits anerkannten Verzeichnisses der Ökumenischen Konzilien nicht gelingen will, ist das Fehlen eines eindeutigen, allseitig anerkannten Begriffs eines Ökumenischen Konzils[158]. Zum Beweis der ersten Feststellung, der de facto nicht existierenden, von allen anerkannten Liste, wählt der französische Kritiker nun nicht den Weg, den wir gegangen sind, er vergleicht nicht die von den verschiedenen Theologen aufgestellten Listen Ökumenischer Konzilien, sondern er geht der Reihe nach die wegen ihrer Ökumenizität umstrittenen Konzilien durch. Dabei beschränkt er sich auf eine Auswahl von Problemfällen. Erwähnt werden das zweite Nicaenum, das sog. vierte Constantinopolitanum (869), das

[157] De Launoy, Ep. 8, 11; Epistulae omnes, Cambridge 1689, 736–742; hier 736a: Quot synodi celebratae sint universales vel oecumenicae, numerare difficile quidem est, si facti, difficilius est, si iuris condicio spectetur. Vgl. den Schluß des Briefes, ebd. 742b: Iam sentis, opinor, veritate summa niti, quod ab initio proposui, negotiosum quippe et arduum esse, ne dicam, ‚adynaton', quot sint universalia concilia certo apud omnes ac definito numero comprehendere, si tractationis nostrae caput utrumque inspicias.

[158] Ebd. 736a: (Fortsetzung der vorausgegangenen Anmerkung): Tu qui acri vales iudicio, difficultatis utriusque rationem in eo positum esse, quod universales et oecumenicas synodos alii aliter atque aliter numerent; alii aliter atque aliter definiant, facile praesentiscis.

Konzil von Konstantinopel von 879, die Synode also, die Photius restituierte, Florenz und das fünfte Lateranum. Unberücksichtigt bleiben dagegen erstaunlicherweise mehrere Synoden, deren Ökumenizität ebenfalls umstritten ist oder war[159].

Was nun zunächst Nicaea II angeht, so wird dieses Konzil zwar von den griechischen Schriftstellern Photius, Nilus, dem *Libellus synodicus* (= Synodicon Vetus)[160] und den Päpsten[161] als Ökumenisches Konzil anerkannt, aber die älteren gallischen Autoren, die verschiedenen Fortsetzungen der *Annales Francorum*, Eginhard (Einhard, *Vita Caroli*), der Poeta Saxo, Hinkmar von Reims und Regino von Prüm stimmen dem nicht zu[162].

Dissens besteht auch hinsichtlich des sog. vierten Constantinopolitanums. Es wird wiederum von den Päpsten, dem *Libellus synodicus* als Ökumenisches Konzil anerkannt, aber nicht von den Griechen Photius, Georgius Cedrenus und Johannes Zonares[163]. Auch Konstantinopel 879 wird bald *synodus octava oecumenica*, bald *pseudooctava* genannt. De Launoy zitiert hier einen längeren Passus aus dem *Libellus synodicus*. Umstritten ist auch die Ökumenizität des Florentinums und des fünften Lateranense. Während die „Italiener und die anderen" diese Konzilien unter die ökumenischen zählen, lehnen die Franzosen dies entschieden ab. Beweis sind entsprechende Erklärungen der französischen Bischöfe auf dem Tridentinum, Äußerungen des Kardinals von Lothringen und eine Stellungnahme der Sorbonne anläßlich des Konkordates von 1517 zwischen dem Heiligen Stuhl und Franz I. Wie umstritten selbst außerhalb Frankreichs die Ökumenizität des Konzils von Florenz ist, zeigen die Probleme seiner Numerierung, von denen schon die Rede war[164].

Der Beweis für die zweite These, die quaestio iuris, nämlich daß ein eindeutiger Konzils*begriff* in der Kirche fehlt, erfolgt in zwei Schritten. Zunächst untersucht de Launoy den Konzilsbegriff der Kirchenväter und vorscholastischer Theologen, dann wendet er sich, in einem zweiten Schritt, formellen Definitionen des Ökumenischen Konzils durch scholastische Theologen zu. Was nun zunächst den vorscholastischen Konzilsbegriff angeht, so geht de Launoy methodisch dabei so vor, daß er jeweils die zeitgenössischen Autoren fragt, worin sie die Ökumenizität des betreffenden Konzils sehen oder auch warum sie einem bestimmten Konzil die Ökumenizität absprechen. Was macht z. B. das Konzil von Nicaea in den Augen eines Eusebius von Caesarea zu einem Ökumenischen Kon-

---

[159] Lateran I–II, Lyon I bzw. II, Pisa I, usw.

[160] Vgl. *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 372–377.

[161] Nämlich in der sog. professio fidei der Päpste, vgl. dazu w. o.

[162] Ep. 8, 11; 736a.

[163] In diesem Zusammenhang verweist de Launoy darauf, daß das Florentinum als 8. allgemeines Konzil bezeichnet wurde, somit indirekt die Ökumenizität von Konstantinopel 869 geleugnet wurde. Vgl. dazu *Peri*, Numero 472–484.

[164] Ep. 8, 11; 737a.

zil? Die Antwort lautet auf der Basis der *Vita Constantini* III, 6 und 7: die Teilnahme von Bischöfen aus allen Teilen der Welt, ihre überwältigend große Zahl[165]. Daß diese Zahl für die Ökumenizität aber nicht das ausschlaggebende oder allein ausschlaggebende Element sein kann, eruiert der Franzose anschließend aus der Stellungnahme des Damasus zum Konzil von Rimini[166]. Die Nicht-Ökumenizität dieses Konzils wird hier mit der fehlenden Zustimmung des Papstes, sonstiger wichtiger Bischöfe und dem Meinungswechsel einiger Teilnehmer begründet. Rimini hat eine höhere Zahl von Teilnehmern als Nicaea aufzuweisen, war aber nicht aus allen Teilen der Ökumene beschickt und war deshalb in Wirklichkeit kein Ökumenisches Konzil[167].

In Wirklichkeit war zunächst auch das sog. erste Constantinopolitanum kein Ökumenisches Konzil; denn es nahm an ihm kein westlicher Bischof teil. Es wurde aber mit der Zeit, was es zunächst nicht war, nämlich ein Ökumenisches Konzil, weil ein fast gleichzeitiges römisches Konzil die gleichen Irrlehren verurteilte[168]. Für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts liegen die Zeugnisse Papst Innozenz' I., der italienischen Bischöfe und Augustins vor; von ihnen erfahren wir, daß zur Ökumenizität eines Konzils die Teilnahme von Bischöfen aus dem Westen und Osten gehört. Was die Ökumenizität speziell des Ephesinums ausmacht, so haben wir das Zeugnis sowohl des Kaisers Theodosius als des Cyrill von Alexandrien als auch des Konzils von Ephesus selber, in seiner dritten, fünften und sechsten Sitzung, ferner in seiner relatio an den Kaiser: es ist die Gemeinsamkeit der Bischöfe aus Ost und West. Keine andere Begründung gibt Leo in seinen Briefen. Für Facundus von Hermiane ist ein Ökumenisches Konzil eine Synode, die vom Konsens der ganzen Kirche getragen ist.

Die sog. fünfte allgemeine Synode ist, wie das erste Konzil von Konstantinopel, wiederum ein Beispiel dafür, daß ein Konzil, das in Wirklichkeit nicht ökumenisch war – es nahmen nämlich keine Westbischöfe daran teil – es im Laufe der Zeit doch werden kann[169]. Was die wesentlichen Kriterien eines Ökumenischen Konzils sind, geht, weiter, aus der Diskussion des Maximus Confessor mit dem Patriarchen Pyrrhus hervor[170], desgleichen aus dem Passus der *Vita sancti Stephani iunioris* des Konstantinopler Diakons Stephanus[171]. Die hier gegebene ‚Definition' eines Ökumenischen Konzils stimmt voll überein mit dem, was das

[165] Im gleichen Sinn spricht sich Gelasius Cycicus in seiner *Historia* aus.

[166] De Launoy beruft sich hier u. a. auf das ‚jüngst' edierte lateinische Original des Papstbriefes; vgl. *Sieben*, Alte Kirche 230.

[167] Hier erfolgt ein erster Seitenhieb gegen Bellarmin, Ep. 8, 11; 738a: His ita constitutis Bellarminus in libro I de conciliis, capite 6, Arimiense concilium reprobatum iure potuit dicere, sed Ariminense concilium universale dicere iure non potuit. Ad haec in exemplum universalis concilii, quod erraverit, a nonnullis parum sincere profertur.

[168] Ebd. 738a. [169] Ebd. 738–739b.

[170] Vgl. *Sieben*, Alte Kirche 187, Anm. 62.

[171] Vgl. ebd. 320, Anm. 51.

zweite Nicaenum selber als Konstitutivum eines Ökumenischen Konzils nennt[172].

Mit den bisher vorgelegten, z. T. weit abliegenden Zeugnissen stellt de Launoy seine stupende Kenntnis der griechischen Quellen unter Beweis. Nicht weniger gut kennt er sich in den lateinischen Quellen des frühen Mittelalters aus. So zitiert er den wichtigen Konzilspassus aus den *Libri Carolini*[173] und die darauf Bezug nehmende Stellungnahme des Hinkmar von Reims[174]. Mit dem Hinweis, daß die gallikanische Kirche sich die in den *Libri Carolini* genannten Kriterien eines Ökumenischen Konzils zu eigen gemacht habe, schließt der Überblick über den komplexen Vorgang der historischen Genese des Begriffs eines Ökumenischen Konzils. Ohne es ausdrücklich zu sagen, suggeriert de Launoy dann im folgenden, daß dieser historisch gewachsene Begriff eines Ökumenischen Konzils dem Konzilsverzeichnis zugrunde liegt, das das Konzil von Konstanz aufgestellt hat[175]. Auf dieser Liste aber stehen nur 11 Ökumenische Konzilien. Eigens betont de Launoy, daß er nirgendwo vor Konstanz ein Verzeichnis gefunden hat, auf dem mehr oder weniger als drei abendländische Synoden, nämlich Lateran, Lyon und Vienne, aufgeführt werden[176].

Aber mit dem Rekurs auf das Konstanzer Konzilsverzeichnis ist die Frage nach der Zahl der Ökumenischen Konzilien alles andere als gelöst. Einerseits nämlich hat Eugen IV. nach Konstanz einen Konzilsbegriff ins Spiel gebracht, der völlig verschieden ist von und unvereinbar mit dem historisch gewachsenen[177] – das entscheidende Konstitutivum eines Ökumenischen Konzils ist nach ihm die Person des Papstes, etwa 20 Teilnehmer genügen, um mit dem Papst zusammen ein Ökumenisches Konzil zu konstituieren![178] – andererseits ist leider festzustellen, daß die

---

[172] Ebd. 318–321. [173] Ebd. 326–334.

[174] Vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 92–96.

[175] Vgl. *Sieben*, Traktate 125–126.

[176] Ep. 8, 11; 740b: Non memini legere me, qui ante Constantiensis concilii tempus universalia concilia plura vel pauciora in occidente habita simul et semel nominaverit.

[177] Ebd. 740b: Sic ad mentem Eugenii universale concilium personis viginti plus minus idonee constaret. Haec est nova et inaudita omni retro versus apostolos tempore celebrandi concilii, quod universale diceretur, methodus. Quamobrem si cum iis, quae de Eusebio et Gelasio Cyciceno in causa Nicaeni concilii, de Innocentii I. Italiae episcopis, Augustino, Theodosio iuniore, Ephesina synodo, Leone I., Facundo, Maximo Constantinopolitano monacho, Stephano juniore, Nicaena synodo II, Carolo Magno et Hincmaro Remensi in causa celebrandi generalis concilii observavimus, contendatur, rei ad solvendum propositae difficultas non minuitur, sed crescit.

[178] De Launoy zitiert aus den Akten des Konzils von Florenz eine Äußerung Eugens IV., mit der dieser die Bedenken der Griechen, das Konzil vor der Ankunft der restlichen Väter zu beginnen, zu zerstreuen sucht. Die Stelle lautet im vollen Wortlaut und nach der modernen Edition CFl V, 1; 26–27: Cumque a nobis (d. h. den Griechen) aliud fieri non posset, res ipsa cogebat haberi synodum et disputari, absentibus etiam iis, qui synodo interesse debebant, pontifex enim, ubi ego sum, inquit, cum imperatore et patriarcha, ibi est universorum christianorum concilium, praesertim cum adsint patriarchae omnes et cardinales nostri. Nos autem vota sententiasque plurimorum pertimescentes verebamur, ne pars maior vinceret lege suffragiorum. Verum ab eis hoc etiam dubium sublatum est.

Konstanzer Liste gerade von Rom nicht rezipiert wurde. Beweis ist das Konzilsverzeichnis, das Contarini in seiner *Summa* aufgestellt hat: der Kardinal zählt statt der Konstanzer 11, lediglich neun Ökumenische Synoden auf: die *sancta octo* der Alten Kirche und das Florentinum; Lateran, Lyon und Vienne werden zwar genannt, aber nicht als Ökumenische Konzilien gezählt[179].

Das bisher Genannte, ein historisch gewachsener und deswegen komplexer Konzilsbegriff, der zudem von Rom in Frage gestellt wird (Eugen IV.), genügt an sich, um die Aufstellung einer Liste Ökumenischer Konzilien zu einem schwierigen, wenn nicht unmöglichen Unterfangen zu machen. Aber ein wissenschaftlich verantwortbares Konzilsverzeichnis muß darüber hinaus auch dem Rechnung tragen, was die Theologen und Kanonisten, vom 13./14. Jahrhundert an, in ihren formellen Definitionen eines Ökumenischen Konzils zum Thema beigetragen haben[180]. Und das kann die gestellte Aufgabe nur noch schwieriger und komplizierter machen; denn die Konzilsdefinitionen der Theologen stellen alles andere als einen Konsens in dieser Frage dar; gerade in diesen Definitionen stoßen die verschiedenen Kirchen- und Konzilsbegriffe aufeinander. Und de Launoy schüttelt im folgenden 12 solcher Definitionen aus dem Ärmel, keine stimmt mit einer anderen überein, alle widersprechen sie sich gegenseitig[181].

Die aufgeführten Definitionen der Theologen spiegeln 400 Jahre Entwicklung des Konzilsbegriffs wider. Stand dieser facettenreiche Wandel des Konzilsbegriffs Bellarmin vor Augen, als er seine Liste der Ökumenischen Konzilien aufstellte? De Launoy hat seinen Überblick über die beiden Phasen der Geschichte des Konzilsbegriffs – der Einschnitt liegt im Hochmittelalter – beendet. Jetzt wendet er sich direkt dem Bellarminischen Konzilsverzeichnis zu, nachdem er auch vorher schon den Kontro-

---

[179] Ep. 8,11; 740b: Gaspar Cardinalis Contarenus illustrium conciliorum summa confecit, eamque Paulo III. papae dicavit. In hac universales synodos novem tantum numerat, Graecas octo primas, et nonam Florentinam, quae apud Latinos celebrata est. Contarenus aliter ac Constantiensis synodus universales synodos numero subducit. Sed quod notandum est maxime, nec Lateranensem nec Lugdunensem nec Viennensem ut universales agnoscit.

[180] Ebd. 740b: Caeterum difficultas, cuius solutionem quaerimus necdum invenimus, augetur adhuc magis, si quae a pluribus e schola theologis definitione unversalis synodi traduntur, paulo diligentius considerentur. Qui ab Hincmari Remensis tempore, hoc est ab anno DCCCLXXXII, quo ille de vita decessit, ad annum MCC aut circiter universalis concilii rationem exposuerit, offendi neminem. Sed ab aetate ista occurrunt mihi universalis concilii definitiones multae, quas et theologi et canonici iuris antistites diversis temporibus conscripserunt. Eas prout se offerunt, propono.

[181] Der Franzose zitiert im einzelnen die Konzilsdefinitionen, die die *Glossa ordinaria*, (vgl. *Sieben*, Mittelalter 254), Ockham (*Sieben*, Traktate 121), Thomas Waldensis (ebd. 157–158), Johannes Gerson (ebd. 122), Johannes Breviscoxa (*Sieben*, Mittelalter 469), Alphons Tostatus († 1449, Defensorium II, 37), Andreas von Escobar (*Sieben*, Traktate 121), Torquemada (ebd. 124), das Konzil von Sens (1528, decretum III), Melchior Cano (Loci communes V, 3), Clemens Monilianus (1561–1568, De concilio oecumenico, Foligno 1562, vgl. *F. Lauchert*, Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Freiburg 1912, 647–48) und *Bañez* (Com. in II, II^{e} a 10, q 1, dub 3) gegeben haben.

verstheologen im Visier hatte, ohne ihn jedoch beim Namen zu nennen[182]. Eine erste Feststellung: Wenn Bellarmin seiner Konzilsliste tatsächlich den Konzilsbegriff zugrunde legen würde, den er selber aus der Konziliengeschichte gewonnen zu haben behauptet[183], dann müßte er aufgrund der ersten und vierten Bedingung mehrere Konzilien, so z. B. Lateran II und V, Lyon I und Vienne, von seiner Liste streichen. Denn hinsichtlich dieser Konzilien fand weder eine allgemeine Einberufung statt, noch gab es auf ihnen Teilnehmer aus dem Osten. Eine zweite kritische Ausstellung an der Bellarmin-Liste: es fehlt ihr die nötige innere Konsequenz; denn in der Definition des seiner Liste zugrunde liegenden Konzilsbegriffs hält sich Bellarmin zwar sehr eng an Konstanz und Contarini, in seiner Anwendung auf die konkreten Fälle aber entfernt er sich weit von ihnen. Statt lediglich elf zählt er bekanntlich 18 Konzilien. Einmal verwendet der Kontroverstheologe eine Grob-, ein andermal eine Feinwaage[184].

Wie konnte es zu Bellarmins Fehlleistung in der Fixierung der Zahl der Ökumenischen Konzilien kommen? De Launoys Antwort auf diese Frage lautet: Es ist eben sehr schwer, gerade auch für Leute von der Begabung eines Bellarmin, beim Schreiben die Wahrheit und nichts als die Wahrheit als Richtschnur vor Augen zu haben. Wer zu schnell mit einem Urteil bei der Hand ist, verfehlt sie. Zu schnell aber urteilt notwendig, wer gar nicht erfaßt, wie komplex ein Problem ist, wer nur den einen oder anderen Aspekt sieht, wo doch eine größere Anzahl gleichzeitig zu berücksichtigen ist, oder, was noch schlimmer ist, wer an die Stelle bewährter überlieferter Meinungen seine eigenen neuen Ansichten setzt [185].

---

[182] Ep. 8, 11; 740b: Historiam, ut apparet persequimur, quae nota non est omnibus, qui solent universalia concilia numerare et qui, quae de numero affirmant, certiora esse putent, quam quae apud Sagram.

[183] Bellarmin, Contr. IV, de conciliis I, 17; Ausg. Paris 1870, II, 222: Ex consuetudine autem ecclesiae colligimus quatuor conditiones et sufficere et requiri ad generale concilium. Prima est, ut evocatio sit generalis ita ut innotescat omnibus maioribus christianis provinciis ... Secunda est, ut ex episcopis nullus excludatur, undecumque veniat, modo constet eum esse episcopum et non excommunicatum. Tertia, ut adsint per se vel per alios quatuor praecipui patriarchae praeter summum pontificem ... Quarta, ut saltem ex maiori parte christianarum provinciarum aliqui adveniant, et si quidem concilium fit in Oriente, semper visum est sufficere, si ex provinciis omnibus Orientis episcopi conveniant multi, ex toto autem Occidente mittantur aliqui a summo pontifice, qui suppleant aliorum locum. Et ex contrario, si celebretur in Occidente, conveniant ex omnibus provinciis Occidentis multi, ex Oriente autem pauci aliqui veniant nomine aliorum ...

[184] Ep. 8, 11; 742b: Praeterea Bellarminus dum universalia concilia numerat octodecim, a Constantiensis concilii patribus et a Contareno multum recedit, sed dum necessarias ad faciendum concilium universale conditiones exequitur, ad Constantiensis concilii patres et Contarenum sat propius accedit. In uno popularem trutinam, in altero aurificum stateram adhibet.

[185] Ebd. 742b: Usque adeo difficile nonnumquam est summis etiam atque eminentibus viris certum in scribendo modum tenere et veritatem unicum accuratae potissimum scriptionis scopum assequi. Sed vix assequeretur, qui facile pronuntiat, et is facile pronuntiat, qui ad pauca, cum ad multa respiciendum est, respicit; et quod peius est, opiniones novas pro veteribus obtrudit et in veterum defensores atrociter invadit.

ThPh 61 (1986) 60–85

Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, erläutert am Beispiel von Kants absoluter Straftheorie

Von Dieter Witschen

1. Fragestellung

Einer der klassischen Einwände gegenüber einer teleologischen Normierungstheorie lautet: sie ist unzulänglich, weil sie das Prinzip der Gerechtigkeit außer acht läßt, bzw. sie ist einfachhin falsch, weil sie mit diesem Prinzip unvereinbar ist. Auf seiten derer, die diesen Einwand vorbringen, ist eine wichtige Differenzierung vorzunehmen. Verstehen sie ihre eigene Position als die eines milden oder eines strengen Deontologen?[1]

Nach der Auffassung der ersteren gibt es mehrere moralische Grundprinzipien, die jeweils für die Bestimmung des sittlich Richtigen einschlägig sind. Diese Grundsätze sind aus sich heraus evident, sie können insofern nicht auf ein gemeinsames, umfassendes Prinzip zurückgeführt werden. Gleich welche Prinzipien außer dem teleologischen der Folgen (der Förderung des Wohls) von ihnen noch als irreduzible betrachtet werden, das Prinzip der Gerechtigkeit fehlt in keinem Fall. Ob nun Teleologen diesen Grundsatz in der Tat unberücksichtigt lassen, sie ihn nicht begründen können, wie dies milde Deontologen behaupten, dies ist nicht unsere Frage[2]. Gegenstand unserer Überlegungen ist die Auseinandersetzung zwischen Teleologen und denen, die das Prinzip der Gerechtigkeit in einem streng deontologischen Sinne aufzufassen scheinen.

Der Terminus ‚Gerechtigkeit', der Ausdruck ‚Prinzip der Gerechtigkeit' ist allerdings alles andere als eindeutig – ein semantisches Faktum, das es zu beachten gilt. Kommt er im Kontext normativ-ethischer Argumentation vor, kann er sowohl zur Bezeichnung teleologischer als auch deontologischer Ideen dienen. Dies mag dem einen oder anderen verwunderlich vorkommen. Erstaunen lassen kann es jedoch nur den, der nicht ständig mit der Homonymie von Wörtern rechnet, damit also, daß ein Terminus in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden

[1] Zur Terminologie: Unter ‚teleologischer Ethik' sei die Auffassung verstanden, daß die sittliche Richtigkeit einer Handlungsweise sich ausschließlich von ihren Folgen (= Abwägen der nicht-sittlichen Werte und Übel) her bestimmt; unter ‚milder Deontologie' die Auffassung, daß sie sich immer auch, aber nicht immer nur von den Folgen her bestimmt; unter ‚strenger Deontologie' die Auffassung, daß einige Handlungsweisen aufgrund eines ihnen immanenten Merkmals ausnahmslos verboten sind, gleichgültig was deren Folgen sind. Diese stipulativen Definitionen finden sich bei *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 282.

[2] An anderer Stelle habe ich mich mit diesem Problem befaßt: *D. Witschen*, Das Prinzip der Gerechtigkeit – ein deontologisches Prinzip?, in: ThGL 75 (1985), 248–269.

kann. Dies schließt ein, daß mit ein und demselben Wort etwas der Sache nach sich Ausschließendes benannt werden kann.

So bezeichnet die Wendung ‚Handeln nach dem Prinzip der Gerechtigkeit' offensichtlich eine teleologische Idee, wenn sie als synonym mit ‚das Handeln nach dem Maßstab des Gemeinwohls ausrichten' oder ähnlichen Ausdrücken gebraucht wird. Dafür einige Belege. Nach Aristoteles bezeichnen wir „in einer Hinsicht als gerecht ein Handeln, welches den Zweck hat, das Glück sowie dessen Komponenten für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten."[3] Bei Cicero lesen wir: „Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suum cuique tribuens dignitatem."[4] Ambrosius definiert im Anschluß an Cicero: „Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, ... utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat."[5] Thomas von Aquin übernimmt eine aristotelische Definition. Es „können die Akte aller Tugenden zur Gerechtigkeit gehören, sofern sie den Menschen ausrichtet auf das Gemeinwohl. Insofern heißt die Gerechtigkeit allgemeine Tugend. Und weil es Sache des Gesetzes ist, die Ordnung zum Gemeinwohl herzustellen, so kommt es, daß diese Gerechtigkeit ... auch ‚Gesetzesgerechtigkeit' genannt wird."[6] F. Paulsen schreibt: „gerecht ist, wer seine Handlungen durch die Rücksicht auf die Verträglichkeit ihrer Folgen mit den berechtigten Interessen anderer einschränkt."[7] W. K. Frankena sieht in der Idee der Chancengleichheit das Prinzip sozialer Gerechtigkeit richtig wiedergegeben: es „verlangt, die Dinge so zu ordnen, ... daß jeder die gleiche Möglichkeit hat, das bestmögliche Leben zu führen, dessen er fähig ist ... Zur Anwendung dieses Prinzips muß man natürlich irgendeine vertretbare Konzeption vom guten Leben haben und auch davon, welche Lebensführungen besser sind als andere."[8] O. von Nell-Breuning bezieht sich auf Aussagen der Enzyklika Quadragesimo anno: „‚Sozial gerecht' ist, was das Gemeinwohl erfordert oder mindestens ihm nicht zuwider ist; wer dem Gemeinwohl zuwiderhandelt, der versündigt sich damit gegen die soziale Gerechtigkeit. So sind ‚soziale Gerechtigkeit' und ‚Gemeinwohl' geradezu zwei Namen für ein und dieselbe Sache. Inzwischen ist dies Gemeingut der katholischen Soziallehre geworden."[9]

Einige Autoren beschreiben die Aufgabe der Gerechtigkeit derart, daß

---

[3] *Aristoteles,* Nikomachische Ethik 1129b (Übersetz. F. Dirlmeier)

[4] *Cicero,* De inventione, lib. II, c. 53, n. 160, London – Cambridge, Mass. 1949, 328. Diese Definition übernimmt Augustinus wörtlich; vgl.: De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus XXX 1, Paderborn 1972, 34.

[5] *Ambrosius,* De officiis ministrorum I, 24.

[6] *Thomas von Aquin,* Summa theologica II–II q. 58 a. 5 (zit. nach der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18, 33).

[7] *F. Paulsen,* System der Ethik, Stuttgart u. Berlin $^{7-8}$1906, 2. Bd., 141.

[8] *W. K. Frankena,* Gerechtigkeit als Chancengleichheit, in: N. Hoerster (Hg.), Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie, München 1977, 144.

[9] *O. von Nell-Breuning,* Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien u. a. 1980, 342.

sie eine Ordnung zu schaffen hat, durch die das Gemeinwohl gesichert bzw. hergestellt wird. So H. Kelsen: „Was bedeutet es aber, daß eine Ordnung gerecht ist? Daß diese Ordnung das Verhalten der Menschen in einer Weise regelt, die alle befriedigt, so daß alle ihr Glück unter ihr finden ... Gerechtigkeit ist gesellschaftliches Glück, ist das Glück, das eine gesellschaftliche Ordnung garantiert."[10] So O. von Nell-Breuning: „Ist das Recht die Ordnung jeder Gesellschaft oder Gemeinschaft, so ist es Aufgabe der Gerechtigkeit, diese Ordnung zu ‚wahren' und, soweit der bestehende Zustand den Erfordernissen des Gemeinwohls nicht entspricht, eine das Gemeinwohl gewährleistende Ordnung herbeizuführen".[11]

Ganz entgegen diesen Belegen für ein teleologisches Verständnis des Terminus ‚Gerechtigkeit' wird es oftmals geradezu als eine Selbstverständlichkeit angesehen, daß er ein Name für eine streng deontologische Idee ist. So gehört es zum rechts- und moralphilosophischen Gemeingut, daß derjenige, der bei der Begründung staatlichen Strafens sich ausschließlich auf die Idee der Gerechtigkeit beruft, damit für eine streng deontologische Rechtfertigung plädiert. Es bietet sich an, anhand dieses gesonderten Problems paradigmatisch der Frage nachzugehen, was den Inhalt der Idee der Gerechtigkeit, insofern sie streng deontologisch aufgefaßt wird, ausmacht und auf welche Weise ihre argumentative Stichhaltigkeit ausgewiesen wird.

Seit alters her stehen sich eine nach teleologischen Gesichtspunkten konzipierte relative Straftheorie (punit, ne peccetur) und eine nach deontologischen Gesichtspunkten konzipierte absolute Straftheorie (punit, quia peccatum est) gegenüber. Eine Hauptvariante einer absoluten Straftheorie wird gewöhnlich „Theorie der Gerechtigkeit" genannt. Als einer ihrer klassischen Vertreter darf Kant gelten. Da seine Überlegungen uns im Vergleich zu denen eines weiteren klassischen Vertreters, nämlich denen Hegels, durchsichtiger erscheinen, seien sie hier zugrunde gelegt. Seine Begründung findet sich in der Rechtslehre innerhalb der „Metaphysik der Sitten", in der er einen eigenen, wenn auch kurzen Abschnitt dem Problem des Strafrechts widmet[12]. Wie zu zeigen sein wird, fällt es schwer, den streng deontologischen Gehalt dieser Variante einer absoluten Straftheorie präzise zu bestimmen. Was ihn ausmacht, das wird in der Regel der Fälle eher als etwas, das sich von selbst versteht, unterstellt als des Näheren ausgewiesen.

Um das angesprochene Problem einer systematischen Lösung näher zu bringen, wäre viel gewonnen, wenn drei simple Fragen auseinandergehalten würden: 1. Wodurch ist staatliches Strafen als solches zu rechtferti-

[10] *H. Kelsen,* Was ist Gerechtigkeit?, Wien ²1975, 2.

[11] *O. von Nell-Breuning,* Art. Gerechtigkeit, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg ¹⁴1976, 132.

[12] *I. Kant,* Metaphysik der Sitten, Hamburg 1966, 158–165 (=Ak-Ausg. VI 331–337).

gen? Aus welchen Gründen ist die Institution eines Strafrechts notwendig? 2. Unterstellt, die Legitimität eines Strafrechts ist erwiesen, wer ist dann zu bestrafen? 3. Anhand welcher Kriterien ist die Art und das Maß der Bestrafung zu bestimmen? Daß in der rechts- und moralphilosophischen Diskussion diese drei Fragen ihrer an sich unmittelbar einleuchtenden Unterschiedlichkeit zum Trotz teilweise ineinander gemengt werden, scheint nämlich einer der Gründe für manche Konfusion zu sein[13].

Wie notwendig diese Differenzierung in der Fragestellung ist, kann eine kurze, auf spätere Ergebnisse vorgreifende Überlegung deutlich machen. Sie kann ebenfalls schon erkennen lassen, daß im Kontext des Strafproblems der Terminus ‚Gerechtigkeit' in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird. Es dürfte Einverständnis darüber zu erzielen sein, daß die Gerechtigkeit fordert, nur den Schuldigen zu bestrafen, und daß sie als Regel der Unparteilichkeit fordert, für gleiche oder ähnliche Straftaten jeweils gleiche oder ähnliche Strafen auszusprechen. Diese Antworten auf die zweite und dritte Frage lassen jedoch keinen Rückschluß darauf zu, was als plausible Gründe dafür anzusehen sind, warum Strafe als solche sein soll. Sind sie nicht sowohl vereinbar mit einer relativen Straftheorie, wonach die Strafe um eines bestimmten Zweckes willen verhängt wird (poena est relativa ad effectum), als auch mit einer absoluten Straftheorie, wonach die Strafe ihren Sinn in sich selbst trägt, mithin als losgelöst von einem anderen Zweck betrachtet wird (poena est absoluta ab effectu)? Welchen Gedanken bezeichnet auf der Ebene der ersten Frage der Terminus ‚Gerechtigkeit'?

Unklarheiten bei der Bestimmung des Gehalts der „Theorie der Gerechtigkeit" können dadurch entstehen, daß man die erste Frage mit einer Aussage zur zweiten Frage beantwortet zu haben meint. So rekonstruiert O. Höffe Kants Überlegungen folgendermaßen: „Der erste Strafzweck liegt in der Vergeltung ... Das Rechtsinstitut der Kriminalstrafe ist in dem Sinn Vergeltung, daß nur der Verbrecher bestraft werden darf und allein deshalb, weil er etwas verbrochen hat ... Unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten darf man ... nur Schuldige bestrafen."[14] Der erste Satz, der eine Antwort auf die erste Frage zu geben scheint, enthält eine These. Wird diese nun durch den zweiten und dritten Satz begründet oder beziehen sich die beiden Sätze vielmehr auf die zweite Frage? Ob die Aussage „allein deshalb, weil er etwas verbrochen hat" ein Argument hinsichtlich der ersten Frage darstellt, darauf ist gleich einzugehen.

[13] Vgl. dazu *H. L. A. Hart*, Prolegomena zu einer Theorie der Strafe, in: *ders.*, Recht und Moral, Göttingen 1971, 60f. Die Strafe ist „eine komplexe Institution mit verschiedenen untereinander zusammenhängenden Eigenschaften, die eine je eigene Erklärung erfordern." Es stiftet „Verwirrung, wenn man es versäumt, getrennte Fragen zu unterscheiden, oder wenn man versucht, sie alle unter Berufung auf ein einziges Prinzip zu beantworten ... Im Falle der Strafe liegt der Beginn der Weisheit (wenn auch nicht ihr Ende) darin, ähnliche Fragen zu unterscheiden und getrennt voneinander zu behandeln."

[14] *O. Höffe*, Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe, in: R. Brandt (Hg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin/New York 1982, 365.

2. Erste positive Aussage: Jemand ist zu bestrafen, „weil er verbrochen hat"

Wir befassen uns vornehmlich mit der ersten Frage. Auf dieser Ebene ist Kants positive Begründung der eigenen Ansicht von der negativen Abgrenzung zu unterscheiden, also die Argumentation für eine absolute Straftheorie von der Kritik an einer relativen Straftheorie. Sein erstes Argument, das die eigene Auffassung begründen soll, besagt: „Richterliche Strafe ... muß jederzeit nur darum wider ihn [den Verbrecher] verhängt werden, weil er verbrochen hat."[15]

In diesem kurzen Nebensatz sollen – so darf man Kants Aussageabsicht wohl verstehen – die Implikationen des hier nicht weiter ausgeführten Grundgedankens einer absoluten Straftheorie anklingen. Nimmt man diese Aussage für sich, dann hat man mit M. Forschner[16] die Frage zu stellen, ob sie wirklich ein Argument enthält, also eine Sachaussage ist oder ob sie nur eine Worterklärung beinhaltet, ob sie – präziser gefragt – eine Antwort gibt auf die normativ-ethische Frage: „Warum ist staatliches Strafen als solches gerechtfertigt?" oder auf die semantische Frage: „Was meinen wir mit dem Wort ‚Strafe'?"

Kant gibt folgende Nominaldefinition: „Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen eines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen."[17] Dieser Aussage zufolge, wenn man in ihr die Merkmale einer Definition erfüllt sieht, also die Kopula ‚ist' im Sinne von ‚versteht man' liest, ist in dem Terminus ‚Strafe' das Bedeutungselement ‚wegen eines Verbrechens' enthalten. Der Ausdruck ‚wegen eines Verbrechens' ist synonym mit der Wendung ‚weil er verbrochen hat' aus dem ersten Argument. Kant versteht – anders und abkürzend gesagt – also unter ‚Strafe' a) die Zufügung eines Übels („Belegen mit einem Schmerz" b) aufgrund einer Gesetzesverletzung. Der kantische Gebrauch dieses Wortes stimmt hinsichtlich dieser beiden Elemente mit dem gewöhnlichen Verständnis überein.

Denn die Standardbedeutung des Wortes ‚Strafe' weist, wie H. Hart darlegt, fünf Elemente auf:

„I. Sie muß die Zufügung von Leid oder anderen Konsequenzen beinhalten, die gewöhnlich als unangenehm gelten. II. Sie muß einen Verstoß gegen rechtliche Normen zum Gegenstand haben. III. Sie muß sich gegen denjenigen richten, der tatsächlich oder vermutlich den Verstoß begangen hat. IV. Sie muß von Menschen, und zwar von einer anderen Person als dem Täter, mit Absicht vollzogen werden. V. Sie muß von ei-

[15] *Kant*, Metaphysik 158 (VI/331).

[16] Vgl. *M. Forschner*, Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes, in: R. Brandt (Hg.) 376–382 (s. Anm. 14).

[17] *Kant*, Metaphysik 158 (VI/331). Eine genauere Erläuterung dieses Satzes findet sich bei *Höffe*, 360–364.

ner Autorität auferlegt und vollzogen werden, die durch jenes Rechtssystem, gegen das der Verstoß gerichtet ist, konstituiert wird."[18]

Es ist nun üblich, den zu Anfang dieses Abschnittes zitierten Satz Kants als den Grundgedanken einer „Vergeltungstheorie", die als eine Hauptvariante einer absoluten Straftheorie gilt, zu bezeichnen. Kann dieser Satz aber in der Tat als ein Argument angesehen werden? Wird gesagt, die Strafe sei als eine Maßnahme der Vergeltung aufgrund eines vorhergehenden Fehlverhaltens zu begreifen, dann wird den obigen Feststellungen zufolge lediglich die Bedeutung des Wortes ‚Strafe' erklärt. ‚Jemanden bestrafen' heißt ‚ihm ein Übel zufügen wegen einer Gesetzesverletzung'. Im Wort ‚Strafe' ist das Bedeutungselement ‚wegen eines Verbrechens' analytisch enthalten. Ein sachliches Argument, das Strafe als solche rechtfertigt, ist mit dieser Aussage noch nicht benannt, es wird lediglich kategorisch erklärt: Staatliches Strafen ist berechtigt.

Jeder, ob er nun von einem deontologischen oder einem teleologischen Standpunkt aus argumentiert, versteht das Wort ‚Strafe' so, daß es irgendeine Form einer Vergeltung meint. Behauptet jemand dagegen etwa, das Erleiden einer Strafe habe einen Akt der Sühne darzustellen, durch den der Straftäter sich der inneren Einstellung nach von dem Getanen distanziert, es bereut und dies durch Taten des Verzichts oder der Wiedergutmachung glaubhaft zu machen sucht, dann gibt er nicht eine Worterklärung, sondern er führt in Form einer These einen sachlichen Rechtfertigungsgrund an. Während der Gedanke der Sühne kein analytischer Bestandteil des Wortes ‚Strafe' ist, ist der Gedanke der Vergeltung dies.

Von dieser sprachlichen Feststellung abgesehen läßt sich weiterhin von einer sachlichen Überlegung her zeigen, daß der Gedanke der Vergeltung nicht ein exklusives Element einer deontologisch argumentierenden Straftheorie ist. Wird die Berechtigung einer Strafvollstreckung davon abhängig gemacht, daß die strafwürdige Tat auch wirklich begangen worden ist, dann steht dies keineswegs im Widerspruch zu einer teleologisch konzipierten relativen Straftheorie, die den Sinn von Strafe in der Vermeidung zukünftiger Straftaten sieht. Diese ist entworfen von der Idee der Abschreckung her. Abschreckung kann aber nur funktionieren, wenn die für den Fall einer Gesetzesverletzung angedrohte Strafe nach begangenen Taten auch wirklich vollzogen wird.

3. Zweite positive Aussage: Der zu Bestrafende „muß strafbar befunden sein"

Die Schwierigkeit, den allseits behaupteten deontologischen Gehalt von Kants „Theorie der Gerechtigkeit" zu ermitteln, wird durch seine zweite positive Aussage gleichfalls nicht beseitigt: der zu Bestrafende „muß ... strafbar befunden sein."[19] Das Wort ‚strafbar' ist nicht eindeu-

[18] *Hart*, Prolegomena 61 f. Er greift auf entsprechende Ausführungen von A. Flew und S. J. Benn zurück. [19] *Kant*, Metaphysik 159 (VI/331).

tig, sondern es kann zweierlei meinen: „Einmal bezeichnet es, scholastisch gesprochen, das Materialobjekt des Prädikats ‚bestrafen': alles, was überhaupt bestraft werden kann. Zum anderen wird es häufig bereits im engeren Sinne von ‚straffällig' verwendet, etwa in der Wendung ‚jemand hat sich strafbar gemacht'. Die Bedeutung von ‚straffällig' schließt die Bedeutung von ‚strafbar' ein."[20]

Doch gleich in welcher Bedeutung Kant das Wort gebraucht und damit den Satz verstanden wissen will, es liegt bei keiner der beiden Verstehensmöglichkeiten eine Kennzeichnung einer sachlichen Differenz zu einer teleologisch konzipierten Straftheorie vor. Daß nur dem eine Strafe zugefügt werden darf, der überhaupt einer strafwürdigen Tat fähig ist, was der Sache nach meint, daß dies nur auf jemanden zutrifft, der in irgendeiner Weise über sein Handeln reflektieren und sich zu einer Handlungsmöglichkeit entschließen kann, das braucht auch von einem Teleologen nicht bestritten zu werden. Jedenfalls ist das hier eigentlich angesprochene Problem, ob nämlich rechtliche Schuld als Voraussetzung für eine Strafe in einer zurechenbaren Entscheidung ihren Grund hat oder nicht[21] und wie sich diese des Näheren ausnimmt, zunächst einmal ein anderes als das, ob die teleologischen oder die deontologischen Rechtfertigungsgründe für staatliches Strafen die plausibleren sind. Der von Kant angezielte Grundsatz „Keine Strafe ohne Schuld" benennt eine notwendige Voraussetzung für das Strafen, er kann als solcher nicht als deren Rechtfertigungsgrund dienen. Gleiches gilt entsprechend für die zweite Verstehensmöglichkeit, wonach nur der bestraft werden darf, der nachweislich eine Straftat begangen hat. Im übrigen liegt dann gegenüber der ersten positiven Aussage kein neuer Gedanke vor. Die Teilsätze „weil er verbrochen hat" und „weil er straffällig geworden ist" sind sinngleich.

Vollständig zitiert lautet der Passus: der Verbrecher „muß vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen."[22] Beabsichtigt Kant, was sich durch seine Benutzung einer temporalen Wendung nahelegt, eine logische Abfolge zu beschreiben, nämlich die, daß zunächst einmal die Voraussetzung für eine Bestrafung erfüllt sein muß, bevor deren Zweck zum Tragen kommen kann, dann hat er damit in keiner Weise eine gegenteilige Auffassung zu einer nach teleologischen Kriterien konzipierten Straftheorie formuliert. Die Einsicht in diese Abfolge ist trivial.

---

[20] *Forschner*, 381 f.

[21] Wer jede Zurechenbarkeit leugnet, der sieht zwischen einer Strafe und einer Sicherheits- oder therapeutischen Maßnahme keinerlei Unterschied, er kennt im Grunde nur letzteres. Für ihn nimmt sich eine als ‚Strafe' bezeichnete Handlung nicht anders aus als beispielsweise eine zwangsweise Einweisung in eine Quarantänestation. In beiden Fällen wird jemandem in gleicher Weise ein nicht-sittliches Übel (z. B. die Beschränkung der Bewegungsfreiheit) zugefügt für etwas, das er nicht zu verantworten hat.

[22] *Kant*, Metaphysik 159 (VI/331).

In diesem Zusammenhang mag der Hinweis angebracht sein, daß die Frage nach der Berechtigung von Strafe sich aus dem Blickwinkel des Gesetzgebers und dem des Richters jeweils anders stellt. Die Maxime des Richters hat zu sein: nur ein Schuldiger, also nur der, der erwiesenermaßen eine im rechtlichen Sinne zurechenbare Straftat begangen hat, darf bestraft werden. Mit dieser Feststellung ist aber nichts darüber ausgemacht, warum Strafe als solche sein soll, warum der Gesetzgeber überhaupt Strafgesetze erlassen soll. Die Einsicht in die Richtigkeit der genannten richterlichen Maxime steht in keinerlei Widerspruch zu der Ansicht, daß die Verhängung von Strafen um der zukünftigen positiven Folgen erforderlich und damit berechtigt ist[23].

Die Kontroverse, ob eine absolute oder eine relative Straftheorie richtig ist, hat die Begründung der gesetzgeberischen Tätigkeit im Blick. Insofern ist der kantischen Aussage: „Richterliche Strafe ... muß ... wider ihn [den Verbrecher] verhängt werden, weil er verbrochen hat", nimmt man sie wörtlich, zwar zuzustimmen, sie gibt nur keine Antwort auf unsere erste Frage. Denn sie enthält eine Maxime richterlichen, nicht des gesetzgeberischen Handelns.

Nun ist es – so darf man vermuten – nicht Kants Absicht, in dem oben zitierten Passus nur eine Voraussetzung für staatliches Strafen zu benennen, sondern er will seine Aussage als ein Argument für deren Rechtfertigung verstanden wissen. Er ist mithin der Ansicht, daß ein Verbrechen aus sich heraus nach einer Vergeltung in Form einer Strafe verlangt und daß mit diesem Gedanken ein zureichender Grund für das Strafen angeführt ist. Eine Strafe als eine Maßnahme der Vergeltung trägt ihren Sinn in sich selbst, sie stellt allem Anschein nach einen Selbstzweck dar. Zu ihrer Legitimierung bedarf es nicht, jedenfalls nicht primär des Hinweises auf die positiven Folgen für den Betroffenen und/oder für die Gesellschaft.

Es ist für das Verständnis dieses Gedankens nicht unerheblich, seinen Anwendungsbereich sich ein wenig näher vor Augen zu führen. Kant schränkt den Geltungsbereich der „Vergeltungstheorie" nämlich auf einen bestimmten Bereich von Gesetzesverletzungen ein, und zwar auf den von ihm so genannten Bereich der Verbrechen. Es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, daß er damit jeden Verstoß gegen ein positives Gesetz meint. Vielmehr spricht er nur dann von einem Verbrechen, wenn sowohl auf der Ebene der Motivation als auch auf der der Tat jeweils eine be-

[23] Vgl. den Hinweis von *J. Rawls*, „daß der Richter und der Gesetzgeber verschiedene Positionen einnehmen und in verschiedene Richtungen blicken: Der eine sieht in die Vergangenheit, der andere in die Zukunft. Die Rechtfertigung dessen, was der Richter als Richter tut, gleicht der Vergeltungstheorie; die Rechtfertigung, was der (ideale) Gesetzgeber als Gesetzgeber tut, gleicht der utilitaristischen Auffassung." (Zwei Regelbegriffe, in: Einführung in die utilitaristische Ethik, hg. von O. Höffe, München 1975, 98).

stimmte Bedingung erfüllt ist[24]. Was die Motivation betrifft, so wird nur die freiwillig und mit einem klaren Bewußtsein der Rechtswidrigkeit vollzogene, also etwa nicht eine fahrlässige Tat als ein Verbrechen bezeichnet. „Eine unvorsätzliche Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße Verschuldung (culpa). Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt Verbrechen (dolus)."[25] An einer anderen Stelle kann man eine noch genauere Vorstellung von dem gewinnen, was Kant hinsichtlich der Motivation bei einem Verbrechen vor Augen hat. Dort teilt er sie „in die der niederträchtigen und in die der gewalttätigen Gemütsart" ein[26].

Was die Tat betrifft, so sind unter den Anwendungsbereich der „Vergeltungstheorie" nach Kant nur solche schwerwiegenden Rechtsverletzungen zu subsumieren, durch die „das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person ... gefährdet wird."[27] Diese Art der Gesetzesverstöße nennt Kant öffentliche Verbrechen. Durch sie macht der Täter sich unfähig, ein Staatsbürger zu sein[28], er gefährdet die Staatssicherheit[29]. Zu ihnen rechnet Kant: „falsch Geld oder Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub"[30], sicherlich auch den Mord.

Das principium divisionis der Unterscheidung zwischen öffentlichen Verbrechen und anderen Gesetzesverletzungen bildet, wie gesagt, die Gefährdung des Gemeinwohls. Damit ist ein sehr allgemeiner Maßstab angegeben, so daß die Subsumtion eines Einzelfalls unter eine der beiden Klassen sehr schwierig ist, sie ohne die Zuhilfenahme spezifischerer Kriterien kaum möglich ist. Kant selbst gibt keine weitere Auskunft darüber, in welcher Weise er das Kriterium verstanden wissen will.

Für unsere Überlegungen ist es auch nur als solches von Interesse. Denn Kant legt einen teleologischen Maßstab zugrunde, um beurteilen zu können, ob die „Vergeltungstheorie" zur Anwendung zu bringen ist oder nicht. Logisch vorgängig zur Applikation einer deontologisch begründeten Straftheorie ist mithin zu ermitteln, ob die Bedingung dafür erfüllt ist. Über letzteres wird anhand eines teleologischen Kriteriums entschieden. Mit dieser Feststellung bleibt selbstverständlich offen, worin der deontologische Gehalt von Kants „Theorie der Gerechtigkeit" besteht.

---

[24] Vgl. dazu: *W. Naucke*, Die Reichweite des Vergeltungsstrafrechts bei Kant, in: Schleswig-Holsteinische Anzeigen 1964, Nr. 9, 207–209.

[25] *Kant*, Metaphysik 27 (VI/224).

[26] Vgl. ebd. 158 (VI/331).

[27] Ebd.

[28] Ebd.: „Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin ... oder auch ein öffentliches Verbrechen."

[29] Vgl. ebd. 195 (VI/362).

[30] Ebd. 158 (VI/331). Wenn Kant den Diebstahl zu den öffentlichen Verbrechen zählt, dann ist zu vermuten, daß er nicht jeden geringfügigen, sondern nur den groß angelegten Diebstahl meint.

Nebenbei sei bemerkt: Wie die Ansicht, daß Kant auf jede Verletzung positiven Rechts die „Vergeltungstheorie" angewandt wissen will, falsch ist, so ist die gelegentlich geäußerte Auffassung, in dem Gedanken der Vergeltung äußere sich ein primitiver Racheinstinkt, gleichfalls falsch. Denn die Strafverhängung und -vollstreckung obliegt der staatlichen Gewalt, sie ist nicht Sache einer wie auch immer gedachten „Privatjustiz"[31]. Sie geschieht nach den Regeln der geltenden Rechtsordnung. Damit ist in einem gewissen Maße der Gefahr vorgebeugt, daß Menschen der subjektiven Willkür einzelner, der sich selbst keine Kontrollen auferlegenden Macht des Stärkeren, den impulsiven Reaktionen des Augenblicks ausgesetzt sind.

Darf die Idee der Vergeltung also nicht mit einem Bedürfnis nach Rache gleichgesetzt werden, was beinhaltet sie dann? Kants Antwort: Sie ist Ausdruck einer unmittelbaren Forderung der Gerechtigkeit[32]. Denn wer gegen ein verbindliches Rechtsgesetz wissentlich und willentlich verstößt, der verdient allein aufgrund dessen Strafe. In der Ethik spricht er von der Idee der Strafwürdigkeit. Es ist „etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit." Die Strafe muß „als bloßes Übel für sich selbst gerechtfertigt sein, sodaß der Gestrafte ... selbst gestehen muß, es sei ihm selbst recht geschehen und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe als solcher muß zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus."[33]

Eine moralisch notwendige, nicht kausal notwendige Reaktion[34] auf

---

[31] Vgl. ebd. 318 (VI/460): „Eine jede das Recht eines Menschen kränkende Tat verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Täter geracht (nicht bloß der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes"; und es darf „keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden" (319).

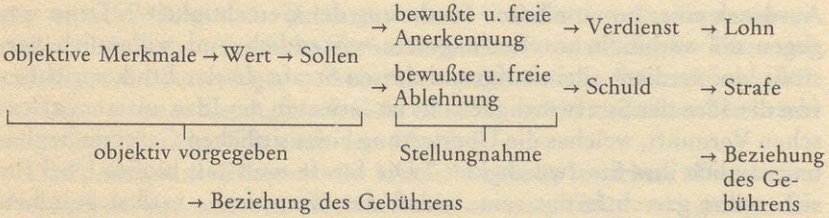
[32] Vgl. *D. von Hildebrand,* Ethik, Stuttgart u. a. ²o. J., 182: „Es ist eine elementare Gegebenheit, daß moralische Schuld Strafe verlangt. Die unvergleichbare Disharmonie, die eine sittliche Schuld hervorruft, erheischt gebieterisch Genugtuung ... Dieses Erlebnis darf auf keinen Fall mit dem Racheinstinkt verwechselt werden. Rache bezieht sich nur auf ein uns selbst zugefügtes Übel; dieses kann etwas bloß subjektiv Unangenehmes oder Leidvolles sein, oder ein objektives Übel, eine objektive Verletzung unserer Rechte oder der Rechte unserer Familie, unserer Sippe usw."

[33] *I. Kant,* Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1967, 44f (=Ak-Ausg. V 37). Bekanntlich äußert sich Hegel zumindest in einer ähnlichen Weise wie Kant. Der „oberflächliche Charakter eines Übels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe, der Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Besserungs- usw. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder bloß um ein Übel noch um dies oder jenes Gute zu tun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substantielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, beiseite gestellt." (Grundlinien der Philosophie des Rechts § 99, in: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1970, Bd. 7, 187f.).

[34] Daß die Strafe keine kausale Folge der Schuld ist, erweist das einfache Faktum, daß trotz Schuld die Bestrafung unterbleiben kann, weil beispielsweise der Straftäter unentdeckt bleibt. Die Bestrafung stellt eine eigene Handlung dar; sie wird bewußt und gewollt vollzogen. Im Unterschied dazu erlebt der Mensch ein Naturereignis (z. B. eine Überschwemmung,

eine Nicht-Anerkennung einer moralischen Norm hat die Bestrafung zu sein. Sie ist „ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte."[35] Was Kant für den Bereich der Moral sagt, das gilt seiner Ansicht nach entsprechend für den des Rechts.

Ist nun dieser Gedanke der Strafwürdigkeit ein deontologisch begründeter? Wenn Kant davon spricht, daß „in jeder Strafe zuerst Gerechtigkeit sein muß", ist dann der Gedanke der Gerechtigkeit als ein deontologischer zu verstehen? Daß beides nicht der Fall ist, soll hier in aller Kürze gezeigt werden, und zwar anhand einer schematischen Darstellung, die die Aufbauelemente einer moralischen und entsprechend einer rechtlichen Handlung aufzeigt:



Für unsere Überlegungen ist die zweite Beziehung des Gebührens von Interesse. Doch ist es für ihr Verständnis erforderlich, zunächst einmal das Schema als ganzes stichwortartig zu erläutern. Der Mensch erkennt, daß etwas bestimmte objektive Merkmale aufweist und daß es aufgrund dessen einen Wert darstellt. So ist es beispielsweise ein Merkmal des menschlichen Lebens, daß es die fundamentale Bedingung der Möglichkeit für alle Tätigkeit, für alles Streben bildet. Es dürfte mithin jedermann nachvollziehbar sein, daß es einen fundamentalen Wert darstellt, es als ein Wert vorgegeben ist. Wenn etwas einen Wert darstellt, dann kommt es ihm zu, dann gebührt es ihm, anerkannt, bejaht, verwirklicht zu werden. In unserem Beispiel bedeutet dies: der Mensch hat es sich zur Maxime zu machen, menschliches Leben im Maße des Möglichen zu schützen. Der angesprochene Gedanke ist ein teleologischer Grundgedanke: das moralische Handeln hat seinen Maßstab und seinen Rechtfertigungsgrund in dem Wert, worauf es sich bezieht. Der Wert verhält sich zum Sollen wie der Grund zum Begründeten. Damit ist die erste Beziehung des Gebührens angesprochen.

Bei dieser Stellungnahme wird vorausgesetzt, daß der Mensch im Besitz der entsprechenden Werterkenntnis ist. In ihr ist er zugleich frei. Er kann die geforderte Wertantwort geben oder sie ablehnen. Im ersten Fall

eine Krankheit) als ein Widerfahrnis; auf dessen Entstehen hat er entweder keinerlei oder zumindest in der Regel keine Einwirkungsmöglichkeiten.

[35] *Kant*, Kritik 45 (V/37).

erwirbt er sich ein Verdienst, im zweiten macht er sich durch die Verweigerung schuldig. Und es drängt sich uns der Eindruck auf, daß die jeweilige Entscheidung nochmals nach einer Reaktion verlangt. Wer die geforderte Wertantwort gibt, sich damit ein Verdienst erwirbt, dem gebührt ein Lohn. Kant drückt dies so aus: der Tugendhafte (= der sittlich gute Mensch) macht sich des Glücks (= Inbegriff aller nicht-sittlichen Werte) würdig. Wer die geforderte Wertantwort bewußt und frei verweigert, sich damit schuldig macht, der verdient Strafe. Nach Kant macht sich der Schuldige strafwürdig. Damit ist die zweite Beziehung des Gebührens angesprochen. Wenn von der ersten Beziehung des Gebührens gilt, daß darin ein teleologischer Grundgedanke sich ausspricht, dann gilt dies entsprechend auch hier.

Wird es nun als eine Forderung der Gerechtigkeit bezeichnet, daß jemand aufgrund seines Schuldiggewordenseins Strafe verdient[36], dieser Gedanke jedoch, wie sich gezeigt hat, kein deontologisch begründeter ist, dann ist die Konsequenz klar, daß in diesem Kontext der Ausdruck ‚Prinzip der Gerechtigkeit' nicht für eine deontologische Idee steht.

Trifft dies zu, warum wird dann aber von der absoluten Straftheorie im Sinne der „Theorie der Gerechtigkeit" gemeinhin gesagt, sie sei unter die Klasse der nach deontologischen Gesichtspunkten konzipierten Auffassungen zu subsumieren? Dies geschieht, weil der Gedanke der Strafwürdigkeit zum Bestandteil einer deontologischen Auffassung werden kann. Dies ist der Fall, wenn die Zweckbestimmung der Strafe in der Vergeltung für eine Gesetzesverletzung gesehen und diese exklusiv gesetzt wird. Letzteres ist das Entscheidende. Die Strafe hat mithin ihren Grund in sich selbst, sie wird als reiner Selbstzweck betrachtet und nicht als ein Weg, um andere Ziele sicherzustellen. Immer dann, wenn jemand sich strafbar gemacht hat, ist er unbedingt zu bestrafen, ohne daß damit verbundene Folgen irgendwie zu berücksichtigen wären.

Nach Ansicht eines Vertreters einer relativen Straftheorie eignet dem Strafrecht ein subsidiärer Charakter. Es tritt nur dann in Funktion, wenn anders die Rechtssicherheit, der Rechtsfriede nicht gesichert werden kann. Für ihn ist die begangene Straftat der Anlaß der Bestrafung, die Vermeidung zukünftiger Straftaten aber deren Grund. So wie an bestimmten Stellen Geschwindigkeitsbegrenzungen eingeführt werden, weil sich dort mehrere Verkehrsunfälle ereignet haben, aber damit diese in Zukunft vermieden werden, so wird in Analogie die Bestrafung gerechtfertigt. Sie stellt eine präventive Maßnahme dar.

---

[36] Vgl. als ein Beispiel für diesen Sprachgebrauch: „Vergeltung im weitesten Sinn gibt jedem das, was ihm gemäß seinem Sein, seiner Würde und besonders seinem Tun gebührt. Sie ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Im engeren Sinn besteht die Vergeltung im gebührenden Lohn und in der gerechten Strafe für gute und böse Taten ... Die Strafe besteht in der Zufügung eines physischen Übels für ein gewolltes sittliches Übel. Sie ist die gerechte Vergeltung für das Böse oder die schuldhafte Tat." *(J. B. Schuster,* Art. Vergeltung , in: W. Brugger (Hg.) 432 (s. Anm. 11).

Eine Parallele zu dem angeführten Gedankengang findet sich bei einer anderen deontologischen Argumentationsfigur. Die traditionelle Moralphilosophie und -theologie begründet die sittliche Unerlaubtheit einiger Handlungsweisen damit, daß sie naturwidrig (= zweckwidrig) seien; als solche sind sie ausnahmslos ohne jede Rücksicht auf etwaige Folgen zu vermeiden. Beim ersten Schritt dieses Gedankenganges liegt eine teleologische Idee zugrunde. Es wird nämlich die Zweckbestimmung einer Handlungsweise ermittelt. So wird beispielsweise gesagt, der Zweck des ehelichen Aktes sei die Weckung neuen Lebens, der Zweck der Sprache sei die Mitteilung der Wahrheit. Zu einer streng deontologischen Auffassung dieser Handlungsregeln kommt es erst dadurch, daß die jeweils vorgenommene Zweckbestimmung exklusiv gesetzt wird mit der Konsequenz, daß niemals gegen sie verstoßen werden darf, gleichgültig was die Folgen davon sein mögen.

Der Hinweis auf den theologischen Hintergrund dieser Argumentationsfigur ist unerläßlich, will man sich ihre innere Plausibilität vor Augen führen. Denn für die Moraltheologen der Tradition dokumentiert sich in den Zweckbestimmungen die Absicht Gottes, des Schöpfers. In ihnen manifestiert sich die überlegene Weisheit Gottes. Wer sich berechtigt glaubt, diesen Zweckbestimmungen zuwider zu handeln, der maßt sich an, besser als Gott zu wissen, was für den Menschen gut ist. Auf die Stichhaltigkeit dieses Gedankengangs ist hier nicht einzugehen, es sei nur auf eine Parallele hingewiesen.

Was bei dieser Argumentationsfigur der theologische Hintergrund ist, das scheint bei der hier zur Diskussion stehenden Variante einer absoluten Straftheorie ein bestimmter ethischer Kontext zu sein. Das ethische Prinzip der Gerechtigkeit fordert einfachhin, daß rechtliche Schuld aus sich heraus durch Strafe geahndet wird. Immer dann, aber auch nur dann, wenn jemand ein Verbrechen begangen hat, ist er zu bestrafen. Jedes Einbeziehen anderer Rücksichten steht diesem Prinzip entgegen. Es steht der Rechtsgemeinschaft mithin nicht zu, anderen Gesichtspunkten den Vorrang einzuräumen, unter Berücksichtigung dieser Aspekte etwa ganz oder teilweise auf eine Verhängung einer Strafe zu verzichten.

An eine so verstandene „Theorie der Gerechtigkeit" ist allerdings die Anfrage zu stellen, ob sie das Phänomen staatlichen Strafens angemessen wiedergibt. Liegt nicht dem Strafrecht die Unterscheidung zwischen strafwürdigen und nicht-strafwürdigen Tatbeständen voraus? Was ist das Kriterium für diese offensichtlich gegebene Unterscheidung? Es ist nicht die moralische Verwerflichkeit, wie dies eine deontologisch argumentierende Straftheorie zu unterstellen scheint. Nicht alles, was moralisch schlecht bzw. falsch ist, ist zugleich im rechtlichen Sinne strafwürdig. Wer moralische Pflichten sich selbst gegenüber, wie die Sorge um die eigene Gesundheit, die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten, vernachlässigt, wird deshalb nicht bestraft. Nicht jede Lüge, nicht jede Undankbar-

keit, nicht jede seelische Verletzung, nicht jede Vernachlässigung elterlicher Pflichten beispielsweise wird unter Strafe gestellt[37]. Unterscheidungskriterium scheint vielmehr – sehr allgemein gesagt – zu sein, ob durch ein Fehlverhalten das Gemeinwohl zumindest in einem gewissen Umfange beeinträchtigt wird oder nicht. Durch die Institution des Strafrechts sollen für das menschliche Zusammenleben wichtige Werte geschützt werden[38]. Wie wir gesehen haben, legt auch Kant selbst dieses Kriterium zugrunde.

Wer für die „Theorie der Gerechtigkeit" eintritt, der scheint staatliches Strafen nach Analogie des göttlichen Strafens zu begreifen. Es mutet einem ein wenig so an, als ob er den staatlichen Organen etwas als Aufgabe zuschreibt, was nach Ansicht eines Theisten nur Gott allein in seinem Gericht möglich ist und nur ihm allein zusteht. Wäre es da nicht angebrachter, sich der Auffassung eines Thomas von Aquin anzuschließen: „poenae praesentis vitae magis sunt medicinales quam retributivae: retributio enim reservatur divino judicio, quod est „secundum veritatem" [Röm 2, 2] in peccantes"?[39]

Ist es nicht angezeigt, Kant an seine eigenen Gedanken aus der Ethik zu erinnern, und zwar an die von ihm dargelegte Antinomie der praktischen Vernunft und die damit verbundene Lehre vom höchsten Gut? Dort verweist er auf das unübersehbare Faktum, daß es sittlich guten Menschen schlecht (in einem nicht-sittlichen Sinne verstanden) gehen und sittlich schlechten Menschen gut gehen kann. Er zeigt auf, daß es dem endlichen Menschen unmöglich ist, ein angemessenes Verhältnis zwischen der moralischen Grundhaltung und dem Wohlergehen herzustellen, daß dies letztlich allein die Tat Gottes sein kann. Sollte nun ausgerechnet das Strafrecht ein geeignetes Mittel sein, diesem Mißverhältnis abzuhelfen? Auf keinen Fall. Simple Tatsachen, wie z. B. die des Justizirrtums, daß ein Straftäter unentdeckt bleibt, machen dies schon unmöglich.

Es wurde schon anfangs die Frage erörtert, ob Kant nicht selbst bei sei-

---

[37] Völlig abgesehen sei hier von der Frage nach der praktischen Durchführbarkeit der „Theorie der Gerechtigkeit". Daß sie auf keinen Fall als eine theoretische Rekonstruktion der strafrechtlichen Praxis angesehen werden kann, dazu vgl. die entsprechenden Gegenbeweise bei *E. Schmidhäuser,* Vom Sinn der Strafe, Göttingen ²1971, 46 f.

[38] Vgl. *F. Böckle,* Strafrecht und Sittlichkeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz u. a., Freiburg u. a. 1978, Bd. 2, 314 f.: Im Strafrecht „muß beim Rechtsgüterschutz die Sorge um das Gemeinwohl den Ausschlag geben. Sie gestattet eine Pönalisierung nur im Zusammenhang mit jenen fundamentalen Forderungen, deren Verletzung einen gravierenden Sozialschaden mit sich bringt. Für das Strafrecht richtet sich der Schutzwert eines Rechtsguts nach dem Grad des sozialen Schadens, den eine Rechtsgutverletzung hervorruft, und nicht nach dem moralischen Unwert, der ihr anhaftet."

[39] *Thomas von A.* q. 66 a. 6 ad 2 (s. Anm. 6). Ebenso an einer anderen Stelle: q. 68, a. 1, wo er auch erklärt, was er unter ‚poenae medicinales' versteht: „Die Bestrafungen des gegenwärtigen Lebens ... sind nicht an sich gefordert – denn hier unten haben wir noch nicht die letzte Frist der Vergeltung –, sondern als Heilmittel, und so dienen sie entweder zur Besserung des Fehlenden oder zum Wohl des Gemeinwesens." (Zit. nach der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18, 235).

ner Kernaussage (der ersten positiven Aussage) einen Fehler begeht, den er als einen für die Ethik besonders typischen herausgestellt hat: „Es ist keine Wissenschaft mit tautologischen Sätzen so angefüllt als die Moral. Sie bringt das zur Auflösung, was die Quaestion war."[40] Meint das Wort ‚Strafe' die beabsichtigte Zufügung eines nicht-sittlichen Übels von dazu Autorisierten aufgrund einer Gesetzesverletzung, dann ist die Aussage „weil er verbrochen hat", obgleich sie den Anschein einer Argumentation erweckt, nur eine analytische Explikation. Kant bringt somit eine These vor: „Den Verbrecher zu bestrafen, ist berechtigt", noch keine normativ-ethische Begründung.

Wie ist es nun zu erklären, daß ihm dieser Mangel offensichtlich nicht bewußt ist? Ein möglicher systematischer Erklärungsgrund ist, daß er bei der Durchführung seines Gedankengangs die verschiedenen Frageebenen, die wir zu Beginn unterschieden haben, nicht deutlich genug vor Augen hat. Wir haben schon gesehen, daß er vorgängig zur Anwendung der deontologischen Straftheorie ein teleologisches Kriterium, nämlich die Gefährdung des Gemeinwohls, benennt, anhand dessen darüber entschieden wird, ob diese Theorie zur Anwendung kommt oder nicht. Diese Vorgehensweise hat nicht in einer eher beiläufigen Inkonsequenz Kants ihren Grund, sondern in einer inneren Notwendigkeit, jedenfalls dann, wenn man davon ausgeht – und dies sicherlich mit gutem Grund –, daß auch der Vertreter der „Theorie der Gerechtigkeit" nicht jedes rechtliche Vergehen mit einer Strafe geahndet sehen will, daß er es wie jeder andere auch bei einer Reihe von Rechtsvergehen mit einer Wiedergutmachung des Schadens bewenden sein läßt. Denn diese Theorie gibt, wie gesagt, selbst keinen Maßstab an die Hand, unter welchen Bedingungen die staatliche Gewalt dazu aufgefordert bzw. dazu berechtigt ist, einen Menschen zu bestrafen. Von sich aus kann sie nicht verhindern, daß z. B. ein belangloses Fehlverhalten als strafwürdig festgesetzt wird.

Wenn sie dies nicht leisten kann, wo hat der Gedanke der Vergeltung dann sozusagen seinen Sitz im Leben, wo ist er unmittelbar plausibel? Wenn dies nicht auf der Ebene der ersten Frage, der Frage nach der Legitimation der Strafe als solcher, der Fall ist, dann möglicherweise auf der Ebene der zweiten und dritten Frage. Dafür spricht einiges. Er besagt dann: nur derjenige, der sich rechtlich schuldig gemacht hat, darf bestraft werden, und zwar im Maße dessen, was er begangen hat. Gemeinhin wird von diesen beiden Einsichten gesagt, daß sich in ihnen Forderungen der Gerechtigkeit aussprechen. Die Gerechtigkeit fordert, daß nur der Schuldige, nicht der Unschuldige bestraft wird. Die Gerechtigkeit fordert, daß bei gleichen Straftaten gleiche Strafen verhängt werden und ungleiche Strafen im Maße der Ungleichheit.

[40] Eine Vorlesung Kants über Ethik, hg. von P. Menzer, Berlin 1924, 31.

Kant gibt als Prinzip der Strafzumessung das ius talionis an. „Nur das Wiedervergeltungsprinzip ..., aber wohl zu verstehen vor den Schranken des Gerichts (nicht in einem Privaturteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten."[41] Er geht davon aus, daß sich jeweils eine Entsprechung zwischen einer Straftat und einer Strafe herstellen läßt. Es wäre allerdings falsch, zu meinen, Kant wolle das ius talionis wörtlich angewandt wissen in dem Sinne, daß es die Wiederholung des nämlichen Aktes beim Straftäter gebietet, obgleich einige von ihm angeführte Beispiele dies nahelegen könnten. So plädiert er für die Todesstrafe bei Mord. „Hat er ... gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit."[42] Selbst für den Fall, daß sich eine Gesellschaft (etwa auf einer Insel) mit der Zustimmung aller auflöste, verlangt die Gerechtigkeit, daß „der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden [müßte], damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind."[43] Abgesehen sei davon, daß eine wörtliche Anwendung des ius talionis nur im begrenzten Umfange möglich ist (Diebstahl wird mit Geldstrafen geahndet, Körperverletzung mit Leibesstrafen, Mord mit Todesstrafe), in vielen Fällen nicht vorstellbar ist (wie sieht z. B. die Wiedervergeltung für die mutwillige Zerstörung eines Rembrandt-Gemäldes aus oder für einen rechtswidrigen Schwangerschaftsabbruch oder für Geldfälschung oder für Brandstiftung?). Entscheidend ist jedoch, daß Kant das ius talionis als sinngleich mit dem „Prinzip der Gleichheit" betrachtet, d. h. mit dem Prinzip der Unparteilichkeit[44]. In diesem Fall ist jeder Vorwurf einer archaischen Vorstellung hinfällig.

Es ist kein stichhaltiges Argument gegen ein so verstandenes Prinzip der Wiedervergeltung, wenn darauf hingewiesen wird, daß es im Laufe der Geschichte doch sehr unterschiedliche Strafmaße für gleiche oder ähnliche Delikte gegeben hat. Mit Recht kann der Vertreter der „Theorie der Gerechtigkeit" geltend machen, es sei zwischen dem allgemeinen Prinzip und der konkreten Anwendung zu unterscheiden, die Einsicht in das richtige Prinzip garantiere noch nicht das richtige Urteil im Einzelfall. Die jeweilige Einsicht in das rechte Maß hänge von mehreren Bedingungen ab, schwerwiegende Irrtümer seien möglich. So kann er auf dem Boden seiner Theorie beispielsweise die Praxis der sogenannten „spie-

[41] *Kant*, Metaphysik 159 f. (VI/332).
[42] Ebd. 160 (VI/333).
[43] Ebd. 161 (VI/333).
[44] „Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen." (Metaphysik 159).

gelnden Strafen", bei denen etwa dem Meineidigen die Schwurhand abgehackt, dem Verleumder die Zunge herausgerissen wird, ebenso wie jemand anders als Auswüchse, als Barbarei beklagen.

Ferner ist der Hinweis auf das oftmals eklatante Mißverhältnis zwischen begangenen Straftaten und ihrer Aufklärung sowie ihrer Bestrafung kein Gegenargument. Angesichts dieses Faktums wird der Vertreter der „Theorie der Gerechtigkeit" verbesserte Bedingungen für eine möglichst vollständige Aufklärung fordern.

Aber selbst wenn jemand das Prinzip der Gerechtigkeit im Sinne des Universalisierungsprinzips, insofern es eine notwendige Bedingung der Strafzumessung darstellt, als einen nicht-teleologischen Grundsatz betrachten sollte – die Richtigkeit dieser Auffassung sei dahingestellt –, ist nicht zu sehen, wie er in diesem Bereich von teleologischen Überlegungen absehen kann. Denn die Ungleichheiten der Strafen haben doch zumindest einen gewichtigen Grund in dem jeweiligen Übel, das der Straftäter zufügt. Daß ein Mörder eine wesentlich andere Strafe erhält als ein Dieb, dies hat doch seinen Grund darin, daß die Tötung eines Menschen und die Wegnahme fremden Eigentums Übel von sehr unterschiedlichem Gewicht sind. Ein Abwägen der Übel ist unumgänglich. Die Regel „Gleiches ist gleich, Ungleiches ist ungleich zu behandeln" stellt eine logische Regel dar, sie gibt von sich aus keinerlei Aufschluß darüber, was der Sache nach relevante Gleichheiten oder Ungleichheiten sind.

Wenn denn überhaupt in diesem Punkt eine Differenz zwischen Teleologen und Deontologen bestehen sollte, so dürfte sie eher theoretischer als praktischer Natur sein. Schwerer wiegt dagegen ein anderer häufig vorgebrachter Einwand. Es handelt sich um eine Argumentation via negationis. Da eine relative Straftheorie unhaltbar ist, muß die absolute Straftheorie richtig sein. Warum ist die erstere unhaltbar? Da sie das Abwägen der Folgen zum ausschließlichen Kriterium des Richtigen erklärt, scheint es in der Konsequenz dieser Auffassung zu liegen, daß die Bestrafung Unschuldiger in besonderen Ausnahmesituationen gerechtfertigt wird. Diese Ansicht widerspricht vollkommen der intuitiv gewissen Forderung der Gerechtigkeit, niemals einen Unschuldigen zu bestrafen. Diesen Einwand bringt auch Kant vor. Denn er verwirft in seiner Auseinandersetzung mit der relativen Straftheorie ausdrücklich die Kajaphas-Maxime (Joh 18, 14), den „pharisäischen Wahlspruch: ‚es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe'."[45]

Der Versuch, diesen Einwand als ein Definitionsproblem darzustellen, ist falsch[46]. Es ist zwar richtig, daß für den Fall, daß jemand die oben angeführte Standardbedeutung des Wortes ‚Strafe' zugrunde legt, der Ausdruck ‚Bestrafung eines Unschuldigen' eine contradictio in terminis ist.

[45] Ebd. VI/331 f.
[46] So z. B. *Forschner*, 378–380.

Denn meint der Terminus ‚Strafe' – abgekürzt gesagt – die Zufügung eines nicht-sittlichen Übels für ein begangenes Vergehen, dann ist klar, daß die Redeweise von der ‚Bestrafung eines Unschuldigen' widersprüchlich ist, da mit dem Wort ‚Unschuldiger' gerade der bezeichnet wird, der kein Vergehen begangen hat.

Zu differenzieren wäre allerdings, welche von drei Situationen vorliegt: daß ein anderer gegen eine Rechtsregel verstoßen hat, dies vermutet jemand (a), darin irrt er sich (b), dies täuscht er vor (c)[47]. In den ersten beiden Fällen kann noch korrekt von der Bestrafung eines Unschuldigen gesprochen werden, im dritten Fall nicht mehr. Im letzten Fall, in dem der „Bestrafende" unwiderlegliche Beweise für die Unschuld des Angeklagten hat – diesen Fall haben die vor Augen, die den Einwand erheben –, wäre es sprachlich korrekter von der Vortäuschung, vom Fingieren einer Strafe zu sprechen. Die Qualifizierung des Sprachgebrauchs als korrekt ist dann angebracht, wenn man die Standardbedeutung zugrunde legt. Man kann selbstverständlich auch den Weg einschlagen, daß man darauf hinweist, es gebe neben der Standardbedeutung sekundäre Bedeutungen. Sekundär wird das Wort ‚Strafe' beispielsweise verwendet, wenn es das Bedeutungselement ‚wegen eines Verstoßes gegen eine Rechtsregel' nicht enthält[48].

Durch diese sprachlichen Klärungen ist das angesprochene sachliche Problem jedoch keineswegs gelöst[49]. Angesichts seiner Schwierigkeit soll ihm hier nicht ausführlich nachgegangen werden; wir begnügen uns mit einem einzigen Hinweis. Teleologen bestreiten die Konsequenz, die deren Kontrahenten aus ihrer Auffassung gezogen sehen wollen. Sie halten die Regel, wonach ein Unschuldiger nicht bestraft werden darf, gleichfalls für richtig und erheben den Anspruch, sie teleologisch, spezifischer: regel-teleologisch begründen zu können. Dieser Ansicht zufolge sind die Folgen auf die Dauer und im ganzen zu bedenken, die die Befolgung einer Regel hat. Stellt man sich den Fall vor, daß in das Strafgesetzbuch die Bestimmung aufgenommen wird, in bestimmten, näher zu qualifizierenden Ausnahmesituationen habe der Richter das Recht, Unschuldige zu bestrafen, dann dürften die positiven Folgen im Einzelfall keineswegs die negativen Folgen dieser allgemeinen Regelung aufwiegen. H. Hart erläutert diesen Gedanken unter Bezugnahme auf ein häufig vorgebrachtes Gegenbeispiel, auf das sich der hier zur Diskussion stehende Einwand stützt, folgendermaßen: „Wir können uns zwar vorstellen, daß man etwa

[47] Diese Differenzierung findet sich bei *Forschner*, (Anm. 16).

[48] So *Hart* 62.

[49] Wer unter Bezugnahme auf die Standardbedeutung vorbringt, daß definitionsgemäß kein Unschuldiger bestraft werden kann, der veranlaßt zwar sprachliche Klärungen, hat aber dadurch keineswegs den zur Diskussion stehenden Einwand entkräftet. *Hart* spricht in diesem Zusammenhang vom Mißbrauch einer Definition in der Form einer „Definitionssperre" (definitional stop) [ebd. 62].

einen Neger unter der falschen Anschuldigung der Notzucht ins Gefängnis steckt oder hinrichtet, um einer um sich greifenden Lynchjustiz mit zahlreichen Opfern Einhalt zu gebieten. Aber ein *System,* das die staatlichen Stellen offen ermächtigte, so vorzugehen, würde, selbst wenn es in der Abwendung so spezieller Übel wie der Lynchjustiz Erfolg haben sollte, eine derartige Angst und Unsicherheit hervorrufen, daß der Gewinn, den die Ausübung dieser Ermächtigung brächte, nach jeder utilitaristischen Rechnung mehr als aufgewogen würde durch das Unglück, das ihr bloßes Vorhandensein bewirkt." [50] Es sind mithin besondere Situationen denkbar, in denen eine Handlungsregel dem Gehalt nach quasi wie eine deontologische Norm, was hier meint, wie eine ausnahmslos gültige Norm aufgefaßt wird, dies aber gerade aus teleologischen Gründen.

4. Dritte positive Aussage: „das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ"

Daß der hermeneutische Schlüssel zur „Theorie der Gerechtigkeit" eine ethische Idee ist, dies zeigt gleichfalls die Fortsetzung des kantischen Gedankenganges: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde".[51] Mit diesem Satz ist erneut belegt, daß Kant die Strafe als einen Selbstzweck aufgefaßt wissen will. Sie um eines anderen Zweckes willen zu vollziehen, käme für ihn einem Nachgeben gegenüber egoistischen Bestrebungen (= den „Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre") gleich.

Die Zuordnung, die er vornimmt, ist klar ersichtlich. Allein eine absolute Straftheorie ist ethisch begründet, während jede relative Straftheorie pragmatisch begründet ist – das Wort ‚pragmatisch' im kantischen Sinne verstanden: ‚im wohlverstandenen Eigeninteresse liegend'. Eine explizite Auskunft Kants läßt jeden Zweifel darüber hinfällig werden: „Die Strafgerechtigkeit ..., da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (quia peccatum est), muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatisch ist (ne peccatur) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden." [52] In einer „Vorlesung über Ethik" hat er schon Gleiches gesagt: „Strafe ... ist das physische Übel, was um des moralischen Übels einem zuteil wird. Alle Strafen sind entweder warnende oder rächende. Warnende sind diejenigen, die bloß zu dem Ende deklariert werden, damit das Übel nicht geschehe, rächende sind aber solche, die da deklariert werden, weil das

[50] Ebd. 69. In Bezug auf ein ähnliches Gegenbeispiel argumentiert *Rawls* ebenfalls regelutilitaristisch: vgl. (Anm. 23) 100–103.
[51] *Kant,* Metaphysik 159 (VI/331).
[52] Ebd. 196 Anm. (VI/363).

Übel geschehen ist ... Alle Strafen gehören entweder zur Strafgerechtigkeit oder zur Klugheit des Gesetzgebers, die ersten sind moralische, die anderen pragmatische Strafen. Die moralischen Strafen werden erteilt, weil gesündigt worden ..., die pragmatischen werden erteilt, damit nicht gesündigt werde, sie sind Mittel, dem Verbrechen vorzubeugen."[53]

Trotz dieser übereinstimmenden Zuordnung ist ein entscheidender Unterschied zwischen den Auffassungen in der Vorlesung und in der Metaphysik der Sitten unübersehbar. Denn in der Vorlesung erklärt Kant noch: „Alle obrigkeitlichen Strafen sind warnende Strafen, entweder, den Menschen selbst, der gesündigt, zu warnen oder andere zu warnen durch dies Beispiel."[54] „Alle Strafen der Fürsten und der Obrigkeit sind pragmatische, entweder zu korrigieren oder anderen zum Beispiel. Die Obrigkeit straft nicht, weil verbrochen, sondern damit nicht verbrochen werde."[55] Staatliches Strafen ist m.a.W. als eine spezial- bzw. generalpräventive Maßnahme anzusehen. Dies bedeutet denn auch: „Allein die Strafen eines solchen Wesens, welches der Moralität gemäß die Handlungen bestraft, sind rächende Strafen."[56] Ein Strafen gemäß der Moralität bleibt allein Gott vorbehalten. Bei diesem Standpunkt wird der oben formulierte Einwand gegenstandslos, der Einwand, daß in einer absoluten Straftheorie dem Menschen eine Aufgabe zuerteilt wird, die zu erfüllen letztlich allein Gott möglich ist.

In der „Metaphysik der Sitten" vertritt Kant, wie wir gesehen haben, eine entgegengesetzte Ansicht. Was ist über die schon vorgebrachten Einwände hinaus dazu, näherhin zur Berufung auf das Strafgesetz als einem kategorischen Imperativ zu sagen? Kant begeht m.E. an dieser Stelle einen auch aus seinen ethischen Schriften bekannten Fehler. In seiner Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus setzt er allem Anschein nach jede Form einer teleologisch argumentierenden Ethik mit einer egoistischen Ethik gleich[57]. Diese Gleichsetzung ist unhaltbar bei einer teleologischen Normierungstheorie, die als Kriterium des sittlich Richtigen angibt, daß das größtmögliche Wohl aller Betroffenen zu fördern sei. Durch das Bestimmungselement „aller Betroffenen" wird jeder Egoismus ausgeschlossen, das Prinzip der Unparteilichkeit als notwendige Bedingung des sittlich Richtigen anerkannt.

Insofern trifft Kant mit dem angeführten Gegensatz: „entweder wird das Strafgesetz als ein kategorischer Imperativ betrachtet oder es wird aus egoistischen Antrieben befolgt" nicht den Diskussionspunkt. Will er sagen, daß bei der Rechtfertigung des Strafens jede egoistische Begrün-

[53] Eine Vorlesung Kants 66f. (Anm. 40).
[54] Ebd. 66.
[55] Ebd. 67.
[56] Ebd. 66.
[57] Vgl. dazu: *D. Witschen*, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984, 140–142.

dung auszuschließen ist, dann darf er nicht nur mit der Zustimmung der Deontologen, sondern in gleicher Weise mit der der Teleologen rechnen. In der normativen Ethik wird der Standpunkt der Moral vorausgesetzt. Will er den Ausdruck ‚kategorischer Imperativ' als synonym mit ‚unbedingter Imperativ' verstanden wissen, dann enthält diese Aussage kein normativ-ethisches Argument, sondern lediglich eine These. Daß die moralische Forderung eine unbedingt verbindliche ist, darüber sind sich Teleologen und Deontologen einig. Strittig ist dagegen, aufgrund welcher Merkmale eine Handlungsweise unbedingt verbindlich ist. Bestimmt sich dies ausschließlich von den Folgen, d.h. vom Abwägen der nicht-sittlichen Werte und Übel her, wie der Teleologe behauptet, oder bei einigen Handlungsweisen nach ihnen immanenten Merkmalen ohne Rücksicht auf die Folgen, wie der strenge Deontologe behauptet? Wie schon mehrfach betont wurde, fällt es schwer, den deontologischen Gehalt der „Theorie der Gerechtigkeit" präzise zu bestimmen. Die hier zur Diskussion stehende Aussage Kants gibt darüber ebenfalls keinen weiteren Aufschluß. Sollte sie als ein normativ-ethisches Argument gelesen werden, dann ist zu sagen, daß sie den Diskussionspunkt verfehlt.

Angemessen wäre demgegenüber eine Erörterung zu nennen, die entweder die normativen oder die empirischen Prämissen einer teleologischen Begründung der Strafe auf ihre Stichhaltigkeit überprüft. Der Kern der Begründung besagt: Die Strafe stellt ein nicht-sittliches Übel dar. Jede Zufügung eines Übels bedarf der Rechtfertigung. Diese besteht nach teleologischer Ansicht darin, daß die Strafe in bestimmten Fällen ein – aller bisherigen Erfahrungen nach – nicht-ersetzbares Mittel ist, um einen Teil der Bürger zum Einhalten der Rechtsordnung zu motivieren, um auf diese Weise ein Mindestmaß an geordnetem Zusammenleben unter den Menschen zu gewährleisten. Dadurch, daß sozial schädliche Handlungsweisen mit Strafen belegt werden, ist die Wahrscheinlichkeit größer, daß potentielle Straftäter wenigstens aus einem Eigeninteresse heraus abgeschreckt werden, sie zu begehen, die Gesellschaft damit von diesen Taten verschont bleibt[58]. Strafe tritt dann in Funktion, wenn alle anderen Mittel sozialer Kontrolle scheitern.

Zu erörtern wäre die normative Prämisse, daß der Staat das Recht hat, einzelnen Straftätern ein nicht-sittliches Übel zuzufügen, um die anderen

[58] Erwähnt sei, daß diese Argumentation auch von christlichen Ethikern vorgebracht wird. *V. Cathrein*, der sie für die „einzig richtige und allseits befriedigende" hält, formuliert sie so: Wenn die Staatsgewalt „sich das Recht beilegt, einen Staatsangehörigen in seinen Gütern zu verletzen oder ihn derselben zu berauben, so muß sie dieses Recht beweisen. Einen anderen Beweis dafür gibt es aber nicht als die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Die Staatsgewalt hat alle jene Rechte, die ihr zum Zweck des öffentlichen Wohles notwendig sind. Nun aber ist ihr das Recht, zu strafen, zur gebührenden Leitung des Staates notwendig ... Wie die Menschen durchschnittlich sind, wird es in einer größeren Volksmenge immer viele geben, die nur durch Furcht vor Strafen dauernd in den Schranken der Pflicht gehalten werden können." (Moralphilosophie, Freiburg ⁴1904, 2. Bd., 648).

Mitglieder der Gesellschaft soweit wie möglich vor zukünftigen Straftaten zu schützen, daß diese Abwägung von Übeln und Werten richtig ist. Zu erörtern wären die empirischen Prämissen, daß die Androhung von Strafe zumindest in der Regel der Fälle eine abschreckende Wirkung auf potentielle Täter hat, daß sie als letztes Mittel der sozialen Kontrolle durch andere, nicht so einschneidende Maßnahmen nicht ersetzbar ist. Da es uns ausschließlich um die Bestimmung des streng deontologischen Gehalts der „Theorie der Gerechtigkeit" geht, ist hier nicht der Ort, diese Prämissen zu überprüfen.

5. Quintessenz: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben"

Kant faßt seine äußerst komprimiert vorgetragenen Überlegungen in einer Art Quintessenz zusammen: „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben."[59] Dieser Satz ist für sich genommen nicht eindeutig, er bedarf der Interpretation. Steht der Terminus ‚Gerechtigkeit' für ‚sittliche Grundhaltung, sittlicher Wert', dann läßt sich in diesem Satz die oberste Vorzugsregel der normativen Ethik wiedererkennen: die Gerechtigkeit als sittlicher Wert hat immer Vorrang vor nicht-sittlichen Werten. Dieser Vorzugsregel liegt die metaethische Erkenntnis zugrunde, daß für den Menschen alles darauf ankomme, ein sittlich gutes Leben zu führen, daß dies die Bestimmung des Menschen ausmache. Sollte Kant dieses meinen, dann liegt keine Differenz zu einer teleologischen Ansicht vor. Die Vorzugsregel und die ihr zugrunde liegende metaethische Erkenntnis entspringen vielmehr ganz und gar teleologischem Denken.

Jedoch dürfte Kant mit diesem Satz etwas anderes meinen. Erinnert er doch sehr an ein Diktum, das als eine plakative Formel streng deontologischen Denkens gilt: „Fiat iustitia, pereat mundus".[60] Das hieße, daß Kant mit dem Wort ‚Gerechtigkeit' nicht eine Tugend bezeichnen will, sondern eine Handlungsweise, und zwar eine deontologisch begründete. Näheren Aufschluß, wie er diesen Satz verstanden wissen will, können möglicherweise einige Bemerkungen in der Schrift „Zum ewigen Frieden" geben.

Bei den einzelnen Bemerkungen zu dem „zwar etwas renommistisch

[59] *Kant*, Metaphysik 159 (VI/332).

[60] Daß dieser Satz streng deontologisch verstanden wird, zeigen indirekt *G. W. F. Hegel* und *R. von Jhering*, indem sie sich gegen diese Auffassung wenden: „das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht. Ebenso ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl (fiat iustitia soll nicht pereat mundus zur Folge haben)." (Grundlinien § 130, 243 [Anm. 33]). „Die Gerechtigkeit hat nicht als solche Wert und Berechtigung, wie eine ungesunde idealistische Betrachtung, die in dem Satze gipfelt: fiat justitia, pereat mundus uns glauben machen möchte, sondern nur weil und insofern sie die Bedingung des Wohls der Gesellschaft ist. Würde sie dasselbe schädigen statt fördern, so müßte der Satz lauten: pereat iustitia, vivat mundus." (Der Zweck im Recht, Leipzig ⁴1905, Bd. 2, 179).

klingende[n], sprichwörtlich in Umlauf gekommene[n], aber wahre[n] Satz: fiat iustitia, pereat mundus"[61] ist darauf zu achten, wovon Kant dessen Bedeutung absetzt. Er übersetzt ihn vom Wortlaut abweichend: „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen."[62] Zunächst stellt er fest: dieser Grundsatz ist „ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abschneidender Rechtsgrundsatz".[63] Was Kant ausgeschlossen sehen will, das versteht sich von selbst. Es ist, liest man diesen Satz als einen normativ-ethischen, analytisch evident, daß krumme Wege, bei denen jemand durch Arglist oder Gewalt zum Ziel kommen will, abzulehnen sind. Zuzustimmen ist in gleicher Weise der weiteren Erläuterung des Satzes; er meint die „Verbindlichkeit der Machthabenden, niemanden sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern."[64] Es ist wiederum analytisch evident, daß eine Handlungsweise falsch ist, bei der jemandem sein Recht vorenthalten wird, weil man es ihm mißgönnt oder weil man anstelle des Berechtigten andere aufgrund einer gefühlsmäßigen Anteilnahme diesen gegenüber bevorzugt sehen möchte. Ein Terminus wie ‚Ungunst' ist bereits ein sittliches Wertungswort. Jede Benachteiligung oder Bevorzugung, die in einer Antipathie oder Sympathie ihren Grund hat, ist ein Verstoß gegen die Goldene Regel, die – biblisch gesprochen – fordert, kein Ansehen der Person zu kennen.

Handelt es sich bei den ersten beiden Erläuterungen um analytisch evidente Aussagen, dann ist damit auch gesagt, daß sie keine sachliche Differenz zwischen einer deontologischen und einer teleologischen Auffassung namhaft machen. Ist die dritte Erläuterung nun aufschlußreicher? „Dieser Satz will nichts anders sagen als: die politischen Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstand macht, ... als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physische Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen."[65]

Bei dieser Erläuterung sind zwei Aussageebenen zu unterscheiden, die Kant ineinander mischt. Zum einen wird gefordert, daß politische Maximen vom Standpunkt der Moral, nicht dem der Klugheit zu begründen sind. Zum anderen ordnet Kant eine teleologische Argumentation, die die Förderung des Wohls im Auge hat, dem Standpunkt der Klugheit zu,

[61] *I. Kant*, Zum ewigen Frieden, Ak-Ausg. VIII, 378.
[62] Ebd.
[63] Ebd. 378 f.
[64] Ebd. 379.
[65] Ebd.

eine deontologische Argumentation, für die etwas Rechtspflicht ist, gleichgültig was die nicht-sittlichen Folgen sein mögen, dem Standpunkt der Moral. Hier liegt wiederum der oben angesprochene Fehler einer Verwechselung der Ebenen vor. Auch eine teleologische Ethik setzt den Standpunkt der Moral voraus. Was die ethische Ur-alternative zwischen dem Guten und Schlechten ausmacht, das ist nicht strittig. Der Streitpunkt liegt auf der Ebene der Bestimmung des sittlich Richtigen. Stillschweigend setzt Kant als selbstverständlich voraus, daß der Standpunkt der Moral nur durch eine deontologische Argumentation gewahrt werden kann. Was diese ausmacht, gilt es genau zu bestimmen, warum sie richtig ist, gilt es zu begründen – beides geschieht aber nicht, eben weil es für Kant den Charakter des Selbstverständlichen hat.

6. Einwand gegen eine relative Straftheorie: „Der Mensch darf nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt werden"

Bevor Kant seine positiven Begründungen für eine absolute Straftheorie im Sinne der „Theorie der Gerechtigkeit" vorbringt, hat er einen Einwand gegenüber einer relativen Straftheorie erhoben: „Richterliche Strafe ... kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, ... wider ihn verhängt werden ...; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann."[66]

Trifft dieses Argument zu? Wird die Personenwürde angetastet, wenn die Strafe dazu dienen soll, das Gemeinwohl wirksam zu schützen? Eine Strafe stellt ein nicht-sittliches Übel dar, das in der Gegenwart in der Beschränkung der Bewegungsfreiheit oder im Zahlen einer Geldsumme besteht. Wird jemandem ein nicht-sittliches Übel zugefügt, dann verliert der Betroffene nicht seine Personenwürde, insofern darunter die Fähigkeit des Menschen zur Moralität verstanden wird. Diese hat den Selbstand des Individuums aufgrund seiner praktischen Vernunft und seines freien Willens zu ihrer Voraussetzung. Aufgrund dessen kann das Subjekt sich für oder gegen ein moralisches Leben entscheiden. Diese Fähigkeit wird durch das Zufügen eines nicht-sittlichen Übels nicht aufgehoben. Wer krank wird, materielle Verluste erleidet, beleidigt, verachtet wird, der verliert nicht seine Personenwürde. Diese kann der Mensch nur selbst verletzen, indem er sich zum sittlich Schlechten entscheidet. Was er durch eine Strafe einbüßen kann, ist das, was Kant die ‚bürgerliche Persönlichkeit' nennt. Die Einbuße besteht etwa darin, daß jemand öffentli-

[66] *Kant*, Metaphysik 158f. (VI/331).

che Ämter nicht mehr ausüben darf, daß er sein politisches Wahlrecht verliert, daß er keine Vertrauenswürdigkeit unter seinen Mitmenschen mehr besitzt. Durch eine Bestrafung wird aber nicht die „angeborene Persönlichkeit" angetastet, sollte Kant mit diesem Ausdruck die Fähigkeit zur Moralität meinen.

Legt man die Definitionen zugrunde, die Kant in der Einleitung zur „Metaphysik der Sitten" gibt: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind ... Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache"[67], dann ergibt sich folgendes Verständnis. Wer die „angeborene Persönlichkeit" eines Menschen nicht anerkennt, ihn stattdessen „unter die Gegenstände des Sachenrechts mengt", der anerkennt ihn nicht als ein Subjekt, das über seine Handlungsweisen reflektieren, sich zu ihnen willentlich entscheiden kann und das insofern für sie verantwortlich ist. Einen anderen als Sache behandeln, heißt demgemäß, ihm die Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln abzusprechen. Mit der so verstandenen Forderung, die „angeborene Persönlichkeit" anzuerkennen, ist allerdings nur eine notwendige Voraussetzung dafür benannt, daß eine Handlung als Bestrafung bezeichnet werden kann, noch nicht deren Rechtfertigungsgrund. Die Forderung selbst kann auch ein Teleologe sich zu eigen machen; sie berührt gar nicht den normativ-ethischen Streitpunkt.

Die Idee der Personenwürde ist allerdings der normativ-ethische Geltungsgrund dafür, daß alle Menschen unparteilich, ohne Ansehen der Person zu behandeln sind. Sie selbst gibt aber keinen Aufschluß darüber, was unter ethischer Rücksicht in einer Situation relevante Gleichheiten oder Ungleichheiten sind. Die ungleiche Behandlung von Schuldigen und Unschuldigen etwa berührt nicht deren jeweilige Personenwürde.

Die Forderung, „den Menschen nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen zu handhaben", hat etwas unmittelbar Plausibles an sich. Wann ist dies der Fall? Dann, wenn fundamentale Interessen des einzelnen zugunsten der Gesellschaft geopfert werden, wir dies aber unter den jeweiligen Umständen vom moralischen Standpunkt aus für nicht gerechtfertigt halten. Situationen dieser Art liegen z. B. dann vor, wenn nicht der Straftäter, sondern seine nächsten Angehörigen (Ehefrau, Kinder, Eltern) bestraft werden, weil dies möglicherweise eine höhere Abschreckungswirkung hat, oder wenn wahllos einige Strafverdächtige herausgegriffen werden, sie mit unvergleichlich hohen Strafen belegt werden, an ihnen also ein Exempel statuiert wird, um eines grassierenden Verbrechens Herr zu werden.

In den genannten Beispielen verurteilen wir die Handlungsweisen aufs schärfste, wir sprechen von schreienden Ungerechtigkeiten. Es ist jedoch

[67] Ebd. 26f. (VI/223).

auf den logischen Prozeß der sittlichen Urteilsbildung zu achten. Weil wir zuvor die genannten Verhaltensweisen schärfstens verurteilt haben, deshalb können wir im Sinne eines moralischen Verdikts sagen, in ihnen werde der einzelne nur als Mittel zum Zweck betrachtet. Verfehlt wäre allerdings eine Verallgemeinerung derart, daß jede ungleiche Behandlung, jeder Verzicht des einzelnen zugunsten der anderen, jede Zufügung eines nicht-sittlichen Übels um anderer Werte willen einer moralisch falschen Behandlung des einzelnen als einem Mittel zum Zweck gleichkäme. Wenn jemand beispielsweise den unter anderem durch das Strafrecht gewährleisteten Schutz der Rechtsgüter für sich in Anspruch nimmt, aber nicht bereit ist, seinen Beitrag zum Rechtsfrieden zu leisten, er für sich aus egoistischen Motiven eine Sonderstellung beansprucht, dann ist diese Unfairneß der Rechtfertigungsgrund für eine ungleiche Behandlung, dafür, daß allein ihm das nicht-sittliche Übel der Strafe zugefügt wird. Nur wer die Richtigkeit dieses Gedankens bezweifelt, wird die Wendung „jemanden als Mittel zum Zweck gebrauchen" verwenden. Er hat dann aber von der Sache her nachzuweisen, warum dieser Gedanke falsch ist. Der Gebrauch dieser Wendung ersetzt den Nachweis nicht.

7. Schlußbemerkung

Nachdem festgestellt worden ist, daß die Aussagen, die Kant als positive Begründung für die von ihm vertretene Ansicht angesehen haben mag, dem Anspruch einer plausiblen normativ-ethischen Argumentation nicht standhalten können, ist nun festzustellen, daß es gute Gründe für den Zweifel gibt, ob sein Haupteinwand gegenüber der rivalisierenden Auffassung stichhaltig ist. Bei aller vorgebrachten Kritik darf eines jedoch nicht außer acht gelassen werden. Allem Anschein nach stellt die Richtigkeit der absoluten Straftheorie für Kant schlichtweg eine Selbstverständlichkeit dar, wofür unter anderem spricht, daß er offenbar keinerlei Anlaß sieht, seine eigene Position ausführlich argumentativ zu entfalten. Möglicherweise ist es daher verfehlt, an seine Ausführungen die Maßstäbe von normativ-ethischen Begründungen anzulegen, da er selbst sie gar nicht als solche verstanden hat.

ThPh 61 (1986) 86–109

Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität

Anmerkungen zur jüngsten Vernunftkritik

Von Hans Ludwig Ollig S.J.

Die Vernunft steht heute nicht nur auf dem Prüfstand[1], sie steht in einem gewissen Sinne auch am Pranger, d.h. sie ist Gegenstand massiver Schuldzuweisungen. Vernunftkritik, so kann man heute lesen, richte sich gegen die Herrschaftsvernunft, welche die „terroristische Grundmacht unserer Zeit" sei[2]. Angesichts dieses „Konkurs(es) der Vernunftherrschaft"[3] könne es nicht mehr darum gehen, die Vernunft zu retten, sondern umgekehrt müsse der Mensch vor der „Gefräßigkeit der Herrschaftsvernunft"[4] gerettet werden. Möglich werde das durch einen Sprung, eine „Transgression ... des Horizonts der Herrschaftsvernunft"[5]. Jenseits ihres Bereiches gelte es, die „anarchische Fülle der menschlichen Natur"[6] wiederzuentdecken, wie sie greifbar wird in „Traum, Wahnsinn, Erotik und Leidenschaft"[7]. Entscheidend ist m.a.W. „die Subversion der Vernunftherrschaft durch die menschliche Natur"[8].

Auch wenn die gegenwärtige Vernunftkritik nicht immer die schneidende Schärfe solcher Formulierungen hat, ihr Grundtenor dürfte damit durchaus getroffen sein. Wir versuchen das im folgenden an zwei Veröffentlichungen zu zeigen, die zwar verschieden ansetzen, die aber faktisch beide auf eine gründliche Abrechnung mit der neuzeitlichen Rationalität hinauslaufen. Es handelt sich einmal um P. Sloterdijks ‚Kritik der zynischen Vernunft' und zum anderen um die von H. und G. Böhme verfaßte Studie ‚Das Andere der Vernunft'[9]. Wenn auch die hierin vertretene Vernunftkritik der Sache nach nicht neu ist – die entscheidenden Argumente finden sich bereits in der Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts – als Symptom verdient sie gleichwohl Beachtung.

1. Kritik der zynischen Vernunft (P. Sloterdijk)

Deutlich wird das an dem zweibändigen Opus von Sloterdijk, das es, für ein philosophisches Werk äußerst ungewöhnlich, innerhalb kurzer Zeit auf die stattliche Auflage von 60 000 verkauften Exemplaren gebracht hat, was wohl nicht nur mit den zweifellos vorhandenen Formulierungskünsten seines Autors und der Verstärkerwirkung der Medien zusammenhängen dürfte, sondern auch damit, daß es Dinge artikuliert, die im Augenblick in der Luft liegen.

a) Die Krise der Kritik

Sloterdijk beginnt mit einem kritischen Rückblick auf jene Kritiktradition, welche die intellektuelle Szene in Deutschland in den letzten Jahren maßgeblich geprägt hat, auf die Tradition der kritischen Theorie. Für diese ist s.E. die Einsicht entscheidend geworden, daß es die Möglichkeit einer distanzierten Kritik strenggenommen nicht gibt, denn eine solche Distanzierung stellt immer schon ein Moment der Verfälschung

---

[1] Vgl. die Ausführungen des Verf. zu diesem Thema in ThPh 58 (1983) 363–394.

[2] *G. Bergfleth*, Zehn Thesen zur Vernunftkritik, in *ders.*, Zur Kritik der palavernden Vernunft, München 1984, 7–13, hier: 9.

[3] Ebd. 7. [4] Ebd. 10. [5] Ebd. [6] Ebd. 12. [7] Ebd. 10. [8] Ebd.

[9] Diese beiden Veröffentlichungen sind im wesentlichen auch Gegenstand der polemischen Betrachtung von *E. Nordhofen*, Die Botschafter des Bauchs, in: Kursbuch 78 (1984) 145–153.

dar, da uns die Dinge viel zu sehr auf den Leib gerückt sind, als daß wir uns davon einfachhin distanzieren könnten. Wenn also Kritik konsequent betrieben werden soll, dann kann das Subjekt der Kritik nicht unbeteiligt draußen bleiben; es ist vielmehr unmittelbar involviert.

Diese Einsicht ist es nun, welche der kritischen Theorie einerseits die Möglichkeit einer wahrhaft einschneidenden Kritik gegeben hat, andererseits hat dieser Rekurs auf ein Schmerz-Apriori der Erkenntnis, wie Sloterdijk formuliert, aber auch zu Einseitigkeiten geführt. Paradigmatisch läßt sich das an Adornos Philosophieren zeigen, das durch „einen exklusiv verengten Begriff vom Sensiblen" und eine „niemals rationalisierbare Voraussetzung höchster seelischer Reizbarkeit"[10] gekennzeichnet ist. Adornos Ästhetik, so schreibt Sloterdijk, „ging knapp an der Schwelle zum Ekel vor allem und jedem entlang. Kaum etwas, was in der praktischen Welt vorging, tat ihr nicht weh und blieb vom Brutalitätsverdacht verschont. Alles war für sie komplizenhaft ans ‚falsche Leben' gekettet, in dem es ‚kein richtiges gibt'". Was auch nur entfernt nach Lust und Einverständnis aussah, wurde von Adorno als „Schwindel, Rückfall und ‚falsche' Entspannung"[11] denunziert. Die Gewißheit, „daß das Wirkliche in einer Handschrift von Leid, Kälte und Härte geschrieben ist"[12], blieb bestimmend für seine Philosophie, die, obwohl sie kaum an eine Änderung zum Besseren glaubte, trotzdem keinen Frieden machte mit dem Bestehenden.

Sloterdijk sieht in diesen Einseitigkeiten auch den Grund für die Stagnation der kritischen Theorie. Die Offensivwirkung des Sichverweigerns, die von ihr ausging, hat sich ihm zufolge längst erschöpft, und das masoschistische Moment hat mittlerweile das kreative überflügelt. Wenn es mit der kritischen Theorie weitergehen soll, dann nur wenn die „Klammer des Negativismus"[13] gesprengt wird. Sloterdijk kommt in diesem Zusammenhang auch auf die Entwicklung nach Adorno zu sprechen, die er durch eine „Flaute der Theorie"[14] gekennzeichnet sieht. Einem Mehr an Gelehrsamkeit und Niveau, so glaubt er, stehe mittlerweile ein Mangel an Inspirationen gegenüber. Geblieben von dem kritischen Impuls sei nur ein Konzept von Aufklärung als trauriger Wissenschaft, die wider Willen die melancholische Erstarrung fördert. Die Krise der Kritik ist für ihn also recht eigentlich eine Krise der Kritiker. Seine Diagnose lautet nämlich: Die Gebildeten und Informierten von heute hätten zwar die wesentlichen Muster der Kritik zur Kenntnis genommen. Doch werde das Vorhandensein solcher Kritikmuster heute eher als „Beitrag zur traurigen Kompliziertheit der Welt" empfunden, als daß daraus ein „Impuls zu existentieller Selbstbesinnung" erwüchse[15].

Damit nähern wir uns dem „Sitz im Leben" von Sloterdijks Überlegungen. Was ihn persönlich umtreibt, ist in erster Linie die Auflösung der Studentenbewegung, die er beschreibt als eine „komplexe Metamorphose von Hoffnung zu Realismus, von Revolte zu kluger Melancholie, von einem großen politischen Nein in ein tausendfältiges kleines subpolitisches Ja, von einem Radikalismus der Politik zu einem Mittelkurs intelligenten Existierens"[16]. Grund für diese Auflösungserscheinungen ist vor allem die Enttäuschung durch den Marxismus. Indem man sich ansah, was aus ‚orthodox' marxistischen Bewegungen wurde im Stalinismus, im Vietcong, auf Cuba und in der Bewegung der Roten Khmer, erfuhr man den „Zusammenbruch dessen, was ‚das vernünftige Andere' zu werden versprach"[17]. Das Prinzip Hoffnung wurde ruiniert und die Lust an der Geschichte verdorben. Die „Selbstdementierung der Aufklärung" als „Ergebnis der jüngsten Geschichte" hat aber nicht nur alle Vorstellungen von einem ‚vernünftigen Anderen' zerrieben und die Frage nach rechts und links in einem gewissen Sinne überflüssig gemacht, weil der real existierende Sozialismus genauso die Handschrift der harten Wirklichkeit trägt wie der Kapitalismus, sie hat auch zu einer „existentiellen Desorientierung"[18] geführt, die Sloterdijk so umschreibt: Das Lebensgefühl der heutigen Intelligenz sei „das von Leuten, die die Moral der Unmoral nicht fassen können"[19].

---

[10] *P. Sloterdijk*, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt 1983, 21.
[11] Ebd. [12] Ebd. [13] Ebd. 22. [14] Ebd. 23. [15] Ebd. 180.
[16] Ebd. 182. [17] Ebd. 184. [18] Ebd. 199. [19] Ebd.

Diese Situation legt es nahe, „seine Identität durch forcierten Moralismus zu verteidigen“ [20]. Dies ist jedoch nach Sloterdijk die falsche Strategie. Denn dadurch liefert man sich erst recht einer überernsten und depressiven Stimmung aus, die unter der kritischen Intelligenz ohnehin vorherrschend ist. Was fehlt, ist nicht, wie „die brave sozialpsychologische Aufklärung“ meinte, die Unfähigkeit zu trauern, sondern weit eher besteht unsere Malaise in der „Unfähigkeit zur richtigen Wut“, in der „Unfähigkeit zum Ausdruck“, der „Unfähigkeit das Sorgeklima aufzusprengen“, der „Unfähigkeit zur Feier“ und auch der „Unfähigkeit zur Hingabe“ [21].

b) Diogenes als Leitfigur des Kynismus

In einer solchen Situation wird eine Gestalt wichtig, die schon in der Antike für Aufsehen sorgte: Diogenes von Sinope. Wenn man versucht, seinen Absichten auf die Spur zu kommen, dann gerät man nach Sloterdijks Worten unwillkürlich in die Nähe der Existenzphilosophie. Allerdings bedient sich Diogenes nicht der Kennwörter des modernen Existenzialismus als da sind Dasein, Entscheidung, Absurdität etc. Diogenes empfindet die Welt weder tragisch noch absurd, auch die Melancholie des neuzeitlichen Existenzialismus ist ihm fremd. Ein erster Grundzug der antiken Diogenesgestalt ist vielmehr, daß er seine Philosophenkollegen ironisiert, indem er ihr Problematisieren ebenso auf den Arm nimmt wie ihre Begriffsgläubigkeit. Er eröffnet damit nach Sloterdijk die Reihe der Denker, denen es um eine ‚Erkenntnis freier Menschen‘ geht, und zu denen auch Montaigne, Voltaire, Nietzsche und Feyerabend zu rechnen sind.

Anhand der berühmt gewordenen Alexander-Episode, die in dem ‚Geh mir aus der Sonne‘ des Diogenes kulminiert, stellt Sloterdijk als zweiten Grundzug Diogenes' Distanz zur Welt der Mächtigen heraus. Alexander der Große, den der Machthunger bis an die Grenzen Indiens trieb, findet seinen Meister in diesem heruntergekommenen Philosophen, der auf seine Weise deutlich macht: „Das Leben ist in Wirklichkeit nicht bei den Aktivisten“. Es besteht nicht in einer „Vorsorgementalität“ [22].

Nicht minder wichtig erscheint Sloterdijks drittens die sogenannte Laternen-Episode, der zufolge der Philosoph am hellichten Tag mit einer Laterne durch Athen läuft und, befragt, was das solle, zur Antwort gibt: Ich suche Menschen. Sloterdijk sieht hier Parallelen zu Rousseau. Wie dieser „erklärt der Philosoph mit der Laterne seine Mitbürger zu Sozialkrüppeln, zu verbildeten, süchtigen Wesen, die in keiner Weise dem Bild des autarken selbstbeherrschten und freien Individuums entsprechen, mit denen der Philosoph seine eigene Lebensform auszulegen versucht“ [23].

Wenn von Diogenes die Rede ist, darf schließlich auch nicht die Tradition übergangen werden, nach der Diogenes sein Domizil in einem Faß oder einer Tonne aufgeschlagen hat. Selbst wenn es sich nicht um eine Tonne gehandelt haben sollte, sondern um eine Zisterne oder einen Wasserbehälter, der Sinn dieser Legende ist deutlich. Diogenes praktiziert die Besitz- und Bedürfnislosigkeit und konnte daher „am Bewußtsein seiner Zeitgenossen glaubhaft rütteln wie später, auf christlichem Boden, erst wieder die Franziskaner“ [24].

Mit einem modernen Term gesprochen: Diogenes praktiziert „Überbau-Verweigerung“ [25], wobei unter Überbau all das zu verstehen ist, „was die Zivilisation an komfortablen Verführungen aufbietet, um Menschen in den Dienst ihrer Zwecke zu locken“ [26], etwa Ideale, Pflichtideen, Ziele des Ehrgeizes, Machtpositionen, Karrieren, Künste und Reichtümer. Die Kehrseite dieser Überbau-Verweigerung ist Freiheit, Bewußtheit und Freude am Leben.

Ein fünfter und letzter Grundzug des Aussteigerphilosophen Diogenes ist die Entlarvung des falschen idealistischen Scheins, die sich in dem Grundsatz niederschlägt: ‚naturalia non sunt turpia‘. Das gibt bereits einen Hinweis auf die Stoßrichtung eines solchen ‚Materialismus‘. „Der Nachdruck liegt auf dem Animalischen, der Tierseite

---

[20] Ebd. 249. [21] Ebd. 251. [22] Ebd. 305. [23] Ebd. 307. [24] Ebd. 312.
[25] Ebd. [26] Ebd. 312f.

und Tierbasis in der menschlichen Existenz ... Diogenes ... liebt das Leben und fordert für das Animalische einen natürlichen, nicht übertriebenen, doch ehrenhaften Platz. Wo das Animalische weder unterdrückt noch überhöht wird, gibt es keine Möglichkeit für ein ‚Unbehagen in der Kultur'"[27].

Soviel zu Sloterdijks Deutung der Diogenes-Gestalt, deren Kynismus für ihn paradigmatische Bedeutung hat und im übrigen den Gegenbegriff bildet zu dem, was er Zynismus nennt, verstanden als das „aufgeklärte falsche Bewußtsein"[28]. In Reinkultur ist ein solches falsches Bewußtsein etwa in Dostojewskis Großinquisitor verkörpert, der Jesus gegenüber wie folgt argumentiert: Das menschliche Streben nach Freiheit ist nichts weiter als „eine gefährliche Illusion" und „ein substanzloses Drängen"[29]. In Wahrheit braucht der Mensch Ordnung, diese Ordnung aber macht Herrschaft erforderlich, und letztere wiederum ist nur zu stabilisieren, wenn man die Menschen betrügt, wenn man ihnen Freiheit vorgaukelt, obwohl Repression herrscht. Es braucht also Menschen, welche die Drecksarbeit der Herrschaftsausübung auf sich nehmen und wider besseres Wissen den Schritt in das Jenseits von Gut und Böse tun, indem sie die Werte schamlos einsetzen als Mittel der Herrschaftsstabilisierung.

Bei aller Differenz zwischen dem modernen Zynismus und seinem Widerpart, dem antiken Kynismus, es bestehen über den gemeinsamen begriffsgeschichtlichen Ursprung beider Termini hinaus auch in der Sache Gemeinsamkeiten. Einmal verbindet beide Ismen „das Motiv der *Selbsterhaltung* in kritischen Zeiten" und zum anderen „eine Art von schamlosem, ‚schmutzigem' Realismus, der ohne Rücksicht auf konventionelle moralische Hemmungen sich zu dem bekennt, was ‚der Fall ist'"[30].

Allerdings ist der moderne Zynismus dem antiken Kynismus gegenüber nur eine halbe Sache, weil er sich nur auf die Mittel, aber nicht auf die Zwecke bezieht. Ob man nun Hitler oder Stalin nimmt, beide berufen sich auf einen absoluten Wert, in einem Fall ist es die völkische, im anderen Fall die kommunistische Utopie. Um diese Utopie zu realisieren sind ihnen alle Mittel recht bis zum Völkermord. Dem Zynismus der Mittel, der nach Sloterdijk unsere instrumentelle Vernunft charakterisiert, ist nur beizukommen durch eine Rückkehr zum antiken Kynismus der Zwecke, und das heißt konkret: „Abschied vom Geist der Fernziele, Einsicht in die ursprüngliche Zwecklosigkeit des Lebens, Eingrenzung des Machtwunsches"[31].

Für diese Haltung ist nicht allein Diogenes paradigmatisch, der kynische Impuls wirkte nach Sloterdijk auch fort in Jesus, dem „Störer *par excellence* und ... allen wirklichen Nachfahren des Meisters"[32]. Ebenso ist er anzutreffen in den asiatischen Weisheitslehren, die derzeit den Westen faszinieren, und – das stellt Sloterdijk besonders heraus – in der Philosophie Heideggers, dessen frühes Hauptwerk ‚Sein und Zeit' er auf dem Hintergrund der besonders zynismusträchtigen 20er Jahre würdigt.

Erst der Weimarer Background macht nach Sloterdijk nämlich eine Philosophie möglich, die sich anschickt, „das Dasein ‚existential' zu betrachten und die Alltäglichkeit in Gegensatz zu stellen zum bewußt-entschlossenen Dasein als ‚Sein zum Tode'"[33]. Eine solche Besinnung auf das eigentliche Sein ist erst möglich „nach der militärischen Götterdämmerung, nach dem ‚Zerfall der Werte', nach der coincidentia oppositorum an den Fronten des Materialkrieges, wo sich ‚Gut' und ‚Böse' gegenseitig ins Jenseits beförderten"[34].

Die Antwort, die Heideggers ‚Sein und Zeit' auf diese Situation gibt, beschreibt Sloterdijk als ‚reflektierten Amoralismus', der sich auf die Formel bringen läßt: „Du magst tun, was du willst, du magst tun, was du mußt; aber tu es in einer Weise, daß du dir dessen, was du tust, intensiv bewußt bleiben kannst."[35] Das einzige, was Heidegger also den nihilistischen Strömungen der Moderne entgegensetzt, ist das „Ethos des bewußten Lebens"[36]. Was er aber nicht anbietet, ist eine „Ersatzmoral von der Art der Utopien, die das Gute in die Zukunft legen und das Böse auf dem Weg dorthin relativieren helfen"[37].

---

[27] Ebd. 315. [28] Ebd. 399. [29] Ebd. [30] Ebd. 365. [31] Ebd. 366.
[32] Ebd. [33] Ebd. 376. [34] Ebd. [35] Ebd. 391. [36] Ebd. [37] Ebd.

Die Grundintention läuft also auch bei ihm auf eine „radikale Säkularisierung der Zwecke“[38] hinaus, die als einziges Fixum die Zwecklosigkeit des Lebens in seiner Eigentlichkeit übrig läßt.

c) Der Zynismus der Gegenwart

Mit dem Aufzeigen der kynischen Alternative verbindet Sloterdijk eine umfassende Kritik des gegenwärtigen Zynismus, den er an einer ganzen Reihe von Kardinal- und Sekundärzynismen festmacht. Im Zentrum seiner Kritik steht das, was er als Militärzynismus bezeichnet. Konkret bezieht er sich hierbei auf die „nach wie vor wahnsinnige Rüstungsdynamik“[39]. Wenn am Ende des Zweiten Weltkriegs die Waffenpotentiale der Welt knapp zu einer mehrmaligen Auslöschung jeden Erdenbürgers ausreichten, so habe sich im Vorfeld des dritten Weltkriegs der Ausrottungsfaktor verhundert-, ja vertausendfacht. Dieser Faktor wachse monatlich, und dieses Wachstum sei das eigentliche Agens der Geschichte. In sie fließe in der ersten und in der zweiten Welt ein ungeheurer Anteil an gesellschaftlicher Arbeit.

Fragt man, wie es zu dieser nicht enden wollenden Eskalation kommt, so verweist Sloterdijk auf das Prinzip der Selbsterhaltung. „Die Moral, mit der man die Aufhebung der Moral im Krieg legitimiert, ist die Selbsterhaltung. Wer sich für sein eigenes Leben und dessen soziale Formen schlägt, steht nach dem Empfinden aller bisherigen realistischen Mentalitäten jenseits der Friedensethik ... Was im Frieden das Grundtabu bildet, wird im Krieg zur Aufgabe, ja es wird ein Maximum an Tötungen sogar als besondere Leistung honoriert.“[40] Das Selbsterhaltungsprinzip führt also in seiner konsequenten Anwendung in der Gegenwart zu einer „zynischen Selbstdementierung jeglicher Moral“[41].

Vom Militärzynismus geht Sloterdijk über zum Macht- bzw. Vormachtzynismus. Wenn Zynismus wie bei Dostojewskis Großinquisitor in Tragik übergehen kann, dann ist das s. E. bei dem Wort Sozialismus der Fall, das „überall sonst in der Welt für Menschen die Hoffnung umschreibt, zu Herren ihres eigenen Lebens zu werden“, im realen Sozialismus aber „zum Symbol der Aussichtslosigkeit gefroren ist“[42]. Aber nicht nur in der Innenpolitik der sozialistischen Staaten werden die Ideale des Sozialismus mit Füßen getreten, auch außenpolitisch liefert der Osten „unter marxistisch-leninistischer Terminologie nackte Hegemonialpolitik“ und zu diesem Zweck, und nicht um eine fiktive Andersheit zu schützen, hat man sich „die größe Militärmacht der Welt zugelegt“[43].

Einen breiten Raum nimmt bei Sloterdijk der Sexualzynismus ein, dem er vor allem den „Unterdrückungsidealismus“[44] der christlichen Ethik anlastet. Gleichermaßen wendet er sich freilich auch gegen sie spätbürgerliche Pornographie, von der er sagt: „Sie verkauft das Ursprüngliche, Gegebene und Selbstverständliche als Fernziel, als utopischen, sexuellen Reiz. Die Schönheit des Körpers, die im Platonismus als Wegweiser der Seele zur höchsten enthusiastischen Wahrheitserfahrung anerkannt war, dient in der modernen Pornographie zur Verfestigung der Lieblosigkeit, die in unserer Welt die Macht hat, zu definieren, was Realität sei“.[45]

Ebenso wie der Körper mit seinen Bedürfnissen in der christlichen Sexualethik zu kurz kommt, wird ihm auch die moderne Medizin nach Sloterdijks Meinung nicht gerecht. Daher behandelt er unter den Kardinalzynismen auch den Medizinzynismus. Was er der modernen Medizin vorwirft, ist, daß sie mit allen Mitteln auf Zustände hinarbeite, „in denen alles Körperliche total medikalisiert wird“[46], und damit eine totalitäre Kontrolle über alles Somatische ausgeübt wird, statt die Zuständigkeit des Patienten für das eigene körperliche Dasein ernst zu nehmen, die sich auch niederschlagen muß in der „bewußte(n) Verkörperung unserer körperlichen Gebrechlichkeit, unseres Krankseins und unserer Sterblichkeit“[47].

Wenig Verständnis bringt Sloterdijk auf für die christliche Theologie, die bei ihm

---

[38] Ebd. 380. [39] Ebd. 419. [40] Ebd. 254. [41] Ebd. [42] Ebd. 452.
[43] Ebd. 453. [44] Ebd. 473. [45] Ebd. 488. [46] Ebd. 504. [47] Ebd. 505.

unter Religionszynismus firmiert, handele es sich doch hier um eine „Tradition, die das per se Ungewisse im Habitus der Überzeugung ... vorzutragen lehrt“ [48]. Ihr Erbteil ist für ihn daher die „mauvaise foi“ und auf dieser christlichen Mentalitätsstruktur gründet seiner Meinung nach „alles, was in nachchristlicher Zeit an Ideologien und Weltanschauungen auf europäischem Boden entstanden ist“ [49]. Diese Kritik der Religion bedeutet aber nicht, daß damit auch die Religion in Bausch und Bogen abgetan würde. Sloterdijk betont vielmehr: „Die Religion ist nicht primär Opium des Volkes, sondern die Erinnerung daran, daß es mehr Leben in uns gibt als dieses Leben ist.“ [50] Sie hat für ihn folglich eine zweideutige Rolle. Sie kann als Herrschaftsinstrument mißbraucht werden, aber auch Medium der Emanzipation sein.

Einen letzten Kardinalzynismus glaubt Sloterdijk schließlich im Wissenszynismus dingfest machen zu können. Paradigmatisch erscheint ihm in diesem Zusammenhang der positivistische Umgang des empirischen Wissenschaftlers mit den Tatsachen. Das Bedenkliche am Positivismus ist dabei nicht die wissenschaftliche Mentalität, die alles daran setzt, logisch exakt und tatsachentreu zu sein bzw. sich jeglicher Spekulation zu enthalten, bedenklich ist vielmehr eine wissenschaftliche Objektivität, die „ein zynisches Einverstandensein mit den gesellschaftlichen Verhältnissen“ [51] verrät, „die in den Augen der Lebenden, Mitleidenden und Betroffenen zum Himmel schreien“ [52]. Konkret denkt Sloterdijk hier vor allem an jene Theoretiker, die in den Methodenlehren des Positivismus und des neuen Sozialfunktionalismus das Organ sehen, „mit abgeklärter Brutalität, indirekt und kühl, die bestehenden Systeme gegen die an ihnen zerbrechenden Individuen“ zu „verteidigen“ [53].

Neben den Kardinalzynismen nennt Sloterdijk als Sekundärzynismen den Informations- und Tauschzynismus. Von Informationszynismus kann s. E. insofern die Rede sein, als unser Informationswesen auf einer zweifachen Enthemmung beruht. Einmal kommt es hier vor allem im Primitivjournalismus zu einer systematischen journalistischen Ausbeutung der Katastrophen anderer, „wobei es einen stummen Interessenvertrag zwischen dem öffentlichen Verlangen nach Sensationen und der journalistischen Vermittlung derselben zu geben scheint“ [54]. Noch gravierender ist die zweite Enthemmung, die in einer gerade anthropologisch bedrohlichen Überflutung unserer Bewußtseinskapazitäten durch nicht abreißende Informationsströme besteht. Sloterdijk spricht vom „Prinzip des schrankenlosen Empirismus“, das in unseren Massenmedien herrscht. Dieser Empirismus der Medien imitiere in gewisser Weise die Philosophie mit ihrem Blick auf die Totalität des Seins. Allerdings kämen die Medien nicht zu einer Totalität in Begriffen wie die Philosophie, sondern blieben auf dem Level einer Totalität in Episoden. Erreicht werde auf diese Weise eine Totalsynthese, von der große Philosophie nur träumen konnte, freilich „auf dem Nullpunkt der Intelligenz, in Gestalt einer Totaladdition“ [55], welche bei dem überinformierten einzelnen im Endeffekt eine zynische Gleichgültigkeit auslöst, die Sloterdijk so beschreibt: „Ich registriere als Hyperinformierter, daß ich in einer um das Tausendfache zu großen Nachrichtenwelt lebe, und daß ich über das meiste nur mit den Achseln zucken kann, weil meine Kapazität der Anteilnahme, der Empörung oder des Mitdenkens winzig ist im Vergleich zu dem, was sich anbietet und an mich appelliert.“ [56]

Was den zweiten Sekundärzynismus angeht, den Tauschzynismus, so verweist Sloterdijk auf Simmels Philosophie des Geldes, in der es heißt: Je mehr in der kapitalistischen Gesellschaft „das Geld zum alleinigen Interessenzentrum wird, je mehr man Ehre und Überzeugung, Talent und Tugend, Schönheit und Heil der Seele dagegen eingesetzt sieht, eine um so spöttischere und frivolere Stimmung wird diesen höheren Lebensgütern gegenüber entstehen, die für dasselbe Wertquale feil sind wie die Güter des Wochenmarktes“ [57]. Worauf Simmel hier abhebt, ist, mit Sloterdijk gesprochen, „die offenkundige Käuflichkeit von allem und jedem, die in der kapitalistischen Gesellschaft einen ... Prozeß zynischer Korruption auslöst“ [58].

---

[48] Ebd. 520. [49] Ebd. [50] Ebd. 509. [51] Ebd. 548. [52] Ebd. [53] Ebd.
[54] Ebd. 561. [55] Ebd. 570f. [56] Ebd. 574.
[57] *G. Simmel*, Philosophie des Geldes, München ⁴1912, 264, zitiert nach *Sloterdijk* 577 f.
[58] *Sloterdijk* 577.

Im Anschluß an seine Darstellung der verschiedenen Zynismen stellt sich Sloterdijk die (berechtigte) Frage, ob seine Zynismus-Analyse nicht übers Ziel hinausschieße. Konkret: Ist der Zynismus nicht womöglich nur die jüngste Gestalt dessen, was der „freundliche Pessimist Freud"[59] als Realitätsprinzip bezeichnet hat? Und wäre unter diesen Umständen das zynische Bewußtsein nicht lediglich die der modernen Welt gemäße Form der ‚Erwachsenheit', die nüchtern mit den Realitäten des Lebens rechnet? Nach Sloterdijk ist diese Common-Sense-Argumentation mit den sogenannten Härten des Lebens, denen man sich aus Gründen der Selbsterhaltung unterwerfen müsse, nicht mehr schlüssig, denn diese Härten hätten mittlerweile „eine so fatale Eigendynamik" entwickelt, „daß sie eher der Selbstvernichtung entgegenarbeiten als der Sicherung"[60]. Vielmehr ist er davon überzeugt: Lernen wir es nicht, mittels eines neuen Realitäts- und Rationalitätsprinzips sanfte Tatsachen zu schaffen, so könnten die harten womöglich demnächst unseren Untergang besorgen"[61].

d) Tastbewegungen

Natürlich fragt sich, wie ein solches neues Rationalitäts- und Realitätsverständnis aussehen kann. Nach Sloterdijk läßt sich darüber nur etwas ausmachen in Form von „Tastbewegungen"[62], die ansetzen bei der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Tradition.

Um mit dem ersten Traditionsstrang zu beginnen: Sloterdijk betont, es sei „eine Art Achsendrehung im heute die Erkenntnistheorie beherrschenden Pragmatismus"[63] erforderlich. Wenn es das Verdienst der pragmatistischen Erkenntnistheorie von Apel und Habermas gewesen sei, die Zusammenhänge von Erkenntnis und Interesse bzw. Theorie und Praxis offengelegt zu haben, so operiere sie doch mit einem zu schematischen Praxisbegriff. Mit dem apriorischen Interesse an Arbeit und Kommunikation allein komme man nicht durch, ebenso wichtig sei die polemisch-strategische Dimension des Interesses und ihr erotisch-versöhnendes Pendant. Dem werde weder die ältere noch die jüngere kritische Theorie gerecht, die auf eine Kritik der instrumentellen bzw. der funktionalistischen Vernunft ziele. Denn „Arbeit und Interaktion werden von Anfang an durchkreuzt von Krieg und Eros, Verfeindungen und Versöhnungen. ... Was immer im Interesse von Arbeit und Interaktion erkannt werden soll: es erhält von vornherein und immer schon eine vom Polemischen und Erotischen her mitgeprägte ‚Theorieform'"[64].

Sloterdijk zieht zur Verdeutlichung den Topos der zwei Kulturen heran. In der ersten Kultur beobachten wir „einen Primat der Methode, der Prozedur, des Forschungsverfahrens über die Gegenstände", mit einem Wort, einen „Primat des Subjekts"[65]. Läuft die erste Kultur also zwangsläufig auf eine agonale Theorie hinaus, welche die Dinge als Objekte zumindest ‚in the long run' ein für allemal feststellt, so ist in der zweiten Kultur jene Theorieform beheimatet, die im Umgang mit den Dingen den Vorrang des Objekts anerkennt und als erotische Theorie bezeichnet werden kann; denn „der Künstler und Erotiker lebt unter dem Eindruck, daß eher die Dinge etwas von ihm wollen als er von ihnen, und daß sie es sind, die ihn in das Abenteuer der Erfahrung verwickeln".[66]

Sloterdijk konkretisiert diese Überlegungen weiter am Problem der Dialektik. Wichtig wird dabei die Unterscheidung von positiver und negativer Dialektik. Positive Dialektik, so sagt er, verbleibt im Raum der Polemik. Denn sie beendet den Streit zwischen These und Antithese in der Regel durch ein „Siegerdiktat"[67]. Sie stellt sich nämlich auf die Seite der Vormacht und läßt die unterlegene Seite leer ausgehen. Daher wirkten „positive Dialektiken von Plato bis Lenin in der Praxis als Verhinderungen und Verfälschungen dessen, was sie zu ihrem Thema gemacht haben: des produktiven Streits und Ausgleichs der Kräfte"[68]. Folglich sei eine „kühne Umkehrung der Dialektiktraditionen" im Sinne einer negativen Dialektik geboten, wie sie Adorno versucht habe. Denn

[59] Ebd. 588. [60] Ebd. 591. [61] Ebd. 596f. [62] Ebd. 605. [63] Ebd. 652.
[64] Ebd. 653. [65] Ebd. 655f. [66] Ebd. 657. [67] Ebd. 682. [68] Ebd.

negative Dialektik hört auf, „die Legitimationsideologie einer Partei zu sein, die sich als Sieger *und* als das Ganze träumt", sie „gibt offen den Versuch auf, zwanghaft recht zu behalten und die Gewalt der Sieger als höhere Synthese zu feiern"[69], sondern bringt „das Vermächtnis der Vergewaltigten und Erschlagenen zur Sprache"[70].

Doch ist diese Korrektur der positiven Dialektik durch die negative noch nicht die ganze Wahrheit über die Dialektik. Diese wird erst deutlich, „wenn wir den ontologischen und naturphilosophischen Ansprüchen der Dialektik etwas zuhören"[71]. Dann zeigt sich nämlich, daß Dialektik in einer „ursprünglichen Lebensphilosophie" gründet, die das Spiel der antagonistischen Weltkräfte und Dualitäten vor Augen hat[72]. Dialektik ist mit einem Wort „Polaritätsphilosophie"[73]. In Reinkultur verkörpert diesen Typ von Weisheitslehre die Heraklitische Dialektik, die Sloterdijk wie folgt charakterisiert: Sie habe „betrachtenden, nicht argumentativen Sinn"[74]. Ihr gehe es also auch nicht darum, eine Position zu verfechten, sondern ihr Ziel sei lediglich Einstimmung in das Gesetz des Kosmos. Der Denker oder besser der Seher habe hierin keine eigene Stellung im Sinne eines von den erkannten Phänomenen abgehobenen erkennenden Subjekts. Alles, was an das neuzeitliche Subjekt-Objekt-Verhältnis erinnert, ist also fernzuhalten, denn dem Menschen kommt es in diesem Kontext gar nicht zu, „sich als das selbstherrliche und autarke Andere (Subjekt) dem Sein gegenüberzustellen"[75]. Faktisch läuft ein solches Konzept von Philosophie auf eine „Philosophie ohne Subjekt"[76] hinaus. Einzig gültige praktische Haltung des Menschen ist die Hingabe, Verstehen wird zum Einverstandensein. Denn wer einmal begriffen hat, „daß die Welt Harmonie in der Zerissenheit ist, wird dagegen nicht kämpfen"[77]. Auf diese Weise läßt sich das neuzeitliche „Kampfsubjekt"[78] verabschieden. Sloterdijk nennt freilich auch den Preis, den eine solche dialektische Weisheitslehre hat: Sie ist, wie er sagt, „*argumentativ* absolut wehrlos"[79]. Doch ergeben sich für ihn daraus keine Probleme, wird dem Leser doch versichert, diese Weisheitslehre habe sich „in ihrer losgelösten Kontemplation ... zur heitersten Unbeweisbarkeit entspannt"[80].

Neben diesem Versuch, das neuzeitliche Erkenntnisproblem in eine „kosmologisch-kontemplative Theorie" zu übersteigen, für die das Subjekt allenfalls Pol oder Kraft ist, der bzw. die „widerstandslos und aktiv zugleich eingefügt" ist in das, „was geschieht"[81], setzt sich Sloterdijk auch mit den metaphysischen Defiziten der Moderne auseinander. Das zeigt sich in seiner Behandlung des Todesproblems. Zu Recht stellt er zunächst fest: „Der Tod ist modernem Denken nicht die Türe irgendwohin, sondern ein reiner Abbruch, eine Nahtstelle zwischen Sein und Nichts."[82] Diese „Desintegration des Todes", den der Mensch nicht mehr als eigenen begreifen kann, weil die Möglichkeit einer Selbstüberschreitung in ein Jenseits abgeschnitten ist, hat ruinöse Folgen. „Seit der Mensch sich in keiner Weise mehr als Partner eines Jenseits zu denken vermochte, verdunkelte sich sein Blick auf die gegebene Welt. Düster mußte er jede Art *Sinngebung* aus sich selber nehmen, daher der nihilistische Schock, wenn man erkennt, daß es keinen Sinn *gibt*, sondern daß wir ihn *fingieren* und ihn dann selbst ‚konsumieren'."[83] Alles, was dem Ich als Nicht-Ich gegenübersteht, wird dadurch „potentiell zur Feindwirklichkeit"[84], der es gilt, „kontrollierend auf den Leib zu rücken"[85].

In dem Maße wie die herkömmlichen Transzendenzbilder verschwinden, kommt es zudem zu einer Herausbildung von Ersatztranszendenzen. Sloterdijk nennt im einzelnen: „das *Unbewußte* als individuelles und kollektives immanentes Jenseits; die *Geschichte* als Sphäre der dunklen Ursprünge, der hellen Zukunft, des verlorenen Reichtums oder der versprochenen Fülle, als das, was uns Identität gibt und zugleich nimmt; die *Raumfahrt* als infantil-technologische Psychodelik; die *Erotik* als der Irrgarten, wo die Iche nach dem Du suchen, in das sie ‚hinübergehen' könnten; die *Drogen* als Sprengungen des banalen Kontinuums und Reisen in Innenaußenwelten; die *Künste* als Disziplinen, in denen sich die Subjekte schöpferisch steigern können in etwas, was sie ‚noch nicht' waren, in die Gestaltungen, die Phantasien und Expressionen; den *Lei-*

[69] Ebd. 687. [70] Ebd. [71] Ebd. 688. [72] Ebd. 689. [73] Ebd. 690.
[74] Ebd. 691. [75] Ebd. 692. [76] Ebd. 691. [77] Ebd. [78] Ebd.
[79] Ebd. 692. [80] Ebd. [81] Ebd. [82] Ebd. 637. [83] Ebd. [84] Ebd.
[85] Ebd.

stungssport als Versuch, die alltäglichen Grenzen körperlicher Bewegung und Leistung aufzuheben; den *Tourismus* als Erweiterung der Erfahrungswelt."[86] Schließlich verzeichnet Sloterdijk eine förmliche „Rache des Okkulten"[87]; weil nämlich der Weltbegriff der Aufklärung keinen Raum für ein Jenseits läßt, d. h. weil es für ihn „keine Rätsel, sondern nur ‚Probleme', kein Mysterium, sondern nur ‚falsch formulierte Fragen'" gibt, deshalb sucht das im Stich gelassene Bewußtsein „tausend Schlupfwege ins Dunkle"[88]. Im Grunde handelt es sich dabei nur um eine Form von „Notwehr des metaphysischen Sinns gegen die Zumutungen einer materialistischen Kulissenontologie"[89], der die Welt zu einer „materialistischen Kulisse verflacht" ist, „hinter der sich nur das sogenannte Nichts vermuten läßt"[90].

Was die weitere Entwicklung angeht, so rechnet Sloterdijk mit einer Zunahme neomythischer Tendenzen, die s. E. heute die eigentliche Herausforderung dessen ausmachen, was die Tradition Aufklärung nennt. Verständlich werden sie von daher, daß mit den Lernprozessen der Aufklärung „katastrophale Verlernprozesse"[91] einhergehen. So hat die antimetaphysische Stoßrichtung der Aufklärung zu einer „Abspaltung des Todes in der ersten Person" geführt, und es wäre daher heute an der Zeit, daß die Aufklärung sich in die Schule des Gegners begibt, um dort „zu lernen, was auf dem Spiel steht, wenn die Lebenden sich im Verbund mit ‚Mächten' erfahren, die jenseits des engen und zugleich weltherrscherlich aufgeblasenen Ich ihr Wesen treiben"[92].

Abschließend sei auf eine dritte Tastbewegung Sloterdijks hingewiesen, die ihren Ausgang nimmt von der Praktischen Philosophie der Moderne und ebenfalls auf ein genuin metaphysisches Problem führt, das Problem der objektiven Vernunft nämlich. Sloterdijk geht aus von der Feststellung: Eine Philosophie, die nicht an den Strukturen der modernen Welt vorbeispekuliert, müsse heute „ihren Grundlagen nach Praktische Philosophie"[93] sein. Seine Begründung: In der Neuzeit wird die Welt zum „von uns Gemachte(n) und Durchdachte(n)"[94], und dieser Prozeß findet seinen Niederschlag in „Sozialphilosophien, Wissenschaftsphilosophien, Arbeitsphilosophien, Technikphilosophien, Sprachphilosophien"[95], die alle eines gemeinsam haben: Die Welt erscheint bei ihnen als Resultat unseres Tuns und wird daher zurückgeführt auf die Praxis der subjektiven Vernunft.

Diese Praxis ist nun aber für Sloterdijk alles andere als eine unschuldige Größe. Die neuzeitliche Vernunft ist, so seine polemische Formulierung, „auf den Rücken des Praxistigers gefesselt"[96]. Die seriöse Praktische Philosophie, „die so gern etwas Stichhaltiges, vor allem eine allgemein verbindliche und streng begründete Ethik zustande brächte und es um nichts in der Welt kann"[97], sie gerät, wie er ironisch fortfährt, „unfreiwillig zu einem Seminar für modernes Tigermanagment"[98]. Wenn sich aber ein Raubtier dieses Formats „mit ethischen Tranquilizern allein nicht mehr unter Kontrolle" bringen läßt[99], hilft nur eins: eine radikale Korrektur des Selbstverständnisses der Praktischen Philosophie. Sie besteht nach Sloterdijk in der Einsicht: Praktische Philosophie erreicht ihr Äußerstes „nicht, wenn sie die Strukturen unseres Tuns rekonstruiert, sondern wenn sie die Relationen von Tun-und-Lassen durchdringt"[100]. Diese Durchdringung bringt an den Tag: Es gibt strukturelle Grenzen der Machbarkeit.

Sloterdijk will damit, wie er ausdrücklich betont, nicht „schadenfrohen Ohnmachtsphilosophien" das Wort reden, „mit denen der kirchliche Konservativismus seit langem sein Geschäft treibt"[101], sondern er ist der Überzeugung, die Aufklärung selbst habe sich mittlerweile die Einsicht zu eigen gemacht, „daß Ratio und Praxis nicht exklusiv zusammengehören, sondern daß in einer Nicht-Praxis, in einem Unterlassungshandeln, einem Geschehenlassen und Nichteingreifen höhere Einsichtsqualitäten zum Ausdruck kommen können als in jedem noch so durchdachten Handeln"[102]. Erst durch solches Lassen wird „die subjektive Vernunft fähig ... eine ‚objektive' in sich zu vernehmen"[103].

---

[86] Ebd. 637f. [87] Ebd. 638. [88] Ebd. [89] Ebd. [90] Ebd. 635.
[91] Ebd. 639. [92] Ebd. [93] Ebd. 937. [94] Ebd. [95] Ebd. [96] Ebd. 937f.
[97] Ebd. 937. [98] Ebd. 938. [99] Ebd. [100] Ebd. 939. [101] Ebd. 940.
[102] Ebd. [103] Ebd. 941.

Sloterdijk liegt es allerdings fern, die Problematik dessen zu verschweigen, „was wir heute – zugleich mitleidig und nostalgisch – ‚objektive Vernunft' nennen"[104]. Wenn man in der Neuzeit im wesentlichen auf die Subjektivität gesetzt habe, dann gerade deshalb, weil „der Sinn und das Wohlwollen eines Ganzen" nicht länger glaubhaft schien, weil „das Ganze als Zerrissenheit, die Natur als Quelle grausamer Knappheiten und die Sozialwelt als Weltkrieg erfahren" [105] wurde. Das habe eine Hellhörigkeit gegen zudringliche Ganzheitslehren geweckt. Hinzu komme, daß die herkömmlichen Theorien einer objektiven Vernunft allesamt als Legitimationsinstrumente von Herrschaft kompromittiert sind. Genug Gründe also für eine „Demontage der großen Weltgemälde objektiver Vernunft"[106]. Trotzdem läuft die Aufklärung nach Sloterdijk Gefahr, „das Erbe an passivischem Bewußtsein" im klassischen logozentrischen Denken zu unterschlagen, „ohne das praktische Vernunft keine wirkliche Vernunft sein kann"[107]. Polemisch redet er vom „Gespenst eines ‚Gesamtsubjekts'", in welchem neuzeitliches Denken „das gesamte Vernunftpotential der Gattung vereinigt"[108] sieht. „Hochfliegend wie nur je ein aufs Ganze gehendes Denken sein konnte", setze der aufklärerische Universalismus auf die „Idee der kommunikativen Totalvermittlung, in der alle Privatheiten in ein planetarisches Gespräch eingeschmolzen" werden[109]. Dabei werde aber unterschlagen, daß es entscheidend auf das „bewußte Passiv- und Gelassenwerden der einzelnen"[110] ankommt. Nur so dringt nämlich „das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Objektive gegenüber dem Subjektiven, die Erfahrung gegenüber bloßer Vorstellung durch"[111].

Positiv erinnert er in diesem Zusammenhang an Erfahrungen gelungenen Lebens, die sich freilich nicht mehr argumentativ, sondern nur noch narrativ vermitteln lassen, und die er wie folgt beschreibt: „In unseren besten Augenblicken, wenn vor lauter Gelingen auch das energischste Tun im Lassen aufgeht, und die Rhythmik des Lebendigen spontan uns trägt, kann sich der Mut plötzlich melden wie eine euphorische Klarheit oder ein wunderbar in sich gelassener Ernst. Er weckt in uns die Gegenwart. In ihr steigt die Wachheit mit einem Mal auf die Höhe des Seins. Kühl und hell betritt jeder Augenblick deinen Raum; du bist von seiner Helle, seiner Kühle, seinem Jubel nicht verschieden. Schlechte Erfahrungen weichen zurück vor den neuen Gelegenheiten. Keine Geschichte macht dich alt. Die Lieblosigkeiten von gestern zwingen zu nichts."[112]

Sloterdijks Fazit, mit dem er gleichzeitig sein 960 Seiten-Opus beschließt: Im Lichte der in solchen Erfahrungen zum Durchbruch kommenden Geistesgegenwart sei „der Bann der Wiederholungen gebrochen" und „das hoffnungslos Gewesene getilgt"[113]. Jede bewußte Sekunde könne so zum Beginn „einer anderen Geschichte"[114] werden.

2. Die Suche nach dem ‚Anderen der Vernunft' (H. und G. Böhme)

Wenn Sloterdijk ein zeitdiagnostisches Kolossalgemälde entwirft, so verstehen sich die Überlegungen der Brüder Böhme über ‚das Andere der Vernunft' als Beitrag zu einer „historischen Anthropologie des neuzeitlichen Menschen"[115]. Der gemeinsame Bezugspunkt ist dabei Kant. Sloterdijks Opus sollte ursprünglich schon im Jahre 1981 erscheinen, dem Jahr also, in dem sich das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zum 200. Male jährte, und ist, wie die Titelformulierung deutlich macht, als Weiterführung und Alternative zur Kantischen Vernunftkritik konzipiert, wenn auch die explizite Auseinandersetzung mit Kant sich auf wenige Seiten im Vorwort beschränkt. Bei den Brüdern Böhme steht die Auseinandersetzung mit Kant dagegen im Zentrum ihrer Überlegungen, geht es ihnen doch, wie aus dem Untertitel ihrer Arbeit hervorgeht, um eine allerdings kritische Genealogie spezifisch neuzeitlicher Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.

---

[104] Ebd. [105] Ebd. [106] Ebd. 943. [107] Ebd. [108] Ebd. [109] Ebd. 944f.
[110] Ebd. 945. [111] Ebd. [112] Ebd. 953. [113] Ebd. [114] Ebd.
[115] *H.* und *G. Böhme*, Das Andere der Vernunft, Frankfurt 1983, 19.

a) Unaufgeklärte Aufklärung

In dem Vorwort zu ihrer Studie betonen sie gleich zu Beginn die Ambivalenz des tradierten Vernunftbegriffs. Vernunft stelle einerseits den höchsten Wert der europäischen Zivilisation dar. Vernünftig sein heiße für den griechischen Menschen soviel wie am Göttlichen teilhaben, und für den neuzeitlichen Menschen stelle dies den „Weg ins eigentliche Humanum" dar[116]. Das Reich vernünftiger Wesen sei Kants positive Utopie, und im übrigen gelte die Devise: „Je vernünftiger, desto mehr Mensch"[117]. Dabei werde aber die anthropologische Entscheidung unterschlagen, die in einer solchen Selbststilisierung liegt. Der ‚vernünftige Mensch' ist nicht das einfachhin Selbstverständliche und gewissermaßen natürlich Gegebene. „Der buddhistische Mönch ist nicht seinesgleichen, der homerische Mensch ist nicht von seiner Art, der Renaissancemensch nicht, und der heutige Mensch ist es in der Regel, trotz oder wegen der Durchsetzung von Rationalität in den Verhältnissen, auch nicht."[118] Vernünftig zu sein bedeutet also immer schon „eine bestimmte Organisation des Menschen im Verhältnis zum Leib, zu den Gefühlen und Begierden, zur äußeren Welt", die auf die Selbstinterpretation des Intellektuellen zurückgeht, der sich auf diese Weise „zum Maß aller Dinge – zuallererst aber aller Menschen macht."[119]

Faktisch ist das Ideal des Vernünftigseins also das Resultat einer Selbstdisziplinierung, die nicht ohne Gewaltsamkeiten abging. Mit Horkheimer und Adorno gesprochen: die Menschheit mußte sich „Furchtbares ... antun, bis das Selbst, der identische zweckgerichtete, männliche Charakter geschaffen war"[120]. Die negativen Folgewirkungen dieses Disziplinierungsprozesses zeigen sich heute vor allem im Institutionellen in Form einer „Rationalisierung der Lebensbedingungen", einer „Verwissenschaftlichung der Alltagswelt", einer „Durchstaatlichung des gesellschaftlichen Lebens"[121], und schließlich in einer „vollständige(n) Dressur des Körpers gemäß den Anforderungen von Arbeit und Verkehr"[122]. Mit der Realisierung der neuzeitlichen Vernunft wird mit einem Wort „die Unvernunft mitproduziert"[123]. H. und G. Böhme sprechen daher von einer Krise der Vernunft, die mindestens seit Auschwitz manifest sei, denn Auschwitz habe, wie sie wiederum unter Berufung auf Horkheimer und Adorno feststellen, „das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen"[124].

Unter diesen Umständen können sie sich nicht zu der Weiterführung der kritischen Theorie verstehen, wie sie etwa von J. Habermas propagiert wird, der eine Vollendung des Projekts der Moderne für möglich und zugleich für notwendig hält. Vielmehr kommt für sie nur eine Revision dieses Projekts in Frage, in dem Sinne, daß die Aufklärung nicht einfach fortgeschrieben wird, sondern über sich selbst aufgeklärt werden muß.

Diese Aufklärung der (klassischen) Aufklärung über sich selbst steht für sie im Zeichen Freuds, mit dem ihrer Meinung nach ein Reflexionstyp ins europäische Denken gekommen ist, der einen Großteil der bisherigen Philosophie als naiv erscheinen läßt. Vor allem gilt das für die bisherige Bewußtseinsphilosophie, die Rationalität einzig „immanent, d.h. durch logische Strukturen und Argumentationsprinzipien"[125] bestimmt und dabei das Verhältnis der Vernunft zu ihrem Anderen außer acht gelassen habe.

Formal bestimmen die Brüder Böhme dieses Andere der Vernunft folgendermaßen: „Von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische".[126] Inhaltlich ist darunter zu verstehen „die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle"[127], insofern sie sich nicht mit der neuzeitlichen Vernunft aneignen lassen. Denn selbstverständlich verschwinden diese Phänomene auch in der Neuzeit nicht einfach von der Bildfläche, aber sie werden nicht als Phänomene ernst genommen, sondern erscheinen allesamt nur gebrochen und verkürzt: die Natur etwa als „gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen", der Leib als „anatomisch durchsichtiges Körperding"[128], die Phantasie als

[116] Ebd. 10. [117] Ebd. [118] Ebd. [119] Ebd. [120] Ebd. 15. [121] Ebd. 10. [122] Ebd. 9. [123] Ebd. 10. [124] Ebd. 11. [125] Ebd. [126] Ebd. 13. [127] Ebd. [128] Ebd.

verstandesmäßig bestimmtes Vermögen, das Begehren als praktische Vernunft bzw. guter Wille, und die Gefühle werden einzig zugelassen, wenn sie mit den sittlichen Normen konform gehen.

Faktisch kommt es also in der Neuzeit zu einer Neudefinition von Wirklichkeit. Wirklich ist nur das, was sich den Standards der Vernunft (Einheit, Gesetzmäßigkeit und Zusammenhang) fügt. Was diesen Standards nicht genügt, wird ausgegrenzt und als bedrohlich erfahren. Man reagiert darauf mit Abwehr. So wurden im Verlauf des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses „die Selbsttätigkeit der Natur ... der Teufel und schließlich gar Gott ... zum Nicht-Wirklichen gemacht, weil sie die Selbständigkeit des Subjekts bedrohten"[129]. In einer Welt aus vernünftigen Tatsachen werden „Bedeutungen zum Aberglauben, Träume zu irrelevanten Phantasien, leibliche Regungen zu Grillen"[130]. Die affektive Betroffenheit erscheint in diesem Kontext als „Krankheitssymptom"[131].

Der durch die neuzeitliche Ratio initiierte Emanzipationsprozeß ist, so gesehen, durch und durch ambivalent. Einerseits bringt er eine kritische Destruktion „des Aberglauben(s), ständische(r) Autoritäten und Ungleichheiten, irrlichternde(r) Affekte und Naturzwänge"[132], andererseits bewirkt er aber auch den „Verlust soziokultureller Selbstverständlichkeiten und des Zusammenhangs mit der Natur", die Entfremdung vom eigenen Leib und die Unterdrückung wertvoller Erfahrungsressourcen und Wissenstypen, vor allem aber die „Exilierung der Phantasie, der Leidenschaften und der Triebe"[133].

b) Kritik der Kantischen Bewußtseinsphilosophie

Im einzelnen versuchen H. und G. Böhme, wie bereits angedeutet, die Ambivalenz der neuzeitlichen Entwicklung an der Philosophie Kants aufzuweisen, die für sie den Höhepunkt der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie darstellt, wobei sie auch das geistes- und sozialgeschichtliche Umfeld der Kantischen Philosophie sowie die Biographie des Königsberger Philosophen in ihre Deutung miteinbeziehen, die im Sinne der von ihnen propagierten „Philosophie nach Freud"[134] wesentlich mit psychoanalytischen Kategorien arbeitet. Das zeigt sich nicht nur an ihrer Generalthese, die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie sei die Geschichte einer grandiosen Selbstermächtigung des autonomen Subjekts, das sich in seinem Omnipotenzwahn göttliche Attribute zulege, diese „geheime Selbstvergottung"[135] aber nur bewerkstelligen könne durch eine Verdrängung des Anderen der Vernunft, es zeigt sich auch in ihrer Detailinterpretation des Kantischen Opus.

Konkret steigen H. und G. Böhme hier ein mit einer Interpretation von Kants ‚Allgemeiner Theorie des Himmels'. In dieser Frühschrift aus dem Jahre 1755 führt Kant bekanntlich die gesamte Entwicklung des materiellen Universums auf die dynamischen Grundkräfte der Attraktion und Repulsion zurück. Die Brüder Böhme plädieren nun für eine „leibliche Herkunft"[136] dieser Kantischen Materietheorie. Ihre allerdings nur als Vermutung geäußerte Interpretationshypothese lautet: „Die (sc. von Kant entwickelte) Theorie der Körper scheint ... – unbewußt – ihre Struktur dem fluktuierend abgegrenzten eigenen Leib zu entlehnen. Dessen dynamischer Verband von Repulsion und Attraktion wird *projiziert* auf die Körperwelt und das Universum".[137] Entscheidend für sie ist, daß sich damit bereits beim frühen Kant die Entfremdung vom eigenen Leib dingfest machen lasse, den er „aus dem Denken und der Praxis exterritorialisiert" habe[138], wie sie formulieren. Als weitere Vermutung fügen sie in diesem Zusammenhang noch an: Vielleicht sei gerade die in der neueren Philosophie häufig anzutreffende Bereitschaft, Kants Theorie der Repulsion und Attraktion zu beerben – man denke an Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Engels – als Gespür dafür zu interpretieren, daß Kant hier wie nirgends sonst in seiner Philosophie dem nahegekom-

---

[129] Ebd. 14. [130] Ebd. [131] Ebd. [132] Ebd. 17 [133] Ebd. [134] Ebd. 11.
[135] Ebd. 23. [136] Ebd. 99. [137] Ebd. 101. [138] Ebd. 103.

men sei, „was in der Philosophie seit Platon am radikalsten ausgeschlossen war: dem Leib, der nicht ... hinfällige Kontingenz ... ist, sondern das Fundament bildet von Selbstbewußtsein, Gefühlen und Handlungen und *darum* universale Strukturen der Erfahrung enthält“ [139].

Wichtig an Kants allgemeiner Naturgeschichte ist aber nicht allein, daß er hier zur Sprache bringt, „was er am eigenen Leib empfindet“ [140], wichtig ist daran weiterhin die Idee der Naturgeschichte, die er hier entwirft. Sie handelt vom „Streit zwischen Ordnung und Chaos“ bzw. von der „ewigen Palingenesie kollabierender Weltordnungen aus der verschlingenden und gebärenden Kraft der Natur“ [141]. Statt wie in der Kantphilologie üblich nur das von Kants Konzeption der Naturgeschichte zu akzeptieren, was sich in den Prozeß progressiver Verwissenschaftlichung des Kosmos einfügen läßt, bemühen sich die Brüder Böhme um eine ‚ganzheitliche‘ psychoanalytische Deutung derselben, weil sie der Überzeugung sind: „In der Theorie des Himmels rühren wir ... an die absolut tiefste Schicht zugleich der Philosophie und Biographie Kants.“ [142] So gewinnt für sie Kants Darstellung des Dramas von Chaos und Ordnung ihren Sinn allein dadurch, daß sich diesem Geschehen von Zerstörung und Palingenesie gegenüber „das Ich in einer unverletzlichen Grandiosität und wahrhaft narzißtischen Gelassenheit verpanzert“ [143].

Die Inadäquatheit einer solchen Reaktion Kants auf die „kopernikanische Kränkung“ wird vor allem deutlich, wenn man vom frühen Kant eine Verbindungslinie zieht zum kritischen Kant. Denn hier zeigt sich vollends: Statt Philosophie „auf der Grundlage ... der Endlichkeit der Vernunft und der Anerkenntnis des Anderen zu betreiben“ [144], betreibt Kant eine „Stilisierung“ (sc. des Menschen) zum narzißtischen Größen-Selbst, das als Einheit der Welt sich setzt“ [145]. Denn „nur als Körper-Erscheinung in einer empirischen Welt empfindet sich das Subjekt als winzig und vergänglich im Verhältnis zum Universum ... während das intelligible Ich – das ‚unsichtbare Selbst‘ jenseits von Raum und Zeit - ‚wahre Unendlichkeit‘ hat.“ [146]

Erwartungsgemäß nimmt die Auseinandersetzung mit der theoretischen und praktischen Philosophie des kritischen Kant in den Überlegungen von H. und G. Böhme einen breiten Raum ein; die eben skizzierte psychoanalytische Deutung wird von ihnen hier breit entfaltet. Zudem interpretieren sie den eigentlichen Anstoß für den Kantischen Neuansatz anders wie in der Forschung üblich, nämlich nicht von der Notwendigkeit her, zwischen Rationalismus und Empirismus zu vermitteln, sondern von der Notwendigkeit der Abwehr gegen das Schwärmertum Swedenborgs, das der Aufklärer Kant als bedrohlich empfunden habe.

Ausgangspunkt von „Kants Theorie entfremdeter Erkenntnis“ [147] sei, so betonen sie, das Modell physikalischer Erkenntnis, genauer gesagt, „die nachcartesische Physik, die nach der Methode der regulae in der Natur die Elemente aufsucht, um aus deren Zusammenhang die Phänomene zu verstehen“ [148]. Erkennen ist in diesem Kontext „nicht der geglückte Vollzug eines Umgangs mit dem Erkenntnisgegenstand“ [149], sondern „Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen“ [150]. Am Anfang der Erkenntnis steht also bereits eine Mannigfaltigkeit von Daten und nicht mehr ein einheitliches Phänomen. Die Brüder Böhme sprechen drastisch von einem Scherbenhaufen, mit dem die wissenschaftliche Erkenntnis beginne, in der Hoffnung und mit dem Anspruch, daß es die Rekonstruktion eines Fremden und Unbekannten sei, denn einzig Fremdes sei erklärungsbedürftig. Was vertraut ist, verstehe sich dagegen ohnehin von selbst [151].

Wenn dieser Einstieg bei der wissenschaftlichen Erkenntnis schon eine Engführung bedeutet, da auf diese Weise die ganze Breite lebensweltlicher Erkenntnis ausgeblendet wird, so enthält auch Kants Theorieentwurf selbst in den Augen der Brüder Böhme eine ganze Reihe problematischer Elemente und Behauptungen.

---

[139] Ebd. [140] Ebd. 192. [141] Ebd. [142] Ebd. 209. [143] Ebd. 198.
[144] Ebd. 228. [145] Ebd. 214. [146] Ebd. 218. [147] Ebd. 275. [148] Ebd. 280.
[149] Ebd. [150] Ebd. [151] Vgl. ebd. 281f.

Problematisch ist für sie zunächst der Begriff des unerkennbaren Dings an sich jenseits der Welt der Erscheinungen. Denn dieses Ding an sich ist „das Symbol einer Trennung“ [152]. Es ist unerreichbar für uns. „Nur passiv werden wir von ihm betroffen“ [153] via Affektion. Durch das Ding an sich erhalten wir nämlich unsere Empfindungen, warm/kalt, leicht/schwer, hell/dunkel. Einzig „diese Unterschiede sind uns gegeben und auch das Mehr oder Weniger der Empfindungen“ [154], aber nichts Ausgedehntes, Strukturiertes und Geordnetes darüber hinaus. Wieder ist hier zwar ein bestimmter naturwissenschaftlicher Erkenntnistyp exakt beschrieben, aber unsere reale Erkenntnissituation nicht adäquat wiedergegeben. Denn „alles, was man selbst als Natur, als Organismus, als lebendiger Mensch ist und weiß, was man im praktischen Umgang mit der Natur erfahren hat, was einem aus dem Mitleben mit Tieren und Pflanzen geläufig ist“ [155], all dies bleibt hier ausgeblendet.

Auch der Ausgang der Erkenntnis-Synthesis vom zusammenhanglosen Mannigfaltigen ist problematisch. Denn „selbstverständlich soll die Naturerkenntnis aus gegebenen Bausteinen nicht ein Irgendetwas konstituieren, sondern sie soll Erkenntnis von *Natur*gesetzen sein“ [156], in denen die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur selbst zur Sprache kommt und nicht bloß die Natur unseres Verstandes und seiner Denkstrukturen. Kant bemüht hierfür die Urteilskraft, mit deren Hilfe wir die Natur so betrachten können, als ob sie sich ihren empirischen Gesetzen dem Verstand gemäß spezifiziere, und die uns auch instand setzt, angesichts der überwältigenden Evidenz der Einheit des Mannigfaltigen im Bereich des Organischen, die organischen Wesen so zu betrachten, „*als ob* sie Produkte eines göttlichen Verstandes seien“ [157]. Doch wird durch dieses „klägliche ‚Als ob‘“ [158] nach Meinung der Brüder Böhme nur nachträglich eine Fiktion formuliert, daß die Natur nämlich uns ähnlich sei, aber die radikale Verfremdung der Natur, die in Kants Behauptung gipfelt, daß der Verstand es sei, der der Natur die Gesetze vorschreibt, sie wird nicht überwunden.

In diesem Zusammenhang erscheint auch eine andere Leitvorstellung der Kantischen Erkenntnistheorie in einem problematischen Licht, die Vorstellung nämlich, daß der Verstand die Sinnlichkeit bestimme. Faktisch läuft eine solche Konzeption nämlich auf eine Unterwerfung und damit auf eine Ausschaltung der Einbildungskraft hinaus, die ja das eigentliche Vermögen ist, sich anschauliche Vorstellungen zu machen. So ist es nur konsequent, wenn Kant in der zweiten Auflage seiner Kritik die Einbildungskraft als besonderes Vermögen überhaupt streicht. Damit geht aber etwas Wesentliches beim Erkenntnisvorgang verloren. „Wenn Sinnlichkeit ... das Vermögen ist, von gegebenen Gegenständen Vorstellungen zu empfangen, so sind diese Vorstellungen – bei lebendiger Einbildungskraft – ein inneres Mitvollziehen dessen, was diese Gegenstände sind und was mit ihnen geschieht.“ [159] Hören ist beispielsweise Mitsingen, Leiden wahrnehmen heißt mitleiden, Bewegungen beobachten heißt am eigenen Leib Bewegungstendenzen erfahren. Wenn die Einbildungskraft ausgeschaltet wird, dann fällt dieses Moment der Teilhabe und auch der Betroffenheit durch die Gegenstände aus.

Ähnlich problematisch werten die Brüder Böhme auch Kants Konzept des transzendentalen Subjekts, mit dem die Vorstellung eines Selbst verbunden sei, „das unberührt von der Natur, unabhängig von Tag und Nacht, Hunger und Krankheit nicht unterworfen“, den Gegenständen gebietet[160]. „Ich, als transzendentales Subjekt, stelle mir etwas vor – und nur das. Ich fühle nicht, ich handle nicht, ich schlafe nicht, ich esse nicht.“ [161] Als Mensch werde ich zwar auf all das nicht verzichten können, für den Vorgang objektiver Erkenntnis aber ist all das nicht vonnöten, und allein das zählt für Kant.

H. und G. Böhme kritisieren jedoch nicht bloß die Abstraktheit der Kantischen Erkenntnisanthropologie, sie gehen noch einen Schritt weiter. Sie sprechen in Bezug auf Kants Vorstellung einer Gesetzgebung des Verstandes über die Natur, die dazu führt, daß „gegebene Einheiten ... zerlegt, systematische und ökologische Zusammenhänge

---

[152] Ebd. 294. [153] Ebd. [154] Ebd. [155] Ebd. 297. [156] Ebd. 300.
[157] Ebd. [158] Ebd. 300f. [159] Ebd. 313. [160] Ebd. 301f. [161] Ebd. 302.

aufgelöst" und „Kontinuitäten zerstört werden"[162], umstandslos von Wahnwitz, der freilich in der neuzeitlichen Philosophie nicht auf Kant beschränkt bleibe, sondern hier gewissermaßen Tradition habe. Sie erinnern in diesem Zusammenhang etwa an Descartes Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt, an Leibniz' Konzept der fensterlosen Monade, oder an Berkeleys ‚esse est percipi'. Bei all diesen Denkern der Neuzeit diagnostizieren sie ebenso wie bei Kant eine „beängstigende Trennung von Dingen, vom eigenen Leib ... von den anderen Menschen, von der Natur"[163]. Nur deshalb spiele für die neuzeitliche Philosophie das Problem eines Beweises der Existenz der Außenwelt eine so große Rolle, der – auch das steht für sie außer Frage – ein künstliches Unternehmen ist. Denn „als Descartes zu zweifeln anfing, ob die Menschen, die vor seinem Fenster vorübergingen, vielleicht bloße Einbildung seien, als er sich vornahm, einmal so recht an allem zu zweifeln, saß er gemütlich an seinem Ofen"[164] und brauchte sich keinerlei Sorgen zu machen. Wenn er dagegen von Schmerzen oder von Hunger geplagt gewesen wäre, dann wäre an der Existenz des eigenen Leibes zu zweifeln wohl sehr anstrengend gewesen. Das Gleiche gelte auch für Kant. In einem wohltemperierten Arbeitszimmer und abgeschirmt von störenden Umwelteinflüssen, mache er sich an den Beweis der Existenz der Außenwelt. „Was uns zweifelsfrei unserer selbst als Leib versichern könnte, was uns den Zweifel an der Existenz der Außenwelt austreiben würde, unsere materielle Abhängigkeit"[165] nämlich, kommt dabei überhaupt nicht in seinen Blick.

Ebenso hart wie mit Kants theoretischer Philosophie gehen die Brüder Böhme auch mit seiner praktischen Philosophie ins Gericht. Wenn die heutige Kantinterpretation daran positiv den Versuch zur Normenbegründung und zur Konstruktion eines moralischen Diskurses herausstellt, dann wird damit ihrer Meinung nach unterschlagen, daß die praktische Vernunft auch der Ort ist, wo Entscheidungen fallen darüber, „was der Mensch ist und zu sein hat: hinsichtlich der leiblichen, sozialen, politischen, normativen, intellektuellen und selbst utopischen Dimensionen seiner Existenz"[166]. Vor allem aber werde dabei ausgeblendet, daß die aufgeklärte Moral, wie Kant sie vertritt, „Entfremdung ist von dem, worüber sie sich als gesetzliche Herrschaft entfaltet: das Inkommensurable, Unwiederholbare, das Viele und Verschiedene, kurz: die chaotische Mannigfaltigkeit innerer Natur, wo immer diese der Ordnung sittlicher Vernunft entgegensteht, sich widersetzt, entzieht, verzweigt, sich auflöst und wieder erscheint in den Repräsentationen des Leibes, ... den Lüsten und Begierden, den Wünschen nach Glück, und selbst so tugendhaften Gebilden wie der Liebe."[167] Wenn Kant in seiner praktischen Philosophie den Menschen einerseits „als intelligibles Subjekt knapp unterhalb der Vollkommenheit Gottes situiert und ihn zugleich als empirisches Subjekt aufs Niveau bloß naturhafter Gier nach Bedürfnisbefriedigung degradiert"[168], dann sei eine solche Theorie als Herrschaftsentwurf zu entziffern.

Auch hiermit beziehen die Brüder Böhme natürlich eine Gegenposition zur gängigen Kantinterpretation, die an Kants Moraltheorie gerade die Emanzipation von äußeren Autoritäten und dogmatischen Handlungszwängen positiv herausstellt. Ihrer Meinung nach ist Kants Theorie der Moral dagegen „die erste neuzeitliche Theorie eines Menschentyps, die kraft normativer Verinnerlichungsprozesse die für die historisch anstehenden Modernisierungsschübe der Gesellschaft notwendigen Apparaturen zur Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle mitbringt"[169]. Der Menschentwurf Kants ziele so gesehen „auf den Menschen der Zukunft, der freilich nicht ins intelligible Reich der Zwecke, sondern ins System der Fabriken integriert werden wird"[170].

Ähnlich wie bei der Behandlung von Kants theoretischer Philosophie wird diese Kritik an einer Reihe von Theoriestücken von Kants Moraltheorie erhärtet. Zunächst einmal wenden sich die Brüder Böhme dabei dem Zusammenhang der beiden Kritiken zu. Die Vorgabe, welche die Kritik der reinen Vernunft für die Kantische Moraltheorie macht, ist bekanntlich die folgende: Der Mensch ist im ganzen Umfang seines histo-

[162] Ebd. 308. [163] Ebd. 310. [164] Ebd. 314. [165] Ebd. 316. [166] Ebd. 334.
[167] Ebd. [168] Ebd. [169] Ebd. [170] Ebd. 335.

risch-gesellschaftlich-leiblichen Daseins gesetzlich bestimmt. Das wirft im Blick auf die praktische Philosophie aber zwangsläufig die Frage auf: Wie steht es angesichts dieser strikten Unterwerfung des sinnlich-empirischen Menschen unter den Mechanismus der Natur mit der menschlichen Freiheit? Was unterscheidet diese von der Freiheit eines Bratenwenders, der ja auch, einmal aufgezogen, von selbst seine Bewegungen verrichtet? Die Brüder Böhme verweisen auf eine eigentümliche Vertauschung der Fronten, zu der es nun kommt. Wenn im Bereich der Naturerkenntnis das Wissen vom Ding an sich getrennt und nur möglich ist im Erscheinungszusammenhang, so gilt im Bereich der praktischen Vernunft das Umgekehrte: „Moralisches Wissen kann es nicht im Blick auf die Erscheinungen des ‚Lebens' geben – hier dekretiert allein der Verstand ‚was da ist' ... –, sondern nur in der Sphäre des Noumenon, das gegenüber dem Leben als raum- und zeitlose Instanz praktischer Vernunft ‚erkannt' wird."[171] Auch diese Lösung ist für sie wenig überzeugend; mit Adorno sprechen sie von dem Kantischen Ding an sich als einem „Deus ex machina der Moral"[172].

Im übrigen steht für sie fest: Es geht Kant in seiner praktischen Philosophie „nicht nur darum, nach dem strengen Diskurs der Erkenntniskritik nunmehr die konservativ-lutherische Doktrin des Zusammenhangs von Schöpfung, Unsterblichkeit, Freiheit und Gott ... als notwendige Ideen der Vernunft zu retten"[173], vielmehr ist es ihm hinsichtlich des zentralen Begriffs der Freiheit darum zu tun, „diesen strukturell ans Gesetz zu binden"[174], und zwar an ein Gesetz, dessen Apodiktik der des Naturgesetzes in nichts nachsteht. Das Gesetz fungiert daher als „Obertitel von Natur *und* Freiheit"[175], von empirischer und intelligibler Welt, und der Gegenbegriff zu solchem Gesetz ist das Chaos bzw. die Anarchie. Daraus folgt für die Gesamtdeutung der beiden Kritiken und zugleich für das Kantische Philosophieverständnis im ganzen: „Philosophie ist die Austreibung des Anarchischen aus Philosophie und Gesellschaft"[176].

Auch sonst stellen H. und G. Böhme des öfteren auf problematische Grundtendenzen beider Kritiken ab. So geben sie etwa zu bedenken: Wenn Kant bereits die Naturerkenntnis als Gericht konstruiert habe, vor das die Natur von der Vernunft zitiert werde, so finde sich das Gerichtsmotiv auch in seiner praktischen Philosophie. Denn das Verallgemeinerungsprinzip und die Gesetzesform etablierten „genau das Verfahren, das einer lückenlosen Gesinnungsprüfung durch einen bestallten Richter entspricht"[177]. Jede Deutung des kategorischen Imperativs, die diesen nur als kontrafaktische Bedingung moralischer Diskurse über normative Geltungsansprüche verstehe, nehme „die interne polizeiliche Energie" dieses Imperativs „im Kern nicht ernst"[178]. Moralische Geltungsfragen würden nämlich gerade nicht „im herrschaftsfreien Diskurs zwischen gleichberechtigten, handlungsentlasteten Herrn besprochen, sondern in einem inneren Dialog exekutiert, dessen gesamtes Setting von Herrschaft durchdrungen ist"[179]. H. und G. Böhme gehen in diesem Zusammenhang so weit, das Ideal des kategorischen Imperativs anhand folgender sozialer Modelle zu verdeutlichen, „der protestantischen Gewissensprüfung, die das Muster der Hexeninquisition ins Innere des Menschen vorverlagert" habe und „den Computerarsenalen der verwissenschaftlichten Polizei", der es ebenfalls um „die lückenlose Erfassung und Kontrolle alles Partikularen und Widerständigen bis ins Innere des Menschen hinein" zu tun sei[180].

Schließlich sei noch auf eine weitere in den Augen der Brüder Böhme problematische Gemeinsamkeit beider Kritiken hingewiesen, die in folgendem besteht: Wenn in der Erkenntnis „das Subjekt sich selbstdisziplinär gegen die Dinge verschließt und an den zugerichteten Erscheinungen genug hat, so ... extinktiert ‚umgekehrt' das moralische Subjekt das erscheinende Begehren und gewinnt sittliche Identität in der vollendeten Autarkie des guten Willens, der nichts will als die Figur seines Ideals zu sein"[181]. Auch hieraus ziehen H. und G. Böhme wieder weitreichende Folgerungen derart, daß Kant auf diese Weise mit vollendeter Sicherheit dem Gang des Bürgertums gefolgt sei, „das Trieb mit Terror identifizierte und den Mangel an Objektbeziehungen durch Idealisie-

---

[171] Ebd. 338. [172] Ebd. 337. [173] Ebd. [174] Ebd. [175] Ebd. [176] Ebd.
[177] Ebd. 348. [178] Ebd. 349. [179] Ebd. [180] Ebd. [181] Ebd. 362.

rung der Innerlichkeit ausglich", wobei dann die Rache der Dinge gewissermaßen auf dem Fuße folgte. Denn auf empirischer Ebene wurde der Bürger so zur „Beute seiner blinden Gier nach akkumulierbaren Gütern, während der freie Wille zum Dekor der Sonntagsreden degenerierte" und damit „nur noch das Gespenst glanzvoller Idealisierungen"[182] war.

c) Oblique Anthropologie als Alternative

Soviel zu der Metakritik der Brüder Böhme an der Kantischen Vernunftkritik, die, methodisch gesehen, einen eigentümlichen Status hat. Sie ist nämlich, wie die Autoren im Vorwort schreiben, „aus der Perspektive des Anderen" der Vernunft „geschrieben"[183]. Wie das Alternativmodell zu dem Kantischen Vernunftkonzept aussehen soll, wird so nur negativ deutlich. Positiv wird es von G. Böhme in dessen ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht' entfaltet, die, wie der Titel schon andeutet, einerseits ein Kantisches Motiv aufnimmt, insofern es auch Böhme darum geht, den Menschen in Bezug auf sein Seinkönnen in den Blick zu nehmen, andererseits aber aus der „Abkehr vom Ideal des autonomen Menschen"[184] wie es Kant propagiert hat, geschrieben ist.

Böhme charakterisiert seinen eigenen Ansatz näher als oblique Anthropologie, um den Typ kritischer Reflexion zu bezeichnen, der für ihn hierbei leitend ist. Obliques Denken, so führt er aus, sei „ein Denken, das sich des Anderen, von dem es sich absetzt, von dem es aber zugleich abhängig bleibt, bewußt ist."[185] Entsprechend ist oblique Anthropologie „eine Darstellung des Menschseins in der Perspektive seines Anderen: des Bewußtseins unter Berücksichtigung des Unbewußten, des bestimmten Menschseins unter Einbeziehung anderen Menschseins, der Vernunft auf dem Hintergrund des ‚Irrationalen', des Wissens in der Differenz zum Sein"[186].

Leitbild der Böhmeschen Anthropologie ist nicht mehr der autonome Vernunftmensch Kants, sondern „der souveräne Mensch"[187], der nicht (mehr) den Ehrgeiz besitzt, über alles herrschen zu müssen, sondern der auch „die Leistungen anderer anerkennen" bzw. „Niederlagen ertragen kann"[188]. Ein weiteres Charakteristikum des souveränen Menschen ist seine Ironie gegen sich selbst. Denn gerade wenn er sich „im Sinne einer kulturellen Sozialisation des Menschseins, im Sinne einer bestimmten Berufskompetenz oder einer sozialen Rolle ... stilisiert und zu hoher Perfektion ausgebildet hat"[189] muß er sich der Unkosten bewußt sein, die das mit sich bringt. D. h. er muß sich bewußt sein, daß es auch noch andere Dimensionen menschlichen Gutseins gibt, kann sich also nicht mit einer bestimmten Erscheinungsform des Menschseins bedingungslos identifizieren.

Neben der ironischen Distanz zu sich selbst reklamiert Böhme für den souveränen Menschen eine spezifische Art von Kompetenz. Obwohl der souveräne Mensch nämlich auf die Dienstleistungen anderer und auf das Expertenwissen angewiesen bleibt, wird er sich dabei „niemals ganz als Objekt in die Hände der anderen begeben", sondern „in Auseinandersetzung mit den Experten selbst herausfinden, welche Art von Hilfe er braucht"[190].

Vor allem aber besteht die neue Souveränität, wie sie Böhme vorschwebt, in der Zulassung des Anderen, die er im einzelnen so beschreibt: „Der souveräne Mensch weiß, daß er nicht die ganze Wahrheit vertritt und daß seine Form des Daseins nur einen Teil des Menschseins ausmacht. Er wird nicht ängstlich um sein Ich bangen, weil er dahinter das Selbst spürt. Er wird seinen Leib nicht für ein körperliches Instrument seines Willens halten, seine Gefühle nicht für Attribute seiner Seele ... Er wird mit sich selbst leben als Teil eines größeren Ganzen."[191]

Böhme glaubt, daß in der Situation der Gegenwart, so katastrophal diese in vieler Hinsicht auch ist, eine echte Chance gegeben sei für das Erscheinen des souveränen

---

[182] Ebd. [183] Ebd. 24.
[184] *G. Böhme:* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt 1985, 281.
[185] Ebd. [186] Ebd. [187] Ebd. 287. [188] Ebd. [189] Ebd. 288. [190] Ebd.
[191] Ebd.

Menschen. Konkret beruft er sich dabei auf eine neue Gelassenheit, die erst heute möglich geworden sei[192] und auf die Möglichkeit der Begegnung verschiedener Kulturen, die es mit sich bringt, daß heute die Traditionen asiatischer Innerlichkeit in Europa ebenso präsent sind wie die europäische Tradition in Asien.

Soll freilich die Souveränität mehr als eine exzeptionelle Erfahrung sein, so muß sie weiterentwickelt werden zu einer Lebensform. Denn „wie die Möglichkeit, die Wahrheit zu sagen, nichts ist ohne jemand, der sie hören kann, so wird die Fähigkeit seine Gefühle zu leben, nichts sein ohne jemanden, der das Ausleben der Gefühle von anderen ertragen kann"[193]. Das Ziel muß also eine Gemeinschaft der souveränen Menschen sein, die ihrerseits nicht möglich ist ohne eine neue Kultur, weil uns Angehörigen einer entwickelten technischen Zivilisation „Formen leiblicher Kommunikation" bzw. „Formen für die Wirklichkeit von Gefühlen und die Gestaltung von Lebensereignissen"[194] gerade fehlen und daher erst neu entwickelt werden müssen, obwohl es in den bestehenden Kulturen durchaus Ansätze dafür gibt.

3. Problematische Resultate

Soviel zu den beiden Entwürfen Sloterdijks bzw. der Brüder Böhme, die ungeachtet ihrer verschiedenen Zielsetzung in einer Reihe von Punkten erstaunlich konvergieren, so daß sich an ihnen zweifellos einiges aufweisen läßt, was für das eher diffuse Phänomen gegenwärtiger Vernunftkritik charakteristisch ist.

Was die Vorgehensweise beider Arbeiten angeht, so fällt zunächst einmal auf, daß ihre Autoren einerseits mit erbarmungsloser Kritik nicht sparen und andererseits in einer unkritischen Weise thetisch verfahren.

Besonders deutlich wird das bei Sloterdijk. Einerseits will er aufräumen mit den großen Themen, zu denen er nicht nur die Frage nach Gott und dem Universum, nach Körper und Geist, nach Sinn und Nichts rechnet, sondern auch die Frage nach Theorie und Praxis, nach Subjekt und Objekt. All diese Vokabeln sind für ihn nur Substantive für Kleriker und Soziologen, die nicht mehr durch die Erfahrung des realen Lebens gedeckt sind. Ungeachtet aller Polemik gegen das, was er als „Hohe(s) Denken" bezeichnet, und das heißt konkret, ungeachtet aller Polemik „gegen Idealismus, Dogmatik, Weltanschauung, Erhabenheit, Letztbegründung und Ordnungsschau"[195], hat er auf der anderen Seite aber keine Schwierigkeiten, das frühe griechische Denken als konkrete Alternative zu den Verirrungen der Moderne ins Spiel zu bringen. Dabei ist er von dem Traum geleitet, „den sterbenden Baum der Philosophie noch einmal blühen zu sehen – in einer Blüte ohne Enttäuschung, übersät mit bizarren Gedankenblumen, rot, blau und weiß, schimmernd in den Farben des Anfangs, wie damals im griechischen Frühlicht, als die theoria begann, und unglaublich und plötzlich wie alles Klare das Verstehen zu einer Sprache fand"[196]. Etwaige Einwände gegen ein solches Konzept versucht er mit der rhetorischen Frage zu entkräften: „Sind wir kulturell wirklich zu alt, um solche Erfahrungen zu wiederholen?"[197]

Eine ähnliche Ambivalenz ist auch bei den Brüdern Böhme festzustellen. Einerseits läuft ihre psychoanalytisch inspirierte Kantkritik auf eine gnadenlose Demontage des

---

[192] Vgl. hierzu folgende Lageeinschätzung *Böhmes:* Mit Befremden ... betrachtet man heute die verkrampften Züge vergangener Emanzipationsbestrebungen, jene heillose Dialektik, durch die das Lösen der einen Fessel zugleich das Knüpfen einer anderen war ... Hinter uns liegen die Exorzismen der sexuellen Befreiung, jene selbstquälerischen Akte, mit denen Bürgerkinder ihren eigenen Viktorianismus austreiben mußten. Im Abklingen ist die sexistische Borniertheit, mit der die Frauenbewegung ihr Selbstverständnis durch Aggressionen gegen den Mann artikulieren mußte. Es lockert sich langsam die Rigidität, mit der der Mensch seine Freiheit gegenüber leiblichen Regungen und seine Unberührbarkeit durch dämonische Anwandlungen bezahlte. Auch schwindet die aufklärerische Arroganz, mit der die Vernunft den Mythos ‚überwand'. Und widerlegt ist die Blasiertheit der Europäer gegenüber anderen Kulturen, durch die sie die Anstrengungen ihrer eigenen Selbststilisierung, nämlich des Prozesses der Zivilisation, zu verschönern wußten." (Anthropologie 9 f.).

[193] Ebd. 289. [194] Ebd. [195] *Sloterdijk* 528. [196] Ebd. 28 f. [197] Ebd. 29.

vorkritischen und des kritischen Kant hinaus, die in dem Vorwurf gipfelt, es handle sich bei Kants Philosophie um eine „Philosophie des Wahns“[198], auf der anderen Seite fällt die Sicherheit auf, mit der H. und G. Böhme auf einer durchaus dürftigen Basis zu weitreichenden Folgerungen kommen. Vor allem gilt das für die These, die Kantische Theorie des Himmels liefere den Schlüssel zur Psychodynamik der gesamten Kantischen Philosophie[199]. Denn hierzu wird u. a. angeführt, diese unbewußte Projektion des am eigenen Leib Gespürten auf den gesamten Kosmos beim jungen Kant verweise „auf verdrängte Traditionsströme des Denkens“, nämlich „das in Mystik, Pansophie und Alchemie entfaltete, hermetische Wissen um Kongruenzbeziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos“[200]. Ob Kants zentrales Anliegen aber ausgerechnet auf dem Hintergrund einer solchen Traditionslinie verständlich gemacht werden kann, scheint äußerst fraglich. Auch die weitere Erklärung, die Kantische Konzeption des Universums sei jenseits des Newtonschen Kerns als Spiegel der unbewußten Wünsche des Philosophen zu deuten, der auf diese Weise seine Lust nach Reisen ausagiert, ist kaum weniger unwahrscheinlich, zeigt aber gut das Verfahren der Brüder Böhme, auch einzelne Details aus der Biographie des Philosophen, wie seine Angst vorm Reisen, mit einer gewaltigen psychoanalytischen Bedeutung aufzuladen.

Das führt auf einen weiteren Punkt, die Frage nämlich nach dem analytischen Ertrag beider Studien. Er ist, gemessen an dem gewaltigen interpretatorischen Aufwand, der getrieben wird, vergleichsweise gering. An Sloterdijks Analyse der Moderne ist zweifellos seine Kritik an dem Militär- und Informationszynismus berechtigt, sowie am poietischen Subjektivismus der Neuzeit. Richtig gesehen ist sicher auch die Verdrängung des Todesproblems in der Moderne. Was dagegen seine Globalperspektive angeht: Kynismus versus Zynismus, so ist sie argumentativ zu wenig abgesichert, um nun als Universalschlüssel für alle Probleme der Moderne fungieren zu können. Weder läßt sich die politische und kulturelle Wirklichkeit pauschal unter Zynismusverdacht stellen, noch kommt man der in der Tat komplizierten modernen Wirklichkeit einzig mit kynischer Verweigerung bei. Hier mangelt es Sloterdijk an Differenzierungsvermögen, wie übrigens auch bei den affirmativen Ausblicken, die er gibt. Bei aller Einseitigkeit der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie dürften sich die Probleme des Erkennens sicher auch nicht einfach lösen lassen auf der Basis einer kosmologisch-kontemplativen Theorie ohne Subjekt. Ebensowenig kann man das Problem der Ethik einzig vom Unterlassungshandeln her angehen.

Auch die Brüder Böhme haben auf ein ernst zu nehmendes Problem der Moderne aufmerksam gemacht, die Frage nämlich nach dem natürlichen Weltbegriff, und ihre Kantkritik entbehrt in dieser Beziehung durchaus nicht jeder Grundlage[201], ohne daß man jedoch sagen könnte, daß ihre Deutung der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, die eher an H. E. Richters ‚Gotteskomplex‘ als an der jüngeren Idealismusforschung orientiert ist, der Differenziertheit ihres Gegenstandes gerecht würde. Denn wie M. Frank gezeigt hat, ist der Gedanke der Absolutheit der Subjektivität, den die Brüder Böhme als letztlich wahnhafte Selbstermächtigung geißeln, durchaus zwiespältig. Franks Begründung, mit der er faktisch eine Gegenposition zu der Böhmeschen Interpretation bezieht: Bei Licht besehen, sei dieser neuzeitliche Gedanke der Absolutheit der Subjektivität „weit entfernt von der einseitigen Ausrichtung auf eine bloße Selbstermächtigung, die sich in der Weltbemächtigung fortsetzen würde“[202].

Während die Brüder Böhme etwa von den „extremen Überlastungen des Cogito seit Descartes“[203] reden, weist Frank darauf hin, daß bei Descartes das Cogito zwar nur aus den Beziehungen zu erklären sei, die es zu sich unterhält, sich durch diese Selbstbezogenheit aber noch nicht in seinem Sein begründen könne, sondern auf eine göttliche Garantie rückverwiesen bleibe. Mit Henrich gesprochen, den Frank hier zitiert: „Die

---

[198] *Böhme*, Das Andere 342. [199] Vgl. Ebd. 86. [200] Ebd. 102.

[201] Vgl. hierzu die von Hegel inspirierte Kantkritik bei *Spaemann/Löw*, Die Frage Wozu?, München 1981, 163 f.

[202] *M. Frank:* Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1983, 249.

[203] *Böhme*, Das Andere 224.

Selbstbeziehung der Erhaltung (conservatio sui) treibt zwangsläufig die Frage nach ihrem Grunde hervor"[204]. Nach Henrich gilt das nicht nur für Descartes sondern für die gesamte neuzeitliche Philosophie. Je mehr in ihr der Gedanke der Selbstbeziehung und Selbstbestimmung entwickelt werde, um so mehr werde auch die Frage nach ihrem Grund virulent. Gerade an Fichte läßt sich das deutlich machen, dessen frühe Ich-Philosophie in der Wissenschaftslehre von 1794 die Brüder Böhme in die Nähe der Krankheitsphantasien der Irren seiner Zeit rücken, die sich für Gott, Jesus, Ludwig XIV. oder das Universum gehalten hätten. Wenn Fichte den Brüdern Böhme als Musterbeispiel wahnhafter Selbstermächtigung gilt, dann ist für Frank ausgemacht, daß Fichte spätestens ab 1800 das absolute Subjekt als Seiendes gedeutet hat, „das wohl für sein Wesen und seine Taten ... aufkommt, nicht aber für sein Daß-Sein"[205].

In diesem Zusammenhang weist er auch darauf hin, der Schellingschen Rede von dem unvordenklichen Sein entspreche bei Fichte die Rede von der absoluten Abhängigkeit des Subjekts, so daß sich, zumindest wenn man den ganzen Schelling und den ganzen Fichte ins Auge faßt, die von den Brüdern Böhme vorgenommene Gegenüberstellung des wahnhaften Subjektivitätsphilosophen Fichte und des Naturphilosophen Schelling, der dem zum Gemurmel erniedrigten Anderen der Natur wieder Sprache verleiht, als schief erweist. Dieselbe Einschätzung der Fichteschen und Schellingschen Philosophie findet sich übrigens auch bei Baumgartner, für den feststeht, daß beim späten Schelling ebenso wie beim späten Fichte „der absolute Vernunftbegriff samt der durch ihn bestimmten philosophischen Weltdeutung grundsätzlich problematisch geworden"[206] ist, und der auch die Kantische Lehre vom Faktum der Vernunft in dem Sinne interpretiert, daß „die sich so verstehende Vernunft weiß, daß sie sich nicht selbst ins Werk gesetzt hat", daß sie mithin endliche Vernunft ist[207]. All das macht deutlich, daß die Brüder Böhme bei ihrem Versuch einer historischen Anthropologie des neuzeitlichen Menschen philosophiehistorisch von problematischen Voraussetzungen ausgehen.

Ungeachtet der Unausgewogenheit der Vorgehensweise und auch ungeachtet des analytisch eher dürftigen Ertrags haben beide Studien aber, gerade wenn man sie in der von Henrich vorgezeichneten Perspektive liest, auch auf ein wichtiges Problem aufmerksam gemacht, an dem die heutige Rationalitätsdiskussion nicht vorbeigehen kann, die Frage nämlich nach dem Grund der subjektiven Vernunft. Deutlich wird das, wenn man die alternativen Positionen von Schnädelbach und Spaemann in dieser Frage heranzieht.

Schnädelbach erklärt, eine heutige Theorie der Rationalität müsse von der subjektiven Vernunft ausgehen und könne nicht mehr auf eine objektive Vernunft im Sinn der klassischen Metaphysik rekurrieren. Der Abschied von einer solchen Metaphysik sei unwiderruflich. Folglich ist für ihn der methodische Rationalismus „die einzige Form, in der wir in einem nach-metaphysischen, nach-logozentrischen Zeitalter die Sache der Vernunft noch vertreten können", wobei methodischer Rationalismus konkret besagt: Rationalität ist „kein Faktum mehr", sondern lediglich „der Inbegriff von bestimmten Ansprüchen, denen wir uns im Denken, Sprechen, Erkennen und Handeln unterstellen"[208].

Spaemann hingegen versucht die Tradition der objektiven Vernunft zu erneuern, die in der Antike eher unpersönlich als Strukturgesetz des Kosmos interpretiert und im Mittelalter vom personhaften Schöpfergott her gedeutet wurde, indem er von einer ursprünglich sinnhaft strukturierten Wirklichkeit ausgeht, die rückverweist auf Gott als die Macht solchen Sinns.

---

[204] *D. Henrich,* Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart, in: Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion, München 1966, 18.

[205] *Frank* 249.

[206] *H. M. Baumgartner* in: Wiederkehr der Religion?, Hrsg. W. Oelmüller, Paderborn 1984, 220.

[207] Ebd. 221.

[208] *H. Schnädelbach:* Vernunft, in: *Martens/Schnädelbach,* Philosophie, Hamburg 1985, 77–115, hier: 112.

Soviel zu den beiden Alternativpositionen von Schnädelbach und Spaemann. Liest man auf diesem Hintergrund die Publikationen von Sloterdijk bzw. der Brüder Böhme, so läßt sich unschwer erkennen, daß sie zwischen den beiden eben skizzierten Positionen angesiedelt sind. Einerseits erscheint ihnen der methodische Rationalismus, wie ihn Schnädelbach entwickelt, nicht ausreichend, da hier die Frage nach dem Grund der subjektiven Vernunft keine Antwort findet, auf der anderen Seite vollziehen sie aber auch keine Rückkehr zu den Positionen einer objektiven Vernunft, sondern weichen aus in einen problematischen Irrationalismus, der im Falle Sloterdijks lebensphilosophische Züge trägt, und im Fall der Brüder Böhme im Zeichen eines „Eingedenkens der Natur im Subjekt“ [209] steht.

Konkret polemisiert Sloterdijk etwa gegen den „Tanz ums goldene Kalb der (sc. persönlichen) Identität“ [210] und versucht, ein solches Identitätsdenken unter der Berufung auf die These von Alice Miller ‚Im Anfang war Erziehung‘ zu unterlaufen. In paradoxer Formulierung redet er von einem „Niemand in uns, der erst mit seiner ‚sozialen Geburt‘ Namen und Identitäten erhält“ und der „lebende Quell der Freiheit“ bleibt, insofern er sich „trotz der Greuel der Sozialisation an die energetischen Paradiese unter den Persönlichkeiten“ [211] erinnert, und konkretisiert diesen Rekurs auf einen anonymen Lebensgrund dann anhand der Gestalt des Odysseus, der dem Zyklopen zuruft: Niemand hat dich geblendet, in der folgenden Weise: Die „Utopie bewußten Lebens“ bleibe „eine Welt, in der jeder sich das Recht nehmen kann, Odysseus zu sein und den Niemand leben zu lassen, trotz Geschichte, trotz Politik, trotz Staatsbürgerschaft, trotz Jemandheit ...“ [212]. So gesehen sei Odysseus und nicht Hamlet der „wahre Stammvater der modernen und der immerwährenden Intelligenz“ [213].

Interessant ist, daß Sloterdijk in diesem Zusammenhang kein Wort verliert über die Probleme, die sich bei einem solchen Ausstieg aus der Moderne ergeben können. Im Vorwort findet sich nur der Hinweis, das „Ziel der kritischen Anstrengung“ müsse „das unbefangenste Sichgehenlassen“ [214] sein, außerdem spricht Sloterdijk von einer „nichtimperative(n) Ethik, die zum Können ermutigt, statt uns in die depressiven Komplikationen des Sollens zu verstricken“ [215].

Neben dem normativen Defizit einer solchen „Philosophie aus dem Geist des Ja“ [216] am Ende des Prozesses der Aufklärung, stellt sich freilich auch die Frage, ob das Leben die Rolle eines letzten Sinnträgers spielen kann, die Sloterdijk ihm zuweist. Denn die Probleme individueller Kontingenz wie Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod, auf die auch ein in dieser Hinsicht gewiß unverdächtiger Autor wie J. Habermas verweist [217], sind durch den Hinweis auf das „Spiel antagonistischer Weltkräfte und Dualitäten“ [218] zweifellos noch nicht beantwortet. Faktisch ignoriert Sloterdijk das Problem der Sinnlosigkeit des Lebens, das sich ungeachtet aller „Rhythmik“ [219] stellt, auch nicht: allerdings glaubt er, ihm insofern eine positive Wendung geben zu können, als er die These vertritt, erst die Sinnlosigkeit des Lebens begründe dessen volle Kostbarkeit, da dem Sinnlosen nicht nur die Verzweiflung zugeordnet sei, sondern „auch sinn*stiftende* Lebensfeier, energetisches Bewußtsein im Hier und Jetzt und ozeanisches Fest“ [220]. Doch ist das allenfalls die halbe Wahrheit. Denn ebenso wie das Leben nicht bloß der Inbegriff des Heilen und Gesunden ist, sondern es in gleicher Weise auch Krankheit und Zerstörung im Bereich des Lebens gibt und beides nicht einfach harmonistisch in einer Polaritätsphilosophie aufzuheben ist, lassen sich die Probleme individueller Kontigenz im Hinblick auf die zweifellos auch vorhandenen positiven Möglichkeiten des Lebens nicht einfach aus der Welt schaffen.

Ähnliche Probleme wie bei Sloterdijks Lebensphilosophie ergeben sich bei der von den Brüdern Böhme entwickelten Philosophie des ‚Anderen der Vernunft‘. Zwar ist dieses Problem des ‚Anderen der Vernunft‘ nicht neu. Schnädelbach weist darauf hin, daß sich die philosophische Psychologie seit ihren Anfängen mit dem Nichtvernünfti-

[209] *Horkheimer/Adorno* zit. nach H. und G. Böhme 19.
[210] *Sloterdijk* 132. [211] Ebd. 156. [212] Ebd. 158. [213] Ebd. [214] Ebd. 27.
[215] Ebd. 393. [216] Ebd. 26.
[217] Vgl. *J. Habermas,* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 165.
[218] *Sloterdijk* 689. [219] Ebd. 690. [220] Ebd. 383.

gen im Menschen befaßt habe und hier drei Bereiche unterschieden habe, nämlich den Bereich des Wahrnehmens, des Fühlens und des Begehrens. Daher habe für sie der Gegensatz zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen die Form dreier Gegensatzpaare angenommen: Vernunft und Sinnlichkeit, Vernunft und Leidenschaft, Vernunft und Wille[221]. Entscheidend ist freilich die Gewichtung, die bezüglich des Verhältnisses der drei Gegensatzpaare vorgenommen wird. Man kann grundsätzlich unterscheiden zwischen einem monistischen und einem dualistischen Konzept. Was die Brüder Böhme der Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit pauschal vorwerfen, ist ein Vernunftmonismus, der das in der Philosophie der Antike und des Mittelalters selbstverständlich akzeptierte Andere der Vernunft unterdrückt. Worauf sie zielen, ist eine Konzeption, die mit Freud und Nietzsche damit ernst macht, daß „die Vernunft ohne ihr Anderes nicht ist und daß sie – funktional gesehen – durch das Andere nötig wird"[222]. Faktisch behaupten sie damit zweierlei: 1) die Herkunft des bewußten Lebens aus der unbewußten Psychodynamik; 2) die Werk- bzw. Dienstfunktion der Vernunft gegenüber ihrem Anderen.

Obwohl sie „nicht einfach für das ‚Irrationale' plädieren"[223] wollen, den ihrer Meinung nach rationalistischen Monismus der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie also nicht einfach durch den irrationalistischen Monismus einer nachneuzeitlichen Philosophie des Unbewußten ersetzen wollen, bleibt ihre Deutung des bewußten Lebens problematisch. Es wird von ihnen nämlich nicht als Phänomen sui generis gewürdigt, sondern nur in dem Bezug auf sein Anderes. Bezeichnend ist ihre Formulierung, es komme heute darauf an, in die Philosophie „das Erinnern wieder einzuführen an die Herkunft des Menschen aus der Symbiose mit der Natur"[224]. Denn „von ihr sich ablösend, nicht aber sich ihr als Anderem entgegensetzend" komme der Mensch zu sich selbst. Deshalb erscheine eine solche erinnernde Philosophie „reifer als die radikal von allem abgetrennte Autonomie der Philosophie Kants"[225].

Bei aller Berechtigung dieses Versuches, die subjektive Vernunft an einen ihr vorausliegenden Grund rückzubinden, ein solcher Versuch kann doch nur dann erfolgversprechend sein, wenn er, wie Henrich formuliert, „die Natur des bewußten Lebens und der intelligenten Leistungen ... ursprünglich thematisiert und von ihnen selbst her begreift"[226]. Der These von der Weltkonstitution des Bewußtseins einfach mit der Gegenthese einer reinen Weltimmanenz bewußten Lebens zu begegnen, wäre, wie Henrich weiter ausführt, kurzschlüssig. Die Korrelata der Subjekt-Objekt-Korrelation sind nämlich nicht gleichwertig, da die Korrelation als ganze ihre Form erst von der Möglichkeit des Selbstbewußtseins her gewinnt, das von daher „für sie in einem theoretisch erheblichen Sinn grundlegend ist"[227]. Das ist zwar „nicht so zu verstehen, als bringe das, was mit der Möglichkeit des Selbstbewußtseins gesetzt ist, die Welt als solche ins Dasein", aber „gleichwohl ist die Identität des Subjekts in seiner Meinungsgeschichte der zentrale Punkt, in Beziehung auf den die Identitätsfunktionen in der Weltvermeinung allererst in Gebrauch genommen werden können"[228]. An der zentralen Stellung des Selbstbewußtseins als „Verankerungspunkt der wissenden Weltbeziehung"[229] führt also kein Weg vorbei. Auch psychoanalytische Rückfragen nach der „archaischen Gründungsakte des Selbstbewußtseins"[230], wie sie die Brüder Böhme stellen, sind nur möglich „im Zusammenhang eines bewußten Lebens, das ... im Selbstverhältnis seine Form gewonnen hat"[231].

Neben Defiziten in der Theorie des Selbstbewußtseins läßt sich bei den Brüdern Böhme ähnlich wie bei Sloterdijk auch unschwer ein normatives Defizit erkennen. Denn das, was sie zum Problem der Moral beisteuern, läßt sich auf die Formel bringen, die Moral sei lediglich „der Versuch, die Angst zu vertreiben, die sie allererst erzeugt"[232].

Im Hintergrund einer solchen Aussage, die dem Phänomen der Moral gewiß nicht gerecht wird, steht ein abgrundtiefes Mißtrauen gegenüber der Kultur. Es ist gepaart

---

[221] Vgl. *Schnädelbach* 100f. [222] *Böhme*, Das Andere 12. [223] Ebd. 13.
[224] Ebd. 145. [225] Ebd. [226] *D. Henrich*, Fluchtlinien, Frankfurt 1982, 49.
[227] Ebd. 140. [228] Ebd. [229] Ebd. 141. [230] *Böhme*, Das Andere 157.
[231] *Henrich*, Fluchtlinien 109. [232] Böhme, Das Andere 331.

mit einer erstaunlich positiven Einschätzung der Möglichkeiten einer durch die Kultur noch nicht entfremdeten Natur, welche bei den Brüdern Böhme – ähnlich wie bei Sloterdijk das Leben – Züge einer metaphysischen Leitgröße annimmt. Faktisch bringt dieser Rekurs auf die Natur freilich auch ähnliche Probleme wie Sloterdijks emphatische Feier des Lebens. Die destruktiven Möglichkeiten, die hierin beschlossen liegen, werden nur am Rande erwähnt[233].

Zudem zeigen sich in beiden Fällen Ansätze zu einer religionsphilosophisch fragwürdigen Identitätsphilosophie. Wie Sloterdijk etwa die Frage aufwirft, ob die Orgasmen nicht Wegweiser sein könnten zu einem „‚ozeanischen Lebensgefühl', das Romain Rolland als den Grund des religiösen Bewußtseins beschrieb"[234], so ist auch in G. Böhmes Anthropologie im Zusammenhang mit dem Thema Mystik von einem ‚ozeanischen Gefühl' die Rede, das darin besteht, „daß man sich mit dem Ganzen eins und von ihm getragen fühlt"[235]. Problematisch ist vor allem der naturlistische Grundzug einer solchen Mystik. So unterscheidet Böhme zwischen einer aufsteigenden Mystik im Sinne Platons, die in der Schau der ewigen Ideen kulminiert und einer absteigenden Mystik im Sinne des Zen-Buddhismus, die „im Gegensatz zur idealistischen Mystik Europas eher materialistisch zu nennen"[236] wäre, geht es ihr doch darum, „sich nicht von der Welt zu entfernen" oder „gar Unsterblichkeit zu gewinnen, sondern gerade umgekehrt wirklich da zu sein", d. h. den „Zusammenhang mit dem Ganzen zu realisieren"[237]. Dabei gilt, daß der einzelne Mensch nur Teil des Ganzen ist und aufgrund seiner Sterblichkeit nach einer gewissen Zeit „von dem alles einebnenden Strom von Materie und Energie verschlungen" wird. Die Chance, die er hat, besteht lediglich darin, „das Ephemere zu leben" und so „sein Dasein als individuelles zu erfüllen"[238], wobei er des Ganzen „eher im Berühren einer Teetasse als im Berühren einer Idee" innewird[239].

---

[233] Vgl. ebd. 12. [234] *Sloterdijk* 293. [235] *Böhme,* Anthropologie 213.
[236] Ebd. 289. [237] Ebd.

[238] Ebd. 220. In dichterischer Form findet sich dieselbe Auskunft in *Sloterdijks* neuer Publikation ‚Der Zauberbaum' (Frankfurt 1985). In diesem ‚epischen Versuch zur Philosophie der Psychologie', so der Untertitel, hat er nämlich einen ‚Tractatus psychologico-philosophiecus' eingebaut, in dem der Protagonist des Buches, der Arzt Jan van Leyden, sich u. a. so verlauten läßt: „Nur soviel kann die Philosophie wissen, daß die Geschichte der Welt die Geschichte eines Erwachens sein muß" (281). Das wache Leben sei „ein meteorisches Phänomen, das aus dem Unermeßlichen auftaucht" und glühend, d. h. sich fühlend „in einer flüchtigen Gegenwart seine Spur zieht, um in einer zweiten Nacht zu verschwinden, von der wir nicht einmal wissen, ob sie derjenigen gleicht, aus der das große Hervorgehen geschieht" (282). An die Stelle von Descartes denkendem Ich ist in diesem Traktat also das Bild vom Menschen als einem denkenden Meteoriten getreten, dessen Hülle nur in der Reibung mit dem Vorhandenen zu glühen beginnt. Mit dieser wiederum ausgesprochen naturalistischen Metapher ist folgendes gemeint: „Durch mein Glühen wird das Vorhandene für mich geöffnet und als Umgebung bedeutsam. Ich glühe, also kann es nicht sein, daß nichts da wäre. Wenn ich glühe, bin ich da, um mit dem, was da ist, umzugehen" (ebd.). Die Frage nach dem Woher und Wohin solchen Glühens wird explizit abgewiesen. Nach dem Grund des Glühens zu fragen, habe keinen Sinn, heißt es in dem Traktat, da „das Glühen mit dem Fragen selbst unauflösbar verbunden ‚sei', so daß es gar keine Möglichkeit gibt, hinter das Phänomen der fragenden Glut zurückzugehen" (ebd.). Ebenso gilt bez. der Frage nach dem Wohin: „Im Sturz durch die Zeit glühen wir und fragen wir und geben Antworten nach besten Kräften (das ist unser Lebensunternehmen selbst), bis eines Tages die Dinge uns dahin gebracht haben, daß diese lebendige Frageantwortglut erlischt. Aber das Erlöschen als solches geht uns nichts an, weil alle Dinge, die uns angehen, uns sozusagen nur auf der Glutseite des Lebens betreffen" (ebd.). Für das Glühen gibt es also „kein Jenseits und Außen" (283). Damit ist zwar nicht gemeint, daß es alles umfaßte, was den Kosmos ausfüllt, eher ist das Gegenteil der Fall, daß es darin nämlich so verloren ist „wie der Meteorit auf seiner unvorhersehbaren Bahn" (ebd.). Doch geht „dieses Verlorensein im Nichtglühenden ... das Glühen nichts an", denn wo es einsetzt, gibt es nur seinen eigenen Raum, ist doch das, „was wir die Welt zu nennen pflegen ... nichts anderes als ein Inbegriff für die Angelegenheiten des Glühens" (ebd.).

[239] *Böhme,* Anthropologie 289.

Gegenüber einer solchen naturalistischen Immanenzphilosophie wäre daran zu erinnern, wie die religiöse Tradition des Christentums[240] das Andere der subjektiven Vernunft bestimmt hat, nämlich als transzendentes und personales Gegenüber des Menschen, dessen (gläubige) Annahme keineswegs, wie G. Böhme und Sloterdijk suggerieren, zwangsläufig auf eine Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur hinausläuft, sondern, recht verstanden, den Menschen erst zu sich selbst und zum humanen Umgang mit der Natur befreit. Böhmes und Sloterdijks Kritik am Theismus greift also zu kurz, einmal abgesehen davon, daß die religiöse Alternative, die sie andeuten, ein entscheidendes Manko aufweist. Konsequent zu Ende gedacht, muß sie den Menschen zu einem Moment anonymer Mächte erklären, die ohne Vernunft über ihn hinweggehen, und dürfte daher kaum in der Lage sein, eine wirkliche Antwort zu bieten auf die Sinnfrage, die ihn umtreibt.

Bei aller Fragwürdigkeit bleibt der mit der jüngsten Vernunftkritik einhergehende Irrationalismus in einer bestimmten Hinsicht aber auch lehrreich. Denn gerade der verfehlte Versuch, den er unternimmt, eine Antwort zu geben auf die Frage nach dem Grund der subjektiven Vernunft, macht die Unabweisbarkeit dieser Frage deutlich und läßt zugleich die vielerorts für obsolet erklärten Antworten der metaphysischen Tradition auf diese Frage in einem anderen Licht erscheinen. Die Akten über diesem für das Selbstverständnis des Menschen zentralen Kapitel sind also noch nicht geschlossen, zumal – und auch das macht die jüngste Vernunftkritik deutlich – die Skepsis wächst, den Aporien der Moderne einzig mit den Mitteln der aufklärerischen Ratio Herr werden zu können.

[240] Die Frage, ob die mystischen Traditionen Asiens wirklich in der Weise naturalistisch bzw. materialistisch verstanden werden können, wie G. Böhme es versucht glaubhaft zu machen, oder ob sie nicht vielmehr von einer konsequenten philosophia und theologia negativa her verstanden werden müssen, bedürfte einer eigenen Untersuchung, die im Rahmen dieser Abhandlung nicht zu leisten ist.

Buchbesprechungen

1. Antike und Mittelalter

WIELAND, WOLFGANG, *Platon und die Formen des Wissens.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 339 S.

W. legt in diesem Buch eine Platoninterpretation von höchstem Niveau und zugleich einen Beitrag zur gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Diskussison vor. Er wendet sich gegen eine Einschränkung des Wissensbegriffs auf das in Aussagen adäquat darstellbare, d. h. propositionale Wissen. Ihm stellt er ein Wissen gegenüber, das unter die Kategorie der Disposition fällt. Charakteristisch für das propositionale Wissen sind nach W. (§ 13) Objektivierbarkeit, Bivalenz und Mitteilbarkeit. Die Objektivierbarkeit betrifft die Beziehung des Wissenden zu seinem Wissen und dessen Inhalt. Bei der Analyse von Aussagen braucht in der Regel nicht ausdrücklich von einem Wissenden die Rede zu sein. Der Wissende braucht sich nicht mit seinem Wissen zu identifizieren; er kann sich von ihm distanzieren. Die Bivalenz besteht darin, daß jede Aussage wahr oder falsch sein kann. Dadurch ist das propositionale Wissen des Irrtums fähig und folglich stets in seinem Charakter als Wissen gefährdet. Die Formen des nichtpropositionalen Wissens sind Formen des Könnens; Beispiele sind die Erfahrung, die Urteilskraft und das für Platon wichtige Gebrauchswissen. Am Beispiel der Erfahrung läßt sich der Unterschied des nichtpropositionalen gegenüber dem propositionalen Wissen gut verdeutlichen. Erfahrung ist nicht objektivierbar. „Der Erfahrene kann sich von seiner Erfahrung nicht distanzieren, und er kann nicht über sie verfügen. Er kann zu seiner Erfahrung niemals eine Einstellung einnehmen, die der Einstellung vergleichbar wäre, mit der sich der Inhaber propositionalen Wissens zu Sätzen und Aussagen verhält" (230). Erfahrung ist nicht bivalent. „Es gibt richtige und falsche Aussagen, aber es gibt keine richtige oder falsche Erfahrung. Zu jeder Aussage gibt es eine inhaltliche Alternative; sie wird durch ihre Negation repräsentiert. Eine vergleichbare Alternative zu einer Erfahrung gibt es jedoch nicht" (233). Erfahrung ist nicht irrtumsfähig. „Selbst ein Fehler, der dem Erfahrenen in seinem Bereich einmal unterlaufen mag, macht die Erfahrung als solche nicht zu einer falschen Erfahrung" (233). Am Beispiel der Erfahrung zeigen sich auch die Grenzen der Mitteilbarkeit des nichtpropositionalen Wissens. Eine Erfahrung kann man nicht von einem anderen übernehmen; man muß sie selbst machen. – W.s These darf nicht in der Weise mißverstanden werden, als wolle er die Bedeutung des propositionalen Wissens abwerten. Die Dispositionen des nichtpropositionalen Wissens sind für ihre Aktualisierung auf den Gebrauch von Aussagen angewiesen. Sie zeigen sich in Aussagen, ohne jedoch ganz in sie einzugehen. „Sie werden selbst niemals so in einer Aussage präsent, wie Wissen vom propositionalen Typ in einer Aussage präsent wird" (231).

Was leistet der Begriff des nichtpropositionalen Wissens für das Verständnis Platons? W. wendet sich gegen die communis opinio, die in der Ideenlehre den Mittelpunkt der Platonischen Philosophie sieht. Er bestreitet nicht, daß die Idee das Thema schlechthin des Platonischen Philosophierens ist; was er angreift ist, daß sich bei Platon eine Ideen*lehre* finde. „Was als Platons Ideenlehre bezeichnet wird, ist oft nur eine Hilfskonstruktion des Interpreten, der die Aufgabe zukommt, bestimmte Textbefunde zu erklären und zu einer systematischen Einheit zusammenzufügen" (96). Daß es keine Ideen*lehre* geben kann, ergibt sich aus Platons Verständnis der Idee. Was immer die Idee bei Platon sonst noch sein mag, sie ist jedenfalls auch das, was ein Prädikat als solches meint. Die Unmöglichkeit einer Ideenlehre folgt aus der Unmöglichkeit, über ein Prädikat in seiner Funktion als Prädikat eine adäquate Aussage zu machen. Jede Aussage über ein Prädikat setzt dessen Vergegenständlichung voraus. In ihr wird das Prädikat seiner ihm eigentümlichen Funktion beraubt, weil es nun nicht mehr dazu dient, einen Gegenstand zu charakterisieren, sondern selbst Gegenstand ist, der cha-

rakterisiert wird. Die Idee ist deshalb bei Platon „weitaus häufiger Inhalt von Erwähnungen und Andeutungen als Gegenstand thematischer Aussagen" (100). Weil Platon nicht *sagen* kann, was die Idee ist, versucht er es durch den Vollzug des Dialoggeschehens und mit Hilfe von Metaphern zu *zeigen.* – Unter den behandelten Prädikaten kommt, vor allem in den früheren Dialogen, den normativen Prädikaten eine besondere Bedeutung zu. W. nennt drei Probleme, die von Platon in ihrem Zusammenhang erörtert wrden: 1. die Motivation: ob und warum der Handelnde sich der Norm entsprechend verhalten soll; 2. die Subsumtion: Anhand welcher Kriterien läßt sich entscheiden, ob eine Handlung unter eine bestimmte Norm fällt? 3. die Definition (128 f.). Für W. ist das zweite Problem zentral. Ihm gegenüber hat das dritte eine untergeordnete Bedeutung, weil die Definitionsfrage immer erst dort dringlich wird, wo Subsumptionsprobleme auftauchen. Die Definitionsfrage läßt sich nach Platon letztlich nicht beantworten, da eine solche Antwort die Thematisierung eines nicht thematisierbaren Wissens wäre. (Auf die Motivationsfrage werde ich weiter unten eingehen.) W.s Interpretation stützt sich vor allem auf die Stellen, in denen von Ideen von Artefakten die Rede ist (Rep. 596b ff.; Krat. 389a ff.). Die Idee ist hier verstanden als Orientierungspunkt handwerklicher praktischer Tätigkeit. Der Handwerker erfaßt die Idee des herzustellenden Werkzeugs, z. B. des Weberschiffchens im ‚Kratylos', wenn er sich an seiner Funktion orientiert. Ob das Schiffchen gelungen ist, kann nur der Weber beurteilen, der es gebraucht. Oberste Beurteilungsinstanz ist also das Gebrauchswissen. Es ist ungegenständlich und unthematisch. W. sieht in dem dem Prädikat zugeordneten Wissen einen Spezialfall oder eine Analogie des Gebrauchswissens (146–148). Die Idee ist das Kriterium, das es erlaubt, zwischen dem richtigen und dem falschen Gebrauch des auf sie bezogenen Prädikats zu unterscheiden. Die Idee des Guten wird von W. (§ 10) u. a. als Prinzip der Urteilskraft interpretiert. Das ihr zugeordnete Wissen ist das oberste Gebrauchswissen. W. sieht eine Parallele im Wissen des idealen Regenten in Politikos 303e ff., das über dem Wissen der einzelnen Künste steht und über deren richtigen Gebrauch entscheidet.

W.s These, Platon habe ein nichtpropositionales, nicht voll thematisierbares Wissen vertreten, bewährt sich an umstrittenen Fragen der Platonforschung. Das Buch beginnt (§ 1) mit einer ausführlichen Interpretation von Platons Kritik der Schriftlichkeit in Phaidros 274b–278b. Die Stelle weist auf den „kommunikativen Realtext" hin, in den das geschriebene oder gesprochene Wort eingebettet ist und von dem es für sein Verstandenwerden abhängt. „Zu diesem Realkontext gehört ein bestimmter Urheber mitsamt seinen Fähigkeiten und dem in seiner Seele liegenden Wissen, ein bestimmter Adressat sowie Randbedingungen der konkreten Sprechsituation" (20). Ort des Wissens ist nach Phdr. 274b ff. nicht das sprachliche Gebilde, sondern die Seele. Der Wissende kann sein Wissen niemals ganz zum Gegenstand machen; es geht in keiner sprachlichen Formulierung ohne Rest auf. Wissen bewährt sich in der Fähigkeit des Wissenden, mit ihm umzugehen und es „in stets neuen Situationen immer wieder aufs neue zu aktualisieren, zu verteidigen und darzustellen" (25). – Im Zusammenhang mit Platons Schriftkritik geht W. in § 2 auf das Problem der sog. ungeschriebenen Lehre Platons ein, die vor allem von H. J. Krämer und K. Gaiser rekonstruiert und in den Mittelpunkt der Platondiskussion gerückt wurde. Wer Platons Schriftkritik verstanden habe, so lautet W.s Kritik an Krämer und Gaiser, könne „kaum mehr unbefangen von Platons philosophischer Lehre sprechen" (38). Auch eine nur faktisch, aus welchen Gründen auch immer, nicht niedergeschriebene, grundsätzlich aber textfähige (und daher rekonstruierbare) Lehre falle unter Platons Schriftkritik. W. gibt mit aller Entschiedenheit den Dialogen gegenüber der ungeschriebenen Lehre den Vorzug. „Zwei Seiten eines beliebigen Dialogs enthalten jedenfalls ungleich mehr philosophische Substanz als alles, was als mitteilbarer Inhalt der ungeschriebenen Lehre bisher hat rekonstruiert werden können" (43 f.). Die Bedeutung dieser Rekonstruktion liege in der Legitimation, sich beim Bemühen um Platons Philosophie guten Gewissens an das geschriebene Werk zu halten.

§ 5 befaßt sich mit der entwicklungsgeschichtlichen Platondeutung. Nach einer verbreiteten Auffassung kennen die frühesten Dialoge noch keine Ideenlehre; Platon trägt sie dann in verschiedenen Modifikationen vor und gibt sie schließlich wegen der Apo-

rien, in die sie führt, auf. Der Entwicklung Platons, die sich auf der Grundlage der durch die Sprachstatistik gesicherten Chronologie der Dialoge rekonstruieren läßt, stellt W. die Entwicklung entgegen, die Platon die von ihm gestaltete Sokratesfigur durchlaufen läßt. Platons Dialoge spielen auf der Ebene der literarischen Fiktion immer zu einem bestimmten Zeitpunkt. W. stellt deshalb der (auf der Sprachstatistik beruhenden) realen die fiktive Chronologie der Dialoge gegenüber. Sie dient „in manchen Fällen als Medium indirekter Mitteilungen: Auch durch die fiktive Datierung des dargestellten Gesprächs kann etwas angedeutet oder gezeigt werden, was nicht eigens gesagt wird" (89). In der fiktiven Chronologie ist der ‚Parmenides', der von dem sehr jungen Sokrates geführt wird, der früheste und der ‚Phaidon', der am Tag der Hinrichtung des Sokrates spielt, der späteste Dialog. Durch diese fiktive Chronologie unterstellt Platon, daß der Sokrates des ‚Phaidon', der die Ideenannahme vorträgt, die Einwände des ‚Parmenides' kennt. Diese Einwände werden von Platon an keiner Stelle widerlegt. Das ist nach W. auch nicht erforderlich, weil sie auf einem Mißverständnis der Ideenannahme beruhen. „Sie behalten ihre Gültigkeit, solange man die Ideen als selbständige und ‚getrennte' Gegenstände versteht ... Werden die Ideen dagegen richtig verstanden, so entfallen die Voraussetzungen, unter denen allein solche Argumente formuliert werden können" (122). Die Antwort des ‚Parmenides' auf die Einwände ist, daß die Ideen „Bedingungen der Möglichkeiten eines jeden Gesprächs" (123) sind, die auch der akzeptiert, der glaubt, die Ideenannahme im Gespräch bestreiten zu können.

Worin besteht nach Platon der Unterschied zwischen Wissen und Meinung (§ 17)? In der Literatur werden zwei Kriterien genannt, ein objektives: sie unterscheiden sich durch ihren Gegenstandsbereich, und ein subjektives: sie unterscheiden sich durch den Grad der Gewißheit. Nach beiden Deutungen ist der Inhalt sowohl des Wissens als auch der Meinung ein propositionaler Gehalt; Wissen und Meinung sind, modern ausgedrückt, propositionale Einstellungen (propositional attitudes). W. stellt diese beiden Theorien gemeinsame Voraussetzung in Frage. Nur die Meinung ist ausschließlich eine propositionale Einstellung. Dagegen hat das Wissen eine andere Struktur. „Wissen im engeren Sinne des Wortes läßt sich niemals als eine durch das Vorliegen bestimmter Merkmale qualifizierte oder gesicherte, richtige Meinung verstehen. Von der Meinung führt kein unmittelbarer Weg zum Wissen ... Die kategoriale Differenz zeigt sich daher vor allem dort, wo man es mit Merkmalen des Wissens zu tun hat, die auch eine qualifizierte Meinung nicht aufweist und die von ihr auch nicht nachgeahmt werden können. Bei Platon wird an einigen Stellen versucht, die Eigenart des Wissens durch eine Konfrontation gerade mit der richtigen Meinung zu bestimmen" (289).

W. zeichnet ein unmetaphysisches Platonbild. Die theologische Dimension bei Platon ist weithin ausgeblendet. Mit Recht stellt W. das hermeneutische Problem heraus, wo bei Platon die Grenze zwischen Metaphorik und dem „‚eigentlich' Gemeinten" zu ziehen sei (98 f.). Viele der metaphysischen Aussagen Platons sind nach W.s Auffassung Metaphern. Das Zweiweltenmodell sei lediglich ein Veranschaulichungsmittel (136); es habe „immer nur eine hinführende und orientierende Funktion. Es hat nicht die Aufgabe, endgültige ontologische oder gnoseologische Lehren zu symbolisieren" (281 f.). In W.s Interpretation des Sonnen- und Liniengleichnisses (§ 12) tritt die ontologische hinter der gnoseologischen Aussage zurück; erstere habe lediglich die Aufgabe, letztere zu verdeutlichen. Das Anliegen, das hinter W.s metaphysikkritischer Interpretation steht, verdient volle Unterstützung: W. wendet sich gegen eine falsche Vergegenständlichung der Idee. Dennoch ist zu fragen, ob eine Platondeutung auf die theologische und metaphysische Dimension verzichten kann. Unter den Problemen, die Platon im Zusammenhang mit den Normprädikaten erörtert, nennt W. an erster Stelle das der Motivation (128). Was kann einen Menschen dazu bestimmen, der Norm gemäß zu handeln? Mit der Legitimation der Norm ist die Motivationsfrage noch nicht beantwortet (167). Dem jedem technischen Wissen übergeordneten praktischen Wissen der Phronesis „muß die Fähigkeit zukommen, den Wissenden unmittelbar zu motivieren" (262). W. arbeitet ausgezeichnet heraus (§ 16), daß nach Platon der Mensch sich immer nur unter der Rücksicht des Guten für etwas entscheiden kann. Er kann nur das wählen, was er für gut hält. Daß, wenn überhaupt ein Wissen, das Wissen vom Guten für Platon ein unthematisches Wissen ist, kann nicht bestritten werden. Zu fragen

ist, was Platon mit Hilfe von Metaphern vom unsagbaren Guten zu zeigen versucht. W. beantwortet die Frage nach dem Guten letztlich mit dem Hinweis auf die Selbstbeziehung des Handelnden: „Man kann nichts wollen, ohne das Gewollte in letzter Instanz für gut und nützlich für sich zu halten. Aus diesem Grunde bleibt man bei allem Wollen auf sich selbst zurückbezogen, ob man sich nun dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht" (316). Auf einer ersten Ebene ist diese Antwort zweifellos richtig. Das Gute ist für Platon (auch) der richtig verstandene eigene Nutzen. Ist aber damit alles gesagt, was Platon vom Guten zeigen will? Wie beantwortet Platon die Fragen nach dem wahren Nutzen und dem eigentlichen ‚Selbst'? War Platon der Auffassung, das Motivationsproblem könne ohne einen Transzendenzbezug, d.h. ohne richtig verstandene Zweiweltenlehre, gelöst werden? Wer die Diotima-Rede des ‚Symposion' für die Interpretation des Sonnengleichnisses heranzieht, wird diese Frage schwerlich mit Ja beantworten können. F. Ricken S. J.

Puster, Rolf W., *Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge. Die „Was-ist-X?"-Frage in Laches, Charmides, Der größere Hippias und Euthyphron.* Freiburg/Br.: Alber 1983. 136 S.

P. versucht, mit Mitteln der analytischen Philosophie die Argumentationsstruktur der im Untertitel genannten Dialoge zu klären. Ihr gemeinsames Charakteristikum sei die ‚Was ist X?'-Frage (abgekürzt: WXF) (45–47). Der einführende Teil A (Kap. I) will „auf elementare und an den jetzigen Stand der interrogativen Logik nicht Anschluß suchende Weise" (13 f.) einige Einsichten über die Natur der WXF gewinnen und vermitteln. Mit Hilfe des so geklärten begrifflichen Instrumentariums entwickelt Teil B zunächst ein typisches Verlaufsschema der vier Dialoge (Kap. II), um dann zentrale termini technici der Interpretation der Platonischen Frühdialoge zu klären: ‚Definition' (Kap. III), ‚Elenchos' (Kap. IV) und ‚Aporie' (Kap. V). – Der Vorzug der Arbeit liegt in der großen Klarheit ihres Aufbaus und ihrer Terminologie. Hilfreich ist die Unterscheidung der verschiedenen Strategien, mit denen Sokrates einen Konsensus erzwingt (93–97) und die Unterscheidung von drei Arten der Aporie (102–111). Das eigentliche Ergebnis sehe ich in folgendem: P. betont die Entsprechung von WFX und Idee. Die Ideenlehre sei Platons Antwort auf die WXF. Nun sei die WXF aber vieldeutig. ‚Was ist Frömmigkeit?' frage z. B. nach der Grundbedeutung des Ausdrucks ‚Frömmigkeit' und nach dem Wesen der Frömmigkeit. P. übernimmt deshalb die These von A. Graeser, die Platonischen Ideen seien „fundamental hybride Gebilde" (83). Die WXF führe zu Antworten, „die eine außerordentlich befrachtete Ontologie erzeugen" (85); es falle auf, daß Platons Eidos „in ontologischer Hinsicht geradeso vieldeutig schillert wie das X der WXF" (114). – P.s Buch macht die Grenzen einer rein formalen Betrachtung Platonischer Dialoge deutlich. P. unterscheidet zwischen der szenischen Dialogebene, die er dem Dichter Platon zurechnet, und der diskursiven Dialogebene, „zu der all das zu rechnen ist, was für die angeschnittenen philosophischen Fragen an Belangvollem vorgetragen wird, was der Entwicklung von Argumentationen förderlich ist" (53). P. klammert die szenische Ebene aus und beschränkt sich auf die diskursive Ebene, wobei er betont, daß seine Interpretation keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (54). Ich bin der Auffassung, daß P.s Versuch, die diskursive ohne die szenische Ebene zu interpretieren, vom Ansatz her zum Scheitern verurteilt ist. Es geht hier nicht lediglich um die Frage der Vollständigkeit. Platon ohne die szenische Ebene zu interpretieren bedeutet, seine Dialoge ohne die pragmatische Dimension verstehen zu wollen. Das ist ein Ding der Unmöglichkeit, weil das, was die Gesprächspartner auf der diskursiven Ebene meinen und behaupten, ohne die pragmatische Dimension nicht ermittelt werden kann. F. Ricken S. J.

Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.–16. September 1981). Hrsg. *Paul Moraux* und *Jürgen Wiesner* (Peripatoi 14). Berlin/New York: de Gruyter 1983. XI/401 S.

Das 9. Symposium Aristotelicum befaßte sich mit Echtheitsfragen. Dabei wurden

von vornherein solche Werke ausgeschlossen, die heute allgemein als unaristotelisch gelten. Die Magna Moralia wurden ausgeklammert, weil sie ein ganzes Symposium für sich erfordert hätten. Die Untersuchung beschränkte sich auf die Kategorien, das vierte Buch der Metereologie sowie die Bücher Alpha Elatton und Kappa der Metaphysik. Die Referate zu den einzelnen Büchern werden ergänzt durch eine mit dem Computer durchgeführte sprachstatistische Untersuchung, die die Häufigkeit des Vorkommens von 24 oft gebrauchten Partikeln und Bindewörtern vergleicht (Anthony Kenny, Oxford). Die Diskussion kam zu folgendem Ergebnis: Die meisten Teilnehmer hielten die Kategorien und Alpha Elatton für echt und Kappa für unecht; bei Meteor. IV hielt man allgemein eine tiefgehende Umarbeitung des Aristotelischen Textes für wahrscheinlich (VII). Dagegen ergibt Kennys Untersuchung keine Verdachtsgründe gegen die Echtheit von Kappa, wohl aber gegen die der Kategorien, von Meteor. IV und vor allem von Alpha Elatton (365 f.). – Die Gründe für und gegen die Echtheit der *Kategorien* werden vorgetragen von *M. Frede* (Princeton) und *B. Dumoulin* (Strasbourg). Nach Frede ist die Frage der Echtheit nicht von der nach der Einheit zu trennen. Er lehnt die verbreitete Auffassung ab, Kap. 1–9 seien echt, während Kap. 10–15, die sog. Postprädikamente, vielleicht oder sicher nicht von Aristoteles verfaßt seien. In der uns vorliegenden Form stamme die Schrift ohne Zweifel nicht von Aristoteles; die Zeilen 11 b 10–16, die die beiden Teile miteinander verbinden sollen, sind ihm abzusprechen. Frede betont den fragmentarischen Charakter *beider* Teile. Dennoch handle es sich um Fragmente einer Schrift. Dafür spreche vor allem die Überlieferung. Gerade der Mangel an einem einsichtigen Zusammenhang sei ein Indiz für die Einheit. Es gebe kein einsichtiges Motiv, das einen Herausgeber dazu hätte veranlassen können, „zwei Texte, die aber auch rein garnichts miteinander zu tun zu haben scheinen, als einen Text auszugeben" (19). Wer behauptet, es handle sich bei den beiden Teilen um Fragmente einer Schrift, muß deren Thema angeben können. Fredes Antwort ist zunächst negativ. Spätestens seit Andronikos sei es eine Streitfrage gewesen, wie der richtige Titel der Schrift lautet. Frede stellt die communis opinio in Frage, Thema des ersten Teils seien die Kategorien. „Die Tatsache ist, daß in dem Text, so wie er überliefert ist, auf die Kategorien im aristotelischen Sinn nur zu Beginn des 4. Kapitels angespielt wird" (10). Der Titel und die Vorstellung, die Schrift handle von den Kategorien, ist vielmehr eng mit der Geschichte des Organons verknüpft. „Mit dem Organon in der uns überlieferten Form festigte sich auch die Vorstellung, die Logik sei eine Lehre von Termen, Aussagen und Schlüssen. Folglich geriet man in den Zwang, aus Gründen, welche mit der Schrift in sich nichts oder nur wenig zu tun haben, die Kategorienschrift so zu interpretieren, daß sie sich in das so konzipierte Organon einfügt und zu der dahinterstehenden Vorstellung von Logik paßte" (17). Fredes positive Antwort rückt die Schrift in die Nähe von Metaphysik Delta. Die Einheit der beiden Teile könne darin zu sehen sein, daß es sich um bruchstückhafte Vorarbeiten zu einer philosophischen Synonymik handelt. Für die Echtheit spreche vor allem die sprachliche und sachliche Nähe zur Topik; außerdem die Tatsache, daß eine Schrift von einem derart fragmentarischen Charakter nicht aufbewahrt worden wäre, wäre nicht Aristoteles ihr Autor.

Dumoulin greift einen Einwand auf, der seit der Antike gegen die Echtheit der Kategorien vorgebracht wird: den Unterschied ihrer Usia-Lehre gegenüber der der Metaphysik. Diesen Unterschied gibt auch Frede zu; er glaubt jedoch, er lasse sich durch eine nicht nur durch die Kategorien belegte Entwicklung erklären. Wie die Kategorien rechne auch die Topik sowohl individuelle Gegenstände als auch deren Species und Genera zu den Substanzen. „Wir müssen also ohnehin annehmen, daß sich die Substanzlehre des Aristoteles von der Topik zur Metaphysik grundlegend geändert hat" (27). Dumoulin sieht diese Zusammenhänge anders. Er unterscheidet drei Entwicklungsstadien der Aristotelischen Usia-Lehre. Das erste finde sich in der Topik. Dort bezeichne das Wort usia, so Dumoulin gegen Frede, niemals ein Individuum, sondern immer nur ein Universale, ein Genus oder eine Species. Für die zweite Phase stehen die Kapitel Met. M 9–10, die Dumoulin mit Jaeger früh datiert. Hier betone Aristoteles gegenüber Platon nachdrücklich, daß das Individuum die einzige existierende Realität ist, während es sich bei der Idee um ein fälschlicherweise hypostasiertes Universale handelt. Die letzte Form der Usia-Lehre sei die von Met. Z: Das Eidos, das ein Dieses

und ein Getrenntes ist, ist die erste Usia. Dumoulins entscheidendes Argument gegen die Echtheit der Kategorien ist, daß deren Substanzlehre sich in die aufgezeigte Entwicklung nicht einfügen lasse. Gegen die Einordnung zwischen der Topik und M 9–10 spreche, daß M 9–10 gerade durch eine radikale Kritik die Nähe zu Platon zeige. Aber könnte man nicht die Position der Kategorien als Synthese zwischen dem radikalen Standpunkt von M 9–10 und dem Platonismus der Topik betrachten, zu der Aristoteles sich nach M 9–10 durchgerungen hat? Dagegen spreche die Tatsache, daß sich an keiner Stelle der Metaphysik die Andeutung einer solchen Synthese findet. Ein weiteres Argument gegen die Echtheit seien die Unterschiede im Vokabular, mit denen Aristoteles über die Substanz spricht, zwischen den Kategorien und der Metaphysik.

Die Zweifel an der Echtheit des Buches *Alpha Elatton* der Metaphysik beruhen zunächst auf einem äußeren Grund. Nach einer mehrfach überlieferten Nachricht hat Pasikles, Neffe des Eudemos, ein bestimmtes Buch der Aristotelischen Metaphysik verfaßt. Nach Asklepios bezieht diese Nachricht sich auf das Buch Alpha, nach einer anderen Version, die sich auf ein Scholion im Parisinus gr. 183 (E) beruft, dagegen auf Alpha Elatton. *G. Vuillemin-Diem* (Köln) führt den überzeugenden Nachweis, daß die Zuschreibung an Pasikles in Zukunft nicht mehr als Argument gegen die Echtheit von Alpha Elatton angeführt werden kann. Die Zeugnisse, die den Pasikles-Bericht ausdrücklich auf Alpha Elatton beziehen, gehen wahrscheinlich alle auf ein Scholion in E zurück. Im Text dieses Scholions ist das gemeinte Buch nicht benannt; es ist nur aus der Stellung des Scholions in der Handschrift zu erschließen. Die Stellung ist nicht eindeutig; sie erlaubt die Deutung, daß der Bericht sich auf Alpha oder auf Alpha Elatton bezieht. Bezieht man ihn auf Alpha, so stimmt das Zeugnis des Scholiasten mit dem des Asklepios überein. Diese Auffassung wird unterstützt durch die Tatsache, daß die übrigen Bemerkungen des Scholiasten, soweit sie einer textfremden Quelle entnommen sind, auf den Kommentar des Asklepios zurückgehen. Folgende Annahme hat also einen sehr hohen Grad an Wahrscheinlichkeit: Der Bezug der Nachricht auf Alpha Elatton ist eine Verwechslung. Sie entstand aufgrund der Stellung des Scholions und wurde begünstigt durch die Diskussion über die Einheit und Einordnung des Buches. – Keiner der drei Interpreten von Alpha Elatton (*O. Gigon*, Bern; *Th. A. Szlezák*, Zürich; *E. Berti*, Padova) läßt einen Zweifel an der Echtheit des Buches aufkommen. Kontrovers sind dagegen die Einheit, die Datierung und der ursprüngliche Zusammenhang des Buches bzw. der Fragmente. Gigon und Szlezák stimmen darin überein, daß es sich bei Alpha Elatton nicht um ein Ganzes, sondern um drei verschiedene Texte handelt, von denen Kap. 1 und 3 den Charakter von Einleitungen haben. Umstritten zwischen ihnen ist die Frage nach deren ursprünglichem Ort. Gigon ist der Auffassung, daß sie alle „in einer artikulierbaren Beziehung zum ersten Buch stehen, aber nach der endgültigen Redaktion dieses Buches sozusagen als überschüssige Varianten übrig geblieben waren, nirgendwo organisch untergebracht werden konnten und dennoch nicht verloren gehen sollten" (193). Nach Szlezák kann man α 1 „als alternative Fassung von A 1–2 bezeichnen". α 2 könnte „zur sachlichen Vervollständigung von A" dienen, „würde diese Funktion aber besser zu Beginn von A 3, nach der Vorstellung der Ursachenarten, erfüllen" (257). α 3 gehöre zu einer Physik-Einleitung (253); es stehe in keinem Zusammenhang zu Alpha (257). α 1 zeigt nach Szlezák einen „gewissen platonischen Anflug, andererseits eine deutliche Nähe zum Protreptikos" (257 f.); von daher liege eine frühe Datierung nahe. Parallelen aller drei Kapitel von Alpha Elatton zum Protreptikos nachzuweisen, ist das Ziel der Interpretation von Berti. Er sieht in Alpha Elatton die Einleitung in eine „Urphilosophie" (292), in der Physik und Metaphysik noch nicht getrennt sind. Das Buch Lambda könne nicht als diese Urphilosophie angesehen werden, weil es mehr eine Untersuchung über die Substanz als über die Natur der Wahrheit sei. Die Wissenschaft, in die Alpha Elatton einleiten soll, sei dieselbe, die im Dialog über die Philosophie dargelegt werden (292). Gegenüber dieser These wird man kritisch fragen, ob Physik und Metaphysik von Aristoteles jemals als getrennte Disziplinen betrieben wurden. Fraglich ist ferner, ob, was für Bertis Theorie offensichtlich erforderlich ist, eine innere Einheit von Alpha Elatton aufgewiesen werden kann. Bisher scheint jedenfalls die Auffassung Gigons und Szlezáks, daß es sich

um drei nicht zusammenhängende Fragmente handelt, die überzeugenderen Gründe für sich zu haben.

V. Décarie (Montreal) ist der Ansicht, es gebe keine überzeugenden stilistischen Argumente gegen die Echtheit von Metaphysik *Kappa*. Die Meisterschaft, mit der die zentralen Begriffe der Aristotelischen Metaphysik gehandhabt werden, spräche für eine Zuweisung an Aristoteles. Es gebe keine Indizien dafür, daß Beta, Gamma und Epsilon früher als Kappa seien. Die entgegengegesetzte zeitliche Abfolge vertritt *P. Aubenque* (Paris). Kappa sei eine Zusammenfassung aus Beta, Gamma und Epsilon und an bestimmten Stellen ohne diese Bücher nicht verständlich. Der Verfasser sei kein unkritischer, unselbständiger Kompilator; er vertrete einen physiko-theologischen „Theologismus" (343). Interessant wäre nach Aubenque ein detaillierter Vergleich von Kappa mit der Metaphysik des Theophrast. – Die Kontroverse über die Echtheit von *Meteor. IV* wird vertreten von *D. J. Furley* (Princeton) und *H. Strohm* (Erlangen). Furley beschränkt sich auf einen Aspekt des Textes: die Bewegungslehre. Sie verdiene als solche Interesse, sei aber auch für die Echtheitsfrage von großer Bedeutung. Während Furley zu einem positiven Ergebnis kommt, macht Strohm kompositorische Bedenken und vor allem die Porentheorie der Kapitel 8 und 9 geltend, die seit H. B. Gottschalk (1961), der auf Parallelen bei Theophrast hingewiesen hat, gegen den Aristotelischen Ursprung angeführt wird. Gottschalk betonte: „Aristotle insisted that all material substances are continuous and homogeneous" (zitiert 88). Das hält Furley für eine Übertreibung. Er gibt die Kontinuität zu, bestreitet aber die notwendige Homogenität. Strohm hält Meteor. IV für das Werk eines anonymen Redaktors, der Vorlesungsnotizen des Aristoteles benutzte und bestrebt war, diese durch neuste Erkenntnisse der Schule, also Theophrasts, zu ergänzen. „Schwerlich kommt man an der Feststellung vorbei, daß erst durch den Bearbeiter die von den ‚Poren' handelnden Abschnitte sowie einige moderne physikalische Einzellehren in den Text hineinkamen" (114).

Eine Sonderstellung nimmt die Arbeit von *M. Nussbaum* (Cambridge USA) über *De motu animalium* ein. Die Schrift wurde in das Programm aufgenommen, weil ihre Echtheit im 19. Jh. von verschiedenen Seiten in Frage gestellt wurde. Bei der Vorbereitung des Symposiums zeigte sich jedoch, daß die Argumente gegen die Echtheit heute nicht mehr überzeugen, so daß kein Referent für die Unechtheit gefunden werden konnte (VII). N. hat sich in ihrem Kommentar zu De motu an. (Princeton 1978) mit ihnen auseinandergesetzt. Ihr Beitrag zum vorliegenden Band ist eine philosophische Diskussion der Bewegungslehre von De motu an., die gegenüber De anima III die reifere Fassung der Aristotelischen Theorie sei. N. will die Leistung des Aristoteles dadurch herausarbeiten, daß sie seine Bewegungstheorie mit den Modellen vergleicht, die ihm vorlagen: dem physiologischen (materialistisch-reduktionistischen), das sich z. B. bei Demokrit findet, und dem intellektualistischen Modell Platons in Phaidon 98 c ff. Dabei ist Platons Theorie jedoch sehr einseitig dargestellt und intellektualistisch verzeichnet. Wer Platons Anliegen gerecht werden will, muß Phd. 98 c ff. durch Rep. 434 d ff. ergänzen. Zustimmen wird man dagegen der Aussage, daß der Begriff der orexis als Genus der verschiedenen Strebungen eine Schöpfung des Aristoteles ist. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen handlungstheoretischen Diskussion untersucht Nussbaum, wie sich die logische und die kausale Verbindung zwischen orexis, Vorstellung und Bewegung zueinander verhalten. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß beide einander nicht ausschließen, sondern daß die orexis gerade deswegen eine kausale Beziehung zur Bewegung des Lebewesens hat, weil sie eine logische Beziehung hat (141). Mit Recht hebt Nussbaum hervor, daß im Unterschied zu reduktionistischen Theorien nach Aristoteles die kausalen Faktoren der Bewegung psychischer Natur sind; in den physischen Faktoren sehe er lediglich notwendige Bedingungen für das Wirken der psychischen. Ein Vergleich der Bewegungslehre von De motu an. mit der der Ethiken kommt zu dem m. E. richtigen Ergebnis, daß im Grundsätzlichen beide übereinstimmen.

Der Wert des Bandes liegt darin, daß er kontroverse Positionen darstellt und auf offene Fragen hinweist. Bemißt man das Gewicht der in ihrer Echtheit umstrittenen Schriften an ihrem Einfluß auf die Tradition, so verdient vor allem anderen die Diskussion über die Kategorien Beachtung. Sie hat durch Fredes Thesen zu deren Einheit und

Thematik sowie durch die Kontroverse Frede/Dumoulin über die Entwicklung des Aristotelischen Usia-Begriffs neue Anstöße erhalten. F. Ricken S.J.

Viertel, Wolfgang, *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles* (Monographien zur philosophischen Forschung 216). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1982. XXIII / 487 S.

Liest man V.s Einleitung, so gewinnt man den Eindruck, daß die Forschung zum Usia-Begriff des Aristoteles mit diesem Buch erst eigentlich beginnt. Versuche, die Ontologie der Kategorienschrift detailliert zu entwickeln, fehlen bisher (IX). Der Vf. ist erstaunt darüber, wie wenig Literatur sich mit dem Text der Substanzbücher auseinandersetzt (XIIf.). Den bisherigen Interpreten ist es entgangen, daß die Aristotelische Theologie eine ontologische Bedeutung haben könnte (XIX). Kurz: Die vorhandene Literatur konnte für den Vf. nur selten Diskussionspartner sein; er konnte sich nur selten auf schon geleistete Arbeit beziehen (XXII). Der mit der Literatur zur Aristotelischen Ontologie auch nur etwas vertraute Leser darf sich daher auf Überraschungen gefaßt machen. – Wer in dieser Weise über das bisher Geleistete urteilt, von dem sollte man annehmen, daß sein Urteil auf einer gründlichen Kenntnis der Literatur beruht. Ein Blick ins Literaturverzeichnis läßt daran jedoch bereits erste Zweifel aufkommen. In einem Buch, das sich ausführlich mit der Ontologie der Kategorienschrift befaßt, vermißt man nur ungern den Titel G. Patzig, Bemerkungen zu den Kategorien des Aristoteles (Festschrift Weizsäcker, Göttingen 1973) und vor allem M. Frede, Individuen bei Aristoteles (Antike und Abendland 1978). Das mag noch hingehen; bei der Fülle der Publikationen kann auch einmal eine wichtige Arbeit zum Thema übersehen werden. Grotesk und ärgerlich ist dagegen die Behauptung, Tugendhat sehe das Verhältnis von Hyle und Eidos „als dasjenige von Substanz und Akzidens" an (XV).

V. zeichnet eine Geschichte der Ontologie von der Kategorienschrift über die Topik zur Metaphysik. Aristoteles beginne mit einem radikalen Antiplatonismus. Die antiplatonische Position leide jedoch an schweren Mängeln. Sie veranlassen Aristoteles dazu, bereits in der Topik die Ontologie der Kategorienschrift aufzugeben. Die Entwicklung der Aristotelischen Ontologie „endet mit einem sozusagen Hyperplatonismus, in dem Aristoteles in gewisser Weise platonischer (ist) als Plato selbst" (VII). Dieser Hyperplatonismus besteht darin, daß der Aristoteles der Metaphysik den Gegenstand in den Begriff aufhebt. Der Begriff ist das einzig Reale, „der Begriff *ist* der Gegenstand ... Alles, was existiert ist Begriff, oder es ist nichts" (339; Hervorh. des Orig.). – Hier seien nur einige von V.s provozierenden Thesen referiert: Die Kategorienschrift identifiziert die Differenz mit der Art., die Definition besteht dort ausschließlich in der Angabe des Genus. Die Definition durch Gattung und Differenz findet sich erst in der Topik (9f.). Die Kategorienschrift enthält zwei einander widersprechende Ontologien. „Die eine behauptet, das Einzelne ist weniger seiend als das Allgemeine, die andere das genaue Gegenteil" (21). Die erste Substanz, „dieser wesentliche, alles entscheidende Punkt der Kategorienschrift ist genau besehen nichts als ein schwarzes Loch" (101). In der Topik ist der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Substanz aufgehoben (52). Die bisherige Aristoteles-Forschung sei ohne nähere Begründung der Auffassung, Z 4–6 seien das Zentrum von Met. Z. Dagegen vertritt V. die These, Z 4–6 seien der Untersuchung von Z eher hinderlich (XIV). In der Metaphysik vertrete Aristoteles die Auffassung, das Sein des Einzelnen sei die unterste Art (280). V. hält es der Sache nach für völlig gerechtfertigt, das Eidos als Art mit dem Eidos als τί ἦν εἶναι gleichzusetzen (283). Die Hyle ist nicht Materie oder Prinzip der Materialität; sie ist vielmehr selbst Eidos, wenn auch das im jeweils zu betrachtenden Fall minderbestimmte Eidos (284). Das Verhältnis des Unbewegten Bewegers zur Welt ist das von Hyle und Eidos. Die Gegenstände der Welt sind die Privation Gottes (434). „Gott ist die höchste Konkretion, ist sogar das einzig Konkrete. Alles andere ist das von Gott Abstrahierte" (440). Mit diesem Gottesbegriff fällt das ganze Gebäude der Aristotelischen Metaphysik zusammen. Alle Gegenstände existieren nur durch ihre Beziehung auf einen einzigen Gegenstand, von dem sie ihr Sein haben. „Aber dieser einzige Gegenstand kann nicht klar gemacht werden ... Das, wovon alles sein Sein bekommt, ist in Wahrheit selbst am

wenigstens seiend" (443). Wir haben es also offensichtlich auch beim Unbewegten Beweger wie bei der ersten Substanz der Kategorienschrift mit einem „schwarzen Loch" zu tun.

Eine kritische Auseinandersetzung mit den Argumenten für diese Thesen ist im Rahmen einer kurzen Rezension leider nicht möglich. An ihre Stelle muß deshalb das Geständnis des Rez. treten, daß die Argumentation des Vf. ihn in den wenigsten Fällen überzeugt hat. Mangel an Selbstbewußtsein und Originalität sowie eine unkritische Einstellung gegenüber Aristoteles kann man dem Vf. gewiß nicht vorwerfen. Wer sich provozieren lassen will, möge zu diesem Buch greifen. Wer dagegen glaubt, von Aristoteles lernen zu können und eine begrifflich präzise, klare und klärende Auseinandersetzung mit dessen Ontologie sucht, dem kann die Lektüre dieser Arbeit nicht empfohlen werden.

F. Ricken S. J.

Photii Patriarchae Lexicon. Vol. I: A–Δ. Edidit *Christos Theodorides*. Berlin/New York: de Gruyter 1982. LXXXIX/431 S., 6 Taf.

Außer dem bekannten Myriobiblon (Bibliothek), der „bibliographie raisonnée" zu Autoren des Altertums und der Patristik, gibt es noch ein zweites Werk, das den großen Gelehrten und Patriarchen, der Photios war, mit der klassischen Philologie verbindet: das Lexikon (Λέξεων Συναγωγή). Schon das Geleitwort (IX) des vorliegenden ersten Bandes einer kritischen Neuedition nennt deren Beweggrund, nämlich die Auffindung einer vollständigen Handschrift (13./14. Jh.) im Kloster Zavorda (Westmazedonien) durch Professor Linos Politis (1959). Es galt also, einen bisher unbekannten Teil des Lexikons mit zahlreichen Zitaten aus klassischen Autoren neu zu erschließen. Die textkritische Arbeit am Cod. Zavordensis 95 führte dann noch zur Wiederauffindung einer verschollenen Handschrift, des Cod. Berolinensis gr. oct. 22, in Krakau. – In den Prolegomena (XXVII–LXXIX) gibt Professor *Theodorides* (Thessalonike), dem die Gesamtausgabe anvertraut ist, noch weitere Auskünfte zur Textüberlieferung; zunächst liefert er eine Beschreibung der sechs bekannten Handschriften, die größtenteils nur Bruchstücke des Werkes enthalten und einzeln zumeist schon ediert waren. Ein zweiter Abschnitt erörtert das Verhältnis des Photios-Lexikons zum ῥητορικόν des Etymologicum Genuinum. Sind beide identisch, oder ist das zweite der Vorläufer des ersten? Sie sind identisch, wie ein minutiöser Textvergleich zeigt, aber der Verfasser des Etymologicum Genuinum hatte eine vollständigere Handschrift als die erhaltenen des Photios-Lexikons zur Verfügung. Ein besonderes Problem bildet die Ergänzung der im Cod. Zavordensis gekürzten Glossen, deren ursprüngliches Aussehen sich aus Randglossen im Zavordensis selbst oder aus Nachträgen in einem Codex des Sabas-Klosters (Jerusalem), dem Supplementum Zavordense, erschließen lassen. Was die Quellen des Photios angeht, so sind viele Ansichten zu Einzelquellen zu berichtigen.

Die Edition (1–440), versehen mit ausführlichem Quellennachweis und kritischem Apparat, was eine riesige Arbeitsleistung darstellt, kann hier nicht näher besprochen werden; man vergleiche dazu die Rezension in: ByZ 76 (1983) 323–327 (W. Bühler). Eine Reihe von Nachträgen enthalten u. a. die Kollation des verspätet zugänglichen Cod. Berolinensis gr. oct. 22 sowie ein Stemma der Abhängigkeiten zwischen Photios und dem Etymologicum Genuinum. – Bis zum Abschluß der Edition werden bei der gewählten Sorgfalt noch viele Jahre vergehen; schon jetzt hat aber der erste Band einen neuen Standard gesetzt.

G. Podskalsky S. J.

Gerl, Hanna-Barbara, *Philosophie und Philologie. Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik in ihren philosophischen Prämissen* (Humanistische Bibliothek I; Abhandlungen 42). München: Fink 1981. 313 S.

Diese Arbeit ist ein Beitrag zu der seit dem 19. Jh. geführten Kontroverse, ob der italienische Humanismus der Begründer der modernen Philologie ist. G. untersucht die Frage am Beispiel von Leonardo Bruni (1369–1444), dessen philologische Arbeiten, unter denen an erster Stelle die Platon- und Aristotelesübersetzungen zu nennen sind, eine unterschiedliche Beurteilung gefunden haben. So hat z. B. Franz Susemihl Brunis

Übertragung der Aristotelischen Politik wegen der zu willkürlichen Änderungen des Urtextes scharf verurteilt, während neuere Untersuchungen verschiedener Übersetzungen Bruni eine erstaunliche Treue zum Original bescheinigen. Dennoch erscheint Brunis Werk, wenn man es mit philologischen Maßstäben mißt, als widersprüchlich: Auf der einen Seite finden sich freie oder kompilierende Übersetzungen bzw. Überarbeitungen griechischer Autoren, andererseits ringt Bruni mit dem Problem der Tradition von Sprache: Er betreibt Textkritik, bemüht sich um genaue Wortwahl u. a. m. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Auf welchen Prinzipien beruht Brunis philologische Arbeit? In welchem Sinn kann bei Bruni überhaupt von Philologie gesprochen werden? Diese Fragen können nach G. nicht befriedigend beantwortet werden, solange Brunis eigentliche Intention nicht in ihrer Begründung erfaßt ist. Diese Intention ist „sicher keine philologische im heutigen Sinn des Wortes" (16). G. ist der Auffassung, daß die gängigen Methoden der Humanismusforschung für die Lösung des Problems unzureichend sind. Die bisherige Forschung orientierte sich vor allem an zwei Fragestellungen: der Wechselwirkung zwischen politischer, sozialer und intellektueller Entwicklung und der internen Fortbildung der einzelnen artes anhand innovativer Texte und Diskussionen. Die neue Fragestellung, die den methodischen Leitfaden für G.s Untersuchung abgibt, ist dagegen die „nach einer möglichen philosophischen Grundlage humanistischer Thesen". „Gerade nach den intensiven Arbeiten der letzten Jahrzehnte auf sprachphilosophischem und-analytischem Gebiet ergibt sich möglicherweise jetzt die Sensibilität, die ‚philologischen' Arbeiten der Humanisten gerechter zu würdigen, d. h. in ihrem erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Nerv zu fassen: als Studien von theoretischer und nicht allein pragmatischer Intention" (17).

Bei der Durchführung dieses Programms ist zunächst anerkennend hervorzuheben, daß G. den Untersuchungsgegenstand eng eingrenzt. Dadurch erhält die Arbeit einen hohen Grad von methodischer Durchsichtigkeit. G. wählt als Schwerpunkt Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik. Die beiden wichtigsten Gründe dafür sind: 1. Die Tatsache, daß Bruni sich nach jahrelanger Beschäftigung mit Platon der *praktischen* Philosophie des Aristoteles zuwendet, ist kennzeichnend für seinen Philosophiebegriff. 2. Bruni bietet seine Übersetzung als Alternative zu der 170 Jahre früher entstandenen Übertragung des Robert Grosseteste an. Diese scholastische translatio vetus ist daher ein guter Vergleichspunkt, anhand dessen das Eigentümliche von Brunis Übersetzung herausgearbeitet und seine Leistung bewertet werden kann. Bruni erhebt gegenüber der „antiqua traductio", deren Autor er nicht namentlich kannte, den Vorwurf der Sprachzerstörung. Grosseteste gibt das Denkmodell an die Hand, von dem Bruni sich ontologisch, epistemologisch und sprachtheoretisch absetzt. Der Vergleich mit ihm kann daher Brunis eigene philosophische Voraussetzungen deutlich machen. – Die beiden zentralen Kapitel befassen sich mit der Sprachphilosophie von Grosseteste (Kap. II) und Bruni (Kap. IIII) im Rahmen der jeweiligen philosophischen Gesamtkonzeption. Beide schließen mit einem Abschnitt, der die Auswirkungen der Sprachphilosophie auf die Praxis und Theorie der Übersetzung darstellt. Dafür ist bei Bruni in seinem Traktat ‚De interpretatione recta', den G. eindringend und klar interpretiert (121–129), eine gute Textgrundlage gegeben. Bei Grosseteste sind Einsehen und Sprechen ontisch begründet und deswegen grundsätzlich nicht variabel, weil die Strukturen des Seienden geschichtslos sind. Texte repräsentieren Ontologie als System von Teilen. Jede historische Sprache stellt dieselbe Ontologie dar. Übersetzen ist deshalb lediglich Austausch der unterschiedlichen Lautgebung. Dagegen werden bei Bruni Einsehen und Sprechen von einer ungeschichtlich gedachten Ontologie freigemacht und einer geschichtlichen, d. h. vom Menschen interpretierten Wirklichkeit zugeordnet. Bruni vertritt eine anthropozentrische ‚Ontologie' und Sprachphilosophie. Sprache ist „ein Einweisen der Dinge in die Perspektive des Menschen" (138). Durch seine Sprache verleiht der Mensch den Dingen einen Sinn. Ontologie wird zur Deutung der Wirklichkeit durch die geschichtliche Sprache. „Das ‚an sich' der Sache wird von vornherein nicht anders als in menschlicher Sprache zur Darstellung gebracht – es ist immer schon ein Erschlossenes, im Ganzen menschlicher Sinnzuweisung Erscheinendes" (138). Der Übersetzer muß deswegen die der fremden Sprache immanente Sinngebung, in der Wort und Sache zusammengehören, erfassen und „zur neuen Einheit ebensolcher Fülle

in der anderen Sprache" verdichten (131). Brunis anthropozentrische Sicht der Wirklichkeit ist der Grund dafür, daß er die Schriften des Aristoteles zur *praktischen* Philosophie übersetzt. Er zielt auf ein Wissen, das sich im ethischen Handeln vollendet. G. sieht in diesem Ansatz, der als solcher von Bruni nicht reflektiert wird, eine pragmatische Engführung der Philosophie. Die Aufgabe der Wissenschaft werde auf Sinnfragen des Menschen beschränkt; Wissenschaft gerate unter die Herrschaft des Nützlichen. So erscheint Bruni als „frühneuzeitlicher Repräsentant einer Tendenz, Philosophie von der Frage nach den apriorischen Bedingungen des Erscheinenden abzulösen und sie auf Phänomendeutung und Handlungsanweisung hinzuordnen" (152f.).

Ein ausführlicher „Philologischer Anhang" (154–218) belegt diese anhand der Philosophie der beiden Autoren herausgearbeiteten Unterschiede durch einen sorgfältigen und reich belegten Vergleich ihrer Übersetzungen. Charakteristisch für Brunis Übersetzung ist die große Variabilität im Wortschatz im Vergleich zu Grossetestes Tendenz zu konstanten Übersetzungen (163). Bruni vermeidet scholastische Wortbildungen (192). Er bemüht sich, die von Grosseteste stehengelassenen Gräzismen und griechischen Lehnwörter zu latinisieren (194). Während Grosseteste sich in der Syntax skrupelhaft an die griechische Vorlage hält, bemüht Bruni sich um eine Latinisierung der grammatischen Strukturen (203). Bruni gibt dem Text als ganzem eine geschlossene Gestalt, die „wichtige Unterscheidungen zur scholastischen Textgestalt und dem in ihr getreu gespiegelten Urtext aufweist". In sie fließen Elemente eines neuen Sprachbewußtseins ein (207). – Die Bedeutung von G.s Arbeit reicht über die Humanismusforschung hinaus. G. legt eine beachtenswerte historische Studie vor zu einem Thema, das heute im Mittelpunkt der philosophischen Sachdiskussion steht. Die Methode der Untersuchung ist vorbildlich. Der Untersuchsungsgegenstand ist genau eingegrenzt. Durch den Vergleich tritt der epochale Wandel im Sprach- und Wirklichkeitsverständnis, der sich von der Hochscholastik zum Humanismus vollzieht, plastisch hervor. Die Frage nach den ontologischen und sprachphilosophischen Voraussetzungen der unterschiedlichen Übersetzungspraxis erweist sich als sehr fruchtbar. Die durch die philosophische Interpretation gewonnenen Ergebnisse werden durch sorgfältige philologische Beobachtungen erhärtet.

F. Ricken S. J.

Mácha, Karel, *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht.* Teil I: 863–1800. München/New York/London/Paris: Saur 1985. 166 S.

Verf. war Professor für Philosophie der Sozialwissenschaften an der Karls-Universität zu Prag, bis er 1970 aus politischen Gründen von ihr verwiesen wurde. Als Ergebnis langjähriger Entdeckungsarbeit „in den dunklen Tiefen der Prager Universitätsbibliothek" (135) hat er in München den zugleich skizzenhaften und ungemein materialreichen Überblick über fast tausend Jahre erstellt, der hier als erster Teil des Gesamtwerks vorliegt. 137f. findet der Leser die Übersicht des zweiten Teils: 1800–1900 (mit einem Abschlußkap. über die menschliche Sinnfrage im Licht der böhmischen Philosophie). Dabei ist Philosophie im weitesten Sinne zu nehmen. Die sieben Kap. des ersten Abschnitts stützen sich auf Legenden (Ludmilla, Dragomir, Wenzeslaus ...); die Denkgeschichte des zweiten Abschnitts, kaum weniger kirchlich-theologisch bestimmt (naturgemäß), ist um die Universitas Carolina zentriert, mit ihrer Blütezeit im 14. Jh., die mit dem Auszug der nicht-böhmischen nationes 1409 ihr Ende findet: „Böhmische Frage", Reformation, Humanismus, Gegenreformation ...

Das Buch macht es dem Leser nicht leicht. Z.T. spielen Sprachschwierigkeiten hinein. (Ist, um nur eines aufzugreifen, die Studie wirklich „geschichtsphilosophischer Art" [7] und nicht doch – trotz der Reflexion 122f. – philosophiegeschichtlich, wenngleich sie die „üblichen Grenzen" der Disziplin „übertritt"?) Z.T. liegt es am inneren Stil der Schrift: ein engagierter Forscher breitet die entdeckten Schätze aus, mit einer Fülle von Namen, in einem Gespräch unter Kennern, das vieles voraussetzen kann, Winke, Verweise, Anspielungen enthält, statt daß der Nichteingeweihte schrittweise eingeführt würde. Freilich geben die überaus zahlreichen Anmerkungen genug Detail-Informationen und Literaturangaben zum Weiterstudium. Eigenwillig und eher meditativ als diskursiv wirkt auch die in Andeutungen mitgeteilte Philosophie des Autors.

(„Inwieweit sich nun die anthropologisch akzentuierte Geschichte selbst als einen spezifisch profilierten Modellansatz der menschlichen Wirklichkeit definiert, insoweit werden auch ihre eigenen wissenschaftlichen Kriterien zu formal genauen Symbolen, deren kontextuell breitere Erläuterung nur innerhalb des konventionell festgelegten Begriffssystems sinnvoll sein kann" 122). Einzelnes wäre näherhin zu diskutieren wie 56 f. die Vorstellung Meister Eckeharts oder 108 f. die des Ignatius v. Loyola (der als philosophische Autorität erscheint – „mit der militante[n] Idee einer supranaturalistischen Ethik, die weit über die Grenzen der bloß intellektuellen Philosophie hinausgeht", und der Bergpredigt als Ausgangspunkt). – Vor dem Personenregister 20 Seiten kleingedruckter Bibliographie, vor allem der Quellen. – Von Anfang an bilden die böhmischen Lande einen Kulturschnittpunkt, in einer oft genug schmerzlichen Vermittlungsgeschichte von westlicher und östlicher Kultur. Immer wieder mußten bedeutende Geister im Ausland leben und sterben (vgl. 30, 94). Eine nicht bloß fachhistoriographische, sondern auch staatspolitische, kirchen- und literaturgeschichtliche Daten mit einbegreifende Memoria hat darum auch und vielleicht gerade in solch gedrängter Gestalt ihr Recht – fundamental auf Kenntnisnahme. J. Splett

2. Neuzeit

Schmid, Bruno, *Sittliche Existenz in „Entfremdung". Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus* (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1983. 534 S.

Der Autor, Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik in Weingarten, hat nach über zehnjähriger Ausarbeitung seine Dissertation der Öffentlichkeit vorgelegt. Hätte er nicht selbst auf die langjährige Beschäftigung mit „Rousseau" und dem „Entfremdungsbegriff" hingewiesen, man würde es dem Werk selbst ansehen: auf den 498 Seiten Text finden sich 2480 Fußnoten, und den Leser erwarten neben großzügigen Überblicken detailliert ausgetragene Auseinandersetzungen. Um dieses Werk angemessen würdigen zu können, sei folgende Lesehilfe vorgeschlagen, welche drei Ebenen unterscheidet:

1. Es kann in dieser Arbeit eine Hinführung zu dem Werk Rousseaus gefunden werden, welche in ausführlicher Dokumentation und solider Darbietung die Untrennbarkeit von Leben und literarisch-wissenschaftlicher Produktion des Genfers aufzeigt. Der 2. Diskurs (1755) und der „Contrat social" (1762) werden am ausführlichsten behandelt. Den Autor beschäftigt vor allem die Frage nach der Einheit im Werke Rousseaus: läßt sich von einem Grundanliegen sprechen oder stehen die verschiedenen Ansätze isoliert voneinander?

2. Auf einer zweiten Ebene vereinigt S. zwei Stränge, um gerade jene Einheit bezeichnen zu können: nämlich einerseits Rousseaus Bemühen, die Stellung des Menschen zu Natur und Gesellschaft zu bestimmen, und andererseits die Entwicklungsgeschichte des Entfremdungsbegriffs. In Abhebung von bisherigen Rousseauforschungen charakterisiert der Autor sein Unternehmen wie folgt: „Der eigene Untersuchungsansatz kennzeichnet sich dadurch, daß er die spezifische Gestalt, in der sich der Entfremdungsgedanke bei Rousseau artikuliert, in einem ersten Zugriff umrißhaft aus dem sprachlichen Befund in den Schriften des Genfer Philosophen zu erfassen sucht. Auf dieser Grundlage, die auch das Ungenügen des gegenwärtigen Forschungsstandes aufdeckt, lassen sich die wesentlichen Aspekte von ‚Entfremdung' in Rousseaus Werk näher erschließen. Eine entscheidende Hilfestellung gibt dabei die Erhellung der lebensgeschichtlichen und der geistesgeschichtlichen Hintergründe ... So kann durch die in einer Zusammenschau sprachlicher, lebens- und geistesgeschichtlicher Aspekte verankerte Interpretation der Schriften Rousseaus der Bedeutungsgehalt seines Entfremdungsbegriffs entfaltet werden" (26). Was wird nun in der zeitgenössischen Beschäftigung mit der „Entfremdung" unter dieser verstanden? Die Versklavung des Menschen durch Institutionen oder Verhältnisse, das Zurückbleiben des Menschen

hinter seinen historischen Möglichkeiten, der Verlust authentischen Daseins, der mit der Existenz gegeben ist und/oder die Bedingung sozialen Lebens als Voraussetzung menschlicher Freiheit (34–36). Für Rousseau gilt, für ihn, der in keiner Konfession, Nation und keiner sozialen Schicht und keinem Beruf und Stand Zuhause war, „daß er sich im Verhältnis zu seiner Umwelt als einsam und andersartig, als fremd empfindet" (65). „Der Terminus ‚être étranger' stellt eines jener Schemata dar, in denen Rousseau ... ‚fast jede Situation des persönlichen Konflikts, jede Frustration ... interpretiert'" (ebd.). Das behutsame und differenzierte Vorgehen des Autors sei mit folgendem Zitat illustriert: „Eine Differenz allerdings zwischen der Entfremdungserfahrung Rousseaus und seinem theoretisch verallgemeinerten Entfremdungsbegriff springt in die Augen. Während im ersten Falle der Einzelne seine Situation als ein ‚Fremdsein innerhalb der Gesellschaft' wahrnimmt, ist im zweiten letztlich von einer ‚Selbstentfremdung', d. h. von einer Distanz zwischen der vorfindbaren und der eigentlichen Gestalt des Menschseins die Rede" (69). In der folgenden Untersuchung geht es dem Autor darum, zu „zeigen, wie (Rousseau) seine ‚persönliche Erfahrung' benutzt, ‚um sie dann zu überschreiten und auf die Ebene des Allgemeinen zu bringen'" (69). Diese Ebene ist mit der Aussage aus „Rousseau juge de Jean-Jacques" (Oeuv. compl. I, 934) betreten: „‚Emile' wolle nichts anderes als zeigen, ‚daß der Mensch ursprünglich gut sei' und ‚wie das Böse und der Irrtum, seiner Konstitution fremd, von außen in diese eindringen und sie unmerklich ändern'" (61). Im 2. Diskurs (Oeuv. compl. III, 193, in der Übersetzung von Weigand) heißt es gegen Schluß: „... der Wilde lebt in sich selbst, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der anderen leben. Er entnimmt das Gefühl seiner eigenen Existenz sozusagen aus deren Urteil allein" (87). Der Autor benennt diese Entfremdung die „destruktive Entfremdung". Gründliche Darstellung erfährt diese „destruktive Entfremdung" in den Kap. „Der Vergesellschaftungsprozeß als Grund der Entfremdung" (200ff.) und in „Symptome der Entfremdung" (209ff.), um nur zwei Untersuchungsbereiche aus den vielen herauszugreifen, in welchen sich der Autor bewährt. Als Überleitung zu dem positiven Entfremdungsbegriff möge die resümeehafte Äußerung des Autors dienen: „Erst schemenhaft wird in den Frühschriften die letzte, hinter aller Negation liegende positive Aussage der Philosophie Rousseaus erkennbar. Die ferne vorzivilisatorische Vergangenheit ist nicht eigentlicher Gegenstand, sie spielt nur die Rolle des Bildes, des Anschauungsmaterials; in der Sache geht es um ein Modell menschlicher Existenz für Gegenwart und Zukunft" (195). Zu dieser Aussage fühlt S. sich berechtigt, findet er doch bei Rousseau sowohl im 2. Diskurs (Oeuv. compl. III, 171) und in den „Fragments politiques" II. 2 und 8 (Oeuv. compl. III, 475. 477) Ausführungen, welche von der Vermittlung und Vermittelbarkeit von der Stimme der Natur und der der Vernunft, von natürlicher Existenz und gesellschaftlichem Leben handeln (196ff.). Im „Contrat social" von 1762, sieben Jahre nach dem Erscheinen des 2. Diskurs, bemüht Rousseau sich, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie gesellschaftliches Zusammenleben möglich sei, ohne daß der Mensch sich selbst verlieren oder verzerren muß. Die für den Eintritt in den gesellschaftlichen Zustand geforderte und für seinen Erhalt unerläßliche „aliénation totale" heiße zwar Absage an die Freiheit in der Form der Ungebundenheit, bedeute aber Gewinn der Freiheit im Sinne von Leben unter den selbstgegebenen Gesetzen zusammen mit anderen Menschen (375ff.). Die Schlüsselstelle lautet: der Inhalt des Gesellschaftsvertrags lasse sich auf die einzige Klausel „zurückführen, nämlich auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit, denn indem sich jeder ganz hingibt, so ist das Verhältnis zunächst für alle gleich, und weil das Verhältnis für alle gleich ist, so hat niemand ein Interesse daran, es den anderen drückend zu machen" (Contrat social I. 6 = Oeuv. compl. III, 360f., hier in der Übersetzung von H. Denhardt). Statt des „être hors de soi" der Frühschriften tritt hier die „aliénation totale" auf. Während ersterer Begriff ein „anthropologisch destruktives Element meint, Zerstörung des Menschseins", bedeutet der zweite „ein anthropologisch konstruktives Element, die Voraussetzung für einen geglückten Modus sozialer Vermittlung der menschlichen Existenz" (89). In dem Zustand der „aliénation" könne nun aber die sittliche Lebensgestaltung gelingen (432ff.). Damit aber hat der Autor die von ihm sich gestellte Aufgabe erreicht, nämlich die Einheit des Werkes von

Rousseau aufzuweisen und mittels des Entfremdungs- bzw. Entäußerungsbegriffes (89) die Werke interpretiert zu haben.

3. Auf der dritten Ebene, die hier herausgestellt sein soll, untersucht der Autor, inwieweit Rousseaus Ansatz und Anliegen für die christliche Ethik fruchtbar gemacht werden kann. Dazu war einmal herauszuarbeiten, welche christlichen Einflüsse in seinem Werke festzustellen sind, von welchen patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen theologischen Schriftstellern Rousseau sich absetzt oder Gedanken übernimmt (257ff., 419ff.). Nur Augustinus sei erwähnt: Rousseau folgt Augustinus bezüglich des Sensus interior (238), in der Erbsündenfrage lehnt er ihn ab (268). Was aber steuert Rousseau für eine christliche Ethik bei? Er bestätigt sie, wenn sie das Verständnis für die sittliche Dimension an die gesellschaftliche Verfaßtheit des Menschen bindet, wenn sie die Entfremdungssituation als Ermöglichung freier Entscheidung und Tugend qualifiziert, Erbsünde nicht von biologischen Zusammenhängen, sondern von der Sozialität her versteht und Sünde als Identitätsverlust auslegt (477ff.). Distanz aber zu Rousseau lege sich deswegen nahe, weil er mediatisierenden Gesellschaften gegenüber dem Staate keinen Wert beimesse, dem Subsidiaritätsprinzip nicht folge, weil „er den für die menschliche Personalität konstitutiven Zusammenhang von Natur und Geschichte einseitig zu Gunsten der Natur und zu Lasten der Geschichte bewertet" (492). Rousseau kenne schließlich kein „DU", dem sich der Mensch gegenüber befinde, vielmehr erschließe der Mensch sich selbst die Transzendenz, anstatt sich von ihr erschließen zu lassen (496f.).

Eine Bewertung dieses magistralen Werkes wird bei dem Entfremdungsbegriff ansetzen, der zur Charakterisierung zweier so unterschiedlicher Werke wie des „Contrat social" und des 2. Diskurses gewählt worden ist. S. selbst spricht von dem „diametralen Gegensatz, weil der dort mit ‚aliénation' bezeichnete Vorgang als für die Ermöglichung wahren Menschseins positiv, der hier mit ‚être hors de soi' angesprochene Zustand negativ bewertet ist" (88). Die je einzelne Auswertung – auch für die Theologie – bringt viel; daß es aber die Zusammenfassung unter einen einzigen Begriff auch tut, war dem Rez. nicht einleuchtend. Dazu hätte deutlich nachgewiesen werden müssen, daß der „Contrat social" eine Antwort auf in früheren Werken gestellte Fragen ist. Oben wurde auf einige Äußerungen Rousseaus hingewiesen, die sich als Überleitung vom 2. Diskurs zum „Contrat social" auslegen lassen könnten. Aber sind sie es wirklich? Nun ist sich S. der Problematik seines Unterfangens bewußt geblieben. Noch im Schlußkap. kommt er darauf zu sprechen: „Wie die beiden Dimensionen des Entfremdungsbegriffs, so sind auch die in der Deutung der Wirklichkeit scheinbar gegensätzlichen Elemente nicht unversöhnbare Widersprüche, sondern die miteinander zu vermittelnden dialektischen Aspekte der einen Wahrheit ... (es) läßt sich also folgern, daß dieser Begriff trotz des Mangels an theoretischer Reflexion und terminologischer Präzision von seinem Inhalt her geeignet ist, die sprachlichen und sachlichen Gegensätze in Rousseaus Werk ebenso zum Ausdruck zu bringen wie die umgreifende Einheit, in der diese Gegensätze aufgehoben sind" (471). Welche Einheit? Vielleicht letztlich nur jene, die das *eine* Leben Rousseaus konstituiert? Sicherlich beginnt der „Gesellschaftsvertrag" mit der Beschreibung einer Entfremdungssituation, wenn es in I. 1. heißt: „Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten" (Oeuv. compl. III, 351, hier in Übersetzung von H. Denhardt). Aber wäre – streng dem 2. Diskurs folgend – eine Besserung möglich, ein Aufbruch zur Freiheit denkbar? Die Aufrichtigkeit gegenüber den Schwierigkeiten seines Ansatzes ehrt den Autor. Was übrigens die Stellung Rousseaus zur Religion betrifft, so gibt S. den starken Wandlungsprozeß zu und faßt ihn nicht noch einmal zu einer irgendwie gearteten Einheit zusammen. Auch gesteht S. freimütig, daß das Werk Rousseaus sich auch von anderen Begriffen her hätte deuten lassen, so beispielsweise von Begriffen wie „dem wahren Menschsein" oder der „Tugend" her. Ein Zweites: von seinem Ansatz aus mußte S. folgerichtig die Einstufung des „Contrat" durch Spaemann und Forschner zurückweisen, welche in ihm ein resignierend verfaßtes Werk sahen, das ‚die Vollendung des Traumes vom idealen Staat' enthalte, an dessen Verwirklichung nicht zu denken sei (365 und 429, n. 1065). Wie im gesamten Werk geht S. auch hier nicht leichtfertig mit Gegengründen um. Doch ist das Argument, Rousseau habe den „Contrat" bezüglich der Verfassungen

Korsikas und Polens modifiziert, wirklich ein Argument gegen Spaemann oder – für dessen These (365)? Schließlich muß S. zugeben, daß Rousseaus politischer Entwurf in eine Aporie münde: „Im Erziehungskonzept des ‚Emile' und in der Staatslehre des ‚Contrat social' macht Rousseau den Versuch einer ‚Versöhnung von Natur und Kultur'. ‚Emile' ist der für die Stadt erzogene Wilde, der seine ursprüngliche Natur bewahren soll; die Staatsbürger, die den Gesellschaftsvertrag eingehen, erhalten dadurch eine neue Konstitution, gleichsam eine zweite Natur. Hier mündet nun die von Rousseau emphatisch vorgetragene Abwertung der Geschichte in eine Aporie. Sowohl das pädagogische wie das politische Modell bedürfen des (außergeschichtlichen) ‚deus ex machina': der ‚Emile' in der Person des (paradoxerweise von der Geschichte nicht verdorbenen) Erziehers, der ‚Contrat social' in der Gestalt des göttergleichen Gesetzgebers" (493 f.). Weiterführend sei angemerkt, daß S. in diesem Zusammenhang der Verwirklichungsproblematik auf die Betonung der ‚religion civile' durch Rousseau abhebt. Hochinteressante Ausführungen durch S. sind in dem Kap. zusammengetragen: „Die ‚aliénation' und die Notwendigkeit einer ‚politischen Religion'" (444 ff.). Daß sich zwar die verdiente Analyse Erdmanns findet, aber nicht – jedenfalls soweit ich feststellen konnte – zwei einschlägige Passagen, nämlich IV. 8 (= Ouev. compl. III, 468) und II. 7. fin. (= Oeuv. compl. III, 384), mindert ebensowenig den Wert, wie das Fehlen einer Unterscheidung, der zwischen der Religion als Motivation für den Eintritt in die Gesellschaft und der Religion als Motivation, um ihren Erhalt mitzusichern. Ärgerlich ist jene Überfülle an Zitationen, läßt sie doch das Urteil des Autors leider zu sehr in den Hintergrund treten. Dort, wo er selbst urteilt, zeigt er sich kenntnisreich, klug, abwägend, ohne Rechthaberei. Sein Hören auf die Rousseauforschung treibt glücklicherweise nur selten solche Sätze hervor wie „Wie konzentriert dieser Satz [„que l'homme est bon naturellement ..." Rez.] eine der Grundideen Rousseaus wiedergibt, zeigt sich schon daran, wie häufig er in der Rousseauliteratur zitiert wird" (135, n. 61).

Trotz aller kritischen Bemerkungen bleibt zu betonen, daß hier ein großes Werk vorliegt, informativ auf allen drei skizzierten Ebenen, dem Sympathie für den Genfer und Distanz zu ihm nicht abgehen. Hat der Autor mit dieser Arbeit in vielem eher den „status quo" der Rousseauforschung klar markiert (es fehlt aber auch jetzt schon nicht an Fragen von S. darüber hinaus), so ist zu hoffen, daß er in Zukunft sein reiches Wissen und kluges Urteil der Erhellung der Ideengeschichte zur Verfügung stellen wird.

N. Brieskorn S. J.

Lambert-Index. Hrsg. *Norbert Hinske* in Zusammenarbeit mit *Heinrich P. Delfosse.* Bd. 1: *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon I".* Bd. 2: *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon II"* (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. III/1 u. 2). Stuttgart: fromann-holzboog 1982. XLV/393 u. V/385 S.

1. Johann Heinrich Lambert (1728–1777) zählt nicht zur Gilde der „großen" Philosophen, jedenfalls dann nicht, wenn ein unüberschaubares Sekundärschrifttum sowie ein von ‚-isten' bzw. ‚-ianeren' verfochtener ‚-ismus' für philosophische „Größe" unverzichtbar sind. Der Hinweis auf ein wachsendes Interesse sowohl am philosophischen wie auch am mathematischen und naturwissenschaftlichen Werk Lamberts (= L), das sich – auch im romanischen Sprachraum – in Kolloquiumsakten, Schriften zur Erlangung akademischer Grade, Editionen und Übersetzungen dokumentiert, trifft zweifelsohne zu, vermag aber keine Korrektur der Eingangsfeststellung zu veranlassen. – Indizes sind nun – im Regelfall – ein Hilfsmittel zur Erschließung von Werken aus der Feder von Philosophen der „ersten Linie". Das Erscheinen eines L-Indexes muß daher als ungewöhnlich eingestuft werden und verlangt nach Erklärung. – 2. Unterstellt man ein Interesse zur Erschließung dessen, „was gleichsam zum zeitlosen Bestand einer philosophischen Terminologie zu gehören scheint" (Bd. 1, V), dann ergibt sich die gesuchte Erklärung aus dem Zusammenspiel von zwei Sachlagen. *Erstens* ist die erwähnte Terminologie „in Wahrheit" keineswegs zeitlos, sondern „erst in der Spanne zwischen Thomasius und Wolff oder zwischen Wolff und Kant Schritt für Schritt erarbeitet worden" (Bd. 1, V). Es stellt mithin einen Beitrag zur Erforschung dieser Termi-

nologie dar, wenn „eine Reihe von Werken, die für die Philosophie der deutschen Aufklärung charakteristisch sind, mit Hilfe von Stellenindices, Häufigkeitsindices und Konkordanzen sprach- und begriffsgeschichtlich" (Bd. 1, XIX) erschlossen werden. – *Zweitens* gehören die beiden philosophischen Hauptwerke L.s, das 1764 in Leipzig publizierte „Neue Organon" und die 1771 erschienene „Anlage zur Architectonic" nicht nur zu den repräsentativen, sondern auch zu den einflußreichsten Werken der deutschen Aufklärung. Vor allem die Bedeutung des „Neuen Organon" „kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Das gilt ebenso für die Quellen- wie für die Wirkungsgeschichte" (Bd. 1, XIX/XX): für die Quellengeschichte, insofern L. Probleme und Terminologie der Wolffschen Schule aufnimmt, für die Wirkungsgeschichte aufgrund seines – dokumentierbaren – Einflusses v. a. auf Kant und Mendelssohn. – Der hier zu betrachtende Index ist – ebenso wie die noch geplanten – mit Hilfe der EDV angefertigt. N. H. skizziert in seiner „Einleitung in die dritte Abteilung der Reihe Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA)" den Nutzen der EDV – jeweils in exemplarischer Weise – sowohl für Probleme der Wort- und Begriffsgeschichte (Bd. 1, VI–VIII) wie auch im Hinblick auf Fragen der Textdatierung (Bd. 1, IX) und der Quellengeschichte (Bd. 1, IX-XI). Seine optimistische Einschätzung der mit der EDV eröffneten Möglichkeiten verleitet H. nicht zu der Auffassung, die traditionelle Interpretationsarbeit sei überflüssig. Im Gegenteil: „Ohne die philologisch-historisch geschulte Vertiefung in die Texte wird die Anwendung der EDV im Bereich der Geisteswissenschaften nur zu immer neuen inhaltslosen Spielereien führen. ... Innerhalb der FMDA jedenfalls ist die Abteilung der Indices nicht von ungefähr nur eine von drei Abteilungen" (Bd. 1, XI). Texte sowie Monographien zur Philosophie der deutschen Aufklärung bilden die beiden anderen Abteilungen der FMDA.

3. Der Index – „seine erste und unmittelbare Absicht geht dahin, die Stellen anzugeben, an denen ein bestimmtes Wort, genauer: eine bestimmte Wortform im *Neuen Organon* zu finden ist" (Bd. 1, XXI) – ist so aufgebaut, daß jede Seite neun Spalten enthält. In der ersten Spalte ist die Anzahl der Vorkommen der jeweiligen Wortform vermerkt. Die zweite Spalte notiert – mit Hilfe von Siglen – bei Fremdworten die Sprachzugehörigkeit. Die dritte Spalte gibt an, ob es sich z. B. um einen Personennamen oder eine Ortsbezeichnung oder ein Kunstwort der Logik handelt. Die vierte Spalte enthält die Wortform selbst. Dabei wird „auf eine Lemmatisierung, d. h. auf eine Zuordnung der verschiedenen Wortformen und orthographischen Varianten zu einer Grundform" (Bd. 1, XXIII) verzichtet. Die fünf letzten Spalten verzeichnen mittels einer Seiten- und Zeilenangabe die Stellen, an denen die entsprechende Wortform, z. B. „System" (Bd. 1, 272) vorkommt. – „System" wurde nicht ohne Absicht gewählt. Kein anderer Philosoph hat sich – vor dem Entstehen der Systemtheorie in unserem Jahrhundert – dem Systemthema *in seiner Allgemeinheit* so ausgiebig gewidmet: sowohl in einem nachgelassenen „Fragment zur Systematologie" wie auch in der „Anlage zur Architectonic" bemüht sich L. um eine allgemeine Explikation des Systembegriffs, um die Klassifikation von Systemen, um die Bestimmung des Verhältnisses von Systemen untereinander usf. Fragen der Errichtung kognitiver, insbesondere philosophischer Systeme, die bei jenen Philosophen leitend sind, die man prima facie mit der Systemidee zusammenbringt, bilden für L. nur ein Unterthema. – Die erwähnten systematologischen Untersuchungen L.s erfolgten nach der Abfassung des „Neuen Organon". In den beiden Bänden dieses Werks wird ‚System' lediglich *verwendet*, aber *nicht expliziert* (vgl. zu den Stellen im „Neuen Organon II" Bd. 2, S. 255), Erwartungsgemäß wird im „Neuen Organon" als einer Vernunft- und Methodenlehre vorwiegend von kognitiven Systemen gehandelt, d. h. von solchen Systemen, deren Elemente kognitiver Natur sind, wie etwa Begriffe, Wahrheiten, Erkenntnisse, Gedanken, Vorstellungsarten usf. Gelegentlich machen aber auch ganz allgemein Sprachgebilde, z. B. Wörter, Sätze, Metaphern, und physische Objekte die Systemelemente aus. Mit dieser Verwendung von „System" liegt L. in der Linie seiner späteren Explikationen. – Um die Vorstellung des Index abzurunden, muß erwähnt werden, daß der Hauptindex von Sonderindizes flankiert wird. Band 1 umfaßt Sonderindizes für englische, französische und lateinische Wortformen, ferner Indizes für logische Kunstwörter, Namen und geographische Bezeichnungen. Im Band 2 kommen Sonderindizes für italienische Wortformen und für

Einzelsilben hinzu. Band 1 enthält zusätzlich ein Varianten- und Druckfehlerverzeichnis. Letzteres bezieht sich auf den zugrunde gelegten Text der Ausgabe von H. W. Arndt. – 4. Mit dem Erscheinen des L-Indexes ist nicht nur die vorliegende Indexsammlung um ein neues Stück bereichert; auch ist nicht nur den FMDA ein neuer Baustein eingefügt worden. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit auf einen Philosophen gelenkt, dessen Einfluß und Leistung auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie bislang deutlich unterschätzt wurde. Insbesondere die im weitesten Sinne analytisch orientierte Philosophie könnte aus dem Dialog mit L. nur profitieren. G. Siegwart

Körsgen, Norbert, *Formale und transzendentale Synthesis. Untersuchung zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft* (Monographien zur Philosophischen Forschung 223). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Hanstein 1984. 128 S.

Mit der vorliegenden Untersuchung ist der Vf. an das bekannte und schon oft behandelte Stück der KrV Kants, nämlich die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, herangegangen. Eigentümlich ist ihm, daß er die transzendentale Deduktion im engen Zusammenhang mit der metaphysischen Deduktion untersucht. Denn er ist der Meinung, daß die Geltungsfrage erst dann aufgegriffen und zu einem positiven Ergebnis geführt werden kann, wenn die Herleitung der Kategorien durch ihr Prinzip gesichert ist. Als Prinzip nimmt er an, daß sich formal-logische und transzendentallogische Elemente des Denkens wechselseitig auseinander herleiten lassen (14 f.) Damit teilt sich die Frage nach der Objektivität der Kategorien in zwei zusammenhängende Aufgaben: eine erkenntnistheoretische, welche die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis von Objekten aufzustellen hat, und eine gegenstandstheoretische, welche die Konstitutionselemente des Objektes aufsucht (78). Das Gemeinsame und Verbindende beider Aufgaben ist die Synthesis als die formale Handlung, der das Urteil seine Entstehung verdankt, und als die transzendentale Handlung, auf die die Konstitution des Gegenstandes zurückgeht. Deshalb spricht K. von zwei Synthesisweisen der einen ursprünglich synthetischen Apperzeption, und versucht, nach dem Hinweis von Kant selbst in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", die Ermöglichungsbedingungen von Urteil *und* Gegenstand in einem zu rekonstruieren (92). Infolgedessen bevorzugt er die zweite Fassung der transzendentalen Deduktion in der KrV. Zusammenfassend schreibt K. gegen Ende seiner Studie: „Das ist die Deduktion des Grundzusammenhangs, zwischen Gegenstandsaufbau und den Bedingungen für gegenstandsorientiertes Urteilen als gemeinsamer Grundlage für die Sicherung der Möglichkeitsbedingungen erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis aus dem untrennbaren Zusammenhang der Prinzipien des Erkennens mit den Prinzipien des Aufbaus des Gegenstandsbereichs, auf den solche Erkenntnis sich in der Form objektsbezogener Prädikatsurteile soll beziehen können" (104). – Die Untersuchung zielt ausdrücklich nicht auf eine bloß historische, sondern auf eine systematische Kantrezeption bzw. -Rekonstruktion (14). Dieser Aufgabenstellung meint der Vf. durch einen eher losen Anschluß an den Text Kants nachkommen zu können. Im ganzen Buch entwickelt er eine eigene Argumentation, die er nur gelegentlich durch ein Zitat aus Kant belegt, wobei der jeweilige Kontext nicht miteinbezogen wird. Fragen der Redaktionsgeschichte der KrV und der Entwicklungsgeschichte des Denkens Kants überhaupt werden völlig ausgeschaltet. Leider ist diese argumentative Rekonstruktion, in sich selbst genommen, sehr schwer zu verfolgen, schon wegen der langatmigen, höchst verschachtelten Sätze, die mit nicht wenigen Druckfehlern versehen sind. Da außerdem das ununterbrochene monologische Räsonnieren des Vf.s dem Leser weder die hermeneutische Kontrollinstanz des Textes Kants noch die sachliche der bewußten eigenen Erkenntnistätigkeit läßt (K. traut viel den Produkten des Subjekts, nämlich den Sätzen, aber nichts dem Subjekt selbst in seinem bewußten Erkenntnisvollzug zu – vgl. 80, 107), findet sich der Leser hilflos einer Argumentation ausgeliefert, die öfters im schier Unverständlichen versandet. „Der unendliche Prozeß des transzendentalen Bewußtseins, kraft seiner Konstitutionsleistung mittels unendlicher Synthesen den unendlichen Strom des durch die Empfindung ins Subjektive gewandelte[n]

Materiale zu differenzierter Einheit und geordneter Differenz zu strukturieren, läßt sich nur andeutungsweise und per impossibile veranschaulichen" (116). Veranschaulichen möchte sich der wißbegierige Leser dies gar nicht; wohl aber es verstehen! Was nun dieser unendliche Prozeß mittels unendlicher Synthesen sein soll, dem unsere Erkenntnis entspringt, entzieht sich meiner Fassungskraft.

Prinzipiell möchte ich folgendes einwenden: Es hat wenig Sinn, rein logisch voranzugehen, wo es nicht um eine Sache der Logik sondern vielmehr der Geschichte geht. Wie sehr man auch das Zusammentreffen von Logik und Geschichte wünschen möchte, treten sie doch oft genug auseinander. Dies ist sicher der Fall bei der metaphysischen Deduktion. Schon mehrere Autoren (Adickes, Kemp Smith, de Vleeschauwer und vor allem Tonelli) haben den Beweis erbracht, daß die Kategorientafel der KrV nicht anhand des von Kant angegebenen transzendentalen Leitfadens, nämlich der Urteilsarten, entstanden ist. Es lag damals keine allgemein akzeptierte Urteilstafel vor, und schon gar nicht eine, die sich als vollständig ausgegeben hätte. Erst nachdem Kant – nach vielen Versuchen – eine Kategorienliste fast nach der Zahl und Anordnung der Tafel der KrV erstellt hatte, ist ihm die Verbindung mit dem Urteil eingefallen; demnach hat er sich am Leitfaden der Kategorien (und zwar nicht ohne gegenseitige Beeinflussung und Justierung) seine Urteilstafel zurechtgelegt. Damit ist natürlich nicht verboten, aus einem sprachanalytischen Ansatz, wie dem des Vf.s eine Kategorienlehre und eine entsprechende Lehre von der Wirklichkeit zu entwickeln. Es bleibt aber fraglich, ob ein solches Unternehmen etwas Bedeutendes zur Auslegung des schwierigsten und dunkelsten Abschnittes der KrV beitragen kann, d. h. zur Erhebung seines objektiven Sinngehaltes. Die Untersuchung K.s hat m. E. diese außerordentlich schwierige Aufgabe den Kantforschern nicht erleichtert; er hat sie eher durch ein weiteres und sehr erläuterungsbedürftiges Stück erschwert. G. B. Sala S. J.

Probleme der „Kritik der reinen Vernunft": Klaus Reich zum 75. Geburtstag am 1. Dezember 1981. Kant-Tagung Marburg 1981. Hrsg. *Burkhard Tuschling*. Berlin/New York: de Gruyter 1984. X/348 S.

Vorliegender Band gibt die Referate und z. T. auch die daran anschließenden Diskussionen einer Arbeitstagung wieder, die an der gerade für die Kantforschung und -interpretation traditionsreichen Universität Marburg anläßlich des zweihundertjährigen Jubiläums der KrV stattgefunden hat. Die beschränkte Zahl von Teilnehmern und die Kompetenz der Referenten haben eine Beschäftigung mit der Philosophie Kants ermöglicht, deren hohes Niveau dieser Berichtsband bezeugt. Die Themen kreisen ziemlich alle um die transzendentale Analytik (die Dialektik und die metaphysischen Themen kommen kaum zur Sprache: auch dies nach alter Marburger Tradition!), deren Grundlagen und Tragfähigkeit für heutige Probleme kritisch geprüft werden.

R. Brandt hat über eine bislang unbeachtete vorkantische Bewußtseinstheorie aus dem Jahre 1728 berichtet. Es handelt sich um den „Essay on consciousness" eines englischen Autors, den B. selbst vor kurzem in der Philosophischen Bibliothek des Verlags Meiner ediert hat (Pseudo-Mayne, Über das Bewußtsein). Auffallend ist dabei, daß diese Theorie vom Bewußtsein, die das aktive Moment des Subjekts hervorhebt, ausgerechnet aus der Tradition des englischen Empirismus stammt. – Der bei der Tagung nicht vorgetragene Aufsatz von *R. P. Horstmann* geht auf die metaphysische Deduktion ein – einen in keinem guten Ruf stehenden Abschnitt der KrV. In seiner tiefschürfenden Analyse des Textes versucht H. zu ermitteln, was Kant überhaupt mit einer metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe meint, und kommt zu dem Ergebnis, „daß für Kant die metaphysische Deduktion genau darin besteht, eine Annahme auszuweisen, die eine Bedingung der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion ist, nämlich die Annahme, daß es überhaupt möglich ist, daß apriorische Begriffe sich auf Gegenstände beziehen" (25). Der Nachweis dieser Annahme liegt darin, „daß es die einheitsbildende Funktion des Verstandes ist, auf die die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs apriorischer Begriffe zurückgeführt werden kann" (31). Damit hätten wir einen viel engeren Zusammenhang zwischen metaphysischer und transzendentaler Deduktion als nach der allgemein akzeptierten Ansicht, es gehe bei der meta-

physischen Deduktion lediglich darum, zu zeigen, daß es Kategorien gibt und welche sie sind. In der metaphysischen Deduktion wäre ja schon eingeschlossen, *daß* es *möglich* ist, daß apriorische Begriffe sich auf Gegenstände beziehen, so daß die transzendentale Deduktion eigentlich „nur" die Aufgabe hätte, zu untersuchen, *wie* diese Beziehung zu denken ist (32). Die sehr undurchsichtige Textlage erlaubt lediglich, der Interpretation H.s einen ernstzunehmenden Wahrscheinlichkeitsstatus zuzuerkennen.

Nächstes Thema der Tagung war die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der Fassung B. Es ist bekanntlich ein Artikel Dieter Henrichs vom Jahre 1969 gewesen, der die heute noch andauernde Diskussion in Gang gesetzt hat. Dem Lösungsvorschlag Henrichs ist u. a. 1980 *H. Wagner* entgegengetreten, der zur Tagung ein Positionspapier beigesteuert hat, in dem er seine Einwände gegen den 2. Schritt des Argumentationsganges nach Henrich bekräftigt. Es folgte eine ausführliche Diskussion um das pro und contra beider Interpretationen, in der auch weitere Lösungsvorschläge entwickelt wurden. Versucht man aufgrund der von den verschiedenen Teilnehmern vorgetragenen Interpretationen und Rekonstruktionen zu *einem* Resultat zu kommen, findet man leider, daß die Diskussion eher die Beurteilung bestätigt, die Henrich vor einigen Jahren im Hinblick auf die Lehre vom Selbstbewußtsein als Grundelement der transzendentalen Deduktion gefällt hat, daß es nämlich „nirgends möglich ist, aufgrund von Kants eigenen ausdrücklichen Erklärungen zwischen einer Reihe von alternativen Weisen, den Text zu lesen, in aller Eindeutigkeit zu entscheiden" (Identität und Objektivität, Heidelberg 1976, 54). Es hat den Anschein, daß es so für immer bleiben wird! Dies hat Henrich diesmal durch ein weiteres Argument untermauert. Denn auf die prinzipielle Frage, was überhaupt eine Deduktion für Kant sei, hat er jetzt eine Antwort gegeben, die der Untersuchung über die logische Struktur der Argumentation weitgehend den Boden entzieht. Denn, so Henrich, bei seiner Deduktion orientiert sich Kant nicht an der Logik im Sinne eines argumentativen Beweises, sondern an den „Deduktionsschriften" der Juristen des 17. und 18. Jhs., in denen die Legitimität eines Rechtsanspruches anhand einer Stammtafel abgeleitet wurde. Dies bedeutet, daß „Kant den Aufweis des Ursprungs [der Kategorien aus der synthetischen Einheit der Apperzeption] für die eigentliche Deduktion hält". Da Kant dennoch im Rahmen dieses eher juridischen Aufweises „die unumschränkte Geltung der Kategorien für Gegebenes" eigens argumentativ glaubte sicher stellen zu müssen, hat er dem Text „seine verwirrende Form" gegeben (91). Im Klartext heißt dies, es sei zwecklos einen argumentativen Beweis zu suchen, da Kant gar nicht beabsichtigt hat, einen solchen auszuarbeiten! Ein recht entmutigendes Resultat nachdem sich die Kantforscher zweihundert Jahre lang mit diesem Kernstück des Kritizismus geplagt haben!

G. Buchdahl hat das „Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant" erörtert. In der Wissenschaftslehre der KrV unterscheidet er drei Komponenten: eine konstruktive, eine regulative und eine Auslegungskomponente. Anhand dieses Instrumentariums zeigt er dann, wie Kant das Verhältnis und den Übergang von der Lehre der „Natur überhaupt" in der KrV zur Lehre der „besonderen Natur", und zwar konkret in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", aufgefaßt und selber vollzogen hat. Es ist hier nicht möglich, auf die Einzelheiten dieser kompetenten und gelehrten Studie einzugehen. Trotz einer Reihe einzelner wertvoller Klärungen von einigen Aspekten des Problems läßt sich die Grenze und das Unbefriedigende dieses Unternehmens nicht übersehen. B. kommt nämlich zu dem Ergebnis, daß Kants Lehre von der Naturwissenschaft eine substantielle Bestätigung durch den tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb erhalten hat, indem er die Konstitutivkomponente stark relativiert, um den zwei anderen, in erster Linie der Auslegungskomponente, Raum zu verschaffen. Auf diese Weise hat B. wohl den Weg gezeigt, auf dem man sinnvollerweise einige Ideen der Transzendentalphilosophie für die Interpretation der Naturwissenschaft nach dem heutigen Stand fruchtbar machen kann; der Preis dafür aber ist eine weitgehende Abschwächung der Konstitutivkomponente, kraft deren eigentlich nach Kant die Naturwissenschaft „den Heeresweg der Wissenschaft traf" (B XII).

Das nicht leicht nachzuvollziehende Referat *K. Cramers* nahm sich vor, die drei Be-

deutungen von Zufälligkeit (= Kontingenz) bei Kant zu unterscheiden und zu präzisieren, inwieweit der Übergang von der einen zur anderen stichhaltig ist. Es handelt sich um die empirische Zufälligkeit der Erscheinungen, insofern sie Veränderungen aufweisen; die intelligible Zufälligkeit, die die Dinge überhaupt betrifft; und die logische oder absolute Zufälligkeit eines Dinges, insofern seine Existenz nicht aus dem Begriff des Dinges selbst folgt. Die Stelle der KrV, wo diese Unterscheidung vorkommt, ist, außer einer kurzen Erörterung am Ende des Grundsatzkapitels, die vierte kosmologische Antinomie, so daß dieses Referat einer Untersuchung über die vierte Antinomie gleichkommt, zu der der „kosmologische Beweis" führt. – *M. Baum* hat in seinem Vortrag über „Erkennen und Machen in der KrV" von der sog. kopernikanischen Wende ausgehend das Deduktionsproblem diskutiert. Der Verstand bringe die Objektivität der Objekte (nicht das Objekt selbst!) hervor, indem er dem Inhalt der Wahrnehmung eine bestimmte Stelle im Ganzen von Raum und Zeit anweist. Dies geschehe nun durch die Bestimmung des Verhältnisses des unbestimmten Gegenstandes der Sinne zu anderen Erscheinungen – und genau dies sei diejenige Vorstellung, nämlich die Verbindung, die nur vom Subjekt verrichtet werden kann (B 130). Das Bedenkliche an diesem Referat ist, daß B. eine ganze Reihe von Begriffen und Lehrstücken in Anspruch nimmt, die im Text der KrV unklar und vieldeutig und in der Sekundärliteratur sehr umstritten sind. Das Resultat kann deshalb kein anderes sein, als daß die hier vorgetragene Lösung des Deduktionsproblems mit all den Fragen behaftet bleibt, die in den Prämissen und den Beweismitteln nicht ausgeräumt wurden. – *M. Wolff* hat den „Begriff des Widerspruchs in der KrV" zum Thema seiner Überlegungen gemacht und in diesem Kontext versucht, die alte Frage nach dem Verhältnis formaler und transzendentaler Logik aufzuhellen. Die allgemein beklagte Unklarheit dieser Kantischen Distinktion rührt u.a. von dem Umstand her, daß bei Kant zwei heterogene Konzeptionen von formaler Logik vorhanden sind. Die formale Logik ist zum einen eine Theorie analytischer Urteile, zum anderen eine Theorie bestimmter notwendiger Wahrheitsbedingungen. Im ersteren Sinn sei sie als ganze der Transzendentalphilosophie vorgeordnet; im zweiten Sinn gehe sie auf die Bedingungen der Möglichkeit des Begriffs ein und sei somit einer Theorie der Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes (= transzendentale Logik) beigeordnet. Aus dieser Beiordnung von formaler und transzendentaler Logik folge weiter die Bedingtheit der Gültigkeit formallogischer Gesetze. Hieran anknüpfend habe Hegel seine Wissenschaft der Logik entwickelt und dem Widerspruchsprinzip eine neue Interpretation gegeben.

Im abschließenden Vortrag über „Widersprüche im transzendentalen Idealismus" hat *B. Tuschling* in einer textnahen Analyse das Auftreten zahlreicher sich kontradiktorisch zueinander verhaltender Behauptungen in der KrV nachgewiesen. Es handle sich dabei um Widersprüche, die im systematischen Rahmen des transzendentalen Idealismus notwendig sind (231). Seine These hat der Referent zunächst anhand der drei „Analogien der Erfahrung" ausgeführt. Sehr treffend weist T. am Ende des ersten Teils auf die Quelle dieser unvermeidlichen Widersprüche hin: Sie liege darin, „daß wir es ‚immer nur mit unseren Vorstellungen zu tun haben' und dennoch vom Gegebensein eines empirischen Mannigfaltigen, das als solches nicht unsere Vorstellung ist, abhängig sein sollen: das ist der Ausgangs- und Rückkehrpunkt des transzendentalen Idealismus und aller seiner Widerspruchsbeziehungen" (251). Ein zweiter Schritt versucht, den historischen Kontext zu rekonstruieren, in dem Kant seinen Idealismus als Vermittlung zwischen kontinentaler Metaphysik und angelsächsischem Empirismus ausgearbeitet hat. Höchst lehrreich sind die Ausführungen über die Abhängigkeit der Kantischen Theorie der Seelenvermögen von Wolff, vor allem was das Kernstück des transzendentalen Idealismus anbelangt, nämlich die Lehre von der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Nur bei Wolff habe Kant das Vorbild für die ausgezeichnete systematische Stellung der Apperzeption gefunden. Damit übernahm Kant den Leibnizianischen Gedanken einer Beziehung der Monade auf die Welt als Ganze in Form der Beziehung des transzendentalen Ich auf die gesamte Erscheinungswirklichkeit und konnte das antithetische Problem des Briefes an Herz von 1772 lösen. In einem dritten Schritt bewertet T. die herausgestellten Kontradiktionen: Sie seien unvermeidliche Folgen zugrunde liegender kontradiktorischer Sachverhalte. Deshalb

sei eine Revision der auch von Kant geteilten Auffassung der Logik erforderlich, und speziell die Ersetzung des Prinzips des ausgeschlossenen durch ein Prinzip des eingeschlossenen Widerspruchs. Fazit: Die Logik Hegels sei die genuine Entwicklung und Aufhebung des Kantischen transzendentalen Idealismus. Meinerseits möchte ich doch die Frage stellen, ob angesichts der von T. selbst hervorgehobenen Grundaporie des transzendentalen Idealismus die Lösung in einer „Aufhebung" mittels einer Hegelschen Revision der sog. formalen Logik zu suchen sei, oder nicht vielmehr in einer Überprüfung des sensualistischen Intuitionismus, den Kant unmißverständlich am Eingang der transzendentalen Ästhetik formuliert hat und der den Generalschlüssel zu sämtlichen Grundthesen der KrV abgibt. Was erschließt uns letzten Endes die Wirklichkeit? Eine weder einsichtige noch rationale Anschauung, oder eben der Vollzug unserer Intelligenz und Rationalität? In der Frage selbst liegt m. E. schon die Antwort.

6. B. Sala S. J.

Ortwein, Birger, *Kants problematische Freiheitslehre* (Mainzer Philosophische Forschungen 26). Bonn: Bouvier 1983. 178 S.

Diese bei Gerhard Funke angefertigte Dissertation hat es sich zum Ziel gesetzt, die Unstimmigkeiten der kantischen Freiheitslehre herauszuarbeiten und das Dilemma der ganzen kantischen Freiheitslehre deutlich zu machen (8, 10). In 17 Abschnitten setzt O. sich mit Kants Theorie der menschlichen Freiheit auseinander. Die analysierten Texte sind die KrV, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", die KpV, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und die „Metaphysik der Sitten". Da sich auf die transzendentale Idee der Freiheit ihr praktischer Begriff gründet (B 561), war mit der Untersuchung der KrV zu beginnen. Die theoretische Erörterung kann nun nicht die Möglichkeit der Freiheit erweisen (B 566), sie „vermag ... Freiheit als in sich widerspruchsfreies Konzept aufzuweisen, in dem sie nämlich als mit der durchgängigen Naturkausalität kompatibel gedacht wird" (13). Diese Vereinbarkeit ist „‚ein ... ‚sowohl-als auch' von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, die beide als echte Wirkmöglichkeiten ‚voneinander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden können' (B 585)" (14). Dieser ‚Kompatibilität' geht O. in höchst subtil-gründlich-schonungsloser Art nach. Er zerpflückt die 3. Antinomie. Eine petitio principii bei der Beweisführung der Thesis und Antithesis wirft O. Kant vor. Da die Frage nach dem Ursachenzusammenhang zu der Frage nach der ersten Ursache und damit nach dem Ding an sich führt sowie der den Gegenstand mitkonstituierenden Leistung des Subjekts befragt O. auch die von Kant hierzu angebotenen Lösungsansätze und erklärt sie für nicht tragfähig. Es bleibe sowohl die Annahme der Atemporalität des Dings an sich problematisch, wie auch das Sein der Subjektivität als weltkonstituierender Instanz in der Welt ungeklärt sei (39, 37). Wenn sich also auf diesem Wege Freiheit nicht sichern lasse, so vielleicht auf dem Wege, Freiheit samt ihrer Kausalität und Naturkausalität als gleichsam zwei unverbundene, übergangslose Parallelwelten zu denken? Wie aber kann dann Freiheit für die Handlungen des konkreten empirischen Subjekts Bedeutung haben (47 f.)? Auch ist von der personalen Identität von intelligibler und phänomenaler Seite der Subjektivität auszugehen (73). Ein weiterer Vorschlag Kants: der perspektivische Ansatz. Ein und derselbe Betrachter schaue einmal auf die Naturkausalität, das andere Mal auf die Gründe der Willkür (86). Dazu aber O.: „Ursachen und Gründe markieren ... tatsächlich zwei unterschiedliche Perspektiven dem menschlichen Wollen und Handeln gegenüber. Allein die hier zu denkende Kompatibilität ist nicht die von Naturkausalität und Freiheit, nicht die zweier differenter Formen der Kausalität (die beide zugleich im Hinblick auf ein und dasselben Geschehen wirken, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen oder gar aufzuheben), sondern die von Sein und Geltung, faktischer Wirklichkeit und Bewertung ..." (86). Muß dies nun das Scheitern der Freiheitslehre als Sicherung von Freiheit bedeuten? – Keineswegs! Kant ging von der Idee der undurchbrochenen naturkausalen Verkettung jeweils aus und versuchte, dieser gegenüber Freiheit als widerspruchsfrei denkmöglich zu behaupten. Diese Verkettung anzunehmen, ist aber selbst nicht haltbar, da auch der Beweis der 2. Analogie gescheitert ist. Es „entfällt der Zwang, die Kompatibilität von Freiheit und

Naturkausalität aufzuweisen, um Spontaneität denken zu können" (113). Der aufmerksame Leser wird dem Autor trotzdem nicht wegen der – scheinbaren – Umwege gram sein und der überraschenden Lösung zustimmen. Damit kann nun der praktische Freiheitsbegriff unabhängig von dem steten Bezug zur Naturkausalität entfaltet werden. Dies versucht O. in den Kap. ab S. 120 ff. Doch muß er feststellen, daß Kant auch hier in seinen Freiheitsausführungen nicht zu einer schlüssigen befriedigenden Konzeption gelangt, die Probleme vielmehr bleiben. Kann bei einem Freiheitsbegriff, der sich als Vernunftkausalität ausgibt, das Böse gedacht werden (127)? Wenn Freiheit aber als Willkür verstanden wird, so in „Die Religion ..." (1793), wie ist sie mit der Rationalität verbunden? In der „Metaphysik der Sitten" (1797) versucht Kant O. zufolge eine Art Synthese der verschiedenen Ansätze, doch auch dies gelingt nicht. O's Arbeit ist ein präzises knappes Werk, welches die neueste Literatur verarbeitet hat, zugleich nicht den Rückgriff auf ältere Bemühungen und Fragestellungen scheut. Kants ehrliches Ringen um die Freiheitskonzeption, welches ihn in all seinem Schaffen bewegte, aber auch die Ohnmacht innerhalb einmal errichteter Gedankengebäude kommen treffend heraus. N. Brieskorn S. J.

Huber, Herbert, *Idealismus und Trinität. Pantheon und Götterdämmerung.* Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie. Weinheim: Acta humaniora 1984. XII/207 S.

„Die Grundeinsicht" des Autors besteht nach seinen Worten darin, „daß Hegels Theorie der Religion nicht abgekoppelt vom philosophischen Grundthema behandelt werden kann." Denn: „Für Hegel ist die Beschäftigung mit der Religion kein der Problemstellung seiner Philosophie im Grunde fremd bleibendes Zugeständnis an ein religiös gesinntes Zeitalter ..." (1). Vielmehr sieht Hegel in der Religion „das Zentralthema der idealistischen Philosophie ... auf zwar unphilosophische Weise, aber der Sache nach treffender als in den zeitgenössischen Philosophien behandelt" (1). Dieses Zentralthema ist das des Geistes oder, in Hegels Worten, das der „Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt" (Enzyklopädie § 18).

Der 1. Teil des Buches ist der Herausarbeitung der Hegelschen Geistlehre gewidmet als Grundlage für die spätere Interpretation der Religionsphilosophie. In Auseinandersetzung mit Kant wird dessen formeller Subjektivität Hegels „sachhaltige" Subjektivität gegenübergestellt (14 ff.). Danach ist der Geist die „Totalität", die „potentiell-antizipativ" vom menschlichen Bewußtsein eingeholt werden kann. Der Begriff der Totalität bildet auch die Grundlage für den Gottesbegriff (16 ff.). In der Auseinandersetzung mit Theunissen wird eine wichtige These des Autors erkennbar: Gott ist nicht schon in sich und unabhängig vom Menschen Geist, sondern er ist dies erst im menschlichen Bewußtsein. „Er (Gott) ist, wie Hegel sagt, Geist in seiner Gemeinde, was soviel heißt, als: Gott ist Geist *nur als Gemeinde*" (20). Diese These durchzieht das ganze Buch. Auf sie kommt die Argumentation immer wieder zurück. H. steht damit in der Tradition von D. F. Strauß, nach dem die Hegels Denken entsprechende und auch systematisch allein haltbare Auffassung die ist, daß Gott nur im Menschen von sich selbst weiß (vgl. Glaubenslehre I, 512 ff.). H. verdeutlicht im folgenden zunächst den Begriff der Totalität, der sich aus der Überschreitung jeder Einzelbestimmung und Einzelsphäre ergibt (25 ff.). Dieser „aufsteigenden" Bewegung entspricht die gegenläufig „absteigende" Bewegung, in der sich die Totalität im Einzelnen „manifestiert", „erscheint", „entfaltet" (39). Hegels System der Enzyklopädie muß dementsprechend als „gegenläufige Explikationsbewegung" des Geistes verstanden werden (4, 53 ff.), die ihm selbst nicht äußerlich sein kann. Im religiösen Kult kommt es zu einer noch vorstellungshaft gebrochenen Selbstgegenwart des Absoluten. Sie erfüllt sich erst im wissenschaftlichen Bewußtsein, das zugleich eine höhere Form des Kultes ist. Hegel: „Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr – oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst" (63). – Der 2. Teil des Buches geht genauer auf die Konzeption der Religionsphilosophie Hegels ein. Wenn Gott nur als abstrakte Identität gedacht wird, ist der wahre Gottesbegriff noch nicht erreicht. Die göttliche Totalität ist in sich differenziert zu denken, und so kommt erst im christlich trinitarischen Gottes-

begriff das religiöse Bewußtsein zur Vollendung (67 ff.). Dabei wird Hegels Lehre von der immanenten Trinität so gefaßt, daß sie nur erst die „programmatische Geisttotalität" zum Ausdruck bringt (81). Der Rede vom dreipersönlichen Gott kann Hegel nach H. nur metaphorischen Sinn zugestanden haben (93 ff.). Denn der Gehalt ist die in sich differenzierte Geisttotalität, die nur begrifflich angemessen zu explizieren ist, und an die mithilfe des Personbegriffs nur eine vorstellungsmäßige Annäherung gelingt. H. steht hier der Auffassung von F. Wagner nahe, für den die Begriffsdialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem aus der „subjektiven Logik" der philosophisch allein vertretbare Sachgehalt der Trinitätslehre ist. Es folgt ein Gang durch die Religionsgeschichte Hegels (110 ff.). Er läuft auf eine systematisierende Interpretation hinaus, die sich vom Wortlaut Hegels allerdings entfernt. Danach stellt sich die göttliche Totalität in zwei Möglichkeiten dar, als Pantheon, d. h. als zu tolerierende Göttervielfalt, und als Götterdämmerung, d. h. als Zugrundegehen der Götter an ihrer Besonderheit gegeneinander (133 ff.). Beide Möglichkeiten werden von Hegels Gottesbegriff der in sich differenzierten Totalität übergriffen, wobei das christliche Trinitätsdogma insofern Höhepunkt der Religionsgeschichte ist, als in ihm diese Integrationsleistung auf vorstellungshafte Weise vorweggenommen ist. Der trinitarische „Sohn" ist die „Integration aller bisherigen Gestaltungen des Einzelsphärengöttergefüges" (129 f.), in Entsprechung der Integration der Einzelbestimmungen in die „absolute Idee" nach der „Logik" (125 f.). In einem „Epilog" illustriert H. seine systematisierende Darstellung anhand einer Interpretation der Dichtung „Iphigenie auf Tauris" von Goethe (165 ff.). Iphigenies Auflösung der widersprechenden göttlichen Forderungen läßt das Göttliche selbst in einer neuen, durch den Menschen vermittelten Einheit erscheinen. Denn „die Totalität gewinnt eben nur im Geiste des Menschen ... Bewußtsein über sich in ihrer ganzen inneren Komplexität" (182).

Die Lektüre lohnt. Es ist ein anregendes, freilich auch zum Widerspruch reizendes Buch. Ich möchte nur einen Hauptgesichtspunkt herausgreifen. Ist es wirklich so eindeutig Hegels Lehre, daß Gott nur im Menschen zum Bewußtsein seiner kommt? Zwar sagt Hegel, die Religion sei das „Bewußtseyn Gottes – Gottes des absoluten Gegenstandes" (142), und wenn dieses Wissen Gott nicht äußerlich ist, dann ist das religiöse Bewußtsein in der Tat ein Wissen Gottes von sich. Aber es ist dies ein Sich-Wissen Gottes im Modus des religiösen Bewußtseins. Daß Gott sein Bei-sich-Sein *nur* am Ort dieses Bewußtseins und nach dessen Vermögen besitzt, ist damit nicht gesagt. Dasselbe gilt für das spekulative Begreifen Gottes. Hegels einleuchtende Ablehnung eines bloß „abstrakten" Gottesgedankens, nach dem Gott „bloß Gegenstand gegen das Bewußtseyn" ist (142), besagt nicht notwendig den Zusammenfall des Selbstbezuges Gottes mit diesem Bewußtsein, auch wenn dies ins Soziale oder Unthematische ausgeweitet wird (21, 63). Nach Hegel ist des Menschen Bewußtsein von Gott Folge seines Sich-Offenbarens. Gott ist „Geist für den Geist" (Enz § 563 f.). Kann aber das „Woher" des Sich-Offenbarens ohne Selbstbezug gedacht werden (*gedacht* nicht nur vorgestellt!)? Hegel: „‚Offenbaren' heißt, sich bestimmen, zu sein für ein Anderes" (Jaeschke, Vorlesungen über die Phil. d. Religion, Teil 3, 105). Sollten die Texte mehrdeutig bleiben, wird man – ähnlich wie H. es tut – in einer systematischen Argumentation den Maßstab für die Bevorzugung einer Interpretation suchen dürfen. Den Vorzug sollte in unserem Fall die Interpretation verdienen, die besser dem großen Anliegen Hegels entspricht, das Absolute wirklich als Absolutes, als „wahrhafte Unendlichkeit" zu denken. Ein irgendwie diffus webendes, sich selbst unbewußtes Sein, das erst im Menschen zum Erfassen seiner selbst kommt, erfüllt diese Anforderung nicht. Es wäre dies nicht das Absolute, nicht radikales Von-sich-her- und Aus-sich-Sein, nicht die „absolute Freiheit der Idee", von der Hegel spricht (Enz § 244). Wenn sich das Aus-sich-Sein des Absoluten vom menschlichen Selbstbewußtsein unterscheidet, dann nicht durch ein „weniger", sondern durch ein „mehr" an Selbstgegenwart. Zwar erweist sich nach Hegels überzeugender Darlegung das Absolute dadurch als absolut, daß es das Endliche nicht außerhalb seiner läßt, sondern es umgreift, sich ihm „mitteilt" (Jaeschke 175), bis dahin, daß das Endliche zum Ort des Selbstbezuges des Absoluten wird. Aber das Endliche kann dieser Ort nur sein, weil das Absolute sich ihm mitgeteilt, ihm die Teilnahme an seinem Selbstbezug eröffnet hat. Will man Hegel nicht im Sinne eines platten Evolu-

tionismus verstehen, dann darf man die Konsequenzen nicht scheuen. Auch nach Hegel ist dann die vollkommene Selbstgegenwart des Absoluten die Bedingung für dessen Zusichkommen im Endlichen, oder – wie Hegel oft wiederholt – seiner „neidlosen" Selbstmitteilung an das Endliche und dessen Einbezug in die göttliche Selbstgegenwart. J. Schmidt S.J.

Schlitt, Dale M. O.M.I., *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection.* Leiden: Brill 1984. IX/288 S.

Die Claremont-Dissertation, im April 1982 abgeschlossen, behandelt ihr Thema auf hohem Reflexionsniveau, in ständiger Korrespondenz mit der Sekundärliteratur und schon auf der neuen Textbasis der Religionsphilosophie-Vorlesungen, dank deren Korrekturen und Klärungen in den Berliner Jahren allgemein zugänglich werden. (Die Edition Jaeschkes ThPh 59 [1984] 452f.; 60, 454f., lag noch nicht vor; aber, außer Berichten von und auch privater Korrespondenz mit ihm, seit 1979 die provisorische Ausgabe des III. Teils von Hodgson, der mit Ferrara zusammen „gleichen Anteil an der Herstellung des Textes" hat.) Ihre Grundthese: daß Hegel seinen trinitarischen Anspruch – so wie er ihn vorträgt, aus dem Übergang des Unendlichen ins Endliche – nicht einlösen kann. Diese These legt Sch. aber nicht so knapp vor wie im folgenden referiert, sondern eingebettet in umfassende Darstellungen und subtile Einzelerörterungen, die den amerikanischen Leser zugleich über den gegenwärtigen Diskussionsstand in Deutschland wie Frankreich unterrichten. (Die Angaben zu Hegels stets auf die gebotenen deutschen Ausgaben und die Übersetzungen bezogen.)

Sch. expliziert seine These in drei Schritten. Zuerst wendet er sich der Logik als H.s „reformulation of the true content of trinity" zu. Gott ist für Hegel der sich selbst bestimmende Begriff (329 – obwohl andererseits nur ein inhaltloser Name für die Erschließung des Absoluten in der Religion [34]), wobei sich gleich eine doppelte Schwierigkeit zeigt: einmal bezüglich der Sicht des jeweils zweiten dialektischen Momentes als Gottesbestimmung (38f.), sodann insofern, als Schöpfung und Kreuz bereits in die immanente Trinität hineingenommen erscheinen (46). Die entscheidende Kritik formuliert Sch. aber im Anschluß an eine minuziöse Analyse der Sein-Nichts-Werden-Dialektik; 1. an Hegels Fassung der Andersheit als Negation (61[60], 73), 2. und vor allem an der völligen Unbestimmtheit des Anfangs (so kann er kein Anfang sein – 83). – Nach einem Überblick dann zu Hegels expliziten Texten unseres Themas (besonders in der Enzyklopädie) wendet Sch. sich der Phänomenologie zu. Im zweiten Schritt prüft er Hegels Konzeption der Inkarnation („incarnation is the simple content of what comes later in the presentation on revelatory religion ..." – 159). Die Kritik gilt hier (wiederum) der behaupteten Unmittelbarkeit (GW 9, 405.14–16). H. ersetzt das historisch-endliche Selbst durch eine schon (vom Glauben) interpretierte gott-menschliche Einheit (170), die aber als solche dem sinnlichen Bewußtsein gar nicht zugänglich ist (176). Und schon hinsichtlich des endlichen Selbst darf die Differenz nicht zugunsten des Bezugs vernachlässigt werden; ja bereits in der sinnlichen Gewißheit selber sind Ich und Dieses deutlicher unterschieden und zu unterscheiden als bei Hegel (191).

Die dritte Untersuchung gilt dem Konzept der Versöhnung in den Berliner Vorlesungen, orientiert am Kurs von 1927. (Für die Änderung bestimmter Positionen, die H.s eigenes Manuskript von 1821 dokumentiert, bei selbstverständlich durchgehaltener Sicht nicht bloß im wesentlichen, sondern auch im großen und ganzen[!], siehe 201f., mit Verweisen besonders auf die ungedruckten Arbeiten von Jaeschke [1970/71] und Heede [1972].) Diese Versöhnung vollzieht sich zunächst in der Unmittelbarkeit des reinen Herzens: im Kult, um über Stufen dialektischen Fortgangs (Aszetismus, Kirchenregiment, Ethik ... bzw. Glaube, Aufklärung, Pietismus ...) in der Philosophie an ihr Ziel zu gelangen: im absoluten Geist als (begriffenem) Begriff. So kommt, theologisch gesprochen, nach Gotteslehre und Christologie die Ekklesiologie als dritte trinitarische Disziplin ins Spiel (227[202]). Verf. sieht davon ab, Hegels Entwurf von seinem Konzept der Freiheit als notwendiger Selbstbestimmung her zu diskutieren (229), sondern stellt eine formale Frage in den Mittelpunkt, nämlich nach der Schlüssigkeit von H.s Interpretation des disjunktiven Syllogismus (als der entsprechenden Vernunftge-

stalt dieser Versöhnung). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Hegels Vermittlungsversuch hier unvermeidlich scheitert: Besonderheit und Einzelheit können nicht dergestalt durch die Allgemeinheit vermittelt werden, daß diese selbst dadurch auch ihrerseits vermittelt würde; „Hegel cannot establish a movement of pure thought as self-mediation" (238).

So ist Hegel mit seinem Anspruch in allen drei Punkten nicht ans Ziel gekommen. Das Werden besteht als Faktum, doch als widersprüchliches, und er kann den Widerspruch nicht überwinden. Dabei schärft Verf. nochmals ein, es gehe hier nur um die formale, sozusagen strukturale Konstitution des Werdens, „of real but not self-explanatory finite becoming" (244). Es sei durch vier Momente gekennzeichnet (245): anfängliches Selbstsein, Andersheit, gefülltes Selbstsein, wiederkehrende Andersheit. Darin stellt es einen existierenden Widerspruch dar (246 f.). Denkbar wird es nur durch das Postulat einer inklusiven triadischen Unendlichkeit. Dann könnte das Endliche endlich bleiben, ohne in eine schlechte Unendlichkeit getrieben zu werden, weil solch wahre Unendlichkeit ihrerseits nicht in die Endlichkeit eines leer dem Endlichen gegenüberstehenden Unendlichen kollabiert (266 f.). Von solcher Unendlichkeit kann aber nicht – wie H. es beansprucht – *ausgegangen* werden; denn sie ist uns nicht gegeben, sondern wir müssen sie – zur Erklärung des endlichen Werdens – fordern (273). – Hegel indes verdanken wir den Aufweis der Selbstwidersprüchlichkeit endlichen Werdens, der notwendig inklusiven Struktur des wahren Unendlichen und der Konstitutionsmomente des Werdens als solchen (274). „God must be postulated as Trinity in order to be Spirit, the inclusive reconciling other to finitude ..." (275). Das sei nun zu entfalten, ohne Gott dem Prinzip des Werdens als solchen unterzuordnen.

Soweit die Skizze dieser anspruchsvollen und reichhaltigen Untersuchung. Rez. als in der Sache aufmerksam mitengagiert möchte vieles andere beiseite lassen und gleich nur zum Kernpunkt rückfragen. Wird Sch. von seinem Ansatz her die Unterordnung vermeiden können? Ein „simply subordinating" sei zu vermeiden – nur ein „simply"? Gott als versöhnendes Anderes (statt als „non-aliud")? Und Trinität „in order to be Spirit"? Man sieht, wir stehen wieder bei der neuerlich neu diskutierten Frage des Dritten. Wie F. Wagner zuvor bemängelt Verf. (bei Splett, Kern, Oeing-Hanhoff) den Verdacht auf Zwei-Einheit in der Hegelschen Trinitätslehre; er sieht den Grund in einem Mangel an Aufmerksamkeit auf die Logik, wo H. deutlich ein Drittes in der (positiven) Negation der Negation statuiert (42[156]). In der Tat so deutlich, daß man vielleicht nicht vermuten sollte, die Kritisierten hätten das übersehen (fast klingt es S. 42–45 so). Wie aber, wenn gerade zu erörtern wäre, ob Triplizität = Dreieinigkeit gelten könne (auch Zwei-Einheit ist eine Triplizität, eben als Gesamtausdruck, dessen Bindestrich ja nicht bloß ein + ist)? Ohne Frage kann von Selbstsein, Andersheit, erfülltem Selbstsein keines „reduziert werden auf eines oder die bloße Kombination der anderen beiden" (245); aber handelt es sich darum schon um eine lebendige Dreiheit? Anfängliches und erfülltes Selbstsein sind zu unterscheiden (251); doch sie stehen sich mitnichten so gegenüber wie Subjekt und „Nebensubjekt (parasubjekt)" angesichts eines (gemeinsamen) Objekts (ebd.[6]). Das mag (Jaeschke/Wagner) Vorstellungs-Denken sein; die Frage von Glaube und Philosophie ist jetzt nicht zu erörtern (Rez. akzeptiert diese Hegelsche Position gerade nicht). Immerhin sei Verf. auf S. 88 des von ihm im Vorgriff angeführten Forschungsberichts von Jaeschke über H.s Religionsphilosophie (ThPh 60 [1985] 110–114) hingewiesen: zur Zweieinigkeit bei Hegel als „einer bewußten Korrektur der kirchlichen Tradition".

Warum aber sieht Sch. das nicht und schreibt selber, ganz Hegelsch, von der Trinität als Geist (275) ohne einen Hinweis auf den Geist als die dritte Person in der Trinität? – Bezüglich Hegels selbst ist mir das beim Blick in die Hegel-Literatur keineswegs so „wenig verständlich" wie W. Jaeschke (Hegelstudien 18 [1983] 332), weil bei H. der Geist eben Gott ist (im Vollsinn Gott in der Gemeinde); und ob man dann den Vater in den Geist aufgehen sieht oder eher, wie F. Wagner, Flucht in den Begriff, (ThPh 58 [1983] 446–448), 211 u. 215, den Geist im Vater, stehe dahin. Für Sch. vermute ich den Grund in der Beschränkung auf das Werden als solches, zudem in seiner Formalstruktur. Darum kommt auch die Dialogik bestenfalls als dialektische Ergänzung in den Blick (193). Wird bei ihm die Andersheit nicht ganz auf's Selbst bezogen, ob nun in der

Tetradik des endlichen Werdens oder der Triadik des Unendlichen? Unwillkürlich denkt man an Levinas' Kritik aller bisherigen „métaphysique du même". So erlaubt Rez. sich Zweifel auch am hier im Ansatz vorgelegten *trinitarian claim* des Vf.s. (Vgl. für den Hintergrund: J. Splett, Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie, in ThPh 1986; und als frühere Antwort zu 31[106], 43[160]: Hegel und das Geheimnis, im PhJ 75 [1967/68] 317–331). – Das sei abschließend nochmals in einer Frage an den Text Sch.s selber verdeutlicht. Es gehe in seinem Neuentwurf, sagt er wünschenswert klar, um die Wahrung der Freiheit des Menschen wie Gottes; dabei sei Freiheit nicht mehr, wie bei Hegel, als genötigt-nötigende Überwindung von Entfremdung zu denken. So ist es. „Rather, freedom comes to be seen ultimately as self-determined enriching growth through included otherness" (274). Das nun – jedenfalls nach meinem Votum – nicht. Denn statt bereicherten Wachstums durch Einbezug des (schreckend-faszinierenden – 194) Anderen wäre Hingabe an ihn/es das Gebotene (die freilich auch – und gar als einziges – reich macht, doch weder stets rasch noch „dialektisch"). Also statt Einschluß *Antwort*, Raum-Gabe; – nicht auch (als „Freund des Bräutigams") Geringer-werden? Kenose? Trinität stellt uns nicht das Thema des Werdens (mag dieses Thema auch durchaus ein Weg zu ihr sein), sondern des Seins: als Sein-für.

J. Splett

Weimer, Wolfgang, *Schopenhauer* (Erträge der Forschung 171). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. 172 S.

Im allgemeinen stellen die „Erträge der Forschung" einen Forschungsbericht über die wichtigsten divergierenden Interpretationen eines Autors oder Werks dar. Daß dies hier nicht der Fall ist, ist nicht die Schuld des Vf.s, sondern liegt schlicht und einfach daran, daß Schopenhauer im Gegensatz zu anderen Philosophen nicht die Ehre widerfahren ist, widerstreitende Gesamtinterpretationen hohen Ranges erhalten zu haben. So haben wir es mit einer knappen Schopenhauer-Monographie zu tun, die fast ein ganzes Drittel ihrer Seiten der Kritik Schopenhauers an Kant einräumt. Damit präsentiert W. (wie in seiner Diss.) eine Übersicht der Punkte, die Schopenhauer an Kant und an Fichte auszusetzen hat. Daß an Hand dieser Kritik aber zugleich (fast) die ganze Erkenntnisauffassung Schopenhauers dargestellt wird, ist zu bedauern. Schopenhauer hat seine diesbezügliche Konzeption sowohl in seiner Dissertation als auch im ersten Buch seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung" systematisch entwickelt; und W. wäre es dem Leser schuldig, diese Systematik zu referieren. Man kann doch Grundgedanken eines Denkers nicht (nur) am Leitfaden anderer Denker explizieren. Das von W. gewählte Verfahren führt nämlich dazu, daß Schopenhauers vier Arten des Grundes auf S. 26 auf das „Bett des Prokrustes" der „Kategorientafel" (Schopenhauer: W I, 557) gespannt werden, ein Verfahren, bei welchem sich Schopenhauer sicherlich noch im Grabe umdrehen würde, hat er doch in seiner Kantkritik am Ende des 1. Bd. des Hauptwerks alle Energie darauf verwandt, Kants Kategorieneinteilung als gewaltsam und grundlos zu erweisen. Es wird auch nicht deutlich genug, daß Schopenhauer Kants Problem der Synthese der verschiedenen Elemente zur Einheit des Gegenstandes kaum berührt (nur 23 f.; bei der zitierten Stelle geht es um die Funktion des Kausalitätsprinzips, nicht um den Nachweis seiner Apriorität). Schopenhauer fragt nach dem Woher und Wie der Affektion sowie danach, wie aus einem rein subjektiven Bewußtseinsinhalt die Vorstellung eines äußeren Objekts wird. Es geht ihm vor allem um die Kausalität zwischen dem erkennenden Subjekt (bzw. seinem Leib, dem „unmittelbaren Objekt") und seinen Objekten. Hätte W. im Ausgang vom grundlegenden § 16 der Dissertation diese Thematik entfaltet, wäre Schopenhauers Erkenntnisauffassung klarer zutage getreten. Dabei wäre auch zu zeigen gewesen, wie stark Schopenhauers früher Ansatz Reinhold ähnelt, während im Hauptwerk Subjekt und Objekt fast in eine ontisch aufgefaßte Polarität treten und die Vorstellung praktisch zum Schein depotenziert wird, damit der Wille als eigentliches Wesen der Wirklichkeit deutlicher hervorgehoben werden kann. W.s Meinung, Schopenhauer sehe in aller empirischen Erkenntnis nur eine Objektivierung des Subjekts (15), ist falsch. Das angeführte Zitat meint den all-einen Willen. Als Schopenhauer aber seine Erkenntniskonzeption ent-

wickelte, vertrat er diese Willensmetaphysik noch gar nicht. Aber W. ist so sehr an Schopenhauers Kritik der Transzendentalphilosophie und des Idealismus interessiert, daß er diesem Gesichtspunkt Vorrang einräumt, statt die Entwicklung von Schopenhauers Erkenntnisauffassung darzustellen. Zudem identifiziert er sich ziemlich mit der Kritik an Fichte, so daß manchmal nicht mehr recht kenntlich ist, wo er referiert und wo er selbst Fichte kritisiert. Wer also an Schopenhauers Kant- und Fichte-Kritik interessiert ist, findet hier eine gute Zusammenfassung; wer aber seine Erkenntnislehre systematisch kennenlernen will, halte sich besser an andere Autoren.

Sehr gut gelungen ist hingegen die Darstellung der „Welt als Wille". Ob freilich Schopenhauers Ausführungen über „Raum im Kopf und Kopf im Raum" (76: Kapitelüberschrift) immer die Balance der zwei Standpunkte wahren und nicht doch im Spätwerk teilweise einseitig materialistisch-sensualistisch werden, daran darf m. E. gezweifelt werden. Das 2. und 3. Kap. des zweiten Teils behandeln Schopenhauers Ideenlehre und seine Ethik. Hier beginnt W., in größerem Ausmaß seine kritischen Fragen und Zweifel an Schopenhauer zu artikulieren. Bei den Ideen wäre der Hinweis hilfreich gewesen, daß Schopenhauer mit dieser Theorie eine Kombination von Platons Ideen und Kants Ding an sich versucht. Bei den Ausführungen über Schopenhauers Moralphilosophie finde ich weder die Gesamtüberschrift „Das Gute" noch die Überschrift des letzten Kap. „Das Glück und die Formen seiner Verwirklichung" der Schopenhauerschen Philosophie besonders angemessen. Es geht um Ethik und Erlösung(slehre); im Gegensatz zu dem, was W. suggeriert, fungiert bei Schopenhauer der Begriff des Glücks nicht als Leit- und Zielbegriff für diese Fragestellung. Ferner hätte W. besser daran getan, die Kap. II 3 b und d sowie anschließend c und e in enger Verbindung miteinander darzustellen, da Schopenhauers Ablehnung des Sollens mit seinem Freiheitsbegriff zusammenhängt, und da in c und e eine Reihe unnötiger Doppelungen zu finden sind, die man hätte vermeiden können. Die Orientierung am Begriff des Glücks (126) verstellt wohl (bei aller berechtigten Kritik an Schopenhauers Unstimmigkeiten) doch ein wenig das volle Verständnis für Schopenhauers Pessimismus, der aus der fundamentalen Zwiespältigkeit und Zerrissenheit des Willens selbst herrührt. Leider fehlt die Unterscheidung von Motiv und Quietiv sowie die Erwähnung der zwei Möglichkeiten (empfundenes und erkanntes Leiden), die zur Negation des Willens hinführen können. Das ausführliche Referat der rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen Schopenhauers hätte eine eigene Kapitelüberschrift verdient gehabt. Da W. im ersten Teil Schopenhauers Kritik an jeder Art eines philosophischen Redens über Gott bei Kant und Fichte behandelt hat, wäre ein Hinweis auf Schopenhauers (nicht ganz einfach zu fassende) generelle Einstellung zur Religion wünschenswert gewesen.

Das Buch schließt ab mit einer kurzen Skizze des Verhältnisses von Schopenhauer zu Nietzsche, Existentialismus, Phänomenologie, Marxismus, Neopositivismus und Kritischem Rationalismus. Wenn man hierbei von Nietzsche und Kierkegaard absieht, so beschreibt W. dabei aber nicht die tatsächliche Nachwirkung Schopenhauers, sondern sucht einige Vergleichspunkte (über die man sich mitunter streiten könnte) und nutzt die Gelegenheit, eigene kritische Bemerkungen zu den genannten philosophischen Positionen vorzubringen. Diese Kritik mag ja mehr oder weniger an Schopenhauerschen Gedanken anknüpfen können; es bleibt dennoch die Frage bestehen, ob sie als eine hier sinnvoll anzuführende „*Nicht*wirkungsgeschichte Schopenhauers" (140) zu bezeichnen ist. – Trotz der erwähnten Mängel, die vor allem die systematische Darstellung von Schopenhauers Erkenntniskonzeption betreffen, stellt W.s Buch eine klare und zum Teil bei aller gebotenen Kürze sehr detailreiche Einführung in Schopenhauers Denken dar. Das Literaturverzeichnis erwähnt zwar viele Artikel aus dem Schopenhauer-Jahrbuch, führt dieses selbst aber eigenartigerweise nicht auf. Andererseits werden einige Schriften genannt, die mit Schopenhauer überhaupt nichts zu tun haben, sondern sich auf Kant, Fichte u. a. beziehen. Mir scheint, es wäre besser gewesen, sich auf Schopenhauer-Literatur zu beschränken. H. Schöndorf S. J.

Tabora, Joel, *The future in the writings of Karl Marx. An evaluative interpretation based on primary sources* (Europäische Hochschulschriften II; Philosophie 131). Frankfurt/Bern: Lang 1983. 435 S.

In seiner Innsbrucker Dissertation untersucht T., was Marx von seinen ersten schriftlichen Versuchen philosophischer Reflexion bis zu den Äußerungen über die Pariser Kommune unter Zukunft versteht. Da es praktisch unmöglich ist, die Sekundärliteratur unter diesem Gesichtspunkt durchzuarbeiten, beschränkt sich der Autor mit Recht auf die Quellen selbst, um die Zukunftsvorstellung von Marx zu erläutern. Er zeigt, wie Marx den Idealismus Hegels und die Auffassungen der Junghegelianer kritisiert und im Gegensatz dazu einen humanistischen Materialismus vertritt, weil für ihn das Gattungswesen Mensch das einzige Subjekt der Geschichte ist. Der Mensch muß seine Geschichte so gestalten, daß er seine Selbstentfremdung überwindet und sich in einer zukünftigen klassenlosen Gesellschaft als freies Wesen verwirklicht. Dies kann der Mensch, weil er aufgrund seiner Freiheit für die Zukunft offen ist. Die Zukunft erweist sich als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung, weil sie die Kritik der bestehenden unmenschlichen Verhältnisse und die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung ermöglicht. In der menschlichen Praxis ist die Zukunft gegenwärtig und durch sie wird die Zukunft verwirklicht. Zukunft ist für Marx der selbstverwirklichte Mensch, der in einer klassenlosen Gesellschaft seine Fähigkeiten voll entfalten kann. – In seiner Kritik macht T. auf die gesellschaftskritische Bedeutung der Zukunftsvorstellung von Marx aufmerksam. Bei genauerem Hinsehen erweist sich dieses Zukunftsverständnis jedoch als eine Art Idealismus, den Marx unkritisch voraussetzt und als den Sinn menschlicher Geschichte formuliert. Dies führt dazu, daß er dem wirklichen Menschen nicht gerecht wird, dessen revolutionäre Praxis mystifiziert und die praktische Möglichkeit des zukünftigen konkret-universellen Gattungsmenschen überschätzt. – Um zu diesem Ergebnis zu kommen, beschäftigt sich T. ausführlich mit den wesentlichen Schriften von Marx, deren Inhalt er möglichst umfassend wiedergeben möchte. Dabei erkennt er, wie schwierig es ist, die Sprache von Hegel und Marx adäquat ins Englische zu übersetzen. Vf. überwindet diese Schwierigkeit, indem er an zentralen Stellen die von Hegel und Marx verwendeten deutschen Begriffe in Klammern anführt. Leider wird dadurch nicht immer ein besseres Verständnis erreicht und die Lektüre des Buches erschwert. Bei seinem Bemühen, die Auffassung von Marx genau darzustellen, verliert T. das Thema „Zukunft" zuweilen aus den Augen und versäumt es, in den Zusammenfassungen am Ende jedes der elf Abschnitte den Bezug wieder herzustellen. Deshalb ist manchmal nur schwer zu erkennen, welchen Beitrag der behandelte Text zum Zukunftsverständnis von Marx leistet. Da die gewonnenen Erkenntnisse erst am Schluß zusammengefaßt werden und T. keine Definition von Zukunft liefert, muß der Leser das ganze Buch durcharbeiten, um zu erfahren, was Marx unter Zukunft versteht. Die berechtigte Kritik an Marx ist im Vergleich zum Umfang des Buches zu kurz. Dies ist bedauerlich, weil Vf. in seiner Untersuchung auf Probleme stößt, mit denen er sich zu wenig auseinandersetzt. Gerade die Kritik am Ende der Dissertation zeigt, daß er dazu aufgrund seiner umfangreichen Studien befähigt ist und daß er zum besseren Verständnis von Marx beitragen könnte.

J. Oswald S. J.

Coreth, Emerich / Ehlen, Peter / Schmidt, Josef, *Philosophie des 19. Jahrhunderts* (Grundkurs Philosophie 9) (Urban-Taschenbücher 353). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1984. 192 S.

Die Philosophie des 19. Jahrhunderts in einem Taschenbuch darzustellen, das Leser ohne Vorkenntnisse in die wichtigsten Gedanken einer Zeit einführen soll, die zu den bedeutendsten Epochen der Denkgeschichte zu zählen ist, ist keine leichte Aufgabe. *Coreth* beginnt mit einer knappen Überleitung von Kant, der im vorhergehenden Band dargestellt wurde, zu Fichte: An Namen wird nur Reinhold genannt, der die Vorstellung als Einheit zu begreifen sucht. Vorgreifend auf Fichte nennt C. die Aufgabe der Einigung von theoretischer und praktischer Vernunft, während er das Verhältnis von

Subjekt und Objekt als ein Zentralproblem für das Verstehen Schellings und Hegels skizziert. Anschließend entwickelt er schrittweise Fichtes Ansatz bei der intellektuell angeschauten Tathandlung und stellt die These, Antithese und Synthese der Wissenschaftslehre dar. Nach diesem Einstieg arbeitet er heraus, was dies für Ich, Bewußtsein, Vermittlung und schließlich für Fichtes Auffassung von Gott bedeutet, die im Atheismusstreit kontrovers wurde. Bei der weiteren Entwicklung Fichtes liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Intersubjektivität und dem absoluten Sein. Speziell Fichtes Auffassung von Gott wird abschließend kritisch gewürdigt. Bei Schelling gliedert C. in drei Perioden. In der ersten wird die Tendenz zur Objektivität, im Anschluß daran die Naturphilosophie und dann die absolute Identität herausgearbeitet, wobei C. letztere ähnlich wie Hegel kritisiert. Als Ausdruck der zweiten Periode bespricht C. die Religionsschrift, die Freiheitsschrift und die „Philosophie der Weltalter". Er zeigt dabei auf, wie Schelling immer mehr einen christlichen Begriff eines persönlichen, freien Gottes gewinnt. Schellings dritte Phase, seine Spätphilosophie, habe sich eine Synthese von Idealismus und Christentum zum Ziel gesteckt, wozu es nötig sei, die (bisherige) logische durch eine geschichtliche, die negative durch eine positive Philosophie zu ergänzen und zu übersteigen. In knappen Strichen bemüht sich C., die Grundzüge dieser „Ekstase" der Vernunft darzulegen, zeigt aber auch die Ambivalenz des Schellingschen Bemühens, über ein selbstgegründetes Vernunftdenken hinaus in einem Sprung zur Anerkennung des absolut Vorgängigen zu gelangen. Die Darstellung Hegels, die ebenso wie der folgende Beitrag über Kierkegaard von *Schmidt* stammt, besteht im wesentlichen aus einer ausführlichen Darlegung der „Phänomenologie" und der „Enzyklopädie". Dieses Vorgehen liefert dem Leser nicht nur eine eingehende Inhaltsangabe (und somit auch eine Lesehilfe) für zwei zentrale Werke Hegels. Da die „Enzyklopädie" eine Zusammenfassung der gesamten Hegelschen Philosophie in ihren verschiedenen Teilbereichen ist, informiert sie zugleich über Hegels Logik, Natur-, Geschichts-, Rechts- und Religionsphilosophie. Die übliche Kritik an Hegels Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses, der Personalität Gottes sowie des Bösen hält Sch. für nicht unberechtigt und kritisiert selbst besonders, daß Hegel die Einmaligkeit des Geschehens und der Person dem „Begriff" unterordnet. Gleichsam als Gegenreaktion auf Hegel folgt Kierkegaard als Begründer der Philosophie der Existenz. Sch. zeichnet die Stufen seiner philosophischen Entwicklung an Hand der verschiedenen Stadien nach, die Kierkegaard selbst der menschlichen Existenz zuschreibt: Vom Ästhetischen über das Ethische zum wahrhaft Religiösen und Christlichen. Unter dem Obertitel „Idealismus und Romantik" führt Coreth sodann kurz Humboldt, Schleiermacher, Schlegel und Schopenhauer an, bei dem vielleicht doch trotz der unvermeidlich gebotenen Kürze der Darstellung noch ein Hinweis auf die Mitleidsethik und den monistischen Charakter der Willensmetaphysik möglich gewesen wäre. Anschließend werden die Anfänge positivistischen und materialistischen Denkens (Comte; Vogt, Moleschott, Büchner) sowie des englischen Neuempirismus (Mill, Spencer) und seiner Rückwirkung auf den deutschen Raum (Avenarius, Mach) und schließlich die Anfänge des evolutionistischen Denkens in Naturwissenschaft und daraus resultierender materialistischer Philosophie knapp skizziert. Das letzte Kap. aus der Feder C.s trägt die Sammelbezeichnung „Lebensphilosophie". In der Steigerung des Lebens bis hin zum Übermenschen, der sich dann gegen Gott stellt, sieht C. die Grundlinie bei Nietzsche. Er möchte ihn nicht pauschal als nihilistisch kennzeichnen, wohl aber als einen Denker, der alles relativiert. Eigens setzt sich C. mit Heideggers Nietzschedeutung auseinander, die ihm zu hoch greift: Nietzsche habe sich nicht wirklich streng philosophisch mit der Tradition auseinandergesetzt oder sie gar überwunden. Einige Seiten werden dem vielleicht bei uns zu wenig bekannten Bergson gewidmet; auf Dilthey wird noch näher eingegangen. Hinweise auf Klages, Spranger, Spengler und einige andere Autoren runden dieses Kap. ab. Den letzten großen Abschnitt „Vom Sensualismus zum dialektischen Materialismus" schrieb *Ehlen*. Er zeigt, wie Feuerbachs Betonung der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen zu einer Abwertung des Geistes und Gottes führt. Göttlich ist in Wirklichkeit für Feuerbach das menschliche Gattungswesen. Diese These führt hin zu Karl Marx, dem E. eine ausführliche Darstellung zuteil werden läßt, die die verschiedenen Aspekte des Marxschen Denkens in ihrer Entwicklung und Zuordnung vor dem Leser

erstehen läßt: die menschliche Emanzipation durch das Proletariat, sodann Marxens Auffassung von Mensch, Materie, Arbeit, Gesellschaft und Geschichte, und zum Abschluß die Theorie der kommunistischen Gesellschaft. Dabei ist E. bemüht, sowohl alles Wesentliche zu belegen als auch immer wieder auf kritische Punkte bei Marx hinzuweisen. Breiten Raum nehmen Marxens Aussagen über die kommunistische Gesellschaft ein, wobei E. deutlich macht, daß es hierbei für Marx keine individuell-personale Freiheit und Würde des Menschen gibt, sondern alles nur im Blick auf die Gesellschaft und die Gattung gesehen wird. Die Gedanken von Marx wurden von Engels aufgegriffen und zur Theorie eines gesamten Entwicklungsprozesses weiterverarbeitet, dem dialektischen Materialismus. E. zeigt, daß die Gesetze dieser Dialektik und ihre unerschöpfliche Dynamik von Engels eigentlich unreflektiert vorausgesetzt werden. Wenn also von Vertretern dieses dialektischen Materialismus Parteilichkeit gefordert wird, so ist darin eingeschlossen, daß eine politisch-parteiliche Zielsetzung an die Stelle echt philosophischer Begründung tritt (was natürlich nicht für alle Marxisten gilt). Eine ausführliche Bibliographie, Namen- und Sachregister schließen diesen Band ab, der zwar manchen weniger bedeutenden Philosophen des 19. Jh.s bewußt nur knapp oder gar nicht behandelt, dafür aber eine gute und gediegene Einführung in das Denken der führenden Vertreter der Geistesgeschichte dieser Epoche gibt sowie deren geistigen Gesamtzusammenhang sichtbar werden läßt. H. Schöndorf S. J.

3. Zeitgenössische Philosophie

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe Bd. 29/30) Frankfurt/M.: Klostermann 1983. 542 S.

Die Vorlesung Heideggers im Wintersemester 1929/30, die in diesem umfangreichen Band der Gesamtausgabe dokumentiert ist, ist eine Einleitung in die Philosophie in der Form einer Reflexion auf deren Bedingungen und Hauptthemen. Sie enthält zwei Teile. Der erste Teil befaßt sich mit der Grundstimmung, aus der Philosophie heute (für einige) notwendig wird: der tiefen Langeweile. Der zweite Teil ist der Klärung von einigen Themen gewidmet, die sich für die Metaphysik heute als zentral herausstellen: die Welt, die Vereinzelung (oder Einsamkeit) und, am tiefsten greifend, die Endlichkeit. Wie meistens bei H.s Vorlesungen, ist das Programm der Vorlesung faktisch nur teilweise durchgeführt. Von den drei Grundbegriffen kommt nur der Weltbegriff zur Behandlung.

Dem Ganzen ist eine Vorbetrachtung vorausgeschickt, die das Thema angibt (1–87): Was ist Philosophie? Wie kommt man in sie hinein? Ein schönes Wort von Novalis gibt den Ton an: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein." Damit ist ihre Mittelstellung zu Wissenschaft und Weltanschauung, das heißt ihre Irreduzibilität auf beide, ebenso schon angedeutet wie ihre Ausgangssituation, die Un-heimlichkeit des menschlichen Daseins. Der Un-heimlichkeit entspricht das Wechselspiel von Selbstgesetzgebung, Schicksalhaftigkeit und innerer Gefährdung, das für das philosophische Denken charakteristisch ist, – nicht zuletzt heute, wo die (im engeren Sinne) metaphysische Gestalt der Philosophie durch eine neue Weise des Denkens unterlaufen werden soll. Das entscheidende Moment des Philosophierens, wodurch es in Gang gebracht wird, ist die Aufnahme einer existentiellen Grundsituation, die sich in einer Stimmung meldet, – das Ergreifen einer Möglichkeit des Denkens, die im Ergriffensein durch eine Notwendigkeit liegt. H. unterstreicht – zu Recht –, daß das philosophisch zu Denkende sich ebensowenig aus einer objektiven Bestandsaufnahme der Gegenwart ergibt, wie aus einer historischen Information über das früher Gedachte. Ein philosophisches Denken, das auf ein neues Verstehen des Ganzen und seiner selbst ausgeht, ist nur von daher möglich, woher es ernötigt ist: von einer stimmungshaft sich andeutenden Ver-rückung des Daseins aus einer (bisher befriedigenden) Form seiner Vertrautheit mit sich und der Welt im Ganzen. H. empfindet, daß eine tiefe Langeweile die Stimmung sei, die das heutige geistige Leben bestimme (dargestellt an O. Spengler,

L. Klages, M. Scheler und L. Ziegler, das heißt letztlich an Nietzsche). In ausführlichen Analysen versucht er, in immer tiefere, verborgenere Schichten des Sinngehalts dieser Langeweile einzudringen. Für alle Grade der Langeweile sei eine bestimmte „Fuge" von Hingehaltenwerden und Leerbleiben bestimmend, vom Erlebnis einer Sache als langweilig über das Sich-langweilen-bei-etwas bis zum „es ist einem langweilig", das die gesamte konkrete Subjektivität mitsamt ihrer Situation gewissermaßen lähmt und neutralisiert. Der springende Punkt bei H.s Analysen der sich bis zum nihilistischen Erleben vertiefenden Langeweile ist natürlich das Verhältnis des Daseins zur Zeit. Interessanterweise ist dieses Verhältnis, das bei den leicht bewußt werdenden Formen der Langeweile in die Augen springt, für die tiefe Langeweile wie abwesend. H. deutet das so, daß in der tiefen Langeweile die Zeit in der Undifferenziertheit ihrer Ekstasen am Werk sei; dort gebe es weder Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart noch deren Korrelate, Rücksicht, Absicht und Hinsicht (vgl. Augustin und Husserl). Der Durchbruch durch diese gewissermaßen noch vorweltliche Gebanntheit sei dann der (von Kierkegaard erstmals wieder entdeckte) Augenblick der Entschlossenheit. – Nach diesen Überlegungen scheint sich als das Hauptthema der Philosophie die Zeit nahezulegen. H. nähert sich dem Thema der Zeit aber auf einem Umweg; denn vermutlich wäre er im Zusammenhang mit dem Problem der Endlichkeit darauf zurückgekommen. Er greift zurück auf die einleitende Umschreibung der Philosophie: Nach dem Seienden im Ganzen und zugleich nach sich selbst zu fragen, wobei die größte Weite und die radikale Vereinzelung zueinander gehörende Momente sind (vgl. „Sein und Zeit", 38, über Transzendenz und Individuation). Daraus ergibt sich das Problem der Welt sowie das (nicht mehr behandelte) Problem der Vereinzelung. Den Weltbegriff versucht H. in dieser Vorlesung nicht, wie in „Vom Wesen des Grundes", von der Geschichte des Wortes „Welt" her zu klären, sondern in einer kritischen Aufnahme der vergleichenden biologischen Forschungen zur Weltarmut des Tieres und zur Welthaftigkeit menschlicher Existenz. Ähnlich wie in „Sein und Zeit" beansprucht er, das Vorhandensein und sein Korrelat, die Aussage, als derivative Weisen des Seins bzw. des seinserschließenden Existierens nachzuweisen.

Die ganze Vorlesung läßt m. E. etwas von der Verlegenheit spüren, in die H., laut eigener Aussage, nach der Publikation des unvollendeten I. Teils von „Sein und Zeit" geraten war. Dieses Werk, und noch mehr die Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?", sind für H. im Jahr der hier vorgestellten Vorlesung irgendwie schon in den Rang von klassischen Texten gerückt, auf die er sich interpretierend oder mehr anspielend bezieht. Sachlich wird nichts Neues gesagt; die ausführlichen (manchmal langatmigen) Analysen der Langeweile und der Welthaftigkeit bauen nur die vorher schon erreichten Einsichten aus. Der Eindruck eines gewissen Pausierens, Auf-der-Stelle-Tretens legt sich auch aus einer anderen Beobachtung nahe: H. möchte die Stimmung, von der wir schon, ohne es recht zu merken, ergriffen sind, „wecken". Er tut dies durch eine phänomenologische Analyse. Tötet diese Art der reflektierenden Thematisierung aber das, was als Ursprung des Denkens verborgen bleiben muß, nicht in ähnlicher Weise wie der Rückgang auf die „geistige Situation der Gegenwart" oder die „Geschichte des Denkens", den er mit Recht ablehnt? Der Übergang von der Analyse der Langeweile auf die „Grundbegriffe" wirkt künstlich. Man hat weniger das Gefühl, hier werde aus echter Ergriffenheit gedacht, als den Eindruck, es solle um jeden Preis Philosophie getrieben werden und deshalb werde gefragt, wie und worüber das zu geschehen habe. Ein Werk des Übergangs, das gerade in seiner inneren Unausgeglichenheit tiefe Einblicke in H.s Denkweise und in die Problematik des Philosophierens erlaubt! – Noch ein Wort zur Edition! Der Hrsg. hat einen gut lesbaren, in angenehmer Weise gegliederten Text vorgelegt. Zwei editorische Entscheidungen können jedoch angefochten werden. (1) Der zunächst als Band 30 angekündigte Teil der Gesamtausgabe trägt nun die Doppelnummer 29/30. Wie inzwischen nachgewiesen worden ist, trifft die Voraussetzung, unter der der vorliegende Band eine Doppelnummer erhalten hat, nicht zu. Diese Voraussetzung bestand darin, daß die in den früheren Verlagsverzeichnissen für die Gesamtausgabe als Nr. 29 aufgeführte Vorlesung für das Sommersemester 1929, „Einführung in das akademische Studium", nicht gehalten worden sei. (2) Noch in einem anderen Punkte wäre eine Änderung des Titels wünschenswert ge-

wesen. Der Hrsg. entscheidet sich bei der Wahl zwischen den Varianten „Einsamkeit" und „Vereinzelung" für die Bezeichnung des dritten Grundwortes, für „Einsamkeit". Im vorliegenden Text dominiert jedoch eindeutig der Ausdruck „Vereinzelung"; außerdem scheint „Vereinzelung" eine reichere philosophische Konnotation zu haben als „Einsamkeit". G. Haeffner S.J.

Carl, Wolfgang, *Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein* (Philosophie Analyse und Grundlegung 7). Königstein/Ts.: Hain 1982. 233 S.

Die vorliegende Untersuchung, die aus Göttinger Vorlesungen und Seminaren des Autors hervorgegangen ist, diskutiert das Verhältnis von Frege und Wittgenstein, die beide, wie der Verf. zu Recht sagt, die Analytische Philosophie nicht nur auf den Weg gebracht haben, sondern deren Entwicklung auch heute noch bestimmen. Konkret rekurriert C. dabei auf die von beiden Autoren entwickelten semantischen Theorien des Satzes, wobei er sich im Falle Wittgensteins allerdings auf die sog. Bild-Theorie des ‚Tractatus' beschränkt. Was Frege angeht, so handelt die Arbeit v. C. zunächst über dessen Konzeption von Logik (§ 1) und das Prinzip des Primats des Satzes (§ 2). Weiterhin behandelt sie die Stellung der Theorie von Sinn und Bedeutung innerhalb der ‚Logik' (§ 3.1) sowie die Urteilslehre der ‚Begriffsschrift' (§ 3.2) und befaßt sich schließlich damit, was Frege unter Gedanke versteht (§ 3.3) bzw. wie er den Sinn von Behauptungssätzen (§ 3.4) und das Verhältnis von Gedanke und Wahrheit (§ 3.5) bestimmt. Bei Wittgenstein erörtert er zunächst dessen frühe Entwürfe einer Theorie von Sinn und Bedeutung aus den Jahren 1913/14 (§ 4.2), geht dann auf die vor allem durch den Einfluß Russells bedingten Veränderungen ein, die Wittgenstein gegenüber Freges Überlegungen vornimmt (§ 4.3), und wendet sich schließlich der Frage zu, was dieser unter Bildern (§ 5.1) bzw. Sätzen (§ 5.3) versteht. Da es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, auf Interpretationsdetails einzugehen, sei wenigstens auf die wichtigsten Resultate von C.s Untersuchung verwiesen, die er in einem Abschlußkap. zusammenträgt. Zunächst einmal weist er hier auf die Unterschiede in den Theorieansätzen von Frege und Wittgenstein hin. Für Frege, so macht er deutlich, sei „der Sinn eines Satzes der Gedanke, den er ausdrückt", für Wittgenstein dagegen „der Sachverhalt, den der Satz darstellt" (215). Die Verschiedenheit dieser Bestimmungen wird nach C. erklärlich, wenn man den verschiedenen Kontext, in dem sie stehen, miteinbezieht. Frege diskutiert nämlich im Rahmen seiner Analyse des Begriffs des Gedankens vorzüglich drei Themen. 1. kommt es ihm darauf an, „Gedanken von Vorstellungen zu unterscheiden und so die Intersubjektivität des Sinns eines Gedankens zu sichern" (216). 2. bemüht er sich darum, „den Gedanken von dem abzugrenzen, ‚was diesem nur anklebt'" (ebd.). (Zum Gedanken, worauf sich der Wahrheitsanspruch einer Behauptung bezieht, gehören also nicht „die ‚Färbungen' und ‚Beleuchtungen', die mit dem Inhalt eines Satzes verbunden sind" [ebd.]). 3. schließlich thematisiert Frege das Verhältnis von Gedanke und Wahrheit und gelangt so zur Klärung des Urteils, das er als „Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens" (216) deutet. Wichtig ist, daß Freges Erörterungen des Begriffs des Gedankens erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Natur sind. Der ontologische Status der Gedanken wird dagegen C. zufolge von Frege nicht diskutiert. Auch Freges Lokalisierung der Gedanken in einem ‚dritten Reich' ist nach C. erkenntnistheoretisch zu verstehen, diene sie doch dazu, „Gedanken von Vorstellungen als privaten ‚Bewußtseinsinhalten' und von Gegenständen der äußeren Wahrnehmung zu unterscheiden" (ebd.). Ebensowenig sei die Charakterisierung der Sätze als Abbild eines Gedankens realistisch zu verstehen in dem Sinne, „daß Gedanken den Sätzen gegenüberstehen und durch diese dargestellt werden" (ebd.). Was Wittgenstein angeht, so liegen die Unterschiede zu Frege nach dem eben Gesagten auf der Hand. Wenn Wittgenstein nämlich den Satz als Bild der Wirklichkeit bezeichnet, dann spielt hier der Gesichtspunkt der Repräsentation die entscheidende Rolle. Der Sinn des Satzes ist rebus sic stantibus für Wittgenstein der Sachverhalt, den der Satz in der Form des Bildes darstellt. Wittgenstein orientiert sich also an einem korrespondenztheoretisch verstandenen Sinn von Wahrheit. Sinn ist für ihn nämlich „dasjenige, auf das der Satz in der Weise der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit

der Wirklichkeit bezogen ist" (217). Soviel zu der Differenz beider Theorieansätze, die mit den unterschiedlichen Fragestellungen erklärt werden kann, von denen beide Autoren ausgehen. C. macht das wie folgt deutlich: „Freges Theorie muß im Zusammenhang seiner Entwürfe zu einer ‚Logik' gesehen werden, in der die sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines an Kant sich orientierenden Begriffs von Erkenntnis geklärt werden soll. Wittgensteins Überlegungen stehen dagegen in der Tradition von Moore und Russell, denen es darum ging, ein Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu bestimmen, welches die Möglichkeit der Wahrheit von Urteilen oder Sätzen zu erklären erlaubt" (225). Allerdings genügt es nach C. nicht, bloß die Unterschiede beider Denker herauszustellen, ebenso wichtig ist es s. E., „Freges und Wittgensteins Überlegungen auf ein gemeinsames Thema zu beziehen und von hier aus die Zusammenhänge und Verbindungen deutlich zu machen" (ebd.). Als dieses Thema bietet sich ihm zufolge der Begriff der Wahrheit an, der in beiden Theorieansätzen eine zentrale Rolle spielt. C. macht das wie folgt deutlich: Frege thematisiere „die sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Zusammenhänge, in denen dieser Begriff steht" (229). Seine Theorie des Sinns und der Bedeutung von Sätzen bestimme nämlich „die Rolle, die der Begriff der Wahrheit in der assertorischen Rede spielt" und führt so zu einer „Klärung der für das Urteil oder die Behauptung fundamentalen Beziehung von Gedanke und Wahrheit" (ebd.). Wittgenstein hingegen gehe es darum, „ein Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit zu denken, das die Möglichkeit der Wahrheit von Sätzen verständlich macht, deren Rechtfertigung durch einen Rekurs auf die Wirklichkeit gegeben wird" (229f.). Mit diesem Hinweis auf eine zentrale Gemeinsamkeit von Frege und Wittgenstein beschließt C. seine philosophiehistorisch und sprachphilosophisch gleichermaßen bedenkenswerten Überlegungen, nicht ohne abschließend zu vermerken, daß die spätere Entwicklung Wittgensteins dadurch gekennzeichnet sei, daß dieser die philosophische Tradition hinter sich zurücklasse, „aus der die ‚philosophischen Beweggründe' Freges stammen, und die seine sprachphilosophischen Überlegungen immer geprägt hat" (230). H.-L. Ollig S.J.

Braun, Carl, *Kritische Theorie versus Kritizismus.* Zur Kantkritik Theodor W. Adornos (Kantstudien Ergänzungshefte 115). Berlin/New York: de Gruyter 1983. XI/311 S.

Die Kritische Theorie, einst Kristallisationspunkt heftiger gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen, ist in die Jahre gekommen. Das zeigt die vorliegende Bonner Dissertation, die nicht etwa wie die jüngere Kritische Theorie (Habermas, Wellmer, Schnädelbach) den ursprünglichen gesellschaftskritischen Impuls Horkheimers und Adornos mit veränderten begrifflichen Mitteln einzulösen sucht, sondern die sich zum Ziel gesetzt hat, anhand der Kantrezeption von T. W. Adorno sine ira et studio zu prüfen, wie sich Kritische Theorie und geltungstheoretischer Kantianismus zueinander verhalten. Der Verf. kommt dabei zu einem Ergebnis, das für Adornos Theorieansatz wenig schmeichelhaft ist. Da die minuziöse Argumentation der Studie nicht en detail referiert werden kann, muß es genügen, die grundlegenden Thesen zu nennen, die gewissermaßen das Gerüst der vorliegenden Untersuchung darstellen. Ausgangspunkt von B.s Überlegungen ist das, was er als „Grundproblem Adornos" (291) bezeichnet, die Frage nach dem Allgemeinen und Besonderen nämlich. Diese Frage weist nun, sowohl was ihre geschichtstheoretische Begründung als auch was ihre Lösung angeht, in B.s Optik zurück auf die Frage nach dem Subjekt. Von hier aus ergibt sich für ihn dann ein unmittelbarer Zugang zu Adornos Kantkritik. Denn sowohl Adornos Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie wie seine Kritik der Kantischen Ethik lassen sich nur subjekttheoretisch diskutieren. B. ist nun der Meinung, daß Adornos Einwände gegen die Kantische Subjekttheorie auf ontologischen Mißverständnissen basiere. Sie beruhen ihm zufolge „auf der Ontologisierung des ‚ich denke' zum ‚Ich, das denkt'" bzw. auf „der Verdinglichung der Idee eines noumenalen Ichs an sich" (ebd.). Adornos Versuch, die Subjektskonzeption Kants als „Manifestation von Herrschaft" und damit als „wahren Ausdruck einer falschen Geschichte" (ebd.) zu deuten, führt auf Grund dieser Mißverständnisse nicht zum Ziel. Damit ist für B. die Möglichkeit einer transzenden-

talphilosophischen Subjektskonzeption erst einmal sichergestellt. Darüber hinaus versucht er, die Notwendigkeit einer solchen Subjektskonzeption durch „Herausarbeitung der Schwierigkeiten der alternativen Subjektskonzeption Adornos" (ebd.) auf indirektem Wege zu erweisen. Denn Adornos Subjekttheorie scheitert für ihn „nicht nur an immanenten Problemen, weil sie Subjektivität eigentlich nicht zu begründen vermag, sondern auch an ihren Konsequenzen" (ebd.).

Soweit in nuce B.s Adornokritik, die zwar erfreulicherweise völlig frei ist von unfruchtbarer Polemik, aber in der Sache an Adornos Argumentation so gut wie kein gutes Haar läßt, so daß sich für den unbefangenen Leser die Frage aufdrängen muß, ob Adornos Abwege und Irrwege überhaupt notwendig waren, wo doch ein geltungstheoretischer Kritizismus längst Klarheit auf dem Feld der theoretischen und der praktischen Philosophie geschaffen habe. Obwohl B. sich ausdrücklich gegen den Vorwurf verwahrt, man werde Adorno nicht gerecht, wenn man ihm einzig mit konsequenzlogischen Mitteln zu Leibe rückt, und umgekehrt gerade darin die einzige Möglichkeit sieht, Adornos Werk ernst zu nehmen, wird man doch sagen müssen, daß in B.s Studie bei aller Scharfsinnigkeit der vorgebrachten Argumente der Erfahrungsgehalt der Adornoschen Philosophie zu kurz kommt. Daß ihr aber bei aller Problematik ihrer Resultate jeglicher Erfahrungsgehalt abgeht, wird man m. E. nicht sagen können.

H.-L. Ollig S.J.

Actualité d' Éric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly 21–22 mai 1982. Hrsg. *Centre Eric-Weil, U.E.R. de Philosophie, Université de Lille III* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série 43). Paris: Beauchesne 1984. 427 S.

Der 1977 in Nizza verstorbene Philosoph Éric Weil ist trotz seiner deutschen Herkunft bei uns ein Unbekannter. 1904 in Parchim (Mecklenburg) geboren, studierte er unter anderem bei Cassirer, emigrierte 1933 nach Frankreich und wirkte von 1965 ab in Lille und seit 1968 in Nizza als Professor für Philosophie. Obwohl sein Denken stark von Kant und Hegel geprägt ist (er bezeichnete sich als einen nachhegelschen Kantianer) und somit in der deutschen Tradition steht sowie um die Probleme von System und Freiheit, von philosophischer Theorie und moralisch-politischem Handeln kreist, hat es eigenartigerweise in Deutschland keine Beachtung gefunden. Welche Bedeutung ihm hingegen vor allem in Frankreich und Italien zugemessen wird, zeigt sich an der Zahl und Qualität der Beiträge auf dem Internationalen Kolloquium vom Mai 1982 in Chantilly (nördlich von Paris), die in diesem Band vereinigt sind.

Nach zwei mehr persönlich gehaltenen Bemerkungen über den Menschen und Philosophen Éric Weil von *P. Reboul* und *Y. Belaval* folgen vier Gesprächsrunden zu verschiedenen Themenkreisen von Weils Philosophie. Wenn diese Referate auch keine Einführung in Weils Denken darstellen, sondern es voraussetzen, so ersteht doch auch dem mit Weils Philosophie nicht vertrauten Leser aus den vielfältigen Erörterungen ein plastisches Bild der Grundgedanken Weils. Da die verschiedenen Beiträge als Diskussionsgrundlage dienten, sind sie alle ziemlich knapp gehalten und nehmen kaum jemals mehr als zehn Seiten ein. Eine erste „table ronde" vereinigt Stellungnahmen, die Éric Weils grundlegendes systematisches Werk „Logique de la philosophie" in seiner Gesamtkonzeption beleuchten *(P. F. Taboni, P. J. Labarrière, R. Morresi, J. Wilfert, J.-M. Buée, P. Livet, P. Venditti, F. Guibal)*. Hierbei kommt immer wieder das von Weil thematisierte Verhältnis von Freiheit und Vernunft zur Sprache. Der Übergang von der ursprünglichen „Gewalt" zur Vernünftigkeit ist nicht erzwingbar, sondern stellt eine Wahl dar, so wie auch die Gewalt nie völlig von der Vernunft vereinnahmt werden kann. Über die Kategorie des Absoluten hinaus gehen Wirken und Handlung, so daß bei aller Kohärenz des Systems für Weil doch die Weisheit als letzte Kategorie nicht Endlichkeit und Geschichte und somit auch nicht das menschliche Handeln einfachhin überwölben kann. – Einzelne Kategorien von Weils „Logik der Philosophie" wie Gott und Intelligenz sowie die Rolle der Wissenschaft und der Dichtung untersuchen die Beiträge des zweiten Rundgesprächs *(A. Olmi, P. Fruchon, G. Gosselin, J. Quillien, A. Billaz, M. Depadt-Ejchenbaum)*. Hier zeigt sich, daß Weil im Gegensatz zu Hegel die Religion sehr stark vom Fühlen her versteht, so daß sein Gottesbegriff nicht dem

christlichen Verständnis gerecht wird, sofern man nicht, wie Fruchon, dessen wesentliche Gehalte in Weils obersten Kategorien Handlung-Sinn-Weisheit wiederfindet. Eine große Zahl von Kurzreferaten ist den Fragen von Politik und Moral gewidmet, die in Weils Gesamtwerk eine wichtige Rolle spielen *(G. Even-Granboulan, L. Battaglia, R. Caillois, L. Amodio, W. Kluback, A. Gouhier, L. Sichirollo, P. Burgoni, A. Tosel, M. Soetard, J. Roy, J. Lebrun)*. Bei diesen Erörterungen spielt nicht zuletzt Weils Kantinterpretation eine wichtige Rolle, vor allem die zweite Auflage seiner „Problèmes kantiens", in der er sich über Kants Lehre vom radikalen Bösen äußert, das für die Moral in ihrer konkreten, historisch-politischen Gestalt durchaus auch eine positive Funktion besitzt. Selbstverständlich kommt auch in diesen Beiträgen wieder die zentrale ambivalente Rolle zur Sprache, die die Gewalt im gesamten Denken Weils spielt. Er erweist sich als ein Denker, der Kants und Hegels Überlegungen aufgreift und weiterdenkt, die die soziale und politische Verwirklichung der Moral betreffen. – Die letzte Gesprächsrunde behandelte Weil als Interpreten anderer Philosophen, vor allem natürlich von Kant und Hegel *(P. Billouet, F. Marty, M. Barale, T. Rockmore, G. P. Calabro, P. Marignac)*. Aber es kommt auch Weils Verhältnis zu Marx zur Sprache *(J. Salem)*, und *E. Capodaglio* zieht einige Parallelen zwischen den Anliegen von Weil und denen von Nietzsche, wobei dieser Vergleich nicht übermäßig weit trägt, wenn man sich nicht auf relativ vage und grobe Linien beschränkt. Was Weils Hegel-Interpretation angeht, so wird mehrfach betont, daß und wie Weil Hegel gegen die Fehlinterpretation in Schutz nimmt, ein Befürworter und Verteidiger des preußischen Staates in seiner damaligen Gestalt gewesen zu sein: Es ging ihm um die Analyse des Staates, in dem er lebte, nicht um dessen Idealisierung. Angesichts der Wichtigkeit, die Weil dem politischen Handeln zumißt, wäre es interessant gewesen, noch etwas mehr über Weils Einstellung gegenüber Marx zu erfahren.

Den Abschluß bildet ein Vortrag von *P. Ricœur* über die abschließenden Kategorien in Weils System: „Vom Absoluten zur Weisheit durch die Handlung". R. greift ein von anderen Autoren bereits mehrmals genanntes Grundproblem auf, nämlich die Frage, wie über das Absolute noch hinausgegangen werden kann. Man müsse sehr wohl sehen, daß Weil kein christliches und kein Hegelsches Verständnis von Gott und Religion habe, was seinen Widerhall in den Kategorien finde, die zu einem „Absoluten" weiterführen, das von Hegels gleichlautendem Begriff grundverschieden sei, da es als ein anthropologisches und endlich gedachtes Absolutes konzipiert sei. Die weiterführenden Kategorien des „Werks" und des „Endlichen", die schließlich zur „Handlung" führen, stellen uns vor die Frage, inwieweit hier noch von einem wahrhaft kohärenten Diskurs die Rede sein kann. Nur in einer zweiten Lektüre, nicht in einer apriorischen Notwendigkeit, erweisen sich die beiden abschließenden Kategorien „Sinn" und „Weisheit" als das philosophische Gesamtverständnis, das diskursive Kohärenz, Handeln und Fühlen rational vereinen kann. – Der Band endet mit bibliographischen Hinweisen zum Werk Éric Weils und zur wichtigsten Literatur über ihn.

H. Schöndorf S. J.

Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Hrsg. *Hans Hermann Henrix* (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 13). Aachen: Einhard 1984. 112 S.

Das Bändchen dokumentiert ein Symposion der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, als deren Dozent der Hrsg. sich schon seit Jahren im jüdisch-christlichen Gespräch engagiert. Er berichtet in der Einführung über Vorgeschichte und Verlauf der Tagung, die teils im Kloster Simpelveld jenseits der Grenze stattfinden mußte, weil L. deutschen Boden nicht betritt, gibt eine Aufzeichnung des abschließenden Podiumsgesprächs und im Anhang Verzeichnisse deutschsprachiger Schriften von Levinas wie über ihn. (Zu Personen- und Sachregister tritt eine knappe Vorstellung der Autoren.) – Im Hauptteil vier Beiträge: *B. Casper* führt in das Denken des großen Lehrers ein: ein Denken „im Angesicht des Anderen", d. h. unter dem Anspruch seines (stummen) Rufs um Hilfe, der das Subjekt aus dem Schlaf seines natürlichen Egozentrismus schreckt. E. Levinas selbst bietet hier nicht sein Tagungsreferat (dessen Hauptstücke liegen in

Bd. 1 Der Enzyklopädie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* vor: „Dialog"), sondern einen Text über die Idee des Unendlichen in uns, eine Meditation im Ausgang von jener Descartes'. Der römische Religionsphilosoph *M. O. Olivetti* fragt aus dem vergleichenden Rückbezug auf J. G. Fichte heraus nach der metaphysischen Grundlegung dieses „neuen Denkens", der ontologischen Dimension seiner Ordnung des „Dritten" (der illéité). *A. Peperzak* erwägt die Bedeutung von L's Werk für das christliche Denken: Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen. Gewiß ist der Infantilismus narzißtischen Heilsverlangens und einer objektivistischen Sakramentenpraxis eine christliche (und insbesondere katholische) Gefahr. Gleichwohl hätte Rez. gern auch Schriftstellen wie Mt 18,2 ff. und 1 Kor 15 zitiert gefunden, nicht bloß im Dienst der Rückfrage an L. (was P.s Thema überschreitet, auch wenn es zum Gespräch mit Lehrern gehört), sondern auch insofern, als in der Provokation zur Besinnung auf das Eigene auch eine Bedeutung dieses Werks für den Christen liegen dürfte, und vielleicht nicht die geringste. – Aber naturgemäß sind Tagung und Buch weniger ein Disput mit Levinas (auch Olivettis Anfragen werden in der Einführung eher abgewiesen als beantwortet, und das kurze Podiumsgespräch – „Das Prophetische ist das Ethische" – will seinerseits didaktischer Verdeutlichung dienen), sondern Einladung zur Beschäftigung mit seinem Werk und eine Einführung in sein Denken. Dafür ist in Deutschland nach wie vor Bedarf, über das Werk von S. Strasser (1978 – der übrigens auf dem Podium mit dabei ist) und die gut eingeleiteten Levinas-Bände (ThPh 60 [1985] 121 ff.) hinaus bzw. ihnen voraus. J. Splett

Sudar, Pablo, *El rostro del pobre. „Inversión del ser" y revelación del „más del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas.* Su resonancia en la filosofía y en la teología de la liberación en Latinoamérica. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de teología de la U. C. A. 1981. 284 S.

Daß die Theologie der Befreiung etwas mit dem Denken des jüdischen Philosophen E. Levinas zu tun hat, wird öfters behauptet, aber selten genügend erarbeitet. Das versucht dieses auf eine Dissertation an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Münster zurückgehende Buch. Im 1. Teil (13–156) wird das Denken Levinas' in seinem Werden und seinen Grundzügen dargestellt, besonders der Ansatz von der „Ethik des Anderen" als „erster Philosophie". So erörtert S. vor allem Levinas' fundamental-ethische Beziehung zum Anderen als Beziehung zu den Armen, in denen sich das absolut Andere (Gott) kundtut. In einem 2. Teil (157–227) führt S. aus, wie dieser Ansatz bei zwei bedeutenden lateinamerikanischen Befreiungstheologen – E. Dussel und J. C. Scanonne – rezipiert worden ist. Hier wird zunächst herausgestellt, wie der von Dussel als „filosofía de la liberación" bezeichnete Ansatz eine enge Beziehung zu Levinas' Philosophie aufweist, und zwar besonders in bezug auf die Kategorien Totalität, Exteriorität des Anderen und Ethik. Weiter zeigt S. auf, daß Scanonnes Grundkategorie „pueblo" das Levinas'sche Andere um neue Gesichtspunkte erweitert hat. Hier setzt – nach S. – zugleich die Kritik der beiden Befreiungstheologen an Levinas' Ethik an. Diese bleibe im Bereich der Ich-Du-Beziehung und übersehe das Wir des „pueblo", und zwar nicht nur als ethisch-kulturellen und sozial-politischen Gebildes, sondern auch als theologische Größe, nämlich als Volk Gottes. S. schließt die Untersuchung mit kritischen Bemerkungen zu Dussel und Scanonne und einigen Schlußfolgerungen ab (203–227), in denen gegenüber klassenkämpferischen Revolutionen eine ethische Reform nach dem Vorbild Jesu als der eigentliche Weg zur Befreiung der Unterdrückten bejaht wird. Das Verdienst dieses Buches ist der Aufweis der Verbindungslinien zwischen Levinas und der Befreiungstheologie. Einiges bleibt undeutlich und nicht genügend erörtert und die kritischen Bemerkungen werden der Tiefe der Problematik nicht gerecht; dennoch bereichern die Ergebnisse dieser Arbeit die Diskussion über die Theologie der Befreiung um neue Gesichtspunkte. R. García-Mateo S. J.

Nkeramihigo, Théoneste, *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur* (Le Sycomore, „Chrétiens aujourd'hui" 12). Paris/Namur: Lethielleux/Culture et Vérité 1984. 303 S.

Wer eine Einführung in das umfangreiche Werk des neuen Hegel-Preisträgers Paul Ricœur sucht, dem kann empfohlen werden, nach dem vorliegenden Werk eines jungen afrikanischen Gelehrten zu greifen. Es handelt sich um die in Rom verteidigte Dissertation N.s, der inzwischen Professor am bekannten Philosophischen Institut „Pierre Canisius" in Kimwenza bei Kinshasa/Zaire ist. Am Leitfaden seiner Zentralfrage wird die Entfaltung des Ricœurschen Denkens nachgezeichnet, angefangen von den ersten eigenständig-systematischen Entwürfen der „Philosophie des Willens" bis hin zur Schwelle, die vor dem Erscheinen der dreibändigen Überlegungen zu „Zeit und Erzählung" liegt. Als die Zentralfrage seines Autors sieht N. das Verhältnis zwischen der menschlichen Freiheit und dem, was sie übersteigt, indem es sie fundiert: der (mit Jaspers so genannten) Transzendenz. Das Fragliche an diesem Verhältnis ist die Inkongruenz zwischen der Kontingenz und der Autonomie unseres Seins, oder anders formuliert, zwischen unserem wesenhaften Verlangen nach Sinn und der Unfähigkeit zu wissen, ob das Sein letzten Endes sinnvoll sei. Im Gegenzug gegen eine Deutung des Ego-cogito, die dieses primär als Selbstsetzung sieht, unterstreicht Ricœur, daß es sich dabei nur um eine sekundäre Selbststilisierung handeln kann, die aus der Ablehnung der primären Seinsweise des Menschen entstanden ist. Diese besteht im leiblichen Dasein, das uns im Sein, bis hinein in unsere erste Motivationsstruktur, verankert, in einer Weise, die wir weder theoretisch noch praktisch hintergehen können. Dieses primäre Dasein der Freiheit darf nach Ricœur nicht schon deswegen für ursprünglich schuldig angesehen werden, nur weil es endlich ist. Faktisch freilich findet sich die Freiheit, wenn sie zu sich kommt, als schuldig geworden vor, und ruft so unweigerlich nach der Möglichkeit, doch noch sinnvoll leben zu können, bedrängt von der Mutlosigkeit der verdorbenen Anfänge. Dieser Bedrohung der naiven und natürlichen Seinsaffirmation gesellt sich eine zweite bei: Die Erfahrung des Übels in der Welt läßt den Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit des Urgrundes aufkeimen. Erst wenn diese beiden fundamentalen Bedrohungen des Sinnwillens aufgelöst sind, kann der Mensch sein Dasein akzeptieren und sagen: Omne ens est bonum. Diesen Bedrohungen gegenüber aber verfängt eine Strategie der Selbstvergewisserung nach dem Modell des cartesischen Vorgehens nicht. Weder die Rechtfertigung des Sünders noch die Überwindung des Todes sind evidente Wahrheiten. Der Exteriorität der Freiheit für sich selbst, die in ihrem leiblichen Ihr-selbst-Vorausgesetztsein liegt, muß also eine Exteriorität ihres möglichen Heils und der Kunde von demselben entsprechen. Der Autor arbeitet heraus, wie Ricœur eine Art von Korrespondenz zwischen der Dynamik der bedrohten Sinnaffirmation und der von außen auf den Hörer des Wortes zukommenden Verkündigung des Evangeliums sieht. Die Betonung dieses „von außen" hängt wohl mit Ricœurs protestantischer Einstellung zusammen, die aber, wie der Vf. hervorhebt, nie bis zu einem eigentlichen Extrinsezismus verschärft wird, weil Ricœur die Lehre von der Wesenskorruption der menschlichen Freiheit durch die Sünde nicht akzeptiert. Grundsätzlich versucht er, Autonomie und Abhängigkeit von der Transzendenz nicht als Gegensätze, sondern als Korrelate zu denken. Deshalb sein Zweifrontenkampf gegen die Triebmetaphysik Freuds und den Strukturalismus einerseits und gegen die rationalistische Ich-Philosophie andererseits – deshalb seine Sympathie für den späteren Kant, deshalb sein wachsendes Interesse für den im Wort (Text, Metapher, Geschichte) inkarnierten Sinn und seine Nachbarschaft zu den hermeneutischen Humanwissenschaften.

N. unterstreicht deutlich – vielleicht überscharf – den christlichen Charakter des Denkens von Ricœur; es sei eine von der Offenbarung her ermöglichte und auf deren Idee hin entworfene Anthropologie und Hermeneutik, die jedoch nicht auf den Anspruch philosophischer Eigenständigkeit verzichtet. Kritisch merkt er an, daß sich damit die Grenzen zwischen einer vernünftigen Auslegung der Bibel und einer im christlichen Sinne betriebenen Philosophie zu verwischen drohen. Denn wenn auch Ricœurs Anthropologie Produkt einer selbständig philosophischen Deutung sein mag, so scheint bei ihm eine eigenständig philosophische Gotteslehre nicht möglich zu sein;

„Gott" ist für ihn kein Ausdruck der Philosophie, sondern des Kerygmas. – Des Vf.s eigener kritischer Impuls steigt nur gelegentlich an die Oberfläche. Aus Respekt und Sympathie mit seinem Autor beschränkt er sich zunächst und zumeist aufs verstehende Nachzeichnen. Das ist ihm in großer Klarheit der Durchsicht und der Darstellung auch gelungen. G. Haeffner S. J.

Vansina, Frans D., *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée* (1935–1984) (Bibliothèque philosophiques de Louvain 31). Leuven/Louvain-la-Neuve: Peeters/Institut Supérieur de Philosophie 1985. XIX/291 S.

Anläßlich des 70. Geburtstags des bekannten, in Deutschland immer noch viel zu wenig gewürdigten Philosophen hat V., seine eigenen Vorarbeiten aus früheren Jahren aufgreifend, diese Bibliographie veröffentlicht. Sie gliedert sich in zwei große Teile. Der erste umfaßt die Schriften von Ricœur selbst, die in drei Klassen eingeteilt werden (Bücher – samt deren Übersetzungen, größere Arbeiten, kleinere Arbeiten). Jede dieser Kategorien ist nochmals unterteilt nach Sprachgruppen; im übrigen gilt das Prinzip der Chronologie. Dasselbe Gesetz der Unterteilung herrscht auch in der zweiten Hälfte des Buches, die der Sekundärliteratur gewidmet ist. Die großen Klassen heißen dort jedoch: Bücher, (nicht in Buchform veröffentlichte) Dissertationen, Artikel und Besprechungen. Für beide Abteilungen gilt dasselbe Prinzip der Numerierung: eine römische Zahl für die Kategorie, ein großer Buchstabe für die Sprache der Veröffentlichung, eine arabische Zahl für den einzelnen Titel innerhalb dieser so umschriebenen Gruppe. Das hat den Vorteil, daß bei Verweisen gleich eine erste Information über die Natur der betreffenden Schrift mitgegeben ist, – freilich auch den Nachteil, daß dieselbe Signatur möglicherweise gleich zwei Bedeutungen hat. So bezeichnet z. B. „I.A.4" gleichermaßen Ricœurs kommentierte Übersetzung der „Ideen ... (I)" von E. Husserl und Th. Nkeramihigos Buch über „L'homme et la transcendance" nach Ricœur. – Insgesamt ein überaus nützliches und sorgfältig hergestelltes Arbeitsinstrument!

G. Haeffner S. J.

4. Einführung in die Philosophie, Metaphysik usw.

Staudinger, Hugo/Behler, Werner, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens. Eine Einführung in modernes Philosophieren* (Herderbücherei 1146). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 192 S.

In diesem Bändchen unternehmen *Staudinger* und *Behler* den Versuch, aus der abendländischen Geistesgeschichte heraus die Frage nach der Wirklichkeit im ganzen zu stellen und sie im Kontext neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und auch der religiösen Überlieferung zu beantworten. In einem philosophiegeschichtlichen Durchgang zeigen die Autoren zunächst, daß die von Platon begründete und von Aristoteles weiterentwickelte Idealisierung und Mathematisierung der Wirklichkeit, wie sie in der modernen Naturwissenschaft manifest wird, notwendig dazu führt, die jeweilige konkrete Individualität der Sache, insbesondere des Menschen nicht wahrzunehmen, und damit die Eigenart menschlicher Personalität mit methodischer Notwendigkeit verkennt. – Nach dem historischen Rückblick setzen sich St. und B. im II. Kap. besonders mit der Evolutionstheorie und ihren verschiedenen Deutungen: Neodarwinismus, dialektischer Materialismus und christliche Schöpfungstheologie auseinander. Die neodarwinistische Theorien des Übergangs vom Unbelebten zum Belebten erklären weder zureichend das Entstehen noch die Entfaltung des Lebendigen. Der dialektische Materialismus mit seiner Annahme einer Tendenz vom Niederen zum Höheren kommt der Sache schon näher; jedoch muß ergänzend angenommen werden, daß „die Entfaltung des Lebendigen ... durch eine Spontaneität gekennzeichnet war, die jeweils die Art und Weise des Übergangs zum Höheren mitbestimmte" (61). Das Auftreten des Menschen

in der Evolution ist insofern erneut ein qualitativer Schritt, als das geistige Bewußtsein des Menschen auf einen „Überschuß an Gestaltungs- und Darstellungsaktivität" hinweist, „der nicht aus Zweckdienlichkeit bzw. als notwendige Begleiterscheinung lebensdienlicher Verhaltensweisen erklärt werden kann" (81). Ja es drängt sich bei der Betrachtung des gesamten Evolutionsprozesses die These auf, daß die Erweiterung des Spielraumes freier Möglichkeiten „bis hin zur Freiheit des Menschen als ein teleologisches Prinzip der gesamten Entwicklung aufgefaßt werden muß" (119). – Im III. Kap. „Grundfragen heutigen Nachdenkens" konfrontieren die Verfasser den hohen Wert menschlichen Lebens mit der unausweichlichen Faktizität des Todes. Sie machen hier eine Frage aus, bei der sich zeigt, „daß unser ‚Wissen' in diesen existentiellen Fragen offensichtlich nicht allein durch begrifflich-intellektuelle Argumentationen gewonnen oder abgesichert werden kann, sondern daß es positiver Vorentscheidungen und entsprechender Erfahrungen und Erlebnisse bedarf" (102). – Es verwundert auf dem skizzierten Hintergrund nicht, daß die Autoren nicht nur die Welt und den Menschen, sondern schließlich auch – im IV. Kap. – das Thema Gott ansprechen. „Die Offenheit des Denkens gebietet..., unbefangen zur Kenntnis zu nehmen, daß es vorgegebene Antworten auf die grundlegenden Fragen des menschlichen Daseins gibt, die sich auf Offenbarung berufen." (10) Da ein positiver Gottesbeweis nicht möglich ist und Offenbarung philosophisch immer frag-würdig bleibt, kann es nur darum gehen, die christliche Lehre von Gott im Kontext heutiger Wirklichkeitserfahrung auf ihre deutende Kraft hin zu untersuchen. Dabei erweist sich, daß das Phänomen sittlicher Unbedingtheit anders denn theologisch kaum plausibel zu machen ist und daß es eine erstaunliche Konvergenz zwischen der christlichen Gotteslehre und der evolutiven Sicht der Welt gibt. Offensichtlich nämlich „(trägt) die Welt eine Reihe von Kennzeichen, die als Hinweise auf eine Schöpfung aus Liebe gedeutet werden können" (145), insbesondere die zunehmende Individualität und Freiheit, die mit Gott als absolut determinierendem Wesen nicht vereinbar ist. Gott als schöpferische, frei-lassende Liebe anzunehmen ist schließlich auch mit Blick auf menschliches Leiden zumindest die Andeutung einer Antwort.

In seiner gut lesbaren sprachlichen Gestaltung bietet das Buch für den Anfänger bzw. Laien eine gelungene Heranführung an die philosophische Fragestellung. Philosophiegeschichtliche Schematisierungen, z. B. eine stark platonisierende Aristoteles-Interpretation (20–23), und gewisse Vereinfachungen, z. B. der eher gekünstelte Zusammenhang zwischen platonischer Ideenlehre und der Normierungstendenz der modernen industriellen Gesellschaft (vgl. 33), bleiben nicht aus. Worum es St. und B. geht, ist ja eine anfängliche Durchsicht durch das Ganze der Phänomene, die zum Weiterdenken und zu geistigen „Tiefbohrungen" anregt. K. Schanné

Haag, Karl-Heinz, *Der Fortschritt in der Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983. 204 S.

Es wäre wahrhaftig ein Fortschritt in der Philosophie, wenn es eines Tages nur noch Titel gäbe, die auch etwas mit dem Inhalt der betreffenden Bücher zu tun haben, was man im vorliegenden Fall nur mit gewaltigen geistigen Verrenkungen behaupten kann. H. will als treuer Horkheimer-Schüler in einem Durchgang durch die Philosophiegeschichte die Notwendigkeit und alleinige Richtigkeit einer negativen Metaphysik im Sinne Adornos aufzeigen, deren Ansätze auf Kant zurückgehen und bis zu einem gewissen Grad von Marx weitergeführt worden seien. Die von den Griechen, namentlich von Platon begründete Tradition der affirmativen Metaphysik habe nämlich, auch bei allen aristotelischen u. ä. späteren Korrekturversuchen, eine „ontologische Position" vertreten, die „auf ein gnoseologisches Pseudos zurückgeht: positive Wesenserkenntnis durch abstrakte Imitation stofflicher Einzeldinge" (47). Damit trägt sie bereits den neuzeitlichen Positivismus in sich. Wieder einmal ist, wie schon bei Nietzsche und Heidegger, bereits Platon an allem schuld. Ideen, Wesensformen seien nichts als metaphysizierte empirische Gehalte, die durch weglassende Abstraktion verallgemeinert und verdünnt werden. Zugleich wird das eigentliche Sein in der bleibenden geistigen Identität gesehen, womit den Individuen ihr metaphysisches Eigensein mehr oder weniger

entzogen und das Universalienproblem unlösbar gemacht wird. Im Gegenzug erkennt der Nominalismus, auf den die „fundamentalen Irrtümer modernen Denkens" alle zurückgehen (190), nur noch empirisch-individuelles Sein an und streicht das metaphysische Wesen, was ebensowenig angeht. H. erörtert dann die verschiedensten Denkrichtungen der Moderne (Descartes, Empirismus, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Engels, Lenin) sowie die von ihm restaurativ genannten Richtungen Neuscholastik und Neukantianismus bis hin zu Wittgenstein, Neopositivismus und Heidegger, um dann die positivistische Wissenschaftstheorie, den kritischen Rationalismus, die Evolutionstheorie und gesellschaftlich-ökonomische Philosophien abzuhandeln und zu kritisieren. (Warum er die Überschriften seiner Kapitel nur im Inhaltsverzeichnis nennt, ist nicht ersichtlich.)

Dabei findet sich neben vieler – und, was die Moderne angeht, vieler zutreffender, freilich nicht immer neuer – kritischer Analyse in etwa folgende Grundtendenz: Alle Versuche, Naturerkenntnis nicht auf eine objektive metaphysische Basis zu gründen, sind fehlerhaft. Irrationalismus (offener oder versteckter Art), Abweisung von Metaphysik, (idealistische) Subjektivierung, aber auch Ausschaltung des Subjekts sind unhaltbare Wege. Aber zugleich wird jede affirmative Metaphysik abgelehnt, denn H. behauptet einfachhin dogmatisch, daß, wie Kant erstmals zu Recht sah, „Natur in ihrem Ansichsein positiv nicht bestimmbar ist" (148). „Jede affirmative Bestimmung des ontologischen Grundes von Ontischem huldigt einem Positivismus." (149) Ansätze einer negativen Metaphysik, wie sie H. bei Kant und auch bei Marx sieht, fallen aber auch bei diesen Denkern dann doch wieder einem deduktiven Systemdenken zum Opfer. Hier zeigt sich der eigentliche Grund dafür, daß H. jede affirmative Metaphysik verwirft. Offensichtlich kann er sie sich nur als deduktives System vorstellen, das für echte Freiheit – wie er zu Recht sieht – keinen Raum mehr läßt. Er übersieht hierbei freilich, daß dies nur für ein System deduktiv-notwendiger Gesetze neuzeitlichen Stils, nicht aber für die klassische Metaphysik und ihre Tradition gilt. Nur eine „Ontologie" und „Theorie der Gesellschaft", die als „negative Metaphysik" „weder vom Inneren der Natur noch gar von einem Göttlichen oder von einer Endsituation der Menschheit" eine „inhaltliche Beschreibung" gibt, „zeigt menschlichem Handeln den Weg, an dessen Ende ein sittliches Reich der Individuen denkbar wäre". Dies sei aber weder „Irrationalismus" (200) noch Nominalismus, der letztlich „eine Welt reiner Singularitäten", d. h. „das Chaos" bedeute. Beides sei zu überwinden durch „den negativen Schritt ins Metaphysische", auf den man „nicht verzichten" könne (201). Nach einer Skizze einer sich hieraus ergebenden Ontologie oder Gesellschaftstheorie sucht der Leser freilich vergebens; dies liegt auch nahe, da es schlechthin unerfindlich ist, wie eine inhaltsleere, rein negative Metaphysik in das nominalistische Chaos reiner Singularitäten irgendeine übergreifende Ordnung oder Struktur bringen könnte, die ja wiederum inhaltsleer und negativ sein müßte, sofern sie nicht illegitimerweise ihre Inhalte aus der Empirie nähme. Aber hier liegt eine innere Widersprüchlichkeit im ganzen Denken H.s. Von vornherein leitet er Platons Ideen aus empirischen Gehalten ab; und er tut dies selbst da, wo dies, wie bei der Idee des Guten (und man könnte hier die Gerechtigkeit und andere Tugenden oder Ideen wie Gleichheit, Andersheit usw. nennen), im Grunde abwegig ist: solche und ähnliche Ideen sind für ihn dann abstrakt, unbestimmt und leer. Aber das ist eine petitio principii: Wenn ich mir, wie bei H. offensichtlich der Fall, keine anderen Gehalte als empirische vorstellen kann, dann müssen natürlich auch alle metaphysischen Gehalte zu empirischen erklärt werden. Und was das Universalienproblem anbelangt, so entspringt es nicht nur, wie man bei H. meinen könnte, einer subjektiven erkenntnistheoretischen Problematik. Es hat vielmehr auch eine ganz reale objektive Wurzel, nämlich die Tatsache, daß Individuen andere Individuen hervorbringen, von denen sie sich individuell unterscheiden, mit denen sie aber artmäßig gleich sind. H.s philosophiegeschichtliche Analysen sind in vieler Hinsicht interessant, aber den Nachweis der Richtigkeit seiner systematischen Intention einer negativen Metaphysik (201) konnte er damit nicht erbringen. H. Schöndorf S. J.

Bousquet, François, u. a., *La Vérité.* Einführung (Présentation) *Jean Greisch* (Philosophie 8: Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie). Paris: Beauchesne 1983. 273 S.

Die Reihe „Philosophie" besteht aus Sammelbänden zu verschiedenen grundlegenden philosophischen Themen, die von den Professoren der Philosophischen Fakultät des Pariser Institut Catholique herausgebracht werden. Den Auftakt der elf Beiträge zum Thema „Wahrheit" bildet ein Plädoyer von *St. Breton* für das alles in Frage stellende „Wenn (– dann)", von dem die Sophisten reichen Gebrauch gemacht haben. B. knüpft dabei an die Schrift Plutarchs über das „E" am delphischen Tempel an, das sich als „ei" im Sinne von „wenn" deuten läßt. Unter Verwendung einer Arbeit von Barbara Cassin entwickelt B. die positiven Seiten der Transformation aller Thesen in Hypothesen durch das kritische „Wenn". Die Relativierung aller Prinzipien und Evidenzen bewirkt wahre Offenheit und Indifferenz gegenüber dem Vorurteil der einzigen Wahrheit, die keine Vielheit mehr zuläßt. Wenn ich recht sehe, möchte B. sein Plädoyer selbst in einer gewissen derartigen rhetorisch-hypothetischen Offenheit vortragen. *J. Greisch* rekapituliert Heideggers Auffassung von der Geschichte der Wahrheit in der abendländischen Philosophie und meint am Ende, daß die nötige Offenheit im Sinne der Metaphorik Bachelards die „Luft" sein könnte, die eine außer Atem gekommene Philosophie benötige. Der Beitrag von *J.-R. Marello* verweist auf eine Ebene, die grundlegender ist als das Tun und Reden der Wahrheit, nämlich die Selbstidentität und Autonomie des Menschen im Sein, die aller Moral und Wahrhaftigkeit voraufgehen muß. Ausgehend von der Unterscheidung der Wahrheit als Manifestation und als Kommunikation skizziert *Y. Labbé* zum ersten den symbolischen, formellen und ethischen Ansatz von Lacan, Jacques bzw. Lévinas. Die Begegnung des einen mit dem anderen wird vorrangig und fundierend für die Selbigkeit der Referenz. Diese Grundlegung der Wahrheit in der sprachlichen Kommunikation befreie von der Dominanz eines objektiv-sachhaften Wahrheitsverständnisses, das die Andersheit des Anderen nicht berücksichtigt. Eine weitere Form der Andersheit wird von der Hermeneutik (Heidegger, Gadamer, Ricœur) gesehen, die uns zeigt, daß die gemeinte Sache in ihrer Darstellung immer zugleich ist und nicht ist. Am Ende ergibt sich, daß sowohl kommunikative Wahrhaftigkeit als auch objektiv-sachbezogene Wahrheit festzuhalten sind. *F. Marty* insistiert gleichfalls auf dem kommunikativen Aspekt der Wahrheit und will ihm offenbar den Vorrang geben. Wahrheit müsse Ermöglichung von Freiheit bedeuten, spiele sich in einem Raum ab, bedeute, daß der Körper als Zeichen diene. Im sprachlichen Austausch konstituiere sich ein Horizont der Konvergenz; Wahrheit fordere Übersetzung, Änderung, dürfe nicht als einschließender Besitz, sondern müsse als Öffnung schaffende Beziehung verstanden werden. Wenn M. dabei die These vertritt, die Anerkennung des anderen Körpers als Zeichenträger einer gleichrangigen Sprache bedeute die Bekehrung weg von ansonsten möglicher Gewalt, so ist das doch wohl ein bißchen zu einfach, um wirklich wahr zu sein: Miteinander reden ist zwar notwendige, aber noch lange nicht hinreichende Bedingung für gewaltlosen Umgang miteinander! Es folgt ein psychologischer Beitrag von *Ph. Kaeppelin* über die Wahrheitsfindung im analytischen Psychodrama und der Balintgruppe, wo sich die Wahrheit auch über das bewußte Wollen des Betreffenden hinaus manifestiert: Wahrheit als Adäquation von Sagen und Begehren. Bei einigen Äußerungen über die Wahrheit bei der Konstruktion erlebter Geschichte im Religiösen kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, hier werde über das Vertretbare hinausgegangen und statt der Religion Freud und Lacan zum Dogma erhoben. Daß sich mitten unter philosophischen Beiträgen eine psychologische Abhandlung findet, zeigt die wichtige Rolle vor allem der analytisch orientierten Psychologie für die heutige französische Philosophie. Man könnte sich fragen, ob man denn nicht auch der Soziologie und Politologie das Wort zum Thema „Wahrheit" geben sollte. *F. Bousquet* präsentiert uns Kierkegaards Auffassung der Wahrheit, in der gegen die Theorien der Aufklärung und Hegels das Individuum hervorgehoben wird, das jetzt mit seiner Existenz frei den nicht irrationalen Sprung tun muß, wenn es die Wahrheit ergreifen will. *P. Colin* gibt einen Abriß der gesamten Konzeption von Maurice Blondels „Action", um zu zeigen, daß dieser philosophischen Hinführung zum

wahren Glauben das Verständnis von Wahrheit als Adäquation seiner selbst mit sich zugrunde liegt. Nach einer knappen Skizze der Theorie Freges konfrontiert uns *M. D. Delaunay-Popelard* mit Dummetts Vorwurf der Zirkularität gegenüber Frege: Sinn und Referenz bedingen sich gegenseitig bei der Bestimmung der Wahrheit einer Aussage. *F. Jacques* führt uns wieder eine eigenständige Überlegung vor. Nach einigen Hinweisen auf die Entstehung der analytischen Korrespondenztheorie unterzieht er das herkömmliche Verständnis von Kommunikation der Kritik, daß hierbei der Inhalt der Botschaft als Fixum angesetzt werde. Es komme aber darauf an, auch für die Fundierung der Wissenschaft eine apriorische Theorie für deren Entstehung aus der Kommunikation der Forscher zu entwerfen, die nicht in Wirklichkeit eine prästabilierte nichtdialogische Homologie voraussetze, wie dies von den Klassikern der Philosophie bis Habermas der Fall sei. Dies gehe auf Platon zurück, der zwar dialogisch angesetzt habe, diesen Dialog aber sehr schnell zum univoken, gewaltsamen Monolog des Sokrates habe werden lassen. Statt dieser offenen oder verdeckten monologischen Wahrheitskonzeption der Tradition sei Wahrheit als Band der Kommunikation zu verstehen. Den Abschluß des Bandes bildet der Versuch von *P.-J. Labarrière*, Wahrheit auf Grund einer von Hegel inspirierten allseitigen Vermittlung als „Veri-fikation" zu begreifen. Es geht um die Logik der Bewegung, die Allgemeines durch Besonderes, Körper durch Geist, das bereits wahr Seiende durch seine geschichtliche Verwirklichung vermittelt, so daß sich eine „relative" Wahrheit im Sinne symphonischer Pluralität ergibt. Es fragt sich freilich, ob in dieser Sicht nicht doch am Ende alles so verflüssigt wird, daß entgegen der Intention des Autors kaum noch ersichtlich ist, wie sich ein Engagement für eine definitive Wahrheit wirklich rechtfertigen läßt. Wenn man die Gesamtheit der in diesem Band vereinigten Beiträge nimmt, so handelt es sich um eine Mischung von thematischen Essays, Referaten anderer philosophischer Positionen der Gegenwart oder der jüngsten Philosophiegeschichte und einiger Artikel, die eine Mischform aus beidem darstellen, wobei sich die Gliederung des Ganzen als nachträglich und nicht immer sehr überzeugend herausstellt. Sucht man nach einer gemeinsamen Tendenz, so ist es das fast überall anzutreffende Bemühen, die intersubjektiv-dialogische Seite der Wahrheit herauszuarbeiten, sei es als Ergänzung zur traditionellen objektiven Sicht, sei es aber auch als, wie mir scheint, einseitige übersteigerte Reaktion auf die herkömmliche Auffassung. Denn es ist schwer zu sehen, wie der mit der Wahrheit verbundene Anspruch auf Objektivität, ja Absolutheit, der doch allein ein unbedingtes Eintreten für die Wahrheit rechtfertigen kann, rein aus dem Kommunikationsgeschehen her begreiflich gemacht werden kann. Als Sammlung einigermaßen disparater Aufsätze gehört der vorliegende Band zu einem heute weitverbreiteten Genus von Schriften. Aber es sei dem Rez. dennoch die Frage erlaubt, ob mehr systematisch koordinierte und weniger zufällig zusammengetragene Artikel nicht der philosophischen Erkundung der Wahrheit, um die es doch gehen soll, dienlicher wären.

H. Schöndorf S. J.

Nagl-Docekal, Herta, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft.* Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie (Überlieferung und Aufgabe XXII). Wien/München: Oldenbourg 1982. 268 S.

Die vorliegende Untersuchung will ungeachtet des weitverbreiteten begründungstheoretischen Defätismus das Objektivitätsproblem in der Geschichtswissenschaft einer positiven Lösung zuführen. Ausgehend von der Überzeugung, daß „die auf die empirischen Wissenschaften bezogene Objektivitätsdiskussion nicht durch die Frage der getreuen Wiedergabe vorgegebener Objekte bestimmt" (10) ist, sondern durch die Frage der Rechtfertigung von Aussagen bez. bestimmter, durch die jeweilige Fragestellung der entsprechenden Wissenschaft ausgegrenzter Gegenstandsbereiche, geht die Verf. in einem 1. Kap. zunächst ein auf Diltheys „äußerst restriktiven Objektivitätsbegriff" ein. (11). Dilthey erachtet nämlich „historische Aussagen nur dann als verbindlich und damit wissenschaftlich, wenn sie den Charakter von Feststellungen haben" (ebd.). Kriterium der Objektivität ist für ihn also „die reine Rezeptivität, d. h. die Abstinenz des Historikers von allen Urteilen, sei es praktischen, sei es Bedeutungsunter-

schiede des Vergangenen betreffenden" (ebd.). Die Verf. versucht deutlich zu machen, „daß Objektivität im Sinne dieses Kriteriums (und zwar nicht nur für die Historie) grundsätzlich unerreichbar, aber ebensowenig wünschbar ist" (ebd.). Im übrigen geht sie davon aus, „daß sich bei Dilthey auch Theoriemomente finden, die über seinen Ansatz hinausweisen und für die notwendige Neubestimmung der Objektivität der Historie wie der Geisteswissenschaften insgesamt unerläßlich sind" (12). Leitend ist für sie dabei eine Geschichtskonzeption, die damit ernst macht, „daß die Bestimmung des Wesens der Geschichte in ... Auseinandersetzung mit der jeweiligen Gegenwart erfolgt, so daß sie grundsätzlich nicht beanspruchen kann, ein für allemal gültig zu sein". Weiterhin ist in diesem Zusammenhang die These der Verf. wichtig, die Geschichte umfasse „alle Konkretisierungen des Menschseins in der Vergangenheit" (ebd.), denn indem das Konstituens des Gegenstandsbereichs der Historie in dieser Weise bestimmt wird, ist es möglich, das Vorgehen der Historie im einzelnen zu analysieren. Diese Analyse führt auf eine „Differenzierung des Erfahrungsbegriffs" (13). Sie macht nämlich deutlich, „daß sich die auf Menschen als solche bezogene Empirie sowohl im Medium der Sinneswahrnehmung als auch in demjenigen des Auffassens von sinnlich nicht wahrnehmbaren sprachlichen und intentionalen Sinn bewegt ... Darüber hinaus führt sie zu der Feststellung, daß die Historie aber auch ein nicht-empirisches Element aufweist, das im Wissen um das spezifische Wesen des Menschen sein Zentrum hat" (ebd.). Nachdem die Verf. im 1. Kap. „die systematische Bilanz des Historismus" (9) in Diltheys Werk dargestellt und diskutiert hat (20–85), geht sie im 2. Kap. „der methodologischen Restriktion des Objektivitätsproblems in der Erklären-Verstehen-Debatte" nach (86–161) und kommt dabei zu dem Resultat, „daß keine der diese Debatte bestimmenden Positionen der Geschichtswissenschaft voll gerecht wird, so daß auch keine das Objektivitätsproblem aufzulösen vermag" (14). Auf der anderen Seite stellt sie auch heraus, „daß das Modell der Erklärung nicht notwendig mit einer mechanistischen Konzeption verbunden ist" (ebd.). Werde daher „unter Hinweis auf die spezifischen Wesenszüge des Menschen das Modell der Erklärung für ... die Geisteswissenschaften zurückgewiesen", so verliere diese Argumentation „mit der Entdeckung der Kompatibilität von Erklärung und Freiheitlichkeit jedenfalls den Charakter der Notwendigkeit" (ebd.). Hinzu kommt, daß „nicht nur in den Wissenschaften, sondern bereits im Alltag ... Prozesse von der Struktur der Erklärung überall anzutreffen sind" (14f.). Von daher hält die Verf. den sog. Methodendualismus weder für theoretisch notwendig noch für praktisch relevant. Hiermit wird für sie auch die Komplementaritätsthese hinfällig, und die von Habermas und Apel entwickelte Konzeption der ideologiekritischen Ergänzung der beiden Wissenschaftstypen erweist sich als „ungerechtfertigte Reduktion" (15), ohne daß die Verf. freilich einer „Rechtfertigung der einheitswissenschaftlichen Position" (ebd.) das Wort reden möchte. Im 3. Kap. (162–196) befaßt sich H.-D. dann mit Gadamers hermeneutischer Theorie, die „im Gegenzug gegen die historistische Forderung der Selbstauslöschung respektive Zeitlosigkeit die Geschichtlichkeit des Historikers ins Zentrum der Aufmerksamkeit" rückt, daraus aber keine wissenschaftstheoretischen Konsequenzen zieht (16). Konkret stellt H.-D. hier heraus, „daß das ursprüngliche Weltverhältnis des Menschen, als die allgemeinste Struktur der Hermeneutik bezeichnet, für Gadamer die Struktur des Erleidens hat, so daß in der Folge auch die speziellere Form der Hermeneutik, das den Geisteswissenschaften vorausgehende, als Erfahrung der Wahrheit der Tradition bestimmte wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, durch diese Struktur charakterisiert ist" (ebd.). Die Geschichtlichkeit hat also für Gadamer „den Charakter des Eingebundenseins in ein als entsubjektivierend gedachtes Überlieferungsgeschehen" (ebd.). Die Verf. merkt hierzu kritisch an, auf der Basis einer solchen Entsubjektivierung lasse sich Wissenschaft nicht begründen. Im übrigen ergibt sich für sie aus der Auseinandersetzung mit Gadamer, „daß die mit dem Hinweis auf die Geschichtlichkeit des Historikers angegebene, von Gadamer selbst aber nicht eingeschlagene Richtung konsequent weiterzuverfolgen ist" (17). Daher wendet sich die Verf. in einem 4. und abschließenden Kap. (197–243) der narrativen Theorie der Historie zu, welche „den Historiker als Konstrukteur von Geschichte(n) auszuweisen und auf die Voraussetzungen der Konstruktion hin transparent zu machen sucht" (17). In der Auseinandersetzung mit der

sprachanalytischen (Danto) bzw. transzendentalphilosophischen (Baumgartner) Version dieser Theorie stellt sie sowohl deren legitime Motive wie auch deren Grenzen heraus. Richtig gesehen habe die narrative Theorie, „daß die Geschichtsschreibung fundiert ist in den Fragestellungen und Konzepten des Historikers und daß dieselben in der Auseinandersetzung des Historikers und seiner Zeitgenossen über ihre Gegenwart und das in ihr Gesollte ihren Ursprung haben" (ebd.). Umgekehrt erweise sich die narrative Theorie dem Historismus gegenüber als das andere Extrem, insofern sie „nicht den Historiker, sondern die Zusammenhänge der Vergangenheit ausblendet" (18) und damit dem Forschungscharakter der Historie nicht gerecht zu werden vermag. In der Isolierung des subjektiven Moments, wie sie für die narrative Theorie charakteristisch ist, ergibt sich im übrigen nach Meinung der Verf. eine spezifische, von der Tradition des Historismus grundsätzlich verschiedene Fassung des Objektivitätsproblems, deren Bedeutung ungeachtet aller Verkürzungen darin liegt, daß deutlich wird: Die Problematik historischer Objektivität erschöpft sich „nicht in der Frage der Ausweisbarkeit von Tatsachenaussagen im weitesten Sinn" (ebd.). Als Ergebnis ihrer Untersuchung stellt N.-D. heraus, „daß sich das Problem der Rechtfertigung historischer Aussagen auf vier verschiedenen Ebenen ergibt... daß sich für jede Ebene ein spezifisches Kriterium ausmachen läßt" und daß in summa „die Historie in allen Komponenten ihres Vorgehens der verbindlichen Argumentation fähig ist" (ebd.). Dieses Ergebnis, das hier nicht im einzelnen expliziert, sondern auf das nur hingewiesen werden kann, verdient in der gegenwärtigen Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft gewiß Beachtung, gerade weil die Verf. hiermit in erfrischender Deutlichkeit Position bezieht gegen die weitverbreitete Auffassung von der Ausweglosigkeit des Problems historischer Objektivität und das damit einhergehende „resignative Understatement" (7). H.-L. Ollig S. J.

Hildebrand, Dietrich von, *Ästhetik.* 2. Teil: *Über das Wesen des Kunstwerks und der Künste.* Nachgelassenes Werk (Gesammelte Werke 6). Hrsg. von der *Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft.* Regensburg/Stuttgart: Habbel/Kohlhammer 1984. 477 S.

Mit diesem Buch ist die Lücke in der zehnbändigen Werkausgabe geschlossen. Das Manuskript hat der Verf. nicht mehr abschließen können. Manches werde nur skizziert und angerissen, anderes fehle, erfährt der Leser aus der Vorbemerkung. „Die nachgelassene Schrift enthält jedoch eine Fülle von Einsichten, originellen Beobachtungen und kostbaren Analysen – z. B. der Mozartopern –, die aus lebenslangem Umgang mit Kunstwerken gewonnen wurden" (15). Um so wichtiger wäre ein Register gewesen, das aus Kostengründen leider fehlt. Die genannte Charakteristik wird dem Werk nämlich ungleich besser gerecht als der Titel. Um das Wesen von Kunst, Künsten und Kunstwerk geht es zum geringsten Teil, zumeist nur in der Formulierung von Aufgaben; vor allem werden Einzelfragen erörtert, mit einer stupenden Fülle von Hinweisen auf Werke und in dankbarer Erinnerung an die Begegnung mit ihnen, sodann mit der Unbekümmertheit und Apodiktizität des Alters Urteile abgegeben, ohne daß sie begründet werden müßten. – Nach einem ersten Teil über allen Künsten gemeinsame Merkmale und unterschiedliche Einstellungen zur Kunst gelten Kap. 6–13 der Architektur. Darauf ein Zwischenspiel zum Kunstgewerbe und zur Wiedergabe in den imitativen Künsten. 30 Seiten zur Skulptur, 50 zur Malerei, 70 zur Literatur, schließlich – sichtlich mit besonderer Liebe – gut doppelt so viele über Musik, bis das Werk mit einem Kap. zur Lebensfähigkeit des Kunstwerks schließt.

Es widerstrebt dem Rez., Einzelheiten aufzuspießen wie, daß es unmöglich sei, einen schönen Bahnhof zu bauen – wegen der nüchternen, neutralisierten Atmosphäre des Orts (63, wobei der folgende Absatz, mit Berufung auf Anna Karenina, dem sogar widerspricht), oder daß Picasso nach edlen Kunstwerken in der Jugend später in den monströsen Irrtum einer sinnlosen Bildsprache verfallen sei (201). Zahllos sind Sätze, die nur als Evokationen zu lesen sind. Ausrufe über die Schönheit von Brücken und Brunnen, von Themen und Melodien, wobei bloß die Adjektive zum Wort Schönheit wechseln, ohne weitere Differenzierung. Dazwischen nachdenkenswerte „Handwerks"bemerkungen (bei einer Büste sei nicht ein böses Gesicht, doch ein dummes, ge-

meines ein Problem [174]; bei nackten Figuren müsse man portraithafte Individualisierung vermeiden [175], unerträglich sei aber hier ein Gesicht ausgesprochen prosaischen Charakters [220], während beides sich bei bekleideten Figuren anders verhalte). Ärgerlich finde ich drei Seiten zum Reim, der ein interessantes klangliches Phänomen sei, doch recht unbedeutend. Von K. Kraus' tiefsinniger Erörterung hat Verf. offenbar keine Kenntnis, um mit der Aufzählung weiterer Werke erst gar nicht zu beginnen. Und welch ein trivialer Begriff von Tragik S. 301 f (der – gewiß schmerzliche – Tod eines Soldaten bei der schon angekündigten Heimkehr)! – Im Musik-Teil schließlich ein Beispiel jener Abqualifizierungen, wie sie leider in den letzten Jahren öfter bei v. Hildebrand zu finden waren. Zugleich bei einem bezeichnenden Beispiel. „Gewiß darf in einem Musikstück nie eine ausgedrückte metaphysische Häßlichkeit sittlicher Unwerte vorkommen" (341). Rez. fragt, wie dies geschähe. Nicht per Assoziation, statuiert Verf., um fortzufahren: „Man sollte annehmen, jeder wirklich Musikverständige erfasse den Ausdruck und die metaphysische Schönheit des Ausgedrückten in der absoluten Musik. Aber leider blenden pseudophilosophische Vorurteile, plattes philosophisches Gerede, in Zeitungen aufgelesene Gemeinplätze diese Geister und versperren das eindeutig in der unmittelbaren Erfahrung Erfaßte. Darum können wir manchmal solche Theorien auch aus dem Munde sehr musikalischer Menschen hören. Sobald man sich aber vorurteilslos an den im unmittelbaren Erleben eindeutig gegebenen Tatbestand hält, versteht man, was die Musik auszudrücken vermag." (366) Quoad associationem transeat. Doch Verf. spricht selbst die Arie des Orpheus „Ach, ich habe sie verloren" an. Nun muß man vielleicht nicht so weit gehen, wie meiner Erinnerung nach Hanslick, der im Streit um die Möglichkeit des musikalischen Ausdrucks von Affekten eben dieser Arie die Worte „Ach, ich habe sie gefunden" unterlegte (vor allem beim weiteren Fortgang der Melodieführung); aber der Leser möge selbst nachprüfen, inwieweit die Musik nicht problemlos als Ausdruck sehnsüchtiger (erfüllungsgewisser!) Erwartung gehört werden könne. – Andererseits fehlt zu Wagner jede Spur von Kritik an seinem pseudoreligiösen Anspruch. Es heißt schlicht, das Moment der Unterhaltung falle weg, vom Publikum sei eine ehrfürchtige Einstellung gefordert, und dazu unterstreicht v. H. nur, diese Einstellung sei „natürlich die einzig richtige allen großen und tiefen Kunstwerken gegenüber" (423).

So bleibt Rez. in ratloser Zwiespältigkeit angesichts dieser Tat der Pietät durch die Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft. Wichtiger sind jedenfalls die anderen Bände der Ausgabe, vielleicht nach wie vor besonders die Untersuchungen zur „Metaphysik der Gemeinschaft". J. Splett

Splett, Jörg, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen.* Frankfurt/M.: Knecht 1985. 216 S.

Mit der Rückwendung zur Religion, von der nicht wenige meinen, sie sei heute erfolgt, wachsen Vorbehalte gegen die „Zulänglichkeit des Satzwissens", mehren sich die Appelle an den Geist, „aus dem Dickicht der intellektuellen Absprachen ins Offene hinaus[zu]treten ..., unter Gottes freien Himmel" (vgl. H. Timm, Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²1984, 11).

Gegen einen „Verlust an Wirklichkeitsbezug" (38), einen zu knappen Zuschnitt derselben (88) ficht auch Sp. in seiner jüngsten Neuerscheinung, genauer: gegen die Reduktion von Wirklichkeit auf univoke Dimensionen (31), gegen Vorschläge unterbietender Interpretation (zustimmend zitiert er C. S. Lewis: „Wir geben uns zu schnell zufrieden" [208]), gegen philosophische wie theologische „Begriffs-Kombinatorik" (145, Anm. 44). Durchgängig-leitmotivisch und sie vom ersten bis zum letzten thematisch verbindend sind die neun Kap. von dem Anliegen geprägt, der Mehrdeutigkeit begründete Achtung zu erweisen, genauer: im Begreifen von Wirklichkeit nicht bloß zu begreifen, was der Fall ist, sondern „erstlich zu begreifen, was uns betrifft (sei es in seiner Unbegreiflichkeit)" (145, Anm. 44). – Wie ist solches zu verstehen? Wie wird eine derartige Sicht ausgewiesen? – Der Entfaltung der „Voraussetzungen" dient der I. Teil mit drei Kap. (15–69). Philo-logie heißt hier das Schlüsselwort: „Liebe zum Wort", ist doch der Mensch, statt als animal rationale, mit E. Cassirer gemäßer als „animal sym-

bolicum" zu verstehen (Kap. 1): als „Wesen des Wortes" (15). Symbol aber besagt „Erscheinen einer Wirklichkeit" (17), „Selbstsetzung von etwas oder jemandem in etwas anderem" (18). Soll dies prinzipiell gelten, ist Wirklichkeit selbst „symbolisch" – und gibt gerade so (nochmals und erstlich) zu denken. Sie will „mit Bedacht" gelesen werden, da (als Symbol) stets mehr als nur sie selbst: das Verständnis ihres Selbst-seins will überstiegen werden auf das rechte Verstehen ihrer als (Präsenz-)Zeichen von anderem, sowie schließlich auf das Verständnis dessen, der sich in ihr äußert (20/21). Mehr noch denn als Widerstand (190) gibt sich Wirklichkeit als Anspruch zu erkennen, als Anruf. Mit nicht alltäglicher Widerständigkeit und Prägnanz in der Kunst, der deswegen eine besondere Stellung im II. Teil, den „Beispielen" (71–153), zukommt. „Kunst vorerst / ist nicht zum Ansehen / denn Kunst sieht uns an" (155, Anm. 1 [J. Albers], vgl. auch die Ausführungen zu Rilkes „Archaischem Torso Apolls" 72/73). Dichter noch als am Kunstwerk erscheint der beanspruchende Ruf der Wirklichkeit dort, wo das Wort-Wesen Mensch bei dem ihm am meisten entsprechenden Grundvollzug ist: im Raum des Wort-Ereignisses, der Sprache, zuhöchst der Dichtung. Auch hier muß der „philo-logische Philosoph" (vgl. 11) zuerst darauf aufmerksam machen, daß die Sprache (wie nicht anders die Wirklichkeit) nichts ist, was das animal symbolicum zuallererst (zur Verfügung) hat, sondern etwas, das es „(in mehrfachen Sinne des Ausdrucks) ‚angesprochen'" hat (11). Sodann wird er in einem zweiten Schritt den Vorrang der Dichtung herausstellen, die das ordnunggebende Moment von Sprache überhaupt (18) auf jenes hin spezifizierend übersteigt, auf welches es im Denken von Symbol grundlegend ankommt: das Ansichtigwerden des Erscheinungsmomentes an Wirklichkeit (61) als solches (Kap. 3). Zuinnerst geschieht dies in der sakralen Feier, im Kult, in welchem Dichtung gründet (Kap. 2). Von ihm her ist sie wesentlich „Rühmung" (52).

Verschiedene Momente der Symbolinterpretation akzentuierend bietet Sp. im II. Teil Beispiele einer philosophischen Deutung von Dichtung und Kunst. Ob es sich dabei um Gedichte Rilkes (Kap. 4), um die „Dichterische Existenz: Novalis" (Kap. 5), das „Lebenselement Wasser" (Kap. 6) oder um Menschen und Bücher (Kap. 7) handelt, stets verbindet er die „Draufsicht von außen" mit der Perspektive einer Erfahrung und Sicht von innen. Was er (im 9. Kap. der abschließenden „Bilanz") über C. S. Lewis schreibt, gilt für das eigene Buch: „Es gibt... ein Zeigen durch Sagen" (188) – das seinerseits angelegt ist auf „‚stereoskopische' Offenheit wenigstens zweier [Betrachter], die sie [die Wirklichkeit] erblicken" (137). So kann Rez. aus diesem mittleren Teil nur einzelnes herausgreifen, zumal jedes Kap. für sich eigens vorgestellt zu werden verdiente. – An Rilke etwa zeigt Sp., daß „klar konturierende Arbeit vor konkreten ‚Dingen' keineswegs deren Sinntiefe und Verweisungscharakter verstellen muß" (78). Daß, umgekehrt, „Gedanken vor Symbolen" nicht wohlfeil zu haben sind, nicht ohne „Erkenntnis und Anerkenntnis von Fremdheit" (69), und auch nicht ohne den Schmerz der Befreiung von der „Begierde-Bindung an die Natur-Realität" (55), ohne den Schmerz der Umkehr also, macht vor dem 9. Kap. („Der Schmerz und die Freude") bereits der Exkurs über L. Soumagnes landkölnische Mundartdichtung deutlich (89–95). An Novalis und in kritischer Auseinandersetzung mit ihm (112/113) arbeitet Sp. die „Erhellungskraft" seines Wirklichkeitszugangs heraus (112). Im Zentrum steht auch hier die Wahrnehmung von Welt und Mensch als Symbolen durch die verschiedenen Formen der Vermittlung hindurch. Das setzt eine besondere Erkenntnishaltung voraus: das „Wachsein", die liebende Zukehr zu den Dingen – in Novalis' Verständnis eben „Philosophie", den „Tod" des „triebgetriebenen Lebens" (108; „Der echte philosophische Akt ist Selbsttötung ...", Zit. 103). Den steten Aufbruch (in der Erkenntnis und in der Konfrontation des Subjekts mit sich selbst angesichts von Symbolwirklichkeit) reflektiert Sp. im 6. Kap., „Lebenselement Wasser", dessen in Volksbrauch und religiösem Bewußtsein angezeigte Erfahrungsbreite ausführlich zur Sprache kommt. – Um Vertiefung und Einholung des Wirklichkeitsbezuges geht es schließlich in dem, den Mittelteil des Buches abschließenden 7. Kap., „Menschen – Bücher – Menschen". Gegen eine nicht selten kurzschlüssige Entgegensetzung von Lesen und Leben setzt Sp. das Wort E. Canettis: „... ohne Gelesenes hat er nichts erlebt" (Zit. 131, Anm. 5) und spielt dies in den nachfolgenden Abschnitten in geradezu virtuoser Ineinanderspiegelung der

Aspekte im einzelnen durch. Lesen ist wesentlich „Übersetzungsleistung" (132), Sprache Lebens-Dolmetsch, Einübung in das Be-denken von Symbol(en).

Verschärft durch die Reihe der Beispiele stellt sich nun unausweichlich die Frage nach dessen Wahrheit. Dies zumal, wenn das Denken seinen Ausgang nimmt bei der Dichtung und dem Schönen. Gestalt mag zwar Probleme erledigen, wie Sp. Hofmannsthal zitiert (51, Anm. 44 u. ö.), aber ebenso muß darauf bestanden werden, daß sie als solche „niemals eine Lebensbasis abgibt. Schönheit allein... rechtfertigt das Leben nicht" (115). Läßt sie sich (philosophisch) denken und wie ist ihr „Verheißungscharakter" zu verstehen? – Das 8. Kap. („Das Schöne denken? Die Betroffenheit der Philosophie") und das 9. sind diesen Fragen gewidmet: „Bilanz" (155–211). – Zunächst gilt es, vor dem Anruf des Schönen nicht auszuweichen (und sei es durch „Übersetzung" des Schönen in Sätze [173]), sondern ihn ernst zu nehmen: „Er verbietet das Ausweichen vor der Frage, ob seine Verheißung wahr sei" (157). Gegen einen Ansatz der Kunst beim Schein (vgl. jüngst etwa W. Simonis, Rezension ThPh 60 [1985] 470/471) setzt Sp. (mit Hegel und Adorno) bei deren Wahrheitsbezug an (vgl. 150 u. ö.). „Die Wahrheit..., die im Vor-Schein des Schönen von Natur und Werk sich anzeigt, lebt ihrerseits keineswegs ‚jenseits' der Schönheit." (184) Das Schöne denken, heißt dann, „statt es begreifen, sich von ihm ergreifen zu lassen, um betroffen seinem unvordenklichen Aufblitz nach-zudenken" (160). So aber kommt das Denken vor eine Alternative: den Schein des Schönen als „Anschein" (lebensdienliche Illusion, Flucht- oder Wunschtraum) zu nehmen oder als „Vorschein", als „erste, anfängliche Anwesenheit des Erhofften" (180/181), als „Wahr-traum" (178). Beantwortbar ist die Wahrheits- (und Gutheits-)Frage angesichts des Schönen – gegen Adorno, mit dem er bis dahin gegen „den Abschied und die Verabschiedung der Kunst" (173) gestritten hat, hält Sp. sie für beantwortbar – nicht mehr „allein aus der ästhetischen Erfahrung, sondern erst aus deren religiösem Verständnis". Dann aber erfaßt „glaubendes Denken... in den Splittern hiesiger Schönheit das Licht einer Herrlichkeit, deren ‚Friede'... ‚über alle Vernunft' ist" (beide Zit. 157) – einer Herrlichkeit, deren „Gewicht" abschließend bedacht wird (207–211). Sie suchen wir nicht, sondern – so die Schluß- wie die Eingangsthese des Buches (192, vgl. 11) – wir antworten ihr.

Eine klare Gliederung und ein ausführliches Namensregister erleichtern die Lektüre. Zahlreiche Fußnoten laden dazu ein, weiterführenden Hinweisen und thematischen Andeutungen zu folgen. Eine bibliographische Schlußnotiz nennt die Erstveröffentlichungen. Wenn auch bis auf das 7. Kap. alle anderen bereits, wenn teils auch verstreut, greifbar waren, so haben sie doch erst und gerade in der vorliegenden Zusammenstellung ihre ihnen gemäße Ordnung, den gemeinsamen Fluchtpunkt gefunden. Rez. hätte es indes begrüßt, wenn einige wenige, der Verdeutlichung dienende, aber doch wohl etwas saloppe Kurzhinweise (29, 30, 32) und Einseitigkeiten (27, 192) bei der Endredaktion überarbeitet worden wären. Solches aber tritt nicht erst zuletzt, sondern jeweils sogleich zurück hinter der Kunst des „Auf-hörens auf eines anderen Wort", in das philosophische Reflexion sich übersteigt (vgl. 12). P.-O. Ullrich

Martens, Ekkehard, *Einführung in die Didaktik der Philosophie* (Die Philosophie, Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Ein Buch über Didaktik der Philosophie kann bei dem an der Schule tätigen Pädagogen und bei seinem Kollegen, der das Fach Philosophie an einer Hochschule vertritt, leicht auf Skepsis stoßen. Didaktik, so könnte der eine argumentieren, ist ein Know-how, das nicht aus Büchern, sondern nur durch Praxis erworben werden kann. Der andere könnte eine Philosophiedidaktik deshalb ablehnen, weil sie zu einer der Sache nicht angemessenen Simplifizierung und Popularisierung führe. M. setzt sich mit diesen und anderen Einwänden gegen die relativ junge Fachdisziplin ‚Didaktik der Philosophie' auseinander und stellt ihnen seine eigene Konzeption entgegen. Eine Didaktik der Philosophie sei weder überflüssig noch schädlich, noch sei sie der Philosophie in dem Sinn äußerlich, daß sie lediglich die Aufgabe habe, bereits feststehende Ergebnisse zu vermitteln. Philosophie und Didaktik stehen nach M. vielmehr in einem wechselsei-

tigen Bestimmungsverhältnis zueinander (15). Aus dem argumentativen Charakter der Philosophie ergebe sich, daß Philosophie wesentlich ein Lehr-Lern-Prozeß sei. Im Unterschied zu den verschiedenen Formen des Dogmatismus gehe die Philosophie nicht von festen Einsichten und Positionen aus, sondern unterziehe diese gerade einer kritischen Prüfung, um so auf dem Weg des einsichtigen Lernens zu einem verbesserten Wissen zu kommen. Zum Argumentationsprozeß gehören aber nicht nur die Argumente, sondern auch die Argumentierenden. Deshalb könne man die Subjekt-Seite nicht als rein äußerliches Moment der Philosophie sehen. „Die Bewegung, die Motivation der philosophierenden Subjekte gehört wesentlich zur Philosophie hinzu. Ein Schüler- und Adressatenbezug läßt sich daher nicht als isolierte didaktisch-methodische Frage behandeln, sondern folgt aus der Bestimmung von Philosophie selbst" (16). – Diese „Konstituierungsthese" wird dann anhand zweier Beispiele aus der Philosophiegeschichte differenziert und begründet. Kap. II „Platon als Klassiker der Didaktik" (22–56) ist um eine Interpretation des ‚Theaitetos' zentriert und von Wolfgang Wielands Platoninterpretation inspiriert, nach der das Ideenwissen praktisches Können ist. Der ‚Theaitetos' frage nicht nur, was Wissen ist, sondern er gebe zugleich Hinweise darauf, *wie* wir diese Frage beantworten können und wozu wir sie überhaupt stellen. Kap. III „‚Gemeine' und ‚philosophische' Vernunft" (57–75) geht ein auf die Kontroverse zwischen Kant und Garve über die Möglichkeiten einer Popularphilosophie. Nach M. ist Kants Philosophie nur vor dem Hintergrund der Popularphilosophie der zeitgenössischen Aufklärung zu verstehen und wie diese von didaktischen Ansprüchen geprägt. Fast in allen seinen großen Schriften setze sich Kant mit der Popularitätsforderung als gerechtfertigtem Anspruch einer Philosophie auseinander. „Erst mit der Spezialisierung und Angleichung der Philosophie an das herrschende Paradigma der neuzeitlichen (Natur-)Wissenschaft (science) hat Philosophie ihren Anspruch auf Popularität und didaktische Wirksamkeit zugunsten ‚subtiler Untersuchungen' fast völlig verdrängt, den Kant noch als zentrales Problem diskutiert hat" (72). – Der Praktiker wird mit besonderem Interesse Kap. V „Kontingente Lerngeschichten" (98–126) lesen. Dort berichtet der Vf., der Professor für Didaktik der Philosophie an der Universität Hamburg ist und daneben an einem Gymnasium Philosophie unterrichtet, über das von ihm durchgeführte Unterrichtsbeispiel „Jugendrevolte heute und Sinnfrage". Dabei wird u. a. über den philosophischen Werdegang des Lehrers, die Themenfindung zusammen mit der Klasse, die Motivierung der Schüler zum eigenen Weiterdenken und die Bewertung der Leistungen gesprochen.

M. gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Didaktik der Philosophie, deren gegenwärtige institutionelle Situation und die einschlägigen Publikationsorgane; er weist auf Defizite und Desiderate in der Forschung hin (5–8). Sein Buch ist ein anregender Beitrag zur Diskussion ‚Wozu Philosophie?' Wer vor einer Klasse steht, muß auf diese Motivationsfrage eine lebensnahere und überzeugendere Antwort geben als der, der sich in den Elfenbeinturm verfestigter akademischer Institutionen und tradierter Fragestellungen zurückziehen kann. Die Konstituierungsthese hat zweifellos gute Gründe für sich. Wenn sie sich auf Platon beruft, darf sie jedoch auch nicht übersehen, daß es *Sokrates* ist, der das Gespräch *führt*. Sie darf nicht in der Weise einseitig verstanden werden, als könne die Philosophie auf den Begriff des Klassischen und die hermeneutische Arbeit verzichten, weil es ihr nicht zuletzt darum gehen muß, mit Sokrates den Zugang zu bestimmten Fragen überhaupt erst zu eröffnen. F. Ricken S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Anonymi Magistri Artium (a. 1245–1250), Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828) edidit Renatus A. Gauthier, o. p. (Spicilegium Bonaventurianum XXIV). Grottaferrata (Romae): Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1985. 520 S.

Bartolomei, Maria Cristina, Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico (Methodos 12). L'Aquila/Roma: Japadre Editore 1984. 186 S.

Beinert, Wolfgang, Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. Regensburg: Pustet 1985. 241 S.

Biran, Maine de, Œuvres Tome V. Discours à la société médicale de Bergerac. Édité par François Azouvi (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin 1984. 216 S.

Blattner, Jürgen, Toleranz als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung (Freiburger Theologische Studien 129). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 478 S.

Bonnet, Georges, L'homme sauvé. Préface de Mgr Robert Coffy, archevêque d'Albi. Paris: du cerf 1984. 352 S.

Bosshard, Stefan Niklaus, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (Quaestiones disputatae 103). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 263 S.

Bujo, Bénézet, Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 33). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1984. 199 S.

Cahalan, John C., Casual Realism. An Essay on Philosophical Method & the Foundations of Knowledge (Sources in Semiotics II). Lanham/New York/London: University Press of America 1985. X/503 S.

Chenu, Marie-Dominique, Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de Giuseppe Albergio etc. Préface de René Remond (Theologies). Paris: du cerf 1985. 192 S.

Dohmen, Christoph, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (Bonner Biblische Beiträge 62). Königstein/Ts.: Hanstein 1985. 311 S.

Dupré, Wilhelm, Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 176 S.

Eccles, John C., Die Psyche des Menschen. Gifford Lectures 1978–1979 Universität Edinburgh. Übersetzung aus dem Englischen von Jutta Jongejan. München/Basel: Reinhardt 1984. XIV/259 S.

Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint (Diogenes Taschenbuch 20642). Zürich: Diogenes 1979. 547 S.

Edler, Rainer, Das Kerygma des Propheten Zefanja (Freiburger Theologische Studien 126). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. XI/275 S.

Entwürfe der Theologie. Herausgegeben von Johannes B. Bauer. Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 298 S.

Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. Adel Theodor Khoury und Peter Hünermann (Herderbücherei 1181). Freiburg/ Basel/Wien: Herder 1985. 155 S.

An Essay in Aid of a Grammar of Assent by John Henry Newman. Edited with introduction and notes by I. T. Ker. Oxford: Clarendon Press. IXX/409 S.

Ethique, Religion et Foi.Travaux de l'U. E. R. de théologie et de sciences religieuses (Le Point théologique 43). Paris: Beauchesne 1985. 270 S.

Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Herausgegeben von Volker Eid (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald ²1985. 212 S.

L'Expérience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et médiations. Actes du colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg (Le Point Théologique 44). Paris: Beauchesne 1985. 216 S.

Ferraro, Giuseppe, Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni (Studi Biblici 70). Brescia: Paidaia 1984. 339 S.

The Galileo Affair: A Meeting of Faith and Science. Proceedings of the Cracow Conference 24 to 27 May 1984. Edited by G. V. Coyne S. J., M. Heller, and J. Życiński. Città del Vaticano: Specola Vaticano 1985. 179 S.

Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr. Tomás Spidlik SJ, herausgegeben von Prof. Dr. Dr. Sc. Karel Mácha (Integrale Anthropologie 5). München: Minerva 1985. 350 S.

Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. Hrsg. von Johannes Reiter und Ursel Theile (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald 1985. 251 S.

Giblin, Charles Homer, The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel (Analecta Biblica 107). Rom: Biblical Institute Press 1985. X/123 S.

Girard, Marc, Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation. 1–50 (Recherches NS 2). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1984. 412 S.

Gonzalez Revuelta, Manuel S. J., La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo I: Supresión y reinstalación (1868–1883) (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; Serie I. Estudios 32; Teologia I/18). Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1984. XXXII/1227 S.

Gorczyca, Jakub S. J., Il valore e la risposta dell'uomo. Capisladi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand. Rom: Pontificia Universitas Gregoriana 1984. 303 S.

Greisch, Jean,L'âge herméneutique de la raison (Cogitatio Fidei 133). Paris: du cerf 1985. 275 S.

Guillet, Jacques, Entre Jésus et l'Eglise. Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil 1985. 312 S.

Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasz. 1b: Courth, Franz, Trinität in der Scholastik. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 156 S.

Handbuch der Fundamentaltheologie. Herausgegeben von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. Band 1: Traktat Religion. Freiburg/Br.: Herder 1985. 224 S.

Iserloh, Erwin, Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Band 1: Kirchengeschichte als Theologie; Band 2: Geschichte und Theologie der Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; Supplementbände 3/I u. II). Münster: Aschendorff 520/510 S.

Jüdisches Fest. Jüdischer Brauch. Hrsg. Friedrich Thieberger unter Mitwirkung von Else Rabin. Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Be-

hörden beschlagnahmten und vernichteten Erstauflage. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag: Athenäum 1985. 435 S.

Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber (Weltliteratur; Serie I: Anthologien). Heidelberg: Schneider 1984. XXXVIIII/260 S.

Origène. Traité des Principes. Tome V. Complements et Index par Henri Crouzel et Manilo Simonetti (Sources Chrétiennes 312). Paris: du cerf 1984. 300 S.

Magris, Aldo, L'idea di destino nel pensiero antico. Volume secondo: Da Platone a S. Agostino (Università degli studi di Trieste; Facolta di Magistero III[a] Serie 15). Triest: Dell Bianco Editore 1985. 935 S.

Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte 13). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1985. 186 S.

Milano, Andrea, Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico (Saggi e Ricerche 1). Potenza: Università degli studi della basilicata 1985. 444 S.

Münk, Hans J., Der Freiburger Moraltheologe F. G. Wanker (1758–1824) und I. Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung (Moraltheologische Studien 10). Düsseldorf: Patmos 1985. IX/452 S.

Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452–1456). Du jeu de la boule (1463). Avant-propos, traduction et notes par Maurice de Gandillac (Sagesse chrétienne). Paris: O. E. I. L. 1985 180 S.

Nicolas, Jean-Hervé OP, Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité. Préface du Cardinal Ratzinger. Fribourg (Suisse)/Paris: Editions Universitaires/Beauchesne 1985. VII/1248 S.

Palabra y Vida. Homenaje a José Alfonso Díaz en su 70 cumpleaños. Editado por A. Vargas-Machuca y G. Ruiz (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid; Serie I.; Estudios 28; Teología I, 15). Madrid: UPCM 1984. 455 S.

Quarta, Cosimo, L'Utopia Platonica. Il progetto politico di un grande filosofo (L'Utopia. Testi e studi 2). Milano: Angeli 1985. 294 S.

Rahner, Hugo, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleitwort von Alfons Rosenberg (Überlieferung und Weisheit). Basel: Herder 1984. 396 S.

Rentsch, Thomas, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 343 S.

Ries, Gerhard, Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 76). München: Beck 1983. VIII/248 S.

Rodríguez, Pedro, Iglesias particulares y Prelatures personales (Facultad de Teologia Universidad de Navarra 41). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1985. 248 S.

Rücker, Heribert, „Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog (Innsbrucker theologische Studien 14). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1985. 271 S.

Ryan, Eugene E., Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation (Noêsis). Montréal: Bellarmin 1984. 192 S.

Scholl, Norbert, Gott ist immer größer. Wege der Gotteserfahrung heute (Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens). Mainz: Grünewald 1985. 164 S.

Schwarz, Günther, „Und Jesus sprach". Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Sechste Folge; Heft 118). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. X/362 S.

ThPh 61 (1986) 161–175

Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie

L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)?

Von Jörg Splett

„Die klassische Vernunft, auf dem Prinzip des Nichtwiderspruchs begründet, ist wie eine Geometrie der Flächen. Die christliche Philosophie, der echte Mystizismus, auch er in der Vernunft begründet, ist nicht dualistisch; es gibt Dreieinigkeit."

M. Blondel, 1. 3. 1886[1]

Hier soll nicht die kaum überschätzbare Leistung Maurice Blondels beschrieben und gewürdigt werden[2]. Sondern für ein Grundthema seiner transzendentalen Phänomenologie: das von Vielheit und Einheit, möchte ich auf eine Perspektive hinweisen, die sich erst später Bahn gebrochen hat, in welcher jedoch Blondels faszinierende Lösungen weniger umwegig und vertrackt, fast möchte ich sagen: selbst-verständlich erscheinen. Ich meine die Sicht des Dialogismus unseres Jahrhunderts und die – in Auseinandersetzung nun wieder mit ihm ermöglichte – (Neu-)Entdekkung des Dritten[3].

I. Transzendental-Dialektik des Strebens

1. Als Ausgangspunkt wähle ich Sätze Blondels zum ontologischen Gottesbeweis, über das Geheimnis der Vollkommenheit des Absoluten: „Da das Personale nicht einsam sein kann, da es nur eins ist, indem es nicht allein ist, ... ist [seine Vollkommenheit] ohne die Trinität unbegreiflicher, als die Trinität selbst für den Menschen unbegreiflich ist. Die Trinität ist der ins Absolute übertragene ontologische Beweis, wo dieser Beweis kein Beweis mehr ist, sondern die Wahrheit selbst und das Leben des Seins."[4]

Tatsächlich stellt sich die Logik von Tat und Vollzug für Blondel nicht als ein monologisches Selbstverwirklichen dar, im Einbezug der anzuverwandelnden Objekte, sondern sie führt auf Dialogik: Intersubjektivität hin. Und dies bis zu einer eindrucksvollen Umkehrung der monologi-

[1] *M. Blondel,* Tagebuch vor Gott 1883–1894, Einsiedeln 1964, 97.

[2] Ich nenne dafür nur zwei, einander ergänzende, jüngere deutsche Arbeiten, die die frühere Literatur gebührend einbeziehen: *A. Raffelt,* Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893), Freiburg/Br. 1978; *A. E. van Hooff,* Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg/Br. 1983.

[3] In der Hauptsache gebe ich dabei wieder, was ich im Mai 1985 bei einem Kolloquium über den Nihilismus an der Lateran-Universität vortragen konnte: Nihilismus – Analogie – Dialogik. Person-Denken als trinitarische Ontologie, mit weiteren Klärungen aufgrund der anschließenden Diskussion.

[4] L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893 (Paris [Presses Universitaires] ²1950) 349/ Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br. 1965 *(R. Scherer),* 375.

schen „Tathandlungs"-Sicht: auf jenen „unvergeßlichen Seiten der *Action,* die das Leiden als Wirken eines Anderen in uns ausdeuten"[5].

Aber Blondel denkt dieses Geschehen offenbar doch in der Zwei-Einheits-Dialektik einer übergreifenden Struktur-Dynamik. (Jedenfalls sehe ich nicht, daß v. Hooffs Rückgriff auf H. Rombachs Strukturanalyse[6] die Gedanken Blondels in seiner Vermittlung verzeichnet.) Das Einheitsband, Leibnizens *vinculum substantiale,* gewährleistet für ihn Zweiheit wie Einheit: „individua divisibilium unitas, vera et una multitudinis innumerae σύνθεσις, et solutorum indissolubilis Unio."[7] Diese Gegensatz-Zwei-Einheit führt Blondel bis in Gott hinein fort. Dort bewirkt ein „Kuß" die Einheit (ebd.). Dem entspricht in den Geschöpfen das vinculum; und dies jedenfalls ist einerseits als „tertium admissum" zu sehen, andererseits fällt es mit einer der Gegensatz-Reihen (der des Willens) zusammen[8]. Dementsprechend schreibt v. Hooff (131): „Die Dialektik von Einheit und Zweiheit ist die eigene Gangart des Denkens; sie ist die einzige Weise, der Synthese der ‚action' asymptotisch näherzukommen."

Das gilt zwar von der Weise des Denkens; doch ist offenbar das spezifisch „Denkhafte" daran nur das Nacheinander der Schritte. Auch vom Leben der action gilt, daß „die Einigung nur im Modus der Zweiheit existiert, die Zweiheit ihrerseits stets die Einigung voraussetzt" (ebd.).

2. Blondel hat so zwar, zum ersten, „die kopernikanische Wende vom Bedenken des Objekts zum Bedenken des Subjekts" vollzogen[9]. Aber im Horizont der damaligen Möglichkeiten bleibt seine Perspektive wohl doch subjekt-zentriert transzendental.

Er hat, zum zweiten, die Blickrichtung dieser Perspektive – aufgrund „durchlebter Erfahrung" (Anm. 5) – gleichsam in sich selber umgekehrt. Weil Liebe das Organ der Erkenntnis sei, nur sie uns für das *Sein* des Begegnenden öffne: „In dem Maß als die Dinge sind, werden sie wirksam und lassen ihre Wirkung über uns ergehen. Die aktive Annahme, alles über uns ergehen zu lassen, läßt in uns sein, was die Dinge in sich sind."[10] Und das gilt selbstverständlich nicht bloß für Dinge, sondern erst recht und eigentlich für die personale Begegnung. Gleichwohl vollzieht auch diese Umkehr sich im Horizont des Wesenswollens des Subjektes, also im „Interesse des Lebens" (492/517).

Darum – so jedenfalls als Anfrage bzw. Hypothese – erscheint in Blon-

---

[5] *P. Henrici,* in: M. Blondel, Tagebuch 13. Siehe dort (302): „Das Leiden, das ist der Andere in uns."

[6] Anm. 2, 19.

[7] De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, in: C. Troifontaines (Hrsg.), *M. Blondel,* Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz, Löwen 1972, 143–293, 270.

[8] *v. Hooff* 117.

[9] *P. Henrici,* Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel, in: Gr. 45 (1945) 689–738, 702.

[10] L'Action 443/469.

dels Phänomenologie der strukturalen Logik unseres Tuns das Zugleich von „notwendig" und „unmöglich" (bezüglich des „Übernatürlichen") zunächst als auswegloses Dilemma[11], während dieser Sachverhalt in einer Phänomenologie des Ich-Du-Bezugs so selbstverständlich wäre wie kaum etwas sonst: daß nämlich dem Ich *lebensnotwendig* die *unmachbare* freie Zukehr eines Du ist.

Anders als Descartes, der das Ich als res cogitans ohne Du konzipiert hat, sagt Blondel zwar, daß ich alle anderen brauche – „um eins mit mir zu sein, um überhaupt zu sein, darf ich nicht allein bleiben" –, doch gebe es streng genommen nur Gott und mich: „Allein mit ihm allein; die andern haben nichts damit zu tun" (442/468).

Damit soll hier nicht der Vorwurf Y. Labbés unterstützt werden, Blondel sperre den Gedanken in eine „métaphysique du Même" ein und bekomme den Anderen nicht in den Blick[12]; doch wenn in solcher „Indifferenz" die anderen „nicht zählen", alles andere nichts oder – was auf dasselbe hinausläuft – eines (einerlei, egal) ist, wie kommt man dann zu jenem „vollständigen Begreifen", das bedeutet, „die absoluten Unterschiede im Relativen aufzuweisen"?[13] Wie zu der entsprechenden Christologie[14] und letztlich-erstlich zu einem gemäßen Denken der Trinität[15]?

Befragen wir daraufhin die Dialogik unseres Jahrhunderts, wobei ich mich auf den bekanntesten ihrer Vertreter beschränke: Martin Buber.

II. Dialogik als Denken des Du

1. Wieder sei darauf verzichtet, seinen Beitrag darzustellen: die Zwiefalt der beiden Grund-Worte Ich-Du, Ich-Es. Das von ihm Eingebrachte und dessen vielfach befreiende Wirkung dokumentieren Bücher und Aufsätze weltweit. Vielmehr sei auch hier gleich auf die „*Probleme* der Dialogik Martin Bubers" eingegangen[16].

Die Einstiegs-Schwierigkeit liegt bekanntlich in der überschärften Alternativik zwischen den Grundworten. Darauf hat schon die früheste Stellungnahme zum Dialogischen Prinzip hingewiesen, die von F. Rosen-

[11] Vgl. *v. Hooff* 331 ff.

[12] *V. Hooff* 53 u. 86; vgl. *Raffelt* (Anm. 2) 156 ff.; ausführlich auch *U. Hommes*, Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel, Frankfurt/M. 1972, 174–193.

[13] *M. Blondel*, Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme, nach v. Hooff 210. Vgl. Tagebuch: Liebendes Verstehen (568) meine gerade das Verschiedene als solches (211).

[14] Tagebuch 378: „Dank Christus haben wir eine absolute Erkenntnis des Relativen."

[15] Umstandslos wird ihm Vermählung, die „wahrhafte Einigung zweier Wesen", zum „Abbild der Einheit der göttlichen Personen". Tagebuch 124. Was wir im folgenden zu denken versuchen, ist die spätere Notiz (198) zum „Mysterium ... der Seelen, die einander nahekommen, damit Christus lebendiger zwischen ihnen sei, als ihr (Hervorhebung J. Sp.) *lebendes Bindeglied*".

[16] *J. Bloch*, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977, zitiert als: *Aporie*.

zweig (nach der Lektüre eines Teils der Druckfahnen) in einem Brief vom September 1922[17].

Rosenzweig bemängelt, daß Buber „dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner" gegeben habe. Nicht das Ich gehöre zum Es, sondern Er bzw. Wir. „Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen?" Und wenn es, sei hinzugefügt, nur als „erhabene Schwermut unseres Loses"[18] erscheint, daß dies Verschlingen faktisch doch (noch?) nicht gelingt?

Gewiß füllt im In-einander-Blick das Du „nachbarnlos und fugenlos ... den Himmelskreis" (I 83). Mit Hanna Arendt gesagt: „In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf. Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind ..."[19] Doch „das Kind, der Liebe ureigenstes Erzeugnis", bringt ihnen die verbrannte Welt wieder, führt sie in die Welt zurück (ebd.).

Ähnlich im Verhältnis zu Gott. Auch hier gibt es den Ausruf des Psalmisten: „Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir freut mich nichts auf der Erde" (73,25 – vgl. das „Dios solo basta" der großen Teresa). Dessen Echo war ja Blondels „Seul avec lui seul". Und doch heißt dann „amare Deum: amare mundum in Deo" (Max Scheler)[20]. Und dies nicht als schmerzlicher Abfall, sondern vielmehr als Ernst der Realisierung.

Doch ist hierauf später einzugehen. Erst einmal stellt sich nicht bloß die Frage nach dem Verlust der Welt zwischen Ich und Du, sondern betreffender die nach dem Verlust ihrer, des Ich wie seines Du, selbst. Auf diese Problematik zielt Jochanan Bloch ab.

Er wendet sich vor allem gegen M. Theunissens Buber-Deutung[21] einer negativen Ontologie des Zwischen, in der er „ein spezifisch christliches Vorverständnis des Welt-Gott-Verhältnisses" erblickt (Aporie 86). Gegen das „Weltüberschwingen des Du" besteht er auf der Welteinwohnung Gottes bei Buber: „Mein Gesicht ist das der Kreatur" (Aporie 93 – Zitat aus „Gog und Magog"). Darin bewege sich die Rede zu dir „wie ein

---

[17] G. Schaeder (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Heidelberg 1973, II 124–128; siehe *B. Casper,* Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers ‚Ich und Du', in: J. Bloch / H. Gordon (Hrsg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens, Freiburg/Br. 1983 (Veröffentlichung der Ben-Gurion-Universität des Negev über ihren Kongreß zur 100. Wiederkehr des Geburtstages von M. Buber im Januar 1978; im weiteren zitiert als *Bilanz*) 159–179 (173–175: Briefauszug nach der Neuausgabe: *F. Rosenzweig,* Ges. Schriften. 1. Abt. Briefe und Tagebücher, Den Haag 1978, 824–827).

[18] *Buber,* Schriften I (im weiteren einfach mit der röm. Ziffer I zitiert) 89.

[19] Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, 237.

[20] Z. B. WW 6, Bern ²1963, 90 (Liebe und Erkenntnis). Und so auch bei *Blondel* (443/469): „Wenn man zu Gott nur über das Opfer dessen gelangt, was nicht Er ist, so findet man in ihm die wahre Wirklichkeit von allem wieder, was nicht Gott ist."

[21] Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: PhJ 71 (1963/64) 319–330; *ders.,* Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 243–373: Die ursprüngliche Verwirklichung der Philosophie des Dialogs in der Dialogik Bubers.

Fisch im Wasser; der Fisch kann selbst nie das Wasser sein" (218). „Die Gegenwart des Du ist also nicht die des Du als objektiv abgerücktes Gegenüber; und nicht der Zielpunkt meines Besprechens, sondern die meinem Sprechen innestehende, es ermöglichende und es umgreifende Gegenwart" (220). So legt Bloch sie in der Weise der Zen-Denker aus: als „Nichts der Gegenwart" (283). Er kann darum bei Buber ein Sich-Verrannthaben „schon im ersten Satz von ‚Ich und Du'" konstatieren und ihn doch in Schutz nehmen, mit einem Wort aus dem Bi-Yän-Lu: „Setzt man das Bewußtsein in Bewegung, so erscheinen Formen. Nimmt man sie wahr, so bildet sich Eis. Hütet man sich aber etwa vor Bewegung und vor Wahrnehmung, entgeht man doch nicht der Gefahr, ins Fuchsloch zu geraten" (285)[22].

Auf das Fisch-Bild zurückkommend: man blickt ins Aquarium und sieht die Fische im grünen „Umgreifenden" schwimmen, das Wasser trokken wahrnehmend. Wenn man aber plötzlich als Fisch im Becken schwämme: „er schwimmt und ‚weiß' es nicht" (286).

Natürlich hat sich gegen diese Deutung Widerspruch erhoben. War statt solchen Eins-Denkens nicht Dualität das Lebens-Thema Bubers? Aber vollzieht Bloch nicht dennoch dessen innerste Konsequenz? Bubers wiederholte Erklärung, weder durch Weltverlassen noch durch Verbleiben in ihr finde man Gott, beides gehöre „in Gott" zusammen, bezeichnet er ungescheut als „überglättete Fassung" der Paradoxie (78 f.).

Im Tagungs-Vortrag von 1978 stellt er nochmals heraus: Ich kann über dich zu dir reden – und auch nochmals über das Zu-dir-Reden (zu dir reden); aber dabei bleibt dieses letzte „zu dir" unberedet: es geschieht (Bilanz 70). Doch macht er nunmehr auf eine Grenze dieser Unterscheidung aufmerksam. Was hier nämlich rein sprachlich getrennt und entgegengesetzt wird, wird dies vielleicht nur aufgrund grammatischer Prägung, während die Einheit des Sprechakts es eint (Bilanz 72). Und er weist hier – ein wichtiger Punkt – auf Bubers Vernachlässigung des Symbol-Begriffs hin (74)[23].

In erneuter Auseinandersetzung mit Theunissen heißt es: „Gegenwart ist nicht Gegenstand. Aber Gegenwart ist immer noch Gegenwart von diesem und jenem" (78)[24]. Zu „erfassen" ist das wiederum nur aus „der Situation des zen-buddhistischen ‚Koan', von dem aus Wirklichkeit nur in totaler Unbegreiflichkeit offen werden kann" (79). Oder – denn jetzt nennt Bloch auch einen „zweiten Weg" – man entwickelt aus der konkreten Du-Erfahrung erst die Begrifflichkeit, „die dieser Wirklichkeit an-

[22] Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand ... verdeutscht und erläutert v. *Wilhelm Gundert*, München 1964 ff, I 497.

[23] Siehe *J. Splett*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. ²1981, Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-denklichkeit des Symbols.

[24] Bloch verweist auf entsprechende Sätze Heideggers über das Nichts als die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden (Was ist Metaphysik?).

gemessen ist". Wie aber hätte man sich die entsprechende Begrifflichkeit zu denken? Worauf der hier gebotene Vorschlag hinausläuft, dürfte deutlicher durch die Absetzung von jenem Vortrag werden, der auf den von J. Bloch folgt: Yehoshua Amir tritt hier dessen Theunissen-Kritik an die Seite, indem er ausdrücklich *Das Endliche und Das Ewige Du bei Buber* bedenken will (Bilanz 87–106).

2. Zentraler Satz ist hierbei: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du" (I 123). Dabei sei jetzt nicht erörtert, mit wieviel Recht Amir für ein genuin religiöses Interesse Bubers eintritt (vor allem, wenn ‚religiös' hier ‚theistisch' bedeuten soll), statt daß hier „eine Sozialontologie nachträglich theologisch oder quasi-theologisch überhöht" würde (89); ob bei ihm also wirklich eine religiöse Begegnungserfahrung die dialogische Anthropologie aus sich entlassen habe. Darum sei auch nicht der Übergang Bubers von der monistischen Mystik seiner Frühzeit zum dialogischen Denken erörtert. Wir beschränken uns darauf, mit Amir den zitierten Kern-Satz zu bedenken, im gemeinsamen Wissen natürlich, daß das geometrische Gleichnis für den Du-Bezug der Es-Sprache zugehört.

Amir benennt klar die Alternativen einer rationalen Bereinigung des geometrischen Absurdums: Bei der überdeterminierten Linie A-B-C entfällt entweder das (irdische) B als gleichgültige Variante oder die Linie A-B ist sich selbst genug (92). Die erste Lösung kommt für den Kritiker des Kierkegaardschen Entweder-Oder zwischen Gott und Regine nicht in Frage[25]. Die zweite sieht Amir von Theunissen vertreten (auch hier wollen wir nicht diese Kontroverse ihrerseits diskutieren). Sie ist im Blick auf den Lebens- und Arbeits-Impuls Martin Bubers abzuweisen. Also bleibt es bei A-B-C, und zwar als „einer und derselben Geraden ... Das ist das Bubersche Paradox der dreipunktigen Linie" (103).

Wie aber, fragen wir, hat man das zu verstehen? Amir zieht zwei Buber-Sätze heran. Einmal spricht er vom „Saum des ewigen Du", das wir in jedem Du anreden (I 81), sodann von Pforten, die sich zum „Einen Tor des Wirklichen Lebens" vereinigen (I 147). Das eine Mal sei das irdische Du näher, das ewige erahnt, das andere Mal „verschwimmt" das irdische. Ich kann nicht sehen, inwiefern hier „das wechselseitige Verhältnis zwischen der Beziehung mit dem Mitmenschen und der Begegnung mit Gott ... vorzüglich dargestellt" sei (B. Casper in der Diskussion: Bilanz 106). Es sei denn, ‚Darstellung' meine die Wiedergabe von Bubers Sicht – für die es hingegen, auf der einen Linie A-B-C, gerade kein „wechselseitiges Verhältnis" von A-B und A-C geben kann.

[25] Zur wirkungsreichen Verzeichnung Kierkegaards durch Buber vgl. übrigens im gleichen Band die dankenswerte Korrektur *R. R. Perkins':* 289–314 (enttäuschend die Repliken).

III. Getroffen von „Jenem" (Illeität)

Dabei hätte Casper auf einen Denker hinweisen können, zu dessen Dolmetschern nach Deutschland hinein er gehört und der auch in Beer-Sheva zu Wort kam; freilich mit einem Beitrag über Gabriel Marcel und Buber; doch klingt darin selbstverständlich die eigene Sichtweise durch: Emmanuel Levinas[26].

Er weist auf die Grenzen von Dialog und Beziehung hin, die Marcel, stärker metaphysisch, auf ein (Mit-)Sein und das „Ereignis des *Ens manifestum sui*" (327) zurückführt. Erscheint so nicht „der Dialog selbst als eine Modalität des Ich-Es" (331)?

Damit denkt Levinas – im Sinne seines eigenen Zugangs – mit Buber über Buber (und Marcel) hinaus, indem er beider Akzentuierung von Verantwortung und Verantwortlichkeit in seiner Weise auslegt. „Die radikale Unterscheidung [beider] zwischen dem Ich-Es des Wissens und dem Ich-Du des Dialogs" (333) versteht er als das Einfallstor für eine neue Auffassung der Ethik als Basis philosophischen Denkens.

Dies aber besagt: Ich bin getroffen (intendiert statt intentional), gemeint statt (sei's das Du, sei's dieses oder jenes Es) meinend. Und damit verwandelt sich das Ich in einer Tiefe, die der Zwiefalt des Ichs in den Buberschen Grundworten noch zugrundeliegt.

Levinas bezeichnet, worum ihm zu tun ist, als das Sich, und macht es als Akkusativ im wörtlichen Sinn deutlich[27], insofern das Ich hier sich als angeklagt erfährt. Angeklagt aber nicht von einem souveränen Richter oder von einem anderen Ich, das diese Souveränität ihm gegenüber erringen will (wie bei Sartre), sondern von einem Hilfesuchenden, der „Witwe und Waise". (Man ist im Deutschen zu einem weiteren Wortspiel versucht: von an-geklagt – im Sinn von ‚angejammert' – zu sprechen.)

Dieses Verhältnis nun ist nicht mehr das eines bloßen, gar innigen Ich-Du. Der Hilferuf fordert mich ja derart, daß er *etwas* von mir fordert. Und im flehenden Antlitz begegnet mir nicht bloß ein Du, sondern die Gemeinschaft. Das Antlitz ist die „Spur des Anderen".

Was meint Levinas damit? „Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit, es ist ... nicht eine Erscheinung, die ein Ding an sich verhüllt und eben dadurch verrät. Wäre dem so, hätten wir im Antlitz eine Maske ..." (227). Es geht um ein „Jenseits des Seins" (229), insofern Levinas das Sein als „bipolare[s] Spiel von Immanenz und Transzendenz" auffaßt (wir können mit Amirs Alternativen sagen: als Spiel zwischen A-B und A-C, in der Sprache Rahners: zwischen Kategorialem und Transzendentalem[28]).

[26] Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie: Bilanz 319–337.

[27] Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (W. N. Krewani – hier wird der Name des Autors mit Akzent geschrieben: *Lévinas*), Freiburg-München 1983, bes. der Titelaufsatz (von 1963): 209–235; zum Akkusativ: 312f.

[28] Vgl. in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie (FS Karl Rahner), Freiburg/Br. 1979, *L. B. Puntel*, Zu den Begriffen „transzendental" und „kategorial" bei Karl Rahner (189–198); *J. Splett*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft (299–310).

In diesem „Jenseits" begegnet mir *Il:* „‚ille' – Jener. Das Jenseits, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person" (229). Derart drückt Levinas die Richtungsumkehr aus, auf die es ihm ankommt. Das Antlitz als *Zeichen* wäre Weiterverweis für die eigene Suche (bzw. Intentionalität), als Spur besagt es die Betroffenheit meiner durch „Jenen".

„Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist" (233). Natürlich erinnert der jüdische Denker dabei (235 – siehe gleich) an Ex 33, 18 ff., zuvor aber (233), bemerkenswerterweise, an Plotin: „Die Spur [ἴχνος] des Einen läßt das Wesen entstehen, und das Sein ist nur die Spur des Einen."[29]

Ebenso ausdrücklich bezieht sich Levinas auf die zuvor genannten Autoren: „Die Illeität jenes ille ist nicht das *Es* der Sache, die zu unserer Verfügung steht und dem Martin Buber und Gabriel Marcel zu Recht bei der Beschreibung der menschlichen Begegnung das Du vorgezogen haben" (235). Und er schließt seinen Aufsatz mit dem schon angesprochenen Hinweis auf die Mose-Erfahrung: „Der Gott, der vorübergegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre ... Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten" (235).

Damit ist ein entscheidender Schritt zur Auflösung des „Buber-Paradoxes" der Linie A-B-C getan. Hier gibt es keine Linie in der Verlängerung über A-B hinaus, in der B konsequent verschwände (wenn man es nicht selbst zum C vergötzt – eins wie das andere nihilistisch). Auf der anderen Seite steht auch nicht bloß die Gegenwart als solche von B zur Rede, wobei wiederum B wie A gleichgültig würden angesichts des Ereignisses „Gegenwart" selbst (versinnbildet im reinen, leeren Kreis)[30]. B ist nicht Abbild eines Urbilds, auch nicht bloß (Cusanisch) Versichtbarung eines Unsichtbaren (Erscheinung). Es waltet also nicht bloß eine solche Differenz, die „mystisch" aufgehoben würde, sondern bleibende Entsprechung. Also die Folgeleistung gegenüber einem Anruf, der Nähe als Weggang entwirft.

IV. Analogie: Gemeinsames Entsprechen

1. Erich Przywara, der große Denker der Analogie in unserem Jahrhundert, durch den „die ‚analogia entis' aus einer kleinen scholastischen Spitzfindigkeit zur Grundstruktur des ‚Katholischen'" wurde[31], hat die-

[29] V 5, 5, 12 f. Bei Harder/Beutler/Theiler (Ausgabe Meiner): „Die Teilnahme schafft den Dingen das Sein, so daß das Sein Schimmer des Einen ist."

[30] *Bloch,* Aporie 308; Der Ochs und sein Hirte, Pfullingen 1958, VIII.

[31] *K. Rahner,* Gnade als Freiheit, Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968, 270 (Laudatio auf Erich Przywara).

sen Gedanken ganz besonders geliebt. Neutestamentlich gefaßt: zum Herrn gehören heiße, Apostel sein, und Apostel-sein heißt Weggeschickt-werden. Wie im Gespräch zu Levinas hinüber schreibt er in der Einleitung zum Kommentar der „Vierten Woche" der Ignatianischen Exerzitien: „Da das bestimmende Wort der Vierten Woche die Sendung ist, so erscheint ‚Einigung' offenbar hier in der umgekehrten Richtung: mit Gott und in Gott von Gott weg (als Seine *Tröstung* in *Strahlen* und *Wassern* zur Welt). Denn Vierte Woche ist auch und gerade ‚Absprung' aus der intimen Sakralität des Leidens in die Profanität der Sendung, so sehr, daß auch und gerade der ‚Augenblick' des Aufleuchtens und Aufströmens *der in der Passion verborgenen Gottheit* eben ist das Weggeleuchtetwerden und Weggeströmtwerden als Ihre *Strahlen* und *Wasser.* Einigung ist Sendung."[32]

Aber Przywara war es auch, der bei einem Gespräch im Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus auf der Differenz innerhalb dessen insistierte, was Levinas überraschend genug als „jüdisch-christliche Spiritualität" beruft. (Wir beanspruchen, auch mit diesen Reflexionen auf philosophischem Boden zu bleiben und nicht fachtheologisch zu werden, so wie Buber und Levinas oder zuvor Plotin als philosphische Gesprächspartner anerkannt sind.) Von „einem Nachtgespräch in Frankfurt mit den geistigen Führern des Weltjudentums, vor allem mit Buber", schreibt Gustav Wilhelmy in seiner *Vita Erich Przywara:* „In den frühen Morgenstunden endete es mit Przywaras Nachweis, daß sich das Judentum Gott im letzten nicht ohne den Menschen vorstellen könne."[33]

Tatsächlich scheint Buber die in der Frühzeit recht deutlich geäußerte These vom Erwirken und Verwirklichen Gottes (ähnlich wie in R. M. Rilkes *Stundenbuch,* das sein Lehrer Georg Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt hat) auch später nicht aufgegeben zu haben. Und auch bei Rosenzweig (auf den wir weniger eingegangen sind) klingt es so: „Der Glaube der Seele bezeugt in seiner Treue die Liebe Gottes und gibt ihr dauerndes Sein. Wenn *ihr* mich bezeugt, so bin ich Gott und sonst nicht – so läßt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen."[34] Das Volk als der Sohn? Im Bezug einer Zwei-Einheit, deren Konsequenz die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik bedeutet?[35]

---

[32] Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, Freiburg i. Br. 1938–40, III 170 (die hervorgehobenen Wörter stammen aus dem Exerzitienbuch).

[33] Erich Przywara 1889–1969. Eine Festgabe. Düsseldorf o. J. (1969), 19 f. Herrn Rudolf Voderholzer (siehe übrigens seine Magisterarbeit vom WS 1984/85 an der Hochschule für Philosophie in München: „Heiligkeit der Vernunft." Zur philosophischen Denkbarkeit des geistlichen Lebens nach Maurice Blondels „L'Action" [1893]) verdanke ich den Hinweis auf eine Darstellung Przywara selbst: Begegnungen jüdischen und christlichen Geistes, in: H. J. Schultz (Hrsg.), Juden. Christen. Deutsche, Stuttgart 1961, 239–248, 241 f.

[34] Der Stern der Erlösung, Den Haag [4]1976, 191 (nach Pesikta XII 6 zu Jes. 43, 10 [476]).

[35] *J. Splett,* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg-München 1965 ([3]1984), 145–148. – Wobei nur die Frage besteht, ob am Ziel dieser Entwicklung die Menschengeschichte die

Anders stellt es sich offensichtlich bei Levinas dar; doch um den Preis, daß bei ihm anscheinend überhaupt nicht von einem Gegenüber zu Gott gesprochen werden kann. (So wie er Sein und Wesen als sinnlos ansieht und sich ganz auf das Sollen der Ethik konzentriert.) Zum Schluß von *Autrement qu'être* lesen wir: „Nach dem Tode eines gewissen Gottes, der Hinterwelten bewohnte, entdeckt [der dem Anruf zum Selbst-Einsatz Folgende] die Spur – die unaussprechliche Inschrift – dessen, der immer bereits vorbeigegangen ist, der immer ‚Er' bleibt, der in keine Gegenwart eintritt, dem weder Namen, die Seiende bezeichnen, gemäß sind, noch Verben, in denen das ‚Wesen' der Seienden widerhallt ..."[36]

Entsprechung gäbe es hier also nicht als Ant-wort, sondern nur in gehorsamer Zuwendung zum hilflosen Nächsten. Legt sich angesichts dieses Sachverhalts nicht der Gedanke nahe, Personalität und Dialogik: gelebte Analogie sei letztlich nur trinitarisch zu denken? So hat es Richard von St. Victor entworfen – und so soll es hier abschließend wenigstens skizziert sein, mit Berufung und dem Hinweis auf bereits zur Diskussion Gestelltes[37].

Die genannten Dialogiker eint ja ihr Mißtrauen gegen die („hinterweltlerische") Metaphysik, die Absage an Analogie, weil sie darin nur Bemächtigungsversuche sehen können. Man darf diesen Verdacht tatsächlich nicht rasch von sich weisen; denn im „natürlichen" Menschen steht auch das Denken unter dem Gesetz der Selbstsucht: Doch (abgesehen davon, daß dies ebenso für die Metaphysik-Kritik gilt) liegen andererseits wohl auch Mißverständnisse vor. Denn nach ihrem Wesen – nicht nach ihrem „Unwesen" beurteilt[38] – ist auch und gerade die metaphysische Gott-Rede *Antwort*, also als Entsprechung zu sehen statt als eigenmächtiger Aus- oder Zugriff. Antwort aber, als Entsprechung auf den evozierenden Anruf, steht in einem *Gespräch*. Und Gespräch besagt *Mit-Sein*[39].

2. Darum haben wir das *Wir* zu denken, und zwar nicht bloß als ein

---

„Erinnerung und die Schädelstätte" des zu sich gekommenen Absoluten sein wird (Schlußseite der *Phänomenologie*) oder umgekehrt die Erinnerung an die Geschichte der Religionen die Schutthalde abgestreifter Illusionen des zu sich gekommenen Menschen. Ob es am Ende also mit uns oder mit Gott nichts sei.

[36] Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974, 233; Übers. nach *S. Strasser*, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie, Den Haag 1978, 369.

[37] Siehe Anm. 28 u. 46 (vgl. meinen Artikel Gott/Trinität, A. Philosophisch, in: P. Eicher [Hrsg.], Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1984 II 122–133); Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980; *P. Hofmann*, Analogie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191–234 (221–227 gegen Tritheismus-Verdacht).

[38] Um hier ein Begriffspaar aufzugreifen, das der zunehmend metaphysik-kritische Theologe und Philosoph Bernhard Welte verwendet hat: Wesen und Unwesen der Religion, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg/Br. 1965, 279–296.

[39] Es wäre Aufgabe einer dialogischen Anthropologie, denkerisch zu entfalten, was Hölderlin im dritten Entwurf des Gesangs „Versöhnender, der du nimmer-geglaubt" dichterisch sagt: daß wir nicht etwa bloß – als Sprechende – ein Gespräch führen und in diesem Sinn „im Gespräch stehen", sondern daß dieser Stand uns derart zukommt, daß „ein Gespräch wir sind" (Kl. Stuttg. Ausgabe II 143).

solches Zweier, sondern von Dreien. Dessen „Struktur-Formel" könnte lauten: *Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber, Wir-Er-Miteinander* (als Öffnung des Gegenübers) und *Wir-Du-Bezug* (als Erfüllung des Miteinanders, darin sich zugleich – auch aus dem antwortenden Ich-Ihr – das Ich-Du neu bestätigt). Der Kernsatz bei Richard, der dahinter steht, lautet: „Wenn zwei sich gegenseitig lieben und einander sich in hohem Sehnen schenken und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe (condilectio) fehlt. Von Mitliebe kann erst gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt und in Gemeinsamkeit liebend umfangen wird, wo die Neigung der beiden im Brand der Liebe zum dritten zusammenschlägt in eins" (104: III 19).

Hier schließt das Paar den Dritten nicht aus und sich ab ihm gegenüber, sondern gibt ihm Raum in seinem Zueinander. Ich und Du erfahren ihr Eins in diesem Da-sein für ihn und freuen sich dessen – wie ihrer Zweiheit als doppelter Liebe für ihn. Ihm aber wird nicht bloß das Geschenk dieser Doppel-Zukehr zuteil, sondern er freut sich zugleich, in dessen Empfang ihrem Einssein zu dienen.

Und vollendetes Spiel wird dieses Geschehen, insofern jeder mit jedem sich zum Paar-Wir gegenüber dem jeweils Dritten verbindet und zugleich jeder als Dritter das Eins-Sein der anderen vermittelt. Jeder wirkt hier als der „Freund des Bräutigams" (Joh 3,29), und jeder begeht eben so – hier versagen die Bilder – seine eigene Hochzeit[40].

Nicht die Zwei-Einheit des Ich-Du ist also das Grundelement (das „Atom" sozusagen) von Interpersonalität, sondern die Dreieinigkeit eines solchen Wir. Darum haben wir es auch für die „Einheit in Mannigfaltigkeit" des Absoluten, Gottes, der die Liebe ist, anzusetzen[41].

---

[40] Das ist offenbar Simone Weil verschlossen geblieben. Einung vollzieht sich für sie als „dé-création"; entsprechend sieht sie sich selbst: „Ich bin nicht das junge Mädchen, das den Bräutigam erwartet, sondern der lästige Dritte, der mit zwei Brautleuten zusammen ist und fortgehen muß, auf daß sie wirklich zusammenseien." Cahiers III Paris ²1974, 16 (vgl. Schwerkraft und Gnade, München 1952, 109–112). Dazu jetzt die Aufsätze von *G. Kahn* und *M. Wicki-Vogt* in: H. R. Schlette / A. Devaux (Hrsg.), Simone Weil: Philosophie Religion Politik, Frankfurt/M. 1985.

[41] Siehe *W. Kern*, Einheit in Mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt (FS – K. Rahner), Freiburg/Br. 1964, I 297–239. – Um ein naheliegendes Mißverständnis auszuräumen – vgl. auch unsere Ausgangs-Sätze von *M. Blondel* (Anm. 4) –, erlaube ich mir ein Selbst-Zitat: „Wie steht es um den Geheimnis-Charakter des trinitarischen Dogmas? – Man könnte so argumentieren wie *Walter Simonis*, der für sein Unternehmen eines rationalen Beweises der Trinität auf dem Unterschied zwischen der ‚immanenten Trinität' ..., die dem Denken zugänglich sei, und der ‚ökonomischen Trinität' ... insistiert (Trinität und Vernunft, Frankfurt/M. 1972, 183–185, 190f.) ... Ich gehe davon aus, daß *Wahrheit und Ernst der Personwirklichkeit erst im Christusgeschehen offenbar* geworden sind. ‚Geschichtlichkeit' als menschliches Existenzial besagt nämlich vor allem, daß der Mensch zur Wahrheit über sich nicht je schon aus sich selbst gefunden hat, daß sie ihm vielmehr gesagt werden muß. – In diesem Geschehen aber hat er nicht so sehr neue ‚Informationen' erhalten, als daß er (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes) in eine neue Form des Selbst- und Welt- und Gottesverhältnisses gebracht worden ist.

Solche Erfüllung im Wechsel-Spiel von Hingabe und Empfängnis kann Gott nicht erst von der Schöpfung erfahren. Er ist dies vollkommen in sich selbst. Dann aber läßt sich Schöpfung als Frei-gabe[42] nur in Entsprechung zu diesem Geschehen denken. Strikt als Entsprechung, nicht etwa als Vollendung. (Nur so gilt ja – und ist auch gemeint – das schöne Wort des Duns Scotus über die Beweggründe Gottes zur Schöpfung, er wolle Mitliebende[43].)

Nun hindert nichts, daß er in prinzipieller Reflexion auf die Erfahrungen seiner konkreten Existenz fortschreitend thematisiert und ausdrücklich klarer versteht, was darin unthematisch impliziert ist. Impliziert aber ist, wie bedacht, im Personsein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in unserer Existenz als ‚gerufener Freiheit' die souveräne Freiheit des allmächtigen Rufers." Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80–93, 92. Diese Klärung ist nun ihrerseits vor einem Mißverständnis zu schützen. Sie richtet sich nämlich an Theologen und steht damit im theologischen Feld. Das gilt aber nicht für den im Haupttext vorgetragenen Gedankengang (obwohl er abschließend nochmals in den Disput mit Theologen mündet). Die geistesgeschichtliche Situiertheit konkreter Philosophie beeinträchtig mitnichten ihren Status und Anspruch als Philosophie. Schon gar nicht läßt sich darum Philosophie etwa dadurch als solche bestimmen, daß man sie (fast schon zwanghaft) von jeglicher christlichen Implikation zu reinigen versucht. (Was wäre – nicht abstrakt prinzipiell, sondern faktisch – „Natur" ohne „Gnade"?)

Philosophisch stünde hier die Diskussion mit Heideggers Philosophie-Theologie-Sicht an (zu deren vollem Verständnis gewiß auch ihr „Sitz im Leben" gehört). Näherhin beziehe ich mich auf *P. Knauer,* Der Glaube kommt vom Hören, Bamberg [4]1984, 332: „Gegenüber einer sogenannten ‚christlichen Philosophie', die mit Prämissen zumindest anonymen Glaubens arbeitet, müßte explizitem christlichen Glauben daran gelegen sein, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie deutlich zu unterscheiden, anstatt sie vermischend ineinander übergehen zu lassen." Dazu in aller Kürze nur dies: 1. Vermischung ist in der Tat ungut. (Philosophie und Theologie sollte man freilich nicht als Wissen und Glauben kontraponieren, da auch der Glaubende weiß [2 Tim 2, 52] und es anderseits kein Wissen, schon gar kein Gesamtwissen, gibt, das nicht Gesamtinterpretation, also „philosophischen Glauben" [Jaspers] impliziert.) 2. Knauer sagt nicht, wen er meint. Hier jedenfalls wird eine christliche Philosophie vertreten (vgl. ausführlicher: Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München [3]1985, Kap. 1, bes. 13–22), doch selbstverständlich ohne theologische *Prämissen;* bewußt bin ich mir freilich christlicher Präsuppositionen, eben meiner – akzeptierten – Situation. 3. Unverständlich bleibt mit die Rede von „Prämissen ... *anonymen Glaubens*". Dieser Begriff K. Rahners zielt nicht auf Theorie-Prämissen, sondern sagt etwas über Menschen aus, die ihrem Gewissen folgen: daß sie dies nämlich nur aus der Gnade und Kraft des Gottes und Vaters Jesu Christi können. So wenig Philosophie atheistisch sein muß, um Philosophie zu bleiben (Heidegger), so wenig muß ein Philosoph gewissenlos (= nicht ein anonymer Christ, also z. B. undankbar, „die Wahrheit niederhaltend" o. ä.) sein, um als wahrer Philosoph zu gelten; ich plädiere sogar für das Gegenteil. 4. Wenn Glaube und Theologie daran liegt, mit gültiger Philosophie zu tun zu haben statt mit Kryptotheologie, dann wäre nicht zu vergessen, daß es auch eine Kryptotheologie negativen Vorzeichens gibt. (War nicht der Teufel stets eher ein – obzwar theologisch gebildeter – Philosoph? Doch ohne Scherz:) Ich finde es weder nötig noch tunlich, als Schibboleth philosophischer Echtheit Immanentismus, antimetaphysischen Affekt oder eine sich selbst mit Occams razor beschneidende Rationalität zu verlangen. „Es ziemt sich, ohne falschen Respekt und ohne Unbesonnenheit die Philosophie so weit zu führen, als sie gehen kann, so weit, als sie gehen muß" (*Blondel* 406/432).

[42] „Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken ... sie ist Freigebigkeit: libertas – liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)." *W. Kern,* in: MySal II 497.

[43] Op. Ox. III d 32 q 1, nr. 6; mit Rückverweis auf d 28 q 1, nr. 2, wo eigens Richard genannt wird. Die Formel „libertas – liberalitas" gilt nämlich nicht einfachhin auch in der Umkehrung (vgl. – mit Bezug auf Avicenna – Op. Ox. I d 2 q 7 nr. 4 und d 8 q 5 nr. 13); die „libera liberalitas" aber, als die Hochgestalt beider Momente, zeigt sich dann vor allem im selbstlosen Einbezug des Dritten.

In der Bezugs-Struktur der condilectio ist niemand Mittel, jeder Ziel; doch zugleich ist jeder Mittler. An die Stelle einer Dialektik von Differenz und Identität, die zwischen Entfremdung und Einsamkeit taumelt, ist hier in wechselseitiger Freigabe Raum für lebendige Vielfalt. (Auch bezüglich der „Partner", also besonders im Blick auf den unendlichen Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer – eingebettet in den Unterschied der göttlichen Personen selber, die ja gerade nicht drei „Individuen" einer Art sind, so auch einander nicht ähnlich [geschweige denn gleich], sondern eben: entsprechend[44].)

Darum ist hier mitnichten „alles eins"; sondern die Übereinkunft sammelt derart ins eine Selbe, daß eben darin jeder zu sich kommt und der Logos des Gesprächs alle Dimensionen entfaltet: vom Angerufensein zur Antwort, zum Reden-mit und Reden-über bis zum gemeinsamen Du und sammelnden Ihr, ganz im Geist der angebotenen Formel: das Mich des Angerufenseins, das (Ich-)Du, das Wir-Er im liebenden Sprechen vom Dritten, das (Wir-)Du in Hören und Antwort wie das Hören und Sprechen des (Ich-)Ihr, und all dies im unableitbaren Wechsel[45] des „Dreispiels" von Ich, endlichem und unendlichem Du.

Es ist also keineswegs damit getan, zu Zweien einen Dritten zu zählen. Wird er nur scheinbar als er selbst gemeint, dient er also in Wahrheit doch nur gleichsam als Umweg, dann bleibt es bei der Heillosigkeit des bloßen Ich-Du: in der sich beide entweder auflösen oder wechselseitig zerstören oder nach rauschhaftem Treffen wieder zur alten Fremdheit erwachen. Wird er dagegen ernstlich selber gewollt, aber je für sich: dann stehen wir in der zerstörenden Konkurrenz, die René Girard untersucht hat. Worum es geht, ist vielmehr, daß ein jeder mit dem anderen dem Dritten gut ist, jeder sich sein Du von ihm zuführen läßt und gleichermaßen ihn (als Du) vom anderen – um schließlich derart selbst vom einen dem anderen zugeführt zu werden: als in solchem Aus- und Zugang ihr gemeinsames Du. Und dies meint hier „Dreispiel"[46].

---

[44] Zu dieser theologischen Frage hier nur ein Wink. Der Vater wäre als ursprunglos sich gebend zu denken; der Sohn: ihn und das Seine, das Geben, empfangend und darum mit-gebend; der Geist: Person des reinen Empfangs, dies sein Empfangen gebend; je anders als Dritter zu Vater und Sohn wie mit dem Sohn vor dem Vater und mit dem Vater für jenen. (Entsprechend sein Wirken „ad extra", bzgl. allen Empfangens, zuhöchst in Maria.) „Für Maximilian Kolbe ist der Heilige Geist die ‚ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis'", *L. Boff*, Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985, 110.

[45] Wobei zu diesem Wechsel auch gehört, was unsere *strukturale* Skizze nicht ausdrückt: die *qualitative* Färbung des Bezugs, insbesondere seine Prägung durch Schuld und Vergebung. Das ist zu beachten, damit man die Formel nicht unberechtigterweise als „harmlos" oder „zu heil" liest. – Theologisch gesagt: realistisch und geschichtlich konkret denkt man erst, wenn man die Kreuzesgestalt der Trinitätsoffenbarung bewußt hält. Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, bes. 191–222; vorher (gleichsam strukturale) *F. Ulrich*, Leben in der Einheit von Leben und Tod, Frankfurt/M. 1973, 132ff.

[46] Zu Girard siehe nach dem Referat von *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? München 1978, bes. 20–29 (La violence et le sacré, Paris 1972): Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983, 18ff. u. 37f. – Zum Dreispiel: *J. u. I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie, München 1970 (²A-St. Michael 1981), Kap. I 3.

3. So sei, glaube ich, gemäßer und deutlicher gedacht, was Blondel auf dem Grund unserer *action* freigelegt hat: das lautere Wollen des Herzens, „das Sein und Tun Gottes in uns zu setzen" (491/516). Ich darf mit ein paar abgrenzenden Verdeutlichungen schließen.

Dieser Ansatz unterscheidet sich nicht unwesentlich von K. Hemmerles *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie.* Zwar wird dort nicht mehr „ich-psychologisch" gedacht, sondern dialogisch, aber nach wie vor im Raum des Ich-Du[47]. Hier dagegen bildet Sprache nicht das dritte (zu Ich und Du), sondern den „Raum" („Gespräch"!) der personalen Dreiheit, somit auch einer personalen Vielheit von endlichen Du's.

Auch H. Mühlens Vorschlag, die Rede vom „Ich-Du" um das „Wir" zu ergänzen[48], kann ich nicht für glücklich halten. Denn zwar ist ein Ich (so sehr es kein Ich ohne Du gibt) nicht eo ipso schon ein Ich-Du, sondern erst einmal: Ich; ein Ich-Du aber ist immer auch, und zwar einfach als solches, ein Wir. Das Wir an sich ist kein drittes; darum kann und muß man weiter fragen: ein Wir wem gegenüber? Eben dem Dritten, einer dritten Person, hier: dem Geist, der keineswegs bloß das Wir dieser Zukehr zu ihm ist, sondern gerade deren Empfänger.

So ist in der Tat Gottes Natur „pneumatisch-fruchtbarer, liebend-geliebter Wir-Grund ... in der Form des personalen Geschehens"[49]; aber dieses Wir lebt dreieinig statt bloß in Zwei-Einheit (wobei der Geist, als „Eine Person in zwei Personen", nur „gleichsam die ‚Quersumme' des göttlichen Lebens" ergäbe – ebd.). In diesem Voll-Sinn also sollte man auch den Geist „als integralen Teil des Wir-Ganzen in Empfang und Weitergabe" (260) sehen, auch und gerade ihn als „erkennend-wollende Konkretion des Wesens-Wir in [jeweils] einmaliger Re-flexion und Pro-flexion" (ebd.).

Darum meint diese Dreiheit – schließlich – auch nicht einfach „die Teilhabe [zweier] an einem dritten Bezugspunkt, sei es an einer Person, an einer Wahrheit, an einem Werk, an einem Beruf" (E. Levinas)[50], sondern durchaus das gemeinsame „Transzendieren einer Gegenwart" des „Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittelndes" (ebd.). Darin gehen

---

[47] Einsiedeln 1976, z. B. 44: „Mein Wort hat zumindest die drei Ursprünge: ich, die Sprache, du." Zwar ist (69) auch vom Hinausgewiesensein „zum Wir, zur Gesellschaft" die Rede, doch ohne Thematisierung von dessen und deren prinzipieller Struktur. – Eine ähnliche Zwei-Einheit auch bei *P. Knauer,* Geist, Hl./Pneumatologie, B. Systematisch, in Eichers Handbuch, Anm. 37, 44–52, wo der Geist nur als die Liebe zwischen Vater und Sohn erscheint. – Im übrigen läßt sich mit solchen Modellen der Tritheismus-Verdacht gegen unseren Vorschlag nochmals distanzieren; denn auch das gewohnte Reden vom Vater-Sohn-Gegenüber und -Gespräch in Gott muß ja ein „monotheistisches" Verständnis sicherstellen. (Was K. Rahner bekanntlich zu seiner reduzierenden Sprechweise veranlaßt hat, die ihrerseits zumindest ähnlich mißverständlich ist.)

[48] Der Heilige Geist als Person, Münster [4]1980.

[49] *E. Salmann,* Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre, in: MThZ 35 (1984) 245–261, 259.

[50] Die Zeit und der Andere *(L. Wenzler),* Hamburg 1984, 64.

wir mit Levinas gegen ein Denken von Platon bis Heidegger einig. Aber dieser Überstieg vollzieht sich so, daß beide *mit* einander sind wie jeder *mit* dem Dritten, und dies jeweils im Aufbruch wie als Ziel. Dies „Mit" ist nicht das „Mitsein" Heideggers „um etwas Gemeinsames herum" (ebd.); doch zugleich begegnet hier die „Anwesenheit [des Du] als des anderen" nicht bloß in seiner „Abwesenheit" (65) und im Todes-„Geheimnis der Zukunft" (64), sondern in Geistes-Gegenwart. In der Gegenwart des Geistes, der die für einander da (und empfänglich) sein läßt, die sich ihm auftun[51].

Nur so aber sehe ich letztlich das nicht bloß vorläufige, sondern ontologisch gültige „*Bleiben* der drei" gewährleistet, gegen jenen auflösenden Sog des Unum, der seit je besonders im Denken obwaltet (und der heute neu als fernöstliches Angebot fasziniert[52]). Nicht als sollte sich ihm gegenüber das Ich selbsterhaltend behaupten[53]. Wofür es einzutreten gilt, ist vielmehr die Selbst-Unterscheidung des Dienstes – im Dienst der Gemeinsamkeit (des Ich-bin-Dein bzw. -Euer oder Wir-sind-Dein statt eines „in-diskreten" *Tat tvam asi*): damit, was bleibt (1 Kor 13,13), die Liebe sei.

---

[51] Dies auf *unsere* „trinitarische" Situation hin gesprochen. Im Blick auf Gott gilt selbstverständlich: „Das Augustin ergänzende Gegenbild bleibt ebenso unfähig wie das augustinische Bild, die der Einheit innewohnende dreieinige Liebesfülle mehr als ahnungshaft zu verdeutlichen." *H. U. v. Balthasar*, Theologik II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 39. Er zitiert (ebd.) Richard (III 9): „So blicken einander die menschliche Natur und die göttliche gegenseitig, aber gleichsam aus ihrem Gegensatz (ex opposito) an: jede antwortet der andern in einer umgekehrten Symmetrie (per contrarium)."

[52] Wie auch in der noch breiter faszinierenden fleischlichen Exstase; vgl. *D. Wyss*, Lieben als Lernprozeß, Göttingen 1975, 27–34 (75 ff.).

[53] Siehe Blondels zentralen Gedanken des Opfers, bei *Raffelt* 162–182, *v. Hooff* 353–359. Thema eines eigenen Beitrags wären die zerstörerischen Konsequenzen des Neuzeitprogramms der Selbsterhaltung – auch dort, wo man es, antibürgerlich, „kollektiviert" (vgl. etwa H. Ebeling [Hrsg.], Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne Frankfurt/M. 1976). Zeigt sich der Mensch doch als ein Wesen, dem sein Leben (in jedem Sinn) nichts mehr wert ist, sobald ihm nichts mehr wert sein sollte als sein Leben.

ThPh 61 (1986) 176–203

Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie

Von John M. McDermott S. J.

Ruhige Gelassenheit zeichnet Thomas von Aquins Denken und Sprache aus. Sie verläßt ihn normalerweise auch dann nicht, wenn er sich mit Gegnern auseinandersetzt. Doch gibt es gelegentlich Ausnahmen, so, wenn er in heftigem Ton und dabei mühsam seinen Unwillen unterdrükkend, David von Dinant kritisiert, der „auf höchst törichte Weise postuliert, daß Gott die erste Materie sei“ [1]. Eine solche Lehre sei „wahnsinnig“ und komme daher, daß David die Begriffe „unterschiedlich“ und „verschieden“ verwechsle. Unterschiede gibt es bei voneinander abweichenden Wirklichkeiten, die etwas gemeinsam haben *(in aliquo conveniunt)*, z. B. bei Species, die zu einem gemeinsamen Genus gehören; als verschieden dagegen wird bezeichnet, was nichts Gemeinsames hat und in und durch sich selbst verschieden ist *(seipsis diversa)*. So stimmen Gottes reiner Akt und die reine Potenz der Materie „in nichts“ überein *(in nullo convenientiam habentes)* [2].

Trotz dieser Unterscheidung bleiben Fragen bestehen. Obwohl Gott und die Materie anscheinend an entgegengesetzten Enden des Seinsspektrums stehen, haben sie für den menschlichen Verstand, der sie von einer Position halbwegs zwischen beiden beobachtet, verblüffende Ähnlichkeiten. Beide sind unendlich, beide können vom menschlichen Verstand nicht voll erfaßt werden. Folglich kann man von ihnen nur durch Analogie wissen: von Gott als vollkommenem Akt und der Materie als undefinierbarer Grundlage materieller Wirklichkeiten, die als Prinzip der Individuation zurückbleibt, nachdem intellektuelle Abstraktion alle Formen weggeschält hat. Sind jedoch beide Wirklichkeiten undefinierbar, wie können sie voneinander unterschieden werden? Dies ist nicht bloß eine Spitzfindigkeit. Das gleiche Dilemma steht am Beginn der modernen Philosophie. Kants *noumenon* stellt das Nichterkennbare dar, aus dem Sinneseindrücke auftauchen, die von den apriorischen Formen der Sinnlichkeit und den universalen Vernunftkategorien geordnet werden müssen. Zuerst erscheint dies lediglich als die Transposition der Begriffe der Materie und der Form in eine andere Terminologie [3]. Aber in seiner Ethik situiert Kant Freiheit und Gott im *noumenon*. Wie können Gott und das sinnliche Einzelne im unerkennbaren, unendlichen *noumenon* unterschieden werden? In mannigfaltigen Verkleidungen hat die nachfolgende Philosophie mit diesem Problem gerungen. Sie suchte in einer aus Einzelnen

[1] *Thomas v. A.*, Summa Theologiae, Ottawa 1941–1945, I, q. 3, a. 8.
[2] *Ders.*, Summa Contra Gentiles II, Turin 1961, I, 17, 139–140; wiederholt in ST I, q. 3, a. 8, ad 3.
[3] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Wiesbaden 1956, 69 f., 276–285, 368–370, 382, 385 f.

bestehenden Welt, die der Universalisierung widersteht, nach Erkennbarkeit in einem Horizont, der sich ins Unendliche erstreckt, – sei es die Unendlichkeit des Geistes oder der Materie. So faszinierend es auch wäre, die Antwortversuche in ihren verschiedenen Gestalten zu verfolgen, die Lehre des Doktor Angelicus betrifft uns unmittelbarer. Thomas' Stellungnahme zu David von Dinant bediente sich des Akt-Potenz-Schemas, in dem die Extreme nichts gemeinsam haben. Es war jedoch nicht geklärt, ob das Akt-Potenz-Verhältnis in der Existenz- oder Wesensordnung angesiedelt ist. Die Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte Thomas eine große Flexibilität, von Zeit zu Zeit tauchen in seiner Argumentation allerdings plötzlich unbegründete Übergänge von einer Ordnung in die andere auf. Unsere Studie will verschiedene Spannungen zwischen der Existenz- und der Wesensordnung bezüglich der Interpretation von Gott und Materie beleuchten[4].

Durch die Unterscheidung von *esse* und *essentia* legte Thomas den Grundstein zu einer Synthese zwischen Plato und Aristoteles, der augustinischen Tradition und der Wissenschaft des 13. Jahrhunderts. Seit Jaegers Aristotelesveröffentlichung (1923) ist der bleibende Einfluß Platos auf seinen großen Schüler allgemein anerkannt. Obwohl sich Aristoteles später auf den Empirismus zubewegte, sind seine metaphysischen Abhandlungen von platonischen Voraussetzungen stark durchwoben. In seiner eigenen Synthese machte Thomas erhebliche Anleihen bei beiden griechischen Meistern, um ihre Gegensätze in Einklang zu bringen. Er verbindet eine Partizipationsmetaphysik der Existenzordnung mit der rationalen Verständlichkeit der aristotelischen Wesen[5].

Weder Plato noch Aristoteles kannten eine Existenzordnung. Für beide blieb die Form das höchste Prinzip der Erkennbarkeit. Obwohl Plato gelegentlich das Gute als über dem Sein stehend betrachtete (*Politeia* VI, 905 b) oder als eine Schönheit, die über ein unendliches Meer der Liebe jenseits von Worten und Gedanken aufscheint (*Symposium* 210 d-211 b), so war das letzte Verstehen der Wirklichkeit doch in den Formen

[4] Es sollte bemerkt werden, daß die Voraussetzung von Thomas' Antwort an David die Unvereinbarkeit der Unveränderlichkeit Gottes mit der fundamentalen Veränderlichkeit der Materie ist: C. Gent. I, 17, 138. Moderne Whiteheadianer wurden in ihrer Attacke auf Gottes Veränderlichkeit von einigen sehr angesehenen Thomisten unterstützt. Vgl. *J. Wright*, Divine Knowledge and Human Freedom: the God Who Dialogues, in: TS 38, 1977, 450–477; *W. N. Clarke*, The Philosophical Approach to God, 1979, 66–109. Solch eine Aufarbeitung der Position Thomas' über Gott muß einen Widerhall in der thomistischen Interpretation der Materie finden.

[5] *C. Fabro*, La Nozione Metafisica di Partecipazione, Turin ²1950, und *L.-B. Geiger*, La Participation, Paris ²1953, trugen zu der Wiederentdeckung platonischer Elemente der Synthese des hl. Thomas bei. Beide übersahen die Spannungen, die sich aus der Verbindung von Aristoteles und Plato entwickelten und erwogen die Probleme, die sich aus Thomas' Verständnis von Gott und Materie ergaben, nicht. Vielmehr bleibt trotz ihrer versuchten Unterscheidungen unklar, wie die Partizipation einer jeden Kreatur in Gottes *esse* nicht Gnade sein soll, da Gnade im Grunde eine Teilhabe am Leben Gottes ist. Aber es führt zu weit, diese Unterscheidungen hier zu untersuchen.

begründet und diese wiederum partizipierten am Guten der *Politeia* oder dem Einen der späteren Dialoge. Wie das Eine des „Vater Parmenides" war Platos höchste Form paradoxerweise unendlich und endlich: unendlich, da es jenseits seiner höchsten Vollkommenheit keine Wirklichkeit gibt, die sie begrenzen könnte, endlich, da sie als Verstehensnorm eines endlichen Verstandes diente, der Unendlichkeit nicht begreifen konnte. Obwohl Aristoteles nie unmittelbar vor der Frage stand, ob sein Erstbeweger endlich oder unendlich war, scheint dieser nur in der Vollkommenheit der Form unendlich zu sein[6]. Nicht nur ist der Erstbeweger Objekt des Strebens, wie das Gute Platos, sondern Aristoteles postuliert seine Existenz, weil der Verstand einen unendlichen Regreß auf immer wieder andere Ursachen nicht verstehen könnte. Darüber hinaus weist das achte Kapitel der *Metaphysik* XII auf eine Vielzahl (55) von Erstbewegern hin. Ob Aristoteles oder ein Schüler das Kapitel hinzugefügt hat[7], seine Einfügung in das Corpus des Stagiriten deutet darauf hin, daß der Erstbeweger von den Alten nicht als reine Unendlichkeit begriffen wurde[8]. Wie eine Pluralität reiner Formen voneinander unterschieden werden kann, ist eine andere Frage, die nur aus Thomas' Sicht ihre Lösung findet. Er identifizierte die reinen Formen mit den Engeln, die in bezug auf höhere Wesen endlich, in bezug auf niedere Wesen unendlich sind und denen daher eine „formale Unendlichkeit" oder eine Unendlichkeit *secundum quid* eingeräumt wird[9]. Denn über den Engeln war Gott, das unendliche *esse*, an dessen reinem Akt die Engel teilhaben, endlich und potentiell in der Existenzordnung, wie sehr sie auch als reine Akte in der essentiellen Ordnung fungieren.

---

[6] Autoren, die ausdrücklich die Endlichkeit des aristotelischen Erstbewegers behaupten: *J. Owens*, The Doctrine of Being in the Aristotelian „Metaphysics", Toronto, MS, ²1963, 467–468; *W. N. Clarke*, The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Platonism?, in: NSchol 26, 1952, 182–183; *E. Mühlenberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966, 55–56; *H. J. Krämer*, Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik, in: KantSt 58, 1967, 322–323. Folgende Autoren vertreten eine Vielzahl von Erstbewegern: *P. Merlan*, Aristotle's Unmoved Movers, in: Tr. 4, 1946, 6–14, 17, 24–28; *H. Wolfson*, The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes, in: HSCP 63, 1958, 239–244. Autoren, die den Erstbeweger als reine Form verstehen: *E. Taylor*, Aristotle, ²1919, Nachdruck: New York 1955, 58, 60; *W. Jaeger*, Aristotle, übers. v. R. Robinson, Oxford 1934, 359; *W. D. Ross*, Aristotle's Metaphysics, Oxford 1924, I, CXL, CXLII; *G. Mure*, Aristotle, London 1932, 171; *M. Philippe*, Initiation à la philosophie d'Aristote, Paris 1956, 152, 155; *W. Bröcker*, Aristoteles, Frankfurt/M. ³1964, 218–220; *J. Dürring*, Aristoteles, Heidelberg 1966, 209, 211, 220.

[7] Als Übersicht zu dieser Diskussion vgl.: *L. Elders*, Aristotle's Theology, New York 1972, 57–68.

[8] Ein ähnliches Problem, das Aristoteles' reine Form betrifft, ist in seiner Behauptung enthalten, daß der erste Himmel den Erstbeweger begehrt und sich um Einheit mit ihm bemüht. Insofern der erste Himmel unterschieden bleibt und das Ziel seines Begehrens nicht erreichen kann, kann der Erstbeweger als Projektion des Geistes, als unmögliches Ideal interpretiert werden. Dies mag als Rechtfertigung ihrer Interpretation als pragmatisches Ideal der Aktion dienen: *J. H. Randall*, Aristotle, New York 1960, 138.

[9] ST I, q. 7. a. 2; q. 50, a. 2, ad 4; Treatise on Separate Substance hg. v. F. Lescoe, West Hartford 1963, 8, 45. Vgl. auch *J. Maritain*, The Degrees of Knowledge, übers. v. G. Phelan u. a. New York 1959, 233.

Thomas' Entdeckung einer Existenzordnung jenseits der Wesensordnung machte es überflüssig, eine geistige Materie, wie in der franziskanischen Tradition, oder eine Form des Nicht-Seins, wie in Platos *Sophistes* (258 b–259 b) einzuführen, um die reinen Formen zu unterscheiden. Solche Konstruktionen stellten natürlich eine Notlösung dar, da Materie und Form in der klassischen Metaphysik Gegensätze waren. Plato und Aristoteles, die das Erkennbare und das Wirkliche gleichsetzten, betrachteten Materie, das Prinzip der Individuation und Nichterkennbarkeit, als nichtseiend. Anders als im *Timaeus* (50 d–51 b, 52 a–53 b, 69 b), wo Materie anscheinend als irgendwie präexistent und unabhängig von der Form betrachtet wird, hat Aristoteles die Materie immer mit der Form verbunden. Doch besaß sie keine eigene Erkennbarkeit, denn sie stellt das Element unendlicher Teilbarkeit, also eine mathematische Unendlichkeit, dar. Die Alten kannten nur eine Unendlichkeit: die Materie.

„Entsprechend dieser Konzeption wird das Unendliche mit dem Formlosen, Unbestimmbaren, Unerkennbaren identifiziert – in einem Wort, mit Materie und Vielfalt, dem Prinzip der Unvollkommenheit – während das Endliche oder Begrenzte mit dem ganz Geformten, dem Bestimmten und deshalb Erkennbaren – in einem Wort mit Zahl, Form und Idee, dem Prinzip der Vollkommenheit – gleichgesetzt wird" [10].

Christentum und Thomas von Aquin

Die einleitende kurze Reflexion auf Plato und Aristoteles bereitet auf gewisse Spannungen im Denken des Doctor Angelicus vor. Mit Plotin kam ein Verständnis des Einen als reine, intensive Unendlichkeit auf [11]. Die Vorstellung von Gottes reiner Unendlichkeit wurde in der christlichen Tradition von Hilarius von Poitiers und Gregor von Nyssa entdeckt, die den Gedanken verwandten, um die Arianer zu widerlegen, da diese gegen die Göttlichkeit des Sohnes auf der Basis der Einfachheit der göttlichen Natur argumentierten [12]. Reine Unendlichkeit, für sich selbst und in sich erkennbar, steht über dem Urteil des endlichen Verstandes und die volle Wahrheit über die geheimnisvolle göttliche Wirklichkeit kann nur durch Offenbarung erkannt werden [13].

Obwohl Augustinus Gott primär als Unendlichkeit der Form dachte [14], garantierte im Westen anscheinend der Einfluß des Pseudo-Dionysius die Vorstellung einer reinen, unendlichen göttlichen Natur, die durch die großen mittelalterlichen Scholastiker entwickelt wurde [15].

---

[10] *Clarke,* The Limitation 175. Vgl. auch Mure 83, n. 2, 183.

[11] *W. N. Clarke,* Infinity in Plotinus: A Repley, Gr. 40, 1959, 75–98.

[12] *Mühlenberg,* Die Unendlichkeit (Anm. 6); *J. McDermott,* St. Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God, in: VigChr 27, 1973, 172–202; *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition I, übers. v. J. Bowden, Atlanta ²1975, 222–231.

[13] Es ist nicht sicher, daß Plotinus' Einer als „bewußt" gedacht werden kann. Vgl. *Plotinus,* Énnéades, hg. v. E. Bréhier, Paris, ²1954, III, 9, 9; V, 4, 2; 6, ganz; VI, 7, 37–42; 8, 16.

[14] *Augustinus,* Confessiones XI, 11, 13–15, 29–31; *ders.,* De Trinitate III, 2–3; IV, 18; V, 5, 16; VI, 10; VIII, 1.

[15] *J. Weisheipl,* Friar Thomas d'Aquino, New York 1974, 43, 173–175. Ebenso *J. Pieper,* Guide to Thomas Aquinas, übers. v. R. & C. Winston, New York 1962, 12.

Mit dem Christentum kam auch eine starke Betonung der Gutheit der materiellen Wirklichkeit, die *ex nihilo* geschaffen wurde. Gegen die Gnostiker, die ein Extrem platonischen Denkens darstellen, indem sie die Materie und das Böse gleichsetzen, zog die christliche Kirche zu Felde. Der Körper wie die Seele waren von Gott geschaffen, dessen *similitudo* sie sind[16]. Darüberhinaus zählt der Vater Jesu Christi sogar die Haare auf dem Haupt der Menschen und sorgt für ihre geringsten Bedürfnisse (Mt 10,29–31) – eine Vorstellung, die dem sich selbst genügenden Denken und der ewigen Species des aristotelischen Universums sehr fremd ist. Der christliche Schöpfer kennt die materielle Wirklichkeit bis in ihre Tiefen, besonders die individuelle menschliche Person. Wie kann dann aber die erste Materie, das Prinzip der Individuation, unerkennbar bleiben?

Thomas von Aquin versuchte die christlichen Lehren über Gottes reine Unendlichkeit und göttliche Vorsehung für den Einzelnen in seine eigentlich aristotelische Philosophie zu integrieren. Hier waren Plato und die Unterscheidung von *esse* und *essentia* eine enorme Hilfe. Damit die Einsicht in eine Existenz jenseits des Wesens nicht in eine Zerstörung der Erkennbarkeit im Stile Sartres abgleitet, verwandte Thomas eine Partizipationsmetaphysik, um das Verhältnis der Seienden zueinander in der Existenzordnung zu erklären. Obwohl jedoch Platos Vision enger an die Verstehbarkeit der endlichen Formen gebunden war als die des Aristoteles, wandte Thoms die platonische Partizipation auf die neue Ordnung an: alle Seienden partizipieren an Gottes unendlichem *esse*, der Quelle ihres Seins. Aber die konsequente, innerliche Durchdringung Gottes eines jeden individuellen Seienden, sogar in seiner Materialität, impliziert, daß alle individuellen Seienden für ihn vollkommen erkennbar sind. Dieser „platonische" oder plotinische Aspekt der thomanischen Synthese, der darin besteht, daß eine Partizipationsmetaphysik in die Existenzordnung übertragen wird, droht die aristotelische Interpretation der Wesensordnung umzustürzen, in der Universalien legitimerweise von den materiellen Einzelnen abstrahiert werden. Denn, falls Gottes Verstand das Maß der Wirklichkeit und das materielle Einzelne als solches für ihn verstehbar ist, wird dann nicht das aristotelische System, für das der Gedanke der Nichterkennbarkeit der Materie wesentlich ist, in Frage gestellt? Ohne Zweifel wollte Thomas beide Pole, den platonischen und den aristotelischen, in seiner Synthese festhalten, es kam aber eine gewisse Spannung auf. In der platonischen Existenzordnung ist es relativ leicht, einen unendlichen Gott jenseits der Form sowie der Erkennbarkeit des materiellen Einzelnen zu erklären. Gleichzeitig fordert aber der aristotelische Teil der Synthese auf der Ebene der Existenz die Nichterkennbarkeit der

[16] *Irenaeus*, Contre les Hérésies, hg. v. A. Rousseau u. a., Paris 1965–69, III, 21, 10–22, 1; 23, 1–2; IV, Praef., 4; V, 2, 1–2; 6,1; 15,4–16,2; vgl. auch V, 3, 2–3; 35, 1.

Materie und liefert die Argumente für Gottes Existenz, Argumente, die nicht ausdrücklich die Existenzordnung berühren, da sie einen Gott reiner Form behaupten. Diese Unvereinbarkeit der Erkennbarkeit der Materie und der göttlichen Unendlichkeit müssen im Einzelnen untersucht werden.

Materie

Das Verständnis der materia prima, wie man es durch das ganze thomanische Werk findet, ist sehr spannungsgeladen. Indem Thomas der aristotelischen Tradition folgte, nahm er an, daß die Materie, das Prinzip der Individuation, „aus ihr selbst unerkennbar"[17], nicht *per se* erkannt werden[18], noch selbst als Prinzip des Erkennens dienen kann[19]. Der Mensch kann das Einzelne nicht erkennen, trotz der Analogie der Materie mit der Form[20]. Entsprechend existiert Materie nicht von selbst[21]; ihre Existenz ist nicht in ihr selbst begründet, sondern nur in einem anderen[22]. Da ihr ein eigenes vollkommenes *esse* fehlt[23], ist sie nicht von Gott geschaffen oder verursacht[24]. Eher ist die Materie, da ihr substantielles *esse* durch die Form kommt, dementsprechend „unter einer Form"[25] geschaffen oder „mitgeschaffen"[26]. Kurz, „materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est."[27]

Parallel zu diesen Aussagen läuft eine andere Reihe, die die erste subtil nuanciert. Die erste Materie wird als durch Analogie oder Proportion zur Form erkennbar behauptet[28]. „Jedoch ist die erste Materie nicht durch eine Species erkennbar, die sie erhalten hat, sondern durch Analogie zur Form."[29] Folglich behauptete Thomas, „Quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari."[30] Er ging sogar

---

[17] *Thomas v. A.*, Expositio super librum Boethii de Trinitate, hg. v. B. Decker, Leiden 1965, q. 4, a. 2, 1; *ders.*, In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, hg. v. M.-R. Cathala, Turin 1926, 7, 10, 1496.

[18] *Thomas v. A.*, De Physico Auditu sive Physicorum Aristotelis Commentaria, hg. v. R. Angeli & M. Pirotta, Neapel 1953, 1, 13, 237.

[19] *Thomas v. A.*, De Ente et Essentia, hg. v. M.-D. Roland-Gosselin, Kain 1926, Anfang Teil 2, 5.7.

[20] *Thomas v. A.*, Questiones Disputatae de Veritate, hg. v. P. Mandonnet, Paris 1925, q. 10, a. 5, ad 1.

[21] ST I, q. 7, a. 2, ad 3.

[22] *Thomas v. A.*, Scriptum super Libros Sententiarum, hg. v. P. Mandonnet & M. Moos, Paris 1929–47, I, d. 8, q. 5, a. 1.

[23] Ebd. q. 3, a. 2, ad 4.

[24] *Thomas v. A.*, Questiones Disputatae de Potentia, hg. v. P. Mandonnet, Paris 1925, q. 3, a. 5, ad 3.

[25] ST I, q. 84, a. 3, ad 2; q. 67, a. 4.

[26] ST I, q. 7, a. 2, ad 3; De Pot. q. 3, a. 1, ad 12.

[27] ST I, q. 15, a. 3, ad 3.

[28] In II Sent. d. 12, q. 1, a. 4; d. 17, q. 1, a. 1; De Ver. q. 10, a. 4; C. Gent. I, 71, 607; In I Phys. 15, 278.

[29] In II Sent. d. 17, q. 1, a. 1.

[30] De Ver. q. 3, a. 5, ad 3.

weiter und wies die Ansicht zurück, Materie sei „aus sich nicht erkennbar“[31]. Vorsichtig, damit Gott nicht „höchst unverständig“ erscheint, behauptet der Doctor Angelicus steif und fest, daß er materielle Einzelne immateriell erkennt[32]. „Necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur.“[33] Sogar die Engel erkennen die materiellen Einzelnen auf ihre eigene Weise[34]. Solch eine Erkenntnis des Einzelnen ist dem menschlichen Verstand nicht möglich[35], aber der Doctor Angelicus wies Avicennas Ansicht zurück, daß Gott die Einzelnen nur in ihren universalen Ursachen erkennt, denn das würde „die Natur des göttlichen Verstandes unter das Maß unseres Verstandes zwingen“[36].

Im Unterschied zu Aristoteles' Sich-Selbstdenkenden-Gedanken kennt Thomas' Schöpfer die Einzelnen. Erkennt Gott also die Materie? Indem Thomas auf den Einwand, daß die erste Materie nicht von Gott geschaffen worden sein kann, weil es keine Idee von ihr in Gott gibt, antwortet, gibt er die ansatzweise Richtigkeit des Einwandes zu, „denn genau genommen hat die Materie keine Idee, aber das Zusammengesetzte hat eine, da die Idee die produktive Form ist“[37]. Aber er fährt fort, seinen Gegner zu widerlegen, „Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.“[38] Natürlich ist Materie nicht einfach „Nicht-Sein“[39], sondern ein „mittleres zwischen reinem Nicht-Sein und aktuellem Sein“[40]. „Materia est non ens secundum accidens, sed privato est non ens per se.“[41] Als *ens in potentia* nimmt Materie offensichtlich am *esse* der göttlichen Natur teil:

Similitudo rei quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existet quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae sed materiae ... intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere[42].

Dieses Zitat steht nicht isoliert in dem Corpus Thomas von Aquins:

Materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui[43].

Der Materie wird ein gewisses *esse* beigemessen, wie schwach, mangelhaft oder unvollkommen es auch sein mag[44]. Denn, indem sie die erste Form imitiert[45], leitet sich das *esse in potentia* der Materie vom ersten Prinzip des Seins her[46] und wird letztlich auf Gott zurückgeführt[47].

---

[31] De Ver. q. 2, a. 5, ad 12. [32] De Ver. q. 2, a. 5.
[33] ST I, q. 14, a. 11; q. 15, a. 3, ad 4; C. Gent. I, q. 65; De Ver. q. 2, a. 5.
[34] De Ver. q. 2, a. 5.
[35] De Ver. q. 2, a. 5; q. 10, a. 5. [36] De Ver. q. 2, a. 5. [37] De Pot. q. 3, a. 1, ad 13.
[38] Ebd.; ST I, q. 15, a. 3, ad 3. [39] In I Phys. 15, 260, 263. [40] In II Met. 3, 315.
[41] In I Phys. 15, 265. [42] De Ver. q. 2, a. 5. [43] De Pot. q. 3, a. 1, ad 12.
[44] De Ver. q. 2, a. 5; q. 3, a. 5; In II Sent. d. 1, q. 1, a. 1, ad 5; De Pot. q. 7, a. 2.
[45] De Ver. q. 3, a. 5. [46] In VIII Phys. 2, 2001. [47] In II Sent. d. 1, q. 1, a. 1, ad 5.

Diese vorausgehenden Passagen, die sich hauptsächlich der Sprache einer Partizipationsmetaphysik bedienen, erreichen ihren Höhepunkt in Thomas' *In Librum Dionysii de Divinis Nominibus.* Da Gott, nach Dionysius, jenseits der Form ist, kann das völlige Fehlen einer Form bei der Materie als die Grundlage einer Ähnlichkeit mit Gott gedeutet werden[48]. Darüber hinaus hat die Materie das Bestreben, zu ihrer Ursache als dem Guten zurückzukehren, da sie von Gott geschaffen ist[49]. Dieses Streben nach Gott hat seine letzte Ursache in Gottes Wunsch, seine Gutheit der Materie mitzuteilen:

Illud bonum quod est super omnia existentia et non-existens, ut dictum est, desiderat ipsum non-existens, idest materia prima, inquantum desiderat forma quae est similitudo divini esse et *certat aliquo modo in bono,* idest ut primo Bono assimiletur, quae communicatio nihil aliud est quam inclinatio ipsius ad formam[50].

Aus diesem Gedankengang war Thomas' „kühne" Folgerung vorauszusehen: Nichtseiendes partizipiert an Schönheit und Gutheit:

Quia nihil est *quod non participet pulchro et bono,* cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius, etiam, audaciter *hoc dicere* poterimus *quod* non-existens, idest materia prima *participat pulchro et bono,* cum ens primum non-existens habeat quandam similitudinem cum pulchro et bono divino[51].

Obwohl andere, spätere Formulierungen weniger scharf sind, scheint Thomas in der Frage der *Summa Theologiae,* ob Gott die erste Materie geschaffen hat, den wesentlichen Punkt nicht zurückgenommen zu haben:

Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam materiam primam creatam ab universali causa entium[52].

Thomas bekräftigt seine Position in der Antwort auf den dritten Einwand, nämlich daß die Potentialität der Materie nicht geschaffen sein kann, da sie keine Form hat:

Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habeat ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est"[53].

Die frühere Position der *In I Sent.* d. 36, q. 2, a. 3, ad 3, daß die Materie von Gott nur durch ihre Verbindung mit der Form erkannt werden kann, ließ sich nicht länger aufrecht erhalten. Wenn Gott nur die Form erkennen würde, würde er nur die universale Form erkennen, aber da ihm das Einzelne bekannt ist, muß er die Form als von der Materie beeinflußt erkennen, d. h., die Materie fügt etwas erkennbar Verschiedenes zu der Form hinzu. Eine Metaphysik der Partizipation am *esse* erklärt am besten diese Erkennbarkeit des Einzelnen. Um jedoch die Bedeutung der Form zu wahren, läßt Thomas das *esse* die Erkennbarkeit der Materie über die

---

[48] *Thomas v. A.,* In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, hg. v. C. Pera, Turin 1950, 4, 2, 297.
[49] Ebd. 296. [50] Ebd. 298; 4, 13, 463.
[51] Ebd. 4, 4, 355. [52] ST I, q. 44, a. 2. [53] Ebd. ad 3.

Form mitteilen. Dies trifft sich mit Aristoteles' Verständnis der Form, die die Materie informiert. Aber genauso wie das Verständnis der Verbindung der Form zur Materie in Spannung zu Aristoteles' Lehre steht, daß das Ziel und die höchste Vollendung der intellektuellen Aktivität der Seele eine Seele getrennt von der Materie, eine reine Form sei[54], so kommt es bei Thomas zu einer ähnlichen Spannung in der Existenzordnung. Wie wichtig auch immer die Mitteilung der Erkennbarkeit über die Form ist, die einzelne Materie besitzt eine Erkennbarkeit im *esse*, die mehr ist als die Erkennbarkeit einer universalen Form. Die sich ergebende *similitudo* zwischen Gott und der ersten Materie durch die Partizipation am *esse* läßt die oben zitierte Widerlegung David von Dinants, Materie und Gott hätten doch nichts gemeinsam, als fraglich erscheinen. Gewiß deuten die obigen Zeugnisse ein ambivalentes Verständnis der ersten Materie an. Eine eher aristotelische Betonung beleuchtet die Nichterkennbarkeit der Materie, um sicherzustellen, daß der menschliche Verstand die Universalien durch Abstraktion erkennen kann. Eine eher platonische oder plotinische Betonung verbindet die Materie mit Gottes schöpferischem Erkennen und gesteht ihm ihre Erkennbarkeit zu, denn das Einzelne als solches nimmt an seinem *esse* teil. Thomas' Wesensordnung ist letztlich aristotelisch; die Existenzordnung, obwohl seine eigene Entdeckung, baut wesentlich auf einer platonischen Partizipationsmetaphysik auf. Man kann leicht auf Widersprüchen herumreiten, aber das würde die Zusammenschau des Doctor Angelicus verdunkeln. Um uns ihr wieder zu nähern, müssen wir einen weiteren Schritt tun.

Gott und seine Unendlichkeit

Parallel zu der Spannung in der Konzeption der Materie enthüllt sich die Spannung in Thomas' Verständnis Gottes. Wie die Unendlichkeit der Materie als verständlich oder nicht verständlich beurteilt werden kann, je nach der gewählten Wesens- oder Existenzperspektive, kann Gottes Unendlichkeit gleichermaßen als Unendlichkeit der Form oder als eine reine Unendlichkeit auf der Ebene der Existenz verstanden werden. Es scheint wenig Zweifel daran zu geben, daß Thomas' Einsicht in die Unterscheidung von *esse* und *essentia* ihm erlaubte, das averroistische Verständnis von Gott als dem, der sich nicht um Einzelnes sorgt, zu überwinden und den existentiellen reinen Akt Gottes von dem essentiellen reinen Akt des *intellectus agens* adäquat zu unterscheiden. Jedoch scheint die Gleichset-

[54] Diese Inkonsequenz bei Aristoteles wurde von *P. Rousselot* herausgestellt und diente als eine grundlegende Einsicht für seine Interpretation von Thomas in: L'intellectualisme de S. Thomas, Paris ²1924, 185–186. Über Rousselots ganze Sicht vgl. *J. McDermott*, Love and Understanding, Rom 1982. Die Inkonsistenz bei Thomas zwischen der Gleichsetzung der Erkennbarkeit mit formaler Nichtmaterialität und seinem Bestreben, den Wert des Individuellen zu bewahren, wurde auch von *H. U. von Balthasar*, Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 517, herausgestellt.

zung Gottes mit dem unendlichen reinen *esse* mehr eine Intuition als das Ergebnis eines ausdrücklichen Beweises zu sein. Thomas war zugegebenermaßen mehr daran gelegen, nicht-christliche Charakterisierungen Gottes zu korrigieren als sich mit dem grassierenden Atheismus auseinanderzusetzen. In der *Summa Theologiae* machen von dem immensen Teil, der Gott gewidmet ist, die ausdrücklichen Beweise seiner Existenz, die *quinque viae,* nur einen sehr kleinen Teil aus. Andere Werke, besonders *Contra Gentiles* und die Kommentare über Aristoteles, entwickeln verschiedene Aspekte der Beweise. Eine sorgfältige Analyse aller Beweise zeigt jedoch, daß alle, sogar der vierte Weg, letztlich in der Wesensordnung wurzeln. Folglich führten ihn seine rationalen Beweise nicht bis zu dem Gott des unendlichen *esse,* obwohl Thomas die Notwendigkeit sah, über die Wesensordnung hinauszugehen, um das christliche Verständnis von Gott zu bewahren.

Unsere Analyse der thomanischen Beweise wird zeigen, daß sie, weil sie in der Wesensordnung bleiben, nur die Unendlichkeit der Form erreichen konnten, wie sie Platos Einem oder Aristoteles' Erstbeweger zugesprochen wird. Diese Schlußfolgerung steht im Gegensatz zu seinem Verständnis von Gottes Unendlichkeit. Thomas' Argumente für Gottes Unendlichkeit ändern sich, sie wechseln von der Wesens- zur Existenzordnung. Bisweilen kommt er lediglich zu einer Unendlichkeit der Form, einer Folgerung, die mit den *quinque viae* vereinbar ist; ein anderes Mal setzt er die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus, um zu der reinen Unendlichkeit des *esse* zu gelangen. Dieses Verschieben der Perspektiven kann eine tiefe Spannung in Thomas' System nicht verbergen. Hier, in der Frage nach Gott wie in der Frage nach der Materie, läßt sich die enge Verbindung zwischen der Existenz- und der Wesensordnung nicht mit den verschiedenen Auffassungen von Unendlichkeit vereinbaren.

Während eine Unendlichkeit der Form jenseits der Potentialität durch rationale Analyse in der Wesensordnung postuliert wird, kann man die Notwendigkeit, einen ausführlichen Beweis von Gottes Existenz in der Existenzordnung zu entwickeln, in Frage stellen.

Hat man einmal den Unterschied zwischen Wesen und Existenz anerkannt, wird dann nicht die ganze Welt mit einem Mal kontingent? Dann gibt es die Alternative zwischen dem unendlichen Nichts Sartres und Thomas' unendlichem *esse,* das die Existenz aller Wesen begründet, ohne durch sie begrenzt zu sein. Diese Intuition von Sinn in und durch radikale Kontingenz liefert den Schlüssel zu der Sicht der Existenz des Doctor Angelicus. Ein rationaler Beweis der Existenz Gottes scheint, nach solch einer Einsicht, überflüssig. Denn der Beweis würde auf Begriffen beruhen, während die Einsicht sich auf eine Wirklichkeit jenseits der Wesenheiten und der endlichen Begriffe, die ihnen entsprechen, erstreckt. Im besten Fall entfaltet sich die Einsicht in rationalen Begriffen, die die schon gewonnene Einsicht stabilisieren und das Verhältnis zwischen dem

unendlichen Sein und den endlichen Seienden, die vollkommen von ihm abhängig sind, exakter definieren[55]. Thomas versteht, wie wir sehen werden, das Verhältnis einerseits im Sinne einer Wirkursächlichkeit, die die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschaffenem, andererseits im Sinne einer Partizipationsmetaphysik, die die grundlegende Einheit von Gott und Welt betont. Beide Strukturen ermöglichen, daß ein Argument für die Erkennbarkeit der Materie entwickelt wird: die Wirkursächlichkeit, da *omne agens agit sibi simile* und die geschaffene Materie müssen dem intelligenten, erkennbaren Schöpfer ähnlich sein; die Partizipation, da das Einzelne an Gottes Sein und Erkennbarkeit teilhat. Thomas zieht im allgemeinen die Partizipationsbeschreibung vor, aber in beiden Strukturen ist die Verbindung zwischen Gottes reiner Unendlichkeit und der Erkennbarkeit der Materie in der Existenzordnung etabliert.

Aus dieser fundamentalen Spannung in Thomas' Denken zwischen der Existenz- und der Wesensordnung sollten später verschiedene Schulen thomistischer Interpretation entstehen: Cajetan (Maritain), Gilson und der transzendentale Thomismus (Rahner). Diese müssen in einer eigenen Untersuchung behandelt werden. Hier reicht es, die Spannungen in Thomas' System durch eine Analyse seiner Argumente für die Existenz Gottes und seine Unendlichkeit offen zu legen und ihre Unzulänglichkeiten zu kritisieren. Daran anschließend können die Bedeutungen und die Probleme der thomanischen Synthese festgestellt werden.

Der erste Weg[56]

Die *Summa Theologiae* bietet in I, q. 2, a. 3 fünf Wege zu Gott. Der erste Weg, *prima et manifestior via,* nimmt die Wahrnehmung von der Bewegung in der Sinnenwelt als Ausgangspunkt. „Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo." Aus der Potenzialität der Bewegung schließt Thomas auf die Existenz eines Erstbewegers; er behauptet,

---

[55] *J. Maritain* liefert eine aufschlußreiche Bestätigung dieser Behauptung. In „Sept leçons sur l'être", Paris 1933, 51–70, beschreibt er die Intuition des Seins. In „A New Approach to God", The Range of Reason, New York 1952, 86–91, zeigte er, daß die Intuition der Existenz eine prä-metaphysische, d.h. vorbegriffliche Intuition der Existenz der Dinge, des Selbst und Gottes impliziert. In „Existence and the Existent", übers. v. L. Galantiere & G. Phelan, 1948, Nachdr. Westport 1964, 69, versichert er die Gleichzeitigkeit beider Intuitionen. Lediglich das Verhältnis zwischen dem unendlichen Sein und den endlichen Seienden, die vollkommen von ihm abhängen, blieb noch zu bestimmen. In seinen Werken verwendete Maritain sowohl Wirkursächlichkeit als auch eine Partizipationsmetaphysik, um das Verhältnis zu beschreiben.

[56] *J. Owens,* Aquinas and the Proof from the ‚Physics', in: MS 28, 1966, 119–150; *ders.,* Actuality in the „Prima Via" of St. Thomas, in: MS 29, 1967, 26–46, versuchte einen existentiellen Verweis in der prima via zu finden, gab aber zu, daß Thomas getreu dem Argument des Aristoteles folgt. Für mich gibt es keinen Zweifel, daß Thomas Aristoteles' Erstbeweger mit dem transzendenten christlichen Gott in der Existenzordnung identifizieren möchte. Ob sich dies jedoch aus Aristoteles' Argument ergibt, darüber kann gestritten werden. Wie unser Haupttext zeigen wird, unterscheidet Thomas zwischen Bewegung und existentieller Emanation.

daß das, was je in Potenz ist, nur durch etwas, das selbst aktuell ist, in die Wirklichkeit übergeführt werden kann und daß ein Regressus ad infinitum nicht zu einer ersten Ursache führen würde. Das Argument von der wahrnehmbaren Bewegung zu Gott war schon ausführlich in der *Summa contra Gentiles* I, 13 entwickelt worden. Dort wurde die Position des Aristoteles erläutert und verteidigt. Nachdem er die *Physik* VI–VIII für den Beweis des ersten, unbewegten Bewegers aus der wahrnehmbaren Bewegung im Sinne der Potenz-Akt-Analyse verwendet und die Unmöglichkeit der Behauptung *omne movens movetur* gezeigt hatte, wandte sich Thomas schließlich der *Metaphysik* XII zu, um zu zeigen, wie Gott vollkommen von der Welt verschieden ist[57]. Denn er wird verstanden als das *appetibile,* das alle, die ihn suchen, durch ein Begehren bewegt. An diesem Punkt wird die Bedeutung der Zielursächlichkeit als Grundlage des Beweises deutlich.

Nach der *Summa contra Gentiles* entwickelte Thomas den Beweis noch ausführlicher in den Kommentaren zu Aristoteles' *Physik* und *Metaphysik.* In dem früheren Werk war das Argument nur durch die Analyse von Akt und Potenz ausgearbeitet. Alle Beispiele eines bewegten Seienden, das durch ein äußeres Wirkendes bewegt wird – der Mensch bewegt die Hand, die den Stock bewegt, der den Stein bewegt; der Wind streift ein Objekt, Hitze wird weitergegeben, ein Mensch zeugt einen anderen, ein geworfener Stein[58] – erläutern Wirkursächlichkeit. Die Beispiele von Seienden, die sich selbst bewegen, Tiere oder Menschen, werden auf dasselbe Schema reduziert, insofern Bewegung Teilbarkeit impliziert und Teilbarkeit eine Vielzahl an Teilen bedeutet, wobei der eine den anderen bewegt. Das erstaunt kaum, da Aristoteles selbst niemals die Zielursächlichkeit in der *Physik* VIII erwähnt und seine Beispiele sich selbst auf Wirkursächlichkeit beschränken. Tatsächlich weist Aristoteles in der früheren Version des Beweises von der Bewegung in der *Physik* VII ausdrücklich den Gebrauch der Finalursächlichkeit zugunsten der Wirkursächlichkeit zurück[59]. Im vierten Kapitel der *Metaphysik* XII werden die bewegenden Ursachen im Sinne der Wirkursächlichkeit erläutert[60]. Nur im siebten Kapitel taucht die Sprache der Partizipationsmetaphysik auf. Der Erstbeweger wird als das Gute verstanden, das vorrangige Objekt des Strebens und Denkens; als etwas, das geliebt wird, bewegt es alle, die es suchen.

Thomas' Sprache reflektiert wohl die Darlegung des Stagiriten. Obwohl er sich bewußt war, daß die *Physik* Zielursächlichkeit nicht ausschloß, sondern eigentlich eine Vervollständigung durch die *Metaphysik*

---

[57] C. Gent. I, 13, 108.

[58] In VIII Phys. 8, 2165; 9, 2181, 2182, 2188, 2190; 10, 2217, 2219, 2227; 21, 2481; 22, 2512ff.

[59] *Aristoteles,* Physik VII, 243a, 3–4.

[60] *Aristoteles,* Metaphysik XII, 1070b, 30–34.

XII erwarten ließ[61] – genauso wie die *Metaphysik* XII die Analysen der *Physik* VIII voraussetzt[62] –, vermied Thomas die Sprache der Finalursächlichkeit bis zum Kommentar über das siebte Kapitel der *Metaphysik* XII. Nachdem die vorausgehenden Kapitel über Wirkursachen[63] und den ersten Himmel[64] handelten, wandte er sich einer sorgfältigen Erörterung von Aristoteles' Argument zu. Der Erstbeweger als *appetibile* und *intelligibile* bewegt *per finem* und *sicut finis*[65]. Das erste *desiderabile* ist mit dem ersten *intelligibile* identisch und bewegt beide, Verstand und Wille, da „der Wille im Verstand ist"[66]. Nachdem einmal die Zielursächlichkeit eingeführt war, ergab sich auch die Sprache der Partizipation. „Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliqualiter aliquo immobili et sic primum movens immobile potest esse finis".[67] Das gesuchte Ziel bringt eine Angleichung in den erkennenden und wollenden Suchern mit sich[68]. Thomas zögerte tatsächlich nicht, die platonische Maxime „propter quod unumquodque tale, et illud magis" auf das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Intellekt zu übertragen[69]. Er machte sich die platonischen Voraussetzungen der *Metaphysik* XII zu eigen. Obwohl Aristoteles Platos subsistierende, intelligibile Species der materiellen Dinge zurückgewiesen hat, blieb sein Erstbeweger eine intelligente, intelligibile Substanz, wobei unser Verstand durch Partizipation an ihr *actu* erkennend wird[70].

Bei der Lektüre der Kommentare des Thomas werden die Gründe für die feinen Unterschiede des Aristoteles zwischen Wirk- und Zielursächlichkeit klar. In der *Physik* besteht Bewegung aus Fortbewegung, Veränderung und Zunehmen und Abnehmen. Alle drei Typen erlauben eine Analyse im Sinne von Potenz und Akt, aber Aristoteles zeigt deutlich an, wie die anderen Typen der Fortbewegung untergeordnet und von ihr abhängig sind[71]; Thomas wiederholte diese Ansicht[72]. Eigentlich führen weder Veränderung, wo entsprechend passive Bestimmungen auftauchen[73], noch der Verfall (Abnehmen) zu einer Erklärung im Sinne der Zielursächlichkeit. Alle Typen der Veränderung hängen von der höchsten, ewigen Bewegung des Himmels ab. Aristoteles' erster Himmel ist beseelt, er besitzt Verstand und Wille[74]. Da weder Gewalt noch Natur ausreichen, die höchste Bestimmung zu erklären, bleibt nur der Verstand[75]. Jenseits der Pluralität von etwas, das sich selbst bewegt, gibt es

---

[61] In VII Phys. 12, 2260; In VIII Phys. 21, 2476, 2480; 23, 2545.
[62] In XII Met. 4, 2474; 6, 2510, 2517; 7, 2533; 8, 2548; 9, 2555.
[63] In XII Met. 4, 2470, 2473; 5, 2491. [64] Ebd. 4, 2476; 6, 2512.
[65] Ebd. 7, 2519–2521, 2529, 2531, 2534; 11, 2600; 12, 2627.
[66] Ebd. 7, 2522. [67] Ebd. 7, 2528. [68] Ebd. 7, 2535.
[69] Ebd. 8, 2543. [70] Ebd. 8, 2542.
[71] *Aristoteles*, Physik VIII, 7.
[72] In VIII Phys. 14; In XII Met. 7, 2530.
[73] In VIII Phys. 14, 2305, 2308.
[74] In XII Met. 4, 2476; 8, 2536.
[75] Ebd. 6, 2505; 7, 2520; In VIII Phys. 7, 2152–2155; 8, 2179.

ein höchst einfaches Prinzip als reinen Akt[76]. Das muß die Ursache für die Bewegung des ersten Himmels sein.

„Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile."[77] Darum ergab sich aus dem letzten Schritt des aristotelischen Beweises die Notwendigkeit, eine physikalische Bewegung mit einem unbeweglichen reinen Akt zu verbinden, der von der Wirk- zur Zielursächlichkeit führt[78]. Natürliche Bewegung muß durch etwas, das jenseits der physikalischen Natur ist, erklärt werden. Der Erstbeweger muß ohne Größe sein (jenseits der Potentialität) und, als geistiges Wesen, d.h. erkennendes und erkennbares, bewegt es durch einen Verstand. „Actio agentis materialis proportionatur naturae agentis ... sed actio agentis per intellectum non proportionatur naturae ipsius sed formae apprehensae."[79] Die wahrgenommene Form wirkt daher in der Ordnung der Zielursächlichkeit als letztes Erklärungsprinzip der Bewegung. Insofern der erste Himmel auf die Materie begrenzt ist, ist der Erstbeweger von ihm und jeder anderen Bewegung getrennt. In seinen Kommentaren folgte Thomas getreu den Texten des Aristoteles. Dennoch schien er zu zögern, Aristoteles' „Meinung" zu bestätigen, daß die Himmel wirklich von einer intelligenten und begehrenden Seele beseelt sind. Der Doctor Angelicus führte die Ansicht über einen beseelten Himmel mit einem stark betonten „falls" ein, gefolgt von dem Konjunktiv oder einem vagen „insofern als"[80]. Ob die Himmel wirklich beseelt sind oder nicht, ist nicht von wesentlicher Bedeutung. Bewegung muß immer noch erklärt werden und nur ein geistiger, davon getrennter Erstbeweger reicht aus. Selbst wenn die Himmel nicht beseelt wären, war sich Thomas bewußt, daß der menschliche Intellekt in seiner eigenen Aktivität bewegt wird[81].

Das Argument der *Metaphysik* XII benutzt eindeutig eine Partizipationsmetaphysik, jedoch gibt Thomas nirgendwo einen Hinweis auf die Existenzordnung oder irgendeine Partizipation am Akt der Existenz. Noch befremdlicher ist, daß die Unterscheidung von *esse* und *essentia* so angebracht wurde, daß die Existenzordnung aus dem Beweis von der Bewegung ausgeschlossen war. Im Kommentar zur *Physik* VIII wies Thomas Averroes' These zurück, daß das universale erste Wirkende an einem prä-

[76] In XII Met. 7, 2523–2524.

[77] Ebd. 7, 2521.

[78] Es macht keinen Unterschied, ob die Zielursächlichkeit sich auf das Verhältnis der Planeten untereinander oder nur auf das Verhältnis des ersten Himmels zum Erstbeweger bezieht. Entscheidend ist der Übergang von der Wirk- zur Zielursächlichkeit. Über die erste Möglichkeit vgl. In XII Met. 10, 2580.

[79] In VIII Phys. 21, 2481.

[80] In XII Met. 4, 2476; 8, 2536.

[81] In VIII Phys. 2, 2017, 2019; 6, 2137; In XII Met. 8, 2542–2543; C. Gent. i, 44, 376. Aristoteles hatte die Möglichkeit einer solchen Entwicklung in der Physik VIII, 255 a, 33–255 b, 5 angedeutet. Vgl. auch seine Metaphysik XII 1072 b, 14–25.

existenten Subjekt oder einer Materie, die nicht von ihm erschaffen wurde, sein Wirken vollzieht[82]. Dementsprechend unterscheidet er Bewegung *(motus)* und Veränderung *(mutatio)*, die offensichtliche Grundlage des ersten Weges, von einer *quaedam simplex emanatio*, die für die Entstehung alles Seienden verantwortlich ist *(productio universalis entis a Deo* oder *productio totius esse)*[83]. Weil Gott der Grund des Seins für alle Existierenden ist, leitet sich sogar das esse der Materie von ihm her[84]. Später kam Thomas wieder auf die Unterscheidung von *esse* und *essentia* zurück, um Averroes' Anspruch zu widerlegen, himmlische Körper wären nicht in Potenz nicht zu sein. Nachdem er festgestellt hatte, daß ihre wahrnehmbare, quantitative Erscheinung impliziert, daß sie nicht substantielle Formen sind, sondern solche, die sowohl aus Potenz (Materie) als auch aus Akt (Form) bestehen und „irgendwie" in Potenz zu Nichtsein stehen[85] gestand er das Gegenteil hypothetisch zu, daß nämlich himmlische Körper einfach und von der Materie unberührt sind. Dann wandte er gegen Averroes ein:

Sed dato quod corpus caeleste non sit compositum ex materia et forma adhuc oportet ponere in ipso quodammodo potentia essendi. Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, *vel* ipsa sit suum esse *vel* participet esse ... Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. Ergo substantia quantumcumque simplex post primam substantiam simplicem est potentia essendi[86].

Omne enim quod non est suum esse participat esse a causa prima, quae est suum esse[87].

Die Existenzordnung gehört nicht dem ersten Weg an, sondern nur der Widerlegung der Schwierigkeiten.

Genau das gleiche Argument, das *movere* von dem universellen *esse* unterscheidet und die universelle Kausalität Gottes über alles *esse* behauptet und ihn ebenso als die Ursache der ersten Materie anerkennt, war schon in *Contra Gentiles* II, 16 vorweggenommen worden. (Eine Verbindung zwischen der Partizipation der Seienden am unendlichen *esse* und der Erkennbarkeit der Materie scheint vorausgesetzt zu werden – das nur am Rande.)

Aus der Sicht dieser Texte wird es klar, warum der Aquinate darauf bedacht war, Aristoteles' unbewegten Erstbeweger mit Platos sich-selbstbewegenden Beweger in Einklang zu bringen. Indem er den Begriff „Bewegung" erweitert und so die intellektuelle (und willentliche) Aktivität miteinbezieht, wobei der den Gedanken denkende Gedanke eingeschlossen ist, konnte er die Uneinigkeit zwischen Plato und Aristoteles als reines Wortgefecht abtun[88]. Im Grunde rettete das Hinzufügen einer

[82] In VIII Phys. 2, 2000–2003.
[83] Ebd. 2, 2002, 2045, 2046.
[84] Ebd. 2, 2001.
[85] Ebd. 21, 2490.
[86] Ebd. 21, 2491.
[87] Ebd. 21, 2495. [88] Ebd. 9, 2214; C. Gent. I, 13, 90.

Partizipationsmetaphysik in die Existenzordnung Aristoteles' Erstbeweger für die christliche Theologie. Die Existenzordnung deutet auf die radikale Abhängigkeit einer endlichen Wirklichkeit von einem unterschiedenen, unendlichen, freien Gott, während die Partizipationsmetaphysik das Verhältnis zwischen den beiden wahrt und definiert.

Obwohl Thomas' Absicht, einen eindeutig unendlichen Gott in der Existenzordnung zu affirmieren, deutlich ist, kann der moderne Leser die Gültigkeit seines Aufweises in Frage stellen. Wenn Aristoteles' Argument nur zu einer endlichen Form, dem Erstbeweger, kommt, auf welchem philosophischen Boden hat der Aquinate Aristoteles' Gott mit dem unendlichen *esse* identifiziert? Der Doctor Angelicus war scharfsinnig genug zu sehen, daß Aristoteles' Metaphysik durch ein Partizipationsschema ergänzt werden mußte. Dennoch gelangte Plato nie über die Unendlichkeit der Form des Einen als letzten Grund für die Erkennbarkeit des Universums. Thomas' brillante Einsicht in die Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte die Analyse eines unendlichen *esse*, an dem alle Seienden partizipieren. Aber dies ist nicht das Ergebnis von Aristoteles' Beweis und Thomas' ausführliche Darlegung hält sich an den Text Aristoteles'.

Der zweite Weg

Der zweite Weg der *Summa Theologiae* ist ein einfacher Beweis, aufgebaut auf der Anerkennung der Wirkursächlichkeit in der Welt und der Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses. Die erste Wirkursache wird Gott genannt. Das gleiche, einfache Argument wurde in *Contra Gentiles* mit Verweis auf die *Metaphysik* II vorweggenommen[89]. Das Argument der Wirkursächlichkeit ist jedoch nicht unmittelbar evident. Die meisten modernen Kommentatoren zu Aristoteles ignorieren es vollkommen oder, wenn sie es wahrnehmen, wird es unter dem Beweis von der Zielursächlichkeit subsumiert[90]. Tatsächlich gibt es keinen Grund, falls Aristoteles' Universum ewig ist, warum es einen Ersten in der Reihe wirksamer Ursachen geben muß. Materielle Wirkursachen sind voneinander unterschieden und beeinflussen einander durch Kontakt[91]. Die Wirkungen, seien sie in Form von Veränderung, Wachsen oder Abnehmen, hängen von der Fortbewegung ab. Dieser örtliche, materielle Wechsel ist der Zeit unterworfen, und es gibt keine Notwendigkeit eines Ersten in dieser zeitlichen Abfolge. Sollte jedoch jemand behaupten, daß die Wirkursachen, die in Betracht gezogen werden, nicht nur in einem Raum-Zeit-Kontinuum stehen, sondern wesentlich in einer Stufenordnung angesiedelt sind, als höher und niedriger, wie der Stock zur Hand, die Hand zum Menschen – dann taucht eine andere Schwierigkeit auf. Wie weit kann sich diese Kette, die materielle Ursachen den geistigen unterordnet, aus-

[89] C. Gent. I, 13, 113; *Aristoteles,* Metaphysik II, 994a, 1–19.
[90] Z. B. *W. D. Ross,* Aristotle's Metaphysics Oxford 1924 I, CXXXIV.
[91] In VII Phys. 2, 1791.

dehnen? Ist der Mensch frei, wie ist er dann das Instrument eines höheren, ersten Wirkenden? Würde nicht ein solches Verständnis der Wirkursächlichkeit Gottes die menschliche Freiheit zerstören?[92]

Im Kommentar zur *Metaphysik* unternahm Thomas wenig, diese Schwierigkeiten zu erklären, er erläuterte im wesentlichen, warum ein unendlicher Regreß unmöglich ist[93]. Im Kommentar zur *Physik* wird jedoch ein stärkeres Licht auf das Argument geworfen. In der Behandlung der letzten Ursache der Fortbewegung deutet Thomas' Beispiel der Hand und des Stockes, die sich gleichzeitig bewegen, an, daß Wirkursächlichkeit mit enthalten ist[94]. Damit er den Einwand widerlegen kann, daß sich eine unendliche Anzahl von Dingen in einer begrenzten Zeit bewegen kann, setzte Thomas nicht nur eine Einheit der Zeit und des Ziels der Bewegung, sondern auch der beweglichen Objekte selbst voraus[95]. „Accipiatur ergo ... quod ex omnibus infinitis mobilibus et moventibus efficiatur unum, scilicet ipsum totum universum per continuationem quandam."[96] Die Betrachtung des Universums als „eine Größe"[97], die von einer äußeren Ursache bewegt wird, setzt offensichtlich die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus; denn die äußere Ursache handelt anders als durch Anziehung. Deswegen situiert ein großer, moderner Thomist den Beweis in der Existenzordnung[98]. Man mag für diese Interpretation in Thomas' Bemühen am Ende des vorherigen Abschnitts Stütze finden, wo er Aristoteles' unbewegten Beweger mit Platos Selbstbeweger als vereinbar betont[99].

Trotzdem sind die Gegenargumente stärker. Nirgendwo wird der Verweis auf die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* ausdrücklich gegeben. Thomas selbst hielt das Argument offensichtlich nicht für sonderlich beweiskräftig. Denn den Einwand, daß die Elemente weder untereinander noch mit den himmlischen Körpern in einem Kontinuum stehen, beantwortet er, indem er zeigt, daß der Aufweis nur *de genere* gültig sei, d. h. unter der Voraussetzung, daß alle materialen Seienden zusammenhängen, eine Voraussetzung, die nicht im Gegensatz zum Begriff bewegter Wirklichkeiten steht. Aber der Beweis gilt nicht *de specie*, d. h. „wenn (die beweglichen Wirklichkeiten) als gemäß ihrer festgelegten Natur betrachtet werden sollten"[100]. Solch ein Beweis, der auf einer Hypo-

---

[92] *J. Maritain*, Existence and the Existent, 87–105; *ders.*, God and the Problem of Evil, übers. v. J. Evans, Milwaukee 1966, 38–42, gibt eine brillante Interpretation des Einflusses göttlicher Kausalität auf menschliche Freiheit. Indem aber auf Gott allein alle guten, übernatürlichen Werke zurückgeführt werden, kann sich die Freiheit des Menschen der sich durchsetzenden göttlichen Bewegung nicht verbinden. Das aber hieße, daß der Mensch in seinen guten Werken mit Gott kooperiert, indem er nichts tut – was offensichtlich paradox ist.

[93] In II Met. 2, 299–300; 3, 301–304.

[94] In VII Phys. 2, 1784. [95] Ebd. 2, 1790.

[96] Ebd. 2, 1792. [97] Ebd. 2, 1994.

[98] *J. Maritain*, Approaches to God, übers. v. P. O'Reilly New York 1954, 35–40, 42, 43.

[99] In VII Phys. 1, 1797.

[100] Ebd. 2, 1797.

these aufgebaut ist, die in einer Welt getrennter Naturen kaum realisierbar ist, besitzt keine große Überzeugungskraft.

Unsere Betrachtung führt zu folgender Schlußfolgerung: Wenn es zwischen dem ersten und dem zweiten Weg, die beide die Wirkursächlichkeit benutzen, einen Unterschied gibt, dann muß die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt werden. Diese Unterscheidung ist nicht nur zu undeutlich geblieben; eine solche Voraussetzung macht darüberhinaus jeden entwickelten Beweis fast überflüssig, weil die radikale Kontingenz der geschaffenen Welt vorausgesetzt wird. Sicherlich läßt sich der Beweis von der Wirkursächlichkeit allein nicht überzeugend auf das aristotelische Universum anwenden.

Der dritte Weg

Der Beweis vom Möglichen und Notwendigen findet sich nur in der *Summa Theologiae* als eigener Beweis. Da einige Seiende sowohl sein können als auch nicht, ist es ihnen unmöglich, immer zu sein. Daher war es für alle solche Seiende möglich, nicht gewesen zu sein. Ihr Anfang bedarf darum einer Ursache, die nicht erst wurde, sondern immer war und notwendig ist. Da es keinen unendlichen Regreß geben kann, wird eine erste Ursache „als aus sich selbst notwendig" postuliert. Dieser Argumentationsgang war in den vorhergehenden Beweisen impliziert, insofern ein absoluter, erster oder letzter Grund einer kontingenten Bewegung oder Wirkung gesucht wurde. Tatsächlich wurde mit dem Beweis von der Bewegung in *Contra Gentiles* in seiner alternativen Version der Kontrast zwischen kontingent und notwendig verwendet[101], und Gott sei *per se necessarium* oder *necesse-esse* war die Folgerung[102].

So stark das Argument auch auf den ersten Blick erscheint, ist es doch voller Zweideutigkeiten. Weil jedes Seiende sein kann oder auch nicht, heißt das nicht, daß alle Seiende zusammen nicht sein können, es sei denn, die Unterscheidung von *esse* und *essentia* wird vorausgesetzt. In der Wesensordnung könnte es eine unendliche Reihe von Seienden geben, von denen jedes seinen Nachfolger hervorbringt, bevor es verschwindet. Denn die Möglichkeit des Verschwindens aller Seienden bedeutet nicht, daß das, was geschehen kann, auch tatsächlich geschehen muß – was jeder, der in einem Würfelspiel Geld verloren hat, beachten sollte.

Natürlich hat Thomas' Argument nicht deutlich gemacht, ob sich die Möglichkeit des Seins oder Nichtseins auf ein existierendes Subjekt bezieht, das als Substanz betrachtet wird. Aristoteles' Suchen nach einer ersten Ursache betraf die Substanz[103], und Thomas konnte auch Seiendes *(ens)* und Substanz identifizieren[104]. Sollte dies Thomas' Intention gewe-

[101] C. Gent. I, 13, 97.
[102] Ebd. I, 15, 124; auch I, 16, 130.
[103] *Aristoteles,* Metaphysik XII, 1069a, 18–20.
[104] In XII Met. 1, 2416.

sen sein, könnten Anfang und Ende der individuellen Substanz eines Seienden als eine Art der Bewegung (Erzeugung und Verfall) interpretiert werden und unter dem ersten Weg subsumiert werden. Daher reduziert sich der dritte Weg auf eine Variante des Beweises von der Bewegung, wie im Argument von *Contra Gentiles.*

Eine andere Interpretation würde die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in die Existenzordnung verweisen. J. Owens unternahm kürzlich solch eine auf die Existenzordnung bezogene Neubewertung des dritten Weges, indem er mit Verweis auf *Contra Gentiles* I, 15, *De Potentia* 5, 3 und *In I Sent.* zeigte, daß Thomas eine „Ursache der Notwendigkeit" für notwendige Seiende wie die Engel, substantielle Seelen und himmlische Körper suchte[105]. Diese Seienden sind notwendig, in dem Sinn, daß sie, frei von der Materie, keine Neigung zum Nichtsein haben. Ihre Notwendigkeit hängt vom Existenzgewähren Gottes ab, Gottes Güte jedoch schenkt eine notwendige Existenz gemäß der Vorzüglichkeit ihrer Naturen. Dieser Verweis auf die Existenzordnung, der im Urteil gegeben wird, verhindert, daß der Beweis dennoch mit dem ontologischen Argument identifiziert wird, das im Bereich der Begriffe bleibt.

Eine genauere Untersuchung deckt allerdings Schwierigkeiten in Owens Interpretation auf. Es wird erstens nicht deutlich gemacht, daß Thomas seinen Beweis auf dem Hintergrund früherer, weniger ausgereifter Werke formuliert. An beiden Stellen, *Contra Gentiles I, 15, 24* und *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 2, werden die *possibilia esse et non esse* mit den *generabilia et corruptibilia* gleichgesetzt, offensichtlich aristotelische Begriffe. Sollte Thomas zweitens die Existenzordnung im Sinn gehabt haben, bringt die Art von Ursächlichkeit, die er verwendet hat, Schwierigkeiten. Owens beruft sich auf die Wirkursächlichkeit und unterscheidet die „Ursache der Notwendigkeit" von der „Ursache der Existenz", um die Unterscheidung des zweiten und dritten Weges zu erhalten[106]. Das impliziert, daß der zweite Weg die Existenzordnung vermeidet und daher nicht angemessen vom ersten Weg unterschieden werden kann, der ebenfalls die Wirkursächlichkeit verwendet, bis die Notwendigkeit der Zielursächlichkeit erkannt wird; zudem steht der Gebrauch der Wirkursächlichkeit in der Existenzordnung noch zur Frage. Wenn unsere Vorstellung von Wirkursächlichkeit aus der Erfahrung in der Wesensordnung herkommt, kann sie dann legitimerweise auf die Existenzordnung angewandt werden? Unsere erste Vorstellung von Wirkursächlichkeit kommt für uns wie für Aristoteles aus der Wesensordnung der Substanzen, die

---

[105] *J. Owens*, „‚Cause of Necessity' in Aquinas' Tertia Via", in: MS 33 (1971) 21–45.

[106] *Owens* Beobachtungen zu diesem Punkt ebd. 23–27, sind nicht zwingend. Er muß auf C. Gent. I, 13, 113 zurückverweisen, um die Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses mit der Wirkursächlichkeit zu verbinden. Das liegt weit entfernt von C. Gent. I, 15. Außerdem zitiert Thomas Aristoteles zu diesem Punkt, während Owens den Begriff der Existenzordnung zuschreibt.

Substanzen bewegen. Aus sich selbst impliziert der Begriff der Wirkursächlichkeit keinen Bezug zur Existenz. Eine weitergehende Anwendung der Vorstellung würde bedeuten, daß vorher die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* akzeptiert ist und außerdem zwei Existenzwirklichkeiten, Gott und endliche Wesenheiten angenommen sind. Deswegen unterstützt diese Reflexion unsere Behauptung, daß die Existenz Gottes mit der Unterscheidung von *esse* und *essentia* implizit gegeben und nur eine Spezifizierung des Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen erforderlich ist. Owens gibt tatsächlich zu, daß sich der Beweis nicht auf notwendige Seiende erstrecken muß; erkennt man einmal an, daß die Existenz kontingenten Seienden geschenkt ist, dann ist der Grund der Existenz postuliert[107].

Der vierte Weg

Nach dem ersten Weg ist dieser der am besten ausgearbeitete Beweis für Gottes Existenz. In ihrer Kürze bietet die Darlegung der *Summa Theologiae* die größte Klarheit. Nachdem er verschiedene Grade der Vollkommenheit der Seienden festgestellt hat, beruft sich Thomas auf das Prinzip „Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis", um die Folgerung zu rechtfertigen, „Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum."

Wie platonisch auch immer der zitierte Grundsatz klingen mag und trotz des Ausdruckes *causa esse,* ist der Verweis auf die Existenzordnung nicht unmittelbar offensichtlich. Der höchste Grad der Vollkommenheit wurde in dem gleichen Beweis als *maxime ens,* nicht als *maxime esse* bezeichnet. Die gleiche Bezeichnung wurde in *Contra Gentiles* benutzt, wo die Fassung des Beweises zu einer essentialistischen Interpretation hin orientiert war[108]. Dieses frühere Werk zitiert weder den platonischen Grundsatz noch erwähnt es eine *causa esse;* statt dessen enthält es einen Verweis auf *Metaphysik* IV, um das Argument zu unterstützen. Der fragliche Abschnitt in der *Metaphysik* (1008 b, 31 – 1009 a, 5) notiert nur, daß einige falsche Aussagen enger an der Wahrheit liegen als andere, wie die Antwort „5" weniger falsch ist als die Antwort „1000", wenn die richtige Antwort eigentlich „4" ist[109]. Aristoteles' Anliegen war es, einige Normen der Wahrheit einzuführen, anhand derer die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage beurteilt werden könnte. Die Herstellung eines kausalen Zusammenhangs, der eine Abhängigkeit zwischen der Wahrheit von „5" und „4" impliziert, war nicht beabsichtigt. In dem späteren Kommentar zu der Passage sagte Thomas nichts über Aristoteles hinaus[110].

---

[107] *Owens* op. cit. 44. [108] C. Gent. I, 13, 114
[109] *Aristoteles,* Metaphysik IV, 1008 b, 31–1009 a, 5.
[110] In IV Met. 9, 659.

Man mag versucht sein, eine Entwicklung von der früheren Betonung auf ein essentialistisches Verständnis des Seins in *Contra Gentiles* zu einer auf die Existenz abhebenden Interpretation in der *Summa Theologiae* zu sehen, aber das Beweismaterial ist keinesfalls überzeugend. Das Argument von *De Potentia* 3, 5 und 6, wahrscheinlich vor der *Summa Theologiae* geschrieben[111], ist eigentlich das „existentialistischste" und platonischste: Das *esse*, das vielen gemeinsam ist, muß einen gemeinsamen Grund haben, eine *causa* oder *ratio essendi*, an der alle anderen partizipieren. Der Grund des partizipierten *esse* kann dennoch *esse, perfectissimum et verissimum ens* genannt und mit dem Erstbeweger identifiziert werden[112].

Andere Werke sind noch weniger überzeugend. Beide, *Contra Gentiles* und die *Summa Theologiae* verweisen auf *Metaphysik* II (993b, 19–31). Aristoteles diskutierte darin ein Wissen um Wahrheit im Sinne ihrer Ursachen, in dem die Prinzipien der ewigen Dinge vollkommen wahr sind, weil sie die Ursache des Seins wie auch der Bewegung in anderen sind. Bei diesen Ursachen konnte es keinen unendlichen Regreß geben; ein erster Grund mußte postuliert werden[113]. Thomas' Kommentar zur *Metaphysik* identifizierte die ewigen Dinge als die Planeten und dann ihr Prinzip als die Ursachen von Bewegung und *esse*, an dem die Sinnenwelt partizipiert[114]. Als er darüberhinaus die Ansicht „gewisser Leute" zurückwies, die es ablehnten, irgendeine Abhängigkeit des *esse* in den himmlischen Körpern anzuerkennen, wird die Erinnerung an Averroes' Position und an die „existentialistische" Partizipationsmetaphysik wach, die diese Ansicht im Kommentar zur *Physik* VIII widerlegte. Jedoch unmittelbar nachdem Thomas versichert hat, daß die Ursache himmlischer Körper ihre Bewegung und ihr *esse* beeinflußt hat, scheint er die Bedeutung von *esse* auf eine getrennte Form, die mit ihrem Wesen identisch ist, einzuschränken.

Et hoc est necessarium: quia necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem corporalia sunt entia in actu, inquantum participant aliquas formas. Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, corporalis substantiae principium esse[115].

Weil die sowohl von *Contra Gentiles* als auch der *Summa Theologiae* übernommene Auslegung von *Metaphysik* II mehrdeutig ist, bleibt die Bedeutung des Arguments der *Summa* – trotz aller zugunsten einer „existentialistischen" Interpretation vorgelegten Beweise – nach wie vor umstritten. Die Schwierigkeiten bleiben, welche Interpretation auch immer bevorzugt wird. Die essentialistische Interpretation der *Metaphysik* II situiert die Wahrheit tatsächlich im menschlichen Geist und führt nicht

[111] *Weisheipl* 199, 361, 363. [112] De Pot. q. 3, a. 5 u. 6.
[113] *Aristoteles*, Metaphysik II, 993b, 19–994b, 30.
[114] In II Met. 2, 295, 297–299.
[115] In II Met. 2, 296.

eine Reihe abhängiger Ursachen ein, die zu Gott führen. Die „existentialistische" Interpretation setzt die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus, die die Abhängigkeit der Welt von Gott impliziert und keines weiteren Beweises bedarf. Sie definiert nur das Verhältnis der Welt zu Gott im Sinne einer Partizipationsmetaphysik.

Der fünfte Weg

Der Beweis von der Leitung der Dinge unterscheidet sich in *Contra Gentiles* wenig von dem der *Summa Theologiae*[116]. Da sich sogar nicht erkennende Seiende auf ein Ziel zubewegen und es im Universum eine harmonische Ordnung gibt, müssen diese Seienden von der Absicht eines wissend erkennenden und ordnenden Seienden geleitet sein. Die Ordnung zeigt sich im konstanten oder zumindest sehr regelmäßigen, wiederkehrenden Verhalten der Seienden. Das gleiche Argument war im Detail in *De Veritate* vorweggenommen worden und in den Kommentaren zur *Physik* und *Metaphysik* skizziert worden[117]. In letzterem Kommentar war Thomas Aristoteles gefolgt, wobei Thomas sorgfältig zwischen dem *bonum ordinis,* durch das die Teile des Universums aufeinander und auf das Ganze als eigentliches Ziel hingeordnet sind, und dem *bonum separatum* oder Erstbeweger unterscheidet, der als transzendentes Ziel dient, verantwortlich für die innerweltliche Ordnung genauso wie das Gut und das Ziel einer Armee durch die ihr eigene Ordnung und ihren General definiert werden kann[118].

Das Argument paßt gleich gut auf das essentialistische wie auch das „existentialistische" Verständnis der Wirklichkeit. Gewiß gebrauchte Aristoteles es im zehnten Kapitel der *Metaphysik* X, während Thomas es in der frühen Schrift *De Veritate* interpretierte als etwas, das die Partizipation der Kreaturen an der göttlichen Gutheit widerspiegelt, deren Vorsehung sie auch im *esse* hält[119].

Trotz des evolutionistischen Glaubens an das Überleben der Stärksten hat dieses Argument erhebliche Durchschlagskraft. Denn letztlich beruht es auf der Überzeugung einer tieferen Bedeutung und Ordnung der Wirklichkeit, die das sichtbare Universum widerspiegelt. Der moderne Mensch sieht jedoch die entscheidende Frage in der Unordnung, dem Leid und dem Bösen. Aristoteles, dem es um die Erkennbarkeit der Species ging, konnte die Mißbildungen, die die Natur gelegentlich hervorbrachte, dem Zufall zuschreiben. Dieser Ausweg aus der Schwierigkeit ist für den Christen nicht mehr möglich, da er an den Gott glaubt, dessen Vorsehung die Haare auf seinem Haupt zählt und um jeden Spatzen weiß, der vom Dach fällt. *Divina providentia se extendit ad singularia!*

[116] C. Gent. I, 13, 115; ST I, q. 2, a. 3.
[117] De Ver. q. 5, a. 2; In II Phys. 12, 487; In XII Met. 12, 2648, 2656, 2663.
[118] In XII Met. 12, 2629–2631.
[119] De Ver. q. 5, a. 2, ad 1 & 6.

Von daher erhebt sich die atheistische Klage: „Warum läßt Gott das Leiden der Unschuldigen zu?" Um das Problem des Bösen zu beantworten, verweist Thomas auf die Diskrepanz zwischen der Kreatur und Gott, auf die Schwäche des menschlichen Intellekts und auf die Worte des Augustinus: „Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo."[120]

Solch eine bescheidene Antwort bereitet dem hypothetischen „modernen Menschen", dessen Verstand das Maß aller Dinge ist, Schwierigkeiten, der Christ aber kann Gottes Wahrheit in der Erniedrigung seines unschuldigen Sohnes am Kreuz erkennen[121]. Solch ein Schritt überschreitet jedoch die Grenzen der Philosophie und deutet die Unzulänglichkeiten des fünften Weges an.

Die Unendlichkeit Gottes

Bevor irgendwelche Schlußfolgerungen gezogen werden, ist es ratsam zu sehen, wie Thomas die Behauptung von Gottes Unendlichkeit rechtfertigt. Die Prozedur in der *Summa Theologiae* ist einigermaßen enttäuschend. In der *Prima Pars* steht die Frage nach Gottes Unendlichkeit (q. 7) zwischen der nach seiner Einfachheit (q. 3) und der nach seiner Einheit (q. 11). Die Quaestio 3 liefert die Basis zu der Quaestio 7. In ersterer war der entscheidende Punkt, zu zeigen, daß Gottes *essentia* das gleiche wie sein *esse* ist (q. 3, a. 4). Alle Argumente setzten die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus. Das erste Argument beruht auf einer Disjunktion: Wenn es eine Unterscheidung in Gott zwischen Wesen und Existenz gibt, dann muß das *esse* entweder von den internen Prinzipien des Wesens herkommen oder von einem anderen verursacht sein. Das erste ist unmöglich, da „nichts in der Lage ist, die Ursache seiner eigenen Existenz zu sein, wenn es ein verursachtes *esse* hat". Das zweite ist ausgeschlossen, da gezeigt worden war, daß Gott die erste Wirkursache ist – obwohl der zweite Weg, wie oben gezeigt, keinen deutlichen Verweis auf die Existenzordnung enthält. Das zweite Argument unterliegt dem gleichen ungerechtfertigten Übergang von der Wesens- in die Existenzordnung: da sich *esse* zur Wesenheit wie Akt zur Potenz verhält und es in Gott keine Potenz gibt, müssen sein Wesen und sein Sein identisch sein. Aber Thomas hat nirgendwo einen „existentialistischen" Beweis der Existenz Gottes entwickelt noch die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz aufgewiesen. Das dritte Argument bekräftigt lediglich unsere Behauptung, daß die Existenzordnung gewöhnlich mit einer Partizipationsmetaphysik verbunden wird. Was *esse* besitzt ohne *esse* zu sein, be-

[120] ST I, q. 2, a. 3, ad 2; De Ver. q. 5, a. 2, ad 11.

[121] Als erster Schritt zu einer Antwort auf dieses Problem vgl. *J. McDermott*, The Loving Father and the Tormented Child: Professor Flew and St. Irenaeus, in: Thought 53, 1978, 70–82.

hauptet es, muß *ens per participationem* sein. So muß Gott mit seinem *esse* identisch sein, damit eine Abhängigkeit von einem anderen *primum ens* vermieden wird. Wieder einmal wird die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt, sie kann jedoch nicht bewiesen werden. Ein rationeller Aufweis beruht nämlich auf Begriffen und muß in der Wesensordnung bleiben, auf die sich Begriffe beziehen. Sogar die, die an einem Begriff des Seins festhalten, der in eine Existenzordnung verweist, die von der Wesensordnung wirklich verschieden ist, gestehen zu, daß das Erkennen der Existenzordnung ein Geschenk der Intuition nicht Ergebnis eines Beweises ist[122].

Das Argument für Gottes Unendlichkeit ist nur unter der Voraussetzung gültig, daß die Wesens- und Existenzordnung verschieden, aber in Gott vereint sind. Nachdem Thomas festgestellt hatte, daß die Form von der Materie, in der sie empfangen wird, begrenzt ist und daß die Unendlichkeit der Materie die *ratio imperfecti* aufweist, schrieb er: „Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti." [123] Der unmittelbar folgende Satz zeigt den Sprung: „Illud quod est maxime formale omnium est ipsum *esse*." Es wird ein Bezug auf die Frage nach Gottes Vollkommenheit genommen, wo behauptet wurde, daß *esse*, da es sich zu allem als Akt verhält, die Aktualität aller Dinge ist, die Formen eingeschlossen[124]. Aber *esse* stellt nicht bloß eine Steigerung der Form in der Wesensordnung dar, es gehört seiner eigenen, unterschiedenen Ordnung an.

War die *Summa Theologiae* ein Muster an Kürze, so entwickelte sich *Contra Gentiles* fast weitschweifig in der Vielfalt der Argumente. Einige verweisen ausschließlich auf die Wesensordnung, wie die Behauptung, daß Gott über allen *genera* steht (359) oder wie das Argument, daß Gott, der reine Akt, von unendlicher Aktualität sein muß, damit die Aktualität nicht von der Unendlichkeit der Potentialität, die Materie ist, übertroffen wird (361). Der folgende Beweis scheint auf derselben Ebene zu liegen (362). Er besagt, das Fehlen der Potenz bedeute das Fehlen einer Grenze für die besessene Vollkommenheit; folglich ist Gottes reiner Akt unendlich.

Ein ähnliches Argument war schon für die Existenzordnung entwickelt worden (360): Was einem anderen innewohnt, wird von einem anderen begrenzt, aber Gottes *esse* wohnt in keiner anderen Form oder Natur, darum ist er unendlich. Der folgende Beweis gehört in die Existenzordnung: Da unendliche Seiende auf unendliche Weisen am *esse* partizipieren, muß es, absolut betrachtet, unendlich sein; wäre das göttliche *esse*

---

[122] Z. B., *Maritain*, Sept leçons 54–57, 62; *ders.*, Approaches 3–5; *ders.*, Existence 19–22.
[123] ST I, q. 7, a. 1.
[124] ST I, q. 4, a. 1, ad 3. Die folgenden Nummern im Haupttext beziehen sich auf die Abschnitte zu dieser Frage in Contra Gentiles.

begrenzt, wäre etwas anderes sein Grund, was aber unmöglich ist, da Gott „per se" notwendig ist (363). Schließlich behauptet Thomas, daß kein endliches Wesen die Kraft enthalten kann, die nötig ist, die Dinge in unbegrenzter Zeit zu bewegen, wie Gott es tut (368). Dieses Argument hat Aristoteles im zehnten Kapitel der *Physik* VIII benutzt, um die Aktualität ewiger Bewegung zu erklären, Thomas jedoch schien interessiert zu sein, es in die Existenzordnung zu übertragen. Denn, nachdem er seine Gültigkeit für den Fall, daß die Welt nicht immer existierte, gezeigt hat – wobei er klar zwischen Wesen und Existenz unterscheidet – behauptet er, daß Gottes Macht auch dann unendlich sei, wenn die Welt schon ewig existierte. Er brachte als das *universale essendi principium* alle Wirklichkeit hervor, sogar die Potenz der Materie (369). Um seine Folgerung zu stützen, fügt Thomas ein weiteres Argument (369) auf der Basis der Ewigkeit Gottes an: Die Dauer der Wirklichkeit steht im Verhältnis zu der Wirksamkeit ihrer Ursache. Da Gottes Dauer unendlich ist, muß er ein *esse* durch eine Ursache von unendlicher Wirksamkeit besitzen. Er hat aber sein *esse* von keiner anderen Ursache; darum muß sein *esse* unendlich sein. Zweifellos hat Thomas hier eine Existenzordnung im Sinn, die von der Wesensordnung unterschieden ist, denn in der Welt des Aristoteles bewegen sich die Planeten ewig; für Thomas haben sie ihr *esse* von Gott[125].

Dieser Rückblick auf die Behandlung der Unendlichkeit Gottes durch Thomas zeigt, daß entweder das Fehlen der Potentialität in der Wesensordnung mit der Unendlichkeit gleichgesetzt oder die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt ist und Gott mit dem *esse* gleichgesetzt wird, das nicht von etwas außerhalb seiner selbst begrenzt werden kann. Die erste Überlegung bleibt in der Wesensordnung und bewegt sich nicht über die essentialistische Interpretation der fünf Wege hinaus. Die zweite macht nur die Implikationen der Unterscheidung von *esse* und *essentia* deutlich. Kein neues Argument wurde der fundamentalen Intuition hinzugefügt. Nirgendwo versuchte Thomas den Übergang von der Wesens- zur Existenzordnung zu rechtfertigen, den seine Identifikation des aristotelischen Erstbewegers mit dem unendlichen *esse* verlangt.

[125] Es gibt natürlich eine Grundschwierigkeit hinsichtlich abstrakten Wissens bei Aristoteles, die sich auch bei Thomas wiederfindet. Falls Begriffe die Wirklichkeit adäquat ergreifen, dann würde die Wirklichkeit anscheinend aus Formen bestehen. Es wäre nicht nötig, den Begriff in einem Urteil auf ein scheinbares oder materiales Einzelnes zu beziehen. Da aber Wahrheit im Urteil liegt und diese über den Begriff hinausgeht, scheint die Wirklichkeit aus mehr als Formen zu bestehen. – Aristoteles selbst hatte Schwierigkeiten zu erklären, wie Passivität oder Potentialität im passiven Intellekt existieren kann, der als Universalien aufnehmender Intellekt Geist oder Form sein sollte, nicht aber Materie oder Potentialität. Thomas mag für den Intellekt Potentialität in der Existenzordnung einführen, aber erklärt diese existentielle Potentialität wie der Intellekt Formen erhalten und daher in der Wesensordnung potentiell sein kann?

Rückblick und Schlußfolgerung

Unendlichkeit widersteht bekanntlich dem Versuch des menschlichen Verstandes, sie ganz zu begreifen. Für die Alten war die Form, das Prinzip der Erkennbarkeit, endlich, wogegen die Materie, das Unerkennbare, mit dem Unendlichen identifiziert wurde. Das Christentum stellt diese Sicht auf den Kopf: Nicht nur sei das materielle Einzelne von Gott geschaffen, erkannt und geliebt, sondern allein ein unendlicher Gott könne die Unendlichkeit der Materie begreifen. Zwischen diesen beiden Unendlichkeiten findet sich der menschliche Verstand mit einem furchtbaren Dilemma konfrontiert: Die endliche Erkennbarkeit seiner Welt scheint radikal fragwürdig. Wenn die materiellen Einzelnen wirklich und in Gottes schöpferischem Wissen gegründet sind und wenn menschliche Begriffe von der Materie abstrahieren, haben Begriffe dann überhaupt mit der Wirklichkeit zu tun? Ist die Philosophie dann nicht auf den Nominalismus reduziert? Dennoch in der Philosophie der Alten auszuharren hieße nicht nur die Schöpfung zu leugnen, sondern begrenzte Gott auf Erkennen und Wollen seiner selbst, beraubte ihn der Freiheit, über sich hinauszugehen und in die Geschichte einzugreifen, in die Sphäre der Einzelnen, die in Freiheit zueinander in Beziehung treten.

Thomas von Aquin war sich solcher Probleme bewußt, genauso wie des Gegensatzes zwischen Plato und Aristoteles. Seine Entdeckung der Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte es ihm, aristotelische und platonische oder plotinische Einsichten zu verbinden und eine Synthese anzubieten, die das endliche Erkennen des Menschen mit Gottes Unendlichkeit versöhnt. In der Wesensordnung waren die abstrakten Begriffe des Menschen genauso gültig wie in der Philosophie des Aristoteles[126]; in der Existenzordnung übertraf Gott, als unendliches *esse*, alle Formen und erhielt die ganze Schöpfung im Sein, die in ihrer Existenz von ihm abhängt. Zielursächlichkeit könnte das Verhältnis zwischen Gott und Welt definieren, denn die Wirkursächlichkeit erhält den Unterschied zwischen dem Wirkenden und der Wirkung der Handlung am besten. Aber Wirkursächlichkeit bedeutet nicht totale Trennung. Das Axiom *omne agens agit sibi simile* mag die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung erklären. Thomas fand allerdings den letzten Grund der Ähnlichkeit in einer Partizipationsmetaphysik, wobei jedes Seiende an Gottes unendlichem *esse* teilnimmt; er hat, wie wir sahen, sogar den Ausdruck *emanatio totius esse* benutzt. Die *Summa Theologiae* selbst wurde nach einem ploti-

[126] *Weisheipl* 219–221; *G. Lafont*, Structures et Methode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1961, macht zu diesem Schema viele Unterscheidungen, welches ursprünglich von Chenu vorgeschlagen worden ist, um das Ziel herauszustellen: die Anschauung Gottes in seiner Güte und die Freiheit des Menschen. Die Struktur als Ganze ist jedoch stark vom Neoplatonismus beeinflußt. Denn letztlich begründet die Güte Gottes eine Partizipation der Kreaturen, die die Möglichkeit eines Wissens von Gott begründet, die wiederum dem Menschen erlaubt, Gott in Freiheit zu antworten (vgl. 474).

nischen Egressus-Regressus-Schema konstruiert[127]. Bei diesem Gebrauch einer Partizipationsmetaphysik verlieh Thomas der Existenzordnung Intelligibilität; denn sie wurde nicht allein durch einen Sprung jenseits der rationalen Begriffe erreicht, und der Intellekt des Menschen konnte von der Kreatur zu Gott, ihrer Ursache, aufsteigen. In dieser „existentialistischen" Vertiefung der Wesensordnung kann Platos sich selbstbewegender Geist mit Aristoteles' Erstbeweger, dem in sich geschlossenen, unbeweglichen Objekt des Strebens, identifiziert werden. Vorausgesetzt wird lediglich die Vereinbarkeit der Wesens- mit der Existenzordnung.

Leider enthält Thomas' Synthese, wie unsere Studie gezeigt hat, einige Ungereimtheiten in seiner Lehre von Gott und der Materie. Oft wurde die Materie als unerkennbar betrachtet, – eine Position, die hervorragend mit einer aristotelischen Weltsicht vereinbar ist, in der materielle Wirklichkeiten durch begriffliche Abstraktion erkannt werden. Jedoch gerade wenn Thomas sich der Sprache der Partizipation bediente, wurde Materie als am unendlichen *esse* Gottes teilhaft verstanden, der die Einzelnen vollkommen kennt. Ist Materie nun im letzten erkennbar oder nicht? Ist der menschliche Verstand oder Gottes schöpferische Einsicht die Norm der Wirklichkeit? Zu diesem Punkt äußert sich Thomas nicht eindeutig.

Eine ähnliche Mehrdeutigkeit findet sich in der Lehre über Gott. Thomas' Beweise führen nicht im einzelnen auf, ob sie sich auf die Wesensordnung oder die Existenzordnung beziehen. Normalerweise bleiben sie in der Wesensordnung und gehen nicht über Aristoteles' Argument für den Erstbeweger, die reine Form, hinaus. In den wenigen Fällen, in denen Verweise auf die Existenzordnung beabsichtigt gewesen sein mögen, war der Verweis nicht klar und das Argument nicht überzeugend. Thomas hält Gott sicherlich in der Existenzordnung für unendlich, aber er zeigte nie, wie der Übergang von der reinen Form in der Wesensordnung zum unendlichen *esse* vollzogen wurde.

Wir haben uns hier auf Texte des heiligen Thomas beschränkt, wobei fast ausschließlich von den Interpretationen der Kommentatoren abgesehen wurde. Obwohl die meisten unserer Folgerungen negativ waren und die Inkonsequenzen herausstellten, definieren sie die Herausforderung, die Thomas' versuchte Synthese für alle Philosophen darstellt: Die endliche Erkennbarkeit der Welt zwischen den beiden Unendlichkeiten Gott und Materie zu bewahren. Der Mensch ist die paradoxe Kreatur, die offensichtlich nur das Endliche verstehen kann und dennoch jeden endlichen Begriff oder jede endliche Synthese auf die Unendlichkeit hin

[127] Vgl. *A. Camus*, Le Mythe de Sisyphe, Essais, hg. v. R. Quillot & L. Faucon, Paris 1965, 109–113. *J.-P. Sartre* spricht der Existenz eine Priorität gegenüber dem Wesen, oder dem Nicht-Sein gegenüber dem Sein zu, und kommt zu der Folgerung, daß der Mensch, dem alles erlaubt ist, seine eigenen Werte definiert. Vgl.: L'Existentialisme est un humanisme, Paris 1946, 17–38.

transzendiert. Falls diese Unendlichkeit einerseits als die mathematische Unendlichkeit der Materie identifiziert und die Wirklichkeit im Grunde nicht erkennbar ist, dann ist dem menschlichen Erkennen der Sinn verweigert, und die philosophische Suche nach der Wahrheit ist nichts als vergebliche Mühe[128].

Falls diese Unendlichkeit andererseits als Gott erkannt wird, kann eine letzte Erkennbarkeit von der Welt ausgesagt werden, obwohl dieselbe die endlichen Begriffe des menschlichen Verstandes übersteigt. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, die beiden Unendlichkeiten zu unterscheiden und zu zeigen, wie sich der menschliche Verstand angemessen, wenn auch nicht erschöpfend, der Erkennbarkeit der Welt bemächtigt. Scharfsinniger als die meisten anderen sah Thomas die Schwierigkeit und bot eine Lösung an, die jedoch noch überdacht und besser begründet werden muß.

(Übersetzt von Heinz-Gerhard Justenhoven)

[128] Vgl. *J. McDermott*, A New Approach to God's Existence, in: Thom. 44, 1980, 219–250.

ThPh 61 (1986) 204–235

Der Leib beim vorkritischen Kant[1]

Von Harald Schöndorf S.J.

Mit der Philosophie Descartes' bekommt das Leib-Seele-Problem in der abendländischen Philosophiegeschichte eine neue Fassung, die die Diskussion bis heute bestimmt. Die Art und Weise, wie Descartes Geist und Körper versteht, macht die Vereinigung beider, wie sie im Menschen unstreitig vorliegt, zu einem philosophischen Dilemma. Spinozas Parallelismus, Leibnizens prästabilierte Harmonie und der oft (auch von Kant[2]) später zu Unrecht Descartes zugeschriebene Okkasionalismus der Cartesianer stellen Versuche dar, das empirisch offensichtliche Zusammenwirken von Leib und Seele philosophisch zu deuten. Dazu gesellt sich die Theorie des gegenseitigen Einflusses, des „influxus physicus" des Geistes in den Körper und umgekehrt[3].

Wenn man von dieser Problemlage ausgeht, wie sie zur Zeit Kants in der Philosophie gegeben war, so wäre zu vermuten, daß der Leib in Kants Philosophie – zumindest im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem – eine nicht unwichtige Rolle spielt. Wer jedoch einen Blick in die kritische Philosophie Kants wirft, sieht, daß in ihr dieses Problem eliminiert wurde: Geist und Körper gehören völlig verschiedenen Bereichen an, über deren Zuordnung wir nichts auszusagen vermögen, zumal sich die Welt des Übersinnlichen sowieso unserer theoretischen Erkenntnis entzieht. Die klassische rationale Seelenlehre erfährt im Paralogismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft" eine durchgängige Ablehnung[4]. Der Leib hinwiederum bildet in diesem Werk praktisch kein Thema, sofern man nicht, wie Friedrich Kaulbach, die sinnenfällige Konstruktion räumlicher Gebilde als leibliche Bewegung und somit als Verweis auf die Leiblichkeit des Subjekts versteht[5]. Freilich heißt dies nicht, daß sich Kant in seiner kritischen Epoche überhaupt nicht mit dem Leib befaßt, aber wenn er auf Leibliches zu sprechen kommt, so handelt es sich zumeist um Erfahrungswissen über leib-seelische Zusammenhänge im kon-

---

[1] Kants Aussagen über den Leib von den vorkritischen Schriften bis zum Opus postumum faßt knapp zusammen: *H. Schöndorf,* Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, Münchener philosophische Studien 15, München 1982, 25–29. – Kant wird nach der Akademie-Ausgabe zitiert (Bandzahl römisch), wobei für I–IX Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes..., Berlin 1968, verwendet wird.

[2] Jedenfalls steht dies in zwei Metaphysik-Vorlesungsnachschriften aus der vorkritischen Zeit: Herder (XXVIII.2.1, 887) und L1 (XXVIII.1, 215).

[3] Okkasionalismus, prästabilierte Harmonie und „influxus" erwähnt z. B. *Chr. Wolff,* Psychologia rationalis (= Ges. W., 2. Abt., Lat. Schr., Bd. 6), Hg. J. Ecole, reprogr. Nachdr. Hildesheim/New York 1972, § 553; 474.

[4] B 399–432; III, 262–281.

[5] *F. Kaulbach,* Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant (Münstersche Forschungen 16), Köln/Graz 1965, 150; *Ders.,* Philosophie der Beschreibung, Köln/Graz 1968, 273.

kreten Leben[6]. Anders verhält es sich dann aber in den im Opus postumum gesammelten späten Aufzeichnungen Kants, in denen er in immer wieder neuen Ansätzen eine Weiterentwicklung seiner Philosophie versucht. Hier erhält der menschliche Leib eine entscheidende Bedeutung: Als leibhaftes Wesen ist der Mensch in das Spiel der bewegenden Kräfte der Natur einbezogen, und deshalb ist es ihm überhaupt erst möglich, diese Kräfte zu erkennen[7].

Diese Überlegungen finden sich nach meiner Kenntnis in früheren Schriften Kants nirgends. Doch die im Opus postumum erfolgende „Aufwertung" des menschlichen Leibes stellt nur im Vergleich zur kritischen Phase eine Neuheit dar. In seiner vorkritischen Zeit hat sich Kant verschiedentlich mit dem menschlichen Leib auseinandergesetzt. Soweit ich sehe, wurde dieses Thema aber in der Literatur bisher kaum berücksichtigt[8]. Kaulbach hat sich zwar eingehend mit der Thematik befaßt, aber nur die Schriften ausgewählt, in denen der Leib die meiste Beachtung findet[9]. Im folgenden sollen hingegen möglichst alle Ansichten zu Wort kommen, die Kant in seiner vorkritischen Zeit im Zusammenhang mit dem Leib vertreten hat, soweit sie uns greifbar sind. Ausgeklammert werden lediglich anthropologische Detailüberlegungen über Zusammenhänge leiblicher Phänomene mit seelischen Begebenheiten und Zuständen, wie sie Kant in seinen Ausführungen zur Psychologie und Anthropologie darlegt.

Kants Überlegungen zum Leib konzentrieren sich auf bestimmte Problemkreise, die natürlich teilweise miteinander zusammenhängen. Darum möchte ich die folgende Abhandlung – auch auf die Gefahr von Überschneidungen hin – in drei Kapitel gliedern: Leib-Seele-Problem, Ort und Raum, sinnliche Vermittlung und Unmittelbarkeit.

1. Das Leib-Seele-Problem

Grob gesprochen, kann man sagen, daß Kant sich in dieser Frage mit folgender Situation konfrontiert sieht: Es gibt zwei Grundrichtungen, um den Zusammenhang zwischen Körper und Geist zu erklären. Die eine Position verficht eine in irgendeiner Weise von Gott gefügte Harmonie, wobei es im einzelnen verschiedene Ausdeutungen dieser Harmonie gibt. Die andere Position verbindet sich mit dem Stichwort „influxus", näherhin „influxus physicus". Damit ist eine Art Wechselwirkung zwischen Geist und Körper gemeint, ein natürlicher, d. h. nicht speziell von Gott

[6] Dies gilt für viele Hinweise in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

[7] Siehe hierzu: *K. Hübner*, Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum; in: ZPhF 7 (1953) 204–219; *F. Kaulbach*, Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant; in: KantSt 54 (1963) 464–490; *B. Tuschling*, Metaphysik und transzendentale Dynamik in Kants Opus postumum, Berlin/New York 1971.

[8] Eine Ausnahme bildet der in Anm. 7 genannte Art. von *Kaulbach*.

[9] *Kaulbach*, Leibbewußtsein 466: „Ich wähle hier Gedankenkreise aus drei vorkritischen Schriften aus, die eine besonders beredte Sprache in der Frage des Leibes führen."

gefügter, sondern natürlich erklärbarer wechselseitiger Einfluß. Darunter ist natürlich, worauf z. B. Christian Wolff hinweist, nicht das empirisch konstatierbare Phänomen einer irgendwie gearteten Wechselbeziehung gemeint, sondern eine entsprechende metaphysische Erklärung dieses Phänomens[10]. Der Vorzug dieser Theorie besteht darin, daß sie nicht zu einer übernatürlichen und als ad-hoc-Theorie wirkenden Erklärung greifen muß. Ihr Nachteil ist aber, daß sie einen – zumindest beim neuzeitlichen Verständnis von Geist und Materie – kaum begreiflichen metaphysischen Übergang vom Materiellen zum Geistigen bzw. umgekehrt annehmen muß.

Es scheint, daß der Ausdruck „influxus", der in früherer Zeit ganz allgemein „Verursachen durch Mitteilen" bedeutet hatte[11], inzwischen zum terminus technicus für die Lehre vom natürlichen Einfluß (influxus physicus oder realis) von Geist und Seele aufeinander geworden ist. Zumindest finde ich bei Wolff den Ausdruck nur in diesem Zusammenhang. Wolff lehnt die Lehre vom influxus physicus ebenso wie später Alexander Baumgarten entschieden ab, während sie Kants Lehrer Knutzen verteidigt[12]. In Baumgartens „Metaphysica", die Kant als Lehrbuch seinen Vorlesungen zugrunde legte, wird der Ausdruck „influxus" aber nicht nur für den Leib-Seele-Zusammenhang, sondern ganz allgemein für das „Substantiarum mundanarum commercium" verwendet, bei dem es sich um einen „influxus et conflictus universalis" der Monaden handle[13], der philosophisch durch die Lehre von der prästabilierten Harmonie zu erklären sei. Kant findet also die philosophische Kontroverse über die rechte Deutung der Leib-Seele-Einheit vor, wobei Baumgarten die betreffende Fragestellung zum allgemeinen Problem des Einwirkens von monadisch aufgefaßten Substanzen aufeinander bzw. ineinander ausgeweitet hat.

Bereits in der ersten von Kant veröffentlichten Schrift, die 1747 mit dem – dem Stil der Zeit entsprechend – weitläufigen Titel „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen,

---

[10] *Chr. Wolff*, Anmerkungen zur deutschen Metaphysik (= Ges. W., 1. Abt., Dt. Schr., Bd. 3), Hg. C. A. Corr, Nachdr. Hildesheim u. a. 1983, § 273; 456 f.

[11] *Rudolphus Goclenius*, Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Frankfurt a. M. 1613, Nachdr. Hildesheim 1964, 238 s. v. Influere u. a.: „Metaphorice est immittere, quasi influxu seu influendo dare seu communicare, seu per influxum causare, effectiue sese impertiri"; *Johannes Micraelius*, Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum, Stettin 1662, Nachdr. Düsseldorf 1966, 620: „Influxus est causae, qua illa concurrit ad effectum producendum".

[12] *Chr. Wolff*, Vernünftige Gedanken (2) (Deutsche Metaphysik) (= ges. W., 1. Abt., Dt. Schr., Bd. 2) Hg. C. A. Corr, Nachdr. Hildesheim u. a. 1983, § 762; 472–475; *Ders.*, Psychologia (Anm. 3) §§ 583–588; 504–512; *A. G. Baumgarten*, Metaphysica, Nachdr. Hildesheim 1963, § 463; 156; zu Knutzen: *B. Erdmann*, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876, Nachdr. Hildesheim 1973.

[13] *Baumgarten*, § 448; 147; und § 408; 130.

welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen“ [14] erschien, klingt die Leib-Seele-Problematik an. Die diesbezüglichen Bemerkungen sind ein Nebenprodukt der Verteidigung der Ansicht Leibnizens von der „wirkenden Kraft“ im Gegensatz zur Lehre der Cartesianer von der „bewegenden Kraft“. Spreche man nur von einer bewegenden Kraft, so könne man, schreibt Kant, die Wirkungen eines ruhenden Körpers nicht mehr erklären. Aber diese Lehre führe nicht nur „in der Mechanik und Naturlehre“ zu irrigen Konsequenzen, sondern auch in der Metaphysik: „Denn eben daher wird es in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sei, in der Seele des Menschen auf eine in der That wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluß) Vorstellungen hervorzubringen.“ Denn wenn die Materie nur Bewegungen hervorbringe, „wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen, daß sie höchstens die Seele aus ihrem Ort verrücke. Allein wie ist es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorstellungen und Ideen erzeugen sollte? Dieses sind ja so unterschiedliche Geschlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich ist, wie eine die Quelle der andern sein könne.“ (§ 5; I, 20)

Mit diesen letzten Worten zeigt Kant, daß die Reduktion der Physik auf bloße Bewegungslehre die Theorie vom physischen Einfluß unlösbaren Schwierigkeiten aussetzt, da eine Wirkung auf Geistiges im Sinne einer Bewegung unmöglich ist. Kant spricht hier ganz allgemein von materiellen Körpern und Kräften und nicht etwa speziell vom menschlichen Körper. Der zu diesem Paragraphen gehörige Randtitel enthält freilich die Formulierung: „Lehre von der Wirkung des Körpers in die Seele“, was so aufgefaßt werden kann, aber nicht muß, daß der menschliche Körper gemeint ist. Ebenso ist beim Titel des folgenden Paragraphen von der „Wirkung der Seele in den Körper“ die Rede, was dieselbe Interpretation zuläßt. Aber nach dem gesamten Kontext gilt hier für den Leib dasselbe, was generell für das Verhältnis jedes Körpers zur Seele gilt. Wenn es Kräfte gibt, auf Grund deren ein physischer Einfluß behauptet werden kann, so sind dies Kräfte der Materie als solcher. Der Gedanke, dem Leib könnte unter dieser Rücksicht eine Sonderstellung zukommen, liegt hier fern.

Kant möchte im Sinne seines Lehrers Knutzen die Theorie des physischen Einflusses, die von Wolff, Baumgarten und vielen anderen abgelehnt worden war, an dieser Stelle nachdrücklich verteidigen, wie sich im folgenden Paragraphen zeigt: „Eine gleiche Schwierigkeit äußert sich, wenn die Frage ist, ob die Seele auch im Stande sei die Materie in Bewegung zu setzen.“ War zuerst nur vom Wirken der Materie auf die Seele die Rede, so ist jetzt auch die komplementäre Frage angeschnitten. Damit sind die beiden Punkte formuliert, an denen die Frage der Gemeinsamkeit von Leib und Seele zum Problem des Übergangs vom einen zum

[14] I, 1–182.

anderen wird. Es ist das immer wieder in der Neuzeit aufgeworfene Problem, wie einerseits (sinnliches) Erkennen und andererseits Handeln möglich ist angesichts der radikalen Verschiedenheit von Materie und Geist.

Kant meint hierzu: Der „physische Einfluß bekommt kein geringes Licht", wenn man nicht mehr nach der Bewegung, sondern ganz allgemein nach der Wirkung frage, und „die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, ... verwandelt sich in diese: ob ihre wesentliche Kraft zu einer Wirkung nach draußen könne bestimmt werden, das ist, ob sie außer sich in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sei?" (§ 6; I, 20)

Hierauf gibt Kant die Antwort, „daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet." Entsprechend gelte für die Wirkung der Materie auf die Seele: „Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist sie verändert den innern Zustand derselben, in so weit er sich auf das Äußere bezieht", das heißt, „den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt." (§ 6; I, 20f.)

Die von Kant hier anvisierte Lösung enthält einige Probleme, auf die im Kapitel über Ort und Raum noch einzugehen sein wird. Hier sei nur angemerkt, daß Kant eine grundlegende Schwierigkeit für eine monadologische Substanzkonzeption wie auch für ein cartesisches Materieverständnis einfach als gelöst ansieht, nämlich eine Einwirkung ins Innere einer anderen Substanz. Die Kraft einer Substanz, „außer sich zu wirken", ist für ihn gleich mit der, „den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern" (§ 4; I, 19), ohne daß dies näher begründet oder erläutert wird.

Während in Kants Erstlingsschrift die Bezugnahme auf den Leib bei der Erörterung des „physischen Einflusses" nicht eindeutig explizit, wenngleich auf alle Fälle implizit erfolgte, kommt Kant in seiner Dissertation von 1755, der „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio"[15], ganz ausdrücklich auf den menschlichen Körper zu sprechen. Er stellt in dieser Schrift die These auf, eine einfache Substanz könne nur eine Veränderung erfahren, wenn sie in einer wechselseitigen Verknüpfung mit anderen Substanzen stehe. Ohne jede äußere Verknüp-

[15] I, 385–416. Zweisprachig in: *I. Kant*, Werke in 12 Bd., Hg. *W. Weischedel*, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768, 1. Teil, Frankfurt 1968/1977, 401–509. Übers. *M. Bock*. Dt. Titel: „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis". – Diese Ausgabe ist in verschiedenen Editionen in 6, 10 und 12 Bd. erschienen, die zwar dieselben Seitenzahlen haben, aber den Benutzer durch verschiedene Zählung der Bände verwirren. (Die „Nova dilucidatio" steht überall in Bd. 1.)

fung sei sie völlig unveränderlich[16]. Auf Grund dieses Substanzverständnisses schreitet Kant dann zu einer Widerlegung des Idealismus, die man als eine Vorstufe der entsprechenden Argumentation in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" (B 274–279) betrachten kann. Kants Beweisgang geht davon aus, daß wir in der Seele Veränderungen wahrnehmen, was bedeutet, daß die Seele veränderlich ist. Dies erfordert aber nach dem obigen Prinzip eine äußere Ursache, die mit der Seele in wechselseitiger Verbindung steht.

Daraus folgt: „plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit", womit man die „realem corporum existentiam" bewiesen habe[17]. Die von uns wahrgenommenen äußeren Bewegungen sind infolgedessen also real. Aber Kant begnügt sich nicht mit diesem Nachweis, sondern folgert weiter, „nos corporis cuiusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset re vera, cuius cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret", woraus sich dann ergibt: „dari compositum, quod corpus nostrum vocamus, inde facile concludi potest."[18]

An dieser Stelle spricht Kant zum ersten Mal in seinen Werken ausdrücklich vom menschlichen Körper. Bei der „Widerlegung des Idealismus" in der 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" wird Kant übrigens auf die Existenz des eigenen Leibes keinen Gedanken mehr verschwenden: dort wird es ihm genügen, das „Dasein der Gegenstände im Raum außer mir" (B 275, hervorgehoben) global zu beweisen. In der Dissertation von 1755 steht Kant hingegen in der Tradition von Descartes bis Wolff, wo man zwar den Leib als einen materiellen Körper unter anderen betrachtete, sich aber doch seiner besonderen Rolle auf Grund seiner Verbindung mit der Seele bewußt war, so daß man sich nicht mit dem bloßen Nachweis der Existenz von Körpern überhaupt begnügte, sondern den eigenen Leib besonders erörterte.

---

[16] Propositio XII; I, 410: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat." Dt. Weischedel I, 489: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes."

[17] Prop. XII, Usus; I, 411: „1. Realem corporum exsistentiam, ... ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, per demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit." Dt. Weischeidel I, 493: „1. Erstlich finde ich, daß das wirkliche Dasein der Körper, ... aus dem in unserem Grundsatz Behaupteten deutlich folgt. Denn die Seele ist inneren Veränderungen unterworfen (durch den inneren Sinn); da diese aus ihrer Natur, wenn man sie für sich allein und außerhalb einer Verknüpfung mit anderen betrachtet, nach dem Bewiesenen nicht entstehen können, so muß mehreres außerhalb der Seele vorhanden sein, mit dem sie in wechselseitiger Verknüpfung verbunden sein kann."

[18] Ebd. 412; dt. ebd.: „daß wir keine verschieden bestimmbare Vorstellung eines Körpers haben könnten, wenn nicht wirklich etwas vorhanden wäre, dessen Gemeinschaft mit der Seele dieser eine ihm entsprechende Vorstellung zuführte, so kann man daraus leicht schließen, daß es ein Zusammengesetztes gibt, das wir unseren Körper nennen."

Kant spricht nicht davon, daß er die Existenz des Leibes bewiesen hätte. Er wählt stattdessen die vorsichtigere Formulierung, daß die Existenz unseres Leibes „facile concludi potest". Heißt das, daß Kant die Schlußfolgerung, zumindest in der von ihm vorgetragenen Form, nicht für völlig stringent hält? Der Sache nach reichen die von Kant vorgetragenen Argumente jedenfalls nicht aus. Aus der Notwendigkeit einer äußeren Verknüpfung folgt nämlich noch nicht, daß es einen Körper geben müsse, der in einer besonderen Verbindung mit der Seele steht und dadurch eine Mittlerfunktion zwischen der Seele und den Objekten der Wahrnehmung ausübt. Hierzu bedürfte es der weiteren Prämisse, daß die Seele nur dann in Kontakt mit der übrigen Welt treten kann, wenn sie durch irgendein Medium räumlich präsent zu sein vermag. Wir werden sehen, daß Kant an anderer Stelle diese Auffassung vertritt.

Auch die Frage des leibseelischen Zusammenwirkens, die Kant bereits in seiner Erstlingsschrift angeschnitten hatte, taucht in der „Nova dilucidatio" wieder auf. Nun will Kant aber den wechselseitigen Einfluß nicht mehr im Sinne der Theorie des physischen Einflusses verstanden wissen, schwenkt also wieder mehr in die Richtung der Auffassungen von Wolff und Baumgarten ein. Auf Grund seiner neuen Sicht der Kausalität als einer Abhängigkeit von einem vorausgehenden determinierenden Grund läßt Kant nun das ganze Zusammenwirken der Substanzen von Gott abhängen und in ihm begründet sein. Hatte Wolff von einer „Harmonie des Geistes und des Körpers" gesprochen[19] und Baumgarten das „systema harmoniae praestabilitae universalis" zur „vera sententia" erklärt[20], so behauptet Kant jetzt eine „rerum *harmonia* universalis", deren Grund in einem „commercium per causas vere efficientes" kraft ständiger göttlicher Erhaltung liege[21]. War die These der universellen (prästabilierten) Harmonie, die in Gott gründet, bei Leibniz noch deshalb notwendig, weil

---

[19] *Chr. Wolff*, Psychologia §§ 539–541; 460–463.

[20] *Baumgarten* § 463; 156: „Systema harmoniae praestabilitae vniuersalis est vera sententia".

[21] Prop. XIII, Usus; I, 415: „Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi ..., sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, ... influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. ... est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientis, ..." Dt. Weischedel I, 505/507: „Da alle Substanzen, sofern sie in demselben Raum befaßt sind, in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen, so kann man von daher die wechselseitige Abhängigkeit in Bestimmungen, die allgemeine Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verstehen. Aber weil keine Substanz das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene durch dasjenige, was ihr selbst innerlich zukommt, zu bestimmen ..., sondern dies nur kraft der Verknüpfung geschieht, durch die sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens verbunden sein dürften, ... [ist] der eigentlich so genannte physische Einfluß ... ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. ... es gibt ein reales Wirken der Substanzen untereinander, oder eine Gemeinschaft durch wahrhaft wirkende Ursachen, ..."

er die absolute Isolation aller Monaden gegeneinander vertreten hatte, so behauptet Kant jetzt eine auf Gott zurückgehende Harmonie auf Grund der genau gegenteiligen Voraussetzung einer durchgängigen kausalen Abhängigkeit aller Substanzen.

Nachdem Kant die Leibnizsche prästabilierte Harmonie ausdrücklich zurückgewiesen hat, stellt er im nächsten Satz eine These auf, bei der er wieder mit Leibniz in Übereinstimmung ist. Er deutet an, daß sich sein Argument zugunsten des menschlichen Leibes auf alle endlichen Geister übertragen lasse. Man müsse also wohl allen endlichen Geistern einen gewissen organischen Körper zuschreiben[22].

Vielleicht deutet sich in dieser These schon ein wenig die Skepsis gegenüber allem an, was mit „Geist" zu tun hat, die in dem Werk „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik"[23] elf Jahre später voll zum Durchbruch kommt. In dieser Schrift steckt viel Polemik und Ironie, aber was in ihr über das Verhältnis von Leib und Seele gesagt wird, scheint doch ernst gemeint zu sein. Es zeigt sich, wie sich Kants Anschauungen über dieses Thema mehr und mehr von der traditionellen Position entfernen und immer stärker zur Position der kritischen Epoche hin tendieren.

Die kritisch-skeptischen Erörterungen über die Möglichkeit der Existenz von Geistern betreffen zunächst einmal die Frage einer genauen Definition eines geistigen Wesens. Bei dieser definitorischen Abgrenzung des Geistes gegenüber der Materie spielt ebenso wie später bei der Frage der Leib-Seele-Einheit die Räumlichkeit eine wichtige Rolle, auf die erst im nächsten Kapitel eingegangen werden soll. In einer Anmerkung verweist Kant darauf, daß sich „bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z. E. der menschlichen Seele" die „Schwierigkeit" ergebe, „daß ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet, aufheben soll" (II, 321).

Wenn Kant hier von körperlichen Wesen im Plural spricht, mit denen sich die Seele zu einem Ganzen verbindet, so scheint er die klassische These zu implizieren, wonach die Seele das Prinzip darstellt, das die materiellen Elemente erst zu einem leiblichen Ganzen vereinigt. Andererseits zeugt der Hinweis auf die „einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet" von der empiristischen Tendenz, die die gesamte Schrift durchzieht. Diese Tendenz wird auch an der gleich noch zu besprechenden Stelle deutlich, an der Kant die „Unbe-

[22] Prop. XII, Usus; I, 412: „3. Sententia corporis cuiusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum." Dt. Weischedel I, 495: „3. Die Meinung, daß überhaupt allen endlichen Geistern eine Art organischer Körper beizulegen sei, gewinnt hieraus ein bedeutendes Zeugnis für ihre Gewißheit."

[23] II, 315–384; 1766 veröff.

greiflichkeit" der „Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper" für „natürlich" erklärt, „da unsere Begriffe äußerer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden sind", von denen allerdings zu sagen ist, daß sie beim leibseelischen Zusammenwirken „nicht statt finden" (II, 327).

Der Optimismus, mit dem Kant in seiner ersten Publikation den Leib-Seele-Zusammenhang erklärt hat, ist verschwunden. Die Rede von der „Schwierigkeit" in der oben erwähnten Anmerkung kehrt wenige Seiten später wiederholt mit anderen Formulierungen im Haupttext wieder. Nachdem Kant erklärt hat, daß ihm die Immaterialität der Seele trotz allem plausibel erscheint, wendet er sich dem Thema der „Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper" zu. Damit ist, wie spätere Stellen zeigen, nicht einfachhin die Leib-Seele-Einheit gemeint, sondern – in der Sprache der obengenannten Anmerkung – deren „wechselseitige Verknüpfung": Gemeinschaft und Wechselwirkung werden in der Kategorientafel der „Kritik der reinen Vernunft" als Synonyma auftreten. Kant weist darauf hin, „wie geheimnißvoll" diese Gemeinschaft sei und spricht von ihrer „Unbegreiflichkeit" (II, 327).

An einer späteren Stelle wiederholt er diese Beteuerung: „Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung ... wohl erkennen, aber nicht einsehen." (II, 370) Mit diesem Urteil will Kant aber nicht nur für sich selbst sprechen, sondern er ist der Meinung, daß es für jedermann gelte: „Alle solche Urtheile, wie diejenige von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, ... können niemals mehr als Erdichtungen sein ..." (II, 371).

Dies alles gilt nicht nur für das Wirken von Seele und Leib, sondern für alles, was ihre Einheit betrifft. Wie diese Einheit zustandekommt, wie sie aufgehoben wird und ähnliches mehr: „diese Fragen übersteigen ... sehr weit meine Einsicht" (II, 328). Zu all dem erklärt Kant rundheraus, „daß ich hiervon insgesamt nichts verstehe" (II, 351). Darum vertritt er bereits in dieser Schrift die Auffassung, die er in der „Kritik der reinen Vernunft" unter dem Stichwort des spekulativen Vernunftgebrauchs bekräftigen wird[24], daß man jede These, die jemand auf diesem Gebiet aufstellt, bestreiten und widerlegen könne: „... so bin ich gleichwohl zuversichtlich gnug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen ..., um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im *Widerlegen* zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren." (II, 328)

Die angeführten Stellen erwecken den Eindruck, daß sich Kant in den „Träumen eines Geistersehers" damit begnüge, ein pauschales Verdikt

[24] „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen": B 797–810; III, 502–509.

über alles philosophische Forschen nach dem Leib-Seele-Zusammenhang zu verhängen. Nach den ausführlichen Überlegungen über das Wesen eines Geistes und sein Verhältnis zum Raum geht Kant auf das Aufeinanderwirken von Leib und Seele näher ein. Zunächst stellt sich das Problem, wie man sich das Einwirken der Materie auf die geistige Seele vorstellen soll, das doch gemeinhin als Ursache für die Sinneswahrnehmung unterstellt wird. „Denn wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Wesen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegen stellt, oder welches sie auf keine Weise hindert, sich in demselben Raume, darin es gegenwärtig ist, zugleich zu befinden?" (II, 327f.)

Die gegenläufige Problemstellung scheint da weniger Schwierigkeiten zu bereiten: „Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese untereinander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes." Wie in seiner ersten Publikation, so nimmt Kant auch hier auf den inneren Zustand Bezug. Aber wenn er auch nach wie vor der Meinung ist, jede Substanz „muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben", so fügt er jetzt sogleich kritisch hinzu, daß er „nicht anzugeben weiß, worin solche bestehe". Könnte die Seele jedoch diese inneren Bestimmungen erkennen, so könnte sie „den Zustand des Universum anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist" (II, 328).

Es gibt also auch in dieser Blickrichtung ein Problem: Die erstrebte Einsicht würde einen inneren Einblick in die Wirkungsgesetze der Materie implizieren. Sofern man hiervon absieht, bereitet das Einwirken der geistigen Seele auf die Materie offenbar keine unüberwindlichen Verständnisschwierigkeiten. Wird mit diesen Bemerkungen nicht schon indirekt angedeutet, daß angesichts der Entgegensetzung von Geist und Materie höchstens ein idealistischer Ansatz das leibseelische Zusammenwirken verständlich machen könnte?

Angesichts der wiederholten Beteuerungen Kants in den „Träumen eines Geistersehers", daß wir über all diese Probleme nicht Bescheid wissen können, stellt sich für den Leser natürlich die Frage, ob und inwieweit er überhaupt die positiven Äußerungen zu diesem Thema ernst nehmen darf. Derartige Fragen haben sich schon die Empfänger der von Kant vorab zugesandten Bogen gestellt. Darum schreibt Kant in einem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766, daß es ihm trotz mancher Polemik und Ironie durchaus um die Sache geht. Er betont, wieviel ihm an einer seriösen Metaphysik liegt, und schreibt ferner: „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an die data zu dem Problem aufzusuchen wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig sowohl den materiellen Naturen als denen anderen von ihrer Art." Diese Formulierung zeigt, daß Kant, wie

schon in seiner Erstlingsschrift, das Problem als ein generelles ansieht, „wovon die Vereinigung mit dem menschl. Korper nur eine besondere Art ist". Die konkreteren Hinweise zeigen aber, daß die Leib-Seele-Gemeinschaft doch die eigentliche Fragestellung ausmacht, geht es doch darum, „die Kraft der äußeren Wirksamkeit und die receptivitæt von außen zu leiden bey einer solchen Substanz", wie es die Seele ist, zu finden (X, 71). Damit formuliert Kant das klassische Problem des Wirkens der Seele auf den Leib und der Sinneswahrnehmung. Die entscheidende Schwierigkeit liegt darin, daß wir „keine Erfahrung" von der äußeren Kraft der Seele haben, sondern „nur das gegenverhältnis des *innern* Zustandes der Seele (des Denkens u. Wollens) zu dem *äußeren* Zustande der Materie unseres Korpers" kennen, wo wir das „Verhältniß einer *äußeren* Thätigkeit zu einer *äußeren* Thätigkeit" kennen müßten, um das Problem lösen zu können. Mangels einer solchen Erfahrung werden dann „Vernunftschlüsse" aufgeboten, die aber in Wahrheit nur „Erdichtung" und „bloßes Blendwerk" sind (X, 72).

Die Forderung nach einer Erfahrungsbasis anstelle reiner Vernunftspekulation, die Kant hier aufstellt, gehört zu den Grundthesen seiner späteren „Kritik der reinen Vernunft". Die angeführten Belegstellen aus den „Träumen eines Geistersehers" und aus dem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 zeigen, daß das Leib-Seele-Problem für den philosophischen Weg Kants zum „Kritizismus" eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Nicht nur die Leib-Seele-Gemeinschaft, sondern – in Anlehnung an Baumgarten – das allgemeine Problem der Gemeinschaft von Substanzen hat Kant immer wieder beschäftigt, wie sich in den uns überkommenen Reflexionen[25] und Vorlesungsmitschriften aus der damaligen Zeit zeigt. Nach den Nachschriften Herders aus den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts hat Kant in seinen Metaphysikvorlesungen noch deutlicher als in seinen Schriften einen Unterschied zwischen dem Wirken der Seele auf den Körper und dem des Körpers auf die Seele gemacht. Da die Seele dem Körper „*innigst* gegenwärtig" ist, kann sie „auf den Körper von innen wirken, der Körper aber nicht auf die Seele". Die Seele „erkennt den innern Zustand eines jeden Elements, und wirkt auf jedes innern Zustand". Hingegen „kann der Körper gar nicht mit eben den Kräften auf die Seele wirken, mit denen er auf Körper wirkt" (XXVIII. 1, 146).

Heißt dies, daß der Körper gar nicht auf die Seele einwirkt, sondern diese auf Grund ihrer Kenntnis der inneren Zustände des Körpers von ihm beeinflußt wird? Andere Notizen sprechen dafür, daß Kant ebenso ein Wirken des Körpers auf die Seele wie einen allgemeinen „nexus" aller

[25] Auf die Reflexionen wird nur Bezug genommen, wenn sich aus ihnen wichtige Informationen ergeben, die nicht in die Schriften eingegangen sind. Zur Gemeinschaft der Substanzen vgl. R. 3806 (XVII, 298), R. 4215–4217 (XVII, 460f.), R. 4436–4438 (XVII, 546), R. 4537–4540 (XVII, 586f.), R. 5415–5429 (XVIII, 177–179), R. 5984–5988 (XVIII, 415–417).

Substanzen annimmt. Dabei unterscheidet er in seinen Überlegungen die verschiedenen Arten des „commercium substantiarum" und des „influxus", wie sie nach Descartes vertreten wurden[26].

In der Dissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"[27] bekräftigt Kant im wesentlichen den Standpunkt, den er bereits in der „Nova dilucidatio" vertreten hatte. In der 4. Sectio über das Formprinzip der intelligiblen Welt behandelt er die Frage des „commercium" der Substanzen, wobei er sich dafür ausspricht, daß die Substanzen auf Grund ihrer Erhaltung durch ihre gemeinsame Ursache sich in einer „harmonia generaliter stabilita" befinden. Dies bedeute eine notwendige Verknüpfung der Substanzen zur Einheit einer realen Welt und somit einen besser verstandenen „influxus physicus". Zwar sei diese Lehre nicht streng bewiesen, aber durch viele verschiedene Gründe glaubhaft gemacht (§ 22; II, 409). Kants Bemerkung über das Leib-Seele-Verhältnis im Zusammenhang mit dem Ort der Seele in der Welt wird im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.

Weitere Hinweise auf das Zueinander von Körper und Seele finden sich in den vorkritischen Schriften Kants nicht mehr. Von der Entwicklung seiner Ansichten zu diesem Thema zeugen aber Reflexionen aus den 70er Jahren[28] und die Nachschrift „Metaphysik L1", deren Inhalt wohl den späten (?) 70er Jahren, jedenfalls aber der Zeit vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" zuzurechnen ist[29]. In den Reflexionen nehmen die Hinweise auf den radikalen Unterschied zwischen phaenomenon und noumenon zu[30].

In der „Metaphysik L1", die als Vorlesungsnachschrift natürlich mit einer gewissen Vorsicht als Quelle zu werten ist, kommen die uns interessierenden Themen zum Teil zweimal zu Wort, nämlich sowohl in der empirischen als auch in der rationalen Psychologie, die nacheinander abgehandelt werden. Da Kant den „*Begriff von Ich*" für „blos" einen „Begriff der empirischen Psychologie" erklärt, da er „das Bewußtseyn des inneren Sinnes ausdrückt" (XXVIII.1, 224), von diesem erfahrungsmäßig gewonnen Begriff aber z. B. auch die Substantialität, Einfachheit und Immaterialität der Seele ableitet (XXVIII.1, 225 f.), so zeigt sich schon hieran, daß er auch in der empirischen Psychologie Themen abhandelt, die nach

---

[26] R. 1252 (XV. 2; 552): „Der Korper wirkt nicht allein die Vorstellungen der sinnlichen Kraft, sondern fließt auch auf die intellectualen ein, und die Seele nicht blos auf die willkührlichen, sondern auch animalischen Bewegungen." (ca. 1776–1778) Zum „nexus": XXVIII.2.1, 887–889, z. B. 888: „Der Raum muß der 1te actus der göttlichen Allgegenwart seyn: wodurch die Dinge in nexus kommen: ..." Auf derselben Seite Einteilung des „commercium". Vgl. auch in Anm. 25 genannte Stellen.

[27] II, 385–420. Zweisprachig in: *Kant* (Anm. 15) Bd. 5 (ebenso in der 10bd. Ausg., in der 6bd. Ausg. Bd. 3), Schriften zur Metaphysik und Logik 7–107; Übers. *N. Hinske*. Dt. Titel: „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen".

[28] Vgl. die in Anm. 25 genannten Nummern ab R. 4436.

[29] Vgl. Einleitung von *G. Lehmann* in XXVIII.2.2., 1345 f.

[30] Ab R. 5429 (XVIII, 179).

unserem üblichen Verständnis der rationalen Psychologie zuzuordnen wären und dort auch wiederkehren, wenn auch „*aus Begriffen* a priori erkannt" (XXVIII.1, 262f.).

Auch wenn die Terminologie in der empirischen und rationalen Psychologie in diesem Punkt nicht immer ganz übereinstimmt (was vermutlich dem Verfasser der Nachschrift anzurechnen ist), so scheint doch Kant in beiden Fällen die These zu vertreten, daß ich als Mensch „Gegenstand des *inneren* und *äußeren* Sinnes bin" (XXVIII.1, 224; vgl. 278). Als Intelligenz, Geist, denkendes Wesen bzw. Seele (sofern sie für sich genommen wird) bin ich Gegenstand des inneren Sinnes (XXVIII.1, 224; 279), wobei der Begriff Seele streng genommen die Verbindung mit dem Körper mitbesagt (ebd.)[31].

Während der Begriff des Ich vom inneren Sinn gewonnen wird und deshalb (zunächst) mich als denkendes Prinzip, als Intelligenz, Seele meint, sage ich „nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper" (XXVIII.1, 224). Denn als „Gegenstand der äußeren Sinne" ist mein Körper schon „durch den gemeinsten Verstand" von meiner Seele zu unterscheiden. Sofern nämlich mein „Leib aufgerissen worden ist"[32], kann ich auch seine „innern Theile" sehen, und der Verlust eines Körperteils ändert nichts daran, daß ich weiterhin von meinem Ich rede, da dieser Verlust ja nicht mein denkendes Ich betrifft (XXVIII.1, 225). Erst Fichte wird auch davon reden, daß ich nicht nur einen Leib habe, sondern auch Leib bin[33].

Ebenso klar wie die Unterscheidung des Ich vom Körper betont Kant aber auch die Verbindung der Seele mit dem Körper. In den Ausführungen über rationale Psychologie sagt er, das „commercium" der Seele mit dem Körper sei eine „Gemeinschaft", d.h. eine „Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderungen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers sind." (XXVIII.1, 259, hervorgehoben) In der empirischen Psychologie kann er darum trotz seiner Unterscheidung des Ich vom Körper sagen, daß „die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen" sind (XXVIII. 1, 225).

Philosophisch begreifbar ist dieses „commercium" freilich nicht, wie Kant auch anderswo immer wieder betont[34]. Es läßt sich „durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist,

---

[31] XXVIII.1, 224: „Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt *Seele:* ..." 224f.: „Die Seele ist also nicht blos denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht."

[32] Unter „Leib" ist hier der Unterleib zu verstehen. Kant verwendet, soweit ich sehe, erstmals im Opus postumum das Wort „Leib" für den menschlichen Körper. Vgl. hierzu *Schöndorf,* Der Leib im Denken 29.

[33] Vgl. hierzu ebd. 56–58.

[34] Z. B. Herders Metaphysiknachschrift, XXVIII.2.1, 886: „Bei *jedem* commercium ist also die Ursache unerklärlich und wenn ich eben dies bei den Seelen anwende: ..."

ein Grund seyn soll, von dem, was ein Gegenstand des äußern Sinnes ist". Dies darf aber nicht dazu führen, die Leib-Seele-Gemeinschaft deshalb für unmöglich zu erachten[35]: „Die Unmöglichkeit, solches durch die Vernunft einzusehen, beweiset aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst." (XXVIII.1, 279; das letzte Zitat ist hervorgehoben.) Wie an anderen Stellen, so merkt Kant aber auch hier an, daß dieses Verstehensproblem auch „das commercium zwischen den Körpern untereinander" betrifft (XXVIII.1, 280).

All dies hindert Kant aber nach Ausweis dieser Vorlesungsnachschrift nicht daran, im Rahmen der empirischen Psychologie sehr dezidierte Äußerungen über die Leib-Seele-Gemeinschaft zu machen, die keineswegs alle empirisch zu belegen sind. Das beginnt schon mit der Behauptung: „Ich *als Seele* werde vom Körper determinirt" (XXVIII. 1, 225). Da wir es hier nicht mit einer authentischen Quelle zu tun haben, ist freilich nicht sicher, ob Kant hier wirklich einer Determination im strengen Sinn das Wort reden wollte.

Vielleicht wollte er nichts anderes sagen, als daß „in der Seele nichts statt finden" kann, „wo der Körper nicht ins Spiel kommen sollte". Dies gilt als erstes für das Denken, durch das der Körper „sehr angestrengt" und „abgenutzt" wird. Den Ideen entsprechen bestimmte körperliche „Abdrücke" in unserem Gehirn, die man „ideas materiales oder materielle Gegenbilder" nennt. Das Gehirn ist aber „nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet" (XXVIII.1, 259), nur die „Bedingung des Denkens" (ebd., 259f.). Dies entspricht der traditionellen Auffassung, wogegen Descartes die Meinung vertreten hatte, das reine Denken sei ein Vorgang ohne jede Beteiligung des Körpers[36].

Nicht ganz klar ist die Begründung, die Kant nach dieser Vorlesungsnachschrift gibt. Einerseits sagt er, daß die Seele das Gehirn durch das Denken „afficirt" (XXVIII.1, 259). Dann aber heißt es, alles Denken gehe auf Gegenstände und somit „auf Dinge, die meinen Körper afficiren", so daß mein Denken „auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet" sei, „die mein Körper empfängt" (XXVIII.1, 260). Wenn dies Kant wirklich behauptet hat, so ergäbe sich daraus die zweifellos falsche Konsequenz, daß wir nur mit Hilfe sinnlicher Vorstellungsbilder denken könnten.

„Das *Wollen* afficirt unsern Körper noch mehr, als das Denken." Als Beleg für diese Behauptung bringt Kant nicht nur die willentliche Körperbewegung, sondern auch unwillkürliche Reaktionen, die er den Begierden zuschreibt, und die körperlichen Begleiterscheinungen und

---

[35] Dies war nämlich ein Argument der Okkasionalisten gewesen: Da wir nicht wüßten, wie das Zusammenwirken von Leib und Seele geschehe, gebe es ein solches in Wirklichkeit gar nicht.

[36] Quintae responsiones, zur 2. Med. (AT VII, 358): „Ostendi etiam saepe distincte, mentem posse indepenter a cerebro operari; nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantùm ad imaginandum vel sentiendum."

Auswirkungen von Affekten und Leidenschaften. Eben diese Phänomene werden später Schopenhauer zum Beleg dafür dienen, daß der Leib nichts anderes ist als der objektivierte Wille[37].

In einem dritten Absatz kommt Kant dann noch auf Lust und Unlust zu sprechen[38]. Äußere Gegenstände affizieren die Nerven und erwecken hierdurch in der Seele Lust- oder Unlustempfindungen, „wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth" (XXVIII.1, 260). Dieser Punkt soll wie die beiden vorangegangenen dazu dienen, die Affektion des Körpers durch die Seele zu illustrieren. Wie aber schon beim Denken (zumindest teilweise) der Eindruck erweckt wurde, eigentlich affiziere nicht die Seele, sondern äußere Gegenstände, so erst recht hier. Denn das beschriebene Phänomen läßt sich ja auch so deuten, daß der Körper durch äußere Reize „in Bewegung geräth", was sich wiederum auf die seelische Empfindung auswirkt.

Im folgenden behauptet Kant, der Körper affiziere „durch seine körperliche Constitution das Gemüth" (XXVIII.1, 260). Zum Beleg dafür wird aber nur angeführt, daß man einem Menschen das Temperament oft schon ansehen kann. Daraus könnte ich aber mit demselben Recht auch schließen, daß der Gemütszustand die Ursache und das Körperliche die Wirkung darstellt. Dies hat Kant auch gesehen, wenn er schreibt: „Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth ermuntern, und umgekehrt durch Gemüthsbewegungen ... wieder den Körper aufmuntern." (XXVIII.1, 260f.)

Als Resultat ergibt sich, daß wir „dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen" können, wobei die Frage, ob letzten Endes der Körper oder die Seele den entscheidenden Einfluß ausübt, nicht beantwortet werden kann (XXVIII.1, 261).

Damit ist Kant auf der Ebene angelangt, von der er in seiner rationalen Psychologie sagt, daß wir hier an die Grenze unseres Verstehens stoßen. Nach der Behandlung der leibseelischen Gemeinschaft erörtert Kant die Frage der Existenz der Seele über die Dauer des körperlichen Lebens hinaus. Dabei kommt verschiedentlich zur Sprache, wie Kant die Funktion und Rolle des menschlichen Körpers in Beziehung zur Seele sieht. Er stellt hierbei die These auf, die Seele werde als einfache Substanz vom Entstehen und Vergehen des Körpers nicht betroffen, „denn der Körper ist nur die Form der Seele" (XXVIII.1, 283; hervorgehoben). Dies klingt überraschend, denn es steht im genauen Gegensatz zur Auffassung der Tradition, daß die Seele die Form des Körpers ist. Da ich die zitierte Formulierung sonst nirgends bei Kant gefunden habe, vermute ich, daß sie entsprechend dem Kontext nur besagen will, das leibliche Leben sei nur

[37] Vgl. *Schöndorf*, Der Leib im Denken 202–206.

[38] Er hat hier bereits die Dreiteilung der Vermögen wie in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

eine bestimmte Zustandsweise der Seele, nicht aber deren Existenzbedingung schlechthin[39].

Als etwas Materielles und daher Lebloses ist der Körper „kein Grund ..., sondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens" (XXVIII.1, 285; vgl. 287), dessen Prinzip die Seele ist. Solange die Seele an den Körper gebunden ist, hängt das Leben vom Funktionieren des leiblichen Instruments und dessen guter Konstitution ab. Aber eigentlich ist dies wie die Befestigung eines Menschen an einen Karren: solange sie dauert, hängt die Bewegung vom guten Zustand des Karrens ab, doch die Befreiung von diesem Karren, also vom Leib, ist eine Erleichterung, „und nun fängt" die Seele „erst an recht zu leben" (XXVIII.1, 287). Diese Überlegungen zeigen, wie die These, die Trennung der Seele vom Leib stelle eine Befreiung dar, gerade durch das neuzeitliche Verständnis des Leibes als eines materiellen Körpers gestützt wird.

Diese kurze Übersicht über das, was Kant im Zusammenhang mit der Einheit von Leib und Seele nach Ausweis der Nachschrift L1 in seinen Metaphysikvorlesungen an der Wende zur kritischen Epoche gesagt hat, zeigt ein wenig die ungeheure Spannung, in die ein Denken gerät, das die radikale Verschiedenheit von Seele und Körper zusammendenken will mit einer Verbundenheit beider, die sich in alle Details auswirkt. Einerseits wird die Seele vom Körper geradezu determiniert, andererseits ist sie sein Lebensprinzip, das durch ihn im Grunde sogar an seiner höchsten Entfaltung gehindert wird.

Es lohnt sich, die Schilderung der Leib-Seele-Gemeinschaft genau zu lesen. Die Affektion des Körpers durch die Seele wird an Hand der drei Vermögen Denken, Wollen und Lust-Unlust dargestellt, aber sowohl beim Denken als auch beim Vermögen der Lust und Unlust ist eigentlich nicht die Seele die Ursache, sondern eine Affektion des Körpers durch äußere Gegenstände. Nimmt man nun noch hinzu, daß Affekte und Leidenschaften in der ganzen philosophischen Tradition mit dem Leib in Verbindung gebracht wurden, so bleiben am Ende nur noch die willentlichen Körperbewegungen als das einzige übrig, was sich wirklich der Spontaneität der Seele verdankt. Es genügt nunmehr, den Körper völlig naturgesetzlicher Determination zu unterwerfen, damit die Handlungsfreiheit als das einzige Geschehen übrigbleibt, das aus der Sphäre des Geistigen in die Sphäre des Empirischen einwirkt. Daß die praktische Philosophie allein noch den Zugang zum Übersinnlichen offenhalten kann, wie dies beim kritischen Kant der Fall ist, ergibt sich also auch als naheliegende Konsequenz aus der Entwicklung seiner Sicht des Zusammenwirkens von Leib und Seele.

---

[39] Zuvor heißt es nämlich: „Geburt, Leben und Tod, sind also nur *Zustände* der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöset wird."

2. Ort und Raum

Einer der Schlüsselbegriffe zum Verständnis der klassischen neuzeitlichen Naturwissenschaft – und darum auch Philosophie – ist der Raum. Descartes definiert die Materie als das Ausgedehnte, d. h. das Räumliche; Newton sieht im Raum das „sensorium" Gottes. Aus der Geometrie erwächst die Mechanik als die physikalische Grundwissenschaft. Das Verständnis des Universums als homogener Raum macht erst die großen astronomischen und physikalischen Entdeckungen von Kopernikus über Galilei bis Newton möglich. So ist es selbstverständlich, daß bei einem Denker wie Kant, der sich in seiner Frühzeit viel mit Problemen aus der Naturwissenschaft befaßte, das Räumliche eine zentrale Rolle spielt (vgl. die häufigen Begriffe „innen" und „außen" bzw. „Inneres" und „Äußeres"). Nicht von ungefähr stellt die Erörterung des Raumes das erste Thema der „Kritik der reinen Vernunft" dar. Darum soll im folgenden untersucht werden, wann und wo der vorkritische Kant den menschlichen Leib im Zusammenhang mit Ort und Raum zur Sprache bringt.

Schon in seiner ersten Veröffentlichung von der „wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" kommt Kant auf das Thema des Ortes der Seele zu sprechen, und zwar zuerst negativ. Bestünde jegliches Wirken nur im Verursachen von Bewegungen, so könnte die Materie in der Seele nicht „Vorstellungen und Ideen erzeugen", da sie in diesem Fall „höchstens die Seele aus ihrem Orte verrücke", was keine Erklärung der sinnlichen Erkenntnis darstellt (§ 5; I, 20).

Wie bereits oben erwähnt wurde, erklärt Kant sodann das Wirken der Seele „nach draußen" (zweimal!) bzw. „außer sich", was nach dem Randtitel „in den Körper" meint (§ 6; I, 20), dadurch, daß sie „in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet." Und kurz darauf erläutert er das Zustandekommen sinnlicher Eindrücke: „Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele", wodurch der „innerliche Zustand" der Seele, insoweit er „sich auf das Äußerliche bezieht", d. h. „sie sich die Welt vorstellt", verändert wird (§ 6; I, 21).

Kant sieht offenbar ganz allgemein jede Substanz als eine Monade an, die einen „innern Zustand" (§ 4; I, 19) besitzt, aus dem heraus sie nach „außen" zu wirken vermag, was einen Übergang in die Sphäre des Raumes bedeutet. Da dieser Übergang für ihn problemlos vorausgesetzt wird, sieht er nicht, daß bei einem solchen monadologischen Ansatz das Wirken der Seele auf den Leib genau diesem Übergang entspricht, nicht aber dem Verhältnis zweier räumlich nach außen wirkender Substanzen zueinander. Leibniz wußte sehr wohl, warum er die Fensterlosigkeit der Monade und die Phänomenalität des Raumes behauptete.

Die Analyse des Ortes, die das Einwirken der Seele auf die Materie erklären soll, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine These heraus, deren Begründung unklar oder zirkulär ist: Das Wirkenkönnen verdankt sich dem Ort; dieser wird aber wieder durch die Wirkungen definiert[40]. Zudem wird damit das entscheidende Problem übersprungen: Wie ist es möglich, daß die Seele „in einem Orte ist", wenn sie nicht materieller Natur ist? Diese Lokalisierung der Seele kann doch nicht, wie das folgende Zitat suggeriert, nach der Weise einer räumlichen Verbindung materieller Körper gedacht werden. Denn diese sind ja, streng genommen, nicht im selben Ort, sondern sie empfangen voneinander ihre Wirkungen da, wo sie einander angrenzen. Und selbst wenn man den Berührungspunkt von Körpern als identischen Ort betrachtet, so handelt es sich immer noch um eine ganz andere Art von Verbindung als bei der Einheit von Leib und Seele. Letztere ist aber angesprochen, wenn von einem Wirken der in Bewegung gesetzten Materie auf die mit ihr „dem Raum nach" verbundene Seele die Rede ist.

Weil jede Substanz zugleich als Monade und als räumliches Gebilde gesehen wird, bleibt Kant offenbar verborgen, daß sich die Seele nicht so zum Leib verhält wie ein materieller Körper zu anderen. Zumindest gilt dies noch für die „Nova dilucidatio" von 1755, in der Kant ebenfalls die leib-seelische Wechselwirkung nach dem Schema des Zusammenwirkens mehrerer Substanzen im selben Raum erklären will: „Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest." (Prop. XIII, Usus; I, 415)[41]

Erst in den „Träumen eines Geistersehers" erkennt Kant, daß er seine Auffassung über das Verhältnis von geistigen Wesen und räumlicher Gegenwart genauer durchdenken muß. Jetzt stellt er sich ausdrücklich die Frage nach der genauen Bestimmung eines geistigen Wesens und geht zu diesem Zweck vom Raum aus. Nachdem seit Descartes die Ausdehnung, d. h. die Räumlichkeit[42], als Grundcharakteristikum der Materie galt, lag es nahe, unter etwas Geistigem etwas Unräumliches zu verstehen. Wenn aber Geistiges, wie z. B. die Seele, in der Welt präsent ist, so muß hier genauer differenziert werden. Kant greift auf die Bestimmung zurück, die Locke schon als wesentliche Eigenschaft der Materie ansah: die solide Erfüllung des Raumes, die „dem Eindringen jedes andern Dinges widersteht", so daß alles Materielle „ausgedehnt, undurchdringlich und ... der Theilbarkeit und den Gesetzen des Stoßes unterworfen ist" (II, 320).

---

[40] *M. Campo*, La genesi del criticismo kantiano, Parti I–II, Varese 1953, 27, sieht hierin einen circulus vitiosus: „l'anima agisce perchè è in un luogo; ed è in un luogo perchè agisce!"

[41] Vgl. Anm. 21 für die dt. Übersetzung.

[42] An sich ist die Zeitlichkeit auch eine Weise der Ausdehnung, aber Descartes meint die Räumlichkeit.

Im Gegensatz hierzu gilt für „geistige Naturen", daß sie „im Raume gegenwärtig" sind, „so daß derselbe dem ungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bleibe, weil ihre Gegenwart wohl eine *Wirksamkeit* im Raume, aber nicht dessen *Erfüllung*, d. i. einen Widerstand, als den Grund der Solidität enthielte." (II, 323)

Nach dieser Vorklärung befaßt sich Kant mit der Frage nach der Existenz geistiger Wesen und kommt auch auf die Geistigkeit der Seele zu sprechen, die er annimmt, obwohl er sie für unbewiesen erachtet[43]. Von dieser Annahme ausgehend, gelangt Kant zur Frage, die uns hier interessiert: „Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt?"

Die Antwort hierauf bringt zum ersten Mal den menschlichen Leib ins Spiel: „Derjenige Körper, dessen Veränderungen *meine* Veränderungen sind, dieser Körper ist *mein* Körper, und der Ort desselben ist zugleich *mein Ort*." (II, 324) In diesem Werk, in dem Kant mit allem Nachdruck entgegen früheren Positionen die Unbegreiflichkeit des Leib-Seele-Zusammenhanges betont, wie wir oben gesehen haben, verweist er mit demselben Nachdruck auf die Tatsache dieses Zusammenhanges, um mit seiner Hilfe den Ort der Seele in der materiellen Welt festzulegen. Nunmehr ist Kant im Gegensatz zu seinen früheren Publikationen klar geworden, daß der Leib gerade das Medium ist, um der Seele einen Ort in der Welt zuzuweisen.

Dies wird bestätigt, wenn wir sehen, wie Kant auf die Frage antwortet: „Wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper?" Die Frage, die Kant hiermit anschneidet, betrifft ein damals viel verhandeltes Thema: den Sitz der Seele im Körper, den z. B. auch Platner ausführlich besprochen hat[44]. Es scheint sich damals hierzu bei vielen die Meinung Hallers durchgesetzt zu haben, die Seele sei im Gehirn anzusiedeln. Kant weist mit Recht darauf hin, daß schon die zugrunde liegende Fragestellung eine unbewiesene Annahme unterstellt, daß nämlich ein ganz bestimmter Ort des Körpers im Gegensatz zu anderen der Sitz der Seele sei: „... so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Örtern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre." (ebd.)

Es sei nebenbei angemerkt, daß in diesem Text indirekt der menschliche Körper als zu meinem Selbst gehörig bezeichnet wird, während Kant

---

[43] II, 324: „Gesetzt nun, man hätte bewiesen, die Seele des Menschen sei ein Geist (wiewohl aus dem vorigen zu sehen ist, daß ein solcher Beweis noch niemals geführt worden), ..."

[44] Vgl. *H. Schöndorf*, Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner; in: ThPh 60 (1985) 77–87; bes. 85–87.

in seinen direkten Äußerungen zur Frage, was zum Ich gehört, den Leib nicht dem Ich zurechnet, wie oben gezeigt wurde.

Aber Kant beschränkt sich nicht auf diesen kritischen Hinweis, sondern referiert die damals herrschende Meinung der „Weisen", wie er sie ironisch tituliert, um sich dann mit ihnen auseinandersetzen zu können: „Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt. Daselbst empfindet sie wie die Spinne im Mittelpunkte ihres Gewebes. Die Nerven des Gehirnes stoßen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, daß nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern der, so auf ganz entlegene Theile des Körpers geschieht, jedoch als ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Object vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine und verursacht willkürliche Bewegungen nach ihrem Belieben." (II, 325 f.)[45]

Das unmittelbar anschließende Urteil Kants über solche Theorien lautet: „Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seichte, oder gar nicht beweisen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt gnug ist, auch nur eben so schwach widerlegen." (II, 326) Dennoch unternimmt Kant eine solche Widerlegung, indem er auf die Konsequenzen dieser Theorie hinweist, die es nicht mehr ermöglichen, an der Immaterialität der Seele festzuhalten. Grund dafür ist, daß sich in diesem Falle ihre räumliche Gegenwart nicht von der Gegenwart eines materiellen Körpers unterscheidet, da sie ebenso wie er einen ganz bestimmten Platz einnimmt.

Wichtiger als diese Argumentation, die Kant ja nur zum Zweck der Kritik vorträgt, ohne damit etwas positiv beweisen zu wollen, sind die Hinweise, bei denen Kant vom Standpunkt der Seele und damit des eigenen Bewußtseins ausgeht: „Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt." (II, 324)

Kaulbach deutet das als den „Standpunkt einer unmittelbaren Erfahrung. Die Erfahrung ergibt, daß je ‚mein' Ort die Bedeutung eines Standpunktes im Weltraum hat, von dem aus meine menschliche Subjektivität die Welt und die Dinge in ihr ansieht."[46] Nach Kaulbach hat hier Kant die subjektive Perspektivität unserer jeweiligen Weltschau im Auge: „Unser Wissen von der Welt ... wird also nur ... von einem spezifisch menschlichen Standpunkt aus als möglich erkannt. Dieser Standpunkt ist an Leibeserfahrung ... gebunden ..."[47] Davon ist bei Kant nirgends die Rede. Wenn Kant davon spricht, daß ich „in Ansehung der Welt umher" einen Ort einnehme, so meint der Ausdruck „in Ansehung" ebensowenig

[45] Dies klingt wie eine Karikatur der Vorstellung, die sich Descartes vom leib-seelischen Aufeinanderwirken mittels der Zirbeldrüse gemacht hatte.

[46] *Kaulbach*, Leibbewußtsein 467. [47] Ebd., 469.

wie „hinsichtlich" oder das lateinische Äquivalent „respectus" eine bestimmte Sicht(weise), sondern stellt eine Beziehung her. Kant will also sagen, daß ich als Mensch innerhalb der real existierenden Welt (von einer bloßen „Sphäre der äußeren Vorstellungen von Körpern"[48] ist nirgends die Rede) an einem Ort vorkomme, der durch die Beziehungen zu den umliegenden Weltgegenständen bestimmbar ist. Von der Welt her wird mein Ort definiert, nicht umgekehrt!

Etwas anderes ist es beim Verhältnis der Seele zum Leib. Hierzu führt Kant aus: „Wo ich empfinde, da *bin ich.* Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, ..." (II, 324f.).

Kant unterliegt nicht der Gefahr, unbemerkt vom Standpunkt des Bewußtseins, der „unmittelbaren Erfahrung", wie Kaulbach schreibt[49], von wo aus allein die Frage der räumlichen Gegenwart der Seele im Körper entschieden werden kann, auf einen empirisch-objektiven Standpunkt der Physiologie hinüberzugleiten. Darum hält er entschieden an der traditionellen These fest: „Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile." (II, 325, hervorgehoben)

Aber vielleicht ist es nicht nur die physiologisch-medizinische Spekulation, die den Sitz der Seele ins Gehirn verlegen will. Jedenfalls überlegt Kant in einer Anmerkung, welche Gründe zu dieser Auffassung geführt haben mögen. Sie „scheint hauptsächlich ihren Ursprung darin zu haben, daß man bei starkem Nachsinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angestrengt werden. Allein wenn dieser Schluß richtig wäre, so würde er auch noch andere Örter der Seele beweisen. In der Bangigkeit oder der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affecten, ja die mehrsten äußern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Instincte äußern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in andern Organen." Daß die „*nachdenkende* Seele" (II, 325, Anm.) – und diese wurde im Gefolge Descartes' eben oft die Seele schlechthin! – im Gehirn vermutet wird, dürfte daran liegen, daß die nötige Klarheit des Denkens nur mit Zeichen möglich ist, die weitgehend „entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organen auch diesem Theile am nächsten liegen." (II, 326, Forts. d. Anm.)

Trotz seiner ironischen Kritik an den Vertretern der These vom Sitz

[48] Ebd. [49] Ebd. 467.

der Seele im Gehirn hat sich Kant also darum bemüht, diese Auffassung nicht nur medizinisch-physiologisch, sondern auch vom Standpunkt der Erfahrung her begreiflich zu machen. Dabei ist es interessant zu sehen, daß er bei dieser Gelegenheit die Seele nicht nur als Prinzip des Denkens im engen Sinn des Wortes sieht, sondern die ganze Palette des Empfindens – wie schon die Alten – den verschiedensten leiblichen Organen zuordnet. Interessant ist auch der Hinweis auf die Notwendigkeit von Zeichen für ein klares Denken, also ein Ansatz für eine mögliche Reflexion über die Funktion der Sprache im und für das Denken, der freilich von Kant nicht weitergeführt wird. Die Chance, von hier aus die Beziehungen zwischen Vernunft, Sprache und Leib für den Vollzug des Denkens weiter zu untersuchen, wird nicht genutzt.

Kehren wir zurück zur These Kants, daß die Seele ganz im ganzen Körper anwesend ist, und daß der Körper mir zugehört, dessen Veränderungen ich als meine Veränderungen ansprechen muß. Was sagt Kant hiermit über meinen Leib und im Zusammenhang damit über meinen Ort in der Welt? Wie begründet er seine Aussage?

Kaulbach interpretiert Kant so, daß er eine Identifikation des Subjekts mit seinem Leib vollziehe. Wenn Kant die Veränderungen meines Körpers als meine eigenen bezeichne, so schließe dies „einen Appell an das erfahrende Innesein" ein, „welches jeder gegenüber seinem Leib haben kann". Ferner geschehe eine „Zurücknahme eines objektivierten Körpers in die Subjektivität", „ich als leiblich-anschauend-Erfahrender und ich als der erfahrene Leib sind identisch geworden"[50].

Gibt der Text Kants diese Interpretation wirklich her? Wenn Kant darauf hinweist, daß derjenige Körper meiner ist, dessen Veränderungen die meinen sind, so geht es ihm allein darum, den Ort der Seele in der Körperwelt festzumachen, wie die unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Äußerungen zeigen. Die Veränderungen sind also nach dem Kontext als Veränderungen eines materiellen Körpers, und das heißt, als äußerlich konstatierbare Fakten aufzufassen. Von einer leiblichen Innenerfahrung, wie sie Kaulbachs Interpretation suggeriert, ist nicht die Rede. Wenn ich mir diese Veränderungen selbst zuschreibe, dann betrifft auch dies wiederum die Lokalisation meiner Seele, meiner selbst innerhalb der materiellen Welt. Was diesen Aspekt, diesen Bereich der räumlichen Determination meiner selbst in der Welt angeht, schreibe ich die Veränderungen meines Körpers mir selbst zu, weshalb mein Körper „zu meinem Selbst gehört" (II, 324). Diese Formulierung ist nicht einfach gleichbedeutend mit einer vollständigen Identifikation meiner selbst mit meinem Leib. Ich bin, wie Kant sodann zeigt, überall in meinem Körper präsent, und wie er, so gehören auch seine Modifikationen zu mir: eine Identität im vollen Sinne des Wortes läßt sich hieraus nicht ableiten. Und da Kant,

[50] Ebd. 466.

wenn auch in einer Vorlesungsnachschrift aus späterer Zeit, eine solche Identifikation ausdrücklich ablehnt[51], bedürfte es eindeutiger Indizien, um ihm hier die gegenteilige Meinung zuzuschreiben.

Spricht hierfür aber nicht die Tatsache, daß wir nach Kant bestimmte Empfindungen bestimmten Stellen am oder im Körper zuschreiben? Setzt eine solche Lokalisierung, wie sie oben zitiert wurde[52], nicht wenigstens eine Art „Innesein" meines Leibes voraus? Was die Empfindungen in meinem Körper betrifft, so trifft dies sicherlich zu (während ich Ortsveränderungen auch rein objektiv von außen wahrnehmen kann), aber Kant reflektiert an dieser Stelle hierauf nicht. Sein Anliegen ist nämlich nicht, wie etwa bei Descartes[53], auf Grund des besonderen Charakters solcher Empfindungen, die keine äußeren Sinneswahrnehmungen sind, die Einheit von Leib und Seele aufzuweisen, sondern es geht ihm um die Präsenz der Seele im Leib. Er will nur zeigen, daß die „unmittelbare Gegenwart" der Seele sich auf den gesamten Körper erstreckt, was ihrer Unausgedehntheit aber keinen Abtrag tut, da es sich hierbei nur um die „Sphäre" ihrer „äußeren Wirksamkeit" handelt (II, 325). Daß die Erfassung dieser „Wirksamkeit" durch Empfindungen geschieht, die sich von äußerer Wahrnehmung unterscheiden, wenn sie auch nicht das „innere Principium" (II, 328) des Leibes und seiner Elemente zur Kenntnis bringen, darauf geht Kant an dieser Stelle nicht ein.

Die Lokalisierung der Affekte und Schmerzen, die Kant hier vornimmt, bedeutet ein Bewußtsein verschiedener Orte im Körper. Für unser heutiges Denken liegt es nahe, dieses Bewußtsein irgendeiner Art von „innerem" Sinn oder Empfinden zuzuschreiben. Ist dies auch bei Kant zu unterstellen, auch wenn er sich an dieser Stelle nicht dazu äußert? Diese Frage muß man wohl mit Nein beantworten. Schon die Tatsache, daß sich meines Wissens nirgends bei Kant ein Hinweis darauf finden läßt, wie es eigentlich zur Lokalisierung von Schmerzen kommt, spricht gegen die Annahme, es gebe seiner Ansicht nach beim Leib eine Art von innerem Sinn, der auch den Ort im Körper anzeigt.

Die spärlichen Andeutungen Kants gehen alle dahin, daß solche Lokalisierungen dem äußeren Sinn zuzuschreiben sind, dem in der „Kritik der reinen Vernunft" die Raumerfassung zugeordnet ist. So heißt es in der Reflexion 267, die Adickes auf 1769 datiert, die zweite Art „äußere Empfindungen" sei die, „wodurch wir den Zustand unseres eignen Korpers empfinden" (XV.1, 101). Dagegen rechnet Kant in einer wohl aus der Mitte der 70er Jahre stammenden Reflexion (R. 290) dem inwendigen Sinn, dem er nachträglich zuordnet, „seinen Korper zu fühlen", offenbar nur Empfindungen zu, die den ganzen Körper betreffen: „Wärme, Kälte, Mattigkeit ..., Anspannung ..., Unruhe" (XV.1, 109). In der etwa aus

[51] Metaphysik L1, XXVIII.1, 224: „ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper."

[52] II, 325f., Anm. [53] Med. VI, 13; AT VII, 81.

derselben Zeit stammenden Nr. 1482 werden „Warme, Kälte, Schmertz" einer „auf keinen Gegenstand" bezogenen Empfindung zugerechnet, die (Selbst-)Gefühl lautet (XV. 2, 689). Schließlich werden in einer Aufzeichnung aus den 80er Jahren (Nr. 1503; XV. 2, 802) „Vergnügen und Schmertz" der „Vitalempfindung" und diese wiederum dem äußeren Sinn zugerechnet, was der Einteilung in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (VII, 154) entspricht[54].

Wenn man die Behauptung Kants, man sei sich nur des Ortes unmittelbar bewußt, den man „in Ansehung der Welt umher" (II, 324) einnimmt, in ihrem vollen Gewicht erwägt, dann wird klar, daß es so etwas wie eine besondere Art leiblicher innerer Raumerfahrung für Kant nicht gibt. Auf Grund der Räumlichkeit der gesamten materiellen Welt kommt auch unserem Körper und seinen inneren Organen Räumlichkeit zu, unterscheiden sich letztere doch gerade dadurch von der Seele, daß sie der Sicht zugänglich gemacht werden können, wie in der oben zitierten Metaphysiknachschrift betont wird[55].

Daß die Empfindung des eigenen Körpers – nun allerdings unter Absehung der inneren Organe – den äußeren Sinnen zukommt, bestätigt Kant an anderer Stelle der „Träume eines Geistersehers", dort nämlich, wo er über die Unterscheidung von realer Wahrnehmung und phantasierender Träumerei spricht. Seine Auffassung ist dabei derjenigen recht ähnlich, die Schopenhauer in seiner Dissertation vertritt: Wenn wir wach sind, sind wir uns unseres Leibes bewußt und vermögen dadurch die real wahrgenommenen Objekte von eingebildeten zu unterscheiden.

Wenn sich jemand ganz in die Einbildungen seiner Phantasie versteige, so werde er, schreibt Kant, „mit Recht ein *wachender Träumer* genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen, und die vorige Chimären werden wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als *in sich*, andere Gegenstände aber, die er empfindet, als außer sich vorstellt, ... Denn hiebei kommt es alles auf das Verhältniß an, drin die Gegenstände ... auf seinen Körper gedacht werden. Daher können die nämliche Bilder ihn im Wachen ... nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. Denn ob er gleich alsdann eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastische Bilder in Verhältniß setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen. Schlummert er

[54] Vgl. *V. Satura*, Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie (KantSt.E 101) Bonn 1971, 103f.

[55] XXVIII.1, 225: „Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine innern Theile sehen; ..." Vgl. oben Anm. 32 mit zugehörigem Text.

hiebei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt bloß die selbstgedichtete übrig, ..." (II, 343).

Während die Wachträumer bei entsprechender Aufmerksamkeit Traum und Wirklichkeit voneinander zu unterscheiden vermögen, geht die Verwechslung von Phantasiegebilden mit der Realität bei den „Geistersehern" so vonstatten, „daß sie das Blendwerk ihrer Einbildung außer sich versetzen und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den sie auch durch äußere Sinne empfinden." (II, 343 f.)

Entscheidend ist also beim gesunden Menschen für die Unterscheidung von realen und fiktiven Objekten, daß ein Gegenstand zum eigenen Körper in ein bestimmtes räumliches Verhältnis gesetzt wird. Dabei handelt es sich um einen Vorgang, der die äußeren Sinne betrifft. Die Wahrnehmung des eigenen Leibes durch die äußeren Sinne geschieht aber nur im Wachzustand. Solange also jemand wach (und ansonsten normal) ist, hat er an der Außenwahrnehmung seines Körpers ein Kriterium und einen Orientierungspunkt, der es ihm erlaubt, den Realitätsgehalt seiner Vorstellungen zu überprüfen. Er kann nämlich feststellen, ob die betreffenden Objekte sich gegenüber seinem Körper in einer realen räumlichen Beziehung befinden. Während des Schlafes hingegen, „da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mit empfunden ist" (II, 338 Anm.), ist diese Prüfung nicht möglich[56].

Kant erklärt dann, wie unsere Sinne äußere Objekte in ein räumliches Verhältnis zum eigenen Leib setzen, und wie es zu erklären ist, wenn jemand nicht mehr zwischen der Realität und Phantasiegebilden zu unterscheiden vermag. Die entsprechenden Ausführungen werden im nächsten Kapitel erörtert werden.

Es bedarf also einerseits zum Bewußtsein der Räumlichkeit des eigenen Körpers der uns umgebenden Welt, in der uns der Leib unsere Stelle zuweist. Andererseits ermöglicht uns die Wahrnehmung des eigenen Körpers, echte von falscher Außenwahrnehmung zu unterscheiden. Aber der Leib hat im Zusammenhang mit dem Raum noch eine weitere Funktion, wie Kant in seiner Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" von 1768 entdeckt[57].

Die Einteilung des Raumes, die wir vornehmen, ist nämlich nur dadurch möglich, daß wir uns auf unseren eigenen Körper beziehen und von hier aus zwischen links und rechts, oben und unten, vorn und hinten zu unterscheiden vermögen. „Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heißt in Ansehung unser horizontal; und diese

[56] Schopenhauer hebt in seiner Dissertation hervor, daß uns der Leib im Wachzustand – von außergewöhnlichen Erregungszuständen abgesehen – immer gegenwärtig ist. Für Kant genügt die ständige Möglichkeit des Leibbewußtseins. Bei Schopenhauer erkennen wir, daß sich eine Vorstellung einer Einwirkung auf den Leib verdankt, dadurch, daß wir uns der Modifikation unseres Leibes innerlich bewußt werden. Vgl. *Schöndorf*, Der Leib im Denken 127–129. [57] II, 375–384.

Horizontalfläche giebt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch *Oben* und *Unten* bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, so daß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Verticalflächen theilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und giebt den Grund des Unterschiedes der *rechten* und *linken* Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendicular steht, macht, daß wir den Begriff der *vorderen* und *hinteren* Seite haben können." (II, 379)

Die Rückführung der Gliederung des menschlichen Raumes auf die leiblichen Grundgegebenheiten des Subjekts, das sich selbst ins Zentrum stellt, geht nur bis zu einem gewissen Punkt und macht dann vor der Geometrie halt. Wenn von „senkrecht", „rechtwinklicht", „perpendicular" die Rede ist, statt daß der aufrechte Gang für die Erklärung von oben und unten und das Gesichtsfeld für vorn und hinten herangezogen werden, so zeigt sich der mathematisch denkende Naturwissenschaftler, für den der Gedanke völlig fern liegt, auch die geometrischen Grundgrößen auf ihren möglichen Ursprung in der Leiblichkeit zu untersuchen. Die geometrischen Verhältnisse werden vielmehr einfachhin vorausgesetzt.

Diese selbstverständliche Ausrichtung an der Geometrie zeigt sich auch daran, daß Kant die Gestalt und Länge des Körpers als eines gleichsam fixen raumerfüllenden Gebildes zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Von daher wird die horizontale Bodenfläche zur Trennfläche zwischen oben und unten, was fragwürdig erscheint. Hier müßte wohl eine differenziertere Analyse stattfinden, die die verschiedenen am menschlichen Orientierungsvermögen beteiligten Sinne und Organe in die Untersuchung einbezieht und sich nicht auf den statischen Körper beschränkt.

In einem Punkt hat Kant seine Analyse weiter vorangetrieben: was nämlich den Unterschied von links und rechts betrifft. Er bringt eine ganze Reihe von Beispielen dafür, daß der menschliche Körper selbst Unterschiede zwischen der rechten und der linken Seite aufweist. Vor allem gehört hierzu die Rechtshändigkeit: „Daher alle Völker der Erde rechtsch sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche ... die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstoßen können) ... Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird." (II, 380f.)

Aber es werden auch Vorzüge der linken Seite angeführt, die, jedenfalls nach Meinung einiger damaliger Wissenschaftler, den Vorrang „in Ansehung der Empfindsamkeit" genießt. Das heutigem gängigem Denken nächstliegende Beispiel für die linke Körperhälfte, das menschliche Herz, wird hingegen gleichsam nur in Klammern erwähnt: „Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers ungeachtet ihrer großen Ähnlichkeit durch eine klare Empfindung gnugsam unterschieden, wenn

man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Theile und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, ..." (II, 381). Es erweist sich wieder einmal, daß Kant vor allem die äußeren räumlichen Beziehungen des Leibes zu anderen Dingen im Auge hat: eine indirekte Bestätigung dafür, daß auch das Körperinnere seine Räumlichkeit durch die Beziehung zum Außenraum erhält.

In der Dissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" wiederholt Kant die These, daß ein äußeres Objekt dadurch in seiner Wirklichkeit erkannt wird, daß es in eine räumliche Beziehung zu mir gesetzt wird. Wenn nun aber von dem Ort die Rede ist, der mir zukommt, so wird nicht mehr darauf hingewiesen, daß mein Körper diesen Ort einnimmt: „Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, ..."[58] (§ 15 A; II, 402). Die Thematik des Leibes tritt hier also nicht in Erscheinung.

Auch an einer anderen Stelle, die der Sache nach mit dem Leib zu tun hat, erwähnt Kant den Leib nicht. Er wiederholt nämlich seine These, daß immaterielle Wesen in der materiellen Welt nur virtuell, d. h. durch ihre Wirksamkeit, gegenwärtig sind. Diese Gegenwart nennt Kant nun aber nicht mehr eine räumliche Präsenz anderer Art, sondern sie ist jetzt überhaupt keine lokale Gegenwart mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Und es ist zu dieser Zeit für Kant, wie wir bereits wissen, unmöglich, die Einwirkungen und Beziehungen, die es zwischen geistigen und materiellen Substanzen gibt, irgendwie zu verstehen: „Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet condiciones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit, ...". Die Frage nach einem Ort der Seele erweist sich somit als sinnlos: „Hinc de substantiarum immaterialium ... locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus aliis quaestiones iactant inanes, ..."[59] (§ 27; II, 414).

In einer Anmerkung ganz zum Schluß des Werkes ist dann doch noch vom menschlichen Leib die Rede. Kant betont jetzt, daß die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht eine Folge der Gegenwart der Seele in

[58] Dt. Weischedel V (III) (Anm. 27) 57: „Denn ich kann etwas nicht außer mir gesetzt erfassen, wenn ich es nicht als an einem Orte vorstelle, der von dem, an dem ich selbst bin, verschieden ist, ..."

[59] Dt. Weischedel V (III) 91/93: „Allein, die Gegenwart des Unstofflichen in der Körperwelt ist virtuell, nicht örtlich (mag man sie auch uneigentlich so zu nennen pflegen); der Raum aber enthält die Bedingungen möglicher wechselseitiger Handlungen nur für den Stoff; was jedoch für die unstofflichen Substanzen die äußeren Verhältnisse der Kräfte, untereinander sowohl als den Körpern gegenüber, zustande bringt, entzieht sich völlig dem menschlichen Verstande, ..." 91: „Daher machen sich leere Fragen nach den Örtern der unstofflichen Substanzen in der Körperwelt ..., nach dem Sitz der Seele und nach anderem dieser Art breit, ...".

dem vom Körper erfüllten Raum ist, sondern daß sich umgekehrt diese Gegenwart der Leib-Seele-Einheit verdankt: „Anima enim non propterea cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur."[60] (§ 30, Nota; II, 419) Kant bekräftigt mit diesen Worten seine These, daß der Leib der Seele einen Ort in der Welt verschafft, und er zieht auch die Konsequenz, daß die Seele ohne diese Verbindung mit einem Körper keine „Stellung" innerhalb des Raumes besäße.

Was den Ort der Seele im Körper und in der Welt anbelangt, so hat Kant dieselbe Auffassung wie in der Dissertation von 1770 nach Ausweis der uns erhaltenen Nachschriften auch in seinen Metaphysikvorlesungen während der 70er Jahre vorgetragen. So lesen wir in L1 unter anderem: „die Seele hat im Körper keinen besondern Ort; ihr Ort ist aber in der Welt durch den Körper determinirt, und sie ist mit dem Körper unmittelbar verbunden." (XXVIII.1, 282)

In der genannten Dissertation hatte Kant, wie oben ausgeführt, der Seele zwar keine örtliche, aber doch eine virtuelle Gegenwart in der Körperwelt zugestanden. In einer Reflexion, die aus derselben Zeit stammt, aber vielleicht auch einige Jahre später entstanden ist, will Kant nicht einmal so weit gehen, sondern meint: „Aus der immaterialitaet fließt, daß die Seele und Korper nicht durch Berührungen auf einander wirken, ja dadurch nicht einmal ein ander gegenwärtig seyn können; ..." (R. 4233; XVII, 470).

Diese Reflexion zeigt vielleicht noch deutlicher als die Abhandlung über Form und Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt, wie Kant zunehmend die Verschiedenheit von Seele und Leib betont. Allgemein gilt jetzt, daß Kant die Seele dem inneren, den Leib hingegen dem äußeren Sinn zuordnet und die Unterscheidung von noumenon und phaenomenon entwickelt. Es gibt keine Brücke mehr vom einen zum anderen Bereich, auch wenn es sich um Fragen handelt, die mit dem Raum zusammenhängen.

3. Sinnliche Vermittlung und Unmittelbarkeit

Unter den vorkritischen Schriften Kants sind es vor allem die „Träume eines Geistersehers", die uns Auskunft darüber geben, wie Kant die Rolle des Leibes im Hinblick auf die Funktion der Sinne gesehen hat. Es wurde bereits dargelegt, daß Kant in diesem Werk die Ansicht vertritt, wir wüßten dadurch um die Realität einer Vorstellung, daß das betreffende Ob-

[60] Dt. Weischedel V (III) 107: „Denn die Seele steht nicht deswegen mit dem Körper in Gemeinschaft, weil sie an einen bestimmten Ort desselben gebunden ist, sondern ihr wird deshalb ein bestimmter Ort im All zuerteilt, weil sie mit einem gewissen Körper in wechselseitiger Gemeinschaft steht, bei deren Auflösung jede Lage derselben im Raum aufgehoben wird."

jekt in ein räumliches Verhältnis zum menschlichen Körper gesetzt werde. Im Zusammenhang hiermit untersucht Kant, wie dieser Vorgang des näheren abläuft.

Kant nimmt an, „daß unsere Seele das empfundene Object dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedene Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen." (II, 344) Für das Sehen wie für das Hören gebe es einen „focus imaginarius"[61], einen nach außen projizierten Schnittpunkt der auf das betreffende Sinnesorgan eintreffenden Wirkungslinien, „der dahin gesetzt wird, wo die gerade Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes, im Gehirne äußerlich fortgezogen, zusammenstoßen." Auch beim Tasten, Schmecken und Riechen könne man dergleichen annehmen, wenn sich auch diese Sinne vom Hören und Sehen dadurch unterschieden, „daß der Gegenstand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung steht, und die Richtungslinien des sinnlichen Reizes daher in diesen Organen selbst ihren Punkt der Vereinigung haben."

Im Sinn der von Descartes bis zu Platner herrschenden Meinung nimmt Kant „Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirnes", „Erschütterung oder Bebung des feinen Elements" als Entsprechungen zu allen Vorstellungen an, deren Richtungslinien bei bloßen Einbildungen sich „innerhalb dem Gehirne", bei wahren Außenwahrnehmungen aber „außerhalb schneiden" (II, 345). Wenn nun „durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organen des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht" wurden (II, 346), daß dieser Schnittpunkt zu Unrecht nach außen versetzt wird, so kommt es zu Halluzinationen.

Bei diesen relativ ausführlichen Überlegungen über die Rolle, die der Leib und seine Organe für das Gewahrwerden der materiellen räumlichen Welt spielen, ist es nur konsequent, daß Kant hier von einer Vermittlerrolle des Leiblichen spricht, die für den Geist wohl unabdingbar ist, wenn er mit der Materie in Verbindung treten will. Dieser Gedanke, der sich bereits, wie oben erwähnt, in der „Nova dilucidatio" fand, kehrt in den „Träumen eines Geistersehers" wieder. Kant hält es für wahrscheinlich, „daß die geistige Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtsein haben können, weil sie mit keinem Theil der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich vermittelst desselben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen ... bewußt zu werden, ..." (II, 333) Man beachte, wie auch in diesem Zusammenhang vom Ort die Rede ist!

---

[61] II, 344: „Dieser Punkt, ... ist zwar in der Wirkung der *Zerstreuungspunkt*, aber in der Vorstellung der *Sammlungspunkt* der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius)."

Noch deutlicher wird der Leib als vermittelnde Instanz charakterisiert, wenn für immaterielle Wesen oder Prinzipien erklärt wird, daß „die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind" (II, 329). Dies gelte auch für das Verhältnis der Menschen untereinander: „Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, ... ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist." (II, 370f.)

Dies hängt auch damit zusammen, daß die Vorstellung der Seele von sich selbst eine andere ist als die, „da ihr Bewußtsein sich selbst als einen *Menschen* vorstellt durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organen hat, und welches in Verhältniß gegen keine andere als materielle Dinge vorgestellt wird." (II, 337) Im Zusammenhang damit nimmt Kant bereits der Sache nach die spätere Unterscheidung von homo noumenon und homo phaenomenon[62] vorweg, wenn er davon spricht, daß „mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes gar nicht hinein kommt." Es handelt sich nämlich dabei um eine der Vorstellungen, „die zum leiblichen Leben des Menschen gehören" und sich darum von den „geistigen Vorstellungen" erheblich unterscheiden (II, 338). Der Mensch im Vollsinn des Wortes ist also durch den Leib definiert; man kann sogar sagen, daß die Vorstellung des Menschen in zweifacher Hinsicht leiblich ist: Vorstellung eines leiblichen Wesens, die durch leibliche Organe vermittelt ist.

Es zeigte sich bereits in den vorigen Kapiteln, daß das Thema Leib um so mehr zurücktritt, je näher die kritische Philosophie heranrückt. Ähnliches läßt sich auch bezüglich der sinnlichen Vermittlung von Erkenntnis sagen. In der Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" liegt der Akzent auf den formalen Bedingungen der Welt und ihrer Erkenntnis; die inhaltlichen Fragen der Sinneserkenntnis hingegen werden den empirischen Wissenschaften zugewiesen[63]. Es ist zwar noch des öfteren von den Sinnen die Rede, wenn es etwa heißt: „in sensus ... incurrere" (§ 3; II, 392), „sensus ... tangant" (§ 12; II, 397), „in sensus cadere"[64] (§ 13; II, 398) und ähnlich. Aber was eigentlich interessiert, ist, so könnte man sagen, das Prinzip und nicht die konkrete Vermittlung: die

[62] Vgl. Metaphysik der Sitten, 1. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; VI, 239 u. ö.

[63] § 12; II, 397: „Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena; ... Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo* sensus externi in PHYSICA, deinde sensus interni in PSYCHOLOGIA empirica." Dt. Weischedel V (III) (Anm. 27) 43: „Alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält, ist ein Phaenomen, ... Die Phaenomena prüft und erörtert man, *erstlich*, sofern sie dem äußeren Sinn zugehören, in der PHYSIK, *sodann*, sofern dem inneren Sinn, in der empirischen PSYCHOLOGIE."

[64] Ebd. 29: „in seine Sinne eindringen"; 43: „die Sinne ... rührt"; 47: „in die Sinne fallen" („sensus cadere"/„die Sinne fallen" im Original hervorgehoben).

Sinnlichkeit als Fähigkeit des Subjekts, die mit der Empfänglichkeit gleichgesetzt wird: „*Sensualitas* est *receptivitas* subiecti“[65] (§ 3; II, 392). Daß diese Sinnlichkeit den Leib als ihr Organ braucht, wird praktisch ausgeblendet und der empirischen Forschung zugewiesen.

Es kommt dem Leib zu, zwischen der Seele und der Welt zu vermitteln. Kann eine solche Vermittlung zugleich bedeuten, daß die Seele dadurch zugleich in eine unmittelbare Beziehung zum Leib und somit zur räumlich-materiellen Welt tritt? Kant schreibt in den „Träumen eines Geistersehers“: „Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe.“ (II, 324) Und: „Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der er verbunden ist,...“ (II, 328).

Aber Kant vertritt in dieser Schrift nicht nur die leib-seelische Unmittelbarkeit, sondern er erläutert sie als die unmittelbare Gegenwart der Seele in einem bestimmten Raum: „Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so würde man ... sagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart ... ein Raum sei.“ (II, 323) Diese Formulierung zeigt, daß die unmittelbare Gegenwart der Seele nicht auf einen bestimmten Ort im strengen Wortsinn eingeschränkt werden darf: sonst wäre die Seele nur in einem ganz bestimmten Körperteil oder -organ unmittelbar präsent, im übrigen Körper aber nicht. Die unmittelbare Gegenwart der Seele erstreckt sich vielmehr auf den gesamten vom Körper eingenommenen Raum.

In seiner Abhandlung „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ weist Kant aber darauf hin, daß der Seele selbst auf Grund ihrer Immaterialität nur im abgeleiteten, durch den Körper vermittelten Sinn eine Ortsgebundenheit zukommt: „*Localitas* itaque illius est *derivativa*“. Im unmittelbaren Sinn darf ihr keine Örtlichkeit zugesprochen werden, da sie von sich her an keinen Ort gebunden ist. Sie ist vielmehr in keiner Weise an die Bedingungen äußerer Sinnlichkeit und Räumlichkeit gebunden: „Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.“[66] (§ 30 Nota; II, 419)

Ist das nun ein Gegensatz zur unmittelbaren Gegenwart der Seele in einem bestimmten Raum oder nicht? Diese Frage ist schwer zu entscheiden. Auf alle Fälle handelt es sich um eine Akzentverschiebung. Es kommt Kant jetzt darauf an, den Unterschied zwischen den verschiedenen Bereichen mit aller wünschenswerten Klarheit herauszustellen; und darum ist für irgendeine Art eines unmittelbaren Übergehens vom einen zum anderen kein Platz mehr. Wir sehen, wie Kant konsequent auf die kritische Position zusteuert, wo mit der Unerkennbarkeit des Geistigen auch der Leib weitgehend uninteressant wird.

---

[65] Ebd. 29: „*Sinnlichkeit* ist die *Empfänglichkeit* eines Subjekts“.

[66] Ebd. 107: „Ihre *Örtlichkeit* ist demnach eine *abgeleitete*“; „Daher kann der Seele eine unbedingte und unmittelbare Örtlichkeit abgesprochen und gleichwohl eine hypothetische und mittelbare zuerteilt werden.“

4. Schlußbemerkung

Es hat sich gezeigt, daß sich Kant in seiner vorkritischen Zeit immer wieder mit dem menschlichen Leib, besonders mit seiner Gemeinschaft mit der Seele, auseinandergesetzt hat. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Kant in seinem Opus postumum wieder auf den Leib zurückkommt, seine Bedeutung wiederentdeckt. Allerdings bedeutet dies, wie mir scheint, die Wiederaufnahme der klassischen metaphysischen Sichtweise, die sich nicht einfach mit der Analyse des Erkenntnisprozesses zufriedengibt, sondern nach dessen ontologischen Grundlagen fragt.

Die Frage nach dem Leib erweist sich als unumgänglich, wenn geklärt werden soll, wie das geistige Subjekt in der räumlichen Welt präsent und wirksam ist. Wie eng die Frage nach dem Leib mit der Frage nach der Geistseele verknüpft ist, zeigen am besten die „Träume eines Geistersehers". Was Kants Publikationen angeht, so stellt diese Schrift einen Wendepunkt in bezug auf die Sicht des Leibes dar. In keiner anderen Schrift hat Kant so ausführlich über den Leib und die Seele gehandelt. Aber mit der eingehenden Darstellung verbindet sich die ebenso nachdrückliche Betonung unserer Unwissenheit um die letzten metaphysischen Gründe.

In den „Träumen eines Geistersehers" verbindet sich das Problem des Leib-Seele-Zusammenhanges mit der kritischen Untersuchung illusionärer „Erkenntnisse". Die leiblich-sinnliche Erklärung der Täuschung knüpft sich mit der generellen Skepsis gegen das Metempirische. Kant wird die letztere Richtung weiterverfolgen und sich mehr und mehr der Frage widmen, wie weit überhaupt unser Erkennen reicht. Der in den „Träumen" noch ausführlich erörterte Aspekt der Leiblichkeit unseres Erkennens tritt zurück, um später praktisch zu verschwinden.

Die Hinweise auf die vom Leib ausgehende Gliederung des Raumes, die Kant in seiner Schrift über den „Unterschied der Gegenden im Raum" bringt, könnte man als Beleg für die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit der Sinnlichkeit aus der Vernunft werten. Aber das Typische, das Kant hier zumindest teilweise herausgearbeitet hat, nämlich die jeweilige Standpunktbedingheit und -bezogenheit unserer räumlichen Orientierung, was nur durch Bezugnahme auf meinen leiblichen Ort verstehbar wird, genau das wirkt in Kants Denken nicht weiter. Der Raumbegriff der „Kritik der reinen Vernunft" ist zwar subjektive Anschauungsform, aber als solche ein rein abstrakt-geometrisches Gebilde ohne jeden Bezug auf das jeweilige konkret-leibliche Subjekt: reiner naturwissenschaftlicher, aber nicht anthropologischer Raum. An die Stelle von Leib(lichkeit) tritt Sinnlichkeit, die als Rezeptivität der Seele verstanden wird – obwohl sie primär leibliche Vermittlung besagt[67].

[67] KrV B 33 (III, 49): „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit.*" (Vgl. Anm. 65.)

ThPh 61 (1986) 236–249

„Aut Zarathustra aut Christus"

Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980

Von Ulrich Willers

DRITTER TEIL

3. Theologisch-philosophische Antwort-Versuche

a) „Christologie" bei F. Nietzsche?

Die bisher aufgezeigte Entwicklung der Deutung des Jesusbildes führt in ihrer Konsequenz unausweichlich zur Frage einer „Christologie" bei Nietzsche. Tatsächlich wurde diese Frage von den Autoren immer deutlicher anvisiert. Wies Benz 1937 noch sehr verhalten auf die Möglichkeit hin, bei Nietzsche von einer (Anti-)Christologie zu sprechen, so ist diese Möglichkeit bei Autoren wie Nolte und Picht schon konkret greifbar geworden, auch bei B. Welte ist sie präsent, und Biser sieht sich von Nietzsche bis an die Schwelle einer Christologie („von innen") geführt.

Es scheint, daß die Entwicklung der neueren Geschichte der Auseinandersetzung mit Nietzsche, speziell auch mit seinem Jesusbild, eine Drift bekommen hat, die eine noch 1950 von K. H. Volkmann-Schluck beklagte mangelnde Frage- und Antwortbereitschaft der Theologie im Blick auf die Herausforderung Nietzsches[122] als Vergangenheit zu betrachten erlaubt. Wenn es auch stimmen mag, was D. Schellong einklagen möchte, daß eine eindringende theologische Nietzsche-Deutung noch ausstehe[123], so ist doch nicht zu übersehen, daß die Herausforderung Nietzsches allmählich und zunehmend deutlicher erkannt und angenommen wird. Jedenfalls gibt es nicht wenige Indizien, die diese Feststellung nahelegen. Erinnert sei nur an die Deutung Bisers, der Nietzsche als indirekten Appell für die Theologie zunächst, jetzt aber immer entschiedener als hilfreiche Provokation zu lesen wagt. Mag man auch fragen, ob Biser „die mögliche theologische Relevanz der Jesus-Deutung Nietzsches" wirklich begriffen habe[124], so zeigt doch gerade diese Frage selbst bereits einen neuen Erkenntnis- wie Interessenstandort an. Von ihm aus wird Nietzsche nicht bloß als hilfreiche Provokation begriffen, sondern als Theo-loge und Christo-loge. Die Rede vom „Jesusbild" bei Nietzsche wird zur Frage nach einer „Theorie Jesu" bei Nietzsche, die dann auch nach dem ihr gemäßen „Problemkontext" wie ihrem „methodologischen Status" befragt werden kann[125].

---

[122] *K. H. Volkmann-Schluck,* Zur Gottesfrage bei Nietzsche (1950); in: *Ders.,* Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt a. M. 1968, 40: „Nietzsches Kritik am Christentum überschreitet zur Zeit bei weitem immer noch die Fragebereitschaft der christlichen Theologie, denn all ihr Fragen und Antworten verbleibt unter der Herrschaft eines Seinsbegriffes, dessen Fundamente Nietzsche endgültig zerstört hat." Die eigentliche Herausforderung liegt nicht im ersten Teil, sondern in der zweiten Hälfte des Satzes.

[123] *D. Schellong,* Neue Begegnung mit Nietzsche. Gedanken anläßlich der historisch-kritischen Taschenbuchausgabe des philosophischen Werkes, in: EvTh 41 (1981) 352–376, hier: bes. 347f.

[124] *K. Schäfer,* Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches, in: Wort Gottes in der Zeit (FS K. H. Schelkle). Hrsg. v. H. Feld und J. Nolte, Düsseldorf 1973, 319–329, hier: 320 (Zitat) und 326 (Problemanzeige).

[125] Ebd. 320; vgl. auch *H. G. Ulrich,* Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik (BEvTh 68), München 1975; Passim, bes. 168–186 (Zur theologischen Interpretation Nietzsches).

Die leitende Frage der folgenden Darstellung ist somit vorgegeben: Gibt es eine „Christologie" bei Nietzsche? Diese Fragestellung wird entfaltet am Leitfaden der Problemkonstellation, wie neuere Autoren sie (re-)konstruiert haben.

b) Das Problem: Vermittlung der Unmittelbarkeit

Schon verhältnismäßig früh hatte E. Biser auf „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen" verwiesen[126]. Ganz im Strom der Zeit auf die Gottesfrage, auf das „Diktum Friedrich Nietzsches vom Tode Gottes"[127], konzentriert, nicht jedoch fixiert, sieht Biser in Nietzsche das theologisch-philosophische Problem nach reiner und/oder vermittelter Unmittelbarkeit gestellt[128]. Seine Antwort an Nietzsche besteht im Hinweis auf das Wort gleichsam als Prototyp aller vermittelten Unmittelbarkeit, insofern das Wort zwar einerseits vermittelndes Zeichen für die von ihr vertretene Sache ist, andererseits aber gerade die ausgerichtete Sache, der Inhalt, das Wort als die vermittelnde Instanz sich erübrigen läßt[129]. Bisers Bemühen um Antwort mit dem Verweis auf unumgehbare Vermittlungsstrukturen in menschlicher Existenz wie in theologischer Rede, „die im Akt der Vermittlung auch schon deren Aufhebung intendieren" (sollen), kündigt ein Programm an, das von unmittelbarer Bedeutung auch für die christologische Frage ist. Biser nennt es nicht so, aber im gleichen Jahr wie G. Rohrmoser spricht er von demselben, was bei Rohrmoser „Verlust der Christologie" heißt[130].

Der „Verlust der Christologie", in Gefahr, ein Schlagwort zu werden, ist dem Wort wie der Sache nach Ausgangspunkt einer (überschaubaren) Reihe neuerer Bemühungen um Nietzsche geworden, als griffiger Name für eine Problemstellung. Das Problem, bei Grau und Welte bereits erkannt, bei Biser vertieft, formuliert J. Splett[131] in korrigierender Ergänzung Bisers als „Widerstand (Nietzsches) gegen Vermittlung" und als „verzweifelte(n) Wille(n) zur Unmittelbarkeit" (79 bzw. 179). Die „befreiende Antwort" auf Nietzsches „Angst und Abwehr" (63 bzw. 164) sieht Splett in der „Struktur dialogischer Dialektik" (64 bzw. 165) im Sinne einer „vermittelten Unmittelbarkeit des ‚Kairos'", die „den zentralen Einwand gegen die christliche Botschaft ..., gegen den Anspruch nämlich, daß unter den vielen Worten ein Wort *das* Wort sein soll, unter den Stunden eine die Stunde, unter den Mitten eine die Mitte für alle" (71 bzw. 172), gegenstandslos werden läßt und damit der christologischen Rede vom Mittler (Jesus Christus) Raum zu geben vermag und gestattet. Gegen Nietzsche, im Hören auf die Aporien seines Denkansatzes und in kontrastiver Weiterführung weist Splett in einzelnen Schritten Möglichkeit, Erwartbarkeit, ja Notwendigkeit christlicher Offenbarung im Mittler Jesus Christus auf. Diese Schritte sollen hier nicht expliziert werden. Das einläßliche Gespräch Spletts mit Nietzsche – wenn auch gegen ihn, in entschiedener philosophischer Kontra-Position – weiß plausibel zu machen, daß (je)der Mensch auf den anderen seiner selbst notwendig verwiesen ist (zur Selbstfindung) und daß diese Verwiesenheit, bedroht und in Freiheit gefährdet durch menschliches Schuldigwerden, ihrerseits verweist auf die Gnade des Mittlers, der „zu neuer Selbstbestimmung befreit" (79 bzw. 179).

---

[126] *Biser,* Nietzsches Kritik (Anm. 96).

[127] *G. Sauter,* Nietzsches Jesusbild als Frage an eine „Theologie nach dem Tod Gottes", in: Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), Tübingen 1973, 402–419, hier: 402.

[128] *Biser,* Nietzsches Kritik (Anm. 96) 300ff.

[129] Ebd. 304f.: „... Denn das Wort ist der demütigste aller Boten: es verklingt in seinem Gesprochensein; indem es seine Botschaft ausrichtet, verzehrt es sich." Vgl. auch: *E. Biser,* Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, 203–345.

[130] *G. Rohrmoser,* Nietzsche und das Ende der Emanzipation, Freiburg 1971, 84; *ders.,* Atheismus und Moral, in: *Ders.,* Emanzipation und Freiheit, Freiburg 1970, 227–283, bes. 277ff.

[131] *J. Splett,* Dionysos gegen den Gekreuzigten. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches, in: Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. Hrsg. v. K. H. Weger, München 1976, 59–83. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung wie auf deren Vorform, abgedruckt in: ThPh 50 (1975) 161–182.

Das Konzept Spletts, das „die prinzipielle Vermittlungs-Struktur *jeden* Gottbezugs (wie jeden Wirklichkeitsbezugs überhaupt)" (73 bzw. 174) betont und auslegt, besteht also gegen Nietzsche auf der Wahrnehmung der menschlichen Gegebenheiten, die die von Nietzsche (gemäß Biser und Splett) gewollte reine Unmittelbarkeit ad absurdum führen (müssen); die Antwort an Nietzsche besteht mit anderen Worten in einer „Verteidigung des Menschen" (83 bzw. 182) und der ihm konstitutiv zugehörigen Struktur dialogischer Verwiesenheit.

Der „Verlust der Christologie" bei Nietzsche wäre somit – nach Splett: nur so – wettgemacht. Wie überzeugend diese (wie jede ähnliche derartige) Antwort ist, hängt ganz entscheidend davon ab, wie man Nietzsches philosophisches Anliegen erfaßt und wie man seine Stellung zu dialektischer Wirklichkeitsauslegung einschätzt. Was als „Verlust" – mit Maß-gabe Hegels oder des Cusaners und einer dialektischen Vermittlung der Unmittelbarkeit – erscheint – ist es erwiesen, daß dies nur Verlust ist? Offenbar ist sich die neuere Nietzsche-Deutung hierüber gerade nicht schlüssig. Die Antwort Bisers wie die Spletts – auch wenn dieser anders verfährt als Biser, so stimmt er mit ihm doch in der entscheidenden Diagnose überein: Verlust der Mittelbarkeit bei Nietzsche – lebt von der Überzeugung, *das* Problem Nietzsches erkannt zu haben. Vielleicht handelt es sich jedoch nur um *ein* Problem, von dem her jedenfalls nicht alle anderen gleichsam ausgehängt werden können? Die weitere Entwicklung tatsächlich geht (auch) andere Wege, die weiter unten zu erläutern sind.

Indirekte Bestätigung für die Feststellung des Verlustes der Mittelbarkeit bei Nietzsche liefert die Nietzsche-Auslegung von G. Deleuze[132]. Was Splett ablehnt und überwinden will, das gerade macht der französische Philosoph Deleuze stark: Nietzsches Abkehr vom Denktypus der vermittelten Unmittelbarkeit, mit einem Wort: Nietzsches antidialektische Philosophie. Es ist ein Reiz der Darstellung von Deleuze, daß er die hier interessierende Fragestellung der Jesus-Deutung Nietzsches exakt im Kontext und Horizont der Rede vom Tod Gottes und diese wiederum im Blickwinkel der Frage nach dem spezifischen antidialektischen Denkansatz der Philosophie Nietzsches überhaupt behandelt. So gelingt es Deleuze, gleichermaßen auf Nietzsches „Jesulogie" wie auf seine (Anti-)„Christologie" aufmerksam zu machen.

Bemerkenswert ist dabei vor allem die Behandlung von „Gott ist tot" als (nicht spekulative, sondern) „dramatische Behauptung" Nietzsches (166). Diese habe viele Bedeutungen: „Die dramatische Behauptung ist synthetisch, folglich essentiell vielfältig, typologisch und differentiell. Wer stirbt und bringt Gott um? ‚Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes'." (166) Eine Art dieser Pluralität möglichen und wirklichen Gottestodes sei das Kreuz, an dem „die Erscheinung Gottes als Jude ihr Ende (hat)" (167), d. h. also der Gott des Hasses. Das Sterben dieses alten bedeute die Geburt eines neuen Gottes, des Gottes der Liebe, allerdings eines reaktiven Lebens: „Da der Vater gestorben ist, entwirft der Sohn uns neuerlich einen Gott. Die einzige Bitte des Sohnes, daß wir an diesen glauben und ihn so lieben, wie er uns liebt, daß wir reaktiv werden mögen, um damit dem Haß zu entgehen. Auf dem Platz des Vaters, der uns einst Angst einflößte, nun ein Sohn, der ein wenig Vertrauen, ein bißchen Glauben erheischt. Scheinbar ihrer haßerfüllten Prämissen entledigt, muß die Liebe des reaktiven Lebens zwangsläufig Wert an sich selbst erhalten und dem christlichen Bewußtsein zum Allgemeinen geraten." (167)

Der Tod des irdischen Jesus am Kreuz, interpretiert von Paulus, ergibt dann einen dritten Sinn von „Gott ist tot", der nach Deleuze noch nicht der letzte ist (vgl. 168 f.): „Erstorben, erwacht das Leben nur neu als ein reaktives." (168) Während Jesus dem reaktiven Menschen die Lehre erteilt habe zu sterben, sei es Paulus gewesen, der dem reaktiven Leben in großem Stil wieder Lebensrecht und -möglichkeit eingeräumt habe. Durch Mythologie habe Paulus die buddhistisch-nihilistische Praktik des Lebens Jesu überhöht und negiert: „Christus war das genaue Gegenteil von dem, wozu Paulus ihn gemacht hat" (169), „(e)r war der zarteste, der interessanteste décadent" (169), und „es mag nicht ausgeschlossen sein ..., daß das Christentum sich in einer ‚Praktik' bar jeder

[132] *G. Deleuze,* Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt von *B. Schwibs,* München 1976 (Original: 1962).

paulinischen Mythologie vollendet und zur wirklichen Praktik Christi zurückfindet, denn: ‚im stillen (macht) überall der Buddhismus in Europa Fortschritte‘“ (169). Christus (Jesus) habe es nicht – wie aber das Christentum – nötig gehabt, alle Stadien des Nihilismus zu durchlaufen. Hätte das Christentum jenseits paulinischer Mythologisierungen nur den Standpunkt Jesu eingenommen, d. h. statt interpretativer Christo-logie die buddhistisch-nihilistische Praxis Jesu gelebt, so wäre viel Haß und Krieg der Welt erspart – und jedenfalls der Typus Jesu erhalten geblieben.

Die Darstellung von Deleuze spricht nicht von einem „Verlust der Christologie“ oder dergleichen, denn ihr ist Nietzsches Widerstand gegen Dialektik und Hegelianismus kein Verlust, sondern der Gewinn, „alle Mystifikationen, die in der Dialektik ihre letzte Fluchtstätte gefunden haben, aufzudecken“, „ein neues Bild des Denkens zu entwerfen, das Denken von Lasten zu befreien, die es erdrücken“ (210), während für Nietzsche das dialektische Denken, reaktiv, „ein fundamental christliches Denken (sei): ohnmächtig, neue Arten des Denkens und neue Arten des Fühlens zu schaffen“ (173). Deleuze reißt noch einmal – wie Splett, wie im folgenden dann Valadier – das Problem in seiner ganzen Schärfe auf: Die Diastase zwischen (dem paulinischen) Christus und (dem Nietzsches Wollen symbolisierenden Gott) Dionysos wie zwischen (dem reaktiven) Jesus und (dem die „Affirmation der Affirmation“ wollenden) Nietzsche ist unabweisbar. Freilich spricht Deleuze von einem neuen Denktypus, und er bejaht ihn als Möglichkeit, „gefährliche Bündnisse zu zerschlagen“ (210). Seine leitende Vorstellung ist die, daß Nietzsche „in einem Spiel, das nicht das seine ist, seinen Einsatz wieder zurückzieht“ (210).

Die Aussagen über Nietzsches „Jesus“ müßten selbstverständlich auf einer breiteren Textgrundlage (der dazu einschlägigen Stellen) neu überdacht und überprüft werden. Die Option, das Jesusbild Nietzsches systematisch im Rahmen der Behauptung „Gott ist tot“ anzusiedeln, ist dabei durchaus bedenkenswert; zumal wenn zugleich berücksichtigt wird, daß das, was Nietzsche „Tod Gottes“ nennt, gerade nicht dialektisch vermittelbares Moment – Auferstehung als Negation der Negation des Kreuzes – der Weltgeschichte wie der Selbstwerdung Gottes und des Menschen in ihr und durch sie ist, sondern symptomatisch die Logik des Nihilismus aufdeckt und zum Vorschein bringt.

c) Eine Antwort: Christus statt Dionysos

Splett war ausdrücklich auf philosophische Vorklärung für ein Gespräch mit Nietzsche bedacht. Demgemäß sieht er seine Aufgabe in der spekulativ entwickelten und (mehr als) plausibel gemachten Zurückweisung des zentralen Denkansatzes bei der reinen Unmittelbarkeit menschlicher Selbstvergewisserung und Erfahrung, wie Nietzsche sie konzipiere. Mit Hilfe vor allem dialogischer Kategorien, in moderatem Ton – der allerdings nicht auf psychologisierende Kennzeichnung des Denk-Gegners verzichtet (vgl. 63 bzw. 164) – und in Entschiedenheit auf der eigenen Position als überlegener bestehend, macht Splett gleichsam die „Destruktion christlichen Bewußtseins“ (Biser) durch Nietzsche rückgängig. Der französische Jesuit P. Valadier, Philosoph und Theologe, als Nietzsche-Kenner durch eine umfang- und kenntnisreiche gewichtige Arbeit über „Nietzsche und die Kritik des Christentums“ ausgewiesen[133], geht einen ähnlichen Weg wie Splett. Als Theologe – auf Begegnung bedacht und vom Willen getragen, von Nietzsche zu lernen wie seinerseits „Nietzsche“, d. h. jeden Nietzscheanismus heute lernen zu lassen und ihn auf seine Widersprüche, Ambiguitäten, Entstellungen und dergleichen aufmerksam zu machen – kann Valadier dabei Aspekte ins Spiel bringen, auf die Splett zwar indirekt auch verweist, die er jedoch wegen seiner philosophisch-methodischen Selbstbegrenzung naturgemäß unausgeführt lassen mußte und konnte.

---

[133] *P. Valadier*, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974 (CFi 77). – Vgl. auch: *Ders.*, Nietzsche l'athée de rigueur, Brüssel 1975 (Les écrivains devant Dieu); darin: 79–83: Métamorphose de la volonté: enfant comme Jésus?; *ders.*, Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation, in: StZ 196 (1977) 395–406.

Das Werk, das nun vorzustellen ist, zeigt schon in seiner äußeren Anlage den Willen zu Dialog und Disput. Der Titel mit seiner sinnoffenen Disjunktion, „Jesus-Christ ou Dionysos", wird im Untertitel als „confrontation" erhellt[134]. Die Konfrontation wird mit wünschenswerter Klarheit Schritt für Schritt durchgeführt. Nach Vorklärungen, hermeneutischer Selbst- und Leseraufklärung über die Determinanten der angestrebten Debatte, benennt Valadier das zentrale Problem in der Auseinandersetzung mit Nietzsche: „Le refus de la médiation" (35–50), das dann die Leitlinie für die logisch sinnvoll anschließenden Kapitel abgibt – Kapitel, die die Debatte perspektivisch-dialogisch aufnehmen; d. h. einmal stehen die christlichen Inhalte im und auf dem Spiel („Les enjeux du débat d'un point de vue chrétien"; 51 ff.), das andere Mal Nietzsches Voraussetzungen wie Setzungen („Le débat sur le terrain nietzschéen"; 175 ff.). In größter Schlüssigkeit endet die Auseinandersetzung in der Frage nach „Dionysos und dem Gekreuzigten" („Conclusion: Dionysos et le Crucifié"; 229–237). Das Ergebnis kann nicht überraschen: Die Kluft ist unüberbrückbar (236). *Wie* allerdings Valadier zu diesem Ergebnis gelangt, das ist höchst eindrucksvoll.

Der große Vorteil der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung Valadiers mit Nietzsche ist seine ungewöhnlich breite Textbasis, für den Leser jederzeit spürbar, (da) für den Autor immer verfügbar. So ist Valadier frei von den üblichen Klischees, da er seine Aussagen immer über originären Zugang zum Text verantwortet. Im Bewußtsein der Relevanz des christlichen Glaubens und seiner gedanklichen Vermittlung in der neueren Theologie, im Wissen um die nötige Identität des Glaubens und im Vertrauen auf dessen immer mögliche Vitalität stellt Valadier sich (und die Theologie) den als gewichtig eingeschätzten Fragen, Infragestellungen und den Destruktionsabsichten Nietzsches. Insofern Nietzsche nach Valadier alle Vermittlungen als Idole einer Kritik unterzieht, ist ja tatsächlich das Christentum in seinem Kern betroffen; der Christus des Glaubens ist in den Augen Nietzsches nur ein „Jésus transformé en idole" (42). Nietzsches Kritik des Christentums, so der Autor, vollzieht sich innerhalb seiner Kritik der Idole, d. h. Götzenbilder aller Art, von denen die Christo-logie nur eins, jedoch (christlich) das zentrale ist. Für Nietzsche sei jede Christologie als Diskurs und Rede *über* Jesus schon im Ansatz Verrat gegen den, der als seine Botschaft (nur) das Gottesreich (in uns) und die Gotteskindschaft verkündet hätte. Die Anklage Nietzsches richte sich gegen Jesu Schüler und Jünger, sie hätten aus Angst Jesus fixiert und ihn zum Mittler gestempelt (45). Das Ausnahme-Sein Jesu (44), seine Orientierung hin auf ein Ja ohne Berechnung zur je gegenwärtigen Ewigkeit (44), sei nicht begriffen worden. Zwar sei auch dieser derart jasagende Jesus letztlich schwach, kein schöpferischer Mensch, blind gegen die Realitäten, aber für Nietzsche rangiere er eben doch unter den raren Individuen (42), er, dessen Botschaft im wesentlichen in einer neuen Praxis bestehe, befreiend von Ängsten, öffnend für die Wirklichkeit (45). Statt dieses neue Sein Jesu, die neue Praxis zu ergreifen als neue Lebensmöglichkeit, hätten die Jünger *über* das Sein Jesu spekuliert. Valadier, der offenbar die Aussagen Nietzsches über Jesus als den Jasagenden – bei aller Reserve sonst – positiv zu lesen geneigt ist, ist auch geneigt, Nietzsche hierin recht zu geben: die Versuchung der Christologie bestehe tatsächlich darin, über Jesu Sein zu spekulieren mit dem Risiko, dabei zu vergessen, „que, pour nécessaire qu'elle soit, cette spéculation n'est que seconde par rapport, à une Nouvelle annoncée et reçue" (45 f.).

Das Jesusbild Nietzsches sei von pietistischem und liberalem Standpunkt aus entworfen; da Nietzsche nicht als Exeget schreibe, erübrige sich kritische methodische Anfrage. Als Nietzsches Apriori erkennt Valadier: Jesus ist ihm „une figure du oui,

---

[134] *P. Valadier*, Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche, Paris 1979 (Jésus et Jésus-Christ 10); vgl. dazu auch die einschlägigen Passagen des Werks von 1974. – Der theologische Reichtum und die Aktualität von „Jésus-Christ ou Dionysos" ist an dieser Stelle auch nicht annähernd vorzustellen. Mag auch manche Stellungnahme Valadiers speziell den Diskussionen in Frankreich (mit und gegen G. Morel, R. Girard u. a.) gelten, eine Übersetzung dieses Werkes ins Deutsche wäre sehr zu wünschen! Der Gewinn für die (kath.) Theologie *und* die Nietzsche-Forschung liegt auf der Hand.

aussi éminente que tout à fait ratée" (47). Ein gewisser Irrealismus und eine Naivität des Nietzscheschen Jesus erscheint relativ unerheblich (47) gegenüber der von Nietzsche so konstatierten und angesetzten Tatsache des Widerspruchs des Christentums gegen die einfache Botschaft Jesu.

In der Fixierung Jesu ans Kreuz durch Paulus und damit in der Zuschreibung einer Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu, die zudem in der von Nietzsche destruierten Kategorie der Kausalität gedacht sei (77), sei nach Nietzsche der nihilistische Wille, Idole aufzurichten, im Herzen des Christentums gegen die Botschaft Jesu selbst präsent; das Christentum sei somit Teilelement der Logik des Nihilismus, dabei aber keinesfalls auf „Platonismus" reduzierbar (48).

Während Valadier die Psychologie Jesu offenbar als relativ problemlos – Jesus als Jasagender – einschätzt, dabei offensichtlich die Momente der Dekadenz in Jesus vernachlässigend, setzt er andererseits alles daran, Nietzsches Psychologie des Erlösers zu erfassen, d. h. ihre Kohärenz kritisch zu prüfen (118 ff.) und den Anspruch Nietzsches, Christologie durch Negation der Vermittlungen überflüssig machen zu können, zurückzuweisen. Valadier widerspricht, wo er es für nötig hält, Nietzsche entschieden (vgl. z. B. 118 ff.). Andererseits sieht er durchaus Berührungspunkte zwischen Nietzsches Sicht Jesu und der theologischen Perspektive heute. Die positive Christologie, wie der Autor sie entwirft (122 ff.), betont *mit* Nietzsche die von Anfang an gegebene Sohneswirklichkeit (149) Jesu – statt statisch gedachter Juxtaposition zweier fester, an sich separater Größen Gott und Mensch –, *gegen* Nietzsche und im Sinne orthodox-christlicher Selbstreflexion des Glaubens dagegen begreift er diese Sohnschaft Jesu als exklusiv einzigartig: Jesus als Sohn, die Christen als Söhne im Sohn (147 f.). Dabei ist aber nicht das Christusbekenntnis als solches essentiell, vielmehr die darin sich bekundende Erwählung aller (126 f.). Beispielhaft wird hier deutlich, was der Verfasser als Absicht auf seine Fahnen geschrieben hat: „decouvrir une communion dans la difference et dans la rigueur des itineraires" (23). Die christliche Botschaft ist zwar – gegen Nietzsche – auch „System", aber – vielleicht nicht *mit* Nietzsche, jedenfalls jedoch eher in seinem Sinne – Anruf, Kerygma mit Ruf und Antwort, also Praxis (vgl. 23). Die Erlösung, ohnehin christlich nicht so eindeutig fixiert, wie es nach Nietzsche scheinen könnte, vielmehr in verschiedensten theologischen Konzepten greifbar (vgl. 92), sei keineswegs nur ein geschehenes (und so erledigtes) Faktum, im Gegenteil: die Freiheit der Christen als „liberté filiale" (105) ist Anruf zur Verwirklichung der wahren Identität. Der Mensch erscheint somit (christlich) gerade nicht als „entité fixée" (151), sondern als Sein im Werden, darin wieder Nietzsche engstens verbunden. Die Erwählung als freie Initiative Gottes – Valadier *insistiert* auf Berücksichtigung alttestamentlicher Herkunft und Verankerung der wesentlichen christlichen Heilsaussagen und wirft Nietzsche dementsprechendes Defizit vor (vgl. 90 ff.) – schmälere nicht die Freiheit des Menschen, sondern fordere sie gerade heraus zum freien Ja zum unerschöpflichen Gott (169).

Die positive Entfaltung der christlichen Glaubensgehalte im Gespräch mit Nietzsche, die hier nur angedeutet wurde, ermöglicht die dann folgende scharfe argumentative Kritik an Einseitigkeiten, Widersprüchen, Paradoxen und Ambiguitäten Nietzsches (186 ff.). Zwar glaubt der Verfasser, Nietzsche habe sich nicht an die Stelle Gottes setzen wollen, gleichwohl sieht er im Verhältnis von Endlichem (Mensch) und Unendlichem (Gott) den wesentlichen Punkt der Debatte mit Nietzsche, wo größte Nähe gleichzeitig größte Distanz markiere (222 f.). Die Konzeption des Christentums hat hier den klaren eindeutigen Vorsprung vor Nietzsches Konzeption. Die Hinwendung des Unendlichen zum Endlichen im Christentum werde bei Nietzsche umgekehrt, aber diese Konzeption sei tödlicher als die christliche je sein könnte (223 ff.). Nietzsches Konzeption werde symbolisiert in „Dionysos" als dem Symbol radikaler menschlicher Erfahrung, die *als* göttlich be- und ergriffen werde; der „Gekreuzigte" ist der Widerpart solcher Konzeption. Der Sinn des Leidens steht – als christlicher oder tragischer – auf dem Spiel. Nietzsche setze dabei zu viel aufs Spiel: Der zerstückelte Dionysos als Symbol zerstückelter Existenz (233 f.; cf. 218 ff.) spreche eine deutliche Sprache. Valadier besteht im Widerspruch gegen Nietzsches Sicht von Leben und Tod wie den Schrecken des Daseins darauf, daß „der Gekreuzigte" nicht das letzte Symbol

des christlichen Glaubens sei (236), sofern der gekreuzigte Jesus nur als der Auferstandene (Ostern) und als Geistmittler (Pfingsten) christlich angemessen verstanden werden könne. In diesem vollen Sinne gilt: Der Christ kann nicht ja sagen zu Dionysos. Die Kluft ist unüberbrückbar (236).

Aus dem französischen Sprachraum sind noch andere Autoren der neueren Zeit kurz zu erwähnen. Die Parallelsetzung Jesus – Dionysos, wie sie schon in den zwanziger Jahren Ch. Andler vollzog[135], nimmt keiner dieser Autoren mehr vor. Ch. Caprier[136] kommt einer solchen Position wohl noch am nächsten, wenn er in seinem kurzen Aufsatz zur Bedeutung des Kreuzes bei Nietzsche Jesu Tod am Kreuz unter dem Gesichtspunkt der Bewunderung des Lebens Christi durch Nietzsche diskutiert. Jesu Tod sei für Nietzsche Beschluß und Höhepunkt des exemplarischen Lebens in Armut und im Dienst für andere, wofür das Schlüsselwort „Leiden und Sterben wie dieser Jesus" Zeugnis gebe. Nietzsche kritisiere das historische Christentum (des Paulus) wie das quietistische Christentum seiner Zeitgenossen und die Kirche als Auferstehung verhindernden Stein auf dem Grab Gottes. Nietzsche habe wahrscheinlich den biblischen Text: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" geliebt. Die große Nähe Nietzsches zu Jesus und auch zum Christentum, sofern es die Temperatur der Liebe in die Welt habe steigen lassen, läßt die Bedeutung des Kreuzes schließlich nicht anders interpretieren, „qu'un symbole de l'inevitable cruxifixion de soimême" (177). – Seinem Buch „Nietzsche et les métamorphoses du divin" gibt E. Diet[137] einen Appendix „Sur la christologie Nietzscheenne" (145–153). Die „Christologie" wird im Anschluß an „Der Antichrist" entwickelt (s. 146 Anm. 311). Diet entwirft das Bild Jesu nach Nietzsche in drei Schritten: 1. „Jesus dans l'histoire et la légende", 2. „Le Type de Redempteur", 2. „La ‚Bonne Nouvelle'". Deutlicher als Valadier (und Caprier) sieht er Jesus bei Nietzsche als den, der zwar eine authentische Existenz, aber eine solche der Schwachen vorlebe, eine, die den Starken nicht wirklich gefährlich werden kann: als gelebte Seligkeit, jenseits tragisch-dionysischer Weltauffassung (152; 150ff.). Diese (schwächliche) Art Christentums sei jederzeit möglich. Ebenfalls vorwiegend auf „Der Antichrist" bezogen ist die Nietzsche-Jesus-Darstellung bei Y. Ledure[138]. Auch er sieht Nietzsches Jesus als einen reaktiven Typus, letztlich im Bereich heteronomer Moral verbleibend, was klare Distanz zu Dionysos schafft. „Der Gekreuzigte" ist nicht Jesus, sondern „Jesus chrétien" (187). Große Bedeutung ist der Arbeit von G. Goedert zur Frage der Wertkritik zuzumessen[139]. Die Jesusfrage allerdings ist hier eher peripher; sie stellt sich Goedert vornehmlich im Zusammenhang der Frage, ob bzw. inwiefern die christlichen Werte nihilistische Werte seien. Die Antwort ist in Goederts unmißverständlicher Grundoption vorgezeichnet, darin daß Nietzsches Kampf gegen das Christentum „une

---

[135] *Ch. Andler,* Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Bd. 1–3., Paris 1958 (Erstauflage in 6 Bdn. 1920–1931). – Zur Frage einer Synthese von Dionysos und Jesus im späten Werk Nietzsches vgl. vor allem Bd. III (1958) 483–486; dazu Bd. II (1958) 590–594, bes. 594. – Das genaue Gegenteil einer Synthese betont *H. Pfeil,* Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim 1975 (Neuauflage von 1948); vgl. auch *P. Köster,* Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe (MPF 103), Meisenheim 1972; Passim, bes. 141ff., 156, 174f.; *ders.,* Die Renaissance des Tragischen, in: NS 1(1972) 185–209; *P. Wolff,* Dionysos oder der Gekreuzigte, in: *Ders.,* Denken im Glauben. Reden und Aufsätze, Trier 1963, 85–96, bes. 93–95; *ders.,* Nietzsches Rede vom Tode Gottes, in: Wahrheit, Wert und Sein (FS D. Hildebrand). Hrsg. v. B. Schwarz, Regensburg 1970, 289–300, bes. 297f.

[136] *Ch. Caprier,* Nietzsche et le Christ en croix, in: La table ronde 120, Paris (Dezember) 1959, 173–177.

[137] *E. Diet,* Nietzsche et les metamorphoses du divin, Paris 1972 (Horizon philosophique).

[138] *Y. Ledure,* Nietzsche et la religion de l'incroyance. Paris 1973 (L'atheisme interroge).

[139] *G. Goedert,* Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion, Paris 1977. – Ebenfalls 1977 erschien: *B. Lauret,* Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud, München 1977 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 1); zur Jesusfrage vgl. 173–176: Jesus „außerhalb der Schulderfahrung" (174).

partie integrante de son combat contre Schopenhauer“ ist (18). Dieser Kampf richte sich auch gegen Jesus. In Widerspruch gegen Benz betont Goedert, daß Jesus bei Nietzsche durchaus „un répresentant typique de la négation du vouloir-vivre“ sei (268) und seinem Leben wie Sterben jeglicher tragisch-dionysischer Aspekt fehle (vgl. 269). Goedert beleuchtet die Quellen Nietzsches und zieht manch interessantes Detail ans Licht (vgl. 269ff.). Die Arbeit von Goedert kann hier nur genannt und in ihrer Tendenz kenntlich gemacht werden. Signifikant erscheint vor allem dies, daß Goedert einerseits Nietzsches Sympathie für Jesus zu erkennen glaubt, die an der Einheit von Lehre und Leben Jesu und seiner von Ressentiment freien Lebenspraxis ansetze, daß er andererseits aber deutlich die Grenzen dieser Sympathie markieren kann.

d) Krise der Theo-logie?

Dem christlichen Theologen scheint es unmöglich zu sein, in ein Gespräch mit Nietzsche zu kommen, das frei von Verzerrungen, Vereinnahmung oder Verkennung der gegnerischen Position ist *und* gleichzeitig nicht auf Abgrenzung hinausläuft. Valadier will sich bei kritischer Übernahme der Nietzscheschen Analyse und Wertung des Christentums zur Vertiefung und Entfaltung christlich-theologischen Selbstverständnisses provozieren lassen[140]; gerade in dieser Absicht stellt er aber seinerseits kritisch-offensive Fragen an Nietzsche und jede Form von Nietzscheanismus.

Der Perspektivismus Nietzsches und das tragisch-dionysische Weltverhältnis erscheinen ihm als in Wahrheit nicht lebbar (216), die Diagnose des Nihilismus und die Fatalitätskonzeption des Todes Gottes als nicht zwingend (205ff.), mit anderen Worten: Nietzsches Kritik der Idole und Vermittlungen ist entweder zu radikal oder nicht konsequent genug. So einleuchtend und faszinierend die Argumentation Valadiers ist, es muß bezweifelt werden, daß er schon das letzte Wort in dieser Sache gesagt haben könnte.

Ähnlich offensiv, jedoch mit ganz anderer Sinnspitze, verfährt E. Jüngel[141], der Nietzsche im Horizont der Denkbarkeit Gottes interpretiert und sich um die Wiedergewinnung der „ursprünglichsten Bedeutung des Wortes vom Tode Gottes“ (283) bemüht. Versteht Nietzsche sich als „Besieger Gottes und des Nichts“, so erweist sich für Jüngel „Gott als der Sieger über das Nichts“ (297) und der Tod Gottes als „Anzeige der ursprünglichsten Selbstbestimmung Gottes zur Liebe“ (298). Jüngel stellt nicht den Zusammenhang zwischen Tod Gottes und der Figur Jesu bei Nietzsche her; seine Tod-Gottes-Interpretation, offensichtlich von Biser inspiriert, mündet in die Antwort einer theologia crucis als Wider-Spruch gegen den Willen zur Macht als die sich selbst vergöttlichende, selbst wollende Macht (279f.). Die Denk- und Sagbarkeit Gottes wird vermittelt über Jesus als das Gleichnis Gottes, indem sich Gott in seiner nur der Analogie des Glaubens zugänglichen Menschlichkeit ausspricht. Wie aber, wenn gerade dieser Jesus Repräsentant niedergehenden, absteigenden, d.h. reaktiven Lebens wäre? Behauptet Nietzsche nicht gerade dies? Hier sind offenbar noch Fragen offen, die einer Antwort und dazu vorher einer genaueren Erörterung bedürften.

Einen ersten Ansatz dazu findet man bei G. Sauter in seinem in der Festschrift für Herbert Braun 1973 erschienenen Beitrag „Nietzsches Jesusbild als Frage an eine ‚Theologie nach dem Tode Gottes‘“[142] Sauter deutet Nietzsches Rede vom Tode Gottes – im Widerspruch gegen Moltmann und Sölle, die Nietzsche in „geistige Nachbarschaft zu Hegel“ rücken (402) – als einen „an Schärfe kaum zu überbietenden Einspruch gegen Hegels Theorie des Christentums“ (402) wie gegen jede Metaphysik, die sich als ethisch-teleologische Gesamtdeutung der Welt begreift. Nietzsche weigere sich, nach dem Verlust Gottes als „Letztberufungsinstanz“ (404) „den Ausweg einzuschlagen, den Hegel angeboten hatte: den Gottestod an das Kreuz Jesu zu binden und dieses Sterben nicht als Ende, sondern als Neubeginn des Redens von Gott zu interpretieren“ (404). Zwar habe Nietzsche das Kreuz ebenfalls als ein „Geschichtszeichen“ ge-

---

[140] Vgl. *Valadier* 1979, 13ff. – Die Seitenangaben im Text verweisen noch einmal auf dieses Werk „Jésus-Christ ou Dionysos“.

[141] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. 3., durchges. Aufl., Tübingen 1978.

[142] Vgl. Anm. 127.

wertet, „allerdings mit dem genau entgegengesetzten Ergebnis: als Einlaß des Nichts" (405). Dies Kreuz durchkreuze jede Soteriologie und Christologie, aber auch jede Anthropologie; da „objektive Bedeutsamkeit" (406) auf allen drei Ebenen prinzipiell negiert sei, sei auch jeder Versuch vereitelt, „im Geschick eines Menschen den Schlüssel für die Bestimmung aller Menschen zu finden oder den Menschen durch eine Geschichtserfahrung als bekannt zu betrachten, wie dies jede Moral behauptet" (406). Nietzsches „Anzeige des christologischen Verlustes" (406), damit also gleichzeitig des soteriologischen und anthropologischen, markiere die neue Situation des Denkens nach dem Tode Gottes und verweise auf „Nietzsches Rekurs auf Jesus von Nazaret" und die darin verborgene bis jetzt (1973) noch gar nicht wirklich wahrgenommene „zweifache Anfrage" Nietzsches „zumal an die Theologie, insbesondere aber an jede ‚Theologie nach dem Tode Gottes', die nach dem Ende der Metaphysik desto unmittelbarer von Jesus sprechen will: (1) was ist die Substanz jener Verneinung, die das Leben Jesu durchzieht?... (2) wie kann das Verhalten Jesu uns zur Lebensmöglichkeit werden, wenn das Kreuz Jesu jede Wiederholung unmöglich macht? ..." (408).

Der „Versuch, im Rekurs auf Jesus von Nazaret das Menschliche zu ergründen, das an die Stelle des christologischen Bildes vom Menschen (vgl. Röm 8,29; 2 Kor 3,18) treten soll" (410f.), ende im Falle von „Nietzsches Psychologie der Erlösung, die ihn nach dem erlösenden Menschen, dem schöpferischen Geist, dem Menschen der Zukunft rufen läßt" (416), mit einer Zurückweisung. Jesus der große Symbolist, der Freigeist, der singulär Leidende (vgl. 414ff.), durch den Nietzsche „fasziniert und zum Widerspruch gereizt ist" (413), sei zwar frei von Ressentiment und Rache und damit „von größtem Gewicht... für Nietzsches eigene Vision der Erlösung" (418); außerdem sei er als „eine jener singulären leidenden Existenzen, die auf unergründliche Weise dem neuen Menschen der Zukunft nahestehen, der die Wirklichkeit *ungebrochen* bejaht" (419), zu verstehen; aber trotz aller „oft uneingestandenen Sympathie (Nietzsches) für Jesus" (418), den Nietzsche freilich nur als „unpolitischen und a-moralischen" (417) wahrnehme, erscheine Jesu Leben als nicht exemplarisch und nicht nachahmbar: „Jesus bleibt unwiederholbar, er ist ein Mensch, nichts weiter" (415). Jesus habe, gescheitert am Kreuz – „denn von jetzt an wird wiederum vom Menschen im Unterschied zu Gott gesprochen" (415) –, nicht die Möglichkeit neuen Menschseins eröffnet: Das Kreuz als „Schlußstrich" (415) mache das Leben Jesu singulär. Vom so verstandenen Kreuz Jesu her zieht Sauter weitreichende Konsequenzen. Insofern das Kreuz Jesu als Geschichtszeichen den Tod Gottes, der Tod Gottes das Ende jeder Allgemeinverbindlichkeit und Universalisierbarkeit der Logik menschlichen Denkens und Handelns, damit also jeder Anthropo-logie anzeige, werde partikuläre Menschlichkeit – in Jesus oder in exemplarischen Existenzen der Geschichte sonst – unverbindlich, oder sie müsse als neue Gestalt von Menschsein in die Zukunft verlegt, ein neuer Mensch müsse postuliert werden. Dieses Problem sei für eine „Jesulogie" wie für Nietzsches Konzeption des erlösenden Menschen gleich bedeutsam. Die hier liegenden Schwierigkeiten wie eine mögliche Detailkritik an Nietzsches Jesusbild – „man wird es zumindest für korrektur- und ergänzungsbedürftig halten" (418) – bestimmen Sauter, in Nietzsches Jesusbild trotz aller affirmativen Einlassung auf die (Nietzsche geglaubte) Situation des Gottestodes letztlich nicht viel mehr als einen „Fingerzeig" (419) zu sehen, dies aber mit allem Nachdruck. Mit G. Rohrmoser wird „das fundamentale Problem der Begründung der christlichen Existenz" (Rohrmoser 84f.) darin gesehen, ob es gelinge, den Standpunkt jenseits von Gut und Böse, jenseits der Wirklichkeitsaufspaltung in gut und böse einzunehmen bzw. deutlich werden zu lassen.

„Ob dieser ‚Standpunkt', diese ‚Position' uns im Leben und Sterben Jesu, aber auch untrennbar davon im neutestamentlichen Reden vom neuen Menschen deutlich wird: das ist – durchaus im Sinne, wenn auch nicht nach den Worten Nietzsches – die Frage, an der sich die Bevollmächtigung der Theologie entscheidet." (419) Doch angesichts des Gottestodes ist sofort hinzuzufügen: „Die Möglichkeit der Theologie hängt aber ebenso sehr auch davon ab, daß ihr Rekurs auf Jesus von Nazaret nicht eine ad-hoc Demonstration bleibt, daß sie nicht einen Einzelfall verallgemeinert, der sub ratione des Gottestodes singulär bleiben *müßte* – sondern daß sie zu zeigen vermag, warum wir an Jesus über alle eindrucksvolle Anregung hinaus teilhaben." (419)

Sauter, der sich auf die Gesamtinterpretation seines Schülers H. G. Ulrich stützt[143], interpretiert auf einer sehr schmalen Textgrundlage. Im Grunde führt er nur den Nachweis, daß bei (von ihm wie selbstverständlich unterstellter) Annahme des Gottestodes und damit der Unmöglichkeit jeder Logisierungsmöglichkeit des Redens von Gott und Mensch das Kreuz Jesu antihegelisch (zwar) Geschichtszeichen, (aber) Zeichen einer Zäsur mit entsprechenden Konsequenzen für die Rede von Gott sei. Die Schlüssigkeit der Argumentation Sauters hängt fast ausschließlich an der Gleichsetzung vom Kreuz Jesu mit dem Tod Gottes bei Nietzsche. Die kritische Anfrage an Sauter lautet demgemäß: Wird das Kreuz Jesu sinngemäß interpretiert, oder werden nicht vielmehr Verknüpfungen vorgenommen, die in dieser Form Nietzsches Anliegen nicht treffen?

Im gleichen Jahr wie Sauter und ebenfalls in einer Festschrift für einen Exegeten macht K. Schäfer auf die mögliche Relevanz von Nietzsches Jesus-Deutung aufmerksam[144]. Die Rede von Gott stehe in Frage, und es sei „unter den Bedingungen des Nihilismus“ (324) nicht ausgeschlossen, daß die Auseinandersetzung mit Nietzsche hier hilfreich sein könne. „Denn Nietzsche hat das Ereignis des europäischen Nihilismus nicht nur auf die christliche Rede von Gott, sondern auf deren Zusammenhang mit dem irdischen Jesus und der Möglichkeit des Christseins bezogen“ (326), d. h. „Nietzsche gibt also ... eine Auslegung jenes Zusammenhangs, in dem heute die christliche Rede von Gott theologisch verantwortet werden kann und muß; er ist zugleich der erste Denker, der dies ausdrücklich im Rahmen einer Beschreibung der Heraufkunft des Nihilismus, d. h. im Blick auf das, was jetzt offenbar geschieht, versucht.“ (328) Nietzsche wird hier zum Gewährsmann für die Möglichkeit, nach Destruktion der Metaphysik und aller Frage nach Sinn(gebendem), in Jesus „als Prototyp einer Lebensweise“ (328) metaphysikfrei und handlungsorientiert auf „die kreative Bewältigung der wirklichen Aufgaben“ (328 f.) der Gegenwart und Zukunft den Sinn und Anspruch der Wirklichkeit dessen, den Jesus „Vater“ nennt, bewahren und bewähren zu können. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche, die Aufarbeitung des Typus Jesu im Kontext der Nihilismus-Situation ist für Schäfer „ein zwar nicht hinreichender, aber notwendiger Arbeitsgang“ (329)[145].

In der Überwindung des metaphysischen Gottesgedankens will Schäfer „das Experiment Nietzsche kritisch wiederholen“ (328). Seine Überlegungen sind insgesamt von großem Optimismus getragen, der freilich auf seine Einlösung warten muß. Auf welche Schwierigkeiten die konkrete Berufung auf Nietzsche stoßen läßt, kann die bis jetzt letzte Arbeit zu dieser Problemstellung von M. Jacob (1978) anschaulich machen[146]. Ausdrücklicher noch als Schäfer betrachtet Jacob Nietzsche als Theologen (1 ff.) dessen „theologische“ Rede freilich als „Interpretament seiner Anthropologie“ (4) zu nehmen sei. Nietzsches Beitrag zur „Relation von Gottesfrage und Christologie“ (I) sei als „experimentale Anthropologie“ (IV) zu lesen, wie sie exemplarisch werde in seiner Fassung des Lebens Jesu: „Indem im Leben Jesu die Differenz von Gott und Mensch aufgehoben erscheint, kann sich das Leben Jesu als Ermöglichung menschlicher Identität erweisen.“ (11) Zwar sei diese Identität nach Nietzsche letztlich als Wirklichkeitsverlust Jesu auszulegen; seine Festlegung auf die „innere Realität“ ist Anzeichen einer menschlichen Schwäche, die gleichwohl Erkenntniswert für Nietzsche habe. In Jesus reflektiere Nietzsche das Problem (des Todes) Gottes („Gott“), das so oder so immer auch das Problem der Theologie als der Frage nach der Relation von Theo-logie und Christo-logie gewesen sei. Habe am Anfang die Frage und Aporie gestanden, wie die

---

[143] Vgl. Anm. 125. [144] Vgl. Anm. 124.

[145] *Schäfer* spricht von einer „Vielfalt der zu erörternden Gesichtspunkte“ (320); fünf nennt er, die hier skizzenhaft wiederholt seien: Problemkontext, methodologischer Status, Menschentyp, Verhalten und gesellschaftliche Konsequenzen, Zeichenhaftigkeit der Existenz Jesu, Realitätsverneinung und Realitätsverwirklichung („Gott“, „Vater“).

[146] *M. Jacob*, Gott am Kreuz. Studien, Thesen und Texte zur Relation von metaphysischer Gottesrede und Leben Jesu bei Friedrich Nietzsche. Qualifikationsarbeit beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (maschinenschriftlich), Berlin (Ost) 1978. – Jacob kennt offenbar die Arbeit von Schäfer nicht.

Macht des metaphysisch konzipierten Gottes sich vereinbaren lasse mit der Ohnmacht Jesu am Kreuz, so sei die Frage heute mit und nach Nietzsche: „Wie muß die Ohnmacht des Todes des metaphysisch gedachten Gottes und die Macht des anthropologisch gedachten Lebens Jesu zusammengedacht werden?" (II) Ein ausgeprägtes Problembewußtsein von Jacob gegenüber der Werkanalyse und -deutung Nietzsches (vgl. bes. 5 ff.) kennzeichnet die Ausführungen insgesamt. Die hochkomplexen Gedankenschritte und die Fülle an Details können hier nicht vorgestellt und auch nicht annähernd vermittelt werden. Jacobs Überlegungen sind der vorläufige Schlußpunkt einer Entwicklung, die mit innerer Konsequenz immer deutlicher und unaufhaltsam die lange separierten Teilstücke des Denkens Nietzsches, des „Tod Gottes" und der Jesusfigur, zusammenbinden ließ. Durch Rückgriff auf bisher nicht berücksichtigte Texte (des Nachlasses), ist Jacob faktisch der Ein- und Widerspruch gegen eine These Bisers möglich, die noch bei Schäfer 1973 Zustimmung fand, daß sich nämlich Nietzsches These vom Tode Gottes „nur sehr mittelbar in Zusammenhang mit Nietzsches Angriffen auf Christentum und Kirche bringen läßt"[147]. Für Jacob dagegen hat Nietzsche seine schon früh formulierte These „Gott ganz überflüssig" (20, 19 ff.), ein „Gedankenkomplex Nietzsches, der (später) durch die Formel vom ‚Tod Gottes' seine verbale Integration gefunden hat" (20), ausdrücklich mit Jesus und Christentum verknüpft.

Wenn man – so Jacob – mit einer frühen Notiz Nietzsches „den Kern des Christentums" (16 ff.) Jesus als „Selbstliebe aus Erbarmen" begreife und dabei richtig verstehe, daß solche Selbstliebe nicht Stärke, sondern Schwäche signalisiere, dann werde deutlich, daß Nietzsches Bild vom „homo semper maior" im Selbstverständnis Jesu auf eine unübersteigbare Grenze gestoßen sei. „Nietzsche hat scharfsichtig erkannt, daß im Selbstverständnis Christi das Wesen des Menschen festgestellt wird als dasjenige Wesen, welches darauf angelegt ist, in erbarmender Liebe seine Selbstverwirklichung zu finden und so zu seinem Selbst-Sein zu kommen. Diese ‚christliche' Befreiung vom Selbst-Sein in der menschlichen Liebe des Homo humanus hat Nietzsche als die Alternative seines eigenen Bildes vom Homo semper maior unter allen metaphysischen Verdeckungen der christlichen Tradition gespürt und bekämpft." (19) Das anthropologische Konzept, das in Jesus verkörpert und ins Christentum hinein übernommen sei, stehe also in diametralem Widerspruch zu Nietsches Wollen, das vornehmlich anthropologisch zu greifen sei. Das „christologisch als Selbstbegnadigung gefaßte Selbstbewußtsein Jesu" (21) verweise zwar – ganz im Sinne Nietzsches – auf die „Entbehrlichkeit Gottes" (vgl. 21) und mache Gott *innerhalb* der Religion überflüssig – was ebenfalls Nietzsche völlig entspricht und entgegenkommt –, aber der Abstand in der jeweiligen anthropologischen Grundkonzeption, die Stellung zur Welt (des Menschen), ist der entscheidende nicht aufhebbare Differenzpunkt.

---

[147] *Biser*, ‚Gott ist tot' 1962 (s. Anm. 7), 74; vgl. *Schäfer* 327. – Es überrascht kaum, daß Jacob, der inhaltlich in Distanz zu den Thesen Bisers geht, auch methodisch schwerste Bedenken erhebt: „Wie man ... das Thema Nietzsche und der ontologische Gottesbeweis rein spekulativ behandeln kann, das hat mit ebenso eindrücklicher wie abschreckender Virtuosität Biser, ‚Gott ist tot' 55–62 gezeigt." Jacob spricht im folgenden von dem „uE gänzlich verfehlten Ansatz" und meldet „generelle Zweifel im Blick auf die Angemessenheit und Tragfähigkeit einer solchen Nietzsche-Interpretation" an: Ein „Beispiel einer genuinen Nietzsche-Interpretation" sei Bisers Buch nicht. „Und wenn sich Theologen in ihrer Nietzsche-Deutung immer wieder unbesehen auf dieses Buch berufen, so kann das nur als ein negativer Beleg ihrer Beschäftigung mit Nietzsche selber dienen." (*Jacob* 112). Man muß sich fragen, ob Jacob mit derart scharfer Kritik sich und anderen nicht doch die Stärken des Buches von Biser verschleiert. Im übrigen wurde oben bereits auf eine Entwicklung in Bisers Nietzsche-Auslegung hingewiesen. Jacobs Anliegen der Überprüfung und Revision der Methodik im Umgang mit Nietzsche ist freilich uneingeschränkt zuzustimmen. – Vgl. auch die Wiener Habilitationsschrift von *J. Figl*, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984; zur Jesusfrage vgl. bes. 308–339; (Ich danke J. Figl, mir das Manuskript zur Einsicht überlassen zu haben); vgl. auch *ders.*, Interpretation als philosophische Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späteren Nachlaß, Berlin/New York 1982 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 7).

Eine Fülle von Fragen werden von Jacob ausdrücklich wie unausdrücklich gestellt; es ist das große Verdienst seiner gründlichen Arbeit, die Problemstellung der Relation von Gotteslehre und Christologie – deutlicher als Sauter, eindringender als Schäfer – als „Herausforderung"[148] Nietzsches an die Theologie plausibel gemacht und eine erste Antwort, gestützt auf den ganzen Nietzsche, ausgeführt an einigen als zentral erkannten (bisher nicht erörterten) Texten, gegeben zu haben. Jedem Leser der Arbeit von Jacob wird die Dringlichkeit der Aufarbeitung einer „Christologie" bei Nietzsche deutlich vor Augen geführt. Bei aller Vielfalt seiner Ausführungen und aller Breite im Erfassen offener Problemfelder wie bei aller Akribie in historisch-systematischer Eruierung von Einzelfragen hat Jacob freilich diese „Christologie" kaum mehr als angedeutet[149]; das dürfte keinem deutlicher sein als ihm selbst, sofern jedes erkannte Problem die Fragen erst vorgibt, die auf Antwort warten. Es zeugt von dem hohen Problembewußtsein Jacobs, daß er seine „Fest-Stellungen" nur mit der Absicht vornimmt, „für ein erforderliches Gespräch in der Sache die nötigen Ausgangs- und Orientierungspunkte zu haben" (8). Dieses Gespräch dürfte durch ihn, wenn nicht eröffnet, so doch neu angestoßen worden sein[150].

V. „Aut Zarathustra aut Christus"?

In der Nietzsche-Rezeption wie in der hier gegebenen annotierten Interpretationsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches im besonderen reflektiert sich immer auch die jeweilig vorherrschende Strömung des allgemeinen wie des theologisch-philosophischen Denkens. Ist es also immer nur „der Herren eigener Geist" und nicht der angeblich interpretierte Nietzsche, der zu Wort kommt? Ganz sicher gibt es so etwas wie eine „Okkupation" Nietzsches, eine Vereinnahmung des Fremden für das Eigene, sei sie bewußt oder unbewußt. Ebenso sicher gibt es auch eindeutige Mißgriffe, Fehlinterpretationen, die vermeidbar gewesen wären, die jedenfalls künftig zu vermeiden sind. Doch „den" Nietzsche und „die" Nietzsche-Interpretation wird es auf lange Zeit nicht geben; dies gilt vermutlich auch uneingeschränkt für die Jesus-Deutung Nietzsches. Und dennoch: Ohne aufdringlichem Fortschrittsglauben verfallen zu sein, vielmehr durch die Stringenz der erprobten Fragemöglichkeiten geführt, kann man sagen, daß – nicht zuletzt angesichts der heute erstmals befriedigenden Werkedition – es in absehbarer Zeit möglich sein wird, Exegese und Eisegese kritischer als bisher auseinanderzuhalten. Die kritische Sichtung der Interpretationsgeschichte, die ja nur partiell „Forschungs"geschichte genannt werden kann, sollte dazu einen bescheidenen Beitrag leisten.

Die prinzipielle Klarstellung schafft jedoch nicht automatisch die Klärung im konkreten Fall. Es bleibt vorerst noch eine offene Frage, ob der Reflex der gegenwärtigen

---

[148] Jacob hat offenbar ähnlich hochgespannte Erwartungen an die Auseinandersetzung mit Nietzsche wie Schäfer: „Nietzsche kann die Herausforderung sein, die die Theologie zu sich selber bringt." (IV) – In einem freilich ganz anderen Sinn glaubt dies auch *P. Eicher*, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 142–155, bes. 149–151. Ein Nietzsche, der – wie Spinoza und in seinem Gefolge – Jesus, der übrigens kein décadent sei, aus der christlichen Dogmatik herauslöst, erscheint als Kontrastfolie, vor der sich das, was die Identität des Glaubens ausmacht, um so klarer abhebt. Das Heil liegt so nicht in Übernahme und Rezeption der Nietzscheschen Jesuskonzeption, als vielmehr in der strikten Revision des „bürgerlichen" Erlösungskonzeptes, somit in der Abkehr von dogmenfreier Selbstbestimmung à la Spinoza und Nietzsche, d.h. in der Konversion zum Gott der Offenbarung und seiner göttlich-absoluten Verfügungsmacht über den Menschen.

[149] Der Hauptteil der von *Jacob* geleisteten Arbeit verbirgt sich im Anmerkungsteil (25–115). Das corpus der Arbeit findet sich auf den S. 1–24; dessen Thesen erhalten ihre angemessene und notwendige Beleuchtung allerdings erst durch den Anmerkungsapparat. Ergänzend zu Jacob: *M. Meckel*, Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott in „Zarathustra", in: NS 9 (1980) 174–208, bes. 178 u. 184–190.

[150] Unter dem (Arbeits-)Titel „Christologie bei Nietzsche" bereite ich unter Leitung von Prof. Hünermann, Tübingen, eine theologische Dissertation vor, die etliche der angeschnittenen Fragen zu klären sucht (inzwischen eingereicht).

theologischen Fragestellung nach der Relation von Theo-logie und Christo-logie, wie er vor allem in den gegenläufigen Konzepten von Sauter und Jacob einerseits und Splett und Valadier andererseits sich zeigte, ein fremder Eintrag in Nietzsches Denken ist oder tatsächlich eine Ausdeutung, die Nietzsche nicht bloß gerecht wird, sondern darüberhinaus erstmals den Anspruch auf dem Nietzsche entsprechenden Frageniveau einlöst – und sei es im deutlichsten Widerspruch der Positionen. Wenn Nietzsche uns philosophisch mit sinnvollen Rätseln hinterläßt[151], so kann dies theologisch (und religionsphilosophisch) kaum anders sein. Wie Nietzsche von dem „Nicht-fertig-werden mit dem Christentum"[152] sprechen kann, so gibt es umgekehrt wohl auch ein „Nicht-fertig-werden mit Nietzsche", seinem Werk sowie auch der in seiner Person sich verlautenden Frag-würdigkeit der menschlichen Existenz. Das „Jesusbild" Nietzsches, das zur Frage nach der (ihm im- oder exmanenten) Christo-logie wird, ist ein spezielles Zeugnis dieses Sachverhaltes.

„Aut Zarathustra aut Christus", ebenso griffig wie verführerisch, erweist sich nach dem Durchgang durch die Interpretationsgeschichte als Vordergrundsoptik, die – von Nietzsche durchaus nicht ungewollt – zum Verzicht auf einen tieferen Durch-blick geradezu einlädt[153]. Was verstanden geglaubt wurde, wurde meist ebenso schnell verworfen. So bezeugt es auch die allzu lange Geschichte der Fehldeutung von „Dionysos gegen den Gekreuzigten". Bemühte man sich auch häufig um ein Verstehen Nietzsches, so war dies Bemühen doch vorwiegend psychologisch-psychologisierend. Man glaubte Nietzsche besser zu verstehen als er sich selbst verstand; dabei aber hatte man nicht selten die Fragen Nietzsches, auf die Antwort zu geben man vorgab, noch gar nicht zu Gesicht bekommen.

Auch im Falle der Jesusthematik bei Nietzsche braucht niemand (weg-)zu deuteln, was doch offensichtlich immer wieder geschah und geschieht. Aber selbst und gerade wenn alle Frontstellungen unverstellt vor Augen sind, wenn Distanz, Differenz und Feindschaft zwischen Nietzsche und dem Christentum welcher Gestalt auch immer nicht mehr geleugnet, sondern erkannt und anerkannt sind, selbst und gerade dann gibt Nietzsche dem Theologen (und jedem, der sich auf die Thematik des Theologen einläßt) zu denken. Dies zeigen m. E. die neueren Arbeiten zur Jesus-Deutung – jede auf ihre Weise – mit unabweislicher Deutlichkeit. Gerade der Übergang vom reinen Jesusbild zur Fragestellung (des Ansatzes) einer Christologie heute spricht eine klare Sprache, die möglicherweise auf noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten der Nietzsche-Rezeption verweist.

Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, „Nietzsches vieldeutiges Interesse an der Person Jesu ... adäquat zu charakterisieren"[154]; das sollte der Durchgang durch die Interpretationsgeschichte verdeutlicht haben. Noch schwieriger indessen scheint es zu

---

[151] *C. F. v. Weizsäcker,* Wahrnehmung der Neuzeit, München/Wien 1983, 105.

[152] *F. Nietzsche,* Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886: 2 (208).

[153] Brief an H. Köselitz vom 26. August 1883: Kritische Gesamtausgabe Briefe. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Bd. III/1 (1981) 435–437, 436. – In die Geschichte der Fehldeutung hat sich auch *R. Schneider,* Die Heimkehr des deutschen Geistes. Das Bild Christi in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Heidelberg 1946 eingeschrieben. Seine Perspektive ist just „aut Christus aut Zarathustra", vermutlich in gezielter Umkehrung. Nietzsche habe sich seinen Erlöser zurechtgemacht, mit dem Willen, „den Herrn zu verdrängen" (57) – ein erschreckendes Drama (vgl. de Lubac!). Schneider, der die Geschichte des 19. Jahrhunderts als „Geschichte einer Anfechtung" (60) aufdeckt, resümiert überraschend: „Nietzsche hat, wider Willen, aber mit furchtbarem Ernste, nach der Redlichkeit und Weite des Christentums gefragt; er durfte nicht ohne Antwort bleiben" (58 f.). Freilich ist das Antworten mehr als bloß ein moralisches („durfte nicht") Problem; bis heute sind allenfalls Antwort-*Versuche* möglich. – Vor allem aber wäre auch dies zu lernen und zu beherzigen, daß Nietzsche und sein Konzept seinerseits schon Antwort sind – Antwort auf Versäumnisse und Fehlleistungen christlichen Selbstverständnisses, die zur Selbstkritik veranlassen sollten: „Nicht von ungefähr und nicht nur aus bösem Willen erheben sich Gestalten wie die Nietzsches. Sie bilden eine Antwort auf große Versäumnisse." (*R. Guardini,* Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ^{2}1940, 27).

[154] *Köster* (Anm. 2) 679.

sein, die theologische Provokation, die – von Nietzsche gewollt oder ungewollt – in seiner Jesus-Deutung involviert ist, auf den Nenner zu bringen, der weder Nietzsche verchristlicht und zum Theologen stempelt noch seine theo-logische Herausforderung herunterspielt. Die Vielfalt jedenfalls der Themen, Thesen und Tendenzen der Forschungs- und Interpretationsgeschichte, die auf die Vielfalt und Vieldeutigkeit der Jesus-Auslegung Nietzsches zurückverweist, sollte vorsichtig und zurückhaltend stimmen; mit Schlagworten, Voreiligkeiten wie nur behaupteten und nicht nachgewiesenen Eindeutigkeiten ist nur Schaden anzurichten. Gewiß ist es nicht angebracht, Nietzsche theologisch „nutzbar" machen zu wollen; damit ist andererseits aber nicht bestritten, daß Nietzsche theologische Relevanz haben könnte, die so bisher noch nicht wahrgenommen (wenn auch da und dort erkannt) worden ist. Freilich ist solche Relevanz als mögliche, die nicht mit theologischer Valenz verwechselt werden sollte, nur äußerst behutsam zu erheben. Eine theologische Verrechnung Nietzsches zur Befestigung eigner Positonen und Standortbestimmungen entspringt vermutlich größter Ahnungslosigkeit gegenüber den wirklichen Optionen Nietzsches.

Im Laufe der Interpretationsgeschichte der Jesus-Deutung Nietzsches sind alle bei Nietzsche vorfindbaren Themen(stellungen) mehr oder weniger ausführlich zur Kenntnis genommen worden. Zwar steht eindeutig der Jesus des „Antichrist" im Vordergrund des Interesses, und man findet dafür einleuchtende Gründe, aber auch der Jesus des „Zarathustra" wird immer wieder zur Deutung herangezogen. Die Notizen und Fragmente im Nachlaß wurden nur von wenigen Autoren genutzt, z. B. hervorragend von Jacob, tendenziell und eher entstellend bei Picht. Die Thesen der Forschung und Deutung reichen von totaler Ablehnung und Verkennung Jesu bis zur Parallelisierung von Jesus und Dionysos als dem Selbst-Symbol Nietzsches, von einer Anti-Christologie bis zu einer paradigmatischen Christologie. Konfessionelle Eigentümlichkeiten machen sich hier bemerkbar, sind aber letztlich für die entstandenen Fragestellungen unerheblich; konkret: Fragen, die Protestanten entdeckt oder zugelassen haben, werden auf Dauer immer auch ein Problem für die katholische Theologie; und andersherum sind Fragen auf Dauer auch für Protestanten unabweisbar, wenn Katholiken mit Gründen auf deren zu bewahrender Gewichtigkeit bestehen. Konfessionelle Specifica sind kein Argument gegen unvoreingenommene Nietzsche-Interpretation, sie sind vielmehr ein Hinweis auf eine perspektivenbedingte Wahrnehmungsweise, die auf das gebundene und freie Spiel der Deutungen angewiesen ist und sich darin erst vollendet.

Ob Nietzsche im Streit um die heutige Christologie, also um die Relation von Gott und Mensch, uns etwas zu sagen hat, ist nicht durch a priori-Dekretierungen zu entscheiden. Sollte Nietzsche, mehr als das unserer Zeit lieb sein kann, zur Signatur für heutiges und morgiges Empfinden, Denken und Handeln werden, so ist die einläßliche Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht bloß akademische Lust und Last, sondern dringendes Erfordernis, insofern Nietzsche dann ja nur ins Wort – gültig, selbst wenn er metaphysisch gesehen unwahr spräche – brächte, was auch wort-los längst gelebt und erlebt werden muß. ‚Gott ist tot' und ‚Jesus ja – Kirche nein' sind schon längst keine Schlagworte mehr, die chic oder in wären, es sind Worte, die eine Lebenshaltung repräsentieren, die außerhalb und innerhalb des Glaubens um sich greift. Die Frage nach dem Jesus-Bild und der Jesus-Deutung Nietzsches ist eine Provokation, die an den Nerv des Christentums geht. Komplizenschaft mit dem Nihilismus[155] ist kein Weg – Verweigerung aber ebensowenig. Die gläubige und nicht-zaghafte, die couragierte und kompromißlose Auseinandersetzung und an Inhalten orientierte, sachlich geführte Konfrontation mit Nietzsche steht uns – der Zeit im ganzen wie Theologie und Kirche im besonderen – vermutlich noch bevor. Das Gespräch mit Nietzsche geht wahrscheinlich in eine neue Runde; je mehr Perspektiven in dieses Gespräch gebracht werden, desto fruchtbarer dürfte es werden. Der Reiz der Jesus-Deutung Nietzsches dürfte darin liegen, daß sie als Frage, nicht als Antwort begriffen wird.
(Manuskript im Mai 1984 abgeschlossen).

---

[155] Vgl. *Valadier*, Jésus-Christ ou Dionysos (s. Anm. 134) 21–23; *v. Weizsäcker* 99 f.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

CORTESE, ENZO, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele.* (La Bibbia nella storia 2). Bologna: Edizioni Dehoniane 1985. 319 S.

Die mit diesem Buch (und einem anderen des Altmeisters R. Penna über die geschichtlich-kulturelle Umwelt der Urchristenheit) beginnende, von Giuseppe Barbaglio geplante und herausgegebene Reihe ist systematisch durchentworfen, auf 18 Bände geplant und will eine ausgesprochen historisch orientierte Einführung in die jüdisch-christlichen Heiligen Schriften geben. Der vorliegende Band behandelt den Pentateuch, das deuteronomistische Geschichtswerk und das chronistische Geschichtswerk. Die Makkabäerbücher und andere narrative Schriften sind offenbar anderen Teilen des Gesamtwerks zugeteilt. – C. erweist sich als voll kompetent. Im zur Zeit hochumstrittenen Feld der Pentateuchanalyse und der Theoriebildung über das deuteronomistische Geschichtswerk kennt er sich aus, wählt aber einen zumindest im Grundansatz konservativen, wenn auch oft der eigenen Variante nicht entbehrenden Weg. Dem fachkundigen Leser wird deutlich, daß er mehr Literatur kennt als er zitiert. Man fragt sich allerdings, warum er solche Zurückhaltung übt und warum er auch auf die augenblicklichen Diskussionen nicht breiter eingeht. Im Grunde ist die Sammlung doch so etwas wie ein auf viele Bände und viele Autoren ausgeweitetes Werk der „Einleitung" in die Heiligen Schriften. Sollte man da nicht mehr wissenschaftliche Auseinandersetzung und Referenzen erwarten? Doch vermutlich stehen hier verlegerische Richtlinien im Hintergrund, die mit Seitenblick auf den erwarteten Käuferkreis verfaßt worden sind. – Das Buch ist flüssig und gut lesbar geschrieben. Besonders zu loben sind hilfreich angelegte Tabellen und Überblicke, etwa über den parallellaufenden Bestand der Pentateuchquellen J und P (140–144), über die innerbiblischen Chronologieentwürfe (244–247) und über die Parallelen zwischen Samuel-Königs-Büchern und Chronik (280–289). Der Reihe sei gewünscht, daß die kommenden Bände dem hier gesetzten Standard entsprechen. Die Frage des Ausmaßes an eingebrachter Fachdiskussion sollte vielleicht noch einmal überdacht werden. N. LOHFINK S.J.

HECKE, KARL-HEINZ, *Juda und Israel.* Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit (Forschung zur Bibel 52). Würzburg: Echter 1985. 371 S.

Der Verf. legt hier für den Druck bearbeitet seine Dissertation vor, die 1982 von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen angenommen worden war. Ausgehend von der Nichterneuerung der politischen Union zwischen Israel und Juda nach dem Tode Salomos möchte er die Frage beantworten, welche Vorgänge und Verhältnisse in der vorstaatlichen Zeit die Kurzlebigkeit der durch David zustandegebrachten „Realunion", die von Salomo z. T. nur mit Gewalt noch aufrechterhalten wurde, verständlich machen. – Nach einem kurzen Blick in die Forschungsdiskussion zu seiner Frage besonders während der ersten Hälfte des 20. Jhs. (Kap. 1, 11–24) versucht der Verf., indem er vor allem Texte des AT (Jos, Ri, 1.2 Sam) daraufhin untersucht (Kap. 2–6, 25–298), seine Antwort zu formulieren (Kap. 7, 299–304). Hervorzuheben ist das Bemühen, alle in den herangezogenen Texten vorkommenden Ortsnamen und Gebietsgrenzen anhand der vorliegenden Oberflächen- oder archäologischen Untersuchungen geographisch zu bestimmen und die modernen Namen der Ortslagen anzugeben. In dem Exkurs „Zur Lage von Ziklag" (257–265) greift der Verf. eine früher versuchsweise formulierte Zwischenüberlegung eines der Ausgräber der *Ḫirbet el-Mšāš* auf und möchte Ziklag dort lokalisieren; in der endgültigen Publikation der Ausgrabung (V. Fritz und A. Kempinski, 1983) wird diese Idee jedoch nicht einmal mehr erwähnt.

Die im Grunde richtige These des Verf., daß Israel und Juda vor David eigenständige Größen mit je eigener Geschichte und Überlieferung waren, ist spätestens seit E. Meyer (1906) ausführlich begründet und dargelegt; allerdings wurden dessen Beobachtungen zum Nachteil der Sache gelegentlich verdunkelt oder unbeachtet gelassen. Leider belastet der Verf. jedoch seine These durch Denkmodelle, die in den letzten Jahren ihre Plausibilität verloren haben, und scheint weite Bereiche der exegetischen, archäologischen und historischen internationalen Diskussion nicht zu kennen oder in ihrer Bedeutung für die Erforschung der Vor- und Frühgeschichte Israels und Judas nicht wahrgenommen zu haben. Entsprechend einseitig und unzureichend ist der forschungsgeschichtliche Abriß. Man traut kaum seinen Augen, wie nichtsahnend der Verf. „bei der Landnahme der Stämme Israels einsetzen" (12) möchte. Zur Frage der *Ḥa-BI-ru* und *Š3sw* spiegelt sich kaum der Diskussionsstand der sechziger Jahre; wenn man von „Niederlassung im Kulturraum", „Vorgang der Landnahme", „Einwanderungsbewegung in das Kulturland, ... die an den Kanaanäerstädten zum Stehen kam", „Übergang von angestammter halbnomadischer Lebensweise in das Bauerntum" liest, wenn „Stammesordnung" der „Seßhaftigkeit" als fortgeschrittenerem Entwicklungsstadium gegenübergestellt und Ri 1 als „negatives Besitzverzeichnis" gekennzeichnet wird, dann mag das als Wiedergabe der in der Forschungsgeschichte hochbedeutsamen Arbeiten von Albrecht Alt in den zwanziger und dreißiger Jahren hingehen, nicht aber des Problem- oder Erkenntnisstandes in den Jahren 1982/85. Der Verf. setzt sich weder mit den Beiträgen von G. E. Mendenhall, C. H. J. de Geus, N. K. Gottwald u. a. (die Arbeiten von M. B. Rowton scheinen ihm überhaupt unbekannt zu sein) noch mit der sich daran anschließenden Diskussion kritisch begründet auseinander und übernimmt noch weithin die überprüfungsbedürftigen Thesen zum „territorialstaatlichen Gebilde Groß-Juda", das bereits vor David bestanden haben soll, von H.-J. Zobel. Wenn der Verf. so häufig vom „Zusammengehörigkeitsbewußtsein" der nördlichen Stämme spricht und politische und wirtschaftliche Gründe als maßgebend für einen „Zusammenschluß zu einer Größe Israel" betrachtet, diesem „Verband" dann aber „institutionellen Charakter" abspricht, wird das Fehlen soziologischer Fragestellungen und Reflexionen als ernster Mangel unübersehbar. Der Verf. scheint eine Gesellschaftsordnung oder soziale Institution nur auf „Staat" hin denken zu können und muß deshalb z. B. den „Richtern" alle „verbindlichen Kompetenzen" absprechen. Wesentliche Charakteristika einer Stämmegesellschaft sind ihm offenbar ungenügend vertraut. Um einen umfassenden Einblick in die Probleme der Vor- und Frühgeschichte der beiden späteren Königreiche Israel und Juda zu gewinnen und ein wahrscheinliches Bild von den Verhältnissen und Vorgängen zu erhalten, wird man auch weiterhin zu anderen Autoren greifen müssen. – Ein in der Arbeit nicht zureichend ausgewertetes Literaturverzeichnis (306–347), ein Namenregister, das vor allem die zahlreichen Lokalisierungsversuche der in den behandelten AT-Abschnitten erwähnten Ortsnamen erschließt (349–360), und ein Bibelstellenregister (361–371) folgen am Schluß, ein Autorenregister fehlt. H. Engel S. J.

Geschichte der Juden. Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. von *Franz J. Bautz* (Beck'sche Schwarze Reihe 268). München: Beck 1983. 248 S.; 13 Karten; 1 Zeitt.

Es ist ein weiter Weg, auf den man im vorliegenden Buch geführt wird. Er beginnt mit dem Gott der Bibel *(R. Rendtorff);* er läßt Stationen des Exils und der Rückkehr aufleuchten *(S. Talmon);* er führt in die vielschichtige und sich überlagernde Welt der Juden, Griechen und Römer *(P. Schäfer)* und in die Begegnung der Juden mit der Welt des Islam ein *(A. Morabia);* er läßt die Leidensgeschichte zwischen Kirche und Synagoge erahnen *(P. Navè);* er läßt auch einen Blick werfen in das osteuropäische Judentum *(M. Riff),* auf den preußisch-deutschen Weg der Judenemanzipation *(H. Greive)* und auf das Ineinander von Antisemitismus, Zionismus und den Staat Israel *(H. Greive).* Ein Gespräch über die Juden in Amerika *(H. H. Holz* mit *J. Thorwald)* schließt den Weg ab bzw. läßt ihn offen, so wie er begonnen hat. – Der Weg lohnt sich. Als Radiovorträge konzipiert, bemühen sich alle Beiträge um eine verständliche und

einfache Sprache. Zugleich gründen alle auf sachverständige Kompetenz. Entstanden ist so – was selten geworden ist – ein lesbares *und* informatives Buch über den Weg eines Volkes, das uns Christen als bleibendes „Du Gottes" begegnen will.

W. Feneberg S. J.

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hrsg. *Norbert Lohfink* (Quaestiones Disputatae 96). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 256 S.

Das Buch geht auf eine Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Alttestamentler" zurück, die sich bei ihrem Treffen 1981 mit den Theorien von René Girard über Gewalt und primitive Religion befaßte. Im 1. Kap. (15–50), einem Überblick über die vorhandene Literatur, konstatiert *N. Lohfink* das geringe Interesse der Wissenschaft am Thema der Gewalt in der Bibel. Das 2. Kap. stammt ebenfalls von *N. Lohfink* und steht unter dem Titel „Die Schichten des Pentateuchs und der Krieg" (51–110): während die Priesterschrift pazifistisch eingestellt sei, die Chronik sich weigere, die Landnahme als einen kriegerischen Eroberungszug zu beschreiben und auch das jehovistische Geschichtsbuch keine zentrale Kriegsthematik kenne, habe das Deuteronomium aus der Landnahme ein festes Schema vom Heiligen Krieg systematisiert mit engen kausalen Verbindungen zwischen Kategorien der Gewalt und des Rechts. In der priesterlichen Geschichtserzählung gab es überhaupt keinen Krieg als menschliche Tätigkeit. Alles wurde als göttlich-schöpferisches Gerichtshandeln interpretiert. Diese etwas archaisierte Konzeption einer kriegslosen Gesellschaft bildete die theoretische Grundlage der nachexilischen Tempelgemeinde. Auch Qumran und die Bergpredigt begründen von hier her die heilige Gemeinde nicht in der Geschichte, sondern im Gesetz. In den Psalmen findet, im Gegensatz zu den Klageliedern aus dem antiken Mesopotamien nach *L. Ruppert,* dem Verf. des 3. Kap., eine wesentliche Entdämonisierung der erfahrenen Gewalt statt. *E. Haag* sieht in der Theorie Girards den geeigneten Schlüssel für die genuine Interpretation der Lieder vom Gottesknecht (159–213, 4. Kap.). Im 5. Kap. bietet *R. Schwager* „Eindrücke von einer Bewegung" (214–224). Der einzige Nichtexeget unter den Teilnehmern hält die Theorie Girards für sehr geeignet, die Frage nach der Einheit der beiden Testamente wieder ins Bewußtsein zu heben.

R. J. Daly S. J.

Lapide, Pinchas, *Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?* Mainz: Grünewald 1982. 144 S.

L. hat als jüdischer Theologe die Bergpredigt Jesu interpretiert und diese erfolgreiche Publikation durch weitere Veröffentlichungen und durch viele Vorträge entfaltet. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese sind nicht sein Ausgangspunkt, sein gutes Recht, da er aus der jüdischen Geschichte kommend andere Dimensionen des Textes erhellen und aktualisieren kann. – Zu diesen Dimensionen der Bergpredigt gehört zunächst der jüdische Hintergrund, der sich inhaltlich und sprachlogisch entfalten läßt. Worte wie Berg, Tora, Friede, die Armen werden alttestamentlich und rabbinisch gedeutet. Die eingebürgerte Übersetzung des ‚Ego de lego hymin' – traditionell als Antithese ‚Ich aber sage euch' übersetzt – wird zusammen mit christlichen und jüdischen Autoren (z. B. Mußner, Flusser) als Antijudaismus entlarvt und das abschwächende ‚de' als Interpretation und nicht als Gegenthese gedeutet. – Das wichtigste am Beitrag L.s zur Interpretation der Bergpredigt Jesu dürfte seine Auslegung des Gebotes der Feindesliebe sein. Es geht nicht um Passivität und Erdulden, sondern um Handeln und Angriff. Jesus meine eine Entfeindungsliebe, verdeutlicht am Beispiel der Sklavenpolitik des Sklaven, der freiwillig eine weitere Meile das Gepäck des römischen Soldaten trägt, um mit ihm ins Gespräch zu kommen. Treffend nennt L. die Politik Jesu eine Theopolitik. Die Bedeutung dieser Auslegung der Bergpredigt wird durch die eigene Lektüre und durch die Tatsache bestätigt, daß sich U. Luz in seinem neuen Mt-Kommentar ihm in wesentlichen Punkten anschließt.

W. Feneberg S. J.

Pesch, Rudolf, *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes.* Paulus – neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher (Herderbücherei 1167). Freiburg im Breisgau: Herder 1984. 127 S.

Ders., *Paulus und seine Lieblingsgemeinde.* Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen in Philippi (Herderbücherei 1208). Freiburg im Breisgau: Herder 1985. 127 S.

In den beiden Bändchen möchte der Verf. „neue Forschungsergebnisse allgemein verständlich darstellen". Mit dieser Zielsetzung behandelt er die wichtigsten Einleitungsfragen zum Ersten Thessalonicherbrief und zum Philipperbrief, legt neue eigene Übersetzungen vor und kommentiert die Texte einfach und ansprechend. Da P. beide Briefe für redaktionelle Kompositionen aus zwei (1 Thess) bzw. drei (Phil) ursprünglichen Apostelbriefen hält, führt er den Leser behutsam und in einsichtigen Schritten in literarkritische Überlegungen und Hypothesenbildungen ein, hilft ihm, das typisch paulinische Briefschema wahrzunehmen, und situiert die erschlossenen Einzelbriefe in den Etappen der Missionstätigkeit und an den verschiedenen Aufenthaltsorten des heiligen Paulus (1 Thess aus Athen und Korinth; Phil aus Ephesus und Korinth). Schließlich erörtert er auch mögliche Gründe, die zur Zusammenfügung der erhaltenen Korrespondenz des Apostels mit den Gemeinden in Thessaloniki und Philippi in jeweils *einen* Brief geführt haben mögen, und zeigt die Umakzentuierungen, die durch die Komposition beabsichtigt waren oder sich ergaben. Jeder interessierte Leser wird den Darlegungen, die unter weitestmöglichem Verzicht auf historische und theologische Vorkenntnisse und Fachterminologie flüssig geschrieben sind, ohne Schwierigkeiten folgen können. Keinerlei Anmerkungen oder Literaturangaben lenken von den Ausführungen und Interpretationsentscheidungen des Verf. ab.

So begrüßenswert es ist, einmal ohne jedes Wenn und Aber in einem Guß die Sicht, die ein Exeget aus langjähriger Beschäftigung mit den Paulusbriefen gewonnen hat, vorgelegt zu bekommen – wieviele Schwierigkeiten und Hinweise auf den größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeitsgrad der vorgetragenen Hypothesen müssen bzw. dürfen verschwiegen werden? Nötigt die „allgemeine Verständlichkeit" wirklich zum Verzicht auf die Darlegung schwerwiegender Argumente, die zu anderen Hypothesen und Zuordnungen führen? Z. B. geht der Verf. bereits in der Einleitung ohne weiteres von den Jahreszahlen 49/50 n. C. für den ersten Korinthbesuch des Apostels aus, ohne die gewichtigen Gründe, die diese Chronologie eher unwahrscheinlich machen, nur zu erwähnen, geschweige denn zu entkräften. Die von G. Lüdemann aus der amerikanischen Paulusforschung jetzt auch im deutschen Sprachraum bekannt gemachten Überlegungen, daß die erste Griechenlandreise des Apostels wohl sehr viel früher anzusetzen ist, dürften hier nicht weiterhin einfach ignoriert werden. Die Datierung des Claudius-Edikts auf 49 n. C. ist viel fragwürdiger, als die schlichte Behauptung des Verf. erkennen läßt: daß es im 9. Jahr des Claudius erlassen worden sei, behauptet nicht bereits Sueton (von Dio Cassius her ist die Ansetzung in den Anfang der Regierungszeit eher wahrscheinlich), sondern erst im Anfang des 5. Jhdts. der Schriftsteller Orosius mit einem nicht verifizierbaren Verweis auf Flavius Josephus. Auch daß es nach der Apg so scheint, als ob Paulus nur einmal in Korinth gewesen sei, während nach der Korintherkorrespondenz des Apostels mindestens drei Aufenthalte in der Hauptstadt der Provinz Achaia anzunehmen sind, wird nicht deutlich gemacht; entsprechend hätte dargelegt werden müssen, ob der Verf. die in Apg 18, 12 ff. genannte Gleichzeitigkeit mit dem Prokonsulat des Gallio (51/52 n. C.) für den Gründungs-, den Zwischen- oder den Kollektenbesuch des Paulus in Korinth annimmt. Die Datierung des ältesten Thessalonicherbriefes auf „Frühjahr oder Sommer des Jahres 50 n. C." ist demgemäß eher fragwürdig. Wenn das in der Apg entworfene Bild ohne weiteres als „Bericht" vorgetragen oder nacherzählt wird (wie in den Einleitungen beider Bändchen), verdunkelt das mehr die historische Problematik als sie „allgemein verständlich" zu erhellen. Der mehrfach geförderte Eindruck, als stünden 1 Thess (mit Phil) und Apg als Quellen auf einer Ebene und füllten gegenseitig Lücken zu unserer Information, ist wenig hilfreich. – Formkritisch ist zwar durch die Zuordnung von 1 Thess 2, 13–16 zu einem rekonstruierten Brief aus Athen Erleichterung geschaffen

(1 Thess 2,13–16.1–12.17; 3,1–5; 4,1–8; 3,11–13: diese literarkritische Hypothese „Wiederentdeckung des ältesten Paulus-Briefes" zu nennen, klingt etwas pathetisch) – aber die Bedenken vieler Exegeten, 1 Thess 2,15f. theologisch-inhaltlich überhaupt Paulus zuzuschreiben, sind nicht einmal angedeutet (wie der Verf., aber ohne Briefaufteilung, plädiert jetzt auch G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, 1983, für ursprüngliche Zugehörigkeit zu 1 Thess). Im übrigen machen eine Reihe schöner Beobachtungen und treffender Auslegungen das Bändchen zu 1 Thess lesenswert. – Während für die Chronologie und die historische Einordnung und damit verbundene Fragen beim Bändchen zu Phil die oben genannten Bedenken zu wiederholen sind, kann der Verf. für die Hypothese, daß der vorliegende Philipperbrief aus drei ursprünglichen Paulusbriefen komponiert sei, einen breiten Forschungskonsens aufgreifen. Seine Rekonstruktion der drei Briefe (I 4,10–20 und II 1,1 – 3,1; 4,4–7.21–23 aus der Haft in Ephesus; das Kampfschreiben III 3,2–4,3.8–9 vom letzten Aufenthalt in Korinth) und die einfache, leicht verständliche Auslegung gelingen überzeugend, ebenso die Klärung der Absicht und des Verfahrens bei der Zusammenfügung als wichtige Gegenprobe zur literarkritischen Analyse und Einzelauslegung. Auch die abschließenden Überlegungen zu den deuteropaulinischen Schriften in beiden Bändchen erleichtern den Zugang zu diesen Teilen des NT, ohne das Problem der Pseudepigraphie im NT ausdrücklich zu thematisieren. H. Engel S.J.

Schwarz, Roland, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament?* Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (Österreichische Biblische Studien 4). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1983. 226 S.

Die von Jacob Kremer begleitete und im Wintersemester 1982/83 an der Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation angenommene Arbeit nennt ihre Frageschwerpunkte im Untertitel. In der Einleitung (7–17) zeigt sich der Verf. mit den wichtigsten neueren Veröffentlichungen zu den Pastoralbriefen vertraut. Im Korpus seiner Arbeit will er von einer Analyse der „Episkopenspiegel" in 1 Tim 3,1–13 und Tit 1,5–9 ausgehen und seine Exegese dann auf bibeltheologische Folgerungen hin auswerten.

Das 1. Kap. „Exegese der Episkopenspiegel" (19–98) geht nach den klassisch gewordenen Methodenschritten vor und trägt gut und übersichtlich das in der neueren Forschung Erarbeitete zusammen, besonders zu Hintergrund und Bedeutung der einzelnen Begriffe und Wendungen, die in den als „Eignungs(kriterien)kataloge" bestimmten Episkopenspiegeln verwendet werden, und vertieft deren Verständnis an mehreren Stellen. Der Verf. bestätigt durch seine Beobachtungen die schon seit längerem vertretene Auffassung, die Pastoralbriefe seien in der Reihenfolge 2 Tim – Tit – 1 Tim abgefaßt worden. Der Autor dieser Schreiben sei wohl selbst ein Amtsträger im paulinischen Missionsgebiet gewesen, der aus paulinischer und alttestamentlich-jüdischer Tradition schöpfte. Er wende sich durch die Adressierung an Amtsträger tatsächlich an Gemeinden, die schon lange bestehen und verschiedene Altersgruppen und Stände umfassen und in denen Gefahr besteht, daß „Irrlehrer" mit jüdischem Hintergrund und frühgnostischen Zügen ihren Einfluß ausdehnen. Absicht des Autors sei nicht eine Begründung von Ämtern und Recht in den Ortsgemeinden, sondern Sicherung der „gesunden Lehre" durch Angaben von Eignungskriterien für Amtsträger (Vorbildlichkeit im für alle Christen Gültigen) und Mahnungen zu entsprechender Lebensführung. – Im 2. Kap. „Ethik in den Past" (99–121) erläutert der Verf. die Bedeutung ethischer Kategorien in den Past besonders von deren Wichtigkeit in der hellenistischen Umwelt her und als Abgrenzung gegenüber der Lebensweise der „Irrlehrer". Die Akzentverschiebungen gegenüber Jesus und Paulus seien aus der veränderten Situation zu verstehen. Der Verf. beobachtet die Nähe der Motive zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur. – Das 3. Kap. „Amt und Recht in den Past" (123–171) versucht zunächst, eine umfassende Definition von „Amt" zu geben: unter Amt im vollen Sinne möchte der Verf. jede durch anerkannte Garanten der Glaubensverkündigung bevollmächtigte Autorität in Verkündigung und Gemeindeleitung *gegenüber* einer bereits bestehenden Gemeinde verstehen. Die Entwicklung von kirchlichem

Amt in diesem Sinn über die Ansätze bei Jesus und später bei Paulus hinaus erklärt der Verf. vor allem durch das Aussterben der Erstverkündiger, durch den Kampf gegen die Irrlehre und aus der soziologischen Notwendigkeit zunehmender Institutionalisierung in den länger bestehenden und immer größer werdenden Gemeinden. Von „Recht" könne bei den situationsbezogenen Einzelanweisungen der Past, die nur im Rahmen von Mahnungen vorkommen, nur mit Einschränkungen gesprochen werden. – Im Kap. 4 „Ergebnis" (173–177) gibt der Verf. nochmals einen Überblick über seine Untersuchung und versucht in aller Kürze, Folgerungen für heutiges kirchliches Leben zu ziehen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (179–203), ein Autoren- (204–208) und ein Stellenregister (209–226) und ein Verzeichnis der genauer untersuchten Begriffe (226) schließen das Werk ab.

Die sich durch die ganze vorliegende Arbeit hindurchziehende Problematik liegt jedoch in der nirgends präzise geklärten Fragestellung des Titels. Je nach Kontext assoziiert sich dem Begriff „bürgerlich" inhaltlich und emotional sehr Verschiedenes bis Gegensätzliches, die Bedeutung schwankt zwischen einer positiven Wertschätzung (wie z. B. in den „bürgerlichen Ehrenrechten") über einen sozial- und kulturgeschichtlichen Fachbegriff bis zu einem globalen Schimpfwort für (im Empfinden des Redners) horizontverengte Andersdenkende („spießbürgerlich"). Eine Reihe von Wendungen und unsachgemäßen Gegensätzen, die nicht aus sorgfältiger Exegese der Past stammen, sondern eher problematische Eintragungen darstellen, dienen der Erhellung, in welchem Sinne nach der „Bürgerlichkeit" gefragt wird, nur wenig: z. B. „hellenistisch-bürgerliche Ethik, die das Heil in selbstgerechtem/-gefälligem Tugendstreben (ohne die Gnade Gottes) sucht" (34; vgl. 105.173), „hellenistische und ‚bürgerliche' Selbst-/Werkgerechtigkeit" (81.83), „‚bürgerlich'-durchschnittliches Tugendideal" (93, vgl. 97); „‚bürgerlich' *vs.* bereits in den echten Paulusbriefen begegnend"; „autonome hellenistische Tugendbegriffe *vs.* theonome jüdische Ethik" (97); „(charismatisch-)dynamisch *vs.* statisch(-institutionalisiert)" (149, vgl. 117.156.173). Ob andererseits eine erst im Gefolge der Aufklärung und der Philosophie, der technischen und gesellschaftlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts im Westen entstandene Weltanschauung und Verhaltensweise schon in den Schriften des 1./2. Jhdts. n. C. festzustellen sei, dürfte keine sinnvolle Frage darstellen. Da der Verf. aber darauf verzichtet, genau anzugeben, in welcher der auch von ihm gesehenen recht unterschiedlichen Bedeutungen er das Wort „bürgerlich" jeweils verwendet, bleiben die Verteidigung der Past gegen Bürgerlichkeit als Vorwurf wie auch ihre Inanspruchnahme für eine christliche Bürgerlichkeit als positive Bewertung so unbefriedigend wie die Themenstellung. H. Engel S. J.

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.

Die Grundlagendiskussion in der Moraltheologie der nachkonziliaren Zeit hat mit der Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik bzw. der widerspruchsfreien Klärung des Verhältnisses von Theonomie und Autonomie ein Kernproblem des Glaubens überhaupt thematisiert. Es geht dabei um die Schwierigkeit, das unterscheidend Christliche derart zu bestimmen, daß es über die Grenzen des Glaubens hinaus kommunikabel ist und letztlich ein alle Menschen ‚verbindend Christliches' darstellt. An dieser kontrovers geführten Debatte haben sich nur wenige Vertreter anderer theologischer Disziplinen direkt beteiligt. Exegetische Beiträge beschränkten sich überwiegend darauf, die ethischen Weisungen Jesu aus den ntl. Quellen zu rekonstruieren und ihre Besonderheit im Vergleich mit der jüdischen Umwelt herauszuarbeiten. Ob das Eigentliche christlicher Ethik im materialen Bereich oder lediglich in einem anderen Sinn- und Motivationshorizont festzumachen ist, blieb im Gegensatz zur moraltheologischen Diskussion ein eher marginales Problem. Diese Alternative hat nun D. zur systematischen Leitfrage seiner Untersuchung gemacht. Sie setzt ein mit einer kurzen Übersicht der Grundpositionen, des erreichten Konsenses und der offenen Fragen zwischen den Exponenten einer ‚autonomen Moral im christlichen Kontext' (A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, B. Schüller u. a.) und den Befürwortern der Gegenthese

(B. Stoeckle, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger u. a.), wonach die christliche Botschaft sittliche Gehalte vorgibt, die allein der vom Glauben erleuchteten Vernunft erschließbar und verstehbar sind (9–24). Es folgt eine ausführliche Rezension der jüngeren exegetischen Literatur über die Ethik Jesu; näher vorgestellt werden die Arbeiten von H. Merklein, H. Schürmann und J. Blank (24–42). Während in den meisten Studien in der Regel der historische Jesus als Ausgangspunkt für die Frage nach dem Konstitutivum der christlichen Ethik angegeben wird, eine solche Rückfrage aber nach wie vor mit erheblichen hermeneutischen Problemen belastet ist, versucht D. für seine eigene Untersuchung einen methodischen Ansatz, der nicht bei dem Expertenstreit über die Authentizität einzelner Logien stehenbleibt. Es geht D. darum, entschiedener die Kontinuität der Verkündigung Jesu mit dem Glauben der Urkirche zu bedenken, denn „für den Christen ist nicht nur maßgebend, was sich als echtes Jesus-Wort herausarbeiten läßt, für den Christen ist auch die Interpretation der Urkirche und das weitere Glaubensverständnis der Kirche entscheidend" (45). Im weiteren Fortgang der Arbeit wird darum die sittliche Verkündigung Jesu, wie sie ihren Niederschlag im Markusevangelium gefunden hat, als Ausgangspunkt für die Suche nach dem Eigentlichen der christlichen Ethik gewählt. Da sich hier keine zusammenhängende Darstellung findet, die z. B. Matthäus mit der Bergpredigt bietet, greift D. auf zwei Einzelperikopen zurück: Mk 10, 17–31 („Besitzverzicht als Voraussetzung der Nachfolge", 47–83) wird im Hinblick auf die Frage untersucht, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Gründen Jesus seine sittliche Forderung anbringt und wie diese Art der Argumentation von Markus appliziert wird. An Mk 7, 1–23 („Der Streit um Rein und Unrein", 83–113) zeigt D. Jesu Stellung zur Tora und ihre Rezeption im Markusevangelium auf. Auch hier liegt der Hauptakzent auf der Art und Weise, wie Jesus seine sittliche Einsicht gegenüber seinen Gegnern begründet und Markus daraus Konsequenzen für seine Gemeinde ableitet. Das Ergebnis der nach allen Regeln der exegetischen Kunst durchgeführten Textanalysen faßt D. abschließend als Antwort für die eingangs gestellte Frage nach der Eigenart der christlichen Ethik zusammen (114–122): Grundlage des sittlichen Handelns der Christen ist der Wille Gottes, der in den Worten und Taten Jesu offenbar geworden ist; er läßt sich jedoch nicht in ausnahmslos verbindlichen Imperativen einfangen und tradieren. Als einander bedingende und erläuternde Maßstäbe zur jeweiligen Begründung sittlicher Urteile und Maximen gelten (nach Mk 7, 1–23) vielmehr das Wohl und Wehe der betroffenen Personen, die Gottes- und Nächstenliebe als letzter Bestimmungsgrund einer Handlung und der Wert dessen, worauf sie sich bezieht. Diese Kriterien erweisen sich somit als Kennzeichen einer teleologischen Ethik. Sittliches Handeln in christlichem Kontext gehört darüberhinaus zur Kategorie der Ausdruckshandlungen (vgl. R. Ginters, Die Ausdruckshandlung, Düsseldorf 1976), d. h. die sittliche Grundentscheidung des Christen impliziert (nach Mk 10, 17–31) eine Stellungnahme in bezug zur Person Jesu, die in seinem Handeln einen adäquaten äußeren Ausdruck erhalten muß. Ein christliches Proprium im materialen Bereich läßt sich daraus jedoch nicht unmittelbar ermitteln. D. rechnet aber damit, „daß die Rückbindung allen sittlichen Handelns an die Person Jesu dem Christen u. U. sittliche Einsichten ermöglicht, die ihm ohne diese Rückbindung nicht einsichtig wären. Im Verzicht auf Besitz als Ausdruck der Entschiedenheit für Gott und Jesus Christus wird dies angedeutet. Der Glaube an Jesus Christus gibt *die letzte* Begründung für das sittliche Handeln des Menschen, das ohne diese Begründung oft sinnlos erscheinen mag" (121). – Der letzte Nebensatz dieser These markiert m. E. die entscheidende „offene" Stelle in der ansonsten schlüssigen Gedankenführung D.s. Zwar läßt er jene falsche Alternative hinter sich, die nur die Wahl läßt zwischen einem autonomen sittlichen Handeln, das nachträglich in einen Glaubenshorizont gestellt wird, und einer Vorgängigkeit des Glaubens, die bestimmte Handlungsanweisungen impliziert. Es bleibt jedoch unklar, innerhalb welchen Begründungszusammenhanges und mit welchem Verfahren die Widerlegung des Sinnlosigkeitsverdachtes bestimmter Handlungen zu erfolgen hat. Geschieht dies innerhalb der Strukturen vernunftgeleiteter Argumentation, müßte alles, was jenseits der Vernunft, d. h. außerhalb ihres Verfügungsbereiches liegt, ausgeklammert bleiben. Der Rückgriff auf die Glaubensentscheidung des Christen hat dann zu unterbleiben. Wird er dennoch vorgenommen, entsteht die Schwierig-

keit, wie diese Voraussetzung einem Nichtglaubenden intelligibel gemacht werden kann. Wenn der Nichtglaubende diese Form einer christlichen ‚Letztbegründung' nachvollziehen soll, müßte ihm ein Weg gewiesen werden, wie er selbst den vorausgesetzten religiösen Begründungsrahmen als sinnvoll und gültig anerkennen kann. Jedoch ist damit eine Aufgabe bezeichnet, die nicht mehr allein von der Moraltheologie und Exegese zu lösen ist. Hier ist letztlich die Fundamentaltheologie gefordert, ein Konzept der Glaubensbegründung zu erarbeiten, das jenseits von Rationalismus und Fideismus liegt, um auf diese Weise die Kommunikabilität des eigentlich Christlichen sicherzustellen. H.-J. Höhn

2. Historische Theologie

Frank, Karl Suso, *Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche* (Grundzüge 55). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. XII/192 S.

Mit diesem kleinen Band ist dem Freiburger Kirchenhistoriker ein großer Wurf gelungen. Erstaunlich, wie viel auf so wenigen Seiten gesagt wird. Und dazu wird noch verhältnismäßig ausgiebig zitiert, freilich nicht aus Sekundärliteratur, sondern ausschließlich aus Quellentexten. Grundzüge, heißt es in der Einleitung, können nur knappe Erstinformation bieten. Ihr Ziel kann es nicht sein, eine ganz neue Sicht der Geschichte der Alten Kirche vorzulegen, sondern „das Wichtigste aus Glauben und Leben des christlichen Altertums darzulegen". Damit ist das Problem der Auswahl gestellt; es erscheint uns hervorragend gelöst. Aber es sollen andererseits nicht nur Fakten referiert, sondern Glauben und Leben der Alten Kirche in ihren Bedingungen aufgedeckt, es soll zum Verständnis des je geschichtlich Bedingten hingeführt werden. Auch dieses Ziel erscheint uns beispielhaft verwirklicht. Zu diesem Verständnis trägt freilich die klare Sprache des Autors wesentlich bei.

F. hat seine Grundzüge in acht Kapitel gegliedert. Kap. I behandelt in den Abschnitten „Die urchristliche Mission" und „Die christliche Gemeinde in nachapostolischer Zeit" auf der Basis des 1. Klemensbriefes, der Didache und der Ignatianen „Die Kirche in nachapostolischer Zeit". Das Christentum des zweiten Jh.s wird treffend unter den Stichworten „Vielerlei Christentümer", „Die Reform Marcions", „Die Restauration des Montanismus", „Die Anziehungskraft des Christentums" dargestellt. Die beiden folgenden Kap. versuchen die wesentlichen Aspekte des *Lebens* der Kirche im 3. und 4. Jh. unter den Überschriften: „Die frühchristliche Großkirche" (Gemeindeleben, Klerus, Einheit der Kirche) und „Das Römische Reich und die christliche Kirche" (Die Kirche unter der Macht des Römischen Reiches, d. h. Christenverfolgung; die Einheit von Römischen Reich und christlicher Kirche, d. h. die Zeit von der sog. Konstantinischen Wende bis zum Ende des 4. Jh.s) zu erfassen. Den Kap. über das Leben der Kirche folgt ein solches über den „*Glauben* der Reichskirche". Hier werden die christologischen Streitigkeiten und – unter dem glücklichen Titel „Der Glaube an die Macht der Gnade" – Augustins gegen Pelagius gerichtete Gnadenlehre dargestellt. Die zwei Schlußkap. stellen die allgemeine und eine besondere Form des Christseins in der katholischen Reichskirche gegenüber: „Christliches Leben in der reichskatholischen Kirche" (Mission und Katechese, Christliche Unterweisung, Der Gottesdienst, Das liturgische Jahr, Die Heiligenverehrung) und das altkirchliche Mönchtum als das „andere Christenleben". – Wir haben ein Kap., das 6.: „Von Petrus zum Papst", noch nicht genannt. Auch es stellt wie die übrigen in der gerafften Kürze, in der über 500 Jahre Entwicklung des römischen Primats referiert wird, ein Meisterstück dar, aber es ist leider, viel weniger als andere Teile des Bändchens, von dem im Vorwort versprochenen Konsens der Forschung getragen. In der Tat, um nur zwei Punkte herauszugreifen, für seine Meinung, daß die an den sog. Primatstellen bei Ignatius von Antiochien und Irenaeus von Lyon zum Ausdruck kommende Hochschätzung der römischen Kirche ausschließlich, wie es scheint, auf ihren Charakter als Hauptstadtgemeinde zurückgehe (118, 120), kann sich F. sicher nicht auf einen Konsens der Forschung berufen. Ge-

wichtige Stimmen haben hier noch in jüngster Zeit eine abweichende Meinung geäußert. Weit davon entfernt, das tatsächlich „überschwengliche Lob der römischen Christengemeinde" als von der Reichshauptstadt „geborgten Glanz" zu bezeichnen (118) hat gerade ein protestantischer Theologe, nämlich R. Staats, erst vor wenigen Jahren einen bedenkenswerten Versuch zur Erklärung der bekannten Stelle bei Ignatius vorgelegt (Die martyriologische Begründung des Romprimats bei Ignatius von Antiochien, in: ZThK 73 [1976] 461–470, vgl. auch die vorsichtige Aufnahme dieses Vorschlags durch H. Paulsen, in: HNT 18, Die Apostolischen Väter II, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, Tübingen 1985, 69). Zu Irenäus vgl. u. a. neuerdings H. J. Vogt, Teilkirchenperspektive bei Irenäus?, in: ThQ 164 (1984) 52–58.

H. J. Sieben S. J.

Paulsen, Henning, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna.* Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von *Walter Bauer* (Handbuch zum Neuen Testament; Die Apostolischen Väter II). Tübingen: Mohr 1985. XV/126 S.

Daß man das Erscheinen des vorliegenden Bandes „Die Apostolischen Väter II" mit großer Spannung erwartete, hängt damit zusammen, daß 1979 zwei umfangreiche Studien erschienen sind, die wieder einmal die Echtheit der Ignatianen in Abrede stellen (J. Rius-Camps und R. Joly), nachdem 1968 erst eine These mit gleicher Intention erschienen war (Weijenborg). Das Interesse richtet sich also zunächst auf die entscheidende Frage: Wie nimmt der Bearbeiter des Handbuches zur Echtheitsfrage Stellung? Die Antwort: er spricht sich sehr vorsichtig, teilweise Formulierungen von W. Bauer an der gleichen Stelle aufnehmend, für die „Hypothese der Echtheit" aus: „Die Fragwürdigkeit jener Überlegungen, die von der Unechtheit der ign Briefe ausgehen, ist auch durch die neueren Bestreitungen nicht wirklich widerlegt worden. Sie sind zwar nicht grundlos (so etwa der Hinweis auf den Sondercharakter des Rm bei Rius-Camps) und machen auf bestehende Probleme der Briefe aufmerksam, aber ihre Ergebnisse erscheinen z. T. als phantastisch (so etwa die Thesen von Weijenborg), z. T. auch durch bestimmte Vorentscheidungen belastet (vgl. Joly, der zudem mit der Interpolation von PolPhil 13 rechnen muß). Die Annahme einer Fälschung der Briefe nötigt jedenfalls zu problematischeren Konsequenzen als die Hypothese der Echtheit. Sie ist freilich ebenfalls eine Hypothese, die nicht allein wegen der neueren Studien von Weijenborg, Rius-Camps und Joly zu diskutieren bleibt" (4). Um das Wort „diskutieren" aus vorstehendem Zitat aufzugreifen. Es gehörte offensichtlich zu den Vorgaben des Verlages, auf die Echtheitsfrage nicht näher einzugehen, sondern sich auf ein Statement von nicht mehr als 25 Zeilen zu beschränken. Um so mehr bedauert man, daß in der immerhin ca. 350 Titel umfassenden Literaturliste die neueren Beiträge und Stellungnahmen zu den Studien von Rius-Camps und Joly nicht mehr erfaßt sind. Einige von ihnen, zumindest die in Artikelform erschienenen, wären für die zukünftigen Benützer des Handbuches jedoch ohne Zweifel sehr nützlich gewesen. Sie seien hier nachgetragen: B. Dupuy, Aux origines de l'épiscopat. Le corpus des lettres d'I. d'A. et le ministère d'unité, in: Istin. 27 (1982) 269–277; R. Gryson, Les lettres attribuées à I. d'A. et l'apparition de l'épiscopat monarchique, in: RThL 10 (1979) 446–453; C. P. Hammon Bammel, Ignatian problems, in: JThS 33 (1982) 62–97; Ch. Munier, A propos d'I. d'A., in: RevSR 54 (1980) 55–73; ders., A propos d'I. d'A. Observations sur la liste episcopale d'Antioche, in: RevSR 55 (1981) 126–131; G. Pelland, „Le dossier des lettres d'I. d'A.": à propos d'un livre récent, in: ScEs 32 (1980) 261–297; C. Tevett, Anomaly and Consistency: Josep Rius-Camps on Ignatius and Matthew, in: VigChr 38 (1984) 165–171; R. Winling, A propos de la datation des lettres d'I. d'A. Notes de lecture à l'occasion d'une recherche thématique, in: RevSR 54 (1980) 259–265. – Unter den zahlreichen Besprechungen sei insbesondere auf die von Ch. Kannengießer (RSR 1979, 599–608) und die von J. Fischer (ThR 1981, 119–122) hingewiesen.

Nun zum Kommentarwerk selber! Der Verfasser – er ist als Ignatiusspezialist ausgewiesen durch seine „Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Göttingen 1978" – bemerkt zurecht im Vorwort, daß eine unveränderte Neuauflage des Bauer-

schen Kommentars von 1920 kaum sinnvoll gewesen wäre. Bauers Leistung war es ja gerade gewesen, einen Kommentar vorzulegen, der den damaligen Stand der Ignatiusforschung widerspiegelte. Einer Neubearbeitung war heute die gleiche Aufgabe gestellt. Um es gleich zu sagen: sie scheint uns weitgehend gelungen. P.s Kommentar spiegelt den derzeitigen Stand der Erforschung der Ignatianen wider. Ein sehr großer Teil der seit 1920 erschienenen Literatur ist an den einschlägigen Stellen annotiert, was natürlich nicht ausschließt, daß man den einen oder anderen Verweis vermißt, so z. B. Smyr 8,2 nicht nur die neuere Arbeit von A. de Halleux, L'„église catholique" dans la lettre Ignatienne aux Smyrniotes, in: EThL 58 (1982) 5–24, sondern auch die ältere von P. Stockmeier, Zum Begriff der ‚ekklesia katholike' bei I. v. A., von 1973 (sie wird freilich im Exkurs S. 29 zitiert!). Erstaunlicherweise gelang die Einarbeitung des neueren Forschungsstandes, ohne den Umfang des Kommentars wesentlich zu vermehren. Möglich war das natürlich nur durch Kürzungen im Bauerschen Textbestand, u. a. im Bereich von lateinischen und griechischen Quellenzitaten, auf die jetzt lediglich noch verwiesen wird. Aber nicht nur der Kommentar wurde in der angedeuteten Weise überarbeitet, auch die deutsche Übersetzung der Briefe wurde an nicht wenigen Stellen revidiert und, wie uns scheint, wirklich verbessert. Außerordentlich verbessert aber wurde vor allem die graphische Gestaltung des Kommentarwerks. Die alles andere als übersichtliche alte Einteilung der Seiten in eine obere Hälfte Text und eine untere Hälfte Kommentar wurde völlig aufgegeben. Der Kommentar folgt jetzt unmittelbar dem in Kapitel gegliederten Text. Und der ist, um ihn gut vom Kommentar abzuheben, fett gesetzt. Auch die Exkurse sind deutlicher als in der alten Ausgabe des Kommentars als solche gekennzeichnet. – Es gibt in den Ignatianen bekanntlich nicht wenige kontroverse Stellen. P. referiert hier jeweils fair die verschiedenen Auffassungen; wo er selber Stellung bezieht, tut er es mit wohltuender persönlicher Zurückhaltung. Exemplarisch sind in diesem Sinn seine Ausführungen zu der vielbemühten inscriptio des Römerbriefes. P. greift hier R. Staats' Vorschlag einer eucharistisch-martyrologischen Auslegung von ‚agape' auf: „Wenn aber für den Rm der Ton auf dem bevorstehenden Martyrium liegt, so könnte sich der Ausdruck eucharistisch-martyrologisch erklären lassen ... Die römische Gemeinde hätte dann in einzigartiger Weise am Blutzeugnis vorbildlicher Christen Anteil. Zwischen beiden Lösungsvorschlägen (d. h. dieser und dem Verständnis von ‚agape' im Sinne von charitativer Liebestätigkeit) läßt sich möglicherweise vermitteln, wenn die umfassende Bedeutung des Liebesbegriffs bei Ign gesehen wird, der beide Aussagen inhaltlich umschließt. Ein solches, prinzipielles Verständnis von ‚agape' erscheint auch von dem Stil des Textes her als wahrscheinlich" (69). Schade, daß wir nicht zu mehr patristischen Texten einen solchen Kommentar wie den jetzt zu Ignatius und Polykarp vorliegenden besitzen! H. J. Sieben S. J.

Zani, Antonio, *La Cristologia di Ippolito* (Ricerche di Scienze Teologiche 22). Brescia: Morcelliana 1984. 727 S.

Seit Jahrzehnten ist die Hippolyt-Forschung mit dem Problem beschäftigt, ob das ihrem Namensgeber zugewiesene Schrifttum unter zwei verschiedenen Autoren aufzuteilen ist. Wenngleich noch immer „Arbeitshypothese", so erhärten inzwischen die textkritischen, philologischen und theologischen Studien von P. Nautin, M. Richard, B. Capelle, M. Simonetti, V. Loi u. a. die Annahme zweier Verfasser: Einem „östlichen Hippolyt" werden die exegetischen Schriften und ‚Contra Noetum' zugewiesen, während ein „römischer Hippolyt" als Autor des ‚Elenchus' und der auf der römischen Statue genannten Werke gilt. Bei dieser (noch unabgeschlossenen) Diskussion hat man die Frage nach dem theologiegeschichtlichen Rang der einzelnen Arbeiten und ihrem Beitrag für die Entwicklung des christologischen Denkens oft nur exkursartig beantwortet. Z. liefert mit seiner Dissertation über die Christologie des „östlichen" Hippolyt dazu jetzt die notwendige systematische Ausarbeitung. Dabei hat er nicht nur die einschlägigen Quellen sorgfältig ausgewertet, sondern sich auch mit der umfangreichen Sekundärliteratur (vgl. Bibliographie, 18–59) kritisch auseinandergesetzt. Entstanden ist daraus ein „opus magnum", das detailliert Ansatz und Anliegen einer Theologie rekonstruiert, die gegen antitrinitarische Bewegungen antreten mußte und dabei vor al-

lem die Logoslehre vorangebracht hat. Als theologisches Leitmotiv dieses Denkens nennt Z.: Hippolyt begreift Gott in seiner Einzigartigkeit, völligen Unabhängigkeit und Weltüberlegenheit als Anfang und Träger einer ‚oikonomia', die *über* den Logos zur Erschaffung der Welt führt, *durch* den Logos die Erlösung der Menschheit und *in* ihm ihre Vollendung herbeiführt. Dabei kommt es entscheidend darauf an, die enge Verbindung vom innergöttlichen Hervorgehen des Logos mit Schöpfung und Inkarnation zu sehen, d. h., mit dem Logos denkt und beschließt Gott die Schöpfung kraft seines freien Willens. Zugleich manifestiert sich in diesem Geschehen die distinkte Existenz des Logos, was schließlich mit seiner Fleischwerdung und in den „Mysterien des Lebens Jesu" offenbar wird. Weniger ausführlich geht Z. auf die Schwachstellen dieser Konzeption ein. Ihre Öffnung auf die zeitgenössische Philosophie hat für den „intellectus fidei" nicht nur einen Gewinn bedeutet: Den Logos begriff die Stoa monistisch und in Relation zur Welt. Als dann der Mittelplatonismus und das Judentum die absolute Transzendenz und innere Einheit Gottes herausstellten, wurde der Logos, von dem die Christen redeten, in die Rolle des untergeordneten Mittlers abgedrängt. Die naheliegende Gefahr des Subordinatianismus hat der Versuch Hippolyts, den Hervorgang des Logos mit der Erschaffung und Erlösung der Welt zu verknüpfen, noch verstärkt. – Im Gesamturteil: Eine kenntnis- und lehrreiche, werkimmanent angelegte Monographie, die zudem deutlich macht, wie sehr theologiegeschichtliche Abhandlungen von text- und redaktionskritischen Vorarbeiten profitieren können. H.-J. Höhn

Milano, Andrea, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Saggi e Richerche 1). Potenza: Università degli Studi della Basilicata 1984. 447 S.

So umstritten die Herkunft des Wortes ‚Person' hinsichtlich seiner Etymologie noch immer sein mag, Übereinstimmung besteht doch darüber, daß das mit ihm Gemeinte erst in der christlichen Theologie, vor allem in der Christologie und Trinitätslehre, seine umfassende Klärung fand. Das Wissen um das geschichtliche Werden des Personverständnisses, das M. an den wichtigsten Stationen der altkirchlichen Dogmatik veranschaulicht, vergegenwärtigt einen Traditionsstrang theologischen Denkens, von dem auch die philosophische Anthropologie nicht absehen kann. Es ist geistesgeschichtlich *und* philosophisch keineswegs belanglos, daß die religiöse Erfahrung eines personalen Gottes den Weg für die Wahrnehmung menschlicher Personalität geebnet hat (11–43). M. beginnt seine Historie des Personbegriffs mit jenen Fragen, die sich aus dem Aufeinandertreffen des jüdischen und philosophischen Monotheismus mit dem christlichen Bekenntnis zu einem drei-einen Gott ergaben (45–55), und geht dann den Versuchen nach, den Terminus ‚prosopon' für eine Lösung einzubringen (57–64). Die Aufnahme des Begriffs ‚persona' in die westliche Trinitätslehre wird am Werk Tertullians nachgezeichnet (65–97) und mit den Leistungen des im Osten favorisierten Paradigmas ‚hypostasis' verglichen. M. konzentriert sich hierbei auf die Schriften des Origenes und des Athanasius (98–125). Analysiert wird in diesem Zusammenhang auch der Beitrag der Kappadokier zur orthodoxen Trinitätslehre (127–153). Eine Zwischenreflexion (155–165) gilt der Frage, inwieweit die Aufnahme philosophischer Vokabeln eine ‚Ontologisierung' des apostolischen Kerygmas zur Folge hatte. Gegen den Verdacht der unreflektierten Hellenisierung des Christentums führt M. die genuin christliche Semantik und Pragmatik dieser Begriffe ins Feld. Wichtig ist die Beobachtung, daß ‚persona' in der Theologie zunächst nur im Plural und in der Trinitätslehre vorkommt, dabei nicht nebeneinanderstehende Substanzen, sondern reale immanente Beziehungen im göttlichen Sein bezeichnet. Das Bezogensein meint nicht etwas zur Person Hinzukommendes, sondern diese besteht von ihrem Wesen her überhaupt nur *als* Beziehung, – eine Denkfigur, die an einer Substanzontologie deutliche Korrekturen anbringt. Die Beziehung zwischen dem Personbegriff der Trinitätstheologie und dem Personverständnis in den christologischen Kontroversen der vor-chalcedonischen Zeit bringt M. nur relativ kurz zur Sprache (167–187). Größeren Raum erhält eine Würdigung der byzantinischen Christologie. Sein Hauptaugenmerk richtet M. dabei auf die Verwendung des ‚hypostasis'-Begriffs bei Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem,

Maximus Confessor und Johannes v. Damaskus im Kontext der nach-chalcedonischen Auseinandersetzungen (189–235). Von dort geht der Blick wieder zurück auf die Entwicklung der abendländischen Theologie mit Novatian, Hieronymus, Marius Victorinus und Hilarius v. Poitiers als ihren wichtigsten Exponenten (237–281). Ein eigenes Kap. ist Augustinus gewidmet, der das Verständnis der göttlichen Personen als Relationen zwar in die Mitte seiner Trinitätsspekulation stellte, sich im gelegentlichen Gebrauch von ‚persona' und ‚substantia' als Synonyme aber terminologischer und theologischer Inkonsequenzen schuldig machte (283–318). Der geistesgeschichtlich überaus wirksam gewordenen Person-Definition des Boethius („Persona est naturae rationalis individua substantia") gilt das Schlußkap. (319–387). Angesichts der begrifflichen Anleihe bei einer Substanzontologie mag Boethius' Auszeichnung des Individuellen und nicht der Relation als eigentlich personkonstituierendes Moment einen gewissen theologiegeschichtlichen Rückschritt bedeuten. Dagegen ist allerdings zu berücksichtigen, daß hier die christologische Problematik im Vordergrund steht: Die gottmenschliche Einheit in Jesus Christus ist dadurch zu wahren, daß ‚Person' gerade das Einheitsprinzip der ungetrennt und unvermischt zueinanderstehenden beiden Naturen benennt. Im Unterschied dazu gibt ‚Person' in der Trinitätslehre gerade das Unterscheidende der drei Weisen des göttlichen Selbstbesitzes an. Wenn Boethius also in der Christologie Personalität und Individualität nahezu gleichsetzt, liegt darin zweifellos ein Fortschritt, der allerdings erkauft wurde mit der Vernachlässigung der relationalen Struktur dieses Personseins. Aufgearbeitet wurde dieses Defizit erst durch Richard v. St. Viktor, dessen Definition die Dimension des ‚Interpersonalen' als mitkonstitutiv für Personalität ausweist. – M.s Untersuchung dokumentiert ein gründliches Quellenstudium und eine ebenso umfassende Kenntnis der Sekundärliteratur (vgl. Index, 401–444). Dabei ist er nicht der Gefahr erlegen, lediglich eine kommentierte Konkordanz zum Vorkommen des Personbegriffs in der Väterzeit zu erstellen. Bei allem wissenschaftlichen Aufwand haben hier die schwierige Kunst theologischer Geschichtsschreibung und die Fähigkeit zu kritischer Textanalyse ohne einander zu beeinträchtigen eine überzeugende und lesenswerte Studie entstehen lassen.

H.-J. Höhn

Gahbauer, Ferdinand R., *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon* (Das östliche Christentum NF 35). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. 500 S.

Seit ihren Anfängen formuliert die Frage, wie die Einzigartigkeit Jesu Christi zu begreifen ist, ein Hauptproblem der christlichen Theologie. Als eine besonders fruchtbare Denkhilfe hat sich die Analogie des Leib/Seele-Verhältnisses mit der Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur in Jesus Christus erwiesen. Die Einflüsse der spätantiken Anthropologie auf die nähere Anwendung dieses Denkmodells in der altkirchlichen Christologie sind bisher allenfalls in einzelnen kleineren Beiträgen oder als Nebenthema christologischer Gesamtdarstellungen aufgearbeitet worden. Daß diese Problemstellung aber eine eigene Monographie verdient, beweist die vorliegende Studie, der es um den „Nachweis anthropologischer Grundmodelle der Antike als Deutungsmuster für die Natureneinheit der Person Jesu Christi, m.a.W. um die Verwurzelung des Christusmysteriums in ihrer antik-philosophischen Umwelt gerade mit Hilfe des Menschen aus Leib und Seele als Vergleichsmodell" (9) geht. Die dabei beschrittene Wegstrecke ist relativ weit; im Umfeld reicht sie von den Vorsokratikern bis ins 8. nachchristliche Jahrhundert, im Kern jedoch vom ersten Vorkommen des Leib/Seele-Modells bis zum Konzil von Chalkedon. In einer vorwiegend begriffsgeschichtlichen Perspektive gilt G.s Interesse hauptsächlich der östlichen, griechisch sprechenden Kirche. Die in Frage kommenden Texte der maßgeblichen Theologen dieser Zeit sind mit großer Treffsicherheit ausgewählt, ihre tragenden Aussagen und Begriffe jeweils präzis in ihrer Bedeutung und Funktion erklärt und der Vergleich mit entsprechenden Denkfiguren der zeitgenössischen Philosophie ist sehr kenntnisreich durchgeführt. – Nach einem einleitenden Literatur- und Forschungsbericht (12–30) setzt die eigentliche Untersuchung mit einer Analyse der homoiousischen Theologie

des Eusebius v. Emesa ein (32–55), in der sich erstmals die Verwendung des anthropologischen Modells in der Christologie nachweisen läßt. Das im Gebrauch dieser Analogie entstehende Problem der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur begegnet in seiner Schärfe deutlicher in den Schriften des Spätarianers Lucius v. Alexandrien (56–95). G. bemerkt hier eine Tendenz zur Hellenisierung des christlichen Denkens, wenn Lucius Jesus Christus als Zusammensetzung aus zwei unvollkommenen Naturen denkt und diese Synthesis gleichsetzt mit der Konstitution des Menschen aus Leib und Seele. Seine Formel von der ‚mia physis synthetos' hat jedoch in der Entwicklung der Christologie besonders Apollinaris, die Monophysiten und Kyrill v. Alexandrien nachhaltig beeinflußt. Im Rahmen der orthodoxen Lehrtradition sieht G. dagegen Gregor v. Nazianz, der seinen Vergleich der hypostatischen Union mit der Einheit von Leib und Seele beim Menschen in der Auseinandersetzung mit Lucius und Eudoxius einerseits, und Diodor v. Tarsus anderseits herausarbeitet (96–101). Gregor v. Nyssa bringt den Begriff der Mischung ein (101–126), der – wie die Geschichte des Apollinaris und seiner Schüler zeigt (127–224) – nur dann von Mißverständnissen freibleibt, wenn er die Integrität und Vollkommenheit beider Naturen nicht aufhebt. In der antiochenischen Schule wird nach G. die apollinaristische Position einer kritischen Revision unterzogen: Diodor v. Tarsus lehnt die Leib/Seele-Analogie strikt ab, da für ihn der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit zu groß ist, als daß beide irgendwie miteinander zu vergleichen wären (225–237). Bei Nemesius v. Emesa erkennt G. eine gewisse Inkonsequenz, sofern er diese Analogie zum einen in bezug auf die einzigartige Stellung des Logos ablehnt, sie aber zum anderen für den Nachweis der Leidlosigkeit der göttlichen Natur heranzieht (237–271). Dagegen hält Theodor v. Mopsuestia grundsätzlich an der Gültigkeit des anthropologischen Modells fest; seiner Ansicht nach vereinigen sich beide Naturen nicht auf der Grundlage einer Hypostase, sondern zu einem Prosopon, in dem sie als Einheit-in-Verschiedenheit zu einer Gesamterscheinung finden (272–292). Nestorius zeigt G. wiederum als Gegner eines solchen Modells. Seine Kritik macht er daran fest, daß Leib und Seele erst zusammen eine vollständige Natur bilden, die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi jedoch für sich genommen vollständig sind und einander nicht zu ihrer Existenz bedürfen. Überdies erfolge die Einigung von Leib und Seele naturhaft, die Einigung von Gottheit und Menschheit jedoch freiwillig. Außerdem müsse die Seele in der Einheit mit dem Körper dessen Leiden mitempfinden, dagegen bleibe die göttliche Natur vom Leiden ausgenommen. Entsprechend gelte, daß die göttliche Natur unbegrenzt und unveränderlich bleibe, die Seele in der Vermischung mit dem Leib jedoch Begrenzung und Veränderung erfahre (293–303). Bei Eutherius v. Tyana findet G. den Aufweis, daß zwei vollkommene Naturen zu einer unvermischten Einigung innerhalb eines Prosopon gelangen. Allerdings gelingt ihm nicht der Beweis, daß die beiden unvollkommenen Teile Leib und Seele beim Menschen den beiden vollkommenen Naturen Jesu Christi entsprechen (304–316). Auf der Verschiedenheit der Naturen, deren Spezifika gleichwohl eine Einheit in einem Prosopon bilden, insistiert Theodoret v. Cyrus. Die Grenze der Analogie sieht er in der Frage der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur erreicht; allerdings gelingt ihm selbst kaum noch bei der Unterscheidung der leidensfähigen von der leidlosen Natur deren Einheit zu wahren (316–347). Diese Aufgabe sieht G. bei Kyrill v. Alexandrien mit dessen Einbeziehung des Theorems von der ‚communicatio idiomatum' besser gelöst. An Kyrills Werk hat G. auch am umfangreichsten und gründlichsten die kritisch-affirmative Rezeption der wichtigsten philosophischen Anthropologien (Plato, Aristoteles, Plotin, Porphyrius, Jamblich, Proklus) der Antike durch die Theologie analysiert (348–420). Ein kurzes Fazit, eine reichhaltige Bibliographie und ein umfangreicher Registerteil runden diese sehr sorgfältig gearbeiteten Studien ab, die eine ungeheure Fleißarbeit dokumentieren. Daß alle Kirchenväter selbst ausführlich zu Wort kommen, dürfte neben den vielen Querverweisen auf die philosophische Literatur ein weiterer Grund sein, daß diese Arbeit künftigen Untersuchungen zur Geschichte der theologischen Anthropologie mühevolle Quellenstudien wenn nicht ersparen, so doch erleichtern wird. Negativ fällt lediglich auf, wie G. mit allzu deutlicher Selbstsicherheit und nicht ohne schulmeisterliche Attitüde international geachteten Kennern der Väterzeit Übersetzungsfehler oder Fehleinschätzungen nachwei-

sen will (z. B. gegen A. Grillmeier: 113–115, 145–148). Auch ist die Problematik der Hellenisierung des Christuskerygmas noch immer herausfordernder, als daß man sie in einer Abhandlung über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Christologie auf wenigen Seiten (10, 425–426) bloß streifen dürfte. Hier hätte G. wie nur wenige Historiker vor ihm ein wirklich sachkundiges Urteil abgeben können.

H.-J. Höhn

Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 mai 1981 (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'études médiévales: Textes, Etudes, Congrès 5). Louvain-la-Neuve 1982. XII/302 S.

Seit 1972 erscheint, initiiert und herausgegeben vom Institut d'études médiévales der Université Catholique de Louvain in Louvain-la-Neuve, die Reihe „Typologie des sources du moyen âge occidental". Mediävisten aller Branchen ist damit ein erstklassiges Arbeitsinstrument in die Hand gegeben, das den Zugang zur gattungsreichen Literatur des lateinischen Mittelalters eröffnet. 1981 veranstaltete das genannte Institut ein Kolloquium, dessen Ziel sich als ein doppeltes beschreiben läßt: nämlich Regeln historischer Kritik in bezug auf die literarischen Genera der philosophischen und theologischen Quellen zu formulieren und darüber hinaus das Interesse der Mediävisten überhaupt auf diese Quellen zu lenken (VIII). – Der hier vorzustellende Band umfaßt alle gehaltenen Vorträge: *P. Hadot,* La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité (1–9); *C. Viola,* Manières personelles et impersonelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la *quaestio* (11–30); *B. C. Bazan,* La *quaestio disputata* (31–49); *J.-G. Bougerol,* De la *reportatio* à la *redactio* (Saint Bonaventure, Qu. disp. *De perfectione evangelica,* q. 2, a. 2 dans les états successifs du texte) (51–65); *J. F. Wippel,* The Quodlibetal Question as a Distinctive Literary Genre (67–84); *J. E. Murdoch,* Mathematics and Sophisms in the Late Medieval Natural Philosophy and Science (85–100); *O. Lewry,* Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts (101–116); *E. Jeauneau,* Gloses et commentaries de textes philosophiques (IX^e–XII^e siècles) (117–131); *G. Fransen,* Les gloses des canonistes et des civilistes (133–149); *B. Munk Olsen,* Les florilèges d'auteurs classiques (151–164); *M. A.* et *R. H. Rouse,* Florilegia of Patristic Texts (165–180); *J. Hamesse,* Les florilèges philosophiques du XIII^e au XV^e siècle (181–191); *J. Miethke,* Die Traktate *De potestate papae.* Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter (193–211); *J.-L. Bataillon,* Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les *distinctiones* bibliques alphabétiques (213–226); *L. E. Boyle, Summae confessorum* (227–237); *B.-G. Guyot,* Quelques aspects de la typologie des commentaires sur le *Credo* et le *Décalogue* (239–248); *J. R. Smeets,* Les traductions-adaptations versifiées de la Bible en ancien français (249–258); *P.-M. Bogaert,* Adaptations et versions de la Bible en prose (langue d'oil) (259–277); *L. Genicot, Table ronde:* Du genre et de quelques genres (279–286). Indices (Personen und zitierte Handschriften) (287–302) runden die Publikation ab. – Von seiten der theologischen Mediävistik ist der Anstoß, den das Kolloquium in Louvain-la-Neuve und dieser Band geben wollen, nur zu begrüßen. Drei Hinweise bzw. Anfragen hinsichtlich der Genera der theologischen Literatur des MAs sollen hier kurz ausgesprochen werden. 1. Der Beitrag von *Guyot* bezieht sich auf die Typologie von Kommentaren zu einem biblischen und einem frühkirchlichen Text. Daneben könnten noch weitere, ebenfalls selbständig kommentierte Texte erwähnt werden, z. B. das Pater noster, das Magnificat etc. Handelt es sich bei jedem dieser kommentierten Texte um einen Typ von Exegese, oder lassen sie sich nicht alle zusammen begreifen als einen Typ katechetischer Literatur? 2. H. Schreckenberg legte vor kurzem (1982) den 1. Teil seines Repertoriums der Adversus-Judaeos-Texte vor. Nach welchen Regeln „funktionieren" diese Traktate? Handelt es dabei um eine eigene literarische Gattung, oder muß man sie zusammensehen mit der „Dialogus-Literatur"? 3. Das MA hat eine Reihe von Traktaten zur biblischen

Textkritik hervorgebracht. Lassen sie sich verstehen als einen Typ theologischer Literatur? R. Berndt S.J.

Sant' Alberto Magno – l'uomo e il pensatore (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 15). Milano: Massimo 1982. 135 S.

Der anzuzeigende Band enthält im wesentlichen eine Vortragsserie, die aus Anlaß des Albert-Jubiläums 1980 in Rom gehalten wurde. Nach der italienischen Fassung der Ansprache des Papstes vom 15. Nov. 1980 im Kölner Dom (7–18) und dem Gebet am Grab Alberts in St. Andreas, Köln (19–22), folgen fünf Aufsätze: *P. G. Gieraths* OP, Vita e personalità di Sant' Alberto Magno (23–40); *R. Mathes,* L'iniziatore di una scienza integrale (41–58); *E. Booth* OP, Conciliazioni ontologiche delle tradizioni platonica e aristotelica in Sant' Alberto e San Tommaso (59–82); *R. Spiazzi* OP, I valori della cultura umana e la fede (83–100); Card. *L. Ciappi* OP, La maternità divina e la corredenzione di Maria SS. secondo Sant' Alberto Magno e la costituzione dogmatica „Lumen Gentium" (101–132). – Die Spannweite der angeschlagenen Themen spiegelt einmal mehr die Universalität Alberts wider. Eine anregende Lektüre. R. Berndt S.J.

Hoßfeld, Paul, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler.* Bonn: Albertus-Magnus-Institut 1983. 103 S.

Der durch seine Textedition und eigene Arbeiten über Albert den Großen ausgewiesene (vgl. die Bibl. S. 99) Mitarbeiter des Bonner Albertus-Magnus-Institutes legt hier ein weiteres Opusculum vor. Auf die anregend geschriebene biographische Einleitung in das naturphilosophische Werk Alberts (4–15) folgt ein I. Hauptteil (15–18) über Methode und Ertrag albertinischer Textinterpretation. Vier Textbeispiele aus „De caelo et mundo" werden vorgestellt und diskutiert. H. kommt zum Schluß, „daß Albert bisweilen in den Text seiner Vorlage etwas hineindeutet, was dort nicht zu finden ist, und daß er schon mal den Sinn seiner Vorlage ‚schöpferisch' verändert". Ihn deshalb jedoch als eigenständigen Naturphilosophen zu betrachten, hält Vf. für vorschnell (18). Anzumerken zu dieser Beobachtung wäre, daß Alberts freier Umgang mit ihm vorliegenden Texten nichts Außergewöhnliches darstellt. Welchen Sinn sollte die literarische Gattung „Kommentar" haben, wenn nicht den, daß der „Kommentator" seine eigene Auffassung darlegt gegenüber seiner Vorlage? Der II. Hauptteil (18–76) trägt die Überschrift „Alberts persönliche Stellungnahme zu naturphilosophisch/naturwissenschaftlichen Fragen, dargestellt an ausgewählten Texten". Diskutiert werden in diesem Abschnitt Themen wie: Sind Himmel und Himmelskörper derselben Gattung?, Temperatur der Sterne, über die Sonne als lichtspendendes Zentralgestirn, Zahl der Himmel, über die Stellung von Venus und Merkur zur Sonne etc. Alle Texte Alberts des Großen werden in deutscher Übersetzung dargeboten. H. faßt seine Darstellung dahingehend zusammen, „daß Albertus Magnus keine selbständigen naturphilosophischen Gedanken entwickelte, wieviel weniger eine eigene Naturphilosophie" (75). In einem III. Hauptteil (76–96) untersucht Vf. die experimentelle Qualität der naturwissenschaftlichen Beobachtungen des Kirchenlehrers. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Alberts Berichte rein qualitativer Art sind. Er führt keinerlei quantitativ-mathematische Prozeduren ein. Die „Quintessenz" (96–98) beschließt das Bändchen mit einer Skizze der Stellung Alberts in der Geschichte der Naturwissenschaften. R. Berndt S.J.

Haas, Alois Maria, *Geistliches Mittelalter* (Dokimion 8). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1984. XVIII/547 S.

Der bekannte Professor für ältere Germanistik an der Universität Zürich hat in diesem Band insgesamt 26 Artikel zusammengefaßt, die größtenteils seit 1978 schon in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken aus seiner Feder erschienen sind. Der Titel will weniger ein bereits erarbeitetes Ergebnis als vielmehr ein Programm andeuten. Das MA soll aus seiner Tiefe, aus einer religiösen „Letzthaltung" heraus erschlossen werden, aus dem „Geistlichen", aus der „Spiritualität", die als die subjektive Seite

des objektiven Glaubensgutes ihren Niederschlag in einer umfangreichen religiösen, theologischen, philosophischen, poetischen, eben „mystischen" Literatur gefunden hat. Mitten in der Geschichte erweist sich eine Kraft als wirksam, die deren Dynamik immer wieder in Frage stellt. Die christlichen Optionen lassen sich nicht völlig von dem tatsächlichen Verlauf der ma. Geschichte vereinnahmen, weil sie in der Lage waren, inmitten der „Materie" diffuser gesellschaftlicher und ökonomischer Strebungen Zeichen gegen das Bestehende aufzurichten. Selbstverständlich soll damit nicht einer romantischen Verklärung oder gar einer unkritischen Repristinierung des MAs das Wort geredet werden. Tatsächlich aber läßt sich nicht leugnen, daß gerade die ma. mystischen Texte einen unmittelbaren Eindruck auf viele heutige Leser machen, daß es Analogien zwischen Erfahrungen, Sprachformen und Lebensoptionen von damals zu heute gibt. – Die verschiedenen Art. sind lose zu Themengruppen zusammengefaßt. Da geht es zunächst um den Menschen vor Gott. Der Weg zur Gotteserkenntnis führt über die Selbsterkenntnis. In diesem Zusammenhang geht der Verf. u. a. einem Vers aus Juvenals Satiren („et descendit de caelo γνῶθι σεαυτόν") als mystologischem Motiv in seiner je neuen Interpretation bei den verschiedenen ma. Autoren nach. Dabei wird deutlich, daß die Introversion in das eigene Innere, um dort das Bild Gottes zu finden, nicht denkbar ist ohne die Extraversion, das Transzendieren in die Höhe Gottes. Dasselbe ergibt sich auch aus der Analyse der Struktur der Bekehrung im Geiste Augustins. – Ein weiterer Themenkreis zeigt den Menschen in seiner Grundbefindlichkeit von Leben und Tod. Hier werden u. a. behandelt die Laienfrömmigkeit im „Parzival" Wolframs von Eschenbach, die Kreuzzugsdichtung, die Literaturgattung der „ars moriendi", die Höllenfahrten und Jenseitsvisionen. Der Tod ist im Bewußtsein des ma. Menschen stets gegenwärtig, aber man weiß auch um die Erlösung von Sünde und Tod. Auf diesem Hintergrund nimmt die Mystik den Tod ins Leben hinein als asketische mortificatio und als mors mystica, als mystisches Sterben in Gott hinein, wobei durch Verwandlung des alten neues Leben und Vollendung geschenkt wird.

Der größte Teil der Arbeiten ist der Untersuchung der mystischen Erfahrung und Sprache gewidmet, wobei das Werk Meister Eckharts im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Schon immer hat Meister Eckhart, vor allem in seinen deutschen mystischen Schriften, durch seine Sprachmächtigkeit fasziniert. Eckhart sah als Dominikaner seine Aufgabe darin, „contemplata aliis tradere". Als „Lebemeister", nicht als „Lesemeister" kam er aus seelsorglichen Gründen dazu, für die ihm anvertrauten Schwestern in der Volkssprache zu predigen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß gleichzeitig auch viele andere an der Eindeutschung des Lateins arbeiteten, wodurch Eckharts sprachschöpferische Leistung etwas relativiert wird. Seine bleibende Bedeutung liegt in seiner Syntax und Rhetorik, seiner emphatischen und appellativen Sprache. Bildreden, apophatisch-abstrahierende Formen, Reihungen, Antithesen, Paradoxe, Hyperbeln, Parallelismen dienen dazu, den Zuhörer gewissermaßen zu brüskieren, die Grenzen der Sprache zu offenbaren und so den unaussprechbaren mystischen Inhalt zu vermitteln. Meister Eckhart sieht in seinem kerygmatischen Interaktionsmodell seine Rolle als Prediger als reine Durchlässigkeit für die Offenbarung Gottes im Hörer. Er hat eine Theologie des Wortes, aber keine der deutschen Sprache. In seinem geistlichen Predigtprogramm deutet Eckhart die wesentlichen Punkte seiner Predigt und seiner geistlichen Lehre an. Zunächst will er die Hörer zur „Abgeschiedenheit" und „Gelassenheit" führen, d. h. sie frei machen von allen Dingen und von sich selbst. Dann soll die Seele „in Gott eingebildet" werden; in der „Gottesgeburt in der Seele" wird der Mensch mit Gott eins. Die Möglichkeit dazu ist mit dem „Fünklein", der „Kraft", dem „Bürglein" in der Seele gegeben, wo der Mensch grundsätzlich der Einheit Gottes gegenüber geöffnet ist, was den „Adel der Seele" ausmacht. Schließlich spricht er von der „Lauterkeit des göttlichen Wesens", von der unaussprechlichen Fülle des göttlichen Seins. Schon die Kirchenväter sagten, der Sohn Gottes sei Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde. So sieht auch Eckhart die Inkarnation Christi für uns fortgeführt als Heilsgeschehen in uns, das sich je-jetzt neu im Menschen gnadenhaft ereignet. – Weitere Arbeiten dieses Bandes befassen sich noch mit Mechthild von Hackeborn, Beatrijs von Nazareth, Hadewijch, der unglücklichen Marguerite Porete, die 1310 in Paris verbrannt wurde, der „Theologia Deutsch", jenem von M. Luther her-

ausgegebenen Spätwerk der deutschen Mystik, und schließlich mit Nikolaus von Flüe. Die ganze Fülle des erarbeiteten Materials wird dem Benutzer dankenswerterweise erschlossen durch ein umfangreiches Personen- und Sachregister.

Das vorliegende Werk zeichnet sich aus durch profunde Sachkenntnis und abgewogenes Urteil. Für denjenigen, der sich mit der ma. Frömmigkeit und Mystik beschäftigt, ist es unentbehrlich, wenn auch nicht immer leicht zu lesen, wie es der Wissenschaftlichkeit des Werkes entspricht. Aber auch für unsere heutige Zeit, in der Mystik fast ein Modewort geworden ist, bietet es einen wichtigen Beitrag. Mystik ist nämlich nicht zu verwechseln mit Irrationalismus oder Eskapismus, ist kein Freibrief für eine Esoterik der Tat- und Lebensverweigerung. Echte Mystik – als Ernstfall religiöser Erfahrung – war immer auch gekennzeichnet durch weltzugewandte Wirksamkeit. G. Switek S.J.

Damiata, Marino, *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova.* Vorwort von *Mario Dal Pra.* Florenz: Edizioni Studi Francescani 1983. X/310 S.

Der Autor (Franziskaner?) trat durch richtungsweisende Arbeiten vor allem über Wilhelm von Ockham hervor und wies sich so als Kenner der 1. Hälfte des 14. Jh.s und dessen politischer, sozialer und religiöser Diskussionen aus. Sein Forschungsinteresse galt dabei dem Armutsstreit sowie dem von Ockham formulierten Dienstcharakter der Politik. Was bietet nun die vorliegende Arbeit? Sie rekonstruiert die politisch-soziokulturelle Welt des Marsilius, untersucht die Leitbegriffe (wie sacerdotium, lex, potestas, civitas, principans etc.) und stellt die Auffassungen moderner Marsiliusinterpreten, wie beispielsweise Battaglia, Dempf, Gewirth, Grignaschi, Kölmel, Quillet und Vasoli, der eigenen Auslegung gegenüber. Die Darstellung gliedert sich sehr übersichtlich in zwei Teile: einmal gilt sie der marsilianischen Auffassung der päpstlichen Plenitudo potestatis, zum anderen stellt sie den Entwurf der Universitas civium als neuartige politische Verfaßtheit vor. Besondere Beachtung verdienen die zwei Appendices. Welches ist das Verhältnis des Marsilius zu Aristoteles (Politik, Nikomachische Ethik) und zu Averroes, so fragt D. im ersten Anhang, im zweiten vergleicht er Marsilius von Padua mit Wilhelm von Ockham. Dies führt uns zur Methode, welche der Autor verwendet. Gerade der Vergleich beider staatsphilosophischer Denker erweise sich als fruchtbar, rühmt M. Dal Pra in seinem Vorwort. Nachdem D. jeweils die Meinungen moderner Autoren zu den jeweiligen Fragepunkten vorgestellt hat, versucht er in einer sehr differenzierten Auslegung Marsilius gerecht zu werden. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: um die Frage, welche Rolle der Priesterschaft in dem politischen Gemeinwesen von Marsilius zugedacht sei, ranken sich eine Fülle höchst unterschiedlicher Antworten. Vf. läßt den Leser nicht in ihnen ertrinken, dafür sei ihm Dank, mehr noch für die Antwort. Sie erinnert an Politik VII. 9 des Aristoteles und die politische Praxis italienischer Kommunen des 13. und 14. Jh.s (42). Beide „Quellen" standen Pate für die in Defensor Pacis I. v. und I. vi erfolgte Einordnung. Keine Verurteilung des Marsilius als Verräter am Christentum oder Vorgriff auf die „religion civile" des J.-J. Rousseau! Wie wohltuend. Beharrlich verweigert sich der Autor Einordnungsversuchen, welche in Marsilius einen Vordenker der neuzeitlichen Staatstheorie und des Individualismus sehen wollen. Solche Etikettierung sieht D. als ebenso anachronistisch wie irreführend an, macht sie doch den für den Defensor pacis maßgebenden Konflikt zwischen Imperium und Sacerdotium vergessen und bewertet das „Civitas"-Denken unzureichend. – Dies alles spricht dafür, das Werk für den deutschen Sprachraum empfehlen zu können. Einige Bemerkungen seien noch angeführt. Was die Beeinflussung des Marsilius durch averroistische Gedanken angeht, so ist D. noch vorsichtiger als Horst Kusch (Der Verteidiger des Friedens, Darmstadt 1958, XXIII). Kusch schreibt: „Obwohl heute als sicher gilt, daß Marsilius vom Averroismus beeinflußt wurde, ist der Einzelnachweis averroistischer Gedanken im Defensor pacis schwierig". D. fordert die möglichst unvoreingenommene Untersuchung der marsilianischen Anleihen von Aristoteles, um in der Frage des Averroismus voranzukommen (276). Erst dann lasse sich klären, ob Marsilius ein Interpret oder ein treuer ‚Nachbeter' des Aristoteles gewesen sei. Falls Interpret, so darf hier dazugefügt werden, ist dann noch zu prüfen, ob Marsi-

lius einer anderen Interpretation folgt oder seiner eigenen. Bedenkenswert ist auch, daß D. sowohl bei Marsilius von Padua wie bei Wilhelm von Ockham bemüht ist, ihr Werk als eine Einheit anzusehen und es so auszulegen. Bei Ockham heißt dies, die erkenntnistheoretischen und staatsphilosophischen Schriften nicht als jeweils von einander isoliert entstehende Werke zu bewerten. Reizvoll ist dabei, etwas länger bei der nur kurz angesprochenen Frage zu verweilen, wie sich das Eintreten für eine demokratische Verfassung mit dem „Ökonomieprinzip" (im politischen Bereich: frustra fit per plures, quod per pauciores fieri contingit) vermitteln ließ und läßt (7). D.s Arbeit beschäftigt sich vorrangig mit der Korrektur von vorschnellen und verzerrenden Schlüssen eines Teiles der Sekundärliteratur. Vermißt werden ein wenig die eigenen mutigen Hypothesen und Ausgriffe. So sehr Marsilius – dessen Werk durch Klarheit des Inhalts und Durchsichtigkeit der Darstellung besticht – das eine verdient hat, so sehr harren doch Fragen der Geschichte der politischen Philosophie der Klärung. Um nur zwei zu nennen: was bedeutet es, daß die Friedensfrage nicht erst aufgrund der Religionskriege des 16. und 17. Jh.s, sondern bereits im 14., in der Imperium-Sacerdotium-Konstellation aufgeworfen wird? Ist der 4. Teil des „Leviathan" des Th. Hobbes vom „Defensor pacis" her zu lesen? Fragen, auf die vielleicht das große Wissen D.s und seine differenzierte Art uns Antwort geben. N. Brieskorn S.J.

Damiata, Marino, *Alvaro Pelagio. Teocratico scontento* (Biblioteca di studi francescani 17). Florenz: Edizioni francescani 1984. 353 S.

Mit nicht geringer Erwartung nimmt man eine Studie über Alvarus Pelagius (Alvaro Pelayo, 1275/80–1349, OFM) aus der Hand des Forschers entgegen, der sich schon durch zwei umfangreiche Arbeiten über Wilhelm Ockham und Marsilius von Padua (Guglielmo d'Ockham, povertà et potere 2 Bde, Florenz 1978/9; ‚Plenitudo potestatis' e ‚universitas civium' in Marsilio da Padova, Florenz 1983) als intimer Kenner der Materie, nämlich der Krise des Kirchenbegriffs in der ersten Hälfte des 14. Jhs., erwiesen hat. Wird es dem Gelehrten gelingen, so fragt man sich, auch einem Verteidiger der *Plenitudo potestatis* in etwa gerecht zu werden, der beträchtlich unter dem intellektuellen Niveau seiner großen Gegenspieler steht? Die angedeutete Befürchtung, nämlich daß Pelagius nur mit den Augen seiner Gegner gesehen wird, erweist sich als unbegründet. Es gelingt dem italienischen Gelehrten, auch den Gegner seiner beiden ‚Helden' mit Gerechtigkeit, wenn nicht sogar mit einer gewissen Sympathie, zu behandeln. Freilich fehlt es nicht an der notwendigen Kritik, zunächst natürlich am theokratischen Gedanken als solchem (Pelagius: Ipse [d. h. der Papst] solus est successor Petri et vicarius Jesu Christi, vicem non puri hominis sed veri dei gerens in terris ... et dummodo contra fidem non veniat, in omnibus et per omnia potest facere et dicere, quicquid placet auferendo etiam ius suum, cui vult, quia non est, qui dicat ei, cur ita facit ... Nam apud eum est pro ratione voluntas, et quod ei placet legis habet vigorem, De statu et planctu ecclesiae, I, 26 Rb, zitiert S. 61, Anm. 151), dann aber auch am System des unbeschränkten päpstlichen Absolutismus, wie es von Pelagius ohne Nuance in seiner Kirchentheorie vertreten wird. Kritisiert wird auch die Person des ehemaligen Spiritualen selber. Das Erstaunliche ist nämlich, daß der Franziskaner in der Analyse der Lage der Kirche mit Ockham und Marsilius weitestgehend konform geht. Da er eindrucksvoll schreiben kann, ist seine Schilderung des wahren Zustandes der Kirche vielleicht sogar noch wirksamer und eindringlicher als der entsprechende Beitrag Ockhams und des Marsilius. Aber er zieht nicht den gleichen Schluß wie seine beiden großen Gegner. Nach ihnen ist das theokratische System zu beseitigen, da es selber die Ursache für den Niedergang der Kirche ist. Ockham und Marsilius begnügen sich eben nicht mit dem *planctus ecclesiae*, der Feststellung der Symptome der Krankheit, sie wollen das Unheil an der Wurzel kurieren, d. h. abschaffen, was Pelagius als *status ecclesiae*, als göttliche Verfassung der Kirche im ersten Teil seines Hauptwerks darstellt und verteidigt. Was hält Pelagius davon ab, zusammen mit dem Engländer und dem Paduaner eine radikale Änderung dieses *status ecclesiae* zu verlangen und zu propagieren? D. nennt hier mehrere Gründe, aber der entscheidende ist wohl der, daß Pelagius im Gegensatz zu Ockham und Marsilius weder ein theologischer noch ein philosophischer Kopf ist. M. a. W.

es fehlt ihm die Gabe, einen Gedanken konsequent zu Ende zu denken. Er ist ein begabter Schriftsteller, aber eben kein Denker vom Rang seiner beiden Gegenspieler. So beschränkt sich seine Kritik darauf, festzustellen, daß alle christlichen Stände von der Norm abweichen, sie tut aber nicht den weitergehenden Schritt, diese Norm selber einer Kritik zu unterziehen, d. h. in ihr zu unterscheiden zu versuchen, was wirklich göttlichen, und was bloß menschlichen Ursprungs ist.

Die Untersuchung hat folgenden Aufbau: das 1. Kap. gibt einen Überblick über Leben und Werk des Pelagius (21–28 über *De statu et planctu ecclesiae),* das 2. führt mit den Themen „Heiligkeit und Einheit der Kirche", „Primat" und „Papst" zu den beiden zentralen Kap. der Studie „Plenitudo potestatis" und „Imperium und plenitudo potestatis" hin. In der Tat, das Spezifikum der theokratischen Variante der Plenitudo-potestatis-Lehre ist die totale Integration des Imperiums oder Staates in die Kirche, konkreter die völlige Unterordnung des Kaisers unter den Papst. Im folgenden 5. Kap. befaßt sich D. mit den „Versuchen (des Pelagius) die Autonomie des Staates zu begründen". Tatsächlich gibt es eine ganze Reihe von Ansätzen bei Pelagius, aus denen sich die Autonomie des Staates entwickeln ließe. Darin ist Forschern wie Morais Barbosa oder auch W. Kölmel zuzustimmen. Nur, sobald es wirklich Farbe zu bekennen gilt, schreckt Pelagius vor dem entscheidenden Schritt zurück, bleibt er doch wieder unbedingter Anhänger einer totalen Integration des Staates in die Kirche. – Nach der Darlegung der Grundposition, seines theokratischen Kirchen- und Weltbildes, fragt D. nach dem „geistigen Universum" des Pelagius. Wie wirkt sich seine theokratische Grundposition in konkreten Fragen aus? Wenn der Papst *quasi deus in terris* ist, welche Autorität haben dann in seinen Augen z. B. die päpstlichen Dekretalen (... tantam auctoritatem habent sicut Testamentum Vetus et Novum, 148)? Welche Rolle spielen bei Pelagius die Philosophie, die natürlichen Tugenden? Was hält er von den Ungläubigen, vom Krieg, vom Ziel einer christlichen Politik, von der Todesstrafe, vom Gewissen usw.? Wie denkt der ehemalige Spirituale von der evangelischen Armut (7. Kap.)? Das 8., 9. und 10. Kap. befassen sich mit dem zweiten Teil seines Hauptwerkes, in dem man zu Recht, nach dem ersten ‚dogmatischen' Teil, einen Moraltraktat gesehen hat. Der Reihe nach wird die moralische Dekadenz der christlichen Stände analysiert, des Papstes, des Klerus, der Laien, der Gebildeten, der Handwerker, der Frauen, der verschiedenen geistlichen Bewegungen (Apostoliker, Fraticellen, Beghinen, Begarden usw.). Was auf der Ebene der ‚Glieder' als tatsächlicher Niedergang geschildert wird, z. B. beim Klerus im allgemeinen (facti sunt stercus terrae), nennt Pelagius auf der Ebene des ‚Hauptes' vorsichtigerweise ‚Versuchungen'. Die verdienstvolle Studie schließt mit einem Appendix, der die starke Abhängigkeit des Pelagius von einem größeren Theoretiker theokratischer Schule, nämlich von Jakobus von Viberbo, aufzeigt (308–339).

H. J. Sieben S. J.

Zumkeller, Adolar, OSA., *Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O. S. A. († 1428)* (Cassiciacum 34). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. 206 S.

Daß sein Name der Nachwelt überliefert ist, verdankt Johannes Zachariae († 1428) nicht zuletzt Martin Luther. Der Reformator weiß aus der Überlieferung seines Ordens eine Geschichte zu erzählen, dergemäß der Augustinereremit eine unrühmliche Rolle bei der Verurteilung von Johannes Hus auf dem Konzil von Konstanz gespielt habe: der böhmische Reformator sei aufgrund einer von Johannes Zachariae gefälschten Bibelstelle verurteilt worden. Dafür sei ihm auch noch eine goldene Rose überreicht worden. Ob an der Geschichte etwas Wahres dran ist, J. Z. also zu Recht den Beinamen Hussomastix („Hussitenfresser") trägt, läßt sich heute nicht mehr ermitteln, sicher ist lediglich, daß J. Z. als Konzilstheologe am Konstanzer Konzil und an der Diskussion mit Hus teilgenommen hat. Was sonst noch über den Augustinereremiten, keinen „Theologen von überragender Bedeutung", der „über seinen Erfurter Wirkungskreis hinaus nur wenig Einfluß ausübt" (185), historisch auszumachen ist, ist in vorliegendem Band des verdienten Augustinereremitenhistorikers zusammengetragen: Das 1. Kap. „Leben und Wirksamkeit" (16–87) behandelt u. a. die Studienjahre des

J. Z. in England, seine erste Lehrtätigkeit in Erfurt als ‚lector secundarius', seine Sentenzenlesung und seine Magisterpromotion in Bologna, weitere Lehrjahre an der Erfurter Universität, seine Teilnahme am Konstanzer Konzil als Theologe und Prediger, seine Amtszeit als Provinzial der sächsisch-thüringischen Provinz der Augustinereremiten. Das 2. Kap. gibt einen Überblick über das erhaltene Werk (hauptsächlich Bibelkommentare und Konzilspredigten) und nennt eine Reihe verschollener Schriften (u. a. einen Sentenzenkommentar). Das 3. Kap. geht unter der Überschrift „Zum theologischen und geistesgeschichtlichen Ort des J. Z." u. a. auf die verwandten Quellen, Zitationsmethode, Verhältnis zu den theologischen und geistigen Strömungen der damaligen Zeit (via moderna, Wycliff, Humanismus) ein. Von Interesse ist die Beilage, ein Verzeichnis von 131 Quaestionen aus den „Collecta super Matthaeum, Marcum, Lucam", und aus der „Expositio in Apocalypsim" zusammengestellt. Sie vermitteln eine lebendige Anschauung von den Fragen, die „einen der angesehensten Theologieprofessoren der Erfurter Universität" (9) beim Studium der Bibel bewegten. Da vom Werk des J. Z. nur wenige Seiten im Druck erschienen sind, dürfte der Wert vorliegender Studie hauptsächlich in der Vorstellung des umfangreichen handschriftlichen Nachlasses liegen, der nach Einschätzung von Z. „im Druck zwischen fünfhundert und siebenhundert Seiten ausmachen dürfte" (90). H. J. Sieben S. J.

Vita Sanctae Coletae (1381–1447). Prolegomenis auxerunt *Charles van Corstanje* u. a. Tielt/Leiden: Lannoo/Brill 1982. 261 S.

Es gehört zu den auffallenden und charakteristischen Eigenheiten der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte, daß charismatisch begabte Frauen mehrfach nicht nur mit oft heftiger Kritik an kirchlichen Amtsträgern hervortraten, daß sie nicht nur eigene Reformvorschläge vorlegten, sondern daß sie auch tatsächlich einen gewissen Einfluß auf den Gang der Geschichte auszuüben vermochten. Allgemein bekannt sind die Bemühungen der hl. Birgitta von Schweden und der hl. Katharina von Siena um die Rückkehr des Papsttums von Avignon nach Rom, weniger allgemein bekannt ist dagegen das Wirken der französischen Mystikerin Coletta Boillet von Corbie. Auch ihr Auftrag zur Reform nun nicht der Gesamtkirche, sondern „nur" eines Ordens, dessen der Franziskaner, beruhte, wie bei den genannten Seherinnen, auf göttlichen Offenbarungen. Im Gegensatz zu Birgitta und Katharina läßt sich jedoch bei Coletta zweifelsfrei zeigen, daß ihre Visionen wirklich die historische Entwicklung veränderten, zwar nicht, was ihre Tätigkeit zur Lösung des abendländischen Schismas betraf, doch in ihrer Reform besonders der Klarissinnen. Coletta erlebte noch selbst als Generaläbtissin die Erneuerung von wenigstens siebzehn Frauenklöstern vor allem im östlichen Frankreich (Coletinen), der sich auch mehrere Minoritenklöster anschlossen. – Der vorliegende Band hat nun einerseits das Ziel, die Kenntnis von dieser heiligen Mystikerin auch außerhalb ihrer Heimat und ihres Ordens zu verbreiten. Dazu sind die Beiträge in fünf Sprachen (Niederländisch, Französisch, Deutsch, Englisch, Spanisch) wiedergegeben: *C. van Corstanje* („Die Prophetin Coletta", 85–102) bietet einen freilich mehr elogischen als historisch-kritischen Lebensabriß, bei dem man besonders eine nähere Einbettung in die damalige kirchenpolitische und sozialgeschichtliche Situation vermißt (wieso z. B. fand die Tochter eines Tischlers so jung so weitestgehende Anerkennung?), was nur andeutungsweise, jedoch unsystematisch und ohne Belege von *Y. Cazaux* ergänzt wird („Auf der zeitgeschichtlichen Spur der Heiligen Coletta", 103–109). *J. Decavele* („Pierre de Vaux, Beichtvater und Biograph der Heiligen Coletta", 110–113) gibt nur kurz die wichtigsten Daten. Wertvoll für eine wünschenswerte künftige wissenschaftliche Beschäftigung mit Coletta ist allerdings die ausführliche Bibliographie (191–193). – Mit der Beschreibung der Handschrift 8 des Genter Klosters Bethlehem von *A. Derolez* (114–119) ist das andere Ziel angesprochen, dem dieser Band dienen soll: der Veröffentlichung der um 1470 entstandenen Miniaturen in einer Prachthandschrift der Vita S. Coletae, die von mehreren Illuminatoren für Margaretha von York, Gattin Herzog Karls des Kühnen, gemalt wurde. Die auf 32 eingeklebten Farbtafeln wiedergegebenen Miniaturen der flämischen Schule haben für sich genommen hohen künstlerischen und kulturgeschichtlichen Wert, man wird sie qualitativ

kaum unter die Arbeiten eines Jean Colombe stellen wollen. Für den Erforscher der ma. Religiosität aber interessant ist die Auswahl der Episoden aus Colettas Leben, die man für besonders abbildungswürdig erachtete: mehr als ein Drittel von ihnen stellen Visionen und Erscheinungen dar, wogegen ihre direkte Reformarbeit gar nicht gezeigt wird. Dies verweist deutlich auf ein im Spätmittelalter von den vorhergehenden Perioden differentes Verständnis von Heiligkeit: das mystische Innenleben, die Gnadengaben und bestandenen Versuchungen (Dämonenerscheinungen) stehen nun wenigstens gleichwichtig als Indikatoren einer „vita perfecta" neben dem (im frühen MA prävalierenden) Wirken nach außen, wie es sich in Wunderheilungen u. a. äußert. – Es steht zu hoffen, daß dieses drucktechnisch sehr schön gestaltete Werk weithin auf die faszinierende Persönlichkeit der hl. Coletta aufmerksam macht; möge dem die zahlreiche sprachliche Unmöglichkeiten aufweisende deutsche Übersetzung nicht entgegenstehen.

P. Dinzelbacher

Katholische Theologen der Reformationszeit 1. Hrsg. *Erwin Iserloh* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 44). Münster: Aschendorff 1984. 132 S.

Zum ökumenischen Dialog unserer Tage gehört notwendig auch die Beschäftigung mit der Geschichte dieses Dialogs. Der aber fand – wie könnte es anders sein? – im Zeitalter der Reformation selber, und weit darüber hinaus, in Form der Kontroverse statt. Obwohl es nun an katholischen Stimmen in diesem ‚Dialog' nicht mangelte – eine neuere Zusammenstellung hat bisher 3456 Titel aus der Feder von 355 Autoren ermittelt – war es bis zur Gründung der *Corpus Catholicorum* praktisch meist sehr schwierig, diese katholischen Stimmen zu vernehmen. Ihre Schriften waren oft nur in kleinen Auflagen erschienen und nur unter großen Mühen in Spezialbibliotheken aufzufinden. Die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* beschränkte sich aber bekanntlich nicht darauf, dem genannten Mangel durch die Edition von Texten abzuhelfen, sie gründete auch eine Nebenreihe, der die Aufgabe gestellt ist, sowohl Sachfragen zu behandeln als auch einzelne Theologen dem Publikum vorzustellen. Einer solchen Sachfrage ist z. B. Band 36 „Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert" gewidmet. Einzelne Theologenpersönlichkeiten behandeln die Bändchen 38, 40, 41, 42 und 43 (Baronius, Cochlaeus, Eck, Vehus, Cajetan). Das vorliegende Bändchen 44/1 enthält einen Überblick über das Leben und Werk von 13 „katholischen Theologen der Reformationszeit", nämlich Cajetan *(B. Hallensleben)*, Prierias *(P. Fabisch)*, Emser *(H. Smolinski)*, Alveldt *(H. Smolinski)*, Schatzgeyer *(E. Iserloh)*, Eck *(E. Iserloh)*, Cochlaeus *(R. Bäumer)*, Diezenberger *(P. Fabisch)*, Fabri *(H. Immenkötter)*, Pigge *(R. Bäumer)*, Contarini *(K. Ganzer)*, Gropper *(R. Braunisch)* und Witzel *(R. Bäumer)*. Da wir zur Zeit über kein theologisches Lexikon mehr verfügen, das von A bis Z bibliographisch auf dem neuesten Stand ist, wird jeder historisch Arbeitende dankbar nach vorliegendem Bändchen greifen; denn er findet hier alles beieinander, was er sich sonst mühsam zusammensuchen muß.

H. J. Sieben S. J.

Kasper Schatzgeyer OFM. Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. und eingeleitet von *Erwin Iserloh* und *Peter Fabisch* (Corpus Catholicorum 37). Münster: Aschendorff 1984. VI/630 S.

Von Anfang der Reformation an war die Messe ein zentrales Thema der Kontroverstheologie. 1521 war Luthers *De abroganda missa privata ... sententia* erschienen. Es fehlte nicht an katholischen Erwiderungen gegen diese und andere reformatorische Schriften: Cochlaeus (1523), Hieronymus Emser (1524), der Pariser Humanist Jodocus Clichtoveus (1524), die beiden Dominikaner Johannes Dietenberger und Johannes Mensing (1524), Johannes Eck (1526), Ambrosius Pelargus (1528) usw. Zu den Monographien kommen natürlich Abschnitte und Kapitel aus sonstigen Schriften hinzu, man denke nur an Ecks berühmtes *Enchiridion*. Einen besonderen Beitrag zur Verteidigung der katholischen Messe lieferte der Provinzial der oberdeutschen Franziskanerprovinz Kaspar Schatzgeyer. Vorliegender Band enthält außer seinen beiden Hauptschriften,

dem *Tractatus missae/Vom dem hayligisten Opffer der Mess* (1525) und dem Werk *Vom hochwirdigsten Sacrament des zarten Fronleichnams Christi* (1525)/*Ecclesiasticorum sacramentorum assertio* (1530) noch vier einschlägige Auszüge aus sonstigen Schriften des bayerischen Franziskaners. Mit dem Abdruck dieser Teile aus anderen Werken weichen die Hrsg. von einem sonst beobachteten Editionsprinzip des Corpus Catholicorum ab, nämlich ausschließlich vollständige Schriften zu veröffentlichen. Die Ausnahme scheint hier tatsächlich gerechtfertigt. In chronologischer Reihenfolge werden folgende Teiltexte zur Messe aus Schatzgeyers Schriften veröffentlicht: 1. aus der *Replica contra periculosa scripta* (1522), 2. aus dem *Examen novarum doctrinarum* (1523), aus der *Abwaschung des Unflates* (1525) und aus der Schrift *Ein gietliche und freunntliche Antwort* (1526). Zu allen sechs Texten geben die Hrsg. außer reichlichen Anmerkungen („Kommentar") jeweils eine Einführung, die folgende Punkte behandelt: 1. die Entstehungsgeschichte des Textes, sein Inhalt und sein Aufbau, 2. eine bibliographische Beschreibung der bekannten Drucke, und 3. die Faksimile der Titelblätter. Eingeleitet ist der Band durch ein Kap., das neben einer Kurzbiographie Schatzgeyers hauptsächlich Ausführungen zu seinem theologischen Ort, seiner kontroverstheologischen Methode, seinem Verhältnis zur Heiligen Schrift und zur franziskanischen Ordenstheologie enthält. Als erster Editionsgrundsatz wird genannt: „Druckvorlage ist die jeweilige Editio princeps". Bezüglich der bibliographischen Beschreibung der Drucke halten wir fest, daß das Verzeichnis sämtliche Ausgaben der Schrift enthält, „die sich auf Grund einer Umfrage bei den deutschen und einigen wichtigen ausländischen Bibliotheken nachweisen ließen. Diese Drucke sind sämtlich für die Neuherausgabe unter Zugrundelegung der Erstausgabe herangezogen worden" (14). Daß vorliegende hervorragend ausgestattete Textausgabe den verschiedenen interessierten Disziplinen, wie der Dogmengeschichte, der Geschichte der Kontroverstheologie, dem ökumenischen Dialog usw. beste Dienste leisten wird, liegt auf der Hand. Die Hrsg. charakterisieren Schatzgeyers Leistung im Zusammenhang der Meßopferfrage abschließend folgendermaßen: „Man kann sagen, daß Schatzgeyer in der Meßopferfrage auf die Hl. Schrift, auf die Patristik – vor allem auf Augustinus und Ambrosius – und auf gute Traditionen der via antiqua zurückgegriffen hat. Die Leistung des Franziskaners besteht darin, das Mysterium gegenüber Luthers Kritik in allen seinen religiösen Dimensionen entfaltet zu haben, ohne von Argumenten der Hl. Schrift vorschnell auf Traditionsbeweise auszuweichen, vor allem nicht auf ‚Autoritäten' wie den mit seinem kosmischen Ordo-Denken und seiner Lichtmetaphysik einflußreichen Pseudo-Dionysius Areopagita, der noch von Clichtoveus und Eck geschätzt wurde, ohne daß sie beachteten, daß Luther derlei Traditionen von seinen Prämissen her nicht akzeptieren konnte" (10–11).

H. J. Sieben S. J.

Mildenberger, Friedrich, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 211 S.

Fest auf dem Boden des Bekenntnisses zu stehen, ist bei innerkirchlichen Kontroversen eine Behauptung, die in der Regel von allen Beteiligten ungeachtet ihrer oft gegensätzlichen Positionen erhoben wird. Die Berechtigung eines solchen Anspruchs läßt sich allerdings nur im Vergleich des jeweiligen Standortes mit den Grundaussagen der kirchlichen Bekenntnisschriften entscheiden. Daß dies ohne die Kenntnis ihrer historischen Entstehungsbedingungen und theologischen Optionen nur zu einem fruchtlosen „Streit der Interpretationen" führen kann, dürfte nicht zu bezweifeln sein. M. unternimmt mit seiner Einführung in die Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften den Versuch, mit den geschichtlichen Voraussetzungen und theologischen Grundentscheidungen dieser Texte soweit vertraut zu machen, daß ein sachgemäßer Umgang mit ihnen bei der Lösung theologischer Gegenwartsfragen möglich und ein manipulativer Gebrauch kritisierbar wird. Mit diesem Ziel ist die Absicht verbunden, das Bekenntnis in seiner Bedeutung für den die Kirche konstituierenden Vorgang der Verkündigung und Annahme des Glaubens darzustellen. Diesem Zweck dienen bereits die einleitenden Überlegungen zum Nexus von Bekenntnis und Konfession (16–28), die an der CA konkretisiert werden, sowie ein Vergleich kath. und evang. Lehrform am Beispiel der

Rechtfertigungslehre (30–45). Als Bestandteile des Konkordienbuches werden dann zunächst die drei altkirchlichen Symbole vorgestellt (46–65) und im Kontext der reformatorischen Denkfigur von der Alleinwirksamkeit Gottes für das Heil des Menschen erläutert. Breit ausgeführt sind im Anschluß daran die soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Implikationen dieses Grundprinzips lutherischer Theologie in einer systematischen Zwischenreflexion (66–86). Von diesem Zentrum aus setzt M. dann seine Einführung in die einzelnen Bekenntnisschriften fort: Confessio Augustana und Apologie (87–116), Schmalkaldische Artikel, Großer und Kleiner Katechismus (117–131) und Konkordienformel (132–160). Als ein theologischer Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte verstehen sich M.s Erörterung der neueren Diskussion um die Bekenntnisfrage, zu deren wichtigsten Stationen die Herbeiführung der Union der evangelischen Konfessionen (seit 1817) und die Barmer Theologische Erklärung von 1934 gehören (161–177). Den Abschluß bildet eine Skizze zur gegenwärtigen Bedeutung des Bekenntnisses als theologisches Kriterium evangeliumsgemäßer Verkündigung (178–199) sowie ein Glossar von Fachausdrücken aus dem Umfeld der zurückliegend behandelten Themen (200–211). – Diese vor allem auf die Interessen und Bedürfnisse von Studierenden abgestellte Einführung präsentiert eine gut überschaubare Gesamtdarstellung zur Lehrtradition und zum theologischen Selbstverständnis der lutherischen Kirche. Allein die ökumenische Dimension der Bekenntnisschriften hätte M. vielleicht noch etwas prägnanter herausarbeiten können.

H.-J. Höhn

Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. Hrsg. *Trutz Rendtorff*. Gütersloh: Mohn 1982. 312 S.

Daß das Thema Toleranz für den christlichen Glauben keineswegs überholt ist, sondern bis in die unmittelbare Gegenwart hinein Anlaß für hochinteressante und z. T. gegenläufige Überlegungen gibt, vermag der hier vorzustellende Sammelband eindrucksvoll zu zeigen. Er präsentiert die auf das Hauptthema bezogenen Vorträge beim „Europäischen Theologenkongreß" im Herbst 1981 in Wien, der u. a. im Zeichen der 200-Jahr-Feier des Toleranzpatents stand, zugleich aber im Unterthema in übergreifender Weise „Das theologische Erbe der Aufklärung" zu reflektieren versuchte. Nur die wichtigsten der insgesamt 21 Beiträge können im folgenden vorgestellt werden.

Besondere Beachtung verdienen die vorangestellten vier Hauptvorträge, die auf recht gelungene Weise das Thema „Glaube und Toleranz" einleitend präsentieren und dessen umfassendere Dimensionen andeuten. Dem historischen Anlaß entsprechend befaßt sich *H. Lutz* zunächst mit dem Toleranzpatent Kaiser Josephs II. vom 13. Oktober 1781 und stellt dies in den umfassenderen Kontext der europäischen Aufklärung (10–29). Daß die Bibelkritik – weit über ihre Einschätzung als „Methode" hinaus – auf exegetischer Seite gewissermaßen das Pendant zur Toleranz auf politischer und sozialer Ebene darstellt, versucht ein zweiter Beitrag von *J. Barr* aufzuzeigen (30–42). In eher religionspädagogischer Perspektive entfaltet *R. Leuenberger* die Implikationen religiöser Erziehung, welche ebenso auf Aufklärung ausgerichtet sind wie auf die „Begegnung mit Fremdem" (43–53). Theologisch vertieft und systematisch entwickelt wird die wechselseitige Zuordnung von Glaube und Toleranz durch *G. Ebeling*, indem er unter Rückgriff auf Luther die „Toleranz Gottes" als übergreifende und der „Toleranz der Vernunft" gegenüber umfassendere sowie wegweisende Größe darstellt (54–73). Die hier angesprochene wechselseitige Verbindung von Toleranz und Freiheit einerseits sowie Toleranz und Wahrheit andererseits spricht Dimensionen der Toleranzdebatte an, die in der Folge immer wieder aufgegriffen werden.

Ein zweiter umfassender Block sammelt „Interdisziplinäre Beiträge", wobei Exegese, Systematik, Kirchengeschichte, Religionswissenschaft, Missionswissenschaft und Religionspädagogik gleichermaßen zu Wort kommen. Das Thema Toleranz kommt dabei nicht immer in gleicher Weise zur Sprache, doch bleibt z. B. ein Beitrag wie der von *C. H. Ratschow* über die wechselseitige Zuordnung von Weltbewußtsein und Gottesgewißheit in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (89–98) dem Unterthema streng zugeordnet und dafür sehr erhellend. Missionstheologische Aspekte bringen

W. Hage (Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission; 99–112), *H.-W. Gensichen* (Toleranz in der neueren Missionsgeschichte; 113–127) sowie *H. Bürkle* (Toleranz und Sendungsauftrag; 138–144) zur Sprache. Bedenkenswert erscheint das Plädoyer von *G. Sauter* (Wahrheit und Toleranz; 128–137), den christlichen Toleranzgedanken eindeutig im Reden vom verborgenen Gott, nicht aber in der Idee einer natürlichen Religion o.ä. zu verwurzeln. Welche Probleme sich der Behandlung der Toleranz im Religionsunterricht aus religionspädagogischer bzw. religionswissenschaftlicher Sicht stellen, erläutern zwei sehr instruktive Beiträge von *G. Adam* (145–156) und *U. Tworuschka* (157–170). – Vier exegetische Beiträge, von denen allerdings nur zwei an das Hauptthema selbst zurückgebunden sind, bilden eine weitere Einheit in diesem Sammelband. Dabei markiert *S. Herrmann* in seinem Beitrag überaus deutlich die „Grenzen der Toleranz im Alten Testament" (180–190), wobei er sehr entschieden die Unverträglichkeit des modernen Toleranzbegriffes mit den von ihm untersuchten Büchern Deuteronomium, Jeremia und Hiob feststellt. Daß die Frage des Sündenfalls bzw. der Erbsünde und deren Rückbezug auf Gen 2–3 eine der wichtigen Fragen in der theologisch bzw. religionskritisch geführten Diskussion der Aufklärungszeit darstellt, kann kaum bestritten werden. Deshalb gehört zum spezifisch theologischen Erbe der Aufklärung sicherlich die genauere Erschließung dieser Texteinheit und ihrer theologischen Relevanz. Dieser Mühe unterziehen sich die beiden Beiträge von *H.-P. Müller* (hier in der Behandlung der Vorlagen in der altorientalischen Literatur; 191–210) und *K. Koch* (hier in der Untersuchung der zwischentestamentlichen Literatur; 211–242). Auf den Kern des paulinischen Evangeliums der Freiheit hin bezieht *H. Weder* seine neutestamentlich geprägten Überlegungen zur Toleranz (243–254), wobei er aufzeigt, daß die paulinische Freiheit sich nicht allein als Toleranz, sondern eher als Liebe auswirkt; deren Sache aber ist es, „dem andern, und gerade auch dem Andersdenkenden, einen Existenzraum zu erschaffen, noch bevor er sich diesen erkämpfen muß" (253).

Historisch orientiert sind die letzten vier Beiträge, von denen die Ausführungen *R. Kosellecks* über „Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz" (256–271) besondere Beachtung verdienen. In der kritischen Durchleuchtung verschiedener Äußerungen zur Toleranz innerhalb der englischen und französischen Aufklärung zeigt er sehr eindrucksvoll, wie die Toleranz dialektisch eine Intoleranz mit sich führt – etwa indem sie (bei Locke) nur im Rahmen der Kirchen gilt, aber nicht gegenüber den Atheisten, oder aber indem sie als Vehikel dazu dient, eine neue Gesellschaftsordnung unter Absehung der christlichen Religion zu propagieren, und damit stillschweigend neue Intoleranz mit sich bringt (so z.B. der Toleranzartikel in der „Enzyklopädie"). Daß selbst für Kant diese Dialektik gilt, versucht Koselleck ebenfalls knapp zu skizzieren und kommt zu der These: „Die aufsaugende Kraft seiner (nämlich Kants) praxisbezogenen Moralreligion enthielt potentiell einen Ausschließlichkeitsanspruch, der sich als implizite Intoleranz definieren ließe" (271). Historisch konkret ist die Darstellung über „Toleranz und Toleranzpatente in der Donaumonarchie" von *P. F. Barton* (272–287). Der Forderung nach Aufklärung als eigentlicher Aufgabe des Katechismus hat sich der Beitrag von *W. Grünberg* verpflichtet (288–301); begründet sieht er dies in einer Bestimmung der „Erfahrung des Glaubens als kritisches und konstruktives Potential, also als ‚Aufklärung' ..." (301). Mit einigen Konkretionen versehen und dennoch zu knapp und allgemein ist der Überblick zur Frage der „Toleranz in nichtchristlichen Religionen" von *H.-J. Greschat* (302–311), der den Abschluß des Bandes bildet.

In der Vielfalt seiner Perspektiven läßt dieser Sammelband ahnen, daß die von bzw. seit der Aufklärung geführte Debatte um die Toleranz noch lange nicht zu Ende sein kann bzw. sein darf. Gerade die in vielen Beiträgen mehr angedeutete als entfaltete wechselseitige Beziehung von Wahrheit, Freiheit und Toleranz bedürfte noch eindringlicherer Reflexion. Daß dabei die solide und kritische Aufarbeitung der historischen Dimensionen des Themas (freilich eher im Sinne einer Geistes- bzw. Ideengeschichte) ungeahnt neue Einsichten bringt und die weder philosophisch noch theologisch ausgestandene Problematik des Toleranzgedankens besser vor Augen führt, vermögen die beiden instruktiven historisch-systematisch gearbeiteten Beiträge von G. Ebeling sowie R. Koselleck zu zeigen. Gerade hier hätte dieser Band noch deut-

licher zeigen können, welch problematisches und zugleich wegweisendes Erbe die Aufklärung mit ihrer Radikalisierung des Toleranzgedankens der Folgezeit bzw. Gegenwart hinterlassen hat. Anregungen für eine weitere Erforschung dieser geistesgeschichtlichen bzw. ideengeschichtlichen Dimensionen des Themas vermag dieser Sammelband jedenfalls in reichem Maße zu vermitteln – und das darf keineswegs als sein geringstes Verdienst gelten! A. Schilson

Henkel, Willi, *Die Konzilien Lateinamerikas.* Teil I: *Mexiko 1555–1897.* Mit einer Einführung von *Horst Pietschmann* (Konziliengeschichte. hrsg. von Walter Brandmüller; Reihe A: Darstellungen). Paderborn. Schöningh 1984. VIII/277 S.

Die Konzilien stellen einen so perfekten Spiegel dessen dar, was die Kirche in einem gegebenen Augenblick ihrer Existenz hofft, fürchtet, wovon sie bewegt ist und was sie beschäftigt, daß, wer die Geschichte der Konzilien schreibt, gleichzeitig immer auch ein facettenreiches Kapitel Kirchengeschichte vorlegt. Das gilt für Ökumenische Konzilien, das gilt nicht weniger für Konzilien einer Ortskirche, für die National- oder Provinzialsynoden. Beweis ist vorliegender neuer Band der von Walter Brandmüller herausgegebenen großen Konziliengeschichte. Er ist den mexikanischen Provinzialkonzilien zwischen 1555 und 1897 gewidmet und führt damit an mehreren wichtigen Wegepunkten die Sonde tief in das komplexe Leben der mexikanischen Kirche. Die ersten drei Provinzialkonzilien (1555, 1565, 1589) konfrontieren mit den Sorgen, Problemen, Aufgaben der Kirche im Kolonialzeitalter. Während die erste Synode ein umfassendes partikulares Kirchenrecht für die Kirchenprovinz Mexiko schuf – das betreffende Kapitel führt uns die Details vor Augen – und damit einen entscheidenden Beitrag zur Selbständigkeit dieser Ortskirche leistete, ging es im zweiten um die Rezeption des soeben abgeschlossenen Konzils von Trient. Zwar sind hier, im zweiten Mexicanum, schon staatskirchliche Tendenzen erkennbar, dieselben verstärken sich aber beträchtlich beim folgenden dritten. Seine eigentliche Bedeutung besteht jedoch im „Aufstand des christlichen Gewissens". „Kaum einer der Bischöfe, der nicht ob der Grausamkeiten und des Egoismus, die die neuen Herren gegenüber den Indios walten ließen, erschüttert gewesen wäre ..." (138). Im einzelnen schildert Verf. ausführlich Anlaß und Einberufung des Konzils, seinen Verlauf, seine Beschlüsse, den Widerstand gegen das Konzil und seine schließliche Approbation samt der Veröffentlichung der Dekrete. – Die vierte Provinzialsynode von Mexiko findet im Zeitalter des Absolutismus statt und zeigt das Staatskirchentum in seiner vollen Entfaltung. Symptomatisch dafür gleich eine Episode zu Beginn des Konzils: der teilnehmende Vizekönig nimmt Anstoß daran, daß sein Platz sich unterhalb der Sitze der Bischöfe befindet und daß in der Konzilsaula Bild und Wappen des Königs fehlen. Im übrigen zeigt sich der überspannte Regalismus des Konzils in der Art und Weise, wie seine Beschlüsse, soweit sie nicht von früheren Konzilien übernommen wurden, zustande kommen: sie werden erarbeitet in engster Anlehnung an den Tomo regio, die Zusammenstellung der vom königlichen Indienrat approbierten, der Synode zur Behandlung vorgeschriebenen Themen. Dieser Tomo regio war übrigens keine neue Erfindung, man konnte sich hierfür auf die große Tradition der Toledaner Konzilien des 6./7. Jahrhunderts berufen. In der Einleitung des Tomo regio finden sich Ausführungen über das königliche Patronat und die Rolle der königlichen Beamten bei der Durchsetzung des königlichen Kirchenregiments über die Kirche. Am Schluß des Dokumentes werden die Bischöfe aufgefordert, Klerus und Volk darüber zu belehren, daß die Verehrung des Königs und der Gehorsam ihm gegenüber eine Gewissenspflicht darstellt. Bis zur französischen Revolution sind es nur noch 18 Jahre! Zu Recht schreibt Verf. über dieses Konzil, es sei offenkundig, wie wenig diese Reform theologisch-religiös gemeint war, es habe sich vielmehr um eine staatlich verordnete Disziplinierung der Kirche gehandelt (150). Das dritte Kap. behandelt die Provinzialsynoden im 19. Jahrhundert. Ein fünftes Provinzialkonzil findet 1896 in Mexiko statt, aber auch die übrigen neuerrichteten Kirchenprovinzen führen Synoden durch: Antequara (Oaxaca) 1892/3, Durango 1896, Guadalajara 1896/7 und Michoacán (Morlelia) 1897. Die genannten Synoden festigen, nach den großen politischen Veränderungen des Landes (1821 Unabhängigkeit von

Spanien, Etablierung einer liberalen antikirchlichen Republik, 1867 Niederlage der konservativen Kräfte mit der Erschießung Kaiser Maximilians von Mexiko), die innere Einheit der Kirche und gaben für alle Bereiche des kirchlichen Lebens kraftvolle Impulse. Sie manifestieren, daß der Übergang vom spanischen Patronat zur selbständigen Ortskirche vollzogen ist. Die vom Verf. im Detail referierten Dekrete spiegeln, wie sollte es anders sein, die Frömmigkeit und überhaupt die Kirche des 19. Jahrhunderts wider. Sie stellen lebendig vor Augen, welchen Weg die lateinamerikanische Kirche noch zu gehen hatte bis zu den lateinamerikanischen „Plenarkonzilien" von Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968) und Puebla (1979). – Der drucktechnisch hervorragend ausgestattete Band wird eingeleitet durch einen außerordentlich dichten Überblick über die Geschichte der Kirche Hispanoamerikas von *Horst Pietschmann* (1–48). 18 Seiten Register erschließen die materialreiche Studie auch für den eiligeren Benutzer.

H. J. Sieben S. J.

Niemann, Franz-Josef, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.* Zur Genealogie eines Traktates (Innsbrucker theologische Studien 12). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1983. 488 S.

Die Entwicklung und Entfaltung eines ganzen theologischen Traktates systematisch zu beschreiben, ist nicht nur ein höchst anspruchsvolles, sondern auch ein ungemein faszinierendes Unternehmen. Trotz des Umfangs der vorliegenden Untersuchung geht es dabei nicht ohne Auslassungen, Oberflächlichkeiten und Verkürzungen. Man muß dem Vf. jedoch zubilligen, daß er es relativ geschickt anfängt. Nicht weniger gefordert ist eine nahezu enzyklopädische Kenntnis über die gesamte Literatur des fundamentaltheologischen Traktates, um den es ja geht, seit der Renaissance. Insgesamt wird man N. eine wirklich enorme Belesenheit schwerlich absprechen können. Problematisch ist freilich immer, wie die immense Stoffülle methodisch bewältigt, welche Auswahl getroffen wird und welche Akzente gesetzt werden. Die Gliederung ist klar und übersichtlich, auch wenn sie erst im nachhinein ganz einsichtig wird. Die Gesamtmasse des Stoffes ist in drei Teile aufgegliedert. Der 1. Teil beinhaltet eine ausführliche Darstellung des neuscholastischen Traktates „De Christo legato divino", wie er zwischen dem I. und dem II. Vatikanum grosso modo üblich war. Der 2., weitaus umfangreichste und somit zentrale Teil behandelt die Entwicklung des Traktates bis zum I. Vatikanum in drei Etappen: die Renaissance-Apologetik, die Apologetik im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung und schließlich die Tübinger und die Wiener Schule. Im 3. Teil werden die Neuansätze nach dem II. Vatikanum beschrieben (Rahner, Joest, Biser). Das Ganze ist umrahmt von einer ausführlichen „Einleitung" (11–23) und einem (etwas poetisch genannten) „Epilog" (454–460). In beiden werden vorwiegend, z. T. sich wiederholend, methodologische Probleme behandelt, die den Gesamtentwurf betreffen. Abgesehen von den Einzeldarstellungen, die unterschiedlich gut gelungen sind, legt die Untersuchung zwei Ergebnisse vor: sie unterscheidet fünf Entwicklungsetappen und zwei Haupttypen neuzeitlicher Fundamentaltheologie. Bei den fünf Etappen (oder Modellen) der Fundamentaltheologie handelt es sich im einzelnen um 1. die Renaissance-Apologetik, 2. die Aufklärungsapologetik, 3. die Tübinger Katholische Schule, 4. die Neuscholastik und 5. die Fundamentaltheologie in der Gegenwart. Sowohl die Renaissance- wie auch die Aufklärungsapologetik sowie die Neuscholastik werden dem pluriform-instruktionstheoretischen Typus zugerechnet, der mehr additiv vorgeht, d. h. eine Vielzahl von Glaubwürdigkeitsgründen (wie z. B. Wunder, Prophezeiungen, Auferstehung Jesu, Ausbreitung des Christentums) erarbeitet. Während die Tübinger Schule und die Fundamentaltheologie der Gegenwart (vor allem Rahner, Joest und Biser, die hier beispielhaft herausgestellt werden) dem christozentrisch-kommunikationstheoretischen Typus zugeordnet werden, der mehr komplexiv vorgeht und für den Jesus selbst der Glaubensgrund schlechthin ist. Von daher versteht man auch, warum der Vf. zuerst mit der Darstellung der Neuscholastik beginnt. Sie gilt sozusagen als letzte Entwicklungsstufe des pluriformen Typus. Dem wird dann im letzten Teil die Fundamentaltheologie der Gegenwart als Entfaltung des zweiten christozentrischen Typus entgegengestellt. Der zweite Teil stellt unterschiedliche Entwicklungsstufen bei-

der Typen vor. Sehr hilfreich sind die Zusammenfassungen am Ende jeweils eines größeren Abschnitts. Insgesamt vermißt man eine eingehendere Untersuchung des Methodenproblems. Denn der jeweilige Typus hängt doch von einer ganz bestimmten Methode ab. Während nämlich bei einer analytisch-additiven Methode Glaubensgegenstände (wie etwa Jungfrauengeburt, Auferstehung Jesu, Gottessohnschaft usw.) auf derselben Ebene verhandelt werden, erhalten sie doch bei einer mehr hermeneutisch-komplexiven Methode einen jeweils vom Hauptgegenstand abgeleiteten, unterschiedlichen systematischen Stellenwert. Diese unterschiedlichen Methoden (bzw. „Denkformen") erschweren nicht zuletzt die theologische Diskussion heute. Wie dem auch sei, man kann das vorliegende Buch nur empfehlen. B. Groth S. J.

Hooff, Anton E. van, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Blondels* (Freiburger theologische Studien 124). Freiburg i. Br.: Herder 1983. 458 S.

Die Philosophie Maurice Blondels (1861–1949), genauer gesagt die frühen Werke dieses französischen Philosophen bis zum Modernismusstreit sind in den letzten Jahren Gegenstand verschiedener gründlicher deutschsprachiger Publikationen gewesen. Dabei ist auffällig, daß das Interesse fast durchweg von theologischer Seite kommt, gewichtige Ausnahmen wie U. Hommes zugegeben. Im allgemeinen ist die Einbettung in den historischen Kontext und dabei insbesondere die Modernismusdiskussion Rahmen dieser Interpretationen (vgl. zuletzt die Monographien von O. König und G. Larcher). Bei aller Klärung der Blondelschen Position, die damit gegenüber früheren und unzureichenden, wenngleich leider immer noch vielzitierten Arbeiten erreicht worden ist (insbesondere gegenüber der Untersuchung E. Seiterichs über die „Immanenzapologetik"), und bei allen Klärungen der Blondelschen Intention und Methode, besonders im Anschluß an die scharfe Diskussion in Frankreich zwischen H. Bouillard und H. Duméry, ist doch noch Platz für eine Studie, die sich ganz auf eine „immanent systematische Deutung" (5) der Blondelschen Denkbewegung in seinem Hauptwerk „L'Action" (1893) konzentriert, wie sie der niederländische Benediktiner A. van Hooff in seiner Freiburger Dissertation vorlegt. – Nach einer Einleitung (Das Anliegen) gliedert sich das Werk in vier Teile: Der Ort der Fragestellung – Der Glaubensakt als philosophisches Problem – Der Weg des Denkens – Die Begründung des Glaubensaktes. Die Disposition zeigt, daß der Verf. sein Thema umfassend aus einer Gesamtinterpretation der Blondelschen Philosophie angeht (der 3. Teil umfaßt allein über 130 Seiten) und nicht als regionales Sachthema innerhalb dieser entwickelt. Daher erklärt es sich, daß sowohl die methodischen Grundfragen der Blondelinterpretation (Determinismus, Phänomenismus, „zwei Willen", Immanenzapologetik usw.) als auch die inhaltlich entscheidenden Stücke der Blondelschen Philosophie (Freiheit, Option, Übernatürliches, Panchristisme) hier untersucht werden. Da die Arbeit außerordentlich sorgfältig in den Textanalysen ist, kann sie somit als ein systematischer Kommentar zur Methode und zu den religionsphilosophisch entscheidenden Partien der „Action" benutzt werden.

Hinsichtlich der methodischen Fragen differenziert v. H. sehr sorgfältig die verschiedenen Ebenen der Denkbewegung (genetische, darstellende Ordnung bzw. faktische und reflexive Ausgangssituation, methodischer Ausgangspunkt; praktische/spekulative Erkenntnis; Verhältnis von action und idée usw.) und interpretiert in mehreren Schritten die entscheidenden Punkte. Dabei bedient sich v. H. der Denkmittel der „Strukturontologie" von H. Rombach zur Deutung der Blondelschen Analysen. Es ist dabei durchaus verblüffend, daß die Blondel-fremde Terminologie des „Strukturgeschehens" den Determinismus der „action" zu erhellen vermag, ohne daß man von einer Überfremdung sprechen müßte. Dies liegt daran, daß v. H. keine äußerliche Übertragung vornimmt, sondern seine Begrifflichkeit an den Texten selbst erprobt. Er erreicht dadurch eine sehr konsequente Neuformulierung wesentlicher Sachverhalte, die manche methodischen Probleme der Blondelschen Terminologie selbst vermeidet. Ergebnis ist sozusagen eine stringentere Systematisierung Blondels selbst. Neue Interpretationsversuche werden sich daran zu messen haben. – Inhaltlich bewährt sich das so gewonnene Instrumentar besonders in den Kap. des 4. Teils, die die Blondelschen

Analysen der Freiheit, des Transzendenten, der Option, der Dogmen und der Glaubenspraxis sowie des Panchristismus behandeln. Als besonders geglücktes Beispiel einer immanenten Analyse ist u. E. das Kap. über „Die Gegenwart des Transzendenten" anzusehen, das insbesondere sehr gut die Problematik der Gottesbeweise in der Blondelschen Philosophie analysiert und schließlich nochmals zur Idee des Übernatürlichen in einer Weiterführung der Bouillard-Duméry-Kontroverse Stellung nimmt. V. H. stellt sich dabei auf die Seite Bouillards (die Urteile über Duméry sind durchweg sehr harsch), kritisiert aber dessen Versuch, den Begriff der „Notwendigkeit" bei Blondel insofern zu differenzieren, als Bouillard im Blondelschen Determinismus der Ideen das sog. „unbestimmte Übernatürliche" mit absoluter Notwendigkeit, das „bestimmte", christliche Übernatürliche mit „hypothetischer Notwendigkeit" hervorgehen sieht, wogegen v. H. auf der Einheitlichkeit des Blondelschen Determismus besteht und die These vertritt: „Gegenüber der Auffassung Bouillards, Blondel erbringe im fünften Teil von *L'Action* die christliche Bestimmung des ‚unbestimmt Übernatürlichen', vertreten wir die Ansicht, daß Blondel mit Hilfe der ‚hypothèse directrice' des tatsächlichen Übernatürlichen zur philosophischen Idee des Glaubensaktes vorstößt" (327 f.; zur „Notwendigkeit" vgl. 366 ff.). Von hier aus kann v. H. dann in Auseinandersetzung mit U. Hommes sehr gut aufweisen, inwieweit der fünfte Teil der Action nicht nur ein philosophisch belangloses superadditum ist: „Denn schließlich geht es Blondel nicht um die bloße Disposition des Hörenkönnens oder Hörenwollens des Wortes, sondern um das konkrete Handelnmüssen. Er will aufgrund der Strukturgenese herausstellen, daß der Mensch zu einer konkreten ‚Action' verpflichtet ist, in der er den transzendenten Grund seines Daseins endgültig verwirklicht. Der vierte Teil von *L'Action* bringt diesen Grund zwar auf den Begriff, aber die konkrete ‚action', die ihm entsprechen soll, ist deswegen noch nicht aufgedeckt. Eben dies geschieht in den beiden Kap. des 5. Teils. Die Interpretation dieser Kap. bereitet wohl deshalb einige Schwierigkeiten, weil man die in gewisser Hinsicht methodisch bedingte Einführung der Hypothese des Christentums als die Hauptaussage Blondels betrachtet, jedoch an dem vorbeigeht, was Blondel mit Hilfe dieser Hypothese eigentlich freilegen will: die Idee des Glaubensaktes als endgültiger aposteriorischer ‚action'" (370). – Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, inwieweit die subtilen Analysen v. H.'s Klärungen in weiteren schwer zu deutenden Kapiteln Blondelscher Philosophie – etwa Option und Panchristismus – gebracht haben. In der Stringenz seiner Deutung der „immanenten Bewegung des Blondelschen Denkens" (18) ist das Werk u. E. jedenfalls unübertroffen in der gegenwärtigen Blondelliteratur. – Neben den inhaltlichen Vorzügen besticht die Arbeit aber auch in formaler Hinsicht. Sie ist sprachlich sehr sorgfältig gefaßt; gerade auch die Verdeutschungen der schwierigen Texte Blondels verbessern in vielen Fällen die bisherigen Übersetzungen. Die Disposition des Stoffs ist überlegt und gut strukturiert. Einzig ein Sachregister hätte man sich – statt einer Leerseite – noch gewünscht.

Ein jeglicher interpretatorischer Zugang bedeutet aber auch immer gleichzeitig ein Ausblenden anderer Deutungsmöglichkeiten, wie v. H. selbst im Vorwort seiner Arbeit vorsichtig andeutet (6). So kann man auch an diese profunde Studie Fragen stellen, – vermutlich nicht unbedingt gegen die Intentionen des Verfassers: 1. Es bleibt möglich, die Analysen Blondels so zu lesen, daß man nicht nur die Stringenz des Ganzen in Blick nimmt, sondern auch das Tastende seines Versuchs, die Textgenese, die Brüche als signifikant ansieht. Es kann sein, daß sich auch in den Stücken, deren Integration in die Gesamtkonzeption Blondel nicht voll gelungen ist, Probleme und Anregungen verstekken. Dies gilt u. E. z. B. für die Ausführungen über einen Fürsprecher, Mittler, Erlöser im 5. Teil der Action (L'Action, 398 f.), die v. H. eher reduktiv interpretiert, was in seinem Kontext sicher angemessen ist („Weil Blondel dies alles nur knapp und fast schematisch ausführt, sollten wir sie [die Begrifflichkeit] nicht überbewerten. Wichtig ist nicht so sehr diese Begrifflichkeit, sondern das, was sie vom Menschen sehen läßt." V. H., 377). Es wäre anderseits durchaus eine angemessene Blondelinterpretation, dem „Überschuß" dieses Textes nachzugehen. – 2. Die starke Konzentration auf das Methodische und Formale des Blondelschen Werks, die in sich sehr fruchtbar ist und viele Klärungen gebracht hat, müßte – will man die Philosophie Blondels mit gegenwärtiger Philosophie bzw. Theologie vermitteln – um einige inhaltliche Momente ergänzt wer-

den: V. H. zeigt sehr schön das Wechselspiel von a priori/a posteriori, den Charakter der „Notwendigkeit", den der Blondelsche Determinismus beansprucht etc. Im faktischen Vollzug der Analysen Blondels ist aber ein wesentlich empirisches bzw. hermeneutisches Element enthalten, das den Zeitindex dieses Werkes ausmacht: Eine Sachinterpretation müßte daher auch zur Sachkritik führen; dies wäre an verschiedensten Punkten möglich (als beliebiges Beispiel aus der Sozialphilosophie etwa die Idee des „Vaterlandes": L'Action, 261 ff.), u. E. auch bei der Idee der Offenbarung, die in der Blondelschen Analyse des Glaubensaktes vorausgesetzt ist. An solchen Punkten hat u. E. auch die historische Analyse systematische Relevanz. – Doch sind dies Fragestellungen, die aus der selbstgewählten Perspektive des Buches von v. H. ausbrechen und eher ein weiteres Forschungsprogramm anzeigen. Zunächst einmal ist aber festzuhalten, daß mit dieser Studie endlich ein deutschsprachiger Kommentar zur Action Blondels vorliegt, der eine zuverlässige Deutung der komplexen Struktur dieses Werkes bietet, die Intention des Blondelschen Philosophierens exakt herausarbeitet, in den entscheidenden Kontroversen weiterführende Vorschläge macht und so als Pflichtlektüre für jedes Blondelstudium gelten darf. A. Raffelt

Janssens, Ben, *Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells* (Europäische Hochschulschriften XXIII, 125). Frankfurt/Bern/Cirencester: Lang 1980. 413 S.

Vorliegende Dissertation behandelt das Gesamtwerk des Würzburger Theologen H. Schell (1850–1906), indem sie sich von dem Grundanliegen Schells (i. f. Sch.) leiten läßt, metaphysische, vernünftige Ideen und heilsgeschichtlich bestimmten Glauben zu vermitteln. Der I. Teil rekonstruiert die formalen Strukturen des philosophisch-theologischen Denkens von Sch. (29–92). J. zeigt, wie sich Sch.s Gnoseologie „aus der inneren Erfahrung in die Außenwelt" hinein entwickelt, ferner, daß seine Kosmologie von der Vernünftigkeit bzw. Harmonie des Weltganzen ausgeht und ein strenges Kausalprinzip postuliert, daß darüberhinaus seine Ontologie dynamisch-aktualistisch ist und ermöglicht, Gott als Selbstursache zu bestimmen und schließlich, daß Sch.s natürliche Theologie das Übernatürliche als das Natürlichste für jeden Geist versteht. „Die Metaphysik des Gott-Welt-Verhältnisses" (II. Teil, 93–198) wird bei Sch. getragen vom teleologischen Konzept der selbstverwirklichenden Vervollkommnung von Welt und Mensch zu gottebenbildlicher Vollkommenheit. J. zeichnet Sch.s Grundgedanken hierzu in allen Einzelheiten nach: da die Schöpfung das denk- und willensmächtige Wirken des unendlich vollkommenen selbstursächlichen Geistes ist, entwickelt sie sich im Menschen, dem Abbild des absoluten Geistes, auf die weltimmanente Verwirklichung des Guten und Wahren hin, zielt sie als Ganze darauf ab, die Urwahrheit Gottes und seine personale Güte im konkreten Dasein jedes Wesens vollständig zu manifestieren. Derartige Schöpfungsgeschichte ist Heilsgeschichte dank der Offenbarung (III. Teil, Die heilsgeschichtliche Offenbarung", 199–371). Wie J. verdeutlicht, sind Sch.s religionsgeschichtliche und theologische Positionen derart, daß sie das Heilswerk als die wahre Explikation und Potenzierung dessen ansehen, was schon im Schöpfungswerk gegeben war. „Struktur und Dynamik der Welt erhalten ihre Sinn-Mitte im menschlichen Geist. Daher kann auch die Vollgestalt des offenbarenden Heilswirken Gottes erst erzielt werden mittels der Frage nach dem Effekt der Heilstat auf den menschlichen Geist. Die Offenbarung bedeutet für den Menschen eine höhere Wahrheits- und Kraftfülle, die die inneren Anlagen des Geistes restlos zu befriedigen vermag; die übernatürliche Weisheit und Heiligkeit erfüllen die geistige Dynamik des Strebens nach Wahrheit und Vollkommenheit" (381). In seiner weiteren Darstellung der Theologie Sch.s hält sich J. an das Denkschema Sch.s, das in erster Instanz die philosophischen Ideen bestätigt, sie sodann aber in einer Konkretisierung des Universalen durch den christlichen Glauben bzw. die Offenbarung grundsätzlich überbietet und dann eine gestufte Korrespondenz nachweist. Da das Heilsgeschehen nach Sch. christozentrisch ist, ist Theologie in erster Linie Christologie. Demgemäß thematisiert J. ausschließlich die Aussagen Sch.s zu Person und Wirken Jesu Christi auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Alten Bundes.

In allen drei Teilen des Buches wird eher referiert denn diskutiert. Dies allerdings überaus gründlich, sorgfältig und umfassend. Kritik an Sch. und Bezüge zur aktuellen Theologie wie zur Theologiegeschichte sind in die Anmerkungen verlegt (vgl. z. B. Anm. 29, S. 47 und Anm. 2, S. 221). Die philosophiegeschichtlichen Wurzeln Sch.s werden erstaunlich wenig behandelt, obwohl J. versucht, die Aktualität Sch.s zu betonen. Dazu sei aber angemerkt, daß das Hauptproblem der Theologie heute in bezug auf ihre gesellschaftliche Relevanz nicht mehr, wie zu Zeiten Sch.s, die Konfrontation mit moderner Wissenschaft ist, sondern die Notwendigkeit eines konkreten Beitrags, im Sinne von aufgezeigten Handlungsalternativen, zum Überleben des Ganzen angesichts atomarer und ökologischer Bedrohung. Aktuell ist nur Sch.s Grundhaltung, die Bedeutung des christlichen Glaubens für den Existenzvollzug des Menschen zu klären sowie den Menschen immer wieder in die „innere Seite der Mysterien" (36) der Differenz-Einheit von Gott, Mensch und Welt einzuführen. F. T. Gottwald

Brändle, Werner, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 47). Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 332 S.

Die Intention der Arbeit B.'s – sie wurde 1980 von der evangelisch-theologischen Fakultät in Münster als Dissertation angenommen – ist es nicht, in Adornos (i. f. A.) Philosophie theologische Gehalte nachweisen zu wollen oder eine Apologie des christlichen Glaubens ihr gegenüber zu versuchen. Vielmehr wird gefragt, ob die Struktur seines Denkens auf die Möglichkeit eines der „Sache" angemesseneren theologischen Sprechens verweist. Daher wird in einem 1. Kap. die „Denkpraxis Negativer Dialektik" dargestellt (30–104; die Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis wie auch sämtliche Querverweise in den Fußnoten sind ausnahmslos falsch!). Grundlegend ist dabei die Kategorie „Auschwitz", die bei A. als Chiffre für den katastrophischen Verlauf der Geschichte steht. Auschwitz als Rückfall in die Barbarei zeigt an, daß die Gesellschaft sich nicht zum Besseren fortbewegt. Damit wird die Möglichkeit einer positiven philosophischen Synthese hinfällig. Denken ist an das Ausgestoßene und Erniedrigte in der Geschichte verwiesen. Indem Philosophie ihren Blick auf es richtet, wird sie des durch die gesellschaftliche Totalität Verdrängten, Ausgeschlossenen an ihm gewahr. Dies kann ihr nach A. gelingen, wenn sie ihre Begriffe in immer neue Konstellationen bringt, um so möglichst nahe an den Gegenstand und sein Verflochtensein mit anderem heranzurücken. In solchen Konstellationen entsteht das, was A. 1934 in einem Brief an Walter Benjamin als „inverse Theologie" bezeichnet hat. In einem 2. Kap. (105–170) versucht B., solche „invers-theologischen" Intentionen A.s zu rekonstruieren. Zentral ist dabei vor allem die „Idee der Naturgeschichte": Das geschichtlich bestimmte Sein ist als ein zugleich naturhaftes zu begreifen, und am scheinbar rein Naturhaften ist sein geschichtliches Moment zu entschlüsseln. Dadurch wird eine Ontologisierung sowohl von Natur als auch von Geschichte vermieden. Statt dessen tritt die Vergänglichkeit des „Naturgeschichtlichen" hervor: seine Hinfälligkeit, aber auch die Möglichkeit seines Andersseins. Aus der Perspektive des Leidenden scheint so die Idee einer universalen Versöhnung und Erlösung auf, einer „Rettung des Hoffnungslosen", ohne daß Philosophie sich positiv darauf berufen könnte. In dieser Konstellation von Natur und Geschichte bei A. sieht B. dessen „inverse Theologie": Der Schatten „verweist ‚invers' aufs Licht" (136). B. findet hier bei A. ein „religiöses Motiv" (52, 28, 150) in Anlehnung an die jüdische Messiashoffnung (52, 134); es bleibe vom Christlichen aber streng unterschieden, weil es nicht „im Glauben als schon geschehenes erfahrbar" sei (118). – In einem 3. Kap. (171–297) unternimmt B. den reizvollen Versuch, drei moderne theologische Entwürfe mit A.s „Denkpraxis" zu konfrontieren: Tillichs theologische Anthropologie, Moltmanns Theologie der Hoffnung und Jüngels Gotteslehre. B. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß alle drei die Spannung zwischen Glauben und Wissen durch ihre Begriffssysteme auflösen und die Theologie damit der naturbeherrschenden Vernunft dienstbar machen; dadurch werde die Wahrnehmung des „Naturgeschichtlichen" und der in ihm aufscheinenden Hoffnung auf Erlösung als ausstehender verhindert. Theologie hätte daher nach B. von A. vor allem zu lernen,

sich selbst als notwendig brüchig und aporetisch zu begreifen (306 f.); sie dürfe weniger von bereits gesicherter Erlösung, dem „neuen Menschen" ausgehen (310, 313 f.), sondern müsse das Leiden und die Unerlöstheit zur Sprache bringen (311; 316, 318).

Positiv an B.s Arbeit ist allein schon das Faktum, daß es sie gibt. Er selbst weist darauf hin, wie wenig – und meist eher beiläufig – die theologische Auseinandersetzung mit A. bisher erfolgt ist. Wichtig ist auch die Interpretation A.s vom Begriff der „Naturgeschichte" her sowie die Herausstellung seiner Intention einer „inversen Theologie"; am rechten Verständnis dieser Zusammenhänge wird sich wohl in der Tat die Frage nach dem Verhältnis zwischen A.s Philosophie und theologischem Denken entscheiden müssen. Hier beginnen dann aber auch die Fragen an B.: Meint „inverse Theologie", daß A.s Philosophie „an ein Anderes, als Grund und Ziel dieser Welt glaubt, weil sich dieses Andere angesichts der Abgründe dieser Welt einstellt" (157)? Oder meint A. im Sinne historisch-materialistischer Philosophie vielmehr, daß der theologische Gehalt geschichts- und gesellschaftstheoretisch „umgekehrt" werden muß? B. schätzt wohl A.s Haltung zu Religion und Glaube zu positiv ein, wenn er meint, dieser wende sich „nicht primär gegen den Glauben und seine Wahrheit, als vielmehr gegen die Form seiner theologischen Explikation" (256). Demgegenüber wäre zu betonen, daß A. den theologischen Wahrheitsanspruch für untergraben hält; Theologie ist ihm obsolet geworden, weil sie kritischer Erkenntnis nicht mehr standhalte. Dann müßte aber gerade angesichts der Philosophie A.s an der Forderung festgehalten werden, in allgemein verstehbarer und logisch widerspruchsfreier Weise davon zu sprechen, warum Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus jeden Menschen „unbedingt angeht". Ansonsten wird der Glaube – worauf B.s Auffassung wohl hinausläuft (vgl. 304.7) – ein völlig subjektiver Akt und damit von Willkür ununterscheidbar. Damit wäre A.s Kritik jedoch vollauf bestätigt. M. Knapp

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur: International bibliography of trinitarian literature. Hrsg. *Erwin Schadel* unter der Mitarbeit von *Dieter Brünn* und *Peter Müller*. Bd. I: *Autoren-Verzeichnis*. Volume I: *Author Index*. München: Saur 1984. CXI/624 S.

„Die vorliegende Bibliographie, welche umfangreiches Material sichtet und darstellt, wurde vornehmlich mit systematischer Absicht ausgearbeitet. Ihr Ziel ist es, in der derzeitigen nach-nihilistischen Identitätssuche zur Sinnentfaltung in der Sphäre trinitarischer Metaphysik anzuregen" (VII). So der Hrsg. in seiner Einführung, die dem Band außer in englischer auch in französischer, italienischer, lateinischer und spanischer Übersetzung voransteht. Diese Metaphysik, in der Spätantike ausgebildet und im Mittelalter bestimmend, wurde seit der Aufklärung weitgehend verdrängt und vergessen. Und an ihre Stelle sieht Sch. die drei „Hauptstränge" der Dialektik, des Positivismus und des Existentialismus getreten. Ihrem dreifachen Nihilismus gegenüber wäre die Integrationskraft trinitarischen Denkens etwa an dem Ternar Sein, Erkennen, Handeln zu erörtern. – Das Selbstbefreiungsbemühen des neuzeitlichen Denkens gegenüber spätscholastischer Distinktionskünstelei war in bestimmendem Maß antitrinitarisch gewendet. So versteht sich das vorliegende Werk als Weiterführung und Antwort gegenüber der 1684, also genau dreihundert Jahre früher, erschienenen Bibliotheca anti-trinitariorum des Chr. Chr. Sandius (welche besonders den Sozinianismus dokumentiert). Mit der Ablehnung einer bestimmten Gestalt von Metaphysik glaubte man diese überhaupt überwunden. Statt dessen sieht dann Dialektik Unbestimmtheit und Bedürftigkeit als Motiv der Weltschöpfung statt des Über-flusses der Liebe und verfehlt so den „Akt-Charakter" *(H. Beck)* des Seins. Ähnlich aporetisch erscheint die aus Rationalismus und Empirismus hervorgegangene positivistische Wissenschaftsauffassung, insbesondere bzgl. der Form-Inhalt-Dialektik. Für das Selbst- und Lebensverständnis folgen daraus die Widerspruchseinheiten von Sein und Schein, Wahrheit und Falschheit, Erkenntnis und Illusion samt ihren wissenschafts-übergreifenden Konsequenzen. Als Antwort darauf wäre die „integrativ-dialogische Aufhebung von alternativ-dialektischen Vorstellungen" durch das trinitarische Denken zu entwickeln, vor allem aus seinem Begriff der Person als „relatio subsistens", um es als „intersubjektiv

genauso wie interkulturell bedeutsame Vermittlungsinstanz" zu erweisen (XVII); nicht zuletzt zu einer neuen fruchtbaren Begegnung von Philosophie und Theologie.

Die Sammlung umfaßt (bis jetzt, einschließlich der Nachträge) 4712 Titel (Hrsg. bittet um Ergänzungen für einen Nachtrag in Bd. II. So führt Rez. *hier* keine an.) aus verschiedensten Zeit- und Kulturräumen. Angestrebtes Ziel war die „Autopsie", freilich nur teilweise realisierbar (oft bleibt es beim Nachweis der Großkataloge NUC-Washington, BM-London; CG-Paris). Doch vielfach geben „Bibliographennotizen" nähere Aufschlüsse. Der Offenheit gegenüber Positionen (Triadik-Konzeptionen aller Art) entspricht Unvoreingenommenheit bezüglich Niveau und Qualität. Für die notwendige weitere Durcharbeitung will die Stoffaufschließung des angekündigten zweiten Bandes schon eine wesentliche Hilfe bieten. Das Entscheidungskriterium vermutet Sch. „vor allem in dem interdisziplinär wie interkulturell bedeutsamen Theorem der ‚analogia trinitatis'" (XX). – Hier aber zeigt sich zugleich wohl auch die Grundschwierigkeit des Unternehmens. Sch. selbst zitiert Hegels Wort vom „geistlosen Schema der Triplizität" bei Kant (XI). Bei aller Offenheit wolle die Biblioteca „nicht exzessiv außerchristliche Triadik darstellen", schreibt er in einem „aktuellen Bericht" über das beeindruckende Arbeitspensum (SJP 26/27 [1981/82] 225–230, 228). Welches Kriterium steht für die Selbstkritik der Trinitätsanalogien zur Verfügung? Die Frage stellt sich durchaus nochmals innerchristlich, auch an die Väter und mittelalterlichen Theologen. Die Dreiheiten in Geist wie Natur sind nämlich allermeist solche des Wesens, das in Gott *eines* ist. Nicht von ungefähr handelt es sich sehr häufig (und keineswegs bloß in Hegels Dialektik) genau besehen um Zwei-Einheiten, aufgrund der Operation unseres „intellectus dividens et componens" zustandegekommen (so noch, wenn man – wie geläufig – den Geist nur als Liebe zwischen Vater und Sohn bestimmt oder zu Ich und Du das Wort als Drittes zählt), oder aus dem Lebenskreislauf abgelesen wie in der ägyptischen „Dreifaltigkeit Ptah-Sokaris-Osiris" als Symbol der „Trinität von Schöpfung [Geburt], Tod und Wiederauferstehung" (Drewermann). – In beiden Fällen jedoch scheinen die Vielheit und ihre Differenz(en) nicht davor bewahrt werden zu können, in jenes indifferente Eins zu verschwinden, das in Wahrheit den Nihilismus charakterisiert (sagt der doch eigentlich nicht, daß alles nichts sei, sondern daß „alles eins" sei, weil alle *Unterscheidungen* nichts seien). Dann wäre gegen den Nihilismus also nicht mit Triaden, sondern mit einem personalen Trinitätsdenken anzutreten bzw. mit einem trinitarischen (statt bloß dialogischen) Personalismus? Doch darüber wird S. 161–175 gehandelt. Hier war nur ein mit entsagungsvoller Mühe erstelltes Instrument für solche und weiterführende Reflexionen, Studien und Studiendiskussionen anzuzeigen.

J. Splett

3. Systematische Theologie

Kehl, Medard, *Hinführung zum christlichen Glauben. Mainz: Grünewald 1984. 170 S.*

Unter den neueren Gesamtdarstellungen des christlichen Glaubens ragt das vorliegende Buch durch seine Kürze und Verständlichkeit in erfreulicher Weise heraus. Die Gliederung ist sofort klar und einsichtig. Anhand der vier Grundelemente, die jedes menschlich-sinnvolle (= „kommunikative") Handeln bestimmen (d. h. 1. das individuelle Subjekt als Ursprung des Handelns, 2. andere Subjekte als Gegenüber, 3. der Gegenstand bzw. Inhalt des Handelns selbst und 4. der gemeinsame Verstehens- und Lebensraum), ist entsprechend der Gesamtstoff auf vier große Kap. verteilt. So geht es im 1. Kap. um den Glauben als ein dem Subjekt eigenes Handeln. Die um den Glauben als subjektiven Akt kreisenden Fragen werden nicht rein abstrakt abgehandelt, sondern an „historischen Gestalten" des Glaubens, wie Abraham („Vater der Glaubenden") und Jesus von Nazareth („Urheber und Vollender des Glaubens"), rückgebunden und konkretisiert. Das 2. Kap., überschrieben „Die Weite des Glaubens", stellt sich die Aufgabe, das Gemeinsame und das Unterscheidende zwischen dem christlichen Glauben und den außerchristlichen Wegen zu Gott aufzuzeigen. Ausgehend von der Frage nach

einem glaubenden Zugang zu Gott ohne Jesus Christus wird das unterscheidend Christliche des Glaubens herausgestellt und schließlich die Bedeutung Jesu Christi im Leben der Nicht-Christen formuliert. Das 3. Kap. handelt vom eigentlichen Gegenstand des Glaubens, nämlich Gott. Das Kap. beginnt mit einer Erläuterung des Wortes „Gott" und zielt über die „Begegnung mit dem Gott Jesu Christi" und die „‚Geistes-Gegenwart' Gottes" auf den „Glauben an den dreifaltigen Gott". Das 4. Kap. mit der Überschrift „Der Lebensraum des Glaubens" handelt logischerweise von der Kirche. Das Ganze wird von einem 5. Kap. über die „Vernünftigkeit des Glaubens" abgerundet, welches u. a. das Problem, „in unserer Gesellschaft (zu) glauben" (143–151), sowie des „politischen Handelns aus dem Glauben" (164–170) zum Inhalt hat. Der Vf. betont vor allem zwei Momente für die vorliegende Einführung: die Rechtfertigung des Glaubens vor der „kritischen Vernunft" (10f.) und vor „jener praktischen Hoffnung, die sich mit aller Kraft für eine humane Zukunft unserer Geschichte einsetzt" (11f.). Damit ist freilich ein Anspruch verbunden, dem man nicht sehr leicht gerecht werden dürfte. Unter „Vernunft" wird jenes „menschliche Vermögen" verstanden, „sich in seinem Erkennen auf selbst überprüfbare, allgemein zugängliche Begründungen zu stützen und sich in seinem Handeln an selbst gesetzten, konsensfähigen Normen auszurichten" (150). Weiter heißt es dann: „Der Gegenstandsbereich dieses Erkennens und Handelns ist einzig unsere sinnlich-begrifflich faßbare und verantwortlich gestaltbare Wirklichkeit. Nur das diesem Vermögen zum selbständigen Erkennen und Handeln entsprechende Tun kann somit als ‚vernünftig' gelten" (ebd.). Dann wird jedoch gleich gesagt, daß die Bedingung der Möglichkeit für ein fruchtbares Gespräch des Glaubens mit der Vernunft primär in der „methodischen Selbstbeschränkung der Vernunft auf bestimmte Sachbereiche unserer Wirklichkeit" liege. Nur solange sie nicht beanspruche, „das Gesamt der Wirklichkeit angemessen begreifen zu können", bleibe sie offen für die Weise des Umgangs mit der Wirklichkeit, die dem Glauben eigen sei (150f.). Und dennoch wird einige Seiten vorher (vgl. 147) der Vernunft das Vermögen zugeschrieben, „den ‚Versprechenscharakter' unserer Wirklichkeit wahrzunehmen". Mit diesem „Versprechenscharakter der Wirklichkeit" ist jedoch – vgl. die entsprechenden Äußerungen im 2. Kap. (48) – eine Gesamtaussage über die Wirklichkeit gemeint. Am Beispiel der Freundschaft (48f.), der Sprache (49f.), des sozialen und politischen Einsatzes für die Schaffung menschenwürdiger Lebensverhältnisse (50f.) und des Kindes („das gleichsam ‚naturhafte' Versprechen", 51) wird der Versprechenscharakter der Wirklichkeit aufgewiesen, der damit – auch wenn K. dies selbst nirgends sagt – mit dem Schöpfungsbegriff der Theologie identisch ist. Abgesehen von dem Widerspruch, der damit gegeben ist, daß der Vernunft einerseits methodische Selbstbeschränkung auferlegt wird, andrerseits das Vermögen unterstellt wird, die Wirklichkeit als „Versprechen" wahrzunehmen, ist zu fragen, ob Letzteres nicht besonders problematisch ist. Denn es könnte einerseits eine Überforderung der Vernunft bedeuten, von ihr eine Gesamtaussage über die Wirklichkeit zu erwarten, andrerseits aber auch eine „petitio principii" sein, d. h. in die Wirklichkeit wird das hineingelesen, wovon man schon von vornherein überzeugt war. Es ist dann sehr leicht, sie als „Versprechen" zu interpretieren. Mir scheint, daß das vom Vf. in dieser Weise angezielte Gespräch des Glaubens mit der Vernunft nicht einfach sein dürfte. Kann man eigentlich der Vernunft vorwerfen, daß sie dem Glauben von sich aus keine Lebensräume eröffnen kann? Sie wäre damit übrigens noch lange nicht totalitär (vgl. 151 oben). Zudem dürfte es – nach allem, was wir in der problematischen Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Vernunft bisher erlebt haben – kaum denkbar sein, daß der Glaube der Vernunft wieder vorschreibt, wo ihre Grenzen liegen und wo sie diese überschreitet. Im Einzelfall ist es wohl immer schwierig zu entscheiden, was „vernünftig" ist. Denn auch dies ist nicht zuletzt geschichtlich, gesellschaftlich und kulturell bedingt. Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Schwierigkeiten, welche die „kritische Vernunft" mit dem Glauben haben dürfte, wohl doch größer sind, als im Buch optimistischerweise angenommen wird. Die philosophische Problematik bleibt denn auch tatsächlich weitgehend äußerlich, sie wird nicht wirklich einbezogen. Dies mag als Schwäche des Buches verstanden werden, sollte aber nicht davon ablenken, daß es tatsächlich eine ganze Reihe glänzend geschriebener Passagen gibt, z. B. die „Gestaltung

des Glaubens" (31ff.), „Begegnung mit dem Gott Jesu Christi" (75ff.) usw. Vor allem in der lebendigen Schilderung vieler konkreter Beispiele liegt die Stärke des Buches. Es vermag so eine ganze Reihe von Anregungen für Gespräche und Auseinandersetzungen zu geben. B. Groth S.J.

Waldenfels, Hans, *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog.* Mainz: Grünewald 1982. 194 S.

Der Buddhismus – und überhaupt die sog. östlichen Hochreligionen – üben noch immer eine große Faszination auf uns aus. Diese Begeisterung hat nicht zuletzt ihren Grund in dem *Numinosen* jener Religionen. Freilich führt dieses Geheimnishafte in der Praxis – wenigstens in der Praxis der deutschen Meditationszentren, die der Rez. ziemlich gut zu kennen meint – zu einem oft unerträglichen Synkretismus. Um so lieber nimmt man das Buch von W. zur Hand, der bei aller Liebe und Hochschätzung des Buddhismus doch die notwendigen Unterscheidungen wahrt. – Die Beiträge des vorliegenden Buches sind zu verschiedenen Anlässen verfaßt und erst nachträglich zu einem Ganzen zusammengefaßt worden. Ich möchte hier nicht auf alles eingehen, sondern nur auf vier Kapitel: auf die Suche nach dem gemeinsamen Grund, auf die Frage nach dem persönlichen Gott, auf das Problem der Schriften (Offenbarung) und auf das Gebet. – Was ist dem Buddhismus und dem Christentum gemeinsam (25–41)? Natürlich dürfte die Antwort in Richtung auf einen gemeinsamen Gott liegen, doch hat eine solche Antwort erhebliche Schwierigkeiten. Zunächst in *formaler* Hinsicht. „Kommen wir ... zu einem Verständnis des Buddhismus auf dem Wege der Diskussion, oder ist nicht vielmehr im Gegenteil Schweigen gefordert, in dem der Mensch seinen Geist öffnet und sich in das ‚Nicht-Denken' einübt?" (28) Von daher drängt der Buddhismus – vor allem in der Form des Zen-Buddhismus, den wir im Westen oft üben – zur wortlosen Erfahrung. Dogmatismus, Moralismus, Verbegrifflichung und Systematisierung des Religiösen sind dem Buddhismus fremd. Es gibt auch Schwierigkeiten *inhaltlicher* Art. Während das Christentum Gott unter dem Begriff des Seins thematisiert, tut das der Buddhismus unter dem Begriff des Nichts. Nun gibt es allerdings auf diesem Feld – besonders in der Nachfolge von Heidegger – auch Annäherungsversuche. Man sieht „Zeichen für eine Neubewertung der verborgenen Bedeutung des Nichts, die parallel zu einer stärkeren Unterscheidung von Sein und Gott zu sehen ist" (41). – Zu den augenscheinlichen Differenzen zwischen Buddhisten und Christen gehört auch die Frage nach dem *persönlichen* Gott (42–55). Man pflegt zu behaupten, der Buddhist lehne die Vorstellung Gottes als Person ab, vielmehr stelle er sich das Göttliche unter dem Symbol des Lichtes, der Erkenntnis und der mitfühlenden Barmherzigkeit vor. Doch gilt dies sicherlich nicht für jene moderne Richtung im Buddhismus, die in der alten japanischen Kaiserstadt Kyōto beheimatet ist und als deren Vertreter Kitarō Nishida (1870–1945) und Keiji Nishitani (geb. 1900) gelten können. Beide lehnen die Kategorie des Personalen nicht ab. Kritisiert wird nur „ein Personbegriff, der den Menschen narzistisch zu einer Art Selbstfesselung treibt und in der Person nichts anderes als ein in sich beschlossenes und sich von allem anderen abgrenzendes Ego erblicken und so die Betonung des Personcharakters zu einer subtilen Art von Egozentrik werden läßt" (45). Ein gereinigter Personbegriff hingegen ließe sich wohl dann auch auf Gott übertragen. – Ist der Buddhismus eine Offenbarungsreligion? (74–91) Zunächst: Der Buddhismus interessiert sich kaum für Fragen theoretischer Art. Insofern wird Buddha stets als der Schweigende vorgestellt. Dennoch: „Zu den historisch bedeutsamen Ereignissen des Buddhalebens gehört nach seiner Erleuchtung in der Nähe des heutigen Bodh-Gayā seine Predigt im Wildpark Isipatana, dem heutigen Sarnāth, wenige Kilometer vom Zentrum indischer Volksfrömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit Benares entfernt" (77). Freilich ist nun das, was Buddha gelehrt hat, nur sehr unzureichend überliefert. Das Problem der Kanonischen Schriften ist nicht ausdiskutiert. Textkritische Analysen, die Bestimmung der Entstehungszeiten, die Prüfung der historischen Zuverlässigkeit, die Bestimmung der literarischen Gattungen usw. halten dem historisch-kritischen Bewußtsein nur mühsam stand. – Gibt es in der von Buddha gestifteten Heilslehre das Gebet? Dieser Frage geht W. im japanischen Buddhismus

nach (92–111). Natürlich hängt hier die Entscheidung auch davon ab, wie man sich vorher zur Personalität Gottes gestellt hat. Aber darüber hinaus kann auch noch auf andere Aspekte verwiesen werden. Ausgehend von der Formel, der (christliche) Glaube sei die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes (W. Kasper) will W. die Leerwerdung, welche in der buddhistischen Meditation geschehen soll, als Gebet verstanden wissen. Und er zieht für den Buddhismus die Schlußfolgerung, „daß ein wahres Gebet als Lob, Dank und Bitte solange nicht auszuschließen ist, als das Mysterium selbst nicht eigenmächtig beseitigt und damit der Zugang für Gott, der dem Menschen entgegenkommt, wo er sich radikal losläßt, versperrt ist" (111). – Der Autor hat ein kenntnisreiches und sorgfältig gearbeitetes Buch geschrieben. Es zeigt indes zugleich, daß wir noch kaum über das hinaus gekommen sind, was das Vat II in NA n. 2 vom Buddhismus gesagt hat. Und es könnte auch für die sog. Praktiker als Warnung dienen, in ihren Meditationszentren nicht allzu sorglos die Unterscheidungen zwischen Buddhismus und Christentum einzuebnen. R. Sebott S.J.

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. *Jakob J. Petuchowski, Walter Strolz* (Quaestiones disputatae 92). Freiburg/Br.: Herder 1981. X/264 S.

Was heißt es, wenn wir sagen: Gott hat sich geoffenbart, er offenbart sich, es gibt Offenbarung in Geschichte, Gegenwart und Zukunft? Diesen Fragen stellen sich 10 Autoren aus jüdischer und christlicher (katholischer und protestantischer) Sicht. Informativ und materialreich sind die Beiträge V–VIII, die religionsphilosophische Grundpositionen wiedergeben. Das Verständnis von Offenbarung bei Maimonides *(Kogan)*, Spinoza *(Eicher)*, S. R. Hirsch, S. Hirsch, Geiger *(Meyer)* und Rosenzweig *(Strolz)* wird dargestellt und problematisiert. Daran schließt sich an ein Beitrag über die Wandlung des katholischen Verständnisses durch das Vatikanische Konzil: Offenbarung ist nicht Mitteilung einer Lehre, sondern Selbstmitteilung Gottes *(Seckler)*. Den Abschluß bildet „Perspektiven eines messianischen Christusglaubens" *(Kraus)*: in Kritik am hellenistischen Dogma (Christologie und Trinität) gelte es, in einer messianischen Geschichte Gottes mit der Welt Jesus als dem Christus nicht als „Substanzgegenwart", sondern als der „Geist-Präsenz Gottes" zu begegnen. Die Beiträge I–IV sind grundsätzlicher Art. Jüdisches Verständnis in (I) biblischer Zeit *(Talmon)*, (II) rabbinischer Interpretation *(Petuchowski)*, (III) christliches Verständnis jüdischer Sicht *(Rendtorff)* und (IV) innerchristliche Kritik an der Überbetonung verschiedener Zeitaspekte, auch im Neuen Testament *(Wiederkehr)* sind kontroverstheologisch orientiert. – In einer Zusammenschau der nicht religionsphilosophischen Beiträge (I–IV. X) fällt auf, daß von jüdischer Seite durchgängig die Vorordnung und Einzigartigkeit des Pentateuchs (vgl. auch V. VII) betont wird, während von christlicher Seite der Vernachlässigung oder sogar Umkehrung dieser Zuordnung von Mose und Propheten in christlicher Exegese keine Beachtung geschenkt wird. Von jüdischer Seite würde ich mir wünschen, daß deutlicher der christliche Vorwurf des Partikularismus zurückgewiesen würde. Es gab nie ein Judentum, das sich anders als universalistisch verstanden hätte, etwa nach dem Verständnis, daß das Judentum die Priesterschaft unter den Völkern ist (vgl. Ex 19,5f.). Letztlich wird am Begriff der Offenbarung aber die Frage christlicherseits verhandelt, was das NT ist. Behauptet es die Substitution Israels durch die Heidenkirche oder enthält es eine „Zwei-Wege-Lehre", in der unter (meist stillschweigender) Anerkennung des Sinai-Bundes die einmalige Rolle Jesu, des Christus, für beide, Juden und Erwählte aus den Heiden verkündet wird? W. Feneberg S.J.

Staffner, Hans, S.J. *The Significance of Jesus Christ in Asia.* Anand (India): Gujarat Sahitya Prakash 1985. XVII/264 S.

Dieses mit einem empfehlenden Vorwort des Bischofs von Puna versehene Werk behandelt die Inkulturation des Christentums in Indien und in Asien überhaupt. Die Bedeutung, die Christus für die Hochkulturen Asiens hat, blieb aus verschiedenen Gründen, denen der Vf. hier nachgeht, lange im Dunkeln. Dabei ist es offensichtlich,

daß die asiatischen Kulturen, der Hinduismus, der Buddhismus und der Konfuzianismus, die Seele und das Verlangen der asiatischen Völker zum Ausdruck bringen, die in Christus ihre tiefste Erfüllung finden. Christ zu werden bedeutet daher für diese Völker keinen Verzicht auf ihre eigene Kultur und das Beste ihrer eigenen Religion.

Daß sich dies so verhält, zeigt St. vor allem an Beispielen aus dem Hinduismus, wird aber von ihm wegen der gleichen Problemlage auch auf den Buddhismus und den Konfuzianismus angewandt. Bei den Hindus, die sich in den vergangenen zwei Jhh. näher mit Christus beschäftigt haben, unterscheidet St. drei Gruppen. Die erste, zu der u. a. Mahatma Gandhi zählt, ließ sich von der Soziallehre Christi inspirieren, aber ohne persönliche Hingabe an Christus selbst. Die zweite fühlte sich zur Person Christi hingezogen und wandte ihm ihr Innerstes zu, sah sich aber außerstande, Glied einer der westlichen, ihrer Kultur fremden Kirchen zu werden. Die dritte Gruppe waren Hindus, die Christen wurden, aber betonten, daß sie völkisch und kulturell Hindus geblieben waren. Die von St. vorgenommenen Textanalysen zeigen, daß der Glaube an Christus und die asiatischen Religionen sich nicht einfachhin gegenseitig ausschließen. Der Hinduismus ist keine einheitliche Weltanschauung, sondern umfaßt verschiedenste Richtungen: Vielgötterei und Eingottglauben, Materialismus und Spiritualismus, Monismus der Advaitas und Liebeshingabe der Bhaktas. Durch all das hindurch geht eine religiöse Tendenz von den Upanishaden über die Bhagavad Gita zur Bhaktibewegung. Das Denken führt, wie die Texte zeigen, von der Entdeckung „des Einen, das kein Zweites hat" zum unbewegten Brahman, von diesem zum höchsten Herrn, der über dem Brahman ist. Die liebende Einigung mit ihm, der in allen Dingen und doch über ihnen ist, wird nur durch Gottes Allmacht der Gnade bewirkt. Das Verlangen nach dieser Einigung öffnet das Herz für die frohe Botschaft Christi. Der Hindu, der diesen Weg gegangen ist und Christ wurde, schließt dann alles in der Hindutradition aus, was Christus widerspricht, insbesondere die Vielgötterei. Die in den poetisch schönen Mythen vorkommenden Wesen werden als Engel oder Teufel verstanden, ggf. auch als Symbole göttlicher Eigenschaften, wie z. B. die Göttin Sarasvati als Weisheit Gottes. Die Kasten müssen nicht als soziale Gruppen mit verschiedenen Rechten und Fürsorgepflichten aufgegeben werden, sondern bloß das an ihnen, was, insbesondere den Kastenlosen gegenüber, zur Menschenverachtung geführt hat. Dazu gehört die Lehre von der Seelenwanderung, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar ist. Der absolute Monismus eines Vivekananda ist keineswegs kennzeichnend für den echten Hinduismus. In die Bhagavad Gita wird er zu Unrecht hineingelesen. In Indien finden sich auch die Parsis, deren theistische Religion auf Zoroaster (Zarathustra) zurückgeht. Sie betont die Macht des Bösen. Die ursprünglichen Dokumente lassen den bösen Geist jedoch nicht von Natur aus böse sein, sondern durch Wahl. – In anderer Weise ist auch der Buddhismus, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, ein Weg zu Christus. Buddha hat nichts über Gott gelehrt, vor allem nicht sich selbst als Gott oder Ziel einer religiösen Hingabe hingestellt. Sein Anliegen ist ganz praktischer Natur. Menschen, die ganz der Lust, dem Besitz, der äußeren Welt und ihren selbstischen Begierden hingegeben sind, sind für Höheres unzugänglich. Wie können solche Menschen dazu gebracht werden, daß sie sich einem Anderen, Höheren und Beständigen öffnen? Buddhas Lehre ist dazu geeignet. Der gierige Mensch ist im Tiefsten mit seinem Dasein unzufrieden. Das ist der Sinn des Wortes „Alles ist Leiden". Es ist der Zustand, in dem heute oft junge Leute sagen: Alles ist sinnlos! Indem sie das sagen, zeigen sie, daß sie darunter leiden. Hier setzt Buddha an. Es ist die erste edle Wahrheit. Der Mensch darf sie nicht fliehen. Er muß sie sich ganz vor Augen führen. Als zweite Wahrheit muß nach Buddha der Grund der Unzufriedenheit aufgezeigt werden. Dieser ist nicht außer uns, sondern in uns selbst zu suchen: Es ist die maßlose Gier, die sich selbst zum Zentrum von allem macht. Daraus folgt als dritte Wahrheit, daß diese Gier völlig verschwinden muß, daß ich mich selbst als Zentrum dieser Gier ganz aufgeben muß. Wie aber ist das möglich? Hier setzt die vierte Wahrheit ein, der achtfache Pfad mit seinen Geboten, die zwar nichts über Gott sagen, aber die sittlichen Hindernisse, die sich seiner Erkenntnis in den Weg stellen, beseitigen. Was Buddha sagt, läßt sich in die christliche Religion integrieren. Über den in Hinterindien weit verbreiteten Buddhismus des Mahayana schweigt St. – Analoges, was zu Buddha gesagt wurde, gilt nach St. auch

von Konfuzius, der keine Religion, sondern eine Ethik lehrt. In den Ahnen sieht er keine Götter, legt aber Wert auf die Dankbarkeit gegen sie.

Was den Menschen Asiens, die Christus begegneten, die Annahme des Christentums schwer gemacht hat, ist nach deren Zeugnis nicht Christus und seine Lehre selbst gewesen, sondern die westliche Tracht, in der ihnen das Christentum dargeboten wurde. Es war die Verbindung von christlicher Mission und politischer Macht, die sie abstieß; das Bestreben, aus den Bekehrten Europäer zu machen, die alle Kultur, aus der sie bisher gelebt hatten, verdammen mußten. Das führte dazu, daß das Christentum fast nur von denen angenommen wurde, die ihrer Unbildung wegen von ihrer eigenen Kultur kaum geprägt waren. Hinderlich war der östlichen Mentalität ferner die Vielfalt der christlichen Kirchen und Sekten, die sich gegenseitig bekämpften und verdammten, was die Botschaft von der Liebe Gottes verdunkelte. – St. schildert den Schaden, den der Ritenstreit für die Annahme des Christentums in China mit sich brachte. In Indien ist es heute so, daß ein Hindu, der sich taufen läßt, aus der Hindugemeinschaft, obwohl sie keine besondere Religion ist, ausgeschlossen wird, was ihn erbunfähig macht gegenüber seinen Hindu-Verwandten und die Ausbreitung des Christentums nicht wenig erschwert. – Wie können wir, fragt St. weiter, heute den Asiaten das wahre Gesicht Christi zeigen? Zunächst indem wir darauf hinweisen, daß Jesus selbst ein Asiate war; daß seine Botschaft, die er zuerst einer asiatisch geformten Gesellschaft brachte, von ihm für die ganze Welt bestimmt ist. Konvertiten müssen also nicht aus ihrer kulturellen Gemeinschaft herausgerissen werden. Das Evangelium muß als die frohe Botschaft von der allumfassenden Liebe verkündet werden, die Ernst damit macht, daß Gott schon immer im Menschen ist, der das Gute und das Heil sucht, daß Christus uns die von Sünde und Schuld befreiende Liebeseinigung mit Gott bringt. Die Stunde ist gekommen, da wir Christen gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils unsere Haltung gegenüber den anderen Religionen ändern, den Dialog mit ihnen suchen müssen, in Anerkennung dessen, was in ihnen an geistlichen Schätzen vorhanden ist, so daß die christliche Religion, bei Vermeidung dessen, was unvertretbar ist, wie Vielgötterei oder Kasten-Benachteiligung, auch in einem asiatischen Kulturgewand auftreten kann.

Das Buch St.s konkretisiert mit seinen Textanalysen die oft nur abstrakt geführte Diskussion über die Inkulturation des christlichen Glaubens in dankenswerter Weise. Lesenswert dürfte es auch für die pastorale Betreuung derjenigen sein, die aus Begeisterung für die indische Denkweise und für östliche Meditation versucht sind, sich vom Christentum abzuwenden. W. Brugger S. J.

Antiseri, Dario, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede* (Giornale di teologia 123). Brescia: Queriniana 1980. 164 S.

Die Auseinandersetzung zwischen Kritischem Rationalismus und Glauben ist in der Bundesrepublik an die Namen Hans Albert (krit. Rat.) auf der einen und Gerhard Ebeling, Hans Küng u. a. auf der anderen Seite geknüpft. In Italien dagegen hat sich offenbar nur Dario Antiseri mit diesem Problem beschäftigt. Auch anders als in Deutschland, wo es mehr um methodologische Probleme der Theologie geht, bildet bei A. das Problem der Metaphysik den Reflexionsrahmen seiner Überlegungen. – Über den Nutzen der Metaphysik wurde in der neueren Philosophie schon oft und hartnäkkig gestritten. Vor allem die moderne Wissenschaftstheorie Wiener und angelsächsischer Prägung hielt sie für ganz entbehrlich und siedelte sie in der Nähe der Religion an. Und letztere wurde nahezu mit dem Aberglauben identifiziert, den die moderne Wissenschaft überwinden hilft. Mit all diesen Vorstellungen räumt das vorliegende Büchlein auf, indem es eine sehr bemerkenswerte These aufstellt und auf rund 160 Seiten in einer überraschend klaren und verständlichen Sprache diskutiert: „Warum die Metaphysik für die Wissenschaft notwendig und für den Glauben schädlich ist". – Das klingt im ersten Augenblick frivol und ziemlich befremdlich sowohl für Theologen wie auch für radikale Vertreter der modernen Wissenschaftstheorie. Man darf jedoch dabei nicht aus dem Auge verlieren, aus welchem kulturellen und philosophischen Milieu der Autor kommt. A., Jahrgang 1940, ist einer der jüngsten und bekanntesten Vertreter des Kritischen Rationalismus Karl Poppers in Italien. Er studierte Wissenschaftstheo-

rie, mathematische Logik und Sprachphilosophie an den Universitäten von Wien, Münster und Oxford und promovierte in Perugia mit einer Arbeit über die Wende vom „ersten" zum „zweiten" Wittgenstein. Er übersetzte eine Reihe wichtiger philosophischer Werke aus dem Englischen und Deutschen (Scheler, Popper, Albert, Ferre, van Buren usw.) ins Italienische und veröffentlichte eigene Werke über Wittgenstein und Popper, über Sprachphilosophie und moderne Erkenntnistheorie. Seit 1975 ist er Ordinarius für Sprachphilosophie an der Universität von Padua.

In der Einleitung zum vorliegenden Buch umschreibt er seine Absicht: „Ich will sagen, daß der Glaube, z. B. der Glaube des Christen, sich weder auf die Astronomie des Ptolemäus noch auf die des Kopernikus, weder auf die Metaphysik des Aristoteles noch auf die des Aquinaten gründet. Wie alle menschlichen Konstrukte sind die wissenschaftlichen Theorien fallibel und die metaphysischen kritisierbar. Sie sind widerrufbar und kritisierbar, weil es menschliche Theorien sind. Aber der Glaube ist für den Gläubigen jenseits von Kritik und Falsifikation. Andrerseits ist die Wissenschaft unmöglich ohne metaphysische Ideen ... Ich will das galiläische Dogma von der *Unvereinbarkeit* (incommensurabilità) von Wissenschaft und Glaube verteidigen, ohne allerdings die historischen Berührungspunkte zu leugnen" (9). Wie bereits der Buchtitel klar sagt, steht im Mittelpunkt der Ausführungen A.s die geradezu gegensätzliche Bedeutung der Metaphysik für die Wissenschaft und für den Glauben. Für die Wissenschaft ist die Metaphysik sogar notwendig, nicht bloß nützlich: ohne Metaphysik keine moderne Wissenschaft. Für den Glauben dagegen ist Metaphysik abträglich, weil Glaube und Metaphysik inkompatibel sind. Seine These entwickelt A. in fünf Schritten: (I) die Ablehnung der Metaphysik durch den Wiener Kreis (11–14), (II) die Analyse der Funktionen des metaphysischen Diskurses in der analytischen Philosophie (15–22), (III) die Untersuchung der Verbindungslinien zwischen Metaphysik und Wissenschaft, wie sie von Karl Popper (23–51) und (IV) seinen Schülern Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Joseph Agassi, Paul K. Feyerabend, William W. Barthely III und John Watkins unternommen wird. Jedem Popper-Schüler wird ein kurzes Kap. gewidmet und seine Bedeutung für die vorliegende Fragestellung knapp herausgearbeitet (52–90). Schließlich werden (V) die Beziehungen zwischen toltalisierender Metaphysik und religiösem Glauben herausgearbeitet (101–103). – Die Überlegungen des Autors erwachsen aus den Bemerkungen Poppers zur Rolle der Metaphysik bezüglich der Wissenschaft, daß nämlich metaphysische Theorien zwar nicht widerlegbar, aber kritisierbar seien und daß sie diejenigen regulativen Ideen enthielten, die der wissenschaftlichen Forschung erst Ziel und Richtung gäben. Poppers Bemerkungen wurden von seinen Schülern aufgegriffen, systematisch untersucht und weiterentwickelt. Darüber gibt der Vf. in wenigen Kap. einen kurzen Abriß. Was folgt daraus? „Die jüngste Interpretation der Metaphysik, durchgeführt von den Oxforder Philosophen und einigen Erkenntnistheoretikern, ist geeignet, die Prolegomena zu jeder Religion zu bilden, die sich als Religion darstellen will. Während allerdings einerseits eine solche Interpretation die historisch-sozialen und existentiellen Funktionen der Metaphysik zu erkennen und ihre plurivalente Bedeutung voll zu beurteilen erlaubt, verbietet sie jeder Metaphysik die Anmaßung, informativ und gleichzeitig totalisierend und definitiv zu sein. Und damit verbietet die analytische Interpretation jede mögliche Verweltlichung (terrestrizzazione) des Absoluten. Sie verbietet jede Säkularisierung des Heiligen. Sie untersagt Verwechslungen der Sprachspiele. Sie läßt den Raum des Heiligen frei, d. h. sie ermöglicht das Gebet (invocazione) ..." (101). In dieser Überlegung sieht A. eine Parallele zu Kants „Kritik der reinen Vernunft", in der nach Kants eigener Formulierung die Grenze des Wissens abgesteckt wird, um dem Glauben Raum zu schaffen. Aus all dem zieht der Vf. den Schluß: „Ich bin ein *Fideist, wenn* wir unter Fideismus verstehen, daß sich der Glaube weder auf die ptolemäische noch auf die kopernikanische Astronomie stützt, weder auf die lamarcksche noch auf die darwinsche Biologie, weder auf die aristotelische noch auf die thomistische Philosophie und auch nicht davon abhängt. Ich bin ein Fideist, weil man über den Wassergraben nicht über die morsche Brücke der Syllogismen kommt, sondern mit einer *Entscheidung*. Ich bin also ein Willensfideist. Ich bin ein Fideist und suche mir Rechenschaft darüber abzulegen, ich suche nach *Gründen*, warum wir keine Nicht-Fideisten sein können; ich suche die Konsequenzen aus

der fideistischen Position zu ziehen, wie z. B. die Toleranz: wenn der Glaube, wenn *jeder* Glaube eine Wahl ist, dann ist die Toleranz nicht bloß ein Gnadenakt, den anderen zu gewähren, sondern die faktische Konsequenz der jeweiligen Wahl, insofern *niemand* den anderen seinen eigenen Glauben auf Grund von ‚rationalen Motiven' aufzwingen kann. Ein Glaube wird bezeugt, er zwingt sich weder auf noch wird er bewiesen ..." (103). – Es kommt alles darauf an, den Fideismusbegriff A.s nicht mißzuverstehen. Der Vf. sieht im Fideismus nicht jene „blinde Bewegung des Herzens", welche das I. Vatikanische Konzil als Form der Glaubenszustimmung ablehnte (vgl. DS 3010). Ihm geht es vielmehr darum, die Eigenart und Unverwechselbarkeit des Glaubens gegenüber der Vernunft herauszustellen und zu verteidigen. Zwar kann die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selber erkannt und im Leben bezeugt werden, aber die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens muß dagegen mit Vernunftgründen aufgewiesen werden können. Der „assensus fidei" unterscheidet sich damit sehr wohl von einem blinden Willensentschluß, ohne jedoch auf Vernunftargumente reduzierbar zu sein.

Die angestellten Überlegungen sind höchst bedenkenswert, wenn sie auch noch viele Fragen offen lassen, z. B. wie man zwischen verschiedenen Glaubenssystemen wählen kann, welche Rolle der Wahrheitsbegriff für den Glauben spielt usw. Der nicht übersehbare Wert des Büchleins besteht jedenfalls darin, daß es dem Kritischen Rationalismus ein Verständnis und einen Zugang für das Phänomen des Glaubens eröffnet; was aber umgekehrt genauso gilt. Auf dieser Grundlage ließe sich ein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Kritischem Rationalismus anknüpfen. B. Groth S. J.

O'Donnell, John, *Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope* (Oxford Theological Monographs) Oxford/New York: Oxford University Press 1983. 215 S.

Die Absicht dieser Dissertation, die unter der Leitung von John Macquarrie in Oxford entstand, ist es zu prüfen, inwieweit gewisse Schwierigkeiten des „klassischen" Theismus durch neuere Entwürfe gelöst werden können, die Ewigkeit und Zeitlichkeit eng zusammenbinden. Bei diesen Schwierigkeiten handelt es sich auf der einen Seite um Einwände des modernen Atheismus, die auf einen Gegensatz von Absolutheit und Endlichkeit hinauslaufen oder von der Theodizeefrage ausgehen. Auf der anderen Seite geht es um das der theistischen Position immanente Problem, wie die Kontingenz der Schöpfung mit der Notwendigkeit des schöpferischen Seins Gottes zusammengedacht werden könne. Die Lösungsversuche, die der Verf. untersucht, sind Schubert Ogdens (auf Whitehead und Hartshorne aufbauende) Prozeßtheologie und Jürgen Moltmanns Trinitätslehre. Mit beiden teilt der Verf. die Überzeugung, daß die genannten Probleme nur durch eine erneute Taufe der Gottesidee vom Christusglauben her zu lösen seien. Mit ihnen meint er, daß der Traktat „De Deo uno" vom Traktat „De Deo trino" und dieser wieder von der Christologie her zu konstruieren sei; mit ihnen hält er dafür, daß die Trennung einer philosophischen von einer biblischen Theologie neu bedacht werden müsse. Dennoch fällt das Ergebnis seiner zunächst von Sympathie getragenen, bei aller Knappheit das Wesentliche treffenden Befragung der beiden genannten Entwürfe eher reserviert aus. Die härtere Kritik trifft die Prozeßtheologie. Zwar schließt sich der Verf. nicht Moltmanns Vorwurf an deren Adresse an, sie komme über eine Bipolarität in Gott nicht hinaus. Doch sieht er in Ogdens konsequent rationalistisch-existentialistischer Deutung der christlichen Tradition zu viel über Bord geworfen: Die Identität des Christus mit dem historischen Jesus, die jenseitige Vollendung und schließlich auch die Transzendenz Gottes selbst. Moltmann kommt besser weg. Doch bleibt bei ihm das Verhältnis von Gottes Sein und Gottes „Werden" unklar; eine nur als „Vereinigung" gedachte, sich wesentlich ereignende Trinität droht dem Tritheismus zu verfallen; das Kreuz zum Prinzip einer dialektischen Theorie zu machen, verrät ein der realen Geschichte nicht adäquates Systemdenken. Letzten Endes neigt der Verf. der Position von E. Jüngel zu. In einer Konzeption, in der die Superabundanz der göttlichen Liebe zentral steht, scheinen ihm die eingangs genannten Probleme im Prinzip überwindbar. – In seiner sehr sauber durchgeführten Untersuchung vergleicht der Verf., in systematischer Rücksicht, zwei theologische Denkwei-

sen, die sehr verschiedener Herkunft sind. Die Nüchternheit seines Urteils ist ebenso bewundernswert wie die Unparteilichkeit seiner Darstellung. In seiner Behandlung des Themas bleibt er freilich bedauerlicherweise ganz im Rahmen der in der Theologie üblichen Sprechweise. Die philosophische Ebene des Problems, dem seine Untersuchung gilt, wird kaum betreten. Vermutlich muß der sogenannte „traditionelle Theismus", der in der Untersuchung des Autors durch relativ vereinfachte Kurzformeln vertreten wird, doch ernster genommen werden; das heißt: eine Auseinandersetzung mit ihm muß sehr viel prinzipieller ansetzen, als dies der Verf. zusammen mit seinen Gesprächspartnern tut. Die Richtung seines weiteren Weges, die er abschließend erkennen läßt, ist aber sicher von einem gesunden Instinkt gewiesen. G. Haeffner S. J.

Schwerdtfeger, Nikolaus, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen"* (Freiburger theologische Studien 123). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 454 S.

Das vorliegende Buch enthält eine Dissertation, die unter der Leitung von Karl Lehmann entstanden ist und im Juli 1981 von der Theologischen Fakultät der Universität in Freiburg i. Br. angenommen wurde. Eine erste Empfehlung dieser Arbeit konnte in der Einführung Lehmanns zum 2 Jahre zuvor herausgegebenen (mit A. Raffelt) Karl-Rahner-Lesebuch „Rechenschaft des Glaubens" gefunden werden: Über das Verhältnis von Natur und Gnade „und andere grundlegende Zusammenhänge wird die geplante Dissertation von Nikolaus Schwerdtfeger bedeutsame zusätzliche Erhellungen bringen" (52). Dieses Versprechen wird im vorliegenden Buch eingelöst. Das vordergründige Thema des Buches ist die Rahnersche Theorie von den „anonymen Christen". Der Brennpunkt der Kontroverse um diese Theorie liegt nicht darin, daß „die Anerkennung einer allgemeinen Heilsmöglichkeit in scheinbarem Widerspruch zur Heilsnotwendigkeit des expliziten Christentums steht"; der „zentrale Streitpunkt" ist vielmehr, ob es R. in seiner Theorie gelungen ist, die „Spannungseinheit dieser zwei fast unvermittelbar anmutenden Aussagen, die heute beide vom kirchlichen Lehramt bejaht werden", denkerisch zu erhellen (11). In seiner Sichtung der kritischen Einwände gegen die Theorie R.s widmet Schw. besonders viel Platz der Kritik, die der gewichtigste Gegner dieser Theorie, H. U. von Balthasar äußert. Zunächst bestreitet Schw., daß die „transzendental-anthropologische Dimensionierung der Theologie" bei R. grundsätzlich zu einer Verkürzung des Christlichen führen muß (53). Er schließt sich der These von K. P. Fischer an, die „in der jüngsten Diskussion um Rahners Denken weitgehend Zustimmung gefunden" hat, daß nämlich die Quelle des theologischen Grundansatzes R.s nicht die Transzendentalphilosophie, „sondern die – vor allem durch die ignatianische Spiritualität vermittelte – ‚mystische Erfahrung' der Selbstmitteilung Gottes" sei (55). Auf diesem Hintergrund ist das Anliegen Schw.s in seiner Arbeit „eng begrenzt": er will untersuchen, wie R. das Verhältnis zwischen der transzendentalen Subjektivität und dem Geschichtlichen im allgemeinen und in der Anwendung auf die Theorie der „anonymen Christen" bestimmt (59).

Die Arbeit ist in 3 Teile gegliedert. Der 1. Teil rekonstruiert die Entstehung der Theorie der „anonymen Christen" innerhalb des Rahnerschen Werkes. Als wesentliche Etappen dieser Entstehung betrachtet Schw. nach den Ansätzen in „Hörer des Wortes" die Überlegungen R.s zu einer vertieften Sicht des „votum ecclesiae" in dessen „quasi-sakramentaler Objektivation" (in einem Aufsatz aus dem Jahr 1947: Schriften zur Theologie II, 7–94) und die Gedanken zur Problematik der „actus mere honesti", die R. in einem Aufsatz zur „Theologie des Martyriums" (1957 erschienen in: Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958) vorgelegt hat. Unter der Voraussetzung des allgemeinen Heilswillens Gottes „durchbricht er erstmals ausdrücklich die Lehre von den ‚actus mere honesti'" und „gerade hier, im Artikel über das Martyrium (!), fällt bei ihm auch zum ersten Mal innerhalb einer eigentlich theologischen Explikation der Begriff der ‚anonymen Christen'" (82f.). – Im 2. Teil der Arbeit wird das „Grundgerüst von Rahners Theorie", nämlich die „Konzeption eines gnadenhaft geprägten transzendentalen Subjekts in seiner notwendigen Bezogenheit auf ein entsprechendes geschichtliches Objekt", in einer systematischen Weise entfaltet (95). Schw. setzt bei der formalen

Grundlegung der Rahnerschen Theorie in seiner Erkenntnismetaphysik („Geist in Welt") an. Die Struktur der menschlichen Erkenntnis in der formal-materialen Verbindung zwischen dem Licht des Geistes und dem sinnlich Gegebenen entspricht dem Verhältnis von Glaubenslicht und Glaubensgegenstand. Dieses letztere Verhältnis, das direkt in den Problemkreis führt, zu dem auch die Theorie von den „anonymen Christen" gehört, untersucht Schw. unter dem Stichwort der Selbstmitteilung Gottes. In der Besinnung auf das geschichtliche Moment der Selbstmitteilung Gottes geht Schw. von der Kritik A. Gerkens aus, der bei R. ein vermittelndes Feld zwischen dem „Transzendentalen" und dem „Kategorialen" vermißt und der selbst diese Vermittlung im „Personalen" und in der für die Theologie H. U. von Balthasars entscheidenden Kategorie der „Gestalt" sucht. Um zu zeigen, daß es doch auch bei R. eine solche Vermittlung gibt, rekuriert Schw. auf den Symbolbegriff R.s: „Es scheint, daß dem Gestaltbegriff in den Entwürfen von Balthasars u. a. der noch nicht gebührend beachtete Begriff des (Real-)Symbols bei R. vergleichbar ist", wie er ihn bereits 1959 entfaltet hat. Schw. untersucht diesen Symbolbegriff und benutzt ihn als Leitbegriff für R.s Versuch, die Bedeutung des geschichtlichen Moments der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und ihrer Annahme durch den Menschen zu bestimmen. So lassen sich die fundamentalen Voraussetzungen der Rahnerschen Theorie der „anonymen Christen" in seiner theologischen „Grundüberzeugung" zusammenfassen, daß „jeder Mensch seinshaft und bewußtseinsmäßig durch die universal zumindest angebotene Gnade bestimmt ist", und zwar eine Gnade, die „immer und überall analog die Struktur des Gottmenschen Jesus Christus an sich trägt" (345). – Diese „Grundüberzeugung" wird im letzten 3. Teil der Arbeit unmittelbar auf das Problem der „anonymen Christen" angewendet. Diese Anwendung umfaßt folgende Themen: Transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf Gott und Annahme seiner selbst in deren konkret-geschichtlicher Vermittlung, gnadenhafte Erfahrung Gottes und konkret-geschichtliche Zugänge zu Jesus Christus, „anonymes Christentum" und Kirche. Zum Schluß schlägt Schw. vor, die theologische Zentralidee R.s mit der Formel „Erfahrung der Gnade Christi" zusammenzufassen. Der große Wert der Arbeit von Schw. liegt nicht nur in der bereits erwähnten Erhellung der inneren Zusammenhänge der Gnadentheologie R.s, sondern auch in einer bewundernswert breiten Auswertung der Sekundärliteratur.

J. Bolewski S.J.

Ančić, Nedjelko, *„Die Politische Theologie" von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII; 155). Frankfurt/Bern: Lang 1981. V/377 S.

Die als Dissertation an der Universität Innsbruck angenommene Arbeit gesellt sich zu einer Reihe von Werken, die sich mit der von J. B. Metz inaugurierten neuen Politischen Theologie befassen, deren kritisch-praktische Intention eine gewisse Tendenzwende in der Theologie markiert. Das Grundmotiv ist dabei die Auseinandersetzung des Christentums mit der Moderne, seine „Apologie" angesichts der Herausforderungen durch die Aufklärung.

Der Verf. vergewissert sich geduldig des Denkweges von Metz, indem er ihn genetisch, mit „entstehungsgeschichtlicher Methode" (25) nachzeichnet. Nach einer knappen, zu den Anknüpfungspunkten von Metz führenden tour d'horizon durch die Geistesgeschichte (1. Kap.) entrollt er im 2. Kap. die von der Säkularisierungsthese und dem Primat der Zukunft geprägte gesellschaftskritische Gestalt der Politischen Theologie, um dann an der Theorie-Praxis-Problematik und an der Negativen Dialektik der Frankfurter Schule die Marxismus-Rezeption festzumachen, die ihrerseits vom „eschatologischen Vorbehalt" durchkreuzt wird (3. Kap.). Das nächste Kap. befaßt sich mit der „Memoria-These", mit der Metz seinen Ansatz weiter entfaltete und zugleich die vorgebrachte Kritik unterlief. Hier wird schon die in die „Erinnerung" an Jesu Passion und Auferstehung eingebrachte „Leidensgeschichte" thematisiert, die dann im 5. Kap. auf die Schuldgeschichte ausgezogen wird. Die beiden folgenden Kap. befassen sich mit der Kategorie der Narrativität und mit der für das Theorie-Praxis-Verhältnis bestimmenden mystisch-politischen Doppelstruktur der Nachfolge. Die

Darstellung mündet im 8. Kap. in der Bestimmung einer praktischen Fundamentaltheologie des Subjekts, deren Ziel die universale Solidarität ist. Eine Zusammenfassung des Gesamtduktus des theologischen Denkens von Metz schließt die Arbeit ab, die insgesamt eine verläßliche und gut belegte Gesamtdarstellung bietet. Die Position des Verf. ist im wesentlichen affirmativ, mit eigenen kritischen Akzenten ist er äußerst sparsam. Ein kritischeres Relief hätte die Arbeit erhalten, wenn A. zum einen die theologischen Positionen stärker ins Spiel gebracht hätte, von denen sich Metz absetzt (z. B. die Position K. Rahners), und wenn er zum anderen den mehr philosophischen Positionen tiefer nachgegangen wäre, von denen Metz einige seiner zentralen Kategorien implizit oder ausdrücklich bezieht; so wird zwar mehrfach auf die Bedeutung Walter Benjamins bezüglich der Kategorien „Erinnerung", (123), „Leidensgeschichte" (151 ff.), und „Erzählung" (199) hingewiesen – man müßte noch die Kategorie „Unterbrechung" hinzufügen, jedoch wird diese Herkunftsgeschichte nicht weiter vertieft, wie denn auch Benjamins Gesammelte Schriften in der Literatur nicht vorkommen. Die Arbeit bietet aber eine gute Basis, um diese Fragen zu vertiefen. M. Sievernich S.J.

Kuhn, Helmut, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution* (Herkunft und Zukunft 6). Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 171 S.

Von 1966 bis 1968 veranstaltete Mao Tse-tung in der VR China mit Hilfe der Roten Garden die sog. Kulturrevolution. Sie hatte ein doppeltes Ziel. Zum einen ging es um die Säuberung von Staat und Partei, zum andern um die Rückbesinnung auf die traditionellen Werte, die in China vor seiner Öffnung zum Westen Geltung besaßen. Den Begriff der Kulturrevolution benutzt nun Kuhn, der verdienstvolle Münchener Philosoph, um die heutige Welt und die Lage der Kirche in ihr zu beschreiben. Das vorliegende Buch läßt sich in neun Kap. einteilen. Im 1. (Worum es geht – ein Vorwort, 7–19) wird die Intention des Buches erläutert: „Dabei geht es um weniger und vor allem um unendlich viel mehr als um exakte Wissenschaft. Wir lieben die Kirche und wollen in ihr und mit ihr leben. Zugleich fürchten wir die Kulturrevolution, weil wir nicht mit ihr leben können. Sofern wir ihr aber schon verfallen sind, möchten wir wissen, ob ihr Ende abzusehen ist oder wie wir uns von ihr befreien können. Um ein Lebenswissen also geht es uns" (15). Das 2. Kap. (Der hermeneutische Zirkel, 21–29) erläutert die Schwierigkeit, die entsteht, wenn man die eigene Welt, also unsere Gegenwart, betrachten will. Man möchte *über* die eigene Zeit schreiben, kommt aber nicht umhin, *aus* ihr zu sprechen. Um diesen Zirkel zu durchbrechen, richtet der Autor die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand (die Kirche) in der Zeit, der diese durchschneidet wie das Schiff ein Gewässer. „Und wie vom Schiff und seiner Fahrt her sich das jeweilige Gewässer beurteilen läßt – es zeigt sich als reißender Strom oder als friedlich dahinwallender See, als tückisches Polarmeer oder als unendlich weit offener Ozean –, so läßt sich von einer langlebigen, vielleicht uralten, aber immer mit sich identischen Institution her beurteilen, was von dieser ihrer jeweiligen Zeit zu halten ist" (21 f.). Die „revolutionäre Tradition" (30–39), welche 1789 auf ihren Höhepunkt kam, steht auch im 19. und 20. Jh. – gleichsam als unerkanntes Fundamentalmotiv – noch im Hintergrund aller Bewegungen. Und sie tritt nun als westliche Kulturrevolution in unseren Tagen wieder auf die Bühne der Weltgeschichte. Ja, sie entwickelt sich sogar – das ist das Thema des 4. Kap. (Der Revolutionismus, 40–56) – zur reinen und absoluten Revolution, die sich selbst verschlingt. Angesichts dieses „revolutionären Zirkels" (57–73) gibt es nur eine legitime Haltung: wir müssen aus diesem Zirkel ausbrechen. Das 6. Kap. (74–106) beschreibt die Kulturrevolution. Diese „ist die Revolution der Revolution: Vollendung ihres Begriffs und zugleich seine Aufhebung" (74). Was nach ihr bleibt, ist die Tabula rasa, ist Nihilismus. Dieser wird im folgenden Kap. (Jenseits des Nihilismus, 107–138) beschrieben. K. tut dies in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre. Dabei wird zugleich deutlich, daß – in Deutschland – die Revolution mit dem Nationalsozialismus zusammengelaufen ist. Damit zeigt aber die Revolution ihr wahres Gesicht, und dagegen gibt es nur die „Besinnung zum Widerstand" (139–149). Das abschließende Kap. (Schiff in Seenot, 150–167) wendet nun die bisherigen Überlegungen auf die Kirche an. Wie die Kulturrevolution in die Kirche eingedrungen ist, stellt

der Autor mit zwei Bildern aus der Liturgie dar. Diese sollen wohl auch zwei Bilder eines veränderten *Kirchen*verständnisses sein. So war es früher: „Der Priester vor der Gemeinde, beide dem Osten zugewandt – dem Sonnenaufgang, dem Gottesaufgang zugewendet. Das ist der große Gott-Menschheits-Kreis" (164). Und so ist es heute: „Der Priester in seiner gewöhnlichen Haltung ist der Gemeinde zuge-kehrt, in der Hoffnung, daß Gott mit der sakramentalen Feier in diesen durch Agape geschlossenen Kreis eintreten möge" (164). – Es ist nicht leicht, die vorliegende Studie zu beurteilen. Neben glänzenden Analysen der Kulturrevolution steht manche Partie, die eher pamphletartig wirkt. Die Pietät vor dem Lebenswerk eines Helmut Kuhn verbietet eine allzu laute Kritik, aber die Gerechtigkeit fordert es doch auch, daß man dem anerkannten Philosophen widerspricht. Etwa, wenn er Heidegger fast ausschließlich nach seiner Rektoratsrede von 1933 beurteilt (107–123) oder wenn er Karl Rahner zum Bultmann- und Heideggerschüler hochstilisiert und dann als Heerführer der kirchlichen Kulturrevolution verdammt (157–159). Penetrant und ungerecht wirken auch die häufigen Attacken gegen das Zweite Vatikanische Konzil und gegen die Einführung der sog. neuen Messe. Vielleicht wird man dem hier anzuzeigenden Buch am besten gerecht, wenn man es versteht als Schrei eines alten Mannes angesichts der unheilvollen Welt und einer Kirche, die nicht mehr jener Fels der Wahrheit zu sein scheint, als welchen der Autor sie in seiner Jugend kennengelernt hatte. R. Sebott S.J.

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. *Karl Lehmann* und *Edmund Schlink* (Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 240 S.

Unter den bilateralen ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte ist der, dessen Ergebnisse hier vorliegen, wegen des Ranges der Teilnehmer, der Dauer der Gespräche (1976–1982), der Qualität der Referate und des hohen Maßes des erreichten Konsensus von besonderer Bedeutung. Die Hgg. führen das Buch ein mit einer kleinen Geschichte der Beratungen und der vorausgegangenen Gespräche (9–16). Zum 1. Referat „Das Opfer im Alten Testament" von *A. Deissler* (17–35) nimmt *O. H. Steck* (36–39) kurz Stellung. Es folgen Diskussionsbeiträge „Zum Opferverständnis in der Alten Kirche" von *K. S. Frank* (40–50), und das Referat „Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament" von *F. Hahn* (51–91) mit einem „Votum" von *G. Schneider* (92–95). Diese vier Beiträge allein hätten das ganze Buch schon gerechtfertigt. Eine vollständigere, ausgewogenere und für den Dialog geeignetere Zusammenfassung des biblischen und frühchristlichen Befunds ist kaum denkbar. Es folgen vier Referate, die in ebenbürtiger Weise die Situation von der Reformationszeit an beschreiben: „Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana" von *W.-D. Hauschild* (96–118), „Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute" von *E. Iserloh* (119–137), „Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl" von *E. Schlink* (138–175), „Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient" mit einem Anhang: „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Thesen als Gesprächsgrundlage" von *T. Schneider* (176–195). Das letzte Referat, das hier als „Anlauf" zum abschließenden Bericht dient: „Opfer Christi und Opfer der Christen" von *R. Slenczka* (196–214), schließt mit „Themen für das Gespräch". – Die genannten Referate stammen aus den Jahren 1976/7. Es bedurfte weiterer intensiver Bemühungen bis der krönende Abschluß dieses Buches: „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (215–238) endlich 1982 entstehen konnte. R. J. Daly S.J.

Schütte, Heinz, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung.* Paderborn: Bonifatius-Verlag 1985. 208 S.

Wenn ein durch viele einschlägige Bücher und Aufsätze seit langem als Fachmann ausgewiesener Ökumeniker ein Buch wie das vorliegende veröffentlicht, so nimmt man

es mit besonderer Spannung zur Hand. Wie schätzt er die Situation, die derzeit von mancherlei widersprüchlichen Linien durchzogen zu sein scheint, ein? Wo kann er Ermutigung aussprechen, wo rät er zu nüchterner Zurückhaltung? – Der Vf. entwirft ein komplexes Bild der ökumenischen Situation, wie sie sich ihm darbietet. Die große Zahl der Belege und Zitate beweist, daß er sie umfassend wahrnimmt. Er macht dadurch, daß er einerseits an die überlieferten Positionen erinnert und andererseits die vor allem in den Dialogen ansichtig gewordenen Konvergenzen oder gar Konsense beleuchtet, die Bewegungen deutlich und verständlich, die es im ökumenischen Miteinander der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gibt. Sie führen auf das Ziel: Kirchengemeinschaft hin. Damit ist nicht die Rückkehr der vielen Kirchen und Gemeinschaften in die römisch-katholische Kirche gemeint, sondern die Vertiefung und Erweiterung der schon bestehenden Gemeinschaft, die eines Tages in der Eucharistiegemeinschaft zum Ausdruck kommen soll.

In fünf Kap. legt der Vf. seine Mitteilungen und Überlegungen vor. Im ersten informiert er über das „Ziel: Glaubens- und Kirchengemeinschaft" (15–33). Hier werden die Zielvorstellungen, die einerseits in der römisch-katholischen Kirche, andererseits in anderen, vorwiegend europäischen evangelischen Kirchen erarbeitet worden sind, skizziert. Deutlich wird dabei herausgestellt, daß die Kirchengemeinschaft auch Glaubensgemeinschaft sein muß, will sie dem Maßstab der Heiligen Schrift entsprechen und auf Dauer tragfähig sein. Im zweiten Kap. äußert sich der Vf. „Zu Martin Luther und seiner Theologie" (34–59). Hier trägt er Ergebnisse des ökumenischen Bemühens, die das Luther-Gedenkjahr 1983 gezeitigt hat, zusammen. Im Verständnis des Bekenntnisses, in der Zentrierung aller Theologie in der theologia crucis sowie in der Sakramentenauffassung hat Luther Akzente gesetzt, die mit der katholischen Theologie vermittelbar bleiben und darum nicht als kirchentrennend verstanden werden müssen. Im dritten Kap. „Gemeinsamer Glaube der Christen" (60–72) erinnert der Vf. daran, daß sich 1981 alle Christlichen Gemeinschaften und Kirchen erneut zum Credo von Nizäa-Konstantinopel bekannt haben. Damit ist eine breite gemeinsame Glaubensgrundlage gegeben. Das Maß der Übereinstimmung, das zwischen der katholischen Kirche und den verschiedenen anderen Kirchen und Gemeinschaften in Fragen des Glaubens gegeben ist, wird auf dem Hintergrund der neueren Dialogdokumente dargestellt. Im vierten Kap. „‚Grunddifferenz' trotz Fundamentalkonsens?" (73–97) setzt sich der Vf. kritisch mit der Auffassung verschiedener evangelischer Theologen auseinander (E. Herms, H. M. Müller, J. Baur, G. Ebeling, R. Frieling), die eine „Grunddifferenz" zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche annehmen und damit die Gespaltenheit der Christenheit für unaufhebbar erklären. Das fünfte Kap. schließlich „Um Behebung von Gegensätzen" (98–189) enthält die Darlegung der neu gewonnenen Konsense und Konvergenzen in den traditionellen Kontroversfragen – Rechtfertigungslehre, Eucharistielehre, Theologie des Amtes in der Kirche, Verständnis des Petrusdienstes, Mariologie. – Sch. nimmt zu allen ökumenisch bedeutsamen Fragen Stellung, nachdem er über den gegenwärtigen Gesprächsstand informiert hat. Es fällt auf, daß er mehr an Übereinstimmung wahrzunehmen scheint, als es in der Regel üblich ist. So entsteht der Eindruck, in den letzten Jahren sei die Gemeinschaft im Glauben so weit gewachsen, daß die Kirchengemeinschaft, d. h. konkret: die Gottesdienstgemeinschaft zu einem schon nahegerückten Ziel geworden ist. Es könnte freilich sein, daß der Vf., bewegt von seiner starken ökumenischen Hoffnung, ja Zuversicht, die Zitate und Belege so ausgewählt hat, daß eben dieses hoffnungsträchtige Bild entsteht. Wer wäre nicht glücklich, wenn er in diese Haltungen der Hoffnung und der Zuversicht bedenkenlos einstimmen könnte? Die Wirklichkeit der Beziehungen zwischen den Kirchen ist indes wohl doch problembeladener, als es im Sinne des vorliegenden Buches der Fall zu sein scheint. Es fällt noch etwas anderes auf: in welch breitem Maße der einstige Lehrer des Vf.s, Joseph Kardinal Ratzinger, als Zeuge für die Tragfähigkeit der von Sch. dargebotenen Analysen und Perspektiven in Anspruch genommen wird. Tut der Autor dies, um seinen Ausführungen den Anschein des Quasi-Offiziellen zu geben? Oder will er den derzeitigen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation an seine in der Tat bisweilen erstaunlichen Äußerungen erinnern und ihn so für heute und morgen an seine gestrige Linie binden? Oder will er

ihn vor Unterstellungen, die vorgetragen wurden, in Schutz nehmen? Vielleicht treffen alle Deutungen zu. W. Löser S. J.

Sonnemans, Heino, *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung der Toten* (Freiburger Theologische Studien 128). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 543 S.

In der von dem reformierten Theologen Jean Souverain (Le Platonisme devoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonisien, Köln 1700) ausgelösten Debatte der Enthellenisierung des Christentums geht es über die Frage der faktischen Rolle der griechischen Kultur für die geistige Genese des frühen Christentums hinaus, immer um die systematische Grundfrage des Verhältnisses von Natur und Gnade. Trifft die Offenbarung in vertikaler Wucht so auf ihren anthropologischen Empfangsgrund auf, daß sie ihn zerstoßen muß, um sie selbst bleiben zu können, oder greift sie dessen prinzipielle und geschichtliche Gegebenheiten auf und prägt sie sich anverwandelnd ein? Im letzten Falle erweist es sich methodisch als unmöglich, das Proprium des Christentums aus seinem dialektischen Gegensatz zur Natur, hier in der Form der griechischen Philosophie, zu bestimmen. In der Begegnung der Offenbarung mit den menschlichen Selbstentwürfen in den geschichtlichen Religionen und Kulturformationen ist immer zugleich ein *aliud* und ein *non-aliud* geltend zu machen. Hermeneutische Grundüberlegungen zwingen so zur Aufgabe des allzu leicht zu handhabenden Schemas vom Gegensatz des griechischen und des biblisch-hebräischen Denkens, wie es etwa an der fast zur sententia communis gewordenen Entgegensetzung von „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Fleisches" durchgespielt wird.

Die hier anzuzeigende Arbeit entspricht in einem hohen Maße dem sich hier ergebenden Desiderat, die begriffs- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung des Seelenbegriffs im griechisch-christlichen Kulturraum nachzuzeichnen. – Indem der Vf. das weite Spektrum des Seelenverständnisses im Raum des griechischen Geistes aufgreift, geht es ihm um eine konkrete Thematisierung der „anthropologischen Voraussetzungen des Menschen für das Vernehmen und Verstehen Gottes in seiner tatsächlichen Heilsankündigung" (15), denen der sich offenbarende Gott ent-sprechend entgegenkommt, korrigierend und erfüllend. Der religions- und philosophiegeschichtliche Teil dient einer fundamentaltheologischen Eschatologie als Entwurf einer „Apologie der Hoffnung" (16). In Mythos und Logos ist die praeparatio evangelica sichtbar zu machen. – In den Kap. 1–4 (26–291) unternimmt S. einen Durchgang durch die Genese des Seelenbegriffs mit den einzelnen Elementen, angefangen von der homerischen Anthropologie über die religiös begründete Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in den Mysterien und in der Orphik über die hochentwickelten vorsokratischen Bestimmungen der Seele zwischen Physis und Logos bis zum Höhepunkt bei Plato. Entscheidend ist der Ansatzpunkt, von dem her sich erstmals im Mythos das Begriffspaar Leib–Seele entwickelt hat. Es entspringt nicht einer Reflexion auf eine anthropologische Dualität. Es entsteht bei dem Versuch, von der erfahrenen Einheit des Menschen her die Phänomene des Todes und der Toten im Verhältnis zur Erfahrungswelt zu beschreiben im Hinblick auf den Leichnam und die bleibende „Totenseele" (psyche). Die Vorstellung der Unsterblichkeit tritt aber erst zur Seele hinzu als der Mensch abgehoben wird von seiner Einbindung in den Naturkreislauf. Damit tritt seine Verantwortlichkeit für seine Taten hervor, die sich im Hinblick auf das Göttliche entfaltet. Der Gedanke an eine Dauer des Menschen hat somit seinen Grund in der Ethik und im Wissen um die Nähe des Menschen zum Göttlichen. Dabei fallen keineswegs die anthropologischen Momente Seele und Leib mit der ethischen Dualität von gut und böse zusammen. Als Ergebnis seiner umfänglichen Plato-Diskussion hält der Vf. fest, daß Plato keineswegs im Sinne des Geist-Körper-Dualismus Descartes' auf einen dinglich-substanzhaften Seelenbegriff festzulegen ist. Die Seele ist vielmehr „der Ort der Begegnung von Idee und Sinnlichkeit, von Logos und Eros, von Sein und Bewegung" (280). Die Seele meint nicht einen Teil im „Ganzen" des Menschen, sondern eine integrale Wesensaussage über ihn in seiner Zielausrichtung auf Gott und die Idee des Wahren, Guten und Schönen. Ihr Sein gründet in ihrem Verhältnis zur Idee, das sich in der ineinander verschränkten Dreiheit von Teilhabe, Anwesenheit und Gemeinschaft auslegt

(281). Die bleibende Differenz zwischen Seele und Idee begründet das Streben nach Verähnlichung. So ist bei Plato Unsterblichkeit der Seele nicht als substanzhafte Göttlichkeit in monologischem Selbstbesitz gemeint. Von innen heraus ist sie dialogisch entworfen auf Koinonia hin mit Gott und den verstorbenen Menschen. Wenn die Seele auch für sich allein existieren kann, so geht sie doch eine unvermeidliche Verbindung mit dem Leib ein. – Wenn aber der Vf. zusammenfassend den platonischen Seelenbegriff im Vergleich mit der biblischen Anthropologie als der christlichen Hoffnung nicht widersprechend beurteilt, weil er eher religiös als philosophisch begründet sei, dann ist zu fragen, ob das Philosophische per se schon im Gegensatz zum Christentum steht. Vielleicht hat die epochale Wende von Mythos zum Logos doch die besseren Dispositionen zum Dialog bereitet. Die Differenz bleibt freilich bestehen, insofern Plato aus der bloßen Idee die Kontingenz der realen Fleischwerdung des Logos und ihre Bindung an die geschichtliche Person Jesu Christi unmöglich ableiten konnte. Zu Beginn des 5. Kap. (292–354), in dem die Grundlinien der biblischen Aussagen entfaltet werden, spricht S. von einem biblischen „Denken". (Wahrscheinlich sollte man diese Begrifflichkeit vermeiden, um deutlich zu machen, daß eine Offenbarungsgeschichte mit dem philosophischen Denken nicht durch eine gemeinsame Kategorie in Beziehung gesetzt werden kann. Der Vorsprung des operationalen Moments der Offenbarung bleibt für ein rationales Bemühen uneinholbar. Nur wo sie annähernd auf den Begriff gebracht wird in nachträglicher Reflexion ist die Basis für einen Vergleich geschaffen.) In der Schrift kommt die Ganzheit des Menschen nicht von anthropologischen Überlegungen, sondern von einem theozentrischen Ansatz her in den Blick, sofern Gott selbst Ursprung und Ziel des Menschen ist. Die Kreatürlichkeit begründet eine strenge Unterscheidung von Gott und Welt, sie ermöglicht aber auch eine personale Relation zu Gott, die das Menschsein konstitutiv bestimmt. – Dabei verführt das vereinfachende Schema „biblisches gegen griechisches Denken" dazu, dem griechischen Dualismus einen angeblich biblischen Monismus entgegenzustellen, der die „Ganzheit" des Menschen besser wahre. Um die naturale Bestimmung der Einheit des Verschiedenen vom biblischen Befund her ausreichend zu deuten, bedarf es einer methodisch gesicherten sorgfältigen Übersetzung in die Kategorien einer systematischen Anthropologie, wobei die thomanische Sicht wohl die gedanklich durchgeklärteste Konzeption bietet (324). Die anima als subsistierende Geistform im personalen Gegenüber zu Gott, ihre notwendige Individuation in der materia prima begründen die innerlich durchdrungene Einheit des Menschen als geistleibliches Geschöpf, das so in eine gnadentheologisch auszulegende Verbindung mit Gott in Christus treten kann, worin sich die transzendentale Verwiesenheit des Menschen letztlich erfüllt. Auferstehung als Inbegriff christlicher Hoffnung ist darum nicht eine Wiedervereinigung einer fertigen Leibgestalt mit einer irgendwie ätherisch vorgestellten Seelensubstanz, sondern die umfassende Einbeziehung des Menschen in die Lebensgemeinschaft mit dem Gott der Selbstmitteilung in der Menschwerdung des Logos, die auch die naturale Vollendung umgreift.

Im 6. Kap. (355–406) greift S. die in der protestantischen Theologie vorherrschende Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele als einer griechischen Überfremdung der Auferstehung des Fleisches auf.

Nur vordergründig geht es dabei um eine Überwindung des Dualismus von Plato (gemeint ist immer Descartes). Zur Debatte steht in Wahrheit der Zusammenhang von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Im Grunde verbleibt die monistische Gegenposition (Ganztodtheorie) im Banne der Voraussetzungen, deren Konsequenzen sie lediglich nach einer Seite hin ablehnt. Die Position der Unsterblichkeit der Seele erscheint als eine Vergötzung des Menschen (K. Barth) oder als eine Verkennung der Negativität des Todes (E. Jüngel), bzw. als eine Abwertung der Auferstehung des Leibes (W. Pannenberg). Der Unterschied zwischen menschlicher Eigenschaft und göttlicher Gabe, der hier angesetzt wird, läßt übersehen, daß alle Eigenschaften einer Kreatur Gaben sind. Gott kann aber das Sein derart verleihen, daß er darin ein Seiendes als Person konstituiert. So setzt er sich den möglichen Bundespartner selbst voraus, damit er sich ihm schenken kann als das ewige Leben, das er selber ist. Seele meint hier nicht eine unverletzliche Teilsubstanz, die sich vor dem Tode bewahren, bzw. sich dem Zugriff Gottes entziehen könnte. Sie ist vielmehr die Chiffre für das menschliche Existen-

tial, wodurch er personales Geschöpf ist in der transzendentalen Offenheit auf eine mögliche Selbstkundgabe Gottes an das Geschöpf. So ist der Mensch mehr als ein beseelter Organismus, nämlich aufgrund eines durchgreifenden Schöpfungsaktes Gottes, das persongewordene Sinnziel der Schöpfung, in dem sich die Schöpfung auf Gott zurückwendet. Im Tode wird der Mensch gewiß in seiner Existenzmitte betroffen, aber er entfällt nicht dem Schöpfungsakt ins Nichts. Es kann aus der vollendenden Beziehung zu Gott nur zu einer Neudefinition kommen im Verhältnis zur Schöpfung und ihrer Zusammenfassung in Christus. Die sog. Ganztodtheorie spaltet die Schöpfung in Sein und Sinn. Sie drängt Gott von der Schöpfung ab, wenn sie die Dynamik ihrer Sinnspitze fortwährend in die Leere des Nichts ausmünden läßt. Der Versuch, mit der Rede von einer Aufbewahrung der Toten im Gedächtnis Gottes doch noch den Weg des endlichen Seins mit dem Sinn zu verknüpfen, kann nicht gelingen. Wenn die Toten doch im Nichts sind, trägt diese Theorie das Nichts in Gott selbst hinein und macht das Gedächtnis Gottes zum Beinhaus der Geschichte. Die Grundprobleme der Beschreibung des Todes können aber nicht bewältigt werden, wenn die Rede von „Seele" und „Leib" im Bereich des Anschaulich-Gegenständlichen bleibt. In einem metaphysischen Ansatz muß es zur Auflösung fester Vorstellungen kommen. So kann deutlich werden, daß im Horizont von Schöpfung und Erlösung der geistige Daseinsakt („Seele") nie aus dem Sein fallen kann, sofern er der zu sich selbst gekommene Schöpfungssinn ist, daß er sich aber dennoch in zweifacher Weise (Geschichte oder Vollendung) ins Sosein setzen kann („Leib", Materie) als der Möglichkeit, durch die sich personale Schöpfung verwirklicht.

Im 7. Kap. (407–430) greift S. die zwischen G. Greshake und J. Ratzinger kontrovers diskutierte Beziehung von individueller und allgemeiner Eschatologie auf, um im 8. Kap. (431–465) eine „Rehabilitierung" des Seelenbegriffs vorzunehmen auf der Basis einer Grundreflexion auf das Leib-Seele-Verhältnis mit Ausblick auf die Vollendung des „Ganzen". – Die aus dem Widerstand gegen die landläufige Vorstellung einer leib- und geschichtslosen Seele der Verstorbenen entwickelte These Greshakes von der Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod, glaubt S. vermitteln zu können mit der an der traditionellen Sprechweise orientierten Gegenthese Ratzingers, der einer vermuteten Unvollendbarkeit der Materie entgegentreten will, sofern der im Tod zurückbleibende Leib (Ist es ein Leib?) dem reinen Zerfall preisgegeben wird (431). Wahrscheinlich sind über Mißverständnisse auf der begrifflichen Ebene hinaus die Differenzen nicht unüberbrückbar. Beide Theologen sind geprägt von der thomanischen Sicht einer Unmöglichkeit der menschlichen Seele, die nicht zutiefst durch die Materialität ihres Weltbezugs geprägt ist, durch die aber dennoch die Wahrung der menschlichen Identität im Hiatus des Todes verbürgt wird. Die Kluft zwischen dieser und jener Welt in der einen Schöpfung, zwischen in der Zeit antizipierter Ewigkeit und der die Zeit auf-hebenden partizipierten Ewigkeit, vermag keine Theologie in statu viatoris völlig zu überbrücken, gleich, ob das „Zwischen" mit Hilfe des Begriffspaars Seele-Leib angezielt wird, oder ob man von einer dynamisch-progressiven Vollendung des einen Menschen im heilsgeschichtlichen Prozeß in Zeit und Ewigkeit spricht.

Im 9. Kap. (466–529) sucht S. die bisher gewonnenen Einsichten fundamentaltheologisch und dogmatisch fruchtbar zu machen. Im Dialog mit der modernen Literatur, den anderen Religionen, den Philosophien muß ein geklärter Seelenbegriff zur Artikulation des Potentials menschlicher Hoffnung herangezogen werden. Hier lassen sich anthropologische Grundlinien bündeln: Kreatürlichkeit, Gottebenbildlichkeit, transzendentale Verwiesenheit, dialogische Verfassung, gnadenhafte Relation zur Koinonia mit Gott und die Vollendung der Liebe im Mitsein, der Zusammenhang von individueller und allgemeiner Vollendung der Schöpfung. – Im ganzen bietet S. eine hilfreiche Aufarbeitung der Bedeutungsgeschichte des Seelenbegriffs. Er führt umfassend in den Stand der Diskussion ein und vermittelt Ansätze zur weiterführenden Klärung der Frage, ob dem Begriff der „Seele" ein neues Heimatrecht in Theologie und Liturgie zugestanden werden soll. G. L. Müller

Vandervelde, George, *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation.* Washington: University Press of America 1981. 350 S.

Das vorliegende Buch ist die identische Neuausgabe der schon 1975 in Amsterdam erschienenen Dissertation des Verf. an der dortigen Free University. – Die Arbeit reiht sich in eine Vielzahl von Studien zur Erbsündenlehre ein, die in der letzten Zeit erschienen sind und die Virulenz des Themas, aber auch die ungelösten Fragen anzeigen. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie im Konflikt der Interpretation zwei Schneisen zu schlagen versucht, die freilich nicht die ganze Bandbreite der Diskussion abdecken. In legitimer Beschränkung auf fünf Autoren sieht der Verf. zwei Hauptrichtungen der katholischen Reinterpretation der Erbsündenlehre: eine „situationalistische" Interpretation, repräsentiert von P. Schoonenberg, K. Rahner und K.-H. Weger, die die Erbsünde als „gnadenlose" Situiertheit menschlicher Freiheit, als Existential deutet und dabei letztlich von einem ekklesiologischen Grundprinzip ausgeht; eine „personalistische" Interpretation, vertreten von A. Vanneste und U. Baumann, die in der Erbsünde die Tiefendimension der persönlichen Sünde sieht und damit dem protestantischen Deutungsmuster nähersteht. Nach sehr eingehender und kritischer Untersuchung der Positionen läuft die These des Verf. darauf hinaus, daß beide Interpretationen trotz eines gemeinsamen anthropologischen Rahmens nicht synthetisiert werden können, sondern wegen ihrer philosophischen Polarität (Situation – Freiheit) und ihrer theologischen Inkompatibilität (Gnadenverlust – Tiefendimension) einander ausschließen. – Sicher wird man sagen können, daß die „situationalistische" Interpretation besser den Herrschaftscharakter der Sünde, ihre universale Vorgegebenheit und ihre überindividuelle Dimension zum Ausdruck bringt und damit der katholischen Tradition näher steht als die „personalistische". Überdies ließe sich die letztere sehr wohl in die erstere integrieren, aber nicht umgekehrt. Dazu bedürfte es freilich eines sozialphilosophisch geklärteren theologischen Zueinander von persönlicher Sünde und Erbsünde, die beide zusammen in einer Hamartologie zu bedenken wären, ohne daß das „mysterium iniquitatis" dadurch aufgelöst würde. M. Sievernich S. J.

4. Praktische Theologie

McCormick, Richard A., S. J., *Notes on Moral Theology. 1981 through 1984.* Lanham/London: University Press of America 1984. VII/233 S.

In der Theologie kommt es höchst selten vor, daß ein Universitätslehrer eine Sammlung seiner wichtigsten Rezensionen veröffentlicht. Publikationen dieser Art offenbaren in den Augen ihrer Kritiker einzig die Verlegenheit des Autors, keinen Stoff und keine Muße für ‚richtige' Bücher zu haben. Man mag sich daher fragen, ob nicht des Guten zuviel getan ist, wenn solche Besprechungen nun noch einmal rezensiert werden. Beides läßt sich dadurch rechtfertigen, daß M.s Notizen zur Entwicklung der Moraltheologie von 1981 bis 1984 weitaus mehr dokumentieren als Kurzanzeigen von Neuerscheinungen. Sie bieten einen umfassenden Überblick zu den Hauptthemen und Schwerpunkten der ethischen Diskussion in Amerika und Europa, verknüpfen sie mit grundsätzlichen Erörterungen zu Ansatz und Aufbau dieser Disziplin und stellen sie in den Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung. Besonders instruktiv sind die Berichte über die Debatte zur Problematik moraltheologischer Normenbegründung, der Geburtenkontrolle und Familienplanung sowie die Zwischenbilanz zum Stand der kirchlichen Friedensethik. Sie gehen weit über das Genus eines Literaturberichtes hinaus und dürfen als eigenständiger Gesprächsbeitrag gelten. H.-J. Höhn

Mieth, Dietmar, *Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Ehe.* Mainz: Grünewald 1984. 126 S.

Die Ansicht, daß Liebe und Ehe wie kaum ein anderer Bereich für das Glück des

Menschen bedeutsam sind, mag der aktuellen Scheidungsstatistik und der veröffentlichten Meinung über den Stellenwert der Institution ‚Ehe' widersprechen. Trotzdem trifft sie den Kern der Hoffnungen und Sehnsüchte vieler Zeitgenossen, auch wenn die Zahl derer abnimmt, die rechtliche Konsequenzen aus ihrem Wunsch nach einer glückenden Paarbeziehung ziehen wollen. Dafür wächst beständig das Bedürfnis, neue Lebensformen und -gemeinschaften zu gründen, die nicht die Änderung von Personenstand und Steuerklasse verlangen und erst recht nicht mit dem moralischen ‚Ballast' der bürgerlichen Ehe beschwert sind. M. unterzieht sich vor diesem Hintergrund der Mühe eines unprätentiösen, behutsam argumentierenden und doch engagiert vorgetragenen Plädoyers für einen scheinbar aus der Mode gekommenen Lebensentwurf, dem das Zusammensein in der Ehe nicht starre Fessel, sondern die Kontur einer gemeinsamen Zukunft bedeutet. Dabei weicht M. der Auseinandersetzung mit den derzeit gängigen gesellschaftlichen Leitbildern keineswegs aus. Vielmehr formuliert er ein Modell, das den Erfordernissen einer zeitgemäßen christlichen Alternative in bisher selten erreichter Prägnanz entspricht. Beginnend mit einer umsichtigen Sondierung von „Grundwerten der Geschlechtlichkeit" (9–27) sowie der wichtigsten Faktoren und Antriebsmomente, die die soziale Stellung der Ehe verändert haben, entwirft M. einen sozialethischen Bezugsrahmen, dessen Wirklichkeitsnähe keine romantisierende oder theologisch verklärte Ehemoral mehr zuläßt (28–37). Er zwingt dagegen dazu, die Eigenart des christlichen Eheverständnisses im kritischen Vergleich mit konkurrierenden Ausformungen und Deutungen geschlechtlicher Lebensgemeinschaften herauszuarbeiten (38–47). Er verlangt auch mehr als eine kontrapunktische Darstellung der katholischen Ehedoktrin; M. sucht darum den Anschluß an literarische und filmische Versuche einer Diagnose und Seismographie der Gegenwart, in denen die gegenwärtige (Un-)Kultur menschlicher Beziehungen im Zentrum steht (48–66). Erst dann folgt ein kurzer Abriß der jüngsten Entwicklung kirchlicher Ehelehre (67–79), an dessen Ende M. mit der These, die Ehe sei ein Ort, „an dem das kommende Gottesreich eschatologisch vorweggenommen ist" (76), ein neues theologisches Leitbild entwickelt: „In der christlichen Ehe lebt man eine Beziehung, die dem anderen immer wieder zum Ausdruck bringt: Du wirst nicht sterben. Und: was wir füreinander in besonderer Weise ... sein können, wird einmal allgemein für die Beziehung unter allen Menschen gelten" (77). Ein systematischer Exkurs über das Verhältnis von „Mann und Frau in theologisch-ethischer Sicht" (80–101) leitet über zu dem Schlußkap., das dem ganzen Buch den Titel gegeben hat und nochmals den alle Abschnitte prägenden Grundgedanken erläutert (102–124): „es geht um Werte in der Paarbeziehung als befreiende, nicht als bedrückende Erfahrung, als Offenheit für die eigene Zukunftsgeschichte und für den weiten Zusammenhang mit dem Leben anderer Menschen" (9). – Nach den zahlreichen Aufklärungswellen, die in den letzten Jahren über Gesellschaft und Kirche hinweggegangen sind und entscheidend zum Plausibilitätsverlust der traditionellen Sexualethik beigetragen haben, sind in der Theologie nur wenige überzeugende Versuche gelungen, die eingetretene Verunsicherung und Ratlosigkeit durch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung sowohl mit der eigenen Tradition wie auch mit dem Geltungsanspruch aktueller Gegenentwürfe zu überwinden. M. hat hierzu wichtige neue Orientierungsdaten gesetzt. Sein Buch ist gleichzeitig ein Beleg dafür, daß er nicht nur im Hinblick auf die literarische Meßbarkeit seines Denkens zu den kreativsten und produktivsten Theologen der jüngeren Generation zählt. H.-J. Höhn

Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien. Hrsg. *Peter Koslowski.* Tübingen: Mohr 1985. IX/308 S.

Eine von CIVITAS, Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst e. V., Ende 1984 in München veranstaltete wissenschaftliche Tagung setzte sich zur Aufgabe, die Religion entgegen der heute weit verbreiteten Neigung, sie rein funktionalistisch zu erklären, als eine der menschlichen Gesellschaft eigene „Dimension" zu erweisen; das Buch enthält die auf dieser Tagung gehaltenen Referate einschließlich der anschließenden Diskussion. Den Veranstaltern war es gelungen, hochqualifizierte

Referenten zu gewinnen. Unverkennbar befanden sich ernsthaft religiöse Referenten in der Mehrheit, aber alle erwiesen der Religion zumindest ehrlichen Respekt und lehnten die im Grunde genommen zynisch-frivole Erklärung entschieden ab, die ihr jeden echten Eigenwert abspricht, die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt als belanglos abtut und ihr lediglich einen davon unabhängigen, für die menschliche Gesellschaft jedoch unentbehrlichen Dienst, eine „Funktion" zuerkennt, um derentwillen sie beibehalten zu werden verdiene. – Im letzten Verständnis dessen, was wir meinen, wenn wir von „Religion" sprechen, und in der Begründung, warum die recht verstandene Religion oder Religiosität kein bloßer Verlegenheits- oder Notbehelf ist, dessen die menschliche Gesellschaft nun einmal bedarf, um funktionsfähig zu sein, sondern für sie *konstitutiv* ist, wurden zum Teil recht verschiedene Meinungen vertreten; in dem aber, worum es entscheidend ging und was in der Wortwahl „Dimension" der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden sollte, war man einig: die menschliche Gesellschaft bedarf der Religion nicht wegen eines dieser selbst wesensfremden Dienstes, den sie ihr, ohne es selbst zu wollen, vielleicht auch ohne es zu wissen, leistet; *ohne* die Religion fehlt der Gesellschaft etwas, ohne das sie nicht *menschlich* ist.

Teil I unter der Überschrift „Religion und Funktion der Religion" (9–60) bringt in den von zwei völlig gegensätzlichen Positionen ausgehenden Referaten von *R. Spaemann* (Kap. 1) und *Th. Luckmann* (Kap. 2) nebst einen „Kommentar" zu beiden von *O. Marquard* die grundsätzliche Auseinandersetzung über das Thema im ganzen. Die Referate und vielleicht noch mehr die anschließende, hier 13 Druckseiten füllende Diskussion muten dem Leser reichlich viel geistige Anstrengung zu, aber sie lohnt sich. – Teil II „Religion und Gesellschaft" (63–180) geht auf die Einzelbereiche ein, in Kap. 3 unter „Civil Religion" auf das „theologische Fundament der Gesellschaft" *(W. Pannenberg)*, Kap. 4 unter „Religion, Ökonomie, Ethik; sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs" *(P. Koslowski)* nebst Kommentar zu beiden von *H. Maurer*. In Kap. 5 behandelt *Hans Maier* „Politik und Religion", kommentiert von *H. Lübbe;* in Kap. 6 erörtert *G. Lanczkowski* „Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht", kommentiert von *W. Kasper*, alle Kap. mit ausführlicher Diskussion. – Teil III „Religionsphilosophie, Religion, Mythos" (185–278) scheint mir vom Thema her entbehrlich zu sein, bietet aber unbestreitbar interessante und instruktive Bereicherungen. – In Kap. 7 behandelt *H. Krings* „Aufklärung und religiöse Existenz", in Kap. 8 ein afrikanischer Gelehrter *N. Tshiamalenga*, Philosophieprofessor an der Universität Kinshasa (Zaire), „Mythos und Religion", zunächst für Afrika, worauf wieder ein Kommentar zu 7 und 8 von *W. Oelmüller* folgt. In Kap. 9 behandelt *K. Hübner* „Die Theologie R. Bultmanns im Lichte moderner Mythos-Rezeption", nochmals von *W. Kasper* kommentiert. Es folgen noch „Abschließende Stellungnahmen und Diskussion" (281–299), darunter eine Zusammenfassung der ganzen Tagung durch *Koslowski*, den Organisator der Tagung und Hrsg. des Buches.

Mangels Kompetenz mußte ich mich auf diese Berichterstattung beschränken; nur zu Kap. 4 und 5 erlaube ich mir eine eigene Meinung. Zu Kap. 4: *Koslowski* ist einer der seltenen Philosophen, die zugleich wirtschaftswissenschaftlich geschult sind. Anstatt ihm zu Vorteil zu gereichen, scheint es mir ihn hier zu benachteiligen. Unsere Wirtschaftswissenschaft behandelt als ihren *Erkenntnis*gegenstand so gut wie ausschließlich das Marktgeschehen und was sich in marktwirtschaftliche Kategorien fassen läßt, kurz, sie verengt sich auf *Katallaktik*. Der eigentliche *Sach*gegenstand der Wirtschaft, das im ursprünglichen Sinn des Wortes „ökonomische", d. i. haushälterische Schalten und Walten, die eigentlich menschliche Seite der Wirtschaft, fällt bei ihr aus. Von einem wirtschaftswissenschaftlich geschulten Philosophen würde man erwarten, einen Mann wie Peter Koslowski möchte man geradezu als dazu berufen ansehen, diese *Eng*führung unserer Wirtschaftswissenschaft aufzubrechen. Was er in Kap. 4 als „Ökonomie" vorlegt, erschöpft sich jedoch in Katallaktik, verbleibt völlig im Rahmen des üblichen Erkenntnisgegenstandes unserer Wirtschaftswissenschaft. Im vertrauten Umgang – so möchte ich es auslegen – mit der Wirtschaftswissenschaft und deren Vertretern habe K. die Distanz und damit die gebotene kritische Haltung zu ihr eingebüßt. Wie dem auch sei, indem er die Engführung vorbehaltlos mitmacht, stellt er seine philosophischen Überlegungen auf eine viel zu schmale Grundlage. Das muß ihn nicht

notwendig zu falschen Aussagen führen, wohl aber zu Aussagen, die weit hinter dem zurückbleiben, was gerade ein Mann wie er sagen könnte. Vorerst gebe ich die Hoffnung noch nicht auf, daß er einmal die Engführung sprengen und das, was hier noch fehlt, sagen wird. – Mit ganz besonderer Freude, aber in aller Kürze möchte ich noch das Referat von *Hans Maier* „Politik und Religion" in Kap. 5 begrüßen und rühmen, da spricht ein Mann, der in einer Person Professor für politische Wissenschaft und erfahrener praktischer Politiker ist; er weiß, was man einem Hörer oder Leser zumuten darf und redet in einer jedem verständniswilligen Menschen verständlichen Sprache; an diesem seinem Referat kann der von anderen Referaten abstrapazierte Leser sich erholen.

Insgesamt ein Buch für anspruchsvolle, zu geistiger Anstrengung bereite Leser; eigens rühmend hervorgehoben sei der ausführliche und äußerst sorgfältig bearbeitete Bericht über die klärende und vertiefende Diskussion. O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Bd. 26. Hrsg. *Anton Rauscher.* Münster: Regensberg 1985. 271 S.

Seitdem durch den Tod von Wilhelm Weber (4. 10. 1983) der Lehrstuhl und das Institut für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster verwaist sind, hat *Anton Rauscher* vertretungsweise die Herausgabe dieses Jahrbuchs übernommen; Schriftleiterin ist nach wie vor Doris Böggemann. – Dieser 26. Band umfaßt Beiträge über Themen denkbar verschiedenster Art, die sich an ebensoviel verschiedenartige Interessenten wenden. – Von amtlicher Soziallehre der Kirche handelt *Th. Herr* „Die Enzyklika Laborem exercens und das Ringen der katholischen Sozialbewegung um Gesellschaftsreform" (149–170). Gleich einleitend widerspricht er schärfstens der Meinung Klübers, diese Enzyklika bedeute einen Umbruch der Soziallehre der Kirche; gegen Ende schreibt er mir eine ähnliche Haltung oder Neigung zu, wofür er sich auf einen Satz von mir beruft, worin ich ausschließlich zum Sprachgebrauch feststelle, wenn man eine Ordnung, in der das Kapital die führende Stellung einnimmt, „kapitalistisch *nenne,* dann sei es folgerichtig, eine Ordnung, in der die Arbeit den Vorrang hat, „laboristisch" zu *nennen* (vgl. 169, Fn. 64). – Zum Ausbau der kath. Soziallehre zählen der interessante und anregende Beitrag von *L. Schneider* „Spiritualität der Arbeit im Horizont von Schöpfung und Erlösung" (171–182) und *R. Weiler* „Die menschliche Arbeit als Kriterium für den ökologisch richtigen Einsatz des Produktionsfaktors Arbeit" (183–194), woran *J. Wiemeyer* „Sozialethische Überlegungen zur Umweltsproblematik" anschließt (195–220). – Ausgesprochen spekulativ theoretisch sind die Beiträge von *A. Anzenbacher* „Konsensustheoretische Aspekte der Differenz von Moralität und Sittlichkeit" (251–271), *H. A. Münk* „Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie Kants bei katholischen Autoren der Gegenwart" (97–122) und *H. Hürten* „Der Einfluß von Jacques Maritain auf das politische Leben in Deutschland" (25–40). Das S. 27, Fn. 7 angeführte Buch von Götz Briefs, Le prolétariat, Paris 1936, wozu Maritain die Einleitung schrieb, ist die französische Übersetzung seines berühmten, bereits 1926 erschienenen Werkes „Das gewerbliche Proletariat" (wiederabgedruckt in seinen „Ausgewählten Schriften", Bd. I, 211–351); Maritain kann sehr wohl die zehn Jahre ältere ursprüngliche deutsche Ausgabe gekannt haben. – Von historischem Interesse sind die Beiträge *J. Maika,* „Der Einfluß des Christentums auf die politisch-ethische Kultur Europas" (53–62), *R. Morsey,* „Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage 1848–1932" (9–24) und *J. Horstmann,* „Katholiken und Reichstagswahlen 1920–1933" (63–96); dazu der Vortrag „Katholische Kirche und Deutsche Frage" (123–148), womit *M. Spieker* einem interessierten Auditorium des Fernen Ostens in einer auch für den deutschen Leser interessanten Weise die Eigenart dessen erschließt, was man bei uns unter politischem (und sozialem) „Katholizismus" versteht. O. v. Nell-Breuning S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 19. Hrsg. *Heinrich Marré* und *Johannes Stüting*. Münster: Aschendorff 1985. 176 S.

Die Berichte über die alljährlichen Essener Gespräche erscheinen immer erst ein volles Jahr später, nachdem das nächstfolgende Gespräch bereits stattgefunden hat; diese Verzögerung ist um so beklagenswerter, je aktueller der behandelte Gegenstand war. – Dieses 19. Gespräch fällt insofern etwas aus der Rolle, als es, weil kurz nach Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuchs stattfindend, dem eigentlichen Tagungsgegenstand ein Referat von *J. Listl* vorausschickt, worin er in seiner bekannten klaren, bestimmten und zugleich genau abwägenden Diktion über dessen „Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Staat" informiert (9–37); demzufolge entzündete sich daran keine eigentliche „Diskussion"; in der Hauptsache wurden ergänzende Fragen an ihn gerichtet (38–63). Genau das entsprach der Lage im März 1984. Als Gesprächsgegenstand in Fachkreisen ist das neue Recht, nachdem es sich eingelebt hat, kein aktuelles Thema mehr; für den Nicht-Fachmann, der sich darüber knapp, aber zuverlässig informieren will, bleibt Listls Referat eine ausgezeichnete Fundstelle. – Die sog. „Jugendreligionen" waren der eigentliche Diskussionsgegenstand des 19. Essener Gesprächs. Ob für sie in unserem Staatskirchenrecht, das den Begriff „Jugendreligion" nicht kennt, überhaupt Platz ist, und zutreffendenfalls welcher Platz ihnen darin zukommt, bestimmt sich danach, ob oder in welchem Sinn ihnen überhaupt religiöser Charakter zuzuerkennen ist. Um das zu beurteilen ist an allererster Stelle ausreichende Kenntnis der Sachverhalte vonnöten. Darüber referierte der Religionssoziologe *R. Hummel* unter dem Thema „Die sog. Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene" (64–85; dazu Diskussion 86–110). Acht solcher Phänomene werden von ihm ausführlich beschrieben und vorsichtig gewertet. Dann aber drängt sich unabweisbar die Grundfrage auf, was denn unter „Religion" zu verstehen *ist*, und wer letzten Endes zuständig ist, darüber zu entscheiden: die Gebilde selbst, die sich als „Religion(en)" verstehen, oder die Religionswissenschaft, oder – für den Bereich des Staatskirchenrechts – der Staat, der in seiner Gesetzessprache von Religion(en) spricht. Bekanntlich nehmen die Kirchen nachdrücklichst für sich in Anspruch, zu definieren, was zum Inhalt und zur Ausübung ihrer Religion gehört, und lehnen entschieden ab, daß der Staat sich anmaße, aus seiner Machtvollkommenheit darüber zu entscheiden. Auf der anderen Seite kann aber der Staat offenbar nicht zulassen, daß eine sich als „Religion" bezeichnende Gruppe Praktiken ausübt wie Tempelprostitution und Menschenopfer. – Damit ist bereits übergeleitet zu dem Fragenkreis des Referates von *J. Müller-Volbehr* „Die sog. Jugendreligionen und die Grenzen der Religionsfreiheit" (111–140; dazu Diskussion 141–169). Selbstverständlich war es unmöglich, die Fülle der sich hier stellenden, zum großen Teil völlig neuartigen Fragen und die neuartige Beleuchtung, in der die überkommenen Fragestände neu aufscheinen, aufzuarbeiten. Die entscheidende Schwierigkeit aber wurde gemeistert. Da unser Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) keinen Gesetzesvorbehalt kennt und der sog. Schrankenvorbehalt aus Art. 137, Abs. 2 WRV hier nicht greift, kann die Lösung nur gefunden werden in der *immanenten Begrenzung*, die jedem einzelnen Grundrecht, hier also dem Grundrecht der Religionsfreiheit, kraft seines sinngemäßen Zusammenhangs mit allen anderen Grundrechten und mit der in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck kommenden grundsätzlichen Werthaltung innewohnt. – Für so grobe Fälle wie die vorgenannten beiden Beispiele fände wohl auch der schlichte gesunde Menschenverstand die rechte Antwort; um die politische und forensische Auseinandersetzung mit den von einzelnen Jugendreligionen geübten, viel subtileren und obendrein aufs subtilste getarnten Praktiken erfolgreich führen zu können, ist die juristische Begriffssprache für uns ein unentbehrliches Werkzeug. – Nicht eigens zur Frage gestellt war, aber stillschweigend im Hintergrund stand bei dieser ganzen Diskussion die Frage, was sich wohl für die „großen" (christlichen) Kirchen an rechtlichen und tatsächlichen Konsequenzen ergeben könnte, wenn der bisher faktisch ganz auf sie ausgerichtete Raum des Staatskirchenrechts plötzlich von einer Vielzahl von Gebilden bevölkert wird, denen sie von ihrem christlichen Verständnis aus keine religiöse, ja nicht einmal echt weltanschauliche Dignität zuzuerkennen vermögen. Allerdings konnte beruhigend festgestellt werden, daß die den „großen" Kirchen

auf Grund ihrer Gewichtigkeit für das allgemeine und öffentliche Wohl eingeräumten Befugnisse und Vorrechte wohl auch künftig ihnen allein vorbehalten bleiben würden. – Gerade bei diesem Band bedauert man, daß die „Essener Gespräche" nur einen begrenzten Kreis von Fachleuten ansprechen und erreichen; der Kreis der Interessenten reicht bestimmt viel weiter. O. v. Nell-Breuning S. J.

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

Wenn ein solcher Autor, wie der Vf. des vorliegenden Buches, eine Kapazität in der spirituellen Theologie, ein derartiges Thema aufgreift, kann er von vornherein mit einem wachen Leserinteresse rechnen. Der bisherige Kernbegriff christlicher Frömmigkeit war „Selbstverleugnung". Historisch und psychologisch belastet und nicht zuletzt mißverständlich, ist er jedoch kaum noch in der Lage, den positiven Gehalt christlicher Lebensgestaltung zum Ausdruck zu bringen. Aber ist nun der Begriff „Selbstverwirklichung", der nach der Studentenrevolte von 1968 zu einem Modebegriff wurde, geeignet, an seine Stelle zu treten? Scheint er nicht das genaue Gegenteil – sowohl positiv wie auch negativ – von dem auszudrücken, was man unter „Selbstverleugnung" verstand? Wie so oft, wenn es darum geht, den überkommenen Inhalt der christlichen Botschaft neu auszusagen, steht man vor einem „Übersetzungsproblem" (16f.). Man würde den Sinn christlichen Lebens wohl gänzlich mißverstehen, würde man die Stellung des Menschen vor Gott schlicht als ein Sich-Unterwerfen unter seinen Willen charakterisieren. Das Gefährliche einer solchen Sprache liegt in ihrer Nähe zu menschlichen Herrschaftsausdrücken. R. hat recht, wenn er klar formuliert, worum es geht: „Gott und Mensch müssen gleichzeitig wachsen" (24). Das Evangelium muß wieder als frohmachende (und befreiende) Botschaft verstanden werden. Den Begriff „Selbstverwirklichung" mit christlichem Inhalt zu füllen, unternimmt der Vf. in zwei Schritten. Im 1. Teil wird der „biblische Horizont der Selbstverwirklichung des Menschen" abgesteckt (29–129). Der 2. Teil dagegen beschreibt konkrete „Wege der christlichen Selbstverwirklichung" (130–231), die sich aus der Begegnung mit dem von Jesus bezeugten Gott ergeben haben und wie sie sich zur Entfaltung des Menschen auswirken. R. geht aus von den verschiedenen Möglichkeiten, sich an der Bibel zu orientieren; die jeweilige Sichtweise (oder „Brille", wie der Vf. sagt) führt zu verschiedenen „Lesarten" der Bibel selbst. Die verschiedenen Lesarten werden dann mit den persönlichen Veranlagungen in Beziehung gesetzt. Bei alledem geht es R. wohl eher um eine offenere Disposition für eine authentische (geistliche) Lektüre der Bibel im Gesamtrahmen einer christlichen Persönlichkeitsbildung. Die Bibel soll den Horizont für die Selbstverwirklichung des Christen abgeben, sozusagen die „biblischen Perspektiven". Darunter fallen dann Themen, wie die „Leidenschaft für das Leben der Menschen" (55–59), der „Gott, der zum Leben befreit" (60–67), die „Parteinahme für die Armen" (84–94), die „Neuauslegung Gottes" durch Jesus (95–106). Im Zusammenhang mit Jesus spricht R. über „Nachfolge" und christliches Handeln („Dinge tun, welche die Welt verändern"), die sehr gelungen sind. Bei der Rede von Jesu Kreuz wird auch wieder das Problem der „Selbstverleugnung" thematisiert. Der Vf. betont an dieser Stelle: „In der Rede von der Selbstverleugnung und vom Kreuztragen geht es insofern um Selbstverleugnung, als man nicht sich selbst sucht, sondern eingeht in die Leidenschaft Jesu für das Reich Gottes. Und dann geht es nicht mehr um Selbstverleugnung, sondern um die Treue dessen zu sich selbst, der in der Nachfolge Jesu steht" (123). Bei diesem Einsatz für das Reich Gottes soll man sich durch nichts beirren lassen, weil es im Grunde um die Bereitschaft zum Martyrium geht. Und damit handelt es sich hier um einen Grundzug christlichen Lebens. In den diesen Teil des Buches abschließenden Bemerkungen schreibt der Vf.: „Es geht in der christlichen Selbstverwirklichung um eine Lebens- und Sinngemeinschaft mit Jesus. Der Mensch, der Jünger Jesu sein will, muß von sich loskommen, sich öffnen, sich empfangen, hören, in die Intentionen, den Lebens- und Verkündigungsgehalt Jesu eingehen. Gerade so erfährt der Mensch, wer er ist: mit Jesus zusammen Sohn oder Tochter des lebendigen Gottes, was unendlich mehr ist als eine auf sich selbst gestellte, weltimmanente Existenz. Gott und Mensch wach-

sen, je näher sie sich kommen!" (127). Im weiteren Verlauf des Buches werden dann die konkreten christlichen Wege der Selbstverwirklichung beschrieben: von der „Einübung in die Individualität" (130ff.) bis zur Bedeutung der evangelischen Räte (184ff.). Gedanken über die „Weltlichkeit des Christen oder die christliche Prägung der Welt" schließen das Buch ab (219ff.).

Gerade die Überlegungen am Ende hätte man sich ein wenig ausführlicher gewünscht, die im Vergleich zum (allzu!) breit angelegten Anfang etwas kurz ausgefallen sind. Bei allem Bemühen um eine christliche Füllung des Begriffs „Selbstverwirklichung" bleibt doch zweifelhaft, ob er für die Sache, um die es geht, tatsächlich glücklich gewählt ist. Wenn es dem Rez. erlaubt sein sollte, einen Gegenvorschlag zu unterbreiten, würde er einen der Zentralbegriffe der amerikanischen Persönlichkeitspsychologie vorschlagen, nämlich den Begriff der „Selbsttranszendenz" (etwa „Selbstüberbietung"). Die Selbstverwirklichung ihrerseits ist dann eher eine Frucht des menschlichen Reifungsprozesses (im Über-sich-Hinauswachsen) – ein Sich-selbst-Finden. Wie der Vf. ja selbst immer wieder betont, ist der Kernpunkt der christlichen Selbstverwirklichung ja gerade nicht die Ausrichtung am eigenen Selbst, sondern die Begegnung mit der Gestalt Jesu. Erst so in der Begegnung mit dem anderen erringt man seine eigene christliche Identität. Aber abgesehen von dieser terminologischen Problematik handelt es sich um ein lesenswertes Buch, in dem moderne Fragestellungen mit traditionell christlichen Frömmigkeitslehren in ausgewogener und bedächtiger Weise verknüpft werden. B. Groth S.J.

Hermans, Jo, Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung. Regensburg: Pustet 1984. 406 S.

Das Buch ist ursprünglich in holländischer Sprache abgefaßt und 1979 veröffentlicht worden. Man kann es als eine Ergänzung und Weiterführung des schon als klassisch zu bezeichnenden Werkes von J. A. Jungmann „Missarum sollemnia" (Wien, 5. Aufl. 1962) verstehen. Bezog sich jenes Werk auf die Geschichte der bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts gefeierten römischen Messe, so geht es beim vorliegenden Buch um die Liturgie der erneuerten Eucharistiefeier. Wie der Untertitel des Buches andeutet, verfolgt der Vf. eine doppelte Absicht: zum einen bietet er Erklärungen und entspricht damit dem Bedürfnis nach Information. Zum anderen legt er eine „spirituelle Erschließung" der heutigen eucharistischen Liturgie vor. Der Band umfaßt zwei Teile. Der 1. hat das neue Missale Romanum zum Thema. Er ist überschrieben „Geschichte, Theologie und Spiritualität des neuen Meßbuches". Der 2. Teil erläutert unter dem Titel „Die erneuerte Ordnung der Eucharistiefeier" die vielen einzelnen Elemente des liturgischen Geschehens. Dabei geht er bis in die Details. Das ist sehr hilfreich, weil manche dieser Details heute in ihrem Sinn kaum mehr bekannt sind – z. B. der Mischungsritus beim Brotbrechen. – Das ganze Buch ist von der Absicht bestimmt, so tendenzfrei und treu wie nur möglich den Gehalt und die Gestalt der eucharistischen Liturgie, wie sie in der durch das II. Vatikanische Konzil angestoßenen Meßreform festgelegt worden ist, wiederzugeben. Von daher ist es kein Zufall, daß die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch" eine Hauptquelle für die Ausführungen des Vf.s ist. Er bietet freilich auch viele liturgiegeschichtliche Informationen und greift dafür auf die einschlägige neuere und neueste Literatur zurück. Diese ist so umfassend zitiert, daß das Buch für den Bereich der eucharistischen Liturgie als ein wertvolles bibliographisches Hilfsmittel gelten kann. Da der Vf. offenbar keine neue weitausgreifende liturgietheologische Theorie vorzutragen beabsichtigt hat, sondern eine verläßliche Hinführung zum Missale Romanum und zur erneuerten eucharistischen Liturgie schreiben wollte, empfiehlt sich das Werk vor allem als Handbuch oder Nachschlagewerk. Dies ist es in überaus hilfreicher Weise – nicht zuletzt auch für diejenigen, die im konkreten liturgischen Dienst der Kirche tätig sind. – Ein Abschnitt in dem vorliegenden Buch wirkt nicht überzeugend: „Die Grundstruktur der Eucharistiefeier" (57–62). Die Strukturierung in Wortteil und Eucharistieteil ist plausibel und bekannt, aber in diesem Zusammenhang von „sachlicher Gegenwart des Herrn" zu sprechen, ist doch wohl verfehlt. Und daß man ein zweites strukturierendes Prinzip aus der „Gegenwartsform des Herrn in den

Personen" ableiten könne, ist nicht einsichtig. Die Schauskizze aus S. 61 belegt, daß die Erörterungen zur Grundstruktur der Messe nicht erhellend sind. Man versteht sie nicht. Doch soll diese kritische Nebenbemerkung den Wert des Werkes ingesamt nicht schmälern. Es ist sorgfältig gearbeitet und für jeden liturgisch Interessierten eine Anregung und Hilfe. W. Löser S. J.

Mystik. Bd. 1: Ihre Struktur und Dynamik; Bd. 2: Ihre Aktualität. Hrsg. *Otger Steggink*. Düsseldorf: Patmos 1983/84. 240/180 S.

Trotz der erstaunlichen Zunahme an Mystik-Literatur kann man leider selten behaupten, daß dadurch etwas Wesentliches zur Erschließung mystischer Phänomene geleistet worden wäre. Eher ist es umgekehrt. Daher ist es zu begrüßen, wenn diese zwei Sammelbde. eine Klärung darüber versprechen. Im 1. Bd. beginnt *Steggink* mit der Frage „was ist Mystik?" Mit Hilfe der Phänomenologie versucht *Waaijman* anschließend die Mystik nach ihren Wesensmerkmalen zu beschreiben. *Maas* stellt den Durchbruchscharakter mystischer Erfahrung heraus. Während *Peters* nach der eigentlichen Erfahrung der Mystiker fragt, sucht *Tigcheler* in Jesus den Propheten und Mystiker zu entdecken. Im 2. Teil des Bds. behandelt *Steggink* das Verhältnis Mystik/Affektivität und bejaht: „keine Mystik ohne Affektivität, keine Affektivität ohne Mystik". Dem entsprechend kennt der mystische Weg die Erfahrung sowohl der Hingabe als auch der Einsamkeit und Ohnmacht *(Andriessen, Blommestijn)*. Anhand von Hadewich, Maria Magdalena, Hildegard v. Bingen, Catarina v. Siena, Teresa v. Avila interpretieren *Vekeman, Aarnink* und *Tigcheler* die mystische Liebeserfahrung sprachlich, symbolisch und psychologisch. Den Bd. schließt *Waaijman* mit einer mystischen Deutung des Psalms 73 ab.

Der 2. Bd. befaßt sich hauptsächlich mit der sog. „Mystik der Tat" bzw. mit der sozialpolitischen und kulturellen Relevanz mystischer Erfahrung. Fr. v. Assisi, T. v. Avila, J. v. Kreuz, T. Merton, D. Hammarskjöld werden nach ihrem kirchenkritischen Auftreten dargestellt *(Steggink, Aarnink)*, und Moses und Maria nach der befreiungstheologischen Interpretation von Exodus und Magnifikat *(Waaijman, Tigcheler)*. Der kulturkritische Aspekt wird im 2. Teil des Bds. an Hand der mystischen Sprache zunächst herausgestellt *(Geurts)*; dann wird Mystik als Sinngebung und Versöhnung in einer ökologischen Lebenshaltung verstanden *(Wassink)*. Zwischen Mystik und moderner Wissenschaft sieht *Valk* keine besondere Entsprechung; jedoch meint *Maas*, daß man die technologisch rationale Kultur nicht zu verlassen braucht, um zu einer mystischen Erfahrung zu kommen. Das wird von *Steggink* anhand von Teilhard de Chardin und Solowjow aufzuzeigen versucht. Ferner ist die Rede von der Mystik in UNO-Kreisen als weltumfassendes Denken *(Borchert)* und von den Versuchungen Jesu „als Kehrseite der mystischen Durchbruchserfahrung im Taufbericht" *(Tigcheler)*. Mit einer Betrachtung über den Psalm 19, der nach *Waaijman* die Spannungseinheit zwischen Naturmystik und Engagement darstellt, schließt der Bd. ab.

Nach der Lektüre dieser zwei Bde. fragt man sich, ob noch etwas übrig bleibt, das nicht als mystisch zu bezeichnen wäre; das heißt, das anerkennenswerte Anliegen, die mystische Erfahrung in ihrer Tragweite und Relevanz zu sehen, ist so weit gefaßt, daß es allzu undefiniert wird. Die meisten Beiträge sind – mit wenigen Ausnahmen etwa die von Steggink – keine wissenschaftlichen Abhandlungen, sondern persönliche Überlegungen über religiöse Erfahrungen. Solche Veröffentlichungen leisten der Mystik keinen Dienst, bringen sie noch stärker in den Verdacht, sie sei etwas Verschwommenes.

R. García-Mateo S. J.

Altern – Tatsachen und Perspektiven. Hrsg. von *Ursula Lehr* (Studium Universale 1). Bonn: Bouvier 1983. 205 S.

Mit diesem Band eröffnet die Universität Bonn die neue Reihe „Studium Universale". Die weithin bekannte Gerontologin, Ursula Lehr, die wie nur eine sich um die Förderung der relativ neuen Disziplin der Lehre vom Altern und vom Alter verdient gemacht hat, behandelt hier zusammen mit sieben anderen Fachleuten die wesentlichen

Ergebnisse der bisherigen „interdisziplinären gerontologischen Forschung". In ihrem Einleitungsbeitrag handelt sie vom „Altern bis zum Jahr 2000 und danach" und zeigt, welche Folgerungen sich aus diesen Überlegungen für eine Politik für alte Menschen ergeben: „Allgemeinrezepte für eine ‚Lebensqualität' gibt es nicht", vielmehr gilt es, bestimmte Voraussetzungen für ein Wohlergehen im Alter zu schaffen. Dazu gehört beispielsweise die Forderung, dafür zu sorgen, daß die Älteren, statt sie hinauszudrängen, innerhalb der Gesellschaft als vollaktive Mitglieder anerkannt werden. Man muß aufhören, die ältere Bevölkerung, d.h. ein Fünftel der Gesamtbevölkerung, kurzab als „Randgruppe" oder als „Problemgruppe" abzustempeln. Die Verf. schließt mit den Worten: „Gerontologisches Wissen zu erweitern, gerontologische Praxis zu verbessern – das ist die Herausforderung der Zukunft" (24). Die dankenswerterweise beigegebene Literaturübersicht (25–31) macht deutlich, wie sehr die Problematik in den letzten 20 Jahren weltweit in den Vordergrund getreten ist. – Während die Beiträge von *E. Lang* und *W. Schmähl* die medizinischen und wirtschaftspolitischen Aspekte darlegen, behandelt Pfarrer *K. F. Becker* (St. Blasien) die „Theologischen Aspekte" des Alterns; er ordnet seinen Stoff unter den Stichworten: „Frei vom Aberglauben" (die „Alten" als Träger magischer oder dämonischer Kräfte), „Frei vom Gesetz" (das Alter unter dem Wort der Schrift), „Weitere Entwicklung in der Kirchengeschichte", „Krise der alten Leitideen im 19. Jh."; B. endet mit einer knappen Skizze der heutigen Situation. – Wir übergehen die Beiträge von *G. Rudinger, E. Olbrich* und *H. Thomae* zu den Themen „Altern und Leistung", sodann die „Sozialen Aspekte" und das „Problem der Definition von Alternsformen". Im Rahmen unserer Zeitschrift verdient besonderes Interesse die Studie von *R. Schmiz-Scherzer* über „Tod, Sterben, Sterbebegleitung als Themen der Gerontologie". – Nach Anlage und Sprache wendet sich das Buch an alle, die an den Ergebnissen der Gerontologie, sei es aus politischen, sei es aus pastoralen Gründen, interessiert sind. Eine besondere Bereicherung erhält das Buch durch die im Anhang (181–202) abgedruckte „Empfehlung der Weltversammlung der Vereinten Nationen zu Fragen des Alterns", deren Studium allen im Dienst der Altensorge stehenden Menschen dringend ans Herz zu legen ist. H. Bacht S. J.

Sullivan, Francis A., *Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele.* Mit einem Nachwort von *Leon Josef Kardinal Suenens.* Aus dem Amerikanischen übertragen von *Charlotte Keil.* Graz/Wien/Köln: Styria 1984. 171 S.

Ein wesentlicher Teil der gegenwärtigen Spannungen in der Kirche geht zurück auf einen unausgeglichenen Ansatz in der Ekklesiologie. Die traditionelle Konstruktion von Sakrament und Hierarchie her gilt es, wie es schon das II. Vatikanische Konzil intendierte, zu vermitteln mit einer Sicht, in der die Charismen und prophetischen Gaben im Vordergrund stehen, welche das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche erfahrbar machen. Dabei kommt auch die weltweite, in allen christlichen Konfessionen wirksame „Charismatische Bewegung" in den Blick. Ihr Kirchenideal orientiert sich an der frischen Geisterfülltheit der Urgemeinde am Pfingstfest (Apg 2) sowie an der paulinischen Beschreibung der von den Geistesgaben erfüllten Gemeinde in Korinth (1 Kor 12–14; Röm 12). Nicht selten richtet sie sich kritisch gegen die konventionelle Form des christlichen Lebens in den großen Kirchen. Der Vf., Dogmatikprofessor an der Gregoriana in Rom, stellt sich der drängenden Aufgabe, nicht allein die Geschichte und die Erscheinungsformen dieser Bewegung in ihren verschiedenen Gruppierungen zu beschreiben, sondern ihre wesentlichen Anliegen im Licht der Hl. Schrift und der großen Tradition der Ekklesiologie zu sichten und zu werten. Unvoreingenommen sucht er mit Hilfe einer umfassenden Analyse der paulinischen Charismenlehre (17–44) einen biblisch fundierten Zugang zu dem geistlichen Neuaufbruch, den diese Bewegung zweifellos darstellt. Dabei wird ersichtlich, daß die Ekklesiologie der Schultheologie eine wichtige Seite neutestamentlicher Grundaussagen zur Kirche, wenn auch nicht praktisch geleugnet, so doch zu wenig entfaltet in eine Gesamtsicht eingebracht hat. Ihr fehlte der Sinn für den originär biblischen Charakter des freien Wirkens des Geistes im Leben der Gemeinden. – S. hebt den engen Zusammenhang der Charismen mit dem Bild von der Gemeinde als dem Leib Christi hervor.

Das Charisma ist bei Paulus, wie allzu oft jedoch mißverstanden, keineswegs in einen Gegensatz zu stellen zur sakramentalen Grundausstattung der Kirche und des Christen. Es bildet vielmehr das „Prinzip der Differenzierung im Leib Christi" (19). Insgesamt sind die Charismen, Dienste, Krafttaten und pneumatischen Gaben in je verschiedener Weise Manifestationen des Geistes. Sie dienen als „nützliche Instrumente der Gnade für andere im Leib Christi" (18). S. erinnert an eine gewisse Reserve des hl. Paulus gegen eine Überbewertung der außergewöhnlichen Geistesgaben (Weissagungen, Reden in fremden Sprachen, Zungenrede), die die Korinther zu exklusiv für die eigentlichen Manifestationen des Geistes zu halten geneigt waren.

Die breite biblische Grundlegung ermöglicht nun, nach einer kurzen Angabe über die Entstehung und Ausbreitung dieser Bewegung als Pentecostale, Pfingstbewegung und protestantische und katholische charismatische Erneuerung (45–54), eine Auseinandersetzung mit dem Schlüsselbegriff „Taufe im Heiligen Geist" (55–86). Der Vf. kann das besonders von einer katholischen Sicht her sich leicht ergebende Mißverständnis auflösen, daß diese Art von Taufe in einem Gegensatz stehe zur effektiven Gabe des Geistes in den Sakramenten der Taufe und der Firmung. Er versteht Taufe hier als umfassendes Einbezogenwerden in das Wirken des Geistes, wobei die theologische Ebene nicht immer mit der Ebene der geistlichen Erfahrung zusammenfällt. Die „Taufe im Hl. Geist" meint hier, daß die Gegenwart des Geistes den Christen bis in sein Bewußtsein hinein erfüllt und ihn zur Entschiedenheit bringt. Eine solche Sicht ist der traditionellen Theologie keineswegs fremd. Thomas von Aquin kennt in seiner Geistlehre neben den Initialsendungen in den Sakramenten durchaus neue Sendungen des Geistes im Sinne der entschiedenen Hinwendung des Christen zu seiner besonderen Sendung in der Kirche. Die Wendepunkte im Leben der großen Heiligen sind Formen solcher „neuen Geistsendungen". – Abschließend behandelt S. die in der charismatischen Bewegung hoch geschätzten Geistesgaben der Weissagung, der verzückten Rede und der Krankenheilung, die gelegentlich zu den eigentlichen Kriterien der Geisttaufe gemacht wurden. In der Beurteilung ist sowohl die Abwertung als bloße Schwärmerei zu vermeiden als auch eine enthusiastische Überbewertung. Sie sind aber als Rede des Trostes, als „Ergießung des Herzens" an Gott und als Einbeziehung des Leibes in das Heil bedeutsame Zeichen der Ankunft des Reiches Gottes. – Die Abhandlung bleibt durchgehend geprägt von der Offenheit gegenüber neuen Aufbrüchen in der Kirche und der Hoffnung auf eine lebendige Erneuerung der Kirche als Geschöpf des Heiligen Geistes. Mit der biblischen Grundlegung einer Charismenlehre und der theologisch fundierten Deutung der charismatischen Bewegung hat S. eine wichtige Hilfe für die Vermittlung von sakramentaler und pneumatischer Ekklesiologie geleistet und ein Verständnis für das originär biblische Anliegen der „Pfingstbewegung" eröffnet. – Ein Fehler (wohl) der Übersetzung ist anzumerken. S. 153 ist von einer „Anbetung der Reliquien" die Rede. Die deutsche Kirchensprache übersetzt „adoratio" (mit den Äquivalenten in den romanischen Sprachen) nie mit Anbetung, sondern durchweg mit Verehrung. G. L. Müller

Schillebeeckx, Edward / Oosterhuis, Huub / Hoogeveen, Piet, *Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch.* Mainz: Grünewald 1984. 174 S.

Als Edward Schillebeeckx im Jahre 1982 den Erasmuspreis erhielt, hatten einige seiner Freunde die Idee, ein Buch herauszubringen, das auf möglichst einfache Weise die Gedanken des großen Theologen darstellen sollte. So kam das vorliegende Büchlein zustande, in dem *Oosterhuis* und *Hoogeveen* ein Gespräch mit dem Dominikaner führen. Es hat 13 Kap. die sich aber noch einmal zusammenfassen lassen. Im 1. und 13. Kap. werden einige Lebensdaten von Sch. mitgeteilt. Man erfährt etwas von seiner Erziehung durch die Jesuiten, von seinem Eintritt in den Dominikanerorden, von seinem Lehrer De Petter, von seiner Verehrung für Marie-Dominique Chenu. (Als dessen Büchlein „Une école de théologie: le Saulchoir" 1942 auf den Index gesetzt wurde und Chenu Rede- und Schreibverbot bekam, erlebte Sch. zum ersten Mal bewußt den Zusammenstoß eines Theologen mit der Römischen Glaubenskongregation.) Ein Höhepunkt in seinem Leben war für Sch. die Teilnahme am Konzil als Peritus von Kardinal

Alfrink. Zwar beschränkte sich sein direkter Einfluß auf die Redaktion der Grundfassung des Kapitels „Ehe und Familie" im Konzilsdokument „Gaudium et spes", aber im übrigen war er einer der meistgesuchten Konferenzredner für die verschiedenen Bischofskonferenzen. In den Bereich der mehr persönlichen Biographie gehört auch sein Plädoyer für das Gebet: „Ich denke auch, daß man *über* Gott nur sprechen kann, wenn das Sprechen *mit* ihm vorangeht" (172). In den Kap. 2 bis 5 geht es um die Christologie. Bevor Sch. seine beiden großen Bücher schrieb „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" und „Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis" vertiefte er sich noch einmal jahrelang in die Exegese. Dogmatische Formeln dagegen möchte er vermeiden; genauer: je neu übersetzt sehen. So lehnt er die chalcedonensische Formel, wonach Christus „consubstantialis Patri secundum deitatem" ist, ab (69) und ersetzt sie durch folgende Beschreibung: „Jesus identifiziert sich in seiner Sicht, in seiner Botschaft, auch in seinem Tode, ganz mit Gott selbst, und Gott identifiziert sich mit diesem Menschen Jesus; das zeigt sich in seiner Auferstehung. Es ist also eine persönliche, prophetische Identifikation" (70). Liegt hier nicht zumindest eine gefährliche Neuinterpretation vor? Und: warum soll eigentlich der Begriff der Identifikation besser geeignet sein, das Geheimnis Jesu zu umschreiben als jener der Consubstantialitas? Im 6. und 7. Kap. geht es um die Annahme der christlichen Botschaft. Dabei betont Sch. die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung: „Man kann heute nur glauben, wenn es zwischen der eigenen menschlichen Erfahrung und dem, was in der Bibel geschrieben steht, tickt. Glauben auf Autorität hin ist seit der Aufklärung nicht mehr möglich" (89). Im 8. und 10. Kap. wird etwas von der westlichen Befreiungstheologie vorgestellt, die der Belgier in seinem nächsten Buch darstellen möchte. Das 9. Kap. erzählt von seinen „gravamina" gegenüber der römischen Amtstheologie. Im 11. Kap. geht es um den Atheismus und im 12. Kap. um den Zusammenhang zwischen westlicher und östlicher Spiritualität. Insgesamt gibt das Büchlein einen guten Einblick in die Arbeit eines Mannes, der zu den großen Theologen unserer Zeit gehört. Die Übersetzung aus dem Holländischen ist mustergültig. Die Druckfahnen hätten sorgfältiger gelesen werden können. Ein besonderer Lapsus ist auf S. 41, Z. 6 u. 7 stehengeblieben. R. Sebott S. J.

Galli, Mario von, *Gott will die Freude. Die Grunderfahrung meines Lebens.* Olten: Walter-Verlag 1985. 144 S.

In den hier wiedergegebenen Interviews gibt der berühmte Redner und Journalist sich ganz, wie er ist. Das kann ich bezeugen, der ich ihn, der jetzt im 82. Lebensjahr steht, seit seinem 12. Lebensjahr kenne. Zwar haben sich in das, was er über mich berichtet (119/20), nachweisliche Erinnerungstäuschungen eingeschlichen, und so vermute ich, daß auch andere Einzelheiten, die er schildert, sich in seiner Erinnerung verfärbt haben, aber darauf kommt es gar nicht an. In seiner Rede gibt er sich unverfälscht, wie er leibt und lebt, und der Leser gewinnt eine durchaus zutreffende Vorstellung von seinem wechselreichen Lebensweg und dessen bedeutsamen Ereignissen. – Das, was er im Untertitel des Buches die „Grunderfahrung seines Lebens" nennt, muß man allerdings erspüren; er drängt es nicht auf, verdeckt es eher durch den sprühenden Reichtum seiner originellen Einfälle. – Ein äußerst anregendes und fesselndes Büchlein. O. v. Nell-Breuning S. J.

Martini, Carlo Maria, *Du rufst mich beim Namen. Sechs Wege zum Glauben.* München/Zürich/Wien: Neue Stadt 1984. 89 S.

Der ehemalige Rektor der Gregoriana und jetzige Erzbischof von Mailand ist im deutschsprachigen Raum inzwischen durch viele Veröffentlichungen, vor allem durch geistliche Schriften, bekannt geworden. Auch das vorliegende Büchlein, das aus gottesdienstlichen Begegnungen im Mailänder Dom in den Jahren 1982/83 hervorgegangen ist, gehört zum geistlichen Schrifttum. Es dokumentiert und meditiert verschiedene geistliche Wege, die an Personen exemplarisch dargestellt werden: am Schicksal des im KZ umgekommenen Polen Maximilian Kolbe; am inneren Weg der Therese von Lisieux; am Weg des Franzosen Charles des Foucauld; an der Gottsuche der Französin

Simone Weil; am Beispiel des ehemaligen Florentiner Bürgermeisters Giorgio La Piras; am Weg in die Ehe eines verlobten Paares. – Jedes der sechs Kap. bringt eine biographische Einführung, ein schriftliches Zeugnis der jeweiligen Personen und einen Schrifttext, was in einer anschließenden geistlichen Betrachtung zusammengesehen wird. Das Buch zeigt nicht allein die vielfältigen Typen christlicher Spiritualität, sondern ist auch ein geistliches Zeugnis des Mailänder Kardinals. M. Sievernich S. J.

5. Theologie der Befreiung

Vorwort

Die seit Ende der 60er Jahre in Lateinamerika entwickelte „Theologie der Befreiung" findet in jüngster Zeit auch im deutschsprachigen Raum einen zunehmenden Widerhall, der nicht allein auf die Kontroversen zurückzuführen ist, die um diese Theologie entbrannt sind. Das Interesse dokumentiert sich an der wachsenden Zahl deutschsprachiger Veröffentlichungen, seien es Übersetzungen der Werke von Befreiungstheologen oder Bücher anderer Autoren über diese neue theologische Strömung. Die folgenden Besprechungen bieten eine Auswahl der deutschsprachigen Publikationen aus dem Zeitraum von 1980 bis 1985. Weitere Besprechungen werden folgen.

Boff, Leonardo, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten.* Düsseldorf: Patmos 1982 (²1984). 256 S.

Wer einen leicht verständlichen und umfassenden Einblick in die theologische Denkwelt und Werkstatt L. Boffs, des im deutschen Sprachraum am meisten übersetzten und bekanntesten Befreiungstheologen, werfen will, wird zu diesem Sammelband greifen, der in 27 kleineren Art. wesentliche Inspirationen der Theologie der Befreiung behandelt. In griffiger, bildhafter Sprache verfaßt, wurde das Buch ebenso griffig von Horst Goldstein aus dem Portugiesischen übersetzt (O Caminhar da Igreja com os oprimidos [Rio de Janeiro 1980], das wiederum in „A fé na periferia do mundo" [Petrópolis 1978] einen Vorläufer hatte). Das Buch entrollt in sieben locker systematisierenden Teilen ein breites Themenspektrum: Beginnend mit einer prophetischen Bewertung des Papstbesuchs 1980 in Brasilien (1. Teil), beschreibt B. im 2. Teil den „Weg der Kirche mit den Unterdrückten"; hier finden sich neben informativen Berichten über den Weg der Kirche in Lateinamerika, und insbesondere Brasiliens, Analysen der Beschlüsse der II. und III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979). Im 3. Teil warnt B. vor Verkürzungen der Religion, sei es in Richtung eines „Theologismus" oder sei es in Richtung eines „Soziologismus" (89 f.); er übt harsche Kritik an der Politik der Trilateralen Kommission von 1973 und plädiert dafür, die Aufmerksamkeit vom Verhältnis Kirche-Staat auf das Verhältnis Staat-Volk zu lenken. Der 4. Teil befaßt sich mit der für die Befreiungstheologie entscheidenden vorrangigen Option für die Armen (114–123), die nach B. eine kopernikanische Wende für die Kirche (nicht nur Lateinamerikas) bedeutet. Die Frage der Menschenrechte steht damit ebenso auf dem Spiel wie die Bewertung der Volksreligiosität. Als bischöfliche Zeugen der kirchlichen Erneuerung des Subkontinents werden der Dichterbischof Casaldáliga (Brasilien) und der Märtyrerbischof Romero (El Salvador) porträtiert; letzterem hat Vf. auch sein Buch gewidmet. Der 5. Teil erörtert in verschiedenen Aufsätzen unter der Überschrift „Theologie und politisches Engagement" mehr erkenntnistheoretische Fragen, die, nicht ohne Rückgriff auf Thomas von Aquin, die Legitimität des befreiungstheologischen Ansatzes dartun sollen. Der 6. Teil versucht, durch die Stichworte „Mystik und Politik" nur mühsam zusammengebunden, eine Kurzdarstellung der Theologie der Befreiung, darin auch eine Darlegung des me-

thodischen Dreischritts von sozio-analytischer Vermittlung (Sehen), hermeneutischer Vermittlung (Urteilen) und praktisch-pastoraler Vermittlung (Handeln) (188–192); eine differenzierte Darlegung der Marxismusrezeption; einen Traktat über das Gebet und eine Besinnung auf die biblische Befreiungsbotschaft. In diesem Teil sind wohl die wichtigsten Aufsätze des gesamten Bandes zu finden: „Theologie der Befreiung: Der artikulierte Schrei der Unterdrückten" (178–198) ist eine kleine Summula der Befreiungstheologie, die im Aufsatz „Die Befreiungsbotschaft der Bibel für die Unterdrükkungen unserer Zeit" (228–248) ihr bibeltheologisches Pendant und im Aufsatz „Mystik und Politik: Kontemplation im Befreiungskampf" (214–227) ihre spirituelle Ausformung findet. (Der letztgenannte Aufsatz findet sich in anderer Übersetzung auch in: E. Bonnín [Hg.], Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika, Würzburg: Echter 1984; 58–74.) Im 7. Teil schließlich läßt B. seine Sammlung mit einer präsentischen Auslegung der Auferstehungsbotschaft enden.

Die bei einem solchen Sammelband unvermeidlichen Überschneidungen und Verdoppelungen fallen nicht so sehr ins Gewicht, weil sie in jeweils anderen Zusammenhängen neues Relief erhalten. Die Aufsätze erheben keinen wissenschaftlichen Anspruch, haben daher auch keine Anmerkungen, außer den hilfreichen, vom Übersetzer angebrachten Erläuterungen und Verweisen auf deutschsprachige Literatur. Nachweise der Erstveröffentlichung der Aufsätze wären für eine bessere Einordnung dienlich gewesen, wie auch ein Stichwortregister der Sammlung gutgetan hätte. – Eine Begabung B.s sind zweifelsohne seine gerafften Durchblicke und seine Typologisierungen schwieriger Sachverhalte: etwa die Strömungen in der Kirche (34ff.), die drei Modelle kirchlicher Praxis (46ff.) oder die (auf E. Dussel zurückgehende) Periodisierung der Kirchengeschichte Lateinamerikas (42f.). Freilich entgeht er dabei nicht immer der Gefahr einer zu großen Vereinfachung, wie z. B. bei der Charakterisierung der theologischen Tendenzen (166–170) oder bei der Rezeption der Dependenztheorie (95ff., 178f.), deren Monokausalität inzwischen hinreichend kritisiert worden ist. Im übrigen wächst die Überzeugungskraft von Argumenten nicht immer mit dem aggressiven Unterton, mit dem sie vorgetagen werden. Das Buch kann als allgemeinverständliche Einführung in die Befreiungstheologie brasilianischer Provenienz gelten.

M. Sievernich S. J.

Frieling, Reinhard, *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika* (Bensheimer Hefte 63). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984 (²1986). 196 S.

Seit dem Vordringen der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" in den deutschen Sprachraum hat sich Frieling, der derzeitige Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, als kenntnisreicher Beobachter und kritisch kommentierender Begleiter der Befreiungstheologie aus evangelischer Sicht profiliert. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß seine im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts erschienenen theologischen Studien nun in Buchform gesammelt vorliegen. Sie decken (außer der neugeschriebenen Einführung) einen Zeitraum von 10 Jahren ab (1972–1982) und spiegeln die Entfaltung und Differenzierung der Befreiungstheologie ebenso wider, wie ihre europäische Rezeption und Kritik. In der Einführung wie im Verlauf macht F. immer wieder deutlich, daß er das Entstehen der Befreiungstheologie als „ein überkonfessionelles Ereignis" (88) betrachtet, nicht nur, weil auch Theologen protestantischer Provenienz daran beteiligt waren (R. Alves, J. Míguez), sondern vor allem wegen der „ökumenischen Herausforderung" (7).

Die Einführung unter dem Titel „Erlösung und Politik" setzt sich kritisch sowohl mit der „Instructio" der Römischen Glaubenskongregation auseinander als auch mit bestimmten befreiungstheologischen Positionen, die sich auf Fragen der Ekklesiologie, des Lehramts und der biblischen Hermeneutik beziehen. Über den Streit um die konfessionell kontroversen Themen hinaus bemerkt F. sehr richtig, „daß es neue ethische Konfessionen quer durch die Konfessionen gibt" (21). – Die Studien über die Theologie der Befreiung sind systematisch zu drei Fragekreisen zusammengestellt: der *erste* Fragekreis „Theologie im Kontext" (28–62) umreißt den Horizont, indem er das Pro-

blem einheimischer Theologien thematisiert, aber auch das neuere katholische und evangelische Missionsverständnis reflektiert, ohne indes das mit der Kontextualität anstehende Problem des theologischen Pluralismus zu entfalten. Darüber hinaus befaßt sich F. im ersten Fragekreis mit dem „Bruch" zwischen europäischen und lateinamerikanischen Theologien, der sich im Paradigmenwechsel vom Primat des Verhältnisses Glaube/Vernunft zum Primat des Verhältnisses Glaube/Handeln ausdrückt. Auch verweist er auf das gemeinsame Interesse an der „Praxis" angesichts des Leidens, die mehr und mehr zum Ort theologischer Erkenntnisgewinnung zu werden scheint; auf europäischer Seite ist an diesem Prozeß die „politische Theologie", wie sie J. B. Metz, J. Moltmann und E. Schillebeeckx vertreten, beteiligt. – Im *zweiten* Fragekreis „Befreiung der Theologie?" bringt F. 3 Art. unter: Einen frühen Art. (1972), der über die Anfänge der Befreiungstheologie informiert, vor allem über die Ansätze von G. Gutiérrez und H. Assmann. Der 2. Art. läßt schon die Entwicklung erkennen, indem er im Plural von Befreiungstheologien spricht; hier unterscheidet F. nicht unproblematisch die Strömungen einer „sozial-populistischen", einer „marxistischen" und einer „evangelisatorischen" Befreiungstheologie (92–97). Die „eigenständige Rolle unter den Befreiungstheologen" (94), die F. Gustavo Gutiérrez konzediert, hätte ihn, zumal bei der Überarbeitung seines Art., davon abhalten können und sollen, Gutiérrez neben Assmann in die „marxistischen" Strömung einzuordnen. Auch die weiteren Publikationen von Gutiérrez lassen eine solche Charakterisierung nicht zu. Hervorzuheben in diesem Aufsatz ist die Darstellung von Kritik und Rezeption, die die Befreiungstheologie in Europa erfuhr, wobei allerdings die Position Zwiefelhofers von der von ihm *referierten* Kritik zu unterscheiden ist (vgl. 100 f.). Der 3. Art. in diesem Fragekreis würdigt kritisch die befreiungstheologischen Bemühungen im Bereich der Christologie und bespricht vor allem die christologischen Entwürfe von L. Boff, J. Sobrino und S. Galilea, nicht ohne sie mit europäischen Ansätzen zu vergleichen. Hier hätte man sich gewünscht, daß F. die Darstellung Sobrinos auf dessen neuere Aufsatzsammlung „Jesús en América Latina" (1982) hin fortgeschrieben hätte, die wesentliche Klärungen und Präzisierungen gegenüber der „Cristología desde América Latina" (1976) bringt.

Im *dritten* Fragekreis „Theologie in Konflikten" (133–169) vergleicht F. die Konzeption des Puebla-Dokuments der lateinamerikanischen Bischöfe mit der Konzeption der Enzyklika „Redemptor hominis"; beide Dokumente sind 1979 erschienen. Weiterhin befaßt F. sich dort mit der in Chile entstandenen Bewegung „Christen für den Sozialismus", die in Lateinamerika heute kaum noch eine Bedeutung hat, aber noch immer fälschlicherweise mit der Theologie der Befreiung identifiziert wird. In diesem Zusammenhang wird auch die Marxismusproblematik angesprochen; der Brief Pedro Arrupes zu diesem Problem, der sicher nicht nur für die innerkatholische Diskussion Beachtung verdient (in: HerKorr 35 [1981] 242–246), wird erwähnt, jedoch leider nicht weiter einbezogen. Zwei kurze Art. über Basisgemeinden und Volksfrömmigkeit schließen diesen dritten Fragekreis ab. – Im Anhang des Buches (170–194) werden einige Rezensionen zu befreiungstheologischer Literatur abgedruckt; dabei hätte Cl. Boffs „Theologie und Praxis" (188) mehr als nur einen Hinweis von vier Zeilen verdient! – Wenngleich das Buch nur eine systematische Zusammenstellung schon erschienener Art. darstellt, liest es sich wie eine gediegene Einführung in die Befreiungstheologie, die einen Durchblick verschafft und kritische Akzente zu setzen vermag. Eine etwas stärkere Überarbeitung hätte die Angaben zu Personen auf den Stand gebracht (z. B. Pironio 73, 96; López Trujillo 96; Kloppenburg 166) und den einen oder anderen Art. unter Berücksichtigung neuer Publikationen fortgeführt; etwa bei der Christologie Sobrinos oder beim Art. über die Volksfrömmigkeit, der Puebla nicht mehr einbezieht (162–169). Ärgerlich ist, daß die Nummernzählung des Puebla-Dokuments offensichtlich einer älteren Zählung folgt, die weder mit der offziellen Fassung noch mit der zitierten deutschen Übersetzung (133, Anm. 1) übereinstimmt. Gleichwohl bietet das Buch eine kritisch abwägende Hinführung zur Theologie der Befreiung, deren besonderer Reiz die ökumenische Perspektive ist, die F. in der Befreiungstheologie „wahrhaft ökumenische Chancen für die Erneuerung der Kirchen" (174) sehen läßt.

M. Sievernich S. J.

Galilea, Segundo, *Christ werden zur Befreiung. Persönliche Bekehrung und soziale Veränderung.* Salzburg: Müller 1983. 128 S.

Der Band vereinigt 11 Aufsätze des im deutschen Sprachraum bislang kaum bekannten chilenischen Theologen, der zu den maßgeblichen Begründern und gemäßigten Vertretern der Befreiungstheologie in Lateinamerika zählt. Er spielte eine wichtige Rolle beim Aufbau des lateinamerikanischen Pastoralinstituts (IPLA) in Quito (1968–1973) und eines entsprechenden Instituts in Medellín. Das große Thema seiner Aufsätze ist die Nachfolge Christi, die sowohl sein Interesse am irdischen Jesus als auch an einer ausgewogenen „kontemplativen Christologie" (29) begründet, die einer Privatisierung ebenso entgegen wirkt wie einer Politisierung. Dem Autor geht es in seinen spirituell orientierten Aufsätzen darum, „Kontemplation und Engagement" (61) nicht in zwei Typen von Spiritualität auseinanderfallen zu lassen, sondern sie im Sinn des klassischen „contemplativus in actione" kontextuell zusammenzubringen. „Die Kontemplation Christi in den Leidenden und Unterdrückten ist ein Ruf zum Engagement. Sie ist der geschichtliche Inhalt der christlichen Kontemplation in der lateinamerikanischen Kirche." (67) – Diese Synthese von Kampf und Mystik, zu der die von J. B. Metz vorgestellte „mystisch-politische Doppelstruktur der Nachfolge" (Zeit der Orden? Freiburg 1977) eine erstaunliche Nähe zeigt, bezieht G. vor allem auf die Hinwendung zum anderen (zu Christus) in den anderen (in den Armen und Geringen im biblischen Sinn). Er entfaltet diese Synthese aber nicht spekulativ, sondern in ständigem Rückbezug auf die Hl. Schrift. Jeder der elf Aufsätze ist die geistliche Auslegung einer neutestamentlichen Perikope; zusammengenommen bilden sie ein Stück biblischer Grundlegung der Befreiungstheologie, für die ja eine Reihe biblischer Perikopen zentrale Bedeutung gewonnen haben. So beziehen sich Kap. vier „Jesus in der Gestalt der Armen folgen" und Kap. sechs „Kontemplation und Engagement" auf die Weltgerichtsrede Mt 25,31–46; Kap. zehn „Jesus und die Befreiung seines Volkes" ist eine Auslegung der „Antrittspredigt" Jesu Lk 4,18 und Kap. elf „Maria, Nachfolgerin Jesu" eine Auslegung des Magnifikat Lk 1,46–53.

G. ist derjenige unter den Befreiungstheologen, der sich vor allem den Fragen der Spiritualität widmet. In den in diesem Buch gesammelten Aufsätzen artikuliert sich eine befreiungstheologisch inspirierte Spiritualität, die sich nicht „monophysitisch" verschließt, sondern die soziale und politische Dimension christlicher Frömmigkeit herausstellt. Das Buch kann zu einer geistlichen Annäherung an lateinamerikanische Spiritualität und Theologie verhelfen. Bedauerlicherweise sind die Aufsätze nicht aus dem Spanischen übersetzt, sondern aus der US-amerikanischen Übersetzung. Leider enthält der Band auch keinerlei bibliographische Hinweise auf Zeit und Ort des ursprünglichen Erscheinens der Aufsätze. Auch verzichtet die Übersetzung auf die meisten biblischen Stellenangaben im Text, die sich in den Originalfassungen finden. Nicht einmal die Perikopen, die jeden Aufsatz einleiten, sind mit Stellenangaben versehen. Trotz dieser Mängel hat diese Publikation das Verdienst, einen maßgeblichen Befreiungstheologen einer größeren Öffentlichkeit bekannt und vertraut zu machen.

M. Sievernich S. J.

Gutiérrez, Gustavo, *Die historische Macht der Armen* (Fundamentaltheologische Studien 11). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1984. 204 S.

Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez gehört zu den Mitbegründern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, deren Name auf ihn zurückgeht. Seine zu Beginn der 70er Jahre veröffentlichte Synthese befreiungstheologischen Denkens, die in der deutschen Übersetzung „Theologie der Befreiung" (München/Mainz 1973) bereits die 8. Aufl. (1985) erreicht hat, kann inzwischen als klassisches Werk gelten. Der vorliegende Sammelband enthält 6 Aufsätze von G., die im Zeitraum von 1969 bis 1979 an verschiedenen Orten erschienen sind und die Dekade zwischen Medellín (1968) und Puebla (1979) abdecken. Die Sammlung wurde schon 1979 zusammengestellt und erschien 1982 in Spanien (Salamanca: Sígueme) unter dem Titel „La fuerza histórica de

los pobres"; die deutsche Übersetzung verzichtet auf 2 in der spanischen Fassung zu findende Artikel.

Der 1. Beitrag befaßt sich mit der Bibelauslegung und entwirft auf dem Hintergrund der alt-und neutestamentlich durchbuchstabierten Offenbarung Gottes in der Geschichte die Rolle der Armen als Träger befreiender Evangelisation. Der 2. Beitrag, der älteste der ganzen Sammlung (1969), wurde als Vorwort einer nachkonziliaren Dokumentensammlung verfaßt; er befaßt sich auf dem Hintergrund der konziliaren Erneuerung und ihrer lateinamerikanischen Applikation in Medellín einerseits mit der neuen Einschätzung der Situation Iberoamerikas und andererseits mit der neuen Präsenz der Kirche in dieser konfliktiven Situation, die sich praktisch in neuen kirchlichen Strukturen und theoretisch in der Befreiungstheologie zeigt. Dieser Aufsatz dokumentiert die Suchbewegungen der Kirche Lateinamerikas nach dem Konzil. Der 3. Beitrag, der dem Buch den Titel gab, wurde ursprünglich ebenfalls als Einführung in eine Sammlung kirchlicher Dokumente geschrieben; im Vergleich zum 2. Beitrag dokumentiert er die Suchbewegung der Befreiungstheologie, der es nicht darum geht, „eine gewisse Originalität auf Biegen und Brechen zu verteidigen, sondern darum, in einer Welt voller Unterdrückung und in den Befreiungskämpfen der Armen unserem Glauben konsequent und wirksam treu bleiben zu können" (62). – Dieser Beitrag ist eine Art Verteidigungsschrift der Befreiungstheologie gegenüber ihren Verächtern, die vor allem auf den Perspektivenwechsel hinweist: auf den Versuch, Theologie aus der Perspektive eines gläubigen und zugleich ausgebeuteten Volkes zu treiben.

Eine der wichtigsten pastoralen Entscheidungen der lateinamerikanischen Bischöfe war die „vorrangige Option für die Armen", wie sie vor allem das Puebla-Dokument programmatisch formuliert hat. In seinem 4. Beitrag erläutert G. diese Entscheidung und rechtfertigt sie mit einem Durchgang durch die wesentlichen Einsichten der Befreiungstheologie. Der 5., mit 60 Seiten umfangreichste Beitrag ist wohl der wichtigste für das Gespräch mit der europäischen Theologie. Darin befaßt sich Vf. zunächst mit dem Verhältnis von Theologie und Moderne und dokumentiert dabei seine gediegene Kenntnis der europäischen Theologie und ihrer Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Aufklärung. In Diskontinuität zu dieser theologischen Tradition der Moderne bestimmt G. die Theologie der Befreiung als eine Theologie „von der Rückseite der Geschichte her" (125), die nicht die „Siegergeschichte" (J. B. Metz) im Blick hat, sondern die Geschichte der Armen und Elenden. Darum stellt er auch eine Kontinuität her zur Theologie eines Bartolomé de la Casas im Zeitalter der spanischen conquista, der schon in den Indios der neu eroberten Länder weniger die Ungläubigen als vielmehr die „Nichtmenschen" sah, d.h. die ihres Landes und ihrer Würde Beraubten. Der „Bruch" zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie signalisiert eine Art „Paradigmenwechsel" (T. S. Kuhn). – Am Werk von D. Bonhoeffer und K. Barth erschließt der 6. und letzte Beitrag des Buchs die an den „Grenzen der modernen Theologie" aufbrechende Perspektive der Armen. – Die in diesem Band versammelten Studien spiegeln die Entwicklung der Befreiungstheologie in einem Jahrzehnt und lassen das typische Ineinander von historischer, bibeltheologischer, dogmatischer und ethischer Reflexion erkennen. Ihr Brennpunkt ist die Entscheidung für die Armen; aus dieser Perspektive wird das Gesamt der Theologie neu durchdacht.

Die griffige deutsche Übersetzung stammt von *Horst Goldstein*, der schon das Hauptwerk von G. ins Deutsche übertragen hatte. Von ihm stammen wohl auch die Anreicherungen der Anmerkungen mit neueren, vor allem deutschsprachigen Veröffentlichungen. Der spanische Titel des Buchs „La fuerza histórica de los pobres" wäre wohl richtiger mit „Die historische *Kraft* der Armen" zu übersetzen (so auch 167); dem deutschen Wort „Macht" entspricht eher das spanische „poder". Im 2. und 3. Beitrag, die ursprünglich als Einführungen zu Dokumentensammlungen geschrieben waren, stiften die Verweise auf Texte, die im vorliegenden Band nicht vorhanden sind, Verwirrung (39, 44) und hätten getilgt werden sollen. – Wer sich authentisch über die Entwicklung der Theologie der Befreiung bis Puebla informieren will, wird zu diesem sorgfältig edierten Buch greifen. Das 1983 erschienene neue Werk von Gutiérrez „Beber en su propio pozo", das die spirituelle Tiefe der Befreiungstheologie noch mehr zur

Geltung bringt, wird die bisherigen Veröffentlichungen entscheidend ergänzen; man darf auf das Erscheinen in Deutsch gespannt sein. M. Sievernich S. J.

Greinacher, Norbert, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung.* München: Piper 1980. 177 S.

Das Buch gewährt einen gut gegliederten Überblick über wesentliche Themen und Intuitionen der Befreiungstheologie und ihre kirchenamtliche Rezeption, sowie einen Einblick in die Auseinandersetzung (bis 1980). Der Wert wird jedoch durch einige nicht unerhebliche Mängel gemindert. Obgleich der Verf. die bei allem Engagement nötige Distanz wahren will, unterlaufen ihm Fehler und Ungenauigkeiten, die seine Darstellung konterkarieren.

Schon in der Einleitung zählt G. einen dezidierten Kritiker der Befreiungstheologie zu ihren Hauptvertretern, läßt aber einen so profilierten Vertreter wie J. Sobrino unerwähnt und nennt nicht einmal seinen eigenen Hauptgewährsmann J. Míguez Bonino (11f.). – Im 2. Teil (13–58) informiert das Buch über die grundlegenden Ideen der Befreiungstheologie; diese Skizze gibt einen guten Überblick und setzt auch kritische Akzente, wie etwa die Kritik an einem monistischen Geschichtsverständnis (15), am Volksbegriff, der einem „pseudotheologischen Populismus" Vorschub leistet (41) oder an einer Verabsolutierung der Praxis (50). Leider stützt sich der Verf. im wesentlichen nur auf Gutiérrez und den protestantischen Theologen J. Míguez, dessen Auffassungen keineswegs so repräsentativ sind, wie der Verf. es etwa bezüglich der Sozialismusfrage gern hätte (51–56). Auch vermißt man in diesem Zusammenhang einen Beleg des Verf. für die verwegene Behauptung, es gebe Theologen und kirchliche Amtsträger, „welche die Option für das kapitalistische System bzw. die soziale Marktwirtschaft als jus divinum" beanspruchen (55). Falsch und irreführend ist die Behauptung des Verf., die Konferenz von Puebla habe eine „bedingungslose Entscheidung für die Armen" (36, 39) getroffen; das Puebla-Dokument, wie auch die Befreiungstheologen, sprechen immer von einer „vorrangigen" Option (opción preferencial por los pobres), so etwa in Nr. 1134. – Im 3. Teil befaßt sich G. zunächst mit den befreiungstheologischen Tendenzen in anderen Kontinenten, dann mit dem Dokument der Internationalen Theologenkommission (1977), wobei er die Unterscheidung (nicht Trennung!) von Heil und Wohl zu Unrecht als „dualistische Tendenz" (69) disqualifiziert. Des weiteren kommen die Kontroversen um den in den 70er Jahren aktiven Studienkreis „Kirche und Befreiung" zur Sprache (Dokumente dazu im Anhang des Buchs), der mit seinen polemisch eingefärbten und nicht allzu sachdienlichen Publikationen Aufsehen erregt hatte. – Der 4. Teil bietet Analysen des Dokuments von Medellín, eines Dokuments des peruanischen Episkopats und des Dokuments von Puebla. Hierbei werden jene Inspirationen der Theologie der Befreiung, die in diesen Dokumenten kirchenamtlich geworden sind, wieder herausdestilliert, wie etwa die Rede von der integralen Befreiung, von der Option für die Armen, von den kirchlichen Basisgemeinden. Die Analyse benennt auch zu Recht die Verurteilungen der Doktrin der Nationalen Sicherheit und des liberalen Kapitalismus durch Puebla, unterschlägt aber die ebenfalls ausgesprochene Verurteilung der marxistischen Ideologien oder des „marxistischen Kollektivismus", die unübersehbar oft zusammen mit der Verurteilung des kapitalistischen Liberalismus genannt wird (Puebla Nr. 313, 418, 437, 495, 543). Die einäugige Darstellung G.s kann kein Versehen sein, sondern hat Methode, die keinem dient. Im 5. Teil fragt der Verf. nach den Herausforderungen der Befreiungstheologie für die Kirche der ersten Welt. Hier finden sich eine Reihe diskutierenswerter Vorschläge, wenngleich sie bisweilen in ein Schwarz-Weiß-Schema hineingeraten. Die Aussage G.s, daß die Lateinamerikaner „der Kirche in der ersten Welt eine andere soziale Gestalt zubilligen müssen als der ihrigen" (121), kann nur bekräftigt werden.

Das Buch stellt eine tour d'horizon durch die Themen und Probleme der Befreiungstheologie dar, die übersichtlich gestaltet ist und die zentralen Anliegen benennt, jedoch nicht in allen Punkten verläßlich ist. Die Darstellung ist getragen vom Willen zum Dialog und im Bewußtsein, daß es nicht angeht, die Befreiungstheologie „einfachhin un-

kritisch zu akzeptieren" (151). Der angestrebte Dialog muß um der Menschen und der Kirche willen weitergehen – aber nach allen Regeln der Kunst. M. Sievernich S. J.

Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation. Hrsg. *Norbert Greinacher.* Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1985. 331 S.

Das Buch des Tübinger Pastoraltheologen dokumentiert und diskutiert sowohl den Prozeß der kirchenamtlichen Rezeption befreiungstheologischer Inspirationen als auch den Streit um diese neue Art der Theologie aus Lateinamerika, der in der Instructio der Römischen Glaubenskongregation und im Fall des brasilianischen Theologen Leonardo Boff kulminierte. Das Schwergewicht liegt dabei eindeutig auf der Dokumentation, die rund 280 S. umfaßt; innerhalb dieser Dokumentation wiederum liegt das Schwergewicht auf der Entstehung und Zuspitzung des Konflikts, die fast 200 S. in Anspruch nehmen. Die schmalen, allesamt vom Hrsg. stammenden Diskussionskap., die den verschiedenen Teilen des Buchs zugeordnet sind, umfassen weniger als 50 S. – Das Buch ist in 7 Teile gegliedert. Im 1., mit einem kurzen Essay eingeleiteten Teil zur Entstehung der Theologie der Befreiung sind kirchenamtliche Beschlüsse aus Lateinamerika (Medellín, Puebla, peruanische Bischofskonferenz) und aus Rom (Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi") in Auszügen dokumentiert. Im 2. Teil schildert G., was die Theologie der Befreiung will, und im 3. Teil, wie es zum Konflikt kam; hier ist besonders der vollständige Abdruck des Dokuments der Internationalen Theologenkommission hervorzuheben. Der mit über 100 S. breiteste 4. Teil dokumentiert mit Erklärungen, Memoranden, Briefen, aber auch mit einem vollständigen Abdruck der römischen Instructio die Zuspitzung des Konflikts. Der 5. Teil dokumentiert die kirchenpolitische Situation in Nicaragua, während die beiden Schlußessays im 6. und 7. Teil die zentralen Streitpunkte behandeln und auf die geschichtliche Dimension des Konflikts verweisen. Eine Zeittafel von 1955–1984 sowie eine ausführliche Bibliographie schließen das Buch ab.

Die meisten der hier versammelten Dokumente waren schon mehr oder weniger leicht zugänglich in Deutsch veröffentlicht. Der Vorteil dieser Sammlung liegt darin, daß man sie nun, vor allem die kleineren Dokumente, wie Briefe und Memoranden, in einem Band beisammen hat. Eines der ganz wenigen, hier erstmals in Deutsch publizierten Dokumente, das besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist das lange Interview mit *G. Gutiérrez* von 1984 (157–175); es erlaubt sowohl einen Einblick in die Spiritualität und das Denken des Begründers der Befreiungstheologie als auch in den biographischen Hintergrund. Alle abgedruckten Dokumente haben eine kleine Einleitung und sind mit Quellenangabe versehen. Daß im fünften Teil des Buchs auch die kirchenpolitische Auseinandersetzung in Nicaragua dokumentiert wird, mag mit der politischen Option des Hrsg. zusammenhängen; man wird aber darüber streiten können, ob sie sachlich am Platz ist. Mit diesem Vorbehalt spiegelt die Auswahl der Texte jedoch die konfliktive Wirklichkeit Lateinamerikas ebenso wider wie den Konflikt um die Theologie der Befreiung, die ihrerseits die Situation reflektiert. Freilich muß man sich des sehr unterschiedlichen Rangs und des ebenso unterschiedlichen Gewichts der Texte bewußt bleiben, wenn man sie bewerten und einordnen will. Über die vorhandenen Texte hinaus hätte man sich noch Auszüge aus dem römischen Dokument „De justitia in mundo" (1971) gewünscht sowie den in der Zeittafel erwähnten Art. Ratzingers über den „Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos" (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. August 1984). – Die Diskussion mit der Befreiungstheologie, die G. in fünf Essays bietet, bleibt durchweg affirmativ und setzt kaum kritische Akzente, wie etwa den eines nicht hinreichenden Gebrauchs der historisch-kritischen Methode (304). Mit der Verve eines Faszinierten (13) geht G. leichtfüßig über die erkenntnistheoretischen Probleme einer Rezeption der Sozialwissenschaften in die Theologie hinweg (46, 304f.), obgleich diese doch durch Cl. Boff längst auf hohem Niveau artikuliert worden sind. Auch daß die Dependenztheorie umstritten ist, in ihrer Monokausalität nicht hinreicht und keineswegs bei allen Befreiungstheologen eine Rolle spielt, erfährt der Leser nicht; daß gar Johannes Paul II. sie vertrete (20, 46, 308), wird man im Ernst wohl kaum aus einem Zitat herauspressen können. Teilweise dementieren die

Dokumente selbst die Ausführungen G.s, wenn man etwa seine Darstellung der Marxismusproblematik (310ff.) mit derjenigen der Gebrüder Boff (181ff.) vergleicht. Zu bemängeln ist die Auslassung in einem Puebla-Zitat (Nr. 47), das nicht allgemein von der Marktwirtschaft spricht, sondern von der Marktwirtschaft „en su expresión más rígida". Im Jahr 1985 stimmt nicht mehr, daß „in den meisten lateinamerikanischen Ländern" (17) Militärdiktaturen die Macht ausüben.

Insgesamt dominiert in den Diskussionsbeiträgen eine starke welt- und kirchenpolitische Grundierung. Einer „Politisierung des Glaubens" (301) sollte man aus guten Gründen nicht das Wort reden; und schon gar nicht sollte man die Mißverständlichkeit einer solchen Prägung am allgemeinen Sprachgebrauch vorbei etymologisch aus dem Weg räumen wollen. Das spirituelle Moment, das die Theologie der Befreiung wesentlich prägt, kommt in den Ausführungen – wohl aufgrund der politisierenden Perspektive – kaum zum Tragen. Ebenso bedauerlich ist, daß G. der Katholischen Soziallehre zwar eine „große Rolle" (22) bei der Entstehung der Befreiungstheologie zuschreibt, diese jedoch mit einer knappen Seite (305) nicht angemessen würdigt. In der gut sortierten Bibliographie sind die fehlerhaften Angaben zu Garcia-Murga, die schon in G.s Buch „Die Kirche der Armen" (München 1980) auftauchen, wieder übernommen worden. – Die Diskussion des Buchs fordert in der Tat zur Diskussion heraus. Insgesamt hat das Buch einen guten Gebrauchswert als Sammlung wichtiger Dokumente zur Befreiungstheologie und zu dem um sie entbrannten Streit, bei dem die verschiedenen Theologien ganz sicher „im kritischen Gespräch miteinander bleiben müssen und sich gegenseitig den Dienst einer ‚correctio fraterna' ... leisten" (303) müssen.

M. Sievernich S. J.

Hasenhüttl, Gotthold, *Freiheit in Fesseln. Die Chance der Befreiungstheologie.* Ein Erfahrungsbericht. Olten: Walter-Verlag 1985. 156 S.

Das vorliegende Buch ist ein „Erfahrungsbericht", in dem der Verf. seine Eindrücke und Einsichten niedergeschrieben hat, die er während einer halbjährigen Studienreise (1983) durch einige Länder Südamerikas gewonnen hat. Die Darstellung ist nach sechs Stichworten gegliedert, die exemplarisch die Situation Lateinamerikas (unter Ausschluß Mittelamerikas) beleuchten. Zunächst erörtert er aufgrund eigener Beobachtungen die *soziale Situation*, wobei die Überlegungen zur Gewaltfrage weder hinreichend differenziert erscheinen noch den Diskussionsstand in Südamerika widerspiegeln. Das *Verhalten der Institution Kirche* gibt dem Verf. Gelegenheit zu harschen Attacken gegen die hierarchische Struktur der Kirche, aber auch zu Angriffen auf das Hilfswerk „Adveniat"; welches Interesse H. dabei leitet, lassen die gegen ihren Kontext verwendeten Zitatfetzen erkennen, mit denen er einen Widerspruch zwischen Puebla und dem II. Vatikanum konstruiert (55). Selbst die Option für die Armen der lateinamerikanischen Kirche ist für H. „weitgehend eine Wahl feudal-patriarchalischer Herrschaft" (56). Neben dem Thema der *Basisgemeinden* befaßt sich der Verf. auch mit einer Darstellung der *Theologie der Befreiung* in ihren Grundzügen. Leider sind nicht alle Informationen korrekt; beim Kongreß „Kirche und Befreiung" (Rom 1976) hat keineswegs „die Kirche offiziell Stellung bezogen gegen diese theologische Richtung" (84); überdies ist es irreführend, in diesem Zusammenhang auf das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Befreiungstheologie (1977) zu verweisen. Ausführungen zu *Volksfrömmigkeit und Ökumene* sowie zur *Indiomission* beschließen den Textteil des Buchs. Ob man sich freilich bei der Indiofrage Südamerikas auf die Rede des nordamerikanischen Häuptlings Seattle berufen sollte (131, 140), erscheint mehr als fraglich, zumal die geläufige, ökologisch zurechtgestutzte Fassung dieser Rede inzwischen als Fälschung erwiesen wurde. – Das Buch bietet in seinen narrativen Passagen scharfe Beobachtungen zur zerrissenen Situation des Subkontinents und liefert einiges an wertvoller Information; die analytischen Passagen bleiben jedoch dahinter zurück und sind oft von einem anti-institutionellen Affekt geprägt, der die Gesamtdarstellung beeinträchtigt und widersprüchlich erscheinen läßt (etwa in der Frage der Option für die Armen). Wenn die Gesprächspartner beim Namen genannt worden wären, hätte dies den dokumentarischen Charakter sicher erhöht. H. plädiert

für einen Dialog zwischen Südamerika und Europa; dem kann man nur zustimmen. Allerdings kann dies nicht bedeuten, die eigene Kultur zur Disposition zu stellen und sich seine ohnehin vorhandene Kritik bestätigen zu lassen. Wem wäre damit gedient?

M. Sievernich S. J.

Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. *Elmar Klinger/Rolf Zerfaß.* Würzburg: Echter 1984. 207 S.

Der Titel dieses Sammelbandes, dessen Beiträge auf ein Symposion der theologischen Fakultäten der Universitäten Würzburg und Salamanca zurückgehen, ist programmatisch gemeint. Wie die Hgg., der Fundamentaltheologe *Klinger* und der Pastoraltheologe *Zerfaß* (beide Würzburg), im Vorwort betonen, seien die Konzilsbeschlüsse, insbesondere die Kirchen- und die Pastoralkonstitution, nur halbherzig rezipiert worden, und es herrsche hierzulande eine hierarchische Mentalität und pastorales Versorgungsdenken vor. Daher verfolgen sie mit ihrem Buch die Absicht, „in den pastoralen und zugleich fundamentalen Sinn" der Basisgemeinden einzuführen (7), weil in dieser neuen Konzeption zum Ausdruck komme, was das II. Vatikanische Konzil ekklesiologisch gewollt habe. – In einem breiten Spektrum von 16 Aufsätzen, die vier Teilen zugeordnet sind, versucht das Buch, diese Zielsetzung einzulösen.

Im *ersten* Teil wird das *Phänomen* der Basisgemeinden in den Blick genommen und exemplarisch dargestellt an der Entstehung der Basisgemeinden in Brasilien *(E. Dussel/J. Meier)* sowie an der Entstehung und den Merkmalen der „communautés de vie" in Frankreich. Angesichts der Vielfältigkeit basisgemeindlicher Bewegungen auch in Afrika, auf den Philippinen und in anderen europäischen Ländern (besonders Spanien und Italien) hätte man sich die Phänomenbeschreibung etwas breiter gewünscht. Im *zweiten* Teil wird die basisgemeindliche Konzeption aus den verschiedenen *Perspektiven* der theologischen Disziplinen beleuchtet. *E. Klinger* eruiert die ekklesiologischen Grundlagen im Hinblick auf die Volk-Gottes-Theologie von „Lumen gentium" und versucht im Rückgriff auf das Evangelisierungskonzept des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi" (1975) Pauls VI. den ekklesialen Rang der Basisgemeinden zu erweisen. In einer gediegenen Studie über die theologischen Grundlagen der Volksreligiosität stellt *X. Pikaza* die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Volk" dar und entwirft einen Kriterienkatalog einer authentisch christlichen und kirchlichen Volksreligiosität. Ebenso befaßt sich *L. Maldonado* im Hinblick auf die Basisbewegung mit den charakteristischen Zügen iberoamerikanischer Volksreligiosität. Anhand einer Untersuchung der biblischen, philosophischen und theologischen Hermeneutik der Wirklichkeit des Armen gelingt *A. González-Montes* eine kritische Rechtfertigung der vorrangigen Option für die Armen, wie sie die Befreiungstheologie und der lateinamerikanische Episkopat formuliert haben. Unter ethischem Aspekt betrachtet *B. Fraling* die Basisgemeinden als Orte der Normfindung und der „deliberatio communitaria", während *W. Dreier* sie als Orte der „Resozialisation" angesichts der Gefährdung der Grundwerte bestimmt. In kanonistischer Perspektive schließlich verweist *R. Weigand* auf die kirchliche Koalitionsfreiheit nach c. 215 CIC und auf die besondere Bedeutung des Kanon 517 § 2 im neuen Kodex, der die Seelsorge bei Priestermangel regelt. – Auch wenn die *historischen Modelle* im *dritten* Teil notwendig kursorisch und punktuell bleiben, entbehren sie doch nicht eines besonderen Reizes, weil sie überraschende Analogien zur Bewegung der Basisgemeinden bieten, selbst wenn die Linien zur heutigen Problematik nicht immer schlüssig erscheinen. *H. F. Fuhs* befaßt sich alttestamentlich mit der gemeindebildenden Dynamik des Jahweglaubens und charakterisiert den Strukturwandel der altisraelitischen Jahwegemeinde in vorstaatlicher Zeit und in der Epoche der Monarchie und des Exils. *K. Müller* sieht in der jüdischen Synagoge „das ältere Modell einer funktionierenden Basisgemeinde" (141), während er in der Geschichte der christlichen Vergemeinschaftung keine vergleichbaren Modelle glaubt aufspüren zu können. *J. Speigl* beleuchtet den Weg von der altchristlichen Hauskirche zur Stadtkirche und schließlich zur Reichskirche, um heute für eine gleichzeitige Realisierung kirchlicher Gemeinschaft auf den verschiedenen Ebenen zu plädieren. Besonderen Rang haben die Art. von *K. Ganzer,* der das altchristliche Mönchtum und die

hochmittelalterlichen Armutsbewegungen als zwei Typen autonomer Gemeindebildung skizziert, und von *K. Wittstadt,* der am Beispiel des Verhältnisses von Ordens- und Diözesanklerus im mittelalterlichen Würzburg den gesellschaftlichen und kirchlichen Wandel im 12./13. Jh. schildert. Ein Beitrag über die Bruderschaften im Spanien der Reformationszeit *(J. I. Tellechea Idigoras)* schließt den dritten Teil ab. Im *vierten* Teil, der einen *Ausblick* darstellen soll, faßt *R. Zerfaß* in vier Thesen zusammen, inwiefern die basis-kirchlich strukturierten Gemeinden der Dritten Welt „Symbole der Hoffnung" (195) auch für Europa sein können.

Das Buch dokumentiert mit Verve die Vielfalt und die Komplexität der Fragen, die sich mit der Bewegung der Basisgemeinden für die Weltkirche und die Lokalkirchen stellen. Die systematischen Beiträge des Buchs nehmen im Geist des Dialogs wichtige Klärungen vor und hüten sich vor unkritischem Enthusiasmus ebenso wie vor steriler Polemik. Die historischen Beiträge entwerfen ein buntes Bild von der faktischen Vielfalt innovatorischer Gemeindebildung innerhalb jüdisch-christlichen Tradition; auch wenn sich daraus keine historische Legitimität der Entwicklungen in Lateinamerika ergibt, so wird doch wenigstens deutlich, daß jeder Epoche eine neue Gestaltungsverantwortung aufgegeben ist. Leider ist die Phänomenologie der Basisgemeinden etwas dürftig ausgefallen, Bezüge auf Entwicklungen im deutschsprachigen Raum werden ganz ausgespart. Gleichwohl könnte dieser Mangel, der den Blick auf Lateinamerika erzwingt, aus der Flaute hierzulande heraushelfen. Über die Hinweise bei Dussel hinaus wäre eine Übersicht über die bisher vorgelegten Typologien von Basisgemeinden hilfreich gewesen. Insgesamt jedoch besticht der Sammelband durch sein breites Spektrum; überdies dokumentiert er ein Musterbeispiel sowohl internationaler Zusammenarbeit als auch interdisziplinärer Kooperation. Wer schon einen gewissen Vorbegriff dessen hat, was kirchliche Basisgemeinden sind, wird in diesem Buch viele Durchblicke und Anregungen auf hohem reflexivem Niveau erhalten. M. Sievernich S. J.

Kloppenburg, Bonaventura, *Die neue Volkskirche* (Kirche und Befreiung). Herausgegeben von *Franz Hengsbach* und *Alfonso López Trujillo.* Übersetzt aus dem Spanischen von *Wilfried Weber.* Aschaffenburg: Pattloch 1981. 192 S.

Das Buch des ehemaligen Professors und Lehrers von L. Boff in Petrópolis und jetzigen Weihbischofs von Salvador da Bahia ist eine polemische Auseinandersetzung mit den Befürwortern einer „Volkskirche". Das geht schon aus dem Vorwort hervor, in dem der Verf. seinen Gegnern u. a. vorwirft, daß sie die Kirche schmähen und ihre höchsten Autoritäten beleidigen (9). – Der 1. Teil bringt als *allgemeine Gesichtspunkte* eine einschlägige Dokumentation sowie Namen von Gruppen und Einzelpersonen, die eine Volkskirche (iglesia popular) vertreten. Der 2. Teil befaßt sich mit *besonderen Gesichtspunkten* wie dem Volksbegriff, der Reinterpretation des Glaubens, der Neulesung der Bibel, der Wiederaneignung der Liturgie, der Option für den Sozialismus. In diesen beiden Teilen fällt auf, daß K. zumeist auf Dokumente und Autoren aus dem Umkreis der Bewegung „Christen für den Sozialismus" zurückgreift und die Befreiungstheologie als damit verwandte Bewegung qualifiziert. Im 3., umfangreichsten Teil des Buchs zieht der Verf. *Schlußfolgerungen* (91–160), in denen er die Volkskirche als „neue Sekte" (91) bezeichnet, ihr Spaltung und Instrumentalisierung der Kirche vorwirft, sowie falsche Auffassungen von der Evangelisierung und historischen Monismus. Die Theologie der Befreiung wird als „extravagante Mischung von christlichen Idealen mit sozialistischen Utopien und marxistischen Methoden" (113) beschrieben, deren neuzeitlicher Praxisbegriff im Rückgriff auf Duns Scotus u. a. zurückgewiesen. Das Verständnis der Armut erfährt eine exegetisch kaum haltbare Reduzierung auf spirituelle Armut (143–147), die von einem biblisch nicht gedeckten Reichtumsverständnis begleitet ist. Bezüglich der befreienden Praxis stellt K. zwar 53 Fragen, ohne indes eine einzige zu beantworten. Erst am Ende dieses Teils wird zum ersten Mal deutlich, daß der Verf. mit den „Ideologen der Befreiung" (160) abrechnet, nicht mit den Theologen. Es ist bedauerlich, daß K. die Brücke der Differenzierung nicht betritt, die der von ihm erwähnte S. Galilea gebaut hat (159 f.). Vielmehr verurteilt er in Bausch und Bogen alle Vertreter einer „Volkskirche" und schreckt nicht davor zurück, diese als „geistig schi-

zophren" und „theologisch paranoid" zu bezeichnen (138). – Für die deutsche Ausgabe des ursprünglich 1977 erschienenen Buchs hat der Verf. einen Epilog verfaßt, der das Thema im Umfeld und Dokument von Puebla behandelt. Hier erfährt man dann, daß man sehr wohl von einer „Volkskirche" oder einer „Kirche, die aus dem Volk geboren wird", in einem recht verstandenen Sinn reden könne (185). – Das als Veröffentlichung des Arbeitskreises „Kirche und Befreiung" ausgewiesene Buch leidet an seiner Polemik, die keine Differenzierung gestattet, so daß die berechtigte Kritik immer wieder in eine pauschale Verwerfung der Befreiungstheologie umschlägt. Dem Thema angemessene ekklesiologische Erörterungen findet man kaum. Das Phänomen der Kirchlichen Basisgemeinden, die immerhin gesamtkirchlich legitimiert sind (Evangelii nuntiandi) und für das rechte Verständnis von „Volkskirche" unabdingbar sind, findet nur beiläufige Erwähnung, aber keine kritische Würdigung. Das Buch eignet sich eher zur Verstärkung von Vorurteilen als zur nötigen Klärung, Differenzierung und Auseinandersetzung. Von einem ehemaligen Peritus des Konzils und Mitglied der Internationalen Theologenkommission hätte man anderes erwarten dürfen. M. Sievernich S. J.

Lorscheider, Aloisio, *Parteinahme für die Armen. Rundfunkansprachen aus Brasilien.* München: Kösel 1984. 156 S.

Die Schriften der im deutschsprachigen Raum bekannten Befreiungstheologen bilden nur einen kleinen Ausschnitt dessen, was die erneuerte pastorale Praxis der Kirche Lateinamerikas und die entsprechende theologische Reflexion an schriftlichen und mündlichen Äußerungen hervorgebracht haben. Wie auch Bischöfe an diesem Prozeß der Erneuerung beteiligt sind, dokumentiert das vorliegende Buch. Es enthält 27 Radioansprachen des Erzbischofs von Fortaleza, Aloisio Kardinal *Lorscheider,* die er in den Jahren von 1976 bis 1982 gehalten hat. Die Ansprachen zeigen in konkreten Beispielen, wie ein Bischof in dem von schreienden Ungerechtigkeiten geprägten und überdies von Dürrekatastrophen heimgesuchten Nordosten Brasiliens seine Hirtenaufgabe wahrnimmt. Auch lassen sich die Schwerpunkte der Pastoral erkennen, die bei der Landpastoral (Pastoral da Terra), bei der Stadtpastoral (Pastoral Urbana) und bei den kirchlichen Basisgemeinden (comunidades eclesiais de base) liegen. Alle Ansprachen haben einen prophetischen Grundton und greifen die sozialen Probleme, wie etwa die des Latifundienbesitzes und der Vertreibung der Kleinbauern (posseiros), auf, um sie im Licht des Evangeliums und der christlichen Ethik zu beleuchten. Daß bei Ansprachen aus einem Zeitraum von 6 Jahren Wiederholungen und Überschneidungen auftreten, ist nicht zu vermeiden; diesfalls bringt dieser Umstand sogar Vorteile: die entscheidenden Bezüge zur Bibel (z. B. Jakobusbrief), zur moraltheologischen Tradition und zum Dokument von Puebla treten deutlich hervor. Im Grunde geht es bei diesen Ansprachen, wie L. in seinem Vorwort sagt, „um die Anwendung des Glaubens auf das konkrete Leben des Volkes und was der Glaube zu einer Praxis beitragen kann, die die anti-evangelische Situation in eine evangelische Tradition transformieren muß" (36). – Das Buch wurde von dem leider schon verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen *A. Exeler* angeregt; er hat wenige Tage vor seinem Tod eine Einleitung zu diesem Buch konzipiert (7–33), die sowohl den Lebensweg L.s darstellt als auch in die Sachproblematik einführt. Die Redaktion dieser Einleitung und die Übersetzung der Texte aus dem Portugiesischen besorgte *S. Petermann,* die auch ein Nachwort zur aktuellen Entwicklung des Nordostens Brasiliens beisteuerte. – Das Buch empfiehlt sich als bischöfliches Zeugnis der Treue zum Evangelium und zu den Armen in der leidgeprüften Situation des „Armenhauses" Brasiliens. Es vermittelt einen Blick in diese Situation, in die Aufgabe der Kirche vor Ort und in das daraus erwachsende befreiungstheologische Denken. M. Sievernich S. J.

Lateinamerika. Gesellschaft – Theologie – Kirche. Bd. 1: *Aufbruch und Auseinandersetzung.* Bd. 2: *Der Streit um die Theologie der Befreiung.* Hrsg. *Hans-Jürgen Prien.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 346/254 S.

Das zweibändige, von dem evangelischen Theologen und Lateinamerikakenner

Prien herausgegebene Werk kann als Fortschreibung seiner inzwischen zum Standardwerk gewordenen „Geschichte des Christentums in Lateinamerika" (Göttingen 1978) gelten. Das Werk bietet einen breiten analytischen Überblick über die Entwicklungen in Kirche und Theologie im komplexen sozio-politischen Kontext des Subkontinents. Es deckt im wesentlichen den Zeitraum vom Konzilsende (1965) bis zur Konferenz von Puebla (1979) ab.

Der 1. Beitrag des Kapuziners *O. Noggler* behandelt die Konferenz von Medellín (1968), auf der die lateinamerikanischen Bischöfe die Neuorientierungen des Konzils und der Kirchlichen Soziallehre für den Kontinent rezipierten und die zugleich als Geburtsstunde der Theologie der Befreiung gelten kann. In einem 2. Beitrag skizziert der argentinische Kirchenhistoriker *E. Dussel* die Phase von Medellín bis Puebla, wobei er den Überblick nach Ländern gliedert und besonders den Kurswechsel des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) bei der Versammlung in Sucre (1972) betont. Der Überblick wird ergänzt durch gut dokumentierte länderspezifische Fallstudien über Argentinien und Brasilien *(H.-J. Prien)* und über Chile und Kuba *(O. Noggler)*. Eine knappe kritische Studie über den Protestantismus in Lateinamerika *(H.-J. Prien)* schließt den ersten Band ab, der insgesamt den politischen, sozialen und kirchlichen Hintergrund umreißt, auf dem die Entstehung und Entfaltung der Befreiungstheologie zu verstehen ist. – Um die Befreiungstheologie kreisen die Beiträge des *zweiten* Bandes. *J. Comblin* bietet eine kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, indem er deren Entwicklung im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext darstellt, aber auch die polemischen Reaktionen einbezieht. Der Beitrag des Alttestamentlers *J. Severino Croatto* legt in dem hier abgedruckten Vortrag die systematischen Grundlinien der Befreiungstheologie dar, ihre Methode und ihre typische biblische Hermeneutik. Den weitaus größten Teil des 2. Bandes nimmt eine kritische Analyse des Puebla-Dokuments ein. Dabei befaßt sich *Prien*, der selbst Konferenzbeobachter war, vor allem mit den Fragen der Ökumene, der Ekklesiologie, der Christologie, der Mariologie, der Volksfrömmigkeit, der Evangelisation der Kultur. Zum Schluß kommen auch die befreiungstheologischen Implikationen des Pueblatexts zur Sprache. Diese gründliche Analyse, bei der bisweilen der protestantische Blick durchschlägt, bezieht auch die Vorbereitungsdokumente ein und verfolgt die Geschichte der Textentstehung. Kritisch anzumerken bleibt, daß die Bischöfe in Puebla, entgegen der Behauptung Priens (150), sehr wohl den Christustitel „Befreier" verwenden (in der vorgeschalteten Botschaft Nr. 9). Bei der Benennung der von Puebla ausgesprochenen Verurteilungen unterschlägt Prien erstaunlicherweise die Verurteilung des „marxistischen Kollektivismus" (Puebla Nr. 543 ff.), die unübersehbar neben den Verurteilungen des liberalen Kapitalismus und der Doktrin der Nationalen Sicherheit zu finden ist (201 f.). Die beiden Bände stellen ein überaus nützliches und reich dokumentiertes Arbeitsinstrument sowohl für diejenigen dar, denen an einer soliden Information gelegen ist, als auch für diejenigen, die sich in die jüngste gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung in Lateinamerika sowie in die Genesis der Befreiungstheologie vertiefen wollen. Besonders hilfreich sind hierzu auch die ausführlichen Sach- und Personenregister (für beide Bände in Band II), sowie das in beiden Bänden abgedruckte ausführliche Literaturverzeichnis. Bei aller Sympathie zur Befreiungstheologie, die aus den Beiträgen spricht, wahren deren Verf. jedoch die nötige kritische Distanz und helfen so mit zu einer sachgemäßen und unpolemischen Urteilsbildung.

M. Sievernich S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Leinsle, Ulrich Gottfried, Das Ding und die Methode. Methodische Konstitutionen und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. 1. Teil: Darstellung; 2. Teil: Anmerkungen und Register. Augsburg: Maro Verlag 1985. 898 S.

Lohaus, Gerd, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin (Freiburger theologische Studien 131). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 270 S.

Mansini, Guy OSB, „What is a Dogma?" The meaning and truth of dogma in Edouard le Roy and his scholastic opponents (Analecta Gregoriana 239; Series Facultatis Theologiae: serio B, n. 80). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1985. X/400 S.

Monchanin, Jules, Théologie et spiritualité missionaires. Avant-Propos et Postface de Edouard Duperray et Jacques Gadille (Bibliothèque Beauchesne 9). Paris: Beauchesne 1985. 214 S.

Mondin, Battista, Philosophical Anthropology. Man: An impossible project? (Pontificial Urban University 6). Rom: Urbania University Press 1985. iV/279 S.

Neusch, Marcel, Les chrétiens et leur vision de l'homme (Le christianisme et la foi chrétienne Manuel de Théologie 4). Paris: Desclée 1985. 304 S.

Sanon, Anselme Titianma, Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen (Theologie der Dritten Welt 7). Freiburg/Br.: Herder 1985. 160 S.

Savart, Claude, Les catholiques en France au XIX^{e} siècle. Le témoignage du livre religieux (Théologie Historique 73). Paris: Beauchesne 1985. 718 S.

Schwarz, Günther, „Und Jesus sprach". Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Sechste Folge; Heft 118). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. X/362 S.

Selvaggi, Filippo, Filosofia nel mondo. Cosmologia filosofica (Studi critici sulle scienze; Serie prima). Rom: Università Gregoriana Editrice 1985. 591 S.

Störig, Hans Joachim, Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 13. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 708 S.

Taylor, Mark C., Errance. Lecture de Jacques Derrida (Hors collection). Paris: du cerf 1985. 286 S.

Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-Lateinische Ausgabe. Bd. 32: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Kommentiert von Burkhard Neunheuser OSB. Supplement 17–40. Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 569 S.

Traductions Hebraiques des Evangiles. Volume 1: The Four Gospels translated into Hebrew by William Grienfield in 1831. Introduction par Jean Carmignac. Volume 2: Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en Hebreu par Giovanni Battista Iona en 1668 Retouchés par Thomas Yeates en 1805. Introduction par Jean Carmignac. Volume 3: Evangiles de Luc et de Jean traduits en Hebreu par Giovanni Battista Iona en 1668 retouchés par Thomas yeates en 1805. Tournhout: Brepols 1982. XXX/83; XXX/370; 420 S.

Fernöstliche Weisheit und Christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Herausgegeben von Hans Waldenfels und Thomas Immoos (Dialog der Religionen). Mainz: Grünewald 1985. 324 S.

ThPh 61 (1986) 321–335

Fundamentaltheologie: zum „status quaestionis" *

Von Hansjürgen Verweyen

Gibt es gegenwärtig überhaupt so etwas wie einen „status quaestionis" der Fundamentaltheologie, nicht viel eher eine „turbulentia quaestionum"? Und: kann man in einer solchen Lage der Dinge bei einem so gestellten Thema etwas anderes erwarten, als daß mit einigen pointilistischen Farbtupfern das bunte Panorama, das dieses Fach heute bietet, kurz angedeutet wird? Ich meine schon. Jemandem, der sich als Vertreter einer systematischen Disziplin der Theologie versteht, darf man wohl zumuten, nicht einfach in einem theologischen Impressionismus zu verbleiben. Er müßte in der Lage sein, die Vielfalt der diskutierten Fragen auf – wenn nicht eine, so doch – einige wenige Grundfragen hin zu perspektivieren. Dies soll jedenfalls das Ziel der folgenden Ausführungen sein, die weniger auf eine umfassende Information über die zur Zeit aktuellen Themen als darauf angelegt sind, einige heute weitgehend vernachlässigte, wesentliche Fragen wieder anzustoßen.

1. Zwei wesentliche Aufgaben der Fundamentaltheologie – ein erster Durchblick

Wenn ich recht sehe, hat es die Fundamentaltheologie unausweichlich mit zwei Aufgaben zu tun, insofern es ihr um die Verantwortung einer Hoffnung geht, die sich auf ein Ereignis der Geschichte gründet. Sie kann eine solche Hoffnung nur dann vernünftig verantworten, wenn zwei Bedingungen erfüllt werden: Jenes Ereignis darf, zum einen, nicht aus der Luft gegriffen sein. Es muß sich als ein wirkliches Faktum der Geschichte beweisen. Zum anderen muß es sich als sinnstiftend erweisen, und zwar für die Dauer.

Die beiden angesprochenen Aufgaben der Fundamentaltheologie lassen sich nur dann adäquat bestimmen, wenn man den entscheidenden Aspekt berücksichtigt, der den vom Christen zu verantwortenden „Logos" der Hoffnung (vgl. 1 Ptr 3,15[1]) von allem anderen abhebt: Die christliche Hoffnung gründet sich auf ein Ereignis, das sich als das letztgültige Wort Gottes an den Menschen zu verstehen gibt. Letztgültig, das bedeutet zum einen, daß der *Sinn*, der sich in diesem Ereignis erschließt, für immer und für alle Menschen gilt. Fundamentaltheologie hat es von

* Einleitungsreferat auf der Klausurtagung von Fundamentaltheologen vom 3.–5. März 1986 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

[1] In der „Einheitsübersetzung" wird dieser „Logos" der Hoffnung wie auch die Tatsache, daß *wir* zur Rechenschaft gezogen werden (nicht nur einfach „nach der Hoffnung gefragt" wird), unterschlagen.

daher notwendig mit Philosophie zu tun, mit jener Dimension des Fragens, in der die Vernunft in eigener Verantwortung darüber befindet, ob überhaupt etwas und gegebenenfalls was dem Menschen universal und unüberholbar Sinn zu geben vermag. Zum anderen impliziert jene grundlegende christliche Behauptung, daß in dieser Welt kontigenter Faktizität etwas als ein unüberholbares und unbedingt einforderndes Ereignis *wirklich begegnen* (nicht nur begrifflich konzipiert werden) kann, ja, daß in der Tat so etwas bereits begegnet ist und sich uns weiter zueignet. Der Fundamentaltheologie ist damit neben der philosophischen ebenso gewichtig eine historische Verantwortung aufgetragen.

Vom Beginn methodisch betriebener christlicher Theologie an waren sich deren Vertreter dieser beiden Grunddimensionen ihrer Verantwortlichkeit vor dem allgemeinen Forum von Vernunft bewußt, wenn auch nicht zu allen Zeiten beide Frageperspektiven gleich klar vor Augen standen. Bereits Justin bemüht sich nicht nur, den universal einleuchtenden Sinn des von den Christen verkündeten Logos gegenüber den Verdrehungen aufzuweisen, durch die er bei den antiken Schriftstellern unter dem Einfluß der Dämonen großenteils nur verzerrt ans Licht kam. Das geschichtliche Ereignis der Inkarnation des Logos ist Justin zufolge auch mit Sicherheit konstatierbar: weil nämlich die prophetischen Vorhersagen sich tatsächlich erfüllt haben und damit Fakta in dieser Welt auf ihren göttlichen Wirkgrund hin durchsichtig werden[2]. Auch die Argumentation des Origenes gegen Kelsos verläuft wesentlich in diese beiden Richtungen. Es geht hier einmal um den Aufweis, daß die von den Christen gerühmte Erniedrigung Gottes im Einklang steht mit einem authentischen Gottesbegriff. Zum anderen wird Origenes nicht müde, als Beweis dafür, daß die todesüberwindende Macht Gottes wirkliche und bleibende Gegenwart in dieser Geschichte geworden ist, die fortwährende Todesbereitschaft der Zeugen Christi heranzuziehen.

Die Notwendigkeit für einen Beweis der geschichtlichen Gegenwart des Heils wird nach der „Konstantinischen Wende" nicht mehr so deutlich empfunden. Nicht dem obliegt die Beweislast, der an die Wirklichkeit des Wunders glaubt, vielmehr: „magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit", sagt Augustinus im „Gottesstaat"[3]. Der ist selbst ein großes Wunder, der – wo die ganze Welt zum Glauben gefunden hat – immer noch nicht glaubt. Ob Gott seine Zeichen in Gold schreibt (worauf es dem Wunderglauben gemeinhin ankommt) oder mit einfacher Tinte, macht keinen wesentlichen Unterschied: „Illud et mirandum est et intellegendum, hoc autem tantummodo intellegendum"[4]. Wichtig ist allein, daß der *Sinn* des Geoffenbarten bis in die Tiefen der

[2] Vgl. bes. Apol. I, 30.
[3] Vgl. De civ. Dei XXII, 8.
[4] Vgl. De Trin. III, 9.

menschlichen Vernunft leuchtet. So weist Augustinus das auch noch im universalen Zweifel gesetzte Bild der Dreifaltigkeit im Menschen auf[5] und ermittelt Anselm von Canterbury in gut augustinischer Tradition die „rationes necessariae" für die Inkarnation des göttlichen Wortes[6].

Bei Thomas von Aquin schlägt das Pendel in die andere Richtung um. Er fragt im Kontext der Wunderproblematik ausdrücklich nach den Möglichkeitsbedingungen dafür, wie in dieser unserer kontingenten, sinnlich-geschichtlichen Welt die Gegenwart göttlicher Macht als tatsächlich gegeben erkannt werden kann[7], verweist überdies – ähnlich wie Origenes und die Vätertradition allgemein – auf das Leben der Zeugen Christi als Beweis für die fortwährende wunderbare Präsenz des göttlichen Heilsereignisses[8]. Aber der Sinn der „übernatürlichen" Offenbarung als eines „mysterium stricte dictum" kann Thomas zufolge nicht mehr eigentlich anthropologisch vermittelt werden. Diese Offenbarung kommt beim Menschen wie ein verschlossen bleibender Brief an, dessen göttlicher Absender gleichsam nur an dem aufgedrückten königlichen Siegel[9] zu erkennen ist, durch „externa revelationis argumenta", wie schließlich das Erste Vatikanische Konzil formuliert[10].

Blicken wir in unsere gegenwärtige Situation, so scheint das Pendel eher wieder zurückzuschlagen. Die notwendige anthropologische Vermittlung und zeitgerechte Hermeneutik behaupteter Offenbarung – also die Frage nach dem einsichtigen *Sinn* des Geglaubten – wird im Gegensatz zur scholastisch-neuscholastischen Tradition überall betont. Wie steht es aber um die „argumenta" für die tatsächliche geschichtliche Begegnung mit dem fleischgewordenen Wort? Gibt es im Zusammenhang dieser Problematik nicht zu denken, daß die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, „Dei Verbum", beim Rückgriff auf die Vorgaben des Ersten Vatikanischen Konzils nicht nur (zu Recht) keine „*externa* revelationis argumenta" mehr fordert, sondern die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Erkenntnis eines unbedingten geschichtlichen Ereignisses überhaupt unberücksichtigt läßt?[11]

Um dem heutigen „status quaestionis" näher auf die Spur zu kommen, scheint mir der Versuch angebracht, die beiden genannten Grundaufgaben der Fundamentaltheologie noch etwas schärfer zu umreißen und jeweils im Anschluß daran zu fragen, wie die betreffende Aufgabe gegenwärtig in Angriff genommen wird.

---

[5] Vgl. bes. De civ. Dei XI, 26.
[6] Vgl. Cur deus homo, bes. I.
[7] Vgl. bes. STh I, q. 103ff.
[8] Vgl. bes. CG I, 6.
[9] Vgl. STh III, q. 43, a. 1.
[10] Vgl. DS 3009.
[11] Vgl. DS 3008–3010 mit „Dei Verbum", nr. 5.

2. Zum Verhältnis von hermeneutischem Verstehen und erster Philosophie bei der anthropologischen Erschließung des Sinns von Offenbarung

Das Christus-Ereignis als letztgültiges Wort Gottes an den Menschen beansprucht, Antwort auf alle legitimen Fragen des Menschen nach Sinn zu geben. Damit ist der Theologie ein prinzipiell unabschließbarer Prozeß hermeneutischer Vermittlung aufgegeben. Auf der einen Seite muß *jede* geschichtliche Situation auf ihre – offenen oder verdeckten – Grundfragen nach Sinn analysiert, auf der anderen Seite die Tradition christlicher Offenbarung darauf abgehorcht werden, wie sie als Antwort auf solche Grundfragen jeweils verständlich gemacht werden kann. Unabschließbar unendlich ist dieser hermeneutische Prozeß, weil, so unbedingt letztgültig jenes Gotteswort auch ist, es doch auf die stets offene Zukunft nie ganz auslotbarer menschlicher Freiheit und damit auf immer neue Horizonte von Verstehen hin gesprochen ist[12].

Die skizzierte hermeneutische Aufgabe wird in der zeitgenössischen Theologie im allgemeinen deutlich gesehen, vor allem etwa im Zusammenhang mit Stichworten wie „Korrelation" oder „Korrespondenz". Weitgehend vorhanden ist auch ein Bewußtsein der mit dieser Aufgabe verbundenen Gefahr, jeweils eine Situation „dieser Welt" zum Kriterium dafür zu nehmen, was überhaupt als ein den Menschen einforderndes Gotteswort zu gelten habe. Der hermeneutische Erschließungsprozeß darf, was seine *Extension* angeht, schlechthin keine Grenzen haben. Darum zielt die Frage nach Grenzen bei dem Versuch, das Gotteswort situationsgemäß zu vermitteln, offensichtlich auf Maßstäbe, die der Hermeneutik vom *Inneren* ihres theologischen Auftrags her gesetzt sind.

Kaum beachtet scheint mir in der gegenwärtigen Diskussion hingegen, daß die Frage nach den Maßstäben hermeneutischer Vermittlung des Sinns von Offenbarung noch eine ganz andere, und zwar genuin philosophische Dimension hat. Ich möchte zunächst diese weitere Fragedimension knapp skizzieren (a), dann einige generelle Gründe dafür angeben, die m. E. dafür verantwortlich sind, daß jene Fragedimension heute kaum beachtet wird (b), und schließlich eine kurze Inventur darüber anstellen, wo und wie sie de facto zur Sprache – oder nicht zur Sprache – kommt (c).

(a) Das Verhältnis zwischen Glauben und Erkennen ist ganz allgemein delikat, spitzt sich bei dem Glauben an eine letztgültig ergangene Offen-

[12] Selbst „nach dem jüngsten Tag" wird dieser Prozeß nicht zum Stillstand kommen, insofern die Schöpfung des Menschen – um einen Grundtopos von Balthasarscher Theologie aufzugreifen – wesentlich das nie verstummende Moment der „Überraschung" abbildet, das im Herzen der innertrinitarischen Personenbeziehung waltet.

barung aber in einer ganz einzigartigen Weise zu. Was heißt nämlich, die Letztgültigkeit dieser Offenbarung wirklich glauben, bis ins innerste Mark der eigenen Vernunft davon überzeugt sein? Diese Überzeugung fordert die unumstößliche Gewißheit, daß nichts unter allem, was mir möglicherweise noch begegnet, jene Wahrheit mehr überholen kann. Eine solche Gewißheit ist noch nicht damit gewonnen, daß ich die letztgültige Wahrheit als eine einfach hingenommene, gehorsam „geglaubte" und allein darum festgehaltene bekenne. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den *Begriff* einer unaufhebbaren Wahrheit und eines letzten Sinns für den Menschen gefaßt hat, und zwar so, daß nichts mehr ihr diesen Begriff zu zerstören vermag, kann sie ehrlich sagen, daß sie bis ins Innerste von einer *erfahrenen* Wahrheit überzeugt ist. Die erfahrene Wahrheit vermag dann nämlich – darauf werden wir bei der Charakteristik der zweiten Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie zurückkommen – jene Überzeugung zu vermitteln, wenn sie den durch nichts mehr auflösbaren, in völliger Autonomie der Vernunft zu gewinnenden Begriff von letztem Sinn erfüllt.

Von hierher ergibt sich für die Fundamentaltheologie eine philosophische Aufgabe, die ganz sicher nicht mit dem Instrumentarium hermeneutischen Verstehens (und dem hier unvermeidbaren „hermeneutischen Zirkel"), sondern nur in einer schlechthin nicht mehr hintergehbaren, „erstphilosophischen" Reflexion zu bewerkstelligen ist. Auf die Frage, *ob* überhaupt und gegebenenfalls *wie* eine solche erstphilosophische Reflexion geleistet werden kann, soll erst unter (c) kurz eingegangen werden. Nur, *daß* diese erstphilosophische Reflexion zu den notwendigen Konsequenzen eines Glaubens gehört, der ernsthaft von der Letztgültigkeit einer ergangenen Offenbarung überzeugt ist, diese Einsicht drängt sich, wie mir scheint, unabweisbar auf.

(b) Nun zu der Frage, warum diese so naheliegende Einsicht heute so wenigen plausibel erscheint. K. Rahner hat in seinen letzten Lebensjahren mit zunehmender Häufigkeit auf die gegenwärtige Situation eines kaum zu überwindenden Mißtrauens gegenüber Unbedingtheitsaussagen gleich welcher Art verwiesen, die aus der allgemeinen Erfahrung eines unüberschaubaren Pluralismus in allen Wissensbereichen resultiert, für den christlichen Glaubensassens und seine notwendigen Implikationen aber eine geradezu tödliche Bedrohung darzustellen scheint. In einer „geistigen Situation, in der auch sonst die feste und undiskutable Aussage (in irgendeiner Gestalt und irgendeinem, natürlich verschiedenem Grad) die Normalgestalt menschlicher Erkenntnis war, war auch der absolute Glaubensassens keine besonders auffallende und ungewöhnliche Erscheinung im Gesamtbewußtsein eines Menschen [...] In einem Bewußtsein aber, in dem ein skeptischer Relativismus profaner Art mit seinen immer nur vorläufig bis zum Widerruf gegebenen Erkenntnissen normal ist, muß ein solcher absoluter Glaubensassens wie ein Fremdkör-

per empfunden werden, wie eine Forderung, die ernsthaft gar nicht realisiert werden kann [...]"[13].

Man darf vielleicht hinzufügen, daß diese allgemein zu beobachtende Situation im deutschen Sprachraum noch erheblich verschärft begegnet. Kaum ein anderes Volk kann auf ein so reiches und gedanklich ausgefeiltes Begriffsinstrumentarium für das „Unbedingte" und „Absolute" zurückblicken wie wir Deutsche angesichts der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Dieses Instrumentarium wurde zur Zeit des Nationalsozialismus aber so gründlich mißbraucht, daß wir heute nicht (wie etwa die Angelsachsen) einfach generell eine in langer empiristischer Tradition gewachsene Abneigung und Vorsicht gegenüber allem Unbedingtheitspathos haben. Als gebrannte Kinder unserer unbewältigten Vergangenheit empfinden wir vielmehr einen geradezu absoluten Abscheu gegenüber allem Absolutem. Ohne Erkenntnis dieser geschichtlichen Bedingtheit unseres bedingungslosen Horrors vor allem Unbedingten werden wir in philosophischen und theologischen Dingen kaum je zu einem klaren Kopf zurückfinden.

(c) Inwieweit wird nun jene notwendige erstphilosophische Dimension der Frage nach einer anthropologischen Vermittlung von Offenbarung trotz der skizzierten widrigen Umstände dennoch gesehen? Klar gekennzeichnet findet sie sich in dem Beitrag M. Secklers, „Der Begriff der Offenbarung"[14]. Seckler unterstreicht hier die Notwendigkeit eines – über phänomenologisch gewonnene Offenbarungsbegriffe hinausführenden – theologischen Offenbarungsbegriffs, der dem Glauben von seiner wurzelhaften Einheit her „zu einem ausdrücklicheren und klareren Erkennen dessen [verhilft], was er als unendlich bedeutsam bejaht" (vgl. 73). In der „nach *innen*" gerichteten fundamentaltheologischen Arbeit geht es darum, „den letzten Grund, das tragende Fundament und die zentrale Botschaft des Christentums zu erfassen und auf den Begriff zu bringen" (vgl. 75). Dem korrespondiert nun aber auch eine fundamentaltheologische Arbeit „nach *außen*". „Sie besteht darin, das im theologischen Offenbarungsbegriff eingeholte Fundament des Christentums auch gegenüber einer Vernunft, die die Sichtweise und Wirklichkeitshabe des Glaubens (noch) nicht teilt [...], als glaubwürdig zu erweisen" (vgl. 76). Was das Methodische angeht, habe dieser Aufweis in einem Verfahren zu erfolgen, wie es von M. Blondel und J. Maréchal inauguriert wurde. „Es geht dabei nicht nur um den Aufweis von Frage-Antwort-Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung oder um inhaltliche anthropologisch-theologische Entsprechungen im Sinne der Korrelationsmethode Paul

[13] Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute, in: Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. R. Latourelle/G. O'Collins, Innsbruck/Wien 1985, 329–346, Zitat 337 f.

[14] In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg 1985, 60–83.

Tillichs, sondern um eine letzte Identität dessen, was die theologische und die anthropologische Grundaussage über die Bestimmung des Menschen beinhalten können" (78). „Im Horizont der Heilsfrage und im Rahmen einer eschatologischen Anthropologie bezeichnet der Begriff der Offenbarung *diejenige Wirklichkeit, die zur definitiven Überwindung der menschlichen Heilsdifferenz schlechthin notwendig und zugleich absolut unverfügbar ist*" (81).

Secklers Verweis auf Blondel und Maréchal – sowie auf die unter dem Einfluß Maréchals verfaßte erste Auflage von K. Rahners „Hörer des Wortes" (1941)[15] – erscheint mir in diesem Zusammenhang wichtig. Mit Recht hat nämlich seinerzeit O. Muck als gemeinsames Charakteristikum der Maréchal verpflichteten Denker – und Ähnliches ließe sich auch mit Blick auf Blondel zeigen – das Bemühen hervorgehoben, die philosophischen Analysen retorsiv zu begründen, d. h. durch Rückgang auf den auch noch in der Infragestellung von Wahrheit wirksamen Wahrheitsanspruch unhintergehbar zu machen[16]. Hier läßt sich nun allerdings ein merkwürdiger Bruch konstatieren. Während bis zu Beginn der sechziger Jahre dieser Versuch einer erstphilosophischen Gründung der von theologischen Gesichtspunkten geleiteten Anthropologie in hoher Blüte stand – man denke im deutschen Sprachraum neben K. Rahner besonders an J. B. Lotz und E. Coreth – scheint kurze Zeit danach das Interesse an dieser Fragestellung geradezu wie weggeblasen. Lassen sich dafür Gründe namhaft machen?

Man kann hier zunächst auf den „linguistic turn" verweisen, der seit den sechziger Jahren auch den deutschen Sprachraum zunehmend zu erobern begann und der mit dem „Universalitätsanspruch der Hermeneutik" im Sinne H.-G. Gadamers[17] gemeinsam zu der Grundannahme führte, die Suche nach einer nicht hintergehbaren philosophischen Gewißheit sei von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber dieser Hinweis vermag nicht ganz zu befriedigen. Denn mußte nicht auch schon vorher die Sache mit dem „hermeneutischen Zirkel", in den angeblich alles Denken verstrickt bleibt, jedem aufgefallen sein, der einigermaßen aufmerksam Dilthey und Heidegger studiert hatte? Warum gilt es für K. Rahner und die ihm verpflichteten Denker erst seit etwa dem genannten Zeitpunkt für ausgemacht, daß die Theologie es nicht mehr mit einer, in gewissen Grundlinien jedenfalls, einheitlichen „philosophia perennis", sondern nur noch mit einem immer weniger überschaubaren Pluralismus von Philosophien als Gesprächspartner zu tun habe?

Mir scheint, wir kommen den Gründen für den recht plötzlichen Ab-

[15] Vgl. ebd. 78 Anm. 30.

[16] Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964; vgl. *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, 89–131.

[17] Vgl. *J. Habermas*, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel (u. a.), Frankfurt a. M. 1971, 120–159.

bruch erstphilosophischen Bemühens im Raum der neueren katholischen Fundamentaltheologie über eine wichtige Anmerkung von J. B. Metz näher auf die Spur. In der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes“[18] schreibt Metz, eine transzendentale Reflexion „will und kann von sich aus gar nicht den Anspruch erheben, in einem theologischen Sinn ‚rein metaphysisch‘ zu sein, da einerseits die metaphysische Reflexion [...] immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einholbaren geschichtlichen Situation umgriffen ist [...] und da anderseits das ‚übernatürliche Existential‘ zu diesen gegebenen und doch unreflektierbaren Momenten einer solchen Situation gehören kann“. Hier wird an erster Stelle das Umfaßtsein aller metaphysischen Reflexion vom „hermeneutischen Zirkel“ behauptet. Dann aber wird – und das ist der Kern, worin sich die zweite von der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ unterscheidet – das „übernatürliche Existential“ als Begründung dafür herangezogen, daß die Suche nach einem unhintergehbaren philosophischen Apriori nicht adäquat durchführbar ist.

Die Konsequenzen, die sich aus der Einführung des übernatürlichen Existential für die Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Philosophie ergaben, scheinen mir noch immer nicht zureichend reflektiert. Etwas überspitzt möchte ich die These wagen: Rahners Theorie vom übernatürlichen Existential wurde weitgehend wie der quasi-offizielle theologische Segen für die begeisterte Aufnahme der sprachphilosophisch-hermeneutischen Welle empfunden, die etwa gleichzeitig mit dem Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils von allen Ecken und Enden über eine neue Theologengeneration hereinbrach, eine Generation, die sich soeben vom Studium der Philosophie des Aquinaten dispensiert erfuhr.

Wo stehen wir in dieser Frage heute? Auf der einen Seite begegnet man noch immer Urteilen wie dem von D. Tracy: „[...] alle metaphysischen oder allgemein philosophischen Ansprüche auf Allgemeingültigkeit sind einem geschichtsbewußten Geist verdächtig [...]“[19] Anderseits hat sich vor allem über den transzendentalpragmatischen Ansatz K.-O. Apels die Chance für eine grundlegende Neubesinnung ergeben. Apel hat nämlich im entschiedenen Ausgang gerade von der Sprachphilosophie und Hermeneutik aufzuweisen versucht, daß die Suche nach einer unhintergehbaren Fundierung der Philosophie durchaus nicht ausweglos ist. Daß diese Transzendentalpragmatik ihre Wurzeln in derselben Tradition hat, aus der auch der retorsive Weg einer Letztbegründung anthropologischer Analysen in der Maréchalschule schöpft, wird etwa aus einem unlängst von W. Kuhlmann veröffentlichten Beitrag[20] deutlich.

[18] München 1963, 23 Anm. 8.

[19] Notwendigkeit und Ungenügen der Fundamentaltheologie, in: Probleme und Aspekte (Anm. 13) 38–56, Zit. 52.

[20] Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/

Bei dieser Feststellung darf natürlich die Frage nicht umgangen werden, ob bzw. inwieweit die Gottesidee, die in der genannten Tradition (insbesondere bei Augustinus und Descartes) eine Grunddimension der erstphilosophischen Reflexion darstellt[21], im Umkreis Apelschen Denkens zu Recht ausgeblendet wird. Hier hat H. Peukert über den Rückgriff auf die bei Horkheimer, Adorno und Benjamin thematisierte anamnetische Solidarität einen wichtigen Schritt zur Vermittlung unternommen[22]. Mit K. Fr. Reith[23] wäre allerdings an Peukert die Frage zu richten, ob diese Vermittlung ohne einen impliziten Fideismus auskommt; oder genauer: unterliegt nicht auch Peukert der „naturalistic fallacy", die man Apels Begründung ethischer Normen (wie ich meine: berechtigt) vorgeworfen hat? Dies alles können hier nur Anstöße für die weitere Diskussion sein. Wichtig erscheint mir vor allem, daß man nicht mehr hinter den bei Apel gewonnenen – bzw. teilweise wiedergewonnenen – Horizont in einen philosophischen Relativismus zurückfällt, der die fundamentaltheologische Verantwortung des christlichen Glaubens von innen her untergräbt.

3. Zur geschichtlichen Erkennbarkeit einer letztgültigen Offenbarung

Bei der im vorigen Abschnitt skizzierten Frage nach dem *Begriff* einer letztgültigen Offenbarung geht es um zwei korrespondierende Aufgaben. Einmal ist der anthropologische Raster, die Hinordnung der Vernunft auf Offenbarung zu ermitteln, zum anderen eine gegebene bzw. tradierte Offenbarung auf solche Vernunft als eine zumindest potentielle „Hörerin des Wortes" hin hermeneutisch zu erschließen. Wir unterstrichen eine heute weithin vernachlässigte Dimension dieses Fragens, nämlich die Notwendigkeit erstphilosophischer Klärung des Begriffs von letztgültigem Sinn.

In diesem gesamten Komplex theologisch-philosophischer Arbeit geht es um die Frage, welches geschichtliche Ereignis – falls gegeben – den Begriff einer letztgültigen Offenbarung erfüllt bzw. wie eine Verkündigung auszusehen hat, die eine gegebene Offenbarung als Vermittlung von letztgültigem Sinn erschließen möchte. M. a. W., auf diese Weise kann ein ein-für-allemal gegebenes Wort „zur Sprache gebracht" oder wieder vernehmlich gemacht werden. Auf diesem Wege ist aber nicht zu ermitteln, ob jenes Wort tatsächlich in der Geschichte erging und noch heute ergeht. Die Entscheidung einer solchen Frage gehört in den Bereich der

München 1985, Kap. 6: Letztbegründungsargumente in der Geschichte der Philosophie, 254–329.

[21] Vgl. auch *R. Lauth*, Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen, Berlin 1979.

[22] Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976.

[23] Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie, Frankfurt a. M. 1982, bes. 113ff.

Verantwortung des Glaubens vor der historischen Vernunft. Wie läßt sich das Grundproblem dieser historischen Dimension von Glaubensverantwortung umschreiben und wie steht es heute um die Lösung dieses Problems? Es geht hier prinzipiell um die erkenntnistheoretische Seite des christologischen Dogmas von der Fleischwerdung des Wortes. Gott hat sich restlos „im Fleische" dem Menschen übergeben. Das ist das Grunddatum christlicher Ontologie. Die gnoseologische Seite dieses Datums aber ist, daß die Selbstmitteilung Gottes menschlichen Sinnen wirklich vernehmbar geworden ist. Gott hat sich ganz in jener Lebensspanne zwischen Empfängnis und Tod dem Menschen bekanntgegeben, die Jesus mit allen Menschen gemeinsam ist. Hierin liegt die „crux" der historischen Verantwortung des christlichen Glaubens.

Fragen wir von hierher nach der prinzipiellen Versuchung der Theologie, so dürfte diese darin liegen, daß man die Rolle des Hl. Geistes mißversteht. Der Geist soll uns „in die ganze Wahrheit einführen" (vgl. Joh 16,13). Bestünde diese seine Funktion darin, unserer von ihm aufgeschlossenen Vernunft die nötigen Zusatzinformationen zu liefern, damit ein unbedingter Glaubensassens zustande kommen kann, Informationen über das hinaus, was die Fleischesgestalt des Wortes jedem, der seine Augen und Ohren nicht verschließt, vernehmbar macht, dann wäre der entscheidende Vorgang der Offenbarung in einer *Inspiration,* nicht in der *Inkarnation* des Wortes anzusetzen. Gott hätte seinem Sohn doketistisch dann wenigstens die schlimmsten aller Mühen ersparen können, wenn er das für die Öffnung unserer Augen letztlich Ausschlaggebende doch von oben oder von innen her nachschiebt, nicht in dem skandalösen Nicht-Ich, dem Äußeren und Anderen zu unserem Ich begegnen läßt.

Das angedeutete Grundproblem der historischen Dimension christlicher Glaubensverantwortung hat G. E. Lessing wohl auf die eingängigste Formel gebracht: Wie kann sich die Behauptung einer unbedingten Wahrheit zu Recht auf historisch Vermitteltes stützen, das doch, Lessing zufolge, bestenfalls zu einer wahrscheinlichen Evidenz führt? Dieser gordische Knoten – noch etwas schärfer zusammengezogen durch S. Kierkegaard – hatte in der dialektischen Theologie K. Barths und R. Bultmanns gleichsam seinen Alexander gefunden. Ich habe nie ganz begreifen können, mit welcher Leichtigkeit nach 1950 auf breiter Front die Überholung der Kerygmatheologie verkündigt wurde, ohne daß man mit einer vergleichbaren Entschiedenheit die Lösung des von Lessing aufgezeigten Dilemmas in Angriff nahm. Wurde nicht recht wahrgenommen, daß man sich durch die Behauptung, die Fundamentaltheologie sei auf die Ergebnisse kritisch-historischer Forschung hinsichtlich des irdischen Jesus bzw. der geschichtlichen Basis des Osterglaubens angewiesen, jenes alte Dilemma wieder eingehandelt hatte?

Welche Lösungsversuche wurden (abgesehen von der kerygmatheologischen Radikallösung, die eine rationale Verantwortung vor der histori-

schen Vernunft überspringt) überhaupt mit Rücksicht auf jenes grundlegende Dilemma vorgelegt? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Präzision im Detail möchte ich im folgenden einige exemplarische Argumentationsmodelle kurz umreißen.

Da ist vor allem das im Anschluß an J. H. Newman immer wieder vertretene „Bündelargument". Man dürfe nicht – wie Lessing – eine nackte Alternative zwischen „historischen Zeugnissen mit bloßem Wahrscheinlichkeitswert" auf der einen Seite und „streng demonstrativer Evidenz" auf der anderen aufstellen. Aus beiden Kategorien falle der eine personale Gewißheit vermittelnde Modus von Evidenz heraus. Diese gründe vielmehr in dem wesentlichen freien, aber keineswegs willkürlichen Akt von Zustimmung, zu dem der Mensch dank seines „illative sense" angesichts einer Akkumulation von empirischen Gegebenheiten in der Lage ist.

Die Richtung dieses „Konvergenzarguments" stimmt. Versagt es aber nicht gerade im Hinblick auf den ausschlaggebenden Unterschied zwischen personaler Evidenz im allgemeinen (etwa im Rahmen profaner Historie oder richterlicher Entscheidung) und einer solchen personalen Evidenz, in der sich der christlichen Behauptung nach Unbedingtes übereignet? Zunächst ein Blick auf die „Objektseite". Auch eine noch so große Akkumulation von Daten, die als einzelne nur Wahrscheinlichkeitswert haben, vermag nicht den „garstigen breiten Graben" zu stopfen, welcher dem Fuß entgegensteht, der rational-gemessenen Schrittes, nicht doch schließlich im fideistischen Sprung zu einer unbedingten Affirmation geführt werden soll.

Wird dieses Problem dadurch gelöst, daß man – auf der „Subjektseite" – die Kraft des „illative sense" vorweist? Theologiegeschichtlich hat diese Theorie, soweit ich sehe, sehr viel in Bewegung gebracht – und man müßte dieser Bewegung einmal mit historischer Akribie nachgehen. Noch im Kontext einer extrinsezistisch orientierten Apologetik schien sie den Ansatzpunkt zur Überwindung einer zentralen Schwierigkeit in der „analysis-fidei"-Lehre zu bieten: Wie verhält sich das rationale Urteil über die durch objektive Gegebenheiten, durch „externa revelationis argumenta" gedeckte Glaubwürdigkeit des christlichen Faktums zu dem Glaubensassens, der nicht ohne die innere Gnade des Hl. Geistes zustande kommen kann? Unter der Annahme eines ganzheitlich-personalen Akts des „illative sense" schien sich das rational begründete Glaubwürdigkeitsurteil zusammen mit der Gnadenwirkung besser als ein integrales Zustimmungsgeschehen begreifen zu lassen. Dieser Argumentationsansatz wurde weiter ausgebaut, als die Front des Extrinsezismus im Anschluß an die grundlegende Neuorientierung fundamentaltheologischen Fragens durch M. Blondel zusammenbrach. Eine wichtige nächste Etappe stellen hier P. Rousselots Überlegungen über die „Augen des Glaubens" dar. Wenn ich recht sehe, kulminiert diese ganze Bewegung in

der Zuordnung von „transzendentaler" und „kategorialer Offenbarung", wie sie K. Rahner vorgenommen hat[24].

Gerade von der ausgefeilten Affirmationstheorie Rahners her wird aber besonders deutlich, daß die ungeheure Arbeit, die seit Newman und Blondel auf dem Weg einer theologischen Anthropologie geleistet wurde, zu der entscheidenden Frage, um die es beim Lessingschen Dilemma geht, kaum etwas beiträgt. Es handelt sich hier ja nicht um die Frage nach der Befähigung eines Subjekts, in einem geschichtlichen Ereignis Sinn wahrzunehmen, vielmehr darum, ob und gegebenenfalls wie ein bestimmtes geschichtliches Geschehen in der Lage sein kann, von sich, d. h. von der „kategorialen" oder Objektseite her, vermittelndes Medium der unbedingten Selbstmitteilung Gottes zu werden. Die Betonung der transzendentalen Seite der Offenbarung kann leicht zu der oben skizzierten Versuchung führen, ein inkarnatorisch nicht recht zufriedenstellendes Ergebnis durch einen inspiratorischen Zusatz aufzuwerten. Hierfür ein interessanter Beleg aus K. Rahners „Grundkurs des Glaubens"[25]. Bei der Frage nach dem zureichenden Grund für unseren Osterglauben meint Rahner die an sich bestenfalls wahrscheinliche Gewißheit der Berichte der Apostel über Erscheinungen des Auferstandenen dadurch zu einem absolut überzeugenden erheben zu können, daß er sie auf die „transzendentale Auferstehungshoffnung" treffen läßt, die jeden Menschen bewegt. „Würde [...] nach dem profanen Modell der Zeugenaussage *allein* das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als unglaubwürdig abgelehnt werden [...]. Aber die Voraussetzung für die Anwendung dieses Modells auf unsere Frage trifft nicht zu. Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen. Denn weiter und *anderseits* (und das ist hier entscheidend) hören wir dieses Zeugnis der Apostel mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung, von der schon die Rede war [...]. Und in diesem (frei vollzogenen) Mut bezeugt sich der Auferstandene selbst als lebendig in der geglückten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr". Der Einwand liegt nahe, daß hier der Wunsch – wie so oft Vater des Gedankens – eine bloß relative Gewißheit zum unbedingt Glaubwürdigen werden läßt.

Bei K. Rahner finden sich noch weitere Versuche, mit dem Lessingschen Dilemma fertigzuwerden. Ebenfalls im „Grundkurs" empfiehlt er

[24] Zu verweisen wäre auch auf die Parallelität, die Avery Dulles zwischen der Zustimmungslehre Newmans und dem von Michael Polanyi vertretenen „personalen Erkennen" sieht. Vgl. bei *M. Polanyi*, Personal Knowledge, New York 1964; *A. Dulles*, Die Kirche: Sakrament und Grund des Glaubens, in: Probleme und Aspekte (Anm. 13) 311–328; *ders.*, Faith, Church and God, in: TS 45 (1984) 537–550.

[25] Freiburg 1976, 270.

dem Menschen, die „Inkongruenz zwischen der relativen Sicherheit seiner geschichtlichen Erkenntnis einerseits und der Absolutheit seines Engagements anderseits gelassen als unvermeidbar anzunehmen und in seiner Existenz durchzutragen", und zwar mit dem Hinweis darauf, daß „sich der Mensch in den absoluten und unrevidierbaren Entscheidungen seines Lebens (immer und überall) auf geschichtliche Tatsachen ein[läßt], über deren Existenz und Natur er theoretisch keine absolute Sicherheit besitzt"[26]. In diesem Argument wird der prinzipielle Unterschied zwischen allgemeinen unbedingten (insbesondere moralischen) Entscheidungen und der unbedingten Bejahung eines Geschichtsfaktums als Vermittlung von letztgültigem Sinn nicht beachtet. Im Falle des moralischen Handelns geht die unbedingte Entschiedenheit zum Guten (etwa in dem Urteil: „Rette einen Ertrinkenden!") dem nur relativ gewissen Urteil hinsichtlich eines Geschichtsfaktums („Dies ist ein Ertrinkender!") voraus und wird im Hinblick auf seinen Wert auch nicht an der Richtigkeit der letztgenannten Beurteilung von Fakten gemessen. Der christliche Glaubensassens hingegen behauptet das Faktum selbst als die entscheidende Basis der unbedingten Zustimmung – dies ist ja gerade der Stein des Anstoßes für Denker wie Lessing und Kant, denen der Sinn moralischen Handelns im Gegensatz zu der Möglichkeit einer die autonome Freiheit unbedingt in Anspruch nehmenden positiven Offenbarung nicht zweifelhaft ist.

In den bereits zitierten „Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute"[27] versucht Rahner die heute fast allgemeine Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer kategorialen Vermittlung von unbedingter Wahrheit durch die Theorie vom anonymen Christen zu unterlaufen: In der Grundoption des Menschen, die implizit immer schon eine unbedingte Entscheidung für oder gegen die im übernatürlichen Existential angebotene Gnade sei, werde jeder kategorial gesetzte „actus honestus" zu einem „actus salutaris"[28]. Durch diesen Hinweis darauf, was äußerstenfalls noch als heilswirksam angesehen werden kann, wird die fundamentaltheologische Frage nach der Möglichkeit einer geschichtlich-objektiven Gegenwart des Unbedingten aber nicht beantwortet.

Müssen wir uns wirklich mit dieser scheinbar aporetischen Situation begnügen? Ich meine, daß wichtige Schritte zur Überwindung des Lessingschen Dilemmas in den letzten zwei Jahrzehnten durch Hinterfragung des traditionellen Konzepts kritisch-historischer Forschung unternommen wurden, insbesondere unter dem Stichwort „Narrativität". Geht es z. B. bei dem von Joh. B. Metz eingeführten Begriff der „gefährlichen Erinnerung" nicht gerade um jene einzige Möglichkeit, wie Unbedingtes

[26] Vgl. ebd. 232.
[27] S. Anm. 13.
[28] Vgl. ebd. 344.

in menschlich-geschichtlicher Vermittlung präsent werden kann, in einem Akt nämlich, der ein universal einforderndes Ereignis dadurch wirklich objektiv gegenwärtig setzt, daß in seiner Anamnese der Redende wie der Hörende zugleich unausweichlich vor das Äußerste gebracht sind, das dem Menschen abgefordert werden kann? Leider wurden diese wichtigen hermeneutischen Anstöße an den entsprechenden Nahtstellen des Traktats „demonstratio christiana", etwa in den drei neuen fundamentaltheologischen Arbeitsbüchern[29], noch kaum berücksichtigt.

Noch etwas weiter dürfte der Rückgriff von Francis Schüssler Fiorenza auf die Kategorie des Zeugnisses führen, wie sie von Paul Ricœur entwickelt wurde. Im Vergleich mit anderen Grundtopoi des Narrativen – etwa dem *Beispiel* (das an einem bestimmten Fall die universale Regel illustriert) und dem *Symbol* (das zwar Bedeutung erhellt, aber nicht die Wahrheit eines individuellen historischen Faktums vermittelt) – enthüllt einzig das *Zeugnis* den absoluten Charakter eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks. Dieses Spezifikum, das das Zeugnis auch von einem Bericht abhebt, hat Lessing übersehen. Im Kontext des von Troeltsch eröffneten Fragehorizonts ließe sich aufweisen, wie mit Hilfe der Kategorie des Zeugnisses die Frage nach einem historisch adäquaten Zugang auch zu einem unverwechselbar einmaligen Ereignis beantwortet werden kann[30]. Nur werden im christologischen Part von „Foundational Theology", wie mir scheint, kaum die nötigen Konsequenzen aus dieser wichtigen Einsicht gezogen.

In meinen eigenen Arbeiten seit der ersten Auflage von „Christologische Brennpunkte"[31] habe ich versucht, vor allem den von M. Blondel gegenüber dem histori(zi)stischen Ansatz Loisys neu gewonnenen Begriff der Tradition weiterzuentfalten[32]. „Traditio" im Sinne von „Überlieferung" fällt nur dann nicht aus ihrer Ursprungsbewegung heraus, wenn sie ganz in der Transparenz für „traditio" im Sinne von „Auslieferung" aufgeht[33]: „Denn ich habe es vom Herrn so überkommen, wie ich es euch auch ‚tradiert' habe: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er ‚tradiert' wurde, Brot..." (1 Kor 11,23).

Es geht bei alledem um eine kritische Neuaneignung der „via empirica", oder besser, jener Sicht von historischer Verantwortung der Theologie, die für Origenes zentral war, später aber hinter der Fixierung auf

[29] Handbuch der Fundamentaltheologie (Anm. 14); *H. Fries*, Fundamentaltheologie, Graz 1985; *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.

[30] Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984; vgl. meine Rez. in: ThRv 81 (1985) 309–313.

[31] Essen 1977, 2. Aufl. 1985. Dort 135 ff ein Überblick über die weitere Diskussion.

[32] Vgl. hierzu jetzt die wichtige Monographie von *G. Larcher*, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt a. M. 1985.

[33] Zu den vier grundlegenden Aspekten des Begriffs von „traditio" im Neuen Testament vgl. meinen Beitrag „Aufgaben der Fundamentaltheologie", in: TThZ 92 (1983) 204–215.

das Mirakulöse an den „argumenta revelationis" zurücktrat. Lessing, der sich zu Eingang seiner berühmten Schrift „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" (1777) auf Origenes beruft, sieht dessen Argumentation für die fortdauernde Gegenwart der Wunder Jesu Christi in ebenderselben verkürzten Perspektive, die auch für die Apologetik seiner Zeit kennzeichnend war: Origenes zitierend, sagt Lessing: „noch war zu seiner Zeit, ‚die Kraft wunderbare Dinge zu thun, von denen nicht gewichen', die nach Christi Vorschrift lebten; und wenn er ungezweifelte Beyspiele hiervon hatte, so mußte er nothwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen"[34]. Die eigentliche Fortdauer des Wunders Jesu Christi – einschließlich des Beweises für seine Auferstehung – sieht Origenes aber in jener „traditio", in der Gegenwärtigsetzung der Hingabe und Erhöhung Jesu Christi, die der Welt ständig im Martyrium der Christen vor Augen liegt. Im Blick auf diese Einsicht die notwendigen Konsequenzen für eine angemessene Methode der Rückfrage nach dem irdischen Jesus und der Basis des Osterglaubens zu ziehen, dies scheint mir eine der zentralen Aufgaben heutiger Fundamentaltheologie.

[34] *G. E. Lessings* sämtliche Schriften. Hrsg. v. K. Lachmann, Bd. 13, Leipzig, 3. Aufl. 1897, Nachdr. Berlin 1968, 4.

ThPh 61 (1986) 336–358

„Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch

Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen*

Von Michael Sievernich S. J.

Seit knapp zwanzig Jahren entfaltet sich in Lateinamerika die von dem peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez erstmals so benannte „Theologie der Befreiung" (teología de la liberación), die inzwischen zu einem breiten und lebendigen, aber auch umstrittenen Strom innerhalb des theologischen Denkens angewachsen ist. Die entscheidenden Anregungen zur Ausbildung dieser neuen Art von Theologie[1] gingen vor allem von den theologischen und pastoralen Neuorientierungen des II. Vatikanischen Konzils[2] aus. Deren lateinamerikanische Rezeption schärfte das Bewußtsein der Kirche und der Theologie für die Situation des von politischer Unruhe, wirtschaftlicher Not und zugespitzten Sozialkonflikten geprägten Subkontinents. Der Einbezug des sozio-kulturellen Kontextes in die theologische Reflexion führte zu einer „Theologie in lateinamerikanischer Perspektive", der es neben geschichtlicher Wirksamkeit darum geht, „einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten"[3].

Diese kirchlich verwurzelte und kontextuelle Theologie hat weltweit Zustimmung und Widerspruch gefunden. Wenn man in diesem Zusammenhang einmal von Enthusiasmus und Polemik absieht, muß zunächst betont werden, daß wesentliche Grundgedanken und Inspirationen befreiungstheologischen Denkens insofern kirchenamtlich geworden sind, als sie in die Beschlüsse der II. und III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979) Eingang gefunden haben[4]. Gesamtkirchlich kann das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" (1975) Papst Pauls VI. als Magna Charta des theologischen Bemühens gelten, das Christentum als „Botschaft der Befreiung" zu verstehen[5].

---

* Dieser Artikel ist dem Andenken des am 25. Januar 1986 verstorbenen P. Heinrich Bacht S. J. gewidmet.

[1] Dazu *J. Comblin*, Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Lateinamerika. Gesellschaft-Kirche-Theologie, Bd. 2, hg. von H.-J. Prien, Göttingen 1981, 13–38.

[2] Dazu *L. Boff*, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (Fschr. Karl Rahner), hg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 628–654; *J. Sobrino*, La iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II, in: Revista latinoamericana de teología 2 (1985) 115–146.

[3] *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 20.

[4] Die beiden Beschlüsse sind in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1985) .

[5] Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute

Die Kritik an und die Diskussion um die Theologie der Befreiung[6] können als Momente des anstehenden Klärungsprozesses angesehen werden, in dem Eigenart, Grenzen und spezifische Aufgaben sowohl der europäischen als auch der lateinamerikanischen Theologie deutlich werden[7]. Daß die befreiungstheologische Reflexion auch auf anderen Kontinenten Fuß faßt[8], etwa in Afrika[9], in Indien[10] und auf den Philippinen[11], spiegelt nicht nur einen vergleichbaren sozialen Problembestand in den Ländern der sogenannten „Dritten Welt" wider, sondern auch eine wachsende theologische Eigenständigkeit; auf der Ebene der Reflexion entspricht dies der Verlagerung des quantitativen Schwergewichts der

---

(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1975), hier Nr. 29–39.

[6] Die *Kritik* umkreist neben Fragen der Hermeneutik und des Verhältnisses zur Katholischen Soziallehre auffallend stark das Problem der Marxismusrezeption in der Befreiungstheologie: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1984); *J. Ratzinger,* Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen, in: NOrd 38 (1984) 285–295; *J. Höffner,* Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11), Bonn 1984; J. Em./M. Spangenberger (Hrsg.), Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft, Köln 1985. – Zur sachlichen Klärung der Marxismusproblematik vgl. vor allem *O. von Nell-Breuning,* Marxismus – zu leicht genommen, in: StZ 203 (1985) 87–91; *R. Fornet-Betancourt,* Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: StZ 230 (1985) 231–240. – Aus der umfangreichen Literatur zur *Diskussion* vgl. vor allem: *F. Castillo u. a.,* Herausforderung. Die dritte Welt und die Christen Europas, Regensburg 1980; *P. Hünermann,* Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort" der Befreiungstheologie, in: HerKorr 38 (1984) 475–480; *M. Kehl,* Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 479–512; *R. Frieling,* Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika, Göttingen 1984 (²1986); J. B. Metz (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? Ein Beitrag zur Klärung (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122), Düsseldorf 1986; *H. Waldenfels,* Zur Diskussion um die Theologie der Befreiung, in: LebZeug 40 (1985) 6–24.

[7] Dazu *K. Rahner,* Aspekte europäischer Theologie, in: *ders.,* Schriften zur Theologie Bd. 15, Zürich 1983, 84–103; *H. Waldenfels,* Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen, in: StZ 204 (1986) 91–101.

[8] Das zeigt sich im internationalen Zusammenschluß von Theologen aus Ländern der Dritten Welt und ihren seit 1976 regelmäßig stattfindenden Konferenzen; dazu die Kongreßberichte: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Theologie der Dritten Welt Bd. 4), Freiburg 1983. Zum Überblick vgl. *D. W. Ferm,* Third World Liberation Theologies. An introductory survey, New York 1982.

[9] Vgl. dazu *H. Rücker,* „Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog (Innsbrucker Theologische Studien Bd. 14), Innsbruck 1985; *J. G. Donders,* Afrikanische Befreiungstheologie. Eine alte Kultur erwacht, Olten 1986; Bakole wa Ilunge, Chemins de Libération, Kananga (Zaire) 1978 (³1984).

[10] Vgl. dazu *U. M. Dehn,* Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung. Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung zur politischen Theologie im gegenwärtigen Indien (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 38) Frankfurt 1985.

[11] *W. Weber,* Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen, Frankfurt 1983; *C. H. Abesamis,* Grundzüge einer Filipino-Theologie, in: ZM 69 (1985) 281–289.

Katholischen Kirche in die Dritte Welt , die inzwischen etwa 58% aller Katholiken stellt, gegenüber etwa 41% in der nördlichen Hemisphäre (Europa, Nordamerika)[12].

Das folgende Gespräch mit der Theologie der Befreiung konzentriert sich auf deren positives Grundanliegen, wie es in der „vorrangigen Option für die Armen" (opción preferencial por los pobres) zum Ausdruck kommt; dieses Anliegen wird nach einem einführenden Hinweis auf den fälligen Perspektivenwechsel (I) mehr historisch im Blick auf den „Kirchenvater" der Befreiungstheologie, Bartolomé de las Casas, erörtert (II) und mehr systematisch anhand zentraler Einsichten und Themen der gegenwärtigen befreiungstheologischen Reflexion (III).

I. Vom „modernen Ich" zum „armen Anderen"

Vor genau 500 Jahren, 1486, verfaßte ein junger Mann von 23 Jahren eine epochemachende „Rede über die Würde des Menschen" (oratio de dignitate hominis), die präzis die Schwelle zur europäischen Neuzeit markiert. Diese nie gehaltene Rede, die feierlich die Disputation von 900 Thesen aus allen Wissensgebieten einleiten sollte, eröffnet die „Zentralperspektive" auf das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen und sein Freiheitspathos, das alle mittelalterliche Weltverachtung und Klage über die „miseria conditionis humanae" hinter sich gelassen hat[13]. Es war der italienische Humanist des Quattrocento Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)[14], der diese Apotheose[15] des frei sich schaffenden Menschen verfaßte.

Im Rahmen einer Schöpfungsfabel umschreibt Pico, wie Gott, als Werkmeister (optimus opifex) vorgestellt, den Menschen ins Zentrum der Welt stellt und mit unbeschränkter Freiheit begabt: die Geburt des europäischen Ich aus dem Geist der Renaissance:

„Keinen festen Ort habe ich dir zugewiesen und kein eigenes Aussehen, ich habe dir keine dich allein auszeichnende Gabe verliehen, da du, Adam, den Ort, das Aussehen, die Gaben, die du dir wünschst, nach deinem eigenen Willen und Ermessen erhalten und besitzen sollst. Die beschränkte Natur der übrigen Wesen wird von Gesetzen eingegrenzt, die ich gegeben habe. Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen (pro tuo arbitrio), dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen. Ich habe dich in die Weltmitte gestellt, damit du um so leichter alles erkennen kannst, was

[12] Zur Statistik und ihrer Interpretation vgl. *J. Höffner,* Die Weltkirche nimmt Gestalt an (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 10), Bonn 1983; *H. Czarkowski,* Weltkirche in Zahlen. Situationen und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil, in: HerKorr 39 (1985) 457–461.

[13] Zur langen Tradition solcher Schriften über die Verachtung der Welt und die Misere des Menschen vgl. *A. Auer,* G. Manetti und Pico della Mirandola de hominis dignitate, in: Vitae et veritati (Festgabe für Karl Adam), Düsseldorf 1956, 83–102.

[14] Eine umfassende Darstellung und Würdigung des großen humanistischen Gelehrten bietet *H. de Lubac,* Pic de la Mirandole. Études et discussions, Paris 1974.

[15] Dazu *T. Schabert,* Gewalt und Humanität. Über philosophische und politische Manifestationen von Modernität, Freiburg/München 1978, 165–178.

ringsum in der Welt ist. Ich habe dich nicht himmlisch noch irdisch, nicht sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dich frei, aus eigener Macht, selbst modellierend und bearbeitend (tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor) zu der von dir gewollten Form ausbilden kannst. Du kannst ins Untere, zum Tierischen, entarten; du kannst, wenn du willst, in die Höhe, ins Göttliche wiedergeboren werden."[16]

In dieser prekären Stellung als Gestalter und Bildner seiner selbst im Zentrum der Welt muß sich der Mensch seiner Subjektivität vergewissern, indem er von sich selbst als zentralem Bezugspunkt entdeckend, erobernd, denkend seine Bestimmung ergreift und bis zur Peripherie seiner Welt vordringt. Exemplarisch geschah dieser Ausgriff, wenige Jahre nach Picos geplanter Rede, in der iberischen Expansion über den Atlantischen Ozean, in der Entdeckung der „Indischen Länder" durch Christoph Kolumbus und mehr noch in der kriegerischen Eroberung (conquista) und Unterwerfung der Neuen Welt, wie sie beispielhaft von Hernán Cortés in Mexiko und von Francisco Pizarro in Peru vorangetrieben wurden[17].

Bei dieser Entdeckung und Eroberung entstand freilich das „Problem des Anderen"[18]. Denn zum einen ging die 1492 abgeschlossene und als Kreuzzug gegen die heidnischen Mauren verstandene Wiedereroberung (reconquista) der Iberischen Halbinsel noch im selben Jahr nahtlos in die Eroberung der Neuen Welt über, in der man sich wiederum Heiden, überdies noch „Barbaren", gegenübersah. Zum anderen erlaubte die europäische „Zentralperspektive" bei der Weltbemächtigung nicht die Entdeckung des Anderen als Subjekt, erforderte vielmehr seine Unterwerfung als Objekt. „Ich erobere, also bin ich", könnte man im Hinblick auf die spätere cartesianische Entdeckung des unerschütterlichen Fundaments der Selbstvergewisserung formulieren.

Wie bei Descartes die Selbstgewißheit des denkenden Ich noch im Gottesgedanken verankert war und bei Pico das Ideal des frei sich bildenden Menschen noch im Rahmen einer fiktiven Gottesrede stand, so war auch die iberische Eroberung und Kolonisierung im Goldenen Zeitalter noch eng mit der christlichen Missionierung verknüpft. Die wohl entscheidenden Institutionen dieser Verquickung von Mission und Eroberung/Kolonisation waren das sogenante „Requerimiento", eine bei der Eroberung zu verlesende Aufforderung zur Annahme des Christentums und zur Unterwerfung unter die spanische Herrschaft; das uneingeschränkte Patro-

---

[16] *G. Pico della Mirandola,* De dignitate hominis, lateinisch und deutsch, eingel. von *E. Garin,* Bad Homburg 1968, 29.

[17] Dazu *J. Höffner,* Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier ²1969, 149–173; *O. Paz,* Das Labyrinth der Einsamkeit, Frankfurt 1979, 92–117.

[18] Ein umfassendes Bild dieses Problems im Zeitalter der Conquista zeichnet im Rückgriff auf die reichen zeitgenössischen Quellen und mit Hilfe moderner hermeneutischer Verfahren *T. Todorov,* Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Edition Suhrkamp 1213), Frankfurt 1985.

nat der spanischen Krone über die in der Neuen Welt allmählich entstehende Kirche; das System der „Encomienda" oder des „Repartimiento", nach welchem die spanischen Siedler (encomenderos) eine Gruppe von Indios zur Zwangsarbeit und zugleich zur Christianisierung (doctrina) „anvertraut" bekamen[19]. An der faktischen Ausgestaltung dieser Institutionen kolonialer Herrschaft läßt sich historisch ablesen, wie leicht der religiöse Rahmen des welterobernden Ausgriffs abgesprengt oder instrumentalisiert werden konnte und wie schwer man sich infolgedessen mit dem Problem des Anderen tat, sowohl mit der Anerkennung der Indios als menschliche Wesen, wozu es immerhin eines päpstlichen Entscheids bedurfte[20], als auch mit der Zulassung der gläubigen Indios zu allen Sakramenten und zu den kirchlichen Ämtern[21]. Damit ist geistesgeschichtlich das historische Szenario angedeutet, an dessen sozialgeschichtlichen Spätfolgen Lateinamerika noch heute leidet.

Wer als europäischer Theologe mit der umstrittenen lateinamerikanischen Theologie (der Befreiung) in ein interkulturelles Gespräch einzutreten beabsichtigt, muß bis dorthin vordringen, wo das Gespräch der Kulturen nicht nur verweigert wurde – von Ausnahmen wie etwa einem Bernardino de Sahagún[22] abgesehen –, sondern wo andere gar nicht erst als Gesprächspartner akzeptiert wurden, aus dem Überlegenheitsgefühl

---

[19] Dazu *R. Konetzke*, Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft (Fischer Weltgeschichte Bd. 22), Frankfurt 1965, 220–261; *H. Pietschmann*, Die Kirche in Hispanoamerika, in: W. Henkel, Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555–1897 (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn 1984, 1–48.

[20] Unter maßgeblichem Einfluß der Dominikaner erklärte Papst Paul III. in seiner Bulle „Sublimis Deus" (1537), daß die Indios keine Tiere im Dienst der Spanier seien, sondern wahrhaftige Menschen, die zur Annahme des christlichen Glaubens fähig seien und weder ihrer Güter noch ihrer Freiheit beraubt werden dürften. Der Text der Bulle in *J. Baumgartner*, Mission und Liturgie in Mexiko Bd. 1: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens (NZM.S, Bd. 18) 1971, 122f.

[21] Das Verbot der Priesterweihe für Indios wurde von den frühen hispanoamerikanischen Provinzialkonzilien festgeschrieben, so vom I. Konzil von Mexiko (1555) und vom II. Konzil von Lima (1567). Trotz positiver Einstellung von Bischöfen wie Juan de Zumárraga (Mexiko) und Vasco de Quiroga (Michoacán) war es neben rassischen Vorurteilen die Überzeugung von der menschlichen und glaubensmäßigen Unreife der Neuchristen, die zu diesem Verbot führte. *Henkel* (s. Anm. 19) 66 urteilt: „Diese Entscheidung war von weittragender und verhängnisvoller Bedeutung für die Zukunft der Kirche in der Neuen Welt, weil damit die Verwurzelung der Kirche im Volk durch einen einheimischen Klerus unmöglich gemacht wurde." – Zu einem der wenigen Vorkämpfer für das christliche Gleichheitsprinzip im Mexiko des 16. Jahrhunderts vgl. *J. N. Rasmussen*, Bruder Jakob der Däne OFM als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI. Jahrhundert, Wiesbaden 1974.

[22] Bernardino de Sahagún (1499–1590) war einer der gelehrtesten Franziskanermissionare in Mexiko. Seine Entdeckung des Anderen schlug sich nieder im Erlernen und Gebrauch des Náhuatl, der Sprache der Besiegten; im Verfassen einer Enzyklopädie der altmexikanischen Kultur; in der Beschreibung der Conquista aus der Sicht der Indios; in den Religionsgesprächen (1524) mit den indianischen Priestern und Adeligen. Vgl. dazu *Todorov* (Anm. 18) 260–285; *H. Wißmann*, Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524 (MWF 15), Gütersloh 1981.

dessen, der sich, (von Pico) in die Mitte der Welt versetzt, zum Maß gemacht hatte.

Die zeitgenössische Theologie des iberoamerikanischen Subkontinents hat auf ihre Weise die „Geschichte des anderen" (historia del otro) als die „andere Geschichte" wiederentdeckt[23] und durch ihre programmatische Option für die Befreiung der Armen zum Ausgangspunkt ihres theologischen Nachdenkens gemacht. „Ihr Bezugspunkt ist nicht das ‚moderne Ich', sondern der ‚arme andere'", wie J. B. Libânio bemerkt[24]. Damit steht sie in Kontinuität mit der Entdeckung des Anderen, als deren Protagonist im Zeitalter der Conquista der Dominikaner und spätere Bischof Fray Bartolomé de las Casas gelten kann.

Die Option für die (elenden) Anderen[25], die sich bei Las Casas als faktische Option für die Indios und in der Befreiungstheologie als programmatische Option für die Armen findet, kann als hermeneutischer Schlüssel für das Gespräch mit der Kirche und Theologie Lateinamerikas dienen, wenn es darum geht, positiv den Kern befreiungstheologischen Denkens freizulegen[26].

Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich zwar verschiedene Strömungen innerhalb dieses Denkens herausgebildet haben[27], die sich nicht widerspruchslos in einer Synthese zusammenfügen lassen[28], daß aber auch we-

---

[23] *G. Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen, München/Mainz 1984, 171.

[24] *J. B. Libânio*, Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektiven, in: LebZeug 40 (1985) 40–55, hier 48.

[25] Unter den lateinamerikanischen Theologen, die das Thema des Anderen in seiner Andersheit historisch und systematisch aufzuarbeiten und für den theologischen Diskurs fruchtbar zu machen versuchen, ist vor allem zu nennen: *E. Dussel*, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz) 1985, hier bes. 33–43; grundlegende Einsichten und Kategorien entlehnt er dabei der „prophetischen" Philosophie von Emmanuel Lévinas (Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961; Auf der Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983), der in Kritik der abendländischen „Egologie" die Andersheit (alterité) des Anderen, welche, in der ethischen Grundsituation der „Epiphanie des Angesichts" entdeckt, die Welt der Totalitäten sprengt und Transzendenz eröffnet, zum originellen Ausgangspunkt seiner Philosophie des Anderen macht.

[26] Als Versuch einer „Kurzformel" der Theologie der Befreiung vgl. *M. Sievernich*, Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung"?, in: StZ 203 (1985) 735–747.

[27] Dazu *J. C. Scannone*, La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas, in: Strom. 28 (1982) 3–40 (auch in: Conceptos fundamentales de Pastoral, hg. von C. Floristán und J. J. Tamayo, Madrid 1983, 562–579). Scannone unterscheidet am Kriterium der jeweils reflektierten Praxis vier Strömungen: (1) die an der pastoralen Praxis der Kirche orientierte; (2) die an der Praxis revolutionärer Gruppen orientierte; (3) die an der geschichtlichen Praxis umfassender Befreiung orientierte (hier ist wohl der Hauptstrom der Befreiungstheologie anzusiedeln); (4) die an der Praxis des lateinamerikanischen Volkes orientierte (kulturelles Ethos, Volksreligion).

[28] Die römische Instructio (Anm. 6) bestimmt die Befreiungstheologie als „eine besondere, das Engagement für die Gerechtigkeit weckende Betroffenheit zugunsten der Armen und der Opfer der Unterdrückung. Von diesem Ansatz kann man verschiedene, oft miteinander unvereinbare Weisen unterscheiden, die Bedeutung der christlichen Armut aufzufassen sowie die Art des Einsatzes für die Gerechtigkeit, die sie verlangt." (Instructio III, 3)

sentliche gemeinsame Inspirationen vorhanden sind[29], die den Singular „Theologie der Befreiung" erlauben.

Clodovis Boff formuliert das Kernanliegen folgendermaßen: „Die große Inspiration, die die Theologie der Befreiung in besonderer Weise kennzeichnet, ist das Anliegen, die (gesellschaftliche) Befreiung mit der Erlösung und die Praxis mit dem Glauben sachgerecht zu verbinden. Der Befreiungstheologie geht es darum, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Geheimnis Gottes und der Geschichte der Menschen ... Die Grundfrage für die Theologie der Befreiung lautet: Was ist Gott für einen Erdteil von Armen, wie Lateinamerika es ist? Wie offenbart sich Gott den Unterdrückten? Was heißt Christ sein in einer Welt von Hungernden?"[30]

II. Die Option des Bartolomé de las Casas

„In Bartolomé de las Casas und in den Männern und Frauen, die sich wie er von den Indianern herausfordern ließen, sieht die Theologie der Befreiung ihre Vorläufer auf dem Weg, den sie selbst zu gehen versucht."[31] Nicht zufällig bezieht sich Gustavo Gutiérrez auf den Dominikaner und späteren Bischof von Chiapas (Mexiko), der zu den herausragenden Gestalten der befreiungstheologischen „Patristik" zählt. Denn er gehörte zu jenen Bischöfen in den Anfängen der Kirchengeschichte Lateinamerikas[32], die den Schutz der einheimischen Bevölkerung zu ihren Amtspflichten zählten und sich als „Väter der Armen" verstanden, wie es das III. Provinzialkonzil von Lima (1582/1583) formulierte[33].

Zehn Jahre nach der Entdeekung Amerikas war Bartolomé de las Casas (1484–1566) auf der Insel Española (heute Dominikanische Republik und Haiti) gelandet, hatte an der gewaltsamen Unterwerfung der dort heimischen Bevölkerung mitgewirkt und als Belohnung für geleistete Dienste eine „encomienda" erhalten. Als einer der ersten Siedler in der Neuen Welt fühlte er sich zum Priestertum berufen, empfing wohl in

---

[29] *Segundo* sieht in der Evolution der Befreiungstheologie vor allem zwei Formen, die sich herausgebildet haben, eine mehr ideologiekritische und eine mehr „populistische", die jedoch die gemeinsame wesentliche Intention haben, „libérer ceux qui souffrent le plus des structures injustes sur notre continent et rendre humaines leur conditions de vie" *(J. L. Segundo,* Les deux théologies de la libération en Amérique latine, in: Études 361/3 [1984] 149–161, hier 157).

[30] *C. Boff,* Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen, in: ZM 69 (1985) 161–178, hier 171.

[31] *Gutiérrez,* Die historische Macht 165.

[32] Dazu gehören neben Las Casas etwa Bischöfe wie Juan de Zumárraga (Mexiko), Vasco de Quiroga (Michoacán), Antonio de Valdivieso (Nikaragua), Juan del Valle (Popayán) und der später heiliggesprochene Erzbischof von Lima Toribio de Mogrovejo. – Vgl. hierzu *E. Dussel,* Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien 1504–1620 (VIEG 58), Wiesbaden 1970.

[33] Tercer Concilio Limense 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense, hg. von E. T. Bartra, Lima 1982, 86.

Rom die Weihen, um nach seiner Rückkehr als Feldkaplan an der Eroberung Kubas unter Panfilo de Narváez mitzuwirken, wiederum belohnt mit einer „Zuteilung" von Indios, die ihm in seinen Minen und auf seinen Plantagen zu Diensten waren. Zwölf Jahre lang war Las Casas als Eroberer und Kolonist und Kleriker an der „conquista" der Karibik beteiligt, zunächst noch unbeeindruckt von der inzwischen entstandenen Protestbewegung der Dominikaner unter ihrem Provinzial Pedro de Córdoba, die sich gegen die Unterjochung und Ausbeutung der Indianer richtete.

Dieser Protest gipfelte in einer berühmt gewordenen Adventspredigt, die der Dominikaner Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo hielt, nach Richard Konetzke ein „großes Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit"[34]. Die Predigt enthielt nicht allein scharfe Anklagen gegen die Versklavung der Indianer, sondern stellte auch die spanische Eroberungs- und Siedlungspolitik in Frage. Die Protestbewegung der Ordensleute, die Las Casas später weiterführen sollte, führte kurzfristig zur ersten Indianergesetzgebung in den „leyes de Burgos" (1512); langfristig bildete sie den Auftakt zur Diskussion um die Rechtstitel der spanischen Eroberung[35]. In dieser kolonialethischen Diskussion, entscheidend geprägt von Francisco de Vitoria[36], sollten die Grundlagen des Völkerrechts gelegt werden.

Als der Encomendero und Priester Las Casas 1514 seine Pfingstpredigt vorbereitete, stieß er auf einen alttestamentlichen Text, der ihm die Augen für die elende Situation der Indianer öffnete:

„Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe,
Opfer des Bösen gefallen Gott nicht.
Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder,
auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht.
Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters,
wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen.
Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen,
wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger.
Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt,
Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält."
(Sir 34,21–27)

Diese Worte der Bibel sollten seine Bekehrung auslösen, die Entdekkung des Anderen in seiner Elendsgestalt. Im Licht der Heiligen Schrift erkannte er, daß alles, was man den Indianern bislang angetan hatte, „ungerecht und tyrannisch" war. Diese im Gewissen bindende Erkenntnis

---

[34] *R. Konetzke,* Das spanische Weltreich, in: HistMun 8, 319–373, hier 325. – Über die Predigt und die durch sie ausgelösten Ereignisse berichtet Las Casas in seiner „Historia de las Indias" III, 4 (Obras escogidas Bd. 2, Madrid 1957, 176ff.).

[35] Als deutschsprachiges Standardwerk über die Kolonialethik in der spanischen Spätscholastik gilt noch immer *Höffner,* Kolonialismus und Evangelium (1. Aufl. 1947 unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde").

[36] Vgl. *D. Ramos u. a.,* Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Le ética en la conquista de América (Corpus hispanorum de pace XXV), Madrid 1984.

bewegte ihn, seine Encomienda an den Gouverneur zurückzugeben, die ihm zugeteilten Indianer in die Freiheit zu entlassen und seinen Kampf für die Menschenwürde der Eingeborenen zu beginnen[37].

In seinen Predigten kritisiert er fortan das Kommendensystem, immerhin das Herzstück der kolonialen Ökonomie, als ungerecht und sündhaft; er prangert die Grausamkeiten und das Unrecht seiner Landsleute an und fordert die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens. Seine Zuhörer reagierten erstaunt und entsetzt und glaubten – wie bei seiner Predigt an Mariä Himmelfahrt 1514 – zu träumen ; „daß sie die Indianer nicht ohne Sünde im Sklavendienst sollten halten können, kam ihnen vor, als habe er ihnen gesagt, sie dürften sich nicht der Tiere des Feldes bedienen."[38]

Durch seine Bekehrung entdeckte Las Casas die Neue Welt ein zweites Mal; diesfalls nicht in der Gebärde des Eroberers, sondern im biblisch inspirierten Blick auf die Indios als unterdrückte Andere. Diese Entdekkung ist zwar ethisch und politisch folgenreich, geht aber im Kern auf eine spirituelle und theologische Grundintuition zurück: auf die Entdekkung des Anderen in Christus und die Entdeckung, daß Christi Bild im gequälten Indio geschmäht wird. Diese christologische Grundintuition[39] gibt das entscheidende Motiv seiner Option für die Indios, der sein vorrangiger Einsatz gilt, ohne daß er dabei die Sorge um das Heil der Spanier aus den Augen verlöre.

Um diese Option im Hinblick auf sein Lebenswerk klarer hervortreten zu lassen, seien drei Dimensionen unterschieden und entfaltet, eine prophetische, eine praktische und eine theoretische Dimension.

(1) *Die prophetische Dimension.* Prophetische Züge nimmt seine Option vor allem dann an, wenn es darum geht, jene Umstände anzuklagen, welche die Missionsaufgabe praktisch dementierten oder verunmöglichten. Dazu gehört nicht nur das faktische Verhalten der Spanier, sondern auch die zur Mißachtung der Indianer führenden Institutionen, wie die des Requerimiento oder des Repartimiento.

Wenngleich Las Casas in seinem umfangreichen schriftstellerischen Werk die Anklagen polemisch zuspitzt und im Kontrast dazu die indianische Kultur idealisiert, so artikuliert sich doch durch alle Übertreibungen hindurch das prophetische Gewissen. In einem Kommentar zu Reinhold Schneiders historischem Roman „Las Casas vor Karl V.", 1938 gegen die damaligen Mächte und Gewalten verfaßt, stellt Joseph Ratzinger die bleibende Bedeutung des prophetischen Gewissens bei Las Casas heraus, der „zum schlechten Gewissen der Mächtigen (wird), gehaßt, verwünscht,

[37] Las Casas beschreibt seine Bekehrung in: Historia de las Indias III, 79 (Obras escogidas Bd. 2, 356ff.).

[38] Ebd. 358.

[39] Zu dieser Grundintuition vgl. *Ph.-I. André-Vincent,* Bartolomé de Las Casas. Prophète du Nouveau Monde, Paris 1980, 27f., sowie *Gutiérrez,* Die historische Macht 159–164.

aber nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Und dies, so meine ich, gehört zur eigentlichen Größe des christlichen Glaubens: daß er dem Gewissen seine Stimme zu geben vermag. Daß er sich unerbittlich gegen die Welt stellt, die die Gläubigen sich selbst eingerichtet und mit dem Glauben begründet haben. Daß ihm das prophetische Nein innewohnt. Überhaupt – daß er Propheten erweckt. Menschen, die nicht Stimme eines Interesses, sondern Stimme des Gewissens gegen die Interessen sind. Las Casas wird damit zugleich zum Zeugen für die Souveränität des Rechts."[40]

Der an Prinz Philipp von Spanien gerichtete „Kurzgefaßte Bericht über die Verwüstung der Westindischen Länder" (1552) stellt ein einziges prophetisches Nein dar; immer wieder benennt Las Casas das Grundübel und bringt es auf seinen moralischen Kern.

„Die einzige und wahre Grundursache, warum die Christen eine so ungeheure Menge schuldloser Menschen ermordeten und zugrunde richteten , war bloß diese, daß sie ihr Gold in ihre Gewalt zu bekommen suchten. Sie wünschten nämlich, sich in wenigen Tagen mit ihren Schätzen zu bereichern, und sodann sich ungleich höher empor zu schwingen, als es ihr Stand und ihre Verhältnisse erlaubten. Es geschah, ich muß es nur sagen, weil sie eine so unersättliche Habsucht und so großen Ehrgeiz besaßen, daß ihresgleichen in der ganzen Welt wohl schwerlich zu finden ist."[41]

Oftmals bezeichnet Las Casas in seinen Schriften die „Habgier nach Gold" (codicia del oro)[42] als Wurzel allen Übels in der Neuen Welt. José de Acosta (1540–1600), Missionstheoretiker in Lima, vermag freilich wenig später diese Habgier als „felix culpa" zu deuten; zwar habe nicht die Liebe zu Christus die Spanier in die entfernten Länder gelockt, wohl aber die Goldgier: „Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est."[43] Die prophetischen Anklagen des Bartolomé de las Casas zielten in erster Linie auf den Schutz der Indios vor Übergriffe institutioneller Unterdrükkung; zugleich waren sie aber auch am Heil derer interessiert, auf die sich die Anklagen bezogen. Denn sie verweisen darauf, daß die Spanier ihr Heil selbst aufs Spiel setzen, weil niemand gerettet werden könne, der nicht die Gerechtigkeit beachte, wie Las Casas in einer missionstheoretischen Schrift betont[44].

Die prophetische Dimension seiner Option bezieht sich aber nicht al-

---

[40] *J. Ratzinger,* Das Gewissen in der Zeit, in: Über Reinhold Schneider, hg. von C. P. Thiede, Frankfurt 1980, 99–113, hier 109f.

[41] *B. de Las Casas,* Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von H. M. Enzensberger, Frankfurt 1981, 13; (Brevísima relación de la destrucción de las Indias; Obras escogidas Bd. 5, Madrid 1958, 137).

[42] So etwa in: Representación a los regentes Cisneros y Adriano; Obras escogidas Bd. 5, 3. – Im alten Schema der 7 Hauptsünden stand bis zum Hochmittelalter der Hochmut (superbia) an erster Stelle; als Antwort auf den sozialen Wandel im 12. Jahrhundet nimmt seitdem die Habsucht (avaritia) die Stelle der Wurzelsünde ein. Zu dieser auch für das 16. Jahrhundert erhellenden sündentheologischen Verarbeitung einer neuen Situation vgl. *L. K. Little,* Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom, in: AHR 76 (1971) 16–49. – Zur biblischen Bewertung der Habsucht (pleonexia) vgl. Eph 5,5; Kol 3,5.

[43] Zit. bei *Höffner,* Kolonialismus und Evangelium 143f.

[44] Vgl. hierzu *Gutiérrez,* Die historische Macht 161.

lein auf die Anklagen, sondern ebenso auf seine Vision des göttlichen Heilsplans in der Geschichte. Denn er geht davon aus, daß die Entdekkung Amerikas ein Werk der göttlichen Vorsehung und Barmherzigkeit ist und daß alle Völker zum Glauben berufen sind. Daher beginnt seine große „Historia de las Indias" auch nicht mit den Entdeckungsfahrten des Kolumbus, sondern mit der Schöpfungstat Gottes. Erst in diesem heilsgeschichtlichen Horizont gewinnen seine Anklagen ihre theologische Schärfe, insofern sie auf das sündhafte Durchkreuzen des Heilsplans Gottes verweisen, in dem alle Menschen und Völker eingeschlossen sind[45].

(2) *Die praktische Dimension.* Die praktische Dimension seiner Option für die Indios zeigt sich vor allem in seinen friedlichen Missionsprojekten und in seinem pastoralen Wirken als Bischof von Chiapas (Mexiko) ab 1545. Im Gegensatz zu der üblichen Zwangsmission plädiert Las Casas für eine gewaltlose und zum Glauben einladende Missionierung, die an den natürlichen und kulturellen Gegebenheiten soweit wie möglich anknüpft. Er selbst hat eine Reihe solcher Versuche unternommen, den Indios ohne Schwert oder Waffenschutz den Glauben nahezubringen; diesen friedlichen Missionsunternehmungen in Venezuela und Guatemala war allerdings kein bleibender Erfolg beschieden.

Ebensowenig Erfolg hatte er bei seinem Wirken als Bischof, als er etwa den Schutz der Indios und das Heil der Spanier über eine Verschärfung der Bußpraxis zu befördern suchte. Zu diesem Zweck verfaßte er ein „Confesionario" (Handreichung für Beichtväter)[46], das in zwölf Regeln die einzuhaltenden Bedingungen für Beichte und Absolution festlegte. Dabei hatte er vor allem die Personengruppen der Soldaten (conquistadores), der Kolonisten (encomenderos), der Sklavenbesitzer und der Waffenhändler im Auge. Bei deren Beichte verlangte er vor der Absolution eine notariell beglaubigte Verpflichtungserklärung zur Wiedergutmachung, zur Restitution allen unrechtmäßigen Besitzes. Tribute mußten zurückerstattet, Ländereien zurückgegeben, Sklaven freigelassen und nachträglich Lohn für Zwangsarbeit ausgezahlt werden. Las Casas ist so streng, daß er nicht einmal Entschuldigungsgründe wie unüberwindliche Unwissenheit oder Irrtum gelten läßt; denn die Ungerechtigkeiten seien zu offensichtlich, und jedermann wisse von der Tyrannei, den Raubzügen und Grausamkeiten[47].

---

[45] Vgl. hierzu *J. Villegas,* Providencialismo y denuncia en la „Historia de las Indias" de Fray Bartolomé de las Casas, in: Bartolomé de las Casas (1474–1974) e historia de la iglesia en América Latina. II Encuentro latinoamericano de CEHILA en Chiapas (1974), Barcelona 1976, 19–44.

[46] Vgl. hierzu *J. Friede,* Bartolomé de las Casas 1485–1566. Su lucha contra la opresión, Bogotá ²1978, 69–74; *A. Gutiérrez,* El „confesionario" de Bartolomé de las Casas, in: CTom 102 (1975) 249–278.

[47] Der „confesionario" findet sich unter dem Titel „Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores" in: Obras escogidas Bd. 5, 235–249; vgl. hier 248.

Mit dieser sensationellen Schrift, die 1552 im Druck erschien, brachte Las Casas allerdings kaum Gewissen in Bewegung, dafür um so mehr seine Gegner, die ihn wegen Hochverrats anzeigten. Seine eigene Erfolglosigkeit und die Verblendung seiner Zeitgenossen im Blick, schreibt der 80-jährige in seinem Testament von 1564:

„Bis heute haben sie nicht bemerkt, daß dies ein Ärgernis und eine Schande war für unseren heiligen Glauben, daß so viele Diebstähle und Ungerechtigkeiten, so viele Verwüstungen, Gemetzel und Versklavungen, die Aneignung so vieler fremder Reiche und Gebiete, schließlich die Verheerung und Entvölkerung ganzer Gebiete Sünde und sehr grobes Unrecht (pecados y grandísimas injusticias) gewesen sind."[48]

(3) *Die theoretische Dimension.* Am vehementesten verfocht Las Casas zweifellos im theoretischen Bereich seine Option für die Menschenwürde der eroberten Völker der Neuen Welt. Hier war vor allem die philosophische, theologische und juridische Argumentation gefragt, die, den höchsten Autoritäten der damaligen abendländischen Welt vorgetragen, auch politisch nicht folgenlos bleiben konnte.

In Rom machten Las Casas und seine Ordensgenossen den Papst auf die Zustände in der Neuen Welt aufmerksam und erreichten, daß Paul III. mit seiner Bulle „Sublimis Deus" (1537) der Behauptung entgegentrat, die Indios seien als Tiere zum Dienst der Europäer geschaffen und feierlich erklärte, die Indios seien wahrhaftige Menschen und fähig, den Glauben zu erfassen. Dabei bekräftigte der Papst auch, daß sie unter keinen Umständen ihrer Freiheit und ihrer Güter beraubt werden dürften[49].

In Spanien folgte Kaiser Karl V. dem Drängen Las Casas' und erließ zum Schutz der Indios die „Nuevas Leyes" (1542), ein Gesetzeswerk, das Versklavung, Zwangsarbeit und überschwere Arbeit strikt verbot und damit das Kommendensystem praktisch aufhob. Freilich erhob sich sehr bald ein solch massiver Widerstand der betroffenen Kolonisatoren, daß die Gesetze kaum durchgeführt und bald (1545) auch förmlich zurückgenommen wurden.

Der Höhepunkt des theoretischen Kampfes, den Las Casas in seinem Heimatland ausfocht, war die berühmte Disputation mit seinem Gegenspieler Juan Ginés de Sepúlveda in Valladolid (1550), die in Anwesenheit des Kaisers stattfand. Dabei ging es um die Frage der Legitimität der Eroberungskriege gegen die neu entdeckten Völker. Nach dem Urteil von Enrique Dussel war es „die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen des Menschen und der Kulturen der dritten Welt sowohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als auch im Licht des Glaubens je geführt wurde."[50]

---

[48] Cláusula del Testamento, in: Obras escogidas Bd. 5, 538–541, hier 540.

[49] Vgl. hierzu die obige Anm. 20.

[50] *Dussel 68.* – Vgl. den Wortlaut des Streitgesprächs bei *Las Casas,* Aquí se contiene una disputa o controversia, in: Obras escogidas Bd. 5, 293–348.

Ginés de Sepúlveda hält den Krieg für rechtmäßig, weil die Indios ungläubig seien, für ihre schweren Sünden (wie etwa die Menschenopfer) Strafe verdienten und wegen der Rohheit ihrer Anlagen zur Unterwerfung unter die Spanier verpflichtet seien. Sepúlveda sieht also die Conquista legitimiert als Kreuzzug gegen die Ungläubigen, als Strafexpedition gegen schwere Sünder und durch die Inferiorität der Indios. Dieser gelehrte Philosoph und Hofchronist versuchte vor allem, wie Joseph Höffner ausführt, „die Indianer Amerikas in eine entsetzliche Kollektivschuld zu verstricken, um sie unter diesem Vorwand bedingungslos den Spaniern auszuliefern“ [51]. Bartolomé de las Casas dagegen anerkennt keinen der vorgebrachten Gründe. Gegenüber dem Schema einer natürlichen Superiorität (der Spanier) und Inferiorität (der Indianer), das sich auf die aristotelische „Politik“ (1254 b) stützte, verficht er die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen als unumstößliches Prinzip des Christentums und stützt sich dabei vor allem auf das Gebot der Nächstenliebe (Mt 22,37 ff). Auch verwirft er den Rechtfertigungsgrund der Sünde des Menschenopfers. Das Urteil über die Sünden der Ungläubigen stehe allein Gott zu, und was die Menschenopfer angehe, hätten die Spanier „ihrer vielgeliebten und angebeteten Göttin der Habgier“ jährlich mehr Menschen geopfert als die Indios auf dem ganzen Kontinent in einem Jahrhundert [52]. Die Überzeugung vom schwer sündhaften Verhalten der Spanier, vom in sich schlechten Kommendensystem, von der unrechtmäßigen Aneignung der Reichtümer Amerikas behielt Las Casas bis an sein Lebensende, in aller Schärfe zusammengefaßt in einer Eingabe an den Indienrat (1565) [53].

In knapper Zusammenfassung: Die große Entdeckung des Las Casas war die Entdeckung des Anderen und seiner Würde. Er sieht im Anderen, dem Indio, weniger den – womöglich mit dem Schwert zu bekehrenden – Ungläubigen als vielmehr den durch das Schwert Bedrohten. Der Götzendienst der Indianer erscheint ihm als weniger schwerwiegend als der Götzendienst der Gläubigen, deren Habgier nach Gold zum vorzeitigen Tod der Indios führt. Das Kommendensystem hält er für pekkaminös, und durch sein Plädoyer für strukturelle Abhilfe (legislativer Art) erweist er sich als Denker der Moderne. Er ist die Stimme des prophetischen Gewissens auf dem neuentdeckten Kontinent, die die Menschenrechte für alle Menschen einklagt und für eine universale Völkergemeinschaft eintritt. „Niemand hat es wie er verstanden, mit solcher Hingabe eine ungeheure Energie und ein halbes Jahrhundert seines Lebens darauf zu verwenden, das Schicksal der *anderen* zu verbessern.“ [54]

Welches Ansehen Las Casas auch über seine Zeit hinaus genoß, belegt

[51] *Höffner*, Kolonialismus und Evangelium 238.
[52] Ebd. 240.
[53] Vgl. Memorial al Consejo de Indias, in: Obras escogidas Bd. 5, 536 ff.
[54] *Todorov* (Anm. 18) 207.

der Plan des eher von den Idealen der Aufklärung und der Französischen Revolution geprägten Simón Bolívar, des „Befreiers" von der spanischen Vorherrschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die zu gründende Hauptstadt des neuen Bundesstaats nach dem Beschützer der Indios „Las Casas" zu nennen[55].

Fundament der lascasianischen „Option für die Armen" seiner Zeit bleibt die spirituelle Perspektive, die im geschmähten Anderen das Leidensantlitz Christi zu entdecken vermag. Untröstlich schreibt er einmal:

„Ich lasse in den Indischen Ländern Jesus Christus, unseren Gott, zurück: gegeißelt, gequält, geschlagen und gekreuzigt, und zwar nicht nur einmal, sondern tausendfach; so weit es seitens der Spanier geschieht, die jene Völker zerstören und ihnen Bekehrung und Buße unmöglich machen, indem sie ihnen das Leben vor der Zeit nehmen."[56]

Dieses Wort stellt jene Herausforderung dar, welche die Theologie der Befreiung unter den Verhältnissen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert neu aufgegriffen hat.

III. Die Option der Theologie der Befreiung

Der faktischen Option eines Las Casas für die Unterdrückten seiner Zeit entspricht in der zeitgenössischen Theologie Lateinamerikas die programmatische „Option für die Armen". Deren theologischer und ethischer Rang wird in einer narrativen Kurzformel deutlich, die einer ihrer bischöflichen Vertreter vorlegt:

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, daß sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen? – Genauso, wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung ..."[57]

Dieser emphatische Text, der die im II. Vatikanum grundgelegte Wertschätzung menschlichen Schaffens als Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungswerk auszieht[58], läßt erkennen, wie die Befreiungstheologie von einem doppelten Ansatzpunkt bestimmt ist: „einem außer- bzw. vortheologischen: der Erfahrung der Armen, und einem theologischen, in dem die Erfahrung der Armen ‚*theo*-logisch', d. h. mit den Augen Gottes gesehen und ein dem Evangelium entsprechendes befreiendes Handeln begründet wird"[59]. Die spirituelle Grunderfahrung und die theologische Reflexion bilden zusammen mit der in der Situation erforderlichen

---

[55] Vgl. *G. Mann*, Simon Bolivar. Der Befreier als Opfer und Prophet, in: S. de Madariaga, Simon Bolivar. Der Befreier Spanisch-Amerikas, Zürich 1986, 5–24, hier 13.

[56] Historia de las Indias III, 138; Obras escogidas Bd. 2, 511.

[57] Hélder Câmara, Die Bekehrungen eines Bischofs, aufgezeichnet von *J. de Broucker*, Wuppertal 1978, 204.

[58] Vgl. die Pastoralkonstitution Gaudium et spes Nr. 34 und 67.

[59] *Waldenfels*, (Anm. 6) 5–24, hier 10.

Praxis eine folgenreiche Einheit, deren Konsequenz in der „vorrangigen Option für die Armen" griffig formuliert ist.

Diese von Leonardo Boff als „kopernikanische Revolution"[60] der Kirche bezeichnete Option kann nicht als Sonderlehre einiger Theologen abgeschwächt oder gar abgetan werden, weil sie lehramtlichen Rang besitzt und im konziliaren Erneuerungsprozeß wurzelt. Hatte sich der lateinamerikanische Episkopat schon in Medellín (1968) für die Armut der Kirche und die Solidarität mit den Armen entschieden[61], so machte er sich in Puebla (1979) die „vorrangige Option für die Armen" zu eigen[62], die als hermeneutischer Schlüssel des Gesamtdokuments gelten kann[63].

Darüberhinaus hat Johannes Paul II. diese Option in seinen Predigten und Ansprachen während seiner bislang sechs Lateinamerikareisen (1979–1985) immer wieder bekräftigt[64], wie denn auch neuere römische Verlautbarungen die biblische und kirchliche Verwurzelung dieser Option hervorheben[65].

Zweifellos kommt der lateinamerikanischen Theologie das Verdienst zu, der gesamtkirchlichen Rezeption dieser Option den Weg bereitet zu haben. Doch hat sie ihrerseits nur – kontextuell – den vom Konzil initiierten Prozeß einer wachsenden Hochschätzung der Armen fortgeführt. Kurz vor dem Konzil hatte Johannes XXIII. im Blick auf die unterentwickelten Länder von der „Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen" (la Chiesa di tutti, particolarmente la Chiesa dei poveri)[66] gesprochen und damit das Thema angeschlagen, das vom Konzil ad intra und ad extra aufgegriffen wurde[67]. Nach innen erfordert der Blick auf die Kenosis Christi, daß die Kirche „in den Armen und Leidenden das Bild dessen (erkennt), der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war" (Lumen gentium Nr. 8); nach außen fördert er angesichts der Not der Welt das Bewußtsein bei den Christen, „daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft" (Gaudium et spes Nr. 88).

---

[60] *L. Boff,* Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982, 114. Vgl. auch die kritisch differenzierende Darstellung von *A. González-Montes,* Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt, in: E. Klinger/R. Zerfaß (Hg.), Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984, 83–97.

[61] Die Kirche Lateinamerikas (s. Anm. 4) 115–120.

[62] Ebd. 327–331.

[63] Vgl. *J. Sobrino,* Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip, in: Orien. 19 (1979) 213–216.

[64] Vgl. *C. I. González,* La teología de la liberación a la luz des magisterio de Juan Pablo II en América Latina, in: Gr. 67 (1986) 5–46, hier 18–23.

[65] Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70) Bonn 1986, Nr. 66–70.

[66] AAS 54 (1962) 682.

[67] Vgl. *M.-D. Chenu,* „Kirche der Armen" auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Concd) 13 (1977) 232–235; *F. Wulf,* Das Mysterium der Armut Christi in der Kirche von heute, in: GuL 36 (1963) 128–133.

Auf diesem Hintergrund haben die Kirche und ihre Theologen angesichts der zunehmenden Pauperisierung und Marginalisierung des breiten Volks (pueblo/povo)[68] gelernt, die Armen als „eine Art Sakrament der Gottesbegegnung"[69] zu verstehen, nicht ohne die ekklesiologischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Befreiungstheologisch geht es darum, aus dem Geist spiritueller Armut vor Gott in solidarischer Armut mit den Armen den Kampf gegen die materielle Armut aufzunehmen. „Christliche Armut ist als Ausdruck von Liebe Solidarität *mit den Armen* und Protest *gegen die Armut.*"[70] Anders ausgedrückt: Die Gnade der Gotteskindschaft erfordert Bildung von Kirche und Kampf gegen die Sünde.

Die so erwachsene und verstandene Option bildet das spirituelle Ferment befreiungstheologischen Denkens, das biblisch am Exodusgeschehen und an der Rede von den „Armen Jahwes" anknüpft sowie an Jesu Seligpreisung der Armen (Lk 6,20), an seiner Verkündigung der frohen Botschaft für die Armen (Lk 4,18 ff.), an seinem Mitleid mit der Menge des Volkes (Mt 9,36)[71]. Den Kronzeugentext bildet jedoch die endzeitliche Gerichtsrede, in der sich der Weltenrichter mit den Bedürftigen identifiziert, mit den Hungernden und Dürstenden, den Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen und das diesen Geringsten (nicht) Getane als für ihn selbst (nicht) getan qualifiziert (Mt 25,31–46)[72]. Von dieser gewichtigen biblischen Perikope ist die Option christologisch unterfangen, die daher keine beliebige Wahl darstellt, die auch anders hätte ausfallen können, sondern eine Entscheidung, die „zum status confessionis in dieser gesellschaftlichen Situation" gehört[73].

Die matthäische Gerichtsrede, deren befreiungstheologische Auslegung mehr ekklesial als individualethisch orientiert ist, scheint auch der kaum aufgedeckte Knotenpunkt zu sein, in dem sich die Theologie Lateinamerikas mit der Europas trifft. Die Rede vom Weltgericht gehört „zu den in der theologischen Literatur der Gegenwart am häufigsten

---

[68] Das Wort „Volk" (pueblo/povo) meint im lateinamerikanischen Sprachgebrauch neben der Kultur- und Schicksalsgemeinschaft vor allem die nicht-privilegierten Bevölkerungsschichten im Gegenüber zu den sozialen und politischen Eliten.

[69] *Y. Congar,* Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, 109.

[70] *Gutiérrez,* Theologie der Befreiung 283; vgl. auch *Y. Congar,* Armut als Akt des Glaubens, in: Conc(D) 13 (1977) 255–260.

[71] Vgl. hierzu *N. Lohfink,* „Option für die Armen". Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: StZ 203 (1985) 449–464.

[72] Vgl. etwa *Gutiérrez,* Theologie der Befreiung 181–190; *S. Galilea,* Christ werden zur Befreiung. Persönliche Bekehrung und soziale Veränderung, Salzburg 1983, 37–51 und 61–74; *C. Bussmann,* Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980, 101–105.

[73] *Hünermann,* (Anm. 6) 475–480, hier 478; er fährt ebd. fort: „Man kann in dieser Lage den christlichen Glauben nicht bekennen, ohne zugleich diese Identifizierung einzugehen. Andernfalls würden das Glaubensbekenntnis und die Praxis der Kirche in einen tödlichen Widerspruch geraten."

erörterten Bibelstellen"[74]. Für Heinrich Fries etwa enthält sie eine umfassende Christologie, die „Jesus als den einzigartigen Offenbarer Gottes (manifestiert), der sowohl die sich selbst entäußernde Hingabe Gottes wie die im Gericht zum Ausdruck kommende Herrlichkeit manifestiert, in der zugleich die Macht des Schöpfers Himmels und der Erde widerleuchtet."[75] Heribert Mühlen forderte 1970 im Hinblick auf die Gerichtsrede die „Verweltlichung der Gnadenlehre"[76], und Jürgen Moltmann versuchte sie ekklesiologisch fruchtbar zu machen[77]. Hans Urs von Balthasar spricht vom „Sakrament des Bruders"[78], und für Karl Rahner ist die Rede nicht nur „der Kronzeugentext für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Menschensohn", sondern auch „die von Rahner am häufigsten und intensivsten betrachtete Bibelstelle"[79].

Wenn sich das noch kaum in Gang gekommene interkulturelle Gespräch zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie nicht in peripheren Themen verbeißen soll, dann muß es bei der ins theologische Zentrum führenden Frage der Christusbegegnung im Nächsten, die ans Gottgeheimnis des Menschen rührt, ansetzen. Dabei ist freilich zu beachten: Was in der europäischen Theologie eher prinzipiell entfaltet wird, artikuliert die Theologie der Befreiung kontextuell, auf die konkrete Situation der lateinamerikanischen Länder bezogen, im Hinblick auf die Armen des Kontinents, aber auch der Welt[80]. Das große Wort des

---

[74] *R. Völkl,* Dienst für die Armen als Dienst für Christus. Ein Grundmotiv caritativen Helfens, in: Caritas 80 (1981) 57–78, hier 57. Völkl bezieht sich vornehmlich auf exegetische und patristische Literatur zur Stelle, weniger auf die Dogmatik.

[75] *H. Fries,* Praesentia Christi im Leiden, in: Praesentia Christi (Fschr. Johannes Betz), hg. von L. Lies, Düsseldorf 1984, 385–395, hier 386.

[76] *H. Mühlen,* Gnadenlehre, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von H. Vorgrimmler und R. vander Gucht, Bd. III, Freiburg 1970, 188 f.; Mühlen erläutert ebd.: „Wer in Zukunft noch von Gnade spricht, muß gleich ursprünglich auch von den notwendigen *Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen* sprechen, um so erst den Raum der Begegnung des einzelnen mit Gott freihalten oder neu eröffnen zu können. Wer in den Primärstrukturen seines Daseins (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.) nicht menschenwürdig leben kann, für den ist die Botschaft von der Gnade Gottes als Gerechtigkeit, Liebe Versöhnung usw. unglaubwürdig. In diesem Sinn muß die traditionelle Gnadenlehre in Zukunft verweltlicht, d. h., sie muß als die revolutionäre Kraft der Liebe sichtbar gemacht werden, die für den Christen das Motiv zur Mitarbeit am Aufbau und an der Durchsetzung menschenwürdiger gesellschaftlicher Strukturen ist. Was die Schultradition *gratia externa* nennt, müßte deshalb im Hinblick auf die große Gerichtsrede Mt 25, 31–46 gesellschaftskritisch neu erarbeitet werden."

[77] *J. Moltmann,* Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1976, 145–149.

[78] *H. U. von Balthasar,* Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien/München 1956, 205–223.

[79] *K. Neumann,* Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner, Freiburg 1980, 126; vgl. auch *N. Schwerdtfeger,* Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen", Freiburg 1984, 287–290.

[80] Vgl. etwa *J. Sobrino,* Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología, Santander 1981. *I. Ellacuría,* Pobres, in: Conceptos fundamentales de pastoral, hg. von C. Floristán und J.-J. Tamayo, Madrid 1983, 786–802; *M. Vidal,* La preferencia por el pobre, criterio de moral, in: StMor 20 (1982) 277–304.

Irenäus von Lyon, „gloria enim Dei vivens homo“ [81] lautet in lateinamerikanischer Version: „gloria Dei vivens pauper“ [82].

In der Entfaltung der schon bei der lascasianischen Option betrachteten drei Dimensionen sei das Gespräch fortgeführt.

(1) *Die prophetische Dimension.* Als unabdingbarer Ausdruck der vorrangigen Option für die Armen gilt der Befreiungstheologie die Wahrnehmung der prophetischen Aufgabe. Sie wird in einer doppelten Weise verstanden als Verkündigung der in Jesus Christus schon nahegekommenen Gottesherrschaft (anuncio) und als öffentliche Anklage (denuncia) jeder Situation, in der „das Mysterium des Bösen durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuß der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern“ (Puebla Nr. 267). Da das prophetische Zeugnis leicht verkannt wird, innerkirchlich wie außerkirchlich, gilt es zu beherzigen, was vom christlichen Freimut zu sagen ist: „Wenn mit der Wahrheit jemals gewartet werden müßte, bis sie nicht mehr mißverstanden und mißbraucht werden kann, dann dürfte sie nie laut werden.“ [83]

In der politisch und sozial konfliktreichen Situation des iberoamerikanischen Subkontinents hat die Kirche (vor allem in den 70er Jahren) wegen ihres prophetischen Protests vielfältige Leiden und Verfolgungen erfahren. Angefangen von den einfachen Gläubigen bis hin zu Bischöfen sind Christen wegen ihres prophetischen Zeugnisses verdächtigt und bezichtigt, gefoltert, ausgewiesen und ermordet worden. Dies erlaubt es, von einer „martyralen Wirklichkeit“ [84] in Lateinamerika zu sprechen; eines der prominenten Opfer war der 1980 am Altar erschossene Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero [85].

Das prophetische Zeugnis bringt öffentlich zur Sprache, was es als „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums wahrnimmt: den oft stummen Schrei eines Volkes aus der Not. „Zeichen der Zeit ist der Schrei der Völker nach ihrer Befreiung. Der Glaube hört aus ihm *ein* Wort Gottes heraus, das im Licht *des* Wortes Gottes zu interpretieren ist. Hier ist der Ausgangspunkt sowohl für die befreiende Praxis im Sinn tätiger Liebe als auch für die entsprechende theologische Reflexion, die als solche Theologie der Befreiung ist.“ [86]

---

[81] Adversus haer. IV, 20 (PG 7, 1037).

[82] *O. Romero,* Die politische Dimension des Glaubens, in: Basisgemeinden und Befreiung, hg. von A. Reiser und P. G. Schoenborn, Wuppertal 1981, 154–164, hier 164.

[83] *J. Ratzinger,* Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 264.

[84] Vgl. *G. Gutiérrez,* Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986, 127–130. Mehr informativ vgl. auch Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, hg. von M. Lange und R. Iblacker, Freiburg 1980; mehr reflexiv vgl. *J. Hernández Pico,* Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes, in: Conc(D) 19 (1983) 199–204.

[85] Vgl. *O. A. Romero,* Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat, Freiburg 1982.

[86] *J. C. Scannone,* Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch?, in Conc(D) 10 (1974) 228–232, hier 229.

Es ist die geistliche Grunderfahrung der Not und der Hoffnung eines armen und gläubigen Volks, die die Kirche und ihre Theologen an die Seite der Armen treibt, ein befreiendes Handeln begründet und schließlich zum theologischen Bemühen führt, den Glauben von dieser Erfahrung her neu zu durchdenken. Damit greift die Theologie der Befreiung einen biblisch fundamentalen Zusammenhang auf, denn alt- wie neutestamentlich sind es Schrei und Klage des einzelnen wie des Volks, die Gottes rettendes Handeln auslösen. Dies gilt von der erhörten Klage im Alten Bund (etwa Ps 18 oder Dtn 26, 5–9) bis zum Schrei Jesu (Hebr 5, 7; Mk 15, 34.37), der in seiner Auferweckung erhört wurde[87]. Von hier bezieht die Befreiungstheologie ihren „österlichen" Zug[88].

Wenn Schrei und Klage als – freilich weithin in Vergessenheit geratene – Formen des Gebets gelten können, dann hält sich die Theologie der Befreiung mit ihrer Wahrnehmung und prophetischen Verstärkung des Schreis der Armen nach Befreiung an die alte kirchliche Grundregel der Entsprechung der „lex orandi"und „lex credendi"[89], die sie ins kontextuelle Axiom der „lex clamandi" – „lex credendi" umformuliert. Überdies fügt sie hinzu, daß die „lex orandi" des Klageschreis nicht nur den Glauben und seine Reflexion bestimmen müsse, sondern auch zum Gesetz des Handelns der Kirche, zur „lex agendi" werden müsse[90]. Auf diese Weise realisiert die Theologie der Befreiung den Vorrang des Doxologischen vor dem Theologischen und vor dem Ethischen, ohne allerdings deren Einheit in einer Art „circumincessio" aufzulösen.

(2) *Die praktische Dimension.* Die prophetische Dimension zeichnet sich durch einen Perspektivenwechsel, durch die spirituelle und theologische Wahrnehmung „von der Kehrseite der Geschichte her" (desde el reverso de la historia)[91] aus, wie sie in der europäischen Theologie vor allem Johann Baptist Metz duch sein Bestehen auf der Leidens- und Schuldgeschichte wachgehalten hat[92]. Die praktische Seite der Option bezieht sich über den Perspektivenwechsel hinaus auf einen Ortswechsel, auf das Hineingehen von Theologie und Kirche in jene Welt, in der Tod und Leben der Armen auf dem Spiel stehen. Dieser Ortswechsel der Kirche, der einen Bekehrungsprozeß darstellt, wird in Lateinamerika ver-

---

[87] Bibeltheologisch vgl. *N. Lohfink*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg 1977, 92–110; *V. Codina*, Teología del clamor popular, in: Revista latinoamericana de Teología 1 (1984) 309–328.

[88] Vgl. hierzu *M. Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt ²1983, 274ff.

[89] Vgl. DS 246, 3792.

[90] Vgl. hierzu *T. Berger*, Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW 27 (1985) 425–432.

[91] Vgl. *Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen 15–189.

[92] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, bis. 104–119.

standen als „Inkarnation" in die Welt der Armen. Dadurch, so formulierte es Oscar Romero für seine Diözese, „verstehen wir besser, was Inkarnation bedeutet, was es heißt, daß Jesus wirklich Mensch wurde und sich im Leiden, in den Tränen, in den Klagen, in der Hingabe mit seinen Brüdern solidarisierte ... Die Welt der Armen mit ihren konkreten und politischen Merkmalen lehrt uns, wo die Kirche Fleisch werden muß"[93].

Der Ortswechsel begünstigt auch das Entstehen neuer ekklesialer Lebensformen, das Neuwerden der Kirche in der Unter-Welt der Miserablen, dort, wo das Volk (pueblo/povo) wohnt, auf dem Land oder in den Peripherien der Städte. In den aus der Not und dem Glauben geborenen Kirchlichen Basisgemeinschaften Lateinamerikas[94], von den in Puebla versammelten Bischöfen als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung" (Puebla Nr. 96) begrüßt, zeigt sich am deutlichsten die praktische Seite der Option, die ja keine assistentialistische Fürsorge meint, sondern das ekklesiale Subjektwerden der Armen.

Die Kirchlichen Basisgemeinden, die Paul VI. in ihren Mindestelementen und Grenzen umschrieben und als „Hoffnung für die universale Kirche"[95] bezeichnet hatte, sind vor allem in den Ländern der sogenannten Dritten Welt in Ausbreitung begriffen und signalisieren einen Prozeß der „Ekklesiogenese", des Neuwerdens der Kirche unter den Armen dieser Welt[96].

In diesem Prozeß des praktischen Ortswechsels der Kirche gewinnt die Identifikation des Weltenrichters mit den Geringsten (in der matthäischen Gerichtsrede) über ihre ethische Bedeutung hinaus ekklesiologisches und christologisches Gewicht; denn die „Geringsten" stellen eine Weise der Gegenwart Christi in der Geschichte dar. Sie sind, mit einem Wort des Ambrosius, die „thesauri ecclesiae"[97].

„Die Geringsten sagen, *wohin* die Kirche gehört."[98] Darüber hinaus sagen sie aber auch dem Theologen, wohin er gehört. Denn dessen Verpflichtung zum Menschen schließt ein, wie Joseph Ratzinger geradezu klassisch formuliert,

„daß der Theologe in die Grunderfahrnis der menschlichen Existenz eintreten muß, um von ihr her die theologische Frage auf ihren Grund hin wieder zu durchleben und

---

[93] *Romero* (s. Anm. 82) 161.

[94] Vgl. *L. Boff,* Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf ²1985, 21–30 und 222–241; *R. Muñoz,* Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen, in Conc(D) 13 (1977) 206–210; *C. Boff,* Die Physiognomie der Basisgemeinden, in Conc(D) 17 (1981) 317–324.

[95] Evangelii nuntiandi Nr. 58.

[96] Vgl. etwa *H. Janssen,* Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika, in: StZ 203 (1985) 465–476; *Th. Herr,* Kirche im Aufbruch. Basisgemeinden auf den Philippinen, in: ThGl 75 (1985) 147–164; *J. Prasad Pinto,* Inculturation through Basic Communities. An Indian Perspective, Bangalore 1985.

[97] PL 16, 141.

[98] *Moltmann,* (s. Anm. 77) 147.

zu durchleiden und so die Theologie wieder aussagefähig zu machen in diese *passio humana* hinein. Vergessen wir nicht, daß das göttliche Wort letztlich zum Wort der Verkündigung an uns wurde, als es selbst bis in den Grund der menschlichen Passion, bis in die letzte Tiefe des *descensus ad inferos* hinabgestiegen war, und daß dies immer wieder der Weg der Wortwerdung der Theologie sein wird."[99]

Diesen „Weg der Wortwerdung der Theologie" haben die meisten lateinamerikanischen Theologen eingeschlagen; dies zeigt sich nicht nur lebenspraktisch, sondern auch in den christologischen Entwürfen etwa, in deren Zentrum die Nachfolge als praktische Form und geschichtliche Verifizierung des Christusbekenntnisses steht[100].

Dies zeigt sich aber auch in der Wertschätzung und im theologischen Ernstnehmen der ein kulturelles Ethos prägenden Volksfrömmigkeit und -weisheit, die die Widerstandskraft des Leidens ebenso widerspiegeln wie die Sehnsucht nach dem Gott des Lebens. „Die lateinamerikanische Volksreligiosität ist nicht nur die kulturelle Ausdrucksform, die Religion und Glaube in unserem Volk annahmen, sondern war auch einer der wichtigsten Ausdrücke des ... kulturellen Widerstandes, der der Aufrechterhaltung des eigenen Identitätsbewußtseins und des gemeinsamen Strebens nach Gerechtigkeit diente."[101]

(3) *Die theoretische Dimension.* Diese Dimension bezieht sich vornehmlich auf Art und Systematik der Theologie, deren Gefüge durch die Option nicht nur ergänzt wird, sondern auch eine modifizierte Gesamtperspektive erhält.

In Ergänzung zu den beiden klassischen Typen der Theologie als spirituelle Weisheit (sapientia) und systematische Wissenschaft (scientia), die durchaus „bleibende und unabdingbare Funktionen einer jeden theologischen Reflexion" sind[102], will sich die Theologie der Befreiung nicht darauf beschränken, die Welt gedanklich zu ergründen und zu verstehen; vielmehr versteht sie sich darüberhinaus als „eine Theologie der befreienden Veränderung (transformación liberadora) von Geschichte und Menschheit", d. h. als das reflexive Moment an jenem Prozeß, „durch den die Welt transformiert wird, indem sie sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft"[103].

---

[99] *Ratzinger,* (s. Anm. 83) 289.

[100] Vgl. etwa *J. Sobrino,* Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología, Santander 1982; einen Überblick bietet *Bussmann* (s. Anm. 72).

[101] *J. C. Scannone,* Volksreligion, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika, in: ThQS 164 (1984) 203–214, hier 205; vgl. auch die Einschätzung im Puebla-Dokument Nr. 444–469; sowie exemplarisch für die Marienfrömmigkeit *V. Elizondo,* Maria und die Armen, in: Conc(D) 19 (1983) 641–646.

[102] *Gutiérrez,* Theologie der Befreiung 10.

[103] Ebd. 21 (in modifizierter Übersetzung).

Die Theologie der Befreiung präsentiert sich mithin als eine „Praxis-Theologie" im Gesamtgefüge der Theologie. „Wie die Vergegenwärtigung der Offenbarung im christlichen Glauben und Leben geschieht, so nimmt auch die Theologie an diesem zweieinen Vollzug denkend-tätig teil. Es bedarf keiner Erläuterung, daß die ‚Theologie der Befreiung' aller Spielarten Soteriologie ist. Sie deckt den ‚gesellschaftlichen Handlungscharakter' und die sozial befreiende Funktion der Rede von Gott auf." [104]

In diesem Typus der Theologie kündigt sich ein die Aporien der Aufklärung unterlaufender „Paradigmenwechsel" an, insofern die Theologie der Befreiung der Reflexion des sich in der Liebe bewährenden Glaubens den Vorrang einräumt vor dem Glauben, der sich vor dem Forum der Vernunft reflexiv verantwortet.

Damit wird auch das Heilsverständnis neu dimensioniert, indem es als „integrale Befreiung" auf drei „ungetrennt und vermischt" aufeinander bezogenen Ebenen bestimmt wird: auf der historischen, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur umfassenden Ebene; auf der anthropologischen, die ethische und kulturelle Entfaltung umfassenden Ebene; auf der theologischen, die Erlösung durch Christus umfassenden Ebene [105].

Diesem neu dimensionierten Heilsverständnis entspricht auch die kontextuell entwickelte Rede von der „sozialen Sünde" [106], die weder eine Bestreitung der personalen Sünde meint noch einer Verlagerung des Ethos von der Person auf die Strukturen behauptet, wohl aber – sündentheologisch gewendet – das Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft reflektiert und auf jene „systembildende" Sünde verweist, die eine konfliktive Wirklichkeit hervorbringt, deren Ursache der Mensch als Sünder und deren Opfer er als Armer ist (vgl. Gaudium et spes Nr. 8). Der Typ der Praxis-Theologie, wie ihn die Befreiungstheologie darstellt, trägt zu einer Bereicherung theologischen Denkens im Sinn einer „vieleinen Theologik" (W. Kern) bei.

Zusammenfassend seien die drei Dimensionen der befreiungstheologischen Option in Analogie zum 19. Jahrhundert erläutert. Auf diese mutatis mutandis existierende Parallele ist in der Diskussion schon mehrfach hingewiesen worden [107].

---

[104] *W. Kern*, Art. Theologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hg. P. Eicher Bd. 4, München 1985, 183–194; hier 192.

[105] Diese Unterscheidung und Zusammengehörigkeit von drei Ebenen stammt von *Gutiérrez* (s. Anm. 103) 37–42. Sie ist befreiungstheologisch weithin rezipiert.

[106] Zur Problematik vgl. ausführlich *Sievernich*, Schuld und Sünde 232–282, sowie *E. Menéndez Ureña*, Pecado individual y pecado social en la esfera económica, in: TyV 24 (1983) 111–122; *A. Baumgartner*, Stichwort „strukturelle Sünde" oder: Kann die Gesellschaft schuldig werden?, in: KatBl 109 (1984) 601–605. Vgl. auch den Konzilskommentar von *W. Weber* und *A. Rauscher*, Die menschliche Gemeinschaft, in: G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Salzburg 1967, 179–188.

[107] Vgl. hierzu *H. Ludwig*, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: Befreiungstheologie als Herausforderung, hg. von H. Goldstein, Düsseldorf 1981, 182–205; *Th. Herr*, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: LebZeug 60 (1985) 25–39.

Die Kirche im Deutschland des 19. Jahrhunderts hat zwar angesichts der drängenden „sozialen Frage" keine programmatische, wohl aber eine faktische Option für die Armen entfaltet: Mehr prophetisch in der Sozialverkündigung so hellsichtiger Bischöfe wie Wilhelm Emmanuel von Ketteler; mehr praktisch durch sozial-karitative Initiativen und hellsichtige Frauen wie Klara Frey, Katharina Kasper, Franziska Schervier; mehr theoretisch, soziale Gerechtigkeit und Zuständereform fordernd, in der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891).

Das theroretische Bemühen um die soziale Frage fand in der damals herrschenden Theologie neuscholastischen Zuschnitts keinen Ort; daher mußte sich in der Folgezeit eine Katholische Soziallehre als eigene theologische Disziplin etablieren. Die Lateinamerikaner gehen angesichts der „neuen sozialen Frage" globalen Ausmaßes im 20. Jahrhundert einen anderen Weg; sie etablieren keine neue theologische Disziplin, sondern versuchen durch eine Perspektivierung der Theologie und eine Integration ihrer verschiedenen Disziplinen eine neue Antwort[108].

Eine solche Integration, zu der auch die prekäre Einbeziehung der Sozialwissenschaften in den theologischen Diskurs gehört[109], erweckt aus der Sicht der hochdifferenzierten europäischen Theologie bisweilen den Eindruck „mangelnder Fachlichkeit", wie umgekehrt das europäische Spezialistentum bei den Lateinamerikanern den Eindruck „mangelnden Lebensbezugs" aufkommen läßt. Die jeweiligen Mängel der gegenläufigen Bewegungen von Differenzierung und Integrierung könnten und müßten im interkulturellen Gespräch behoben werden. Einen Schritt auf diesem Weg, der zusammenführt, stellt sicherlich der Versuch dar, lateinamerikanische Befreiungstheologie und europäische Freiheitstheologie ins Gespräch zu bringen[110].

---

[108] Zum problematischen Verhältnis von Befreiungstheologie und Soziallehre vgl. *C. Boff*, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: Conc(D) 17 (1981) 775–780; *L. Roos*, Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre I und II (KuG 119 und 120), Köln 1985.

[109] Vgl. hierzu *G. Gutiérrez*, Teología y ciencias sociales, in: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984) 255–274; *J. C. Scannone*, Sozialanalyse und Theologie der Befreiung, in: ZM 69 (1985) 259–280.

[110] Vgl. die Instruktion der Römischen Glaubenskongregation über Freiheit und Befreiung (s. Anm. 65).

ThPh 61 (1986) 359–395

Metaphysik, Theologie und Politik

Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien

von Ruedi Imbach

Einleitung

1. Die philosophische *Summa* des Dominikaners Nikolaus von Straßburg ist nicht, wie M. Grabmann vermutet hatte, eine „großangelegte und selbständig durchdachte Summa", sondern ein aus zahlreichen Exzerpten zusammengesetztes Handbuch der Philosophie, welches dazu bestimmt war, die Studierenden des Ordens in die Fragen und Probleme der Philosophie einzuführen[1]. Ein Werk dieser Prägung verdient insofern das Interesse des Philosophiehistorikers, als es Einblick vermittelt in die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit, in der es entstanden ist. Dies gilt in ganz besonderem Maße für die *Summa* des Nikolaus, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen gewinnt man durch diese Kompilation Einblick in die intellektuelle Umwelt eines Meister Eckhart und der gesamten Deutschen Mystik. Zum anderen spiegeln sich in diesem Werk die philosophisch-theologischen Debatten um das Erbe der beiden Ordensgelehrten Albertus Magnus und Thomas von Aquino[2]. Die *Summa* gehört deshalb zur Wirkungsgeschichte sowohl von Albert als auch von Thomas, und sie reflektiert jene Spannungen, die in den ersten Jahrzehnten des XIV. Jahrhunderts in der Provinz Teutonia und im Dominikanerorden das geistige Leben beherrschten. Daß Nikolaus mit seinem Manuale versucht hat, ganz entsprechend den Anweisungen der Ordensleitung, dem Thomismus zum Durchbruch zu verhelfen, ließe sich durch viele Beispiele belegen. Wer aber im intellektuellen Kontext des beginnenden XIV. Jahrhunderts in Deutschland für den Thomismus Stellung bezog, der bekämpfte zugleich und in einem jene „alternative Kultur", wie sie durch Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart repräsentiert wird[3]. Anhand eines besonders aufschlußreichen Beispiels soll in der vorliegenden Studie dargelegt werden, in welcher Weise und mit welchen Mitteln Nikolaus der Herausforderung, welche das Denken Dietrichs

---

[1] Vgl. dazu: *R. Imbach, U. Lindblad,* Compilatio rudis ac puerilis. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Straßburg O. P. und seiner *Summa,* in: Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven, hrsg. von R. Imbach, Ch. Flüeler, Freiburg 1985, 155–233.

[2] Vgl. ebd. 187–189.

[3] *L. Sturlese* hat wiederholt auf die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters hingewiesen, cf. vor allem: Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, in: FZPhTh 28 (1981) 133–147; Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, Hamburg 1984, 141.

darstellte, begegnet ist. Es ist zu hoffen, daß diese Fallstudie zugleich neues Licht wirft auf das originelle und eigentümliche Denken des Freibergers, dessen Beziehung zu Meister Eckhart kaum mehr bezweifelt werden kann[4].

2. Nach den programmatischen Ankündigungen des Prologs[5], will Nikolaus im ersten Buch alle jene Probleme erörtern, die mit der Wirkursache im Zusammenhang stehen[6]. Jene vier Traktate, aus denen das erste Buch aufgebaut ist, behandeln deshalb logischerweise zuerst das agens creatum und nachher das agens increatum je in einem allgemeinen und einem besonderen Teil. Nachdem der Dominikaner sich zuerst mit der Wirkfähigkeit des endlichen agens hinsichtlich der Materie und der Form befaßt hat, untersucht er sehr ausführlich die Thematik der Herausführung der Form aus der Materie[7]. Im Anschluß an die Erörterung des Unterschiedes zwischen hauptsächlichem und instrumentalem, natürlichem und künstlichem agens im zweiten Traktat, wendet sich der Dominikaner im dritten Traktat der Effizienz des göttlichen agens zu, indem er zunächst zeigt, was von der göttlichen Macht auszuschließen ist[8]. Danach wird die Ausdehnung derselben erörtert[9]. Es ist leicht verständlich, daß in diesem Kontext vor allem die Fragen der Schöpfungslehre[10] und der Ewigkeit der Welt besonders ausführlich diskutiert werden. Im vierten und letzten Traktat des ersten Buches wird einerseits das Verhältnis der göttlichen Wirkfähigkeit zur Materie und andererseits zur Quantität analysiert, bevor Nikolaus den Bezug der Macht Gottes zu den materiellen, immateriellen und spezifischen Formen darlegt und den Traktat mit einer Untersuchung des modus actionis Gottes beschließt[11].

3. Im Zusammenhang mit der Erörterung quomodo divina potentia se habeat ad formas materiales im 4. Traktat wird die Frage aufgeworfen: Utrum Deus possit facere accidens sine subiecto[12]. Bereits ein oberflächlicher Blick auf das Inhaltsverzeichnis des ersten Buches führt zur Feststellung, daß diesem Thema weitaus am meisten Raum und Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Behandlung dieses Problems füllt allein 81 von den 297 Spalten, welche das erste Buch enthalten[13]. Dieses eigentümliche

---

[4] Vgl. *K. Flasch,* Einleitung, in: Dietrich von Freiberg, Opera omnia, Bd. I, Hamburg 1977, XIX–XXV; *B. Mojsisch,* Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.

[5] Der Prolog wurde ediert in Compilatio 198–200. [6] Prolog (5), ed. cit., 199.

[7] Vgl. das Inhaltsverzeichnis der Summa, in: Compilatio 201–223. Die *Summa* wird im folgenden nach der einzigen noch bekannten Hs. zitiert: Cod. Vat. Lat. 3091. Die Schreibweise wurde normalisiert.

[8] Cod. cit., fol.14vb–15rb. [9] Cod.cit., fol.15rb–33va.

[10] Vgl. dazu die Überschriften in: Compilatio 203. [11] Vgl. Compilatio 206–207.

[12] Cod. cit., fol.48ra–69ra.

[13] Nur der Zeittraktat im zweiten Buch übertrifft an Umfang diese *quaestio.* Vgl. dazu *T. Suarez-Nani,* Noterelle sulle fonti albertine del „De tempore" di Nicola di Strasburgo, in: Albert der Große (zit. Anm. 1) 235–247.

Faktum verdient bereits an sich Beachtung, da es beweist, daß Nikolaus diese Thematik als äußerst bedeutsam erachtete. Wenn man aber überdies bedenkt, daß diese Fragestellung der möglichen Selbständigkeit der Akzidentien mit der theologischen Problematik der Transsubstantiation zusammenhängt, wächst die Relevanz dieser Feststellung um ein Wesentliches. Sie erscheint allerdings erst in ihrer wahren Bedeutsamkeit, falls man berücksichtigt, daß Dietrich von Freiberg diese Problematik in seinen Traktaten *De quiditatibus entium* und *De accidentibus* in ebenso origineller wie pointierter Weise diskutiert hat[14].

4. Was den Aufbau der fraglichen quaestio über die mögliche Abtrennbarkeit der Akzidentien betrifft, so erklärt Nikolaus ohne Umschweife in seinem kurzen Proöm, er wolle drei Auffassungen zum Thema erörtern:

(48ra) Propter secundum sciendum, quod de hoc sunt tres modi dicendi, duo extremi et unus medius. Una opinio dicit, quod Deus possit omne accidens facere sine subiecto. Alia dicit, quod Deus nullum accidens possit facere sine subiecto. Tertia opinio dicit, quod quaedam accidentia Deus possit facere sine subiecto et quaedam non.

Jede der drei Meinungen wird ziemlich ausführlich dargelegt, wobei nicht nur die Argumente und deren Voraussetzungen vorgestellt, sondern ebenfalls im Laufe der Untersuchung zahlreiche Einwände aufgeworfen und beantwortet werden. Nikolaus selbst schließt sich der dritten Lehrmeinung an. Es mag angebracht sein, den Inhalt und den Verlauf der Debatte in den drei Artikeln der quaestio kurz zu umreißen, bevor die Auseinandersetzung mit Dietrich des näheren analysiert werden soll.

A. Drei Lehrmeinungen zum gestellten Thema

1. *prima opinio.* Nikolaus gliedert die Darstellung der ersten Meinung, deren direkte Quellen bis jetzt noch nicht im vollem Umfange identifiziert werden konnten, in sieben Teile: Nach allgemeinen Bemerkungen zur Seinsweise des Akzidens (1) wird eine fünffache Unterscheidung der Akzidentien vorgeführt (2 a). Im Hauptteil des ersten Artikels wird aufgewiesen, in welchem Sinne die Akzidentien der fünffachen Gliederung von der Substanz abtrennbar sind (2 b–7). In einer kurzen Rekapitulation faßt Nikolaus schließlich die Hauptthesen zusammen und weist darauf hin, daß diese Position mit der dritten verträglich ist, mit Ausnahme dreier Thesen (7). Die erörterte Meinung basiert auf zwei grundlegenden Philosophemen: Sie setzt zum einen die reale Verschiedenheit von esse und essentia voraus, genauer von esse actuale und esse essentiae[15]. Zum anderen behauptet sie, daß „die Substanz, ihre Teile und alle ihre Akzi-

[14] Vgl. Abschnitt D dieser Abhandlung.

[15] (48ra) Propter primum ergo sciendum, quod secundum Avicennam et Algazelem in suis Metaphysicis duplex est esse, scilicet esse essentiae et esse actuale, et ista distinctio, secundum quod communiter po(48rb)nitur et ista opinio supponit, est realis, quia realiter differant esse essentiae et esse actualis existentiae vel subsistentiae.

dentien ein einziges Sein besitzen"[16]. Aus dieser Einzigkeit des esse actuale eines Seienden erhellt, daß ein Akzidens, sofern es nach der vorliegenden Lehre selbständig existieren kann, dies nur aufgrund eines neuen Seins vermag, das ihm direkt von Gott verliehen wird[17]. Nach der resümierten Auffassung gilt es allerdings, hinsichtlich der Akzidentien eine fünffache Unterscheidung zu berücksichtigen:

(50ra) Propter secundum principale sciendum, quod dant de accidentibus quintuplex distinctio: Prima est: Quoddam est accidens immediatum substaniae ut quantitas, aliud mediatum ut qualitas. – Secunda distinctio est, quod quoddam est accidens absolutum, quoddam respectivum ut ad aliquid. – Tertia distinctio est, quod quoddam est in subiecto esse ut quaelibet forma accidentalis permanens, aliud in fieri ut motus et similia. – Quarta distinctio est, quod quoddam est accidens commune ut album, nigrum etc., quoddam proprium ut simum etc., in quorum definitionem ingreditur subiectum. – Quinta distinctio est, quod quoddam est accidens entis vel suppositi ut sunt omnia enumerata, quoddam est accidens essentiae ut esse, quod quodammodo sit accidens, visum est.

Das Besondere der beschriebenen Position besteht darin, daß behauptet wird, Gott könne nicht nur den ersten Gliedern der fünffachen Disjunktion, was communiter conceditur, ein selbständiges Sein verleihen, sondern ebenfalls den Akzidentien, die in den Disjunktionen an zweiter Stelle begegnen:

(50ra) Sed isti dicunt, quod simpliciter de omnibus, quod Deus possit singulum ipsorum facere sine subiecto.

Nikolaus entfaltet diese These, indem er sie für alle Arten der Akzidentien sukzessiv einlöst. Zuerst legt er dar, daß Gott jegliche Qualität von ihrem Subjekt trennen kann. Die Gründe, welche zugunsten einer Abtrennbarkeit der Quantität ins Feld geführt werden, gelten auch von der Qualität, weil diese ebenfalls ein vom Subjekt verschiedenes Wesen besitzt[18]. Gott könnte also durchaus eine von jeglichem Subjekt losgelöste albedo erschaffen[19]. Als zentrales Moment der Argumentation erscheint in diesem Zusammenhang die Behauptung, jedes Akzidens stehe in direkter Beziehung zur Substanz, so daß die übliche Auffassung einer wesentlichen Rangordnung der Akzidentien, wie sie vor allem bei Thomas begegnet[20], nicht zutrifft[21]. Gemäß ihrer Grundthese, Gott könne jegliches Akzidens ohne Subjekt erschaffen, glauben jene Autoren, deren

---

[16] (48ra) ... dicunt, quod, si loquamur de esse actuali, tunc substantia et eius partes et omnia eius accidentia habent unum esse. Vgl. ebenfalls: (48vb) Patet ergo per praedicta, quale esse habeat accidens, quia habet esse essentiae diversum ab essentia subiecti, sed habet unum esse actualis existentiae cum subiecto.

[17] Nikolaus erklärt fol.48ra, man müsse die Abtrennung so verstehen, quod accidenti conferatur virtute divina in sua separatione novum (esse).

[18] Vgl. dazu Cod. cit., fol.50ra.

[19] Vgl. Cod. cit., fol.51ra–rb.

[20] Vgl. e. g. ST III, 77, 2.

[21] (51va) ... dicunt, quod intra accidentia eiusdem subiecti non sit ordo essentialis, sed tantum accidentalis. Non enim intelligendum est, dicunt ipsi, quod prius adveniat substantiae quantitas, deinde substantiae quantae adveniat qualitas et sic de aliis ... sed unumquodque accidens immediate fundatur in substantiis.

Meinung Nikolaus darstellen will, nicht nur, Gott könne eine Beziehung ohne Subjekt schaffen (52ra–52vb), sondern auch Bewegung und Zeit könnten selbständig existieren, ja es sei dies sogar bei den immanenten Tätigkeiten denkbar (52vb–54rb):

(53ra) Sicut enim Deus potest facere calefactionem sine calefactibili, ita potest facere amorem sine amante et intelligere sine intelligente.

Es mag deshalb nicht erstaunen, daß auch die propriae passiones eines Subjekts durch die Macht Gottes ohne dieses sollen existieren können (54va–55rb). Gleichsam als Höhepunkt der ersten Position erscheint die Behauptung, Gott könne das Sein (esse) ohne ein Wesen (essentia) erschaffen:

(55rb) ... dicunt, si Deus quodcumque accidens realiter differens a subiecto suo potest separare ab eo et facere ipsum existere sine subiecto, ut patet ex praedictis, et esse realiter differat ab essentia et non sit imperfectius aliis accidentibus, immo perfectius omnibus aliis, quia omnia alia actuat et perficiat, non videtur, quod minus possit separari (55va) quam alia, sed magis.

Als besonders kennzeichnendes Moment dieser Meinung erscheint eine ausgeprägte Tendenz zur Reifizierung: Die Akzidentien sind deshalb von der Substanz abtrennbar, weil ihr Wesen real von demjenigen der Substanz verschieden ist:

(55vb) ... quando autem dicitur realiter differens, sic intelligendum est quod debet differre ab eo sicut res a re.

Dabei wird ein ziemlich eindeutiger Dingbegriff vorausgesetzt[22]. Wie bereits angedeutet, trifft sich diese erste Meinung nach Nikolaus im wesentlichen mit der dritten, mit Ausnahme der drei folgenden Artikel: Gott kann weder das Sein ohne Wesen noch die Bewegung ohne Bewegtes noch eine der Zahl nach multiplizierbare Qualität ohne Quantität produzieren[23].

2. *secunda opinio.* Im zweiten Artikel trägt Nikolaus zuerst 22 Argumente vor, mit denen die Vertreter dieser Auffassung, nach der Gott überhaupt kein Akzidens von der Substanz trennen kann, diese verteidigen wollen, bevor er alle Argumente verwirft. Eine genauere Durchsicht der 22 rationes zeigt, daß es sich hier vor allem um eine Zusammenfas-

[22] (52va) Dicendum est enim, quod res dupliciter potest accipi ... Uno enim modo dicitur res omne illud, quod non est nihil ... Alio modo dicitur res proprie, secundum quod distinguitur contra modum rei, et tunc solum illud dicitur res, per cuius additionem aliquid efficitur melius et compositius. – Vgl. ebenfalls: (55vb) Sciendum est enim ... quod res uno modo dici potest omne illud, quod non est nihil ... et secundum istum modum realitatis non est intelligendum, quando dictum est realiter differens. Alio modo dicitur res illud, quod dicit essentiam aliquam absolutam in se ..., quae per adventum suum facit subiectum suum melius et compositius.

[23] (56rb) ... advertendum, quod ista opinio, ut patebit ex infra dicendis quantum ad omnia sustineri potest cum media opinione, quae dicit, quod Deus possit quaedam accidentia facere sine subiecto et quaedam non. Quae opinio est doctoris et videtur verior, si bene advertatur praedicta cum modo dicendi et declarandi exceptis tribus articulis. Primus est, quod ... (56ra) qualitas possit fieri sine quantitate plurificabilis secundum numerum sub eadem specie ... Secundus est, quod Deus possit facere motum sine mobili. Tertius est, quod Deus possit facere esse sine essentia.

sung des Traktats *De acc.* Dietrichs von Freiberg handelt, wie bereits L. Sturlese entdeckt hat[24]. Der zweite Artikel darf also als eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen Dietrichs interpretiert werden und verdient deshalb eine etwas genauere Analyse (vgl. unten Abschnitt E).

3. *tertia opinio.* Sehr ausführlich berichtet Nikolaus über die dritte Meinung, die er bekanntlich teilt. In einem ersten Teil steht die Einheit von Substanz und Akzidens zur Diskussion (61va–66vb); im zweiten Teil soll die zur Diskussion stehende These erhärtet werden, nämlich, daß gewisse Akzidentien ohne Subjekt subsistieren können (66vb–67vb); im dritten und letzten Abschnitt (67vb–69ra) behandelt Nikolaus jene drei Artikel, durch die sich die dritte von der ersten Meinung unterscheidet. Die Erörterungen des ersten Teiles beginnen mit einer Klärung ontologischer Begriffe: Im Hinblick auf das Sein (esse in rerum natura) kann man das esse essentiae und das esse existentiae unterscheiden:

(62ra) Esse igitur essentiae est ipsa quiditas vel essentia rei, quae excludunt inquantum taliter accepta omne accidens et omne extraneum ab essentia. Esse existentiae est actualitas impressa ipsae essentiae substantiae, per quam competit ei subsistere in rerum natura et per quam competit accidentibus existere in subiecto[25].

Das Sein der akzidentellen Form ist dagegen zu deuten als eine Bestimmung sowohl des Wesens als auch des Seins durch das Wesen der akzidentellen Form[26]. Was die Einheit von Substanz und Akzidens betrifft, diskutiert Nikolaus zwei Haltungen: Die einen behaupten, Substanz und Akzidens hätten ein gemeinsames esse essentiae, da sie annehmen, die Akzidentien besäßen überhaupt kein eigenes Wesen. Nikolaus verwirft diese Lehre, hinter der man von neuem Dietrich von Freiberg vermuten darf[27], ebenso wie eine andere, welche annimmt, die Akzidentien hätten zwar ein Wesen, aber kein Sein[28]. So gelangt der Verfasser der *Summa* zu jenem Ergebnis, das bereits im Zusammenhang mit der ersten Meinung aufgetaucht ist: Substanz und Akzidens besitzen ein verschiedenes Wesen, aber ein gemeinsames esse existentiae[29]. Eine umfassende Diskus-

---

[24] Eckhart, Teodorica e Picardi nella Summa Philosophiae di Nicola di Strasburgo, in: GCFI 61 (1982) 183–206.

[25] Wie unten nachgewiesen wird, stellt dieser Teil der *quaestio* ein Exzerpt aus den *quaestiones* des Johannes von Lichtenberg dar.

[26] (62va) Esse autem, quod dat forma accidentalis subiecto, nihil aliud est quam determinatio quaedam essentiae substantiae et etiam determinatio esse existentiae per essentiam talis formae accidentalis.

[27] *L. Sturlese* hat nachgewiesen, daß auch Meister Eckhart gemeint ist: Art. cit., Anm. 24, 193–198. Vgl. unten Abschnitt E.

[28] (63rb) Alii sunt, qui dicunt, quod substantia et accidentia nec uniuntur in esse existentiae nec in esse essentiae, sed in sola denominatione. Concedunt enim bene, quod accidentia habent quandam quiditatem et alia quiditatem subiecti, sed non habent aliquod esse nec proprium nec etiam conveniat eis esse subiecti.

[29] (63va) ... advertendum, quod hinc necesse videtur esse dicendum, sicut etiam dicunt et probatum est in primo articulo primae opinionis, quod accidens et suum subiectum uniuntur in unitate unius esse existentiae ita, quod essentia substantiae habet esse existentiae, per quod subsistit in rerum natura et quod substet quibuscumque accidentibus postea advenientibus, quibus omnibus competit existere per illud, per quod subsistit substantia.

sion von sieben Einwänden gegen dieses Verständnis der Einheit von Substanz und Akzidens beschließt den ersten Teil des dritten Artikels.

Der Erweis der These im zweiten Teil verläuft wesentlich als eine Diskussion mit einem ungenannten Gegner, der die Lehre verficht, die Inhärenz sei das Wesen des Akzidens[30]. Nikolaus legt nicht nur die Argumente vor, die das Gegenteil beweisen sollen, sondern erwähnt und widerlegt ausführlich die Einwände des Gegners. Auch hier setzt sich Nikolaus offensichtlich mit Dietrich auseinander. Seine eigene Auffassung bedingt, so scheint es, die Widerlegung Dietrichs.

Im dritten Abschnitt des Artikels werden jene drei Thesen erörtert, hinsichtlich derer sich die dritte Lehrmeinung von der ersten unterscheidet. Nikolaus beruft sich in diesem Zusammenhang zweimal auf einen doctor in quaestionibus de *Quolibet*[31], um zu zeigen, daß es keine Bewegung ohne Bewegtes und keine Qualität ohne Quantität geben kann:

(68ra) dicit enim doctor ibidem, quod Deus postest facere, quod accidens existat sine substantia, sed non sine quantitate.

Nikolaus verwirft zum Schluß die Lehre, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen[32]. Bevor etwas näher auf den Text des Nikolaus eingegangen wird, ist es angebracht, einige Aspekte der theologischen und philosophischen Diskussion im Umkreis der Transsubstantiationslehre zu erwähnen.

B. Theologische Diskussionen zur Abtrennbarkeit der Akzidentien

1. Durch die dogmatische Erklärung des IV. Laterankonzils sollte der in der Auseinandersetzung mit Berengar von Tours entfachte Abendmahlsstreit entgültig durch einen autoritativen Entscheid beigelegt werden[33]. Diese Erklärung spricht von einem substanzhaften Wandel von Brot und Wein und setzt deshalb die von der Substanz losgelöste Permanenz und Abtrennbarkeit der Akzidentien voraus. Da dieses Sakrament allein vom ordnungsgemäß geweihten Priester vollzogen werden kann und deshalb eine direkte Relation zwischen dieser klassischen Deutung der Eucharistie und den kirchlichen Strukturen besteht, implizierte eine Kritik am theologischen Erklärungsmodell der Transsubstantiation im Mittelalter stets auch eine Kritik an der kirchlichen Hierarchie.

2. Die umfassende Aristotelesrezeption im XIII. Jahrhundert warf allerdings hinsichtlich der dogmatisch festgelegten Abtrennbarkeit der Akzidentien neue Probleme auf. Der Lösungsversuch des Thomas von

---

[30] Vgl. Cod. cit., fol.66vb–67vb.

[31] Cod. cit., fol.68ra, 68rb. Vgl. ebenfalls den Anm. 23 zitierten Text.

[32] Vgl. Cod. cit., fol. 68vb–69ra.

[33] *Denzinger-Schönmetzer*, n. 802. Vgl. dazu *B. Neunheuser*, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, in: HDG, Fask. 4b, 29–30; *H. Jorissen*, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965, 4–8.

Aquino zeugt von diesen Schwierigkeiten[34]. Auf der einen Seite lehrt Thomas in philosophischer Perspektive die Unselbständigkeit der Akzidentien[35] und auf der anderen Seite ist er um eine orthodoxe Interpretation der kirchlichen Lehre besorgt. Die folgende zusammenfassende Stellungnahme zeugt von der Anstrengung, derer es bedurfte, um die philosophischen Ansprüche mit den theologischen Vorschriften zu versöhnen:

Et ita licet est secundum communem naturae ordinem, quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiae accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto (ST III 77, 1 ad 1).

Thomas ist deshalb bestrebt zu zeigen, daß die selbständige Existenz der Akzidentien nicht unmöglich ist:

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur (SCG IV, 63, n. 3998).

3. Die thomistische Bewältigung dieser Aufgabe besteht zum einen darin, daß Thomas zu bedenken gibt, nicht die tatsächliche Inhärenz mache das Wesen des Akzidens aus, sondern lediglich eine natürliche diesbezügliche Disposition (aptitudo):

Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto (ST III, 77, 1, ad 2)[36].

Zum anderen will Thomas nachweisen, daß die Quantität im Eucharistiewunder die Rolle des Subjektes übernimmt:

Necesse est dicere accidentia alia, quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente (ST, III, 77, 2)[37].

Diese zweifache *Korrektur* der aristotelischen Akzidentienlehre ist allerdings nur unter Voraussetzung der göttlichen Allmacht denkbar:

Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens substracta substantia (ST III, 77, 1)[38].

---

[34] Darauf macht überzeugend aufmerksam *K. Flasch*, Einleitung, in: Dietrich von Freiberg, Opera omnia, Bd. III, Hamburg 1983, SS. L–LVIII.

[35] Vgl. z. B. In Metaph. VII, lect. I, n. 1257: Et quod (substantia) sit prima tempore aliis ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabilis a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Weitere Texte bei Flasch, Op. cit., S. LI.

[36] Vgl. ebenfalls IV Sent., d.12, q.1, a.1, q^a1, ad.2; Quodl. IX, q.3, a. un., ad 2.

[37] Cf. IV Sent., d.12 q.1, a.1, q^a3; SCG IV, 63, n. 4006–4009; 65, n. 4016–4021.

[38] Vgl. Quodl. IX, q.3, a.un.: Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro De causis, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae, unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur ibidem in Commento. Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur: unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint. Tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi

Wer die Allmacht Gottes nicht anerkennt, kann deshalb nach Thomas die faktische Abtrennung der Akzidentien nicht einsehen. Mit direktem Bezug auf die Eucharistie erklärt Thomas in *De rationibus fidei*, c. 8:

Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in hoc opera disputationem non assumimus, sed contra Saracenos et alios, qui Dei omnipotentiam confitentur[39].

4. Die thomistische Überwindung der Aporien, welche die Transsubstantiationslehre für einen Leser der aristotelischen Metaphysik mit sich bringt, ist ein geradezu paradigmatischer Fall dessen, was man gemeinhin den christlichen Aristotelismus nennt, der Versuch nämlich einer Harmonisierung aristotelischer Philosopheme mit der kirchlichen Lehre[40]. Es darf nicht erstaunen, daß die Philosophie in diesem Wettstreit nicht das letzte Wort haben darf. Man kann mit K. Flasch von einer „Depotenzierung der Vernunft von großer Tragweite" sprechen[41]. Die selbständige Existenz der Akzidentien ist allerdings nur ein besonderer Fall eines Wunders, wie Thomas es versteht, nämlich als Möglichkeit Gottes, die bestehende Ordnung der Natur aufzuheben:

Haec autem, quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent (SCG III, 101, n. 2763).

Derartige unmittelbare Eingriffe Gottes in die Weltordnung[42] weisen nach Thomas darauf hin, daß die gesamte Schöpfung dem Willen Gottes unterstellt ist:

Nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet, quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem (SCG III, 99, n. 2755).

Aber noch mehr bekundet die Wundertätigkeit Gottes: Die gesamte

---

causa prima possit accidentia in esse conservare substantia remota. Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in Sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse. Cf. ebenfalls IV Sent., d.12 q.1, a.1, q^a1.

[39] Zur philosophischen Bedeutung der Transsubstantiationslehre bei Thomas vgl. die fundamentale Studie von *E. D. Sylla*, Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist, in: The Cultural Context of Medieval Learning, Hrsg. J. E. Murdoch und E. D. Sylla, Dordrecht 1975, 349–391.

[40] Dazu grundlegend und mit neuen Perspektiven: *Ch. Lohr*, Mittelalterliche Theologien, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Eicher, Bd. 3, München 1985 127–144, besonders 136–142.

[41] Vgl. *Flasch*, Op. cit. (Anm. 34), S. LIII; *Sylla*, (Anm. 39) 367: „Thus concerning the physical conditions of Christ's presence in the Eucharist, Aquinas proposed a „sublimated" philosophy, wich from a purely natural point of view, does not always make good sense." Vgl. 363, 372.

[42] Cf. SCG III, 99, insbesonders n. 2747: Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo ... Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maxime virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum ... In agente per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem.

Weltwirklichkeit und Schöpfung erweist sich als ein Instrument Gottes[43].

5. Es sollte nicht geleugnet werden, daß eine Spannung herrscht zwischen diesem Aspekt des thomistischen Denkens und dem Ordnungsgedanken, wie er in der Schöpfungslehre immer wieder an entscheidender Stelle begegnet. Auf der einen Seite manifestiert die Ordnung der Welt und ihre hierarchische Stufung die Größe und Güte Gottes: die Welt als Nachahmung Gottes[44]; auf der anderen Seite aber offenbart sich die Herrschaft Gottes in der Aufhebung der natürlichen Ordnung und der natürlichen Funktion der Zweitursachen[45]: die Welt als Darstellung der Macht Gottes. Dieser Zwiespalt legt Zeugnis ab vom Bemühen um eine Harmonisierung zweier konkurrierender Gottesverständnisse. Ob diese Synthese, die in manchen Aspekten parallel verläuft zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, wirklich gelungen ist, bleibe hier dahingestellt. Es ist in diesem Zusammenhang allein von Bedeutung, daß beide Tendenzen im Werk des Thomas gegenwärtig sind. Gerade am Beispiel der Transsubstantiation ließe sich nachweisen, daß ihr Gegensatz bald nach dem Tod von Thomas unüberwindlich geworden ist[46].

6. Wie die *Theoremata de corpore Christi*[47] bestätigen, folgt Aegidius Romanus in den wesentlichen Punkten der Lehre des Thomas: Von den verschiedenen Akzidentien kann ausschließlich die Quantität unabhängig von einem Subjekt existieren. Ihr kommt von allen Akzidentien eine Sonderstellung zu, welche nach Aegidius darin gründet, daß sie durch sich selbst individuiert wird[48]. Ähnlich wie Thomas versteht Aegidius auch das Wesen des Akzidens. Das tatsächliche Insein gehört nicht zum Wesen des Akzidens, aber eine natürliche aptitudo zur Inhärenz[49]. Diese Fähigkeit wird indes durch das Eucharistiewunder nicht aufgehoben: Quia nec natura nec miraculo fieri potest, quod naturae accidentis non sit annexa aptitudo inhaerendi, sed miraculose potest accidens esse absque eo quod insit[50].

---

[43] SCG III, 100, n. 2758: Cum Deus sit primum agens ..., omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

[44] Vgl. ST I, 44,3; SCG II, 45–46; SCG III, 17–22.

[45] Zur wesentlichen Funktion der Zweitursachen vgl. SCG III, 69 namentlich n. 2447, wo gesagt wird: Subtrahere ordinem rebus creatis est eis substrahere id quod optimum habent.

[46] Zum Verhältnis Theologie-Philosophie vgl. *Sylla* (Anm.39), vor allem 372–377. Zum sich wandelnden Gottesverständnis vgl. *R. Imbach*, „Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine". L'essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne, in: Paradigmes de théologie philosophiques, hrsg. v. O. Höffe / R. Imbach, Freiburg 1983, 99–119.

[47] Publiziert in: Opera exegetica, Opuscula I, Rom 1554/55 (Nachdruck Frankfurt 1968).

[48] Vgl. Prop. XXXVI, ed. cit., fol.24ra–24va.

[49] Vgl. Prob. XLI, ed. cit., fol.28va: aptitudo inhaerendi inseparabiliter concomitatur naturam accidentis.

[50] Prop. XLI, ed. cit., fol.28vb.

Aegidius hebt allerdings stärker als Thomas die Unverständlichkeit der Abtrennbarkeit hervor, wenn er einen Vergleich mit der menschlichen Gotteserkenntnis anstellt. So wie der Mensch weiß, *daß* Gott existiert, sein Wesen aber nicht erkennen kann, ebenso verhält es sich bei diesem Wunder: Allein das Faktum der selbständigen Existenz kann erkannt werden, das *wie* dieses Ereignisses bleibt dem Menschen ganz und gar verborgen[51]. Der Grund dafür liegt darin, daß es unmöglich ist, ein Akzidens ohne die Substanz zu erkennen oder zu definieren[52]. Obschon Aegidius betont, daß die mögliche Selbständigkeit der Quantität nicht widersprüchlich sei und der Glaube deshalb nichts Unmögliches zu glauben vorschreibe, wird der Gegensatz zwischen dem, was geglaubt werden soll, und dem, was verstanden werden kann, klarer ausgesprochen als bei Thomas:

Patet ergo ex dictis, quod divinum ordinem comprehendere non possumus, et multa sunt deo possibile, quae intelligere non possumus; facit enim deus accidens sine subiecto esse, quod intelligere non possumus, non intellecto subiecto[53].

Sogar im Erwägen der durch Gott ermöglichten Selbständigkeit der Quantität wird also noch die Nicht-Abtrennbarkeit mitgedacht.

7. Es existiert nach meiner Kenntnis keine in vollem Umfang befriedigende Gesamtdarstellung der Entwicklung der Transsubstantiationslehre im späten XIII. und frühen XIV. Jahrhundert[54]. Ein beachtlicher Teil des Textmaterials ist gar noch nicht ediert. Beispielshalber sollen im folgenden drei Positionen kurz gestreift werden, damit die Problementwicklung mindestens umrißhaft sichtbar werde. Das *Quodlibetum* II, 1 des Jacobus de Viterbo (vor 1300)[55] manifestiert in der Tat einen fortgeschrittenen Problemstand, wie bereits der Titel der Disputation verdeutlicht. Jakob untersucht nämlich, ob Gott jegliches Akzidens ohne Subjekt hervorbringen könne. Grundsätzlich antwortet er mit jenem Argument, das auch bei Thomas und Aegidius eine zentrale Funktion erfüllt. Gott kann die Wirkung der Zweitursachen unmittelbar verursachen[56]. Bemerkenswert ist allerdings am Vorgehen des Jacobus, daß er hinsichtlich jeglicher Art von Akzidentien die Möglichkeit der Selbständigkeit überprüft. Zu diesem Zweck unterscheidet er einerseits zwischen absoluten und relativen, andererseits zwischen permanenten und sukzessiven Eigenschaften[57]. Dieser Analyse liegt eine grundsätzliche These zugrunde: Ein Akzidens ist dann und nur dann von einem Subjekt abtrennbar, wenn

[51] Prop. XLI, ed. cit., fol.28va.
[52] Prop. XLI, ed. cit., fol.28rb–29ra.
[53] Prop. XLII, ed. cit., fol.29ra.
[54] Einige wichtige Aspekte behandelt *K. Plotnik*, Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiation, München 1970.
[55] Jacobi de Viterbio O. E. S. A. Disputatio secunda de Quolibet, ed. E. Ypma, Würzburg 1969, 5–21. Die Frage lautet: Utrum Deus possit facere quodcumque accidens sine subiecto. Der Text wird nach der fortlaufenden Zeilenzählung zitiert.
[56] Ed. cit., 28–38.
[57] Ed. cit., 100–105.

es als ein Ding (aliqua res) verstanden werden kann[58]. Diese Voraussetzung motiviert auch Jakobs Kritik an seinem Ordensbruder Aegidius, dessen Annahme, die Quantität werde durch sich selbst individuiert, er ausführlich widerlegt[59]. Er kommt zum Schluß, daß eine Qualität, wie etwa die Wärme, durchaus ohne Subjekt existieren kann[60].

8. Ein ähnliches Bild bietet auch die umfassende Diskussion der Thematik im Sentenzenkommentar des Petrus de Palude O.P.[61], welche über den Forschungsstand zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des XIV. Jahrhunderts informiert. Der Autor untersucht IV *Sent.*, d. 12, q. 2 für alle Arten der Quantität, der Qualität und der Relation, ob eine mögliche Selbständigkeit denkbar sei[62]. Zwar wird dies für die Bewegung, die Zahl, die Zeit und die Relation verneint, aber für die quantitas dimensiva, die sinnliche und geistige Qualität zugestanden[63]. Erwähnenswert ist in diesem Kontext, daß Petrus ganz ähnlich wie Jacobus vor ihm und Nikolaus nach ihm systematisch alle aristotelischen Kategorien hinsichtlich ihrer Abtrennbarkeit analysiert. Die sehr ausführliche und schwierige Erörterung des Problems bei Duns Scotus erforderte einen eingehenden Kommentar. Für das Vorhaben der vorliegenden Studie mag es genügen festzustellen, daß Scotus in der Frage, ob jegliches Akzidens selbständig existieren könne[64], zwei Meinungen erwähnt:

Hic sunt duae opiniones extremae. Una, quae ponit solam quantitatem in Eucharistia esse, et posse esse sine subiecto[65].

Es handelt sich hierbei eindeutig um eine Anspielung auf die diesbezüglichen Aussagen des Aegidius, wie durch die vorgetragenen Argumente belegt werden kann. Beachtung verdient allerdings unter Berücksichtigung der *quaestio* des Nikolaus die Gegenposition:

Secunda opinio est in alio extremo, scilicet quod nullum accidens potest esse subiectum alicuius accidentis, et per consequens in Eucharistia quodcumque accidens est sine subiecto[66].

Scotus selbst sucht zwischen den beiden Positionen zu vermitteln. Allerdings interessiert im Zusammenhang dieser Studie primär die Erwähnung jener Ansicht, welche auf dieselben Autoren zu verweisen scheint, wie die erste opinio des Nikolaus. Das grundlegende Argument, ein Ak-

---

[58] Ed. cit., 443–444 und 489–492.

[59] Vgl. dazu ed. cit., 319–420.

[60] Vgl. 317–475, vor allem 405–406: Unde si quantitas potest fieri sine subiecto, videtur etiam quod qualitas.

[61] Zu diesem Autor: *Th. Kaeppeli*, Scriptores O.P., III, Rom 1980, 243–248. Der Sentenzenkommentar ist um 1309/10 anzusetzen. Ich benütze die Edition Paris 1518.

[62] Queritur secundo utrum deus possit facere accidens sine subiecto, ed. cit., fol. XLIXrb–Lva.

[63] Vgl. Op. cit., fol.Lra–rb.

[64] Op. ox., IV, d.12.q.2; Vivès 17,563b–580b: Utrum quodcumque accidens in Eucharistia remanens sit sine subiecto.

[65] Ed. cit., 565b

[66] Ed. cit., 570b.

zidens könne nicht Subjekt eines anderen sein, geht, wie es scheint, auf Gottfried von Fontaines[67] zurück.

9. Die vorangehenden Hinweise verdeutlichen, daß die Fragen und Probleme, welche Nikolaus in seiner *quaestio* bespricht, in theologischen Kreisen durchaus in vergleichbarer Weise disputiert worden sind. Die Ähnlichkeit der Fragestellungen ist recht auffallend. Es scheint indessen, daß Nikolaus die Thematik wesentlich erschöpfender und eingehender erforscht hat als die große Zahl seiner Vorgänger und Zeitgenossen[68]. Bereits ein erster Vergleich der Inhaltsangabe der *quaestio* mit den skizzierten Lehren erlaubt überdies die Feststellung, daß Nikolaus mit den Pariser Schuldiskussionen gut vertraut zu sein scheint[69].

C. Philosophische Diskussionen über die Abtrennbarkeit der Akzidentien

Die dogmengeschichtlichen Darstellungen zur Diskussion der Transsubstantiationslehre im späteren Mittelalter übersehen eine sehr bedeutsame Tatsache, welcher allerdings in bezug auf eine angemessene Deutung dieser Debatte eine große Bedeutung zukommt, nämlich die Tatsache, daß die Aristotelesrezeption zusammen mit der sich entwikkelnden Problematisierung der Eucharistie in der theologischen Fakultät auch ein genuin philosophisches Streitgespräch provoziert hat. Vernachlässigt man aber diese Dimension, so ergibt sich gezwungenermaßen ein vereinfachtes und einseitiges Bild der geschichtlichen Realität[70].

1. Es ist bekannt, daß Etienne Tempier, der Bischof von Paris, in der berühmten Verurteilung vom 7. März 1277 vier Artikel[71], in denen die Abtrennbarkeit der Akzidentien geleugnet wird, feierlich verurteilt hat. Dieses historische Faktum bestätigt, daß das fragliche Problem offensichtlich in gewissen Philosophenkreisen, die mit der Verurteilung getroffen werden sollten, diskutiert worden ist. Eine weitere Beobachtung erhärtet dies. In seiner Schrift *Errores philosophorum*[72], die mit großer Wahr-

---

[67] Vgl. dazu ebenfalls die q.4 (Utrum omnis transmutatio, quae potest causari ab agente creato circa accidentia in Eucharistia manente, necessario requirat eamdem quantitatem manere), ed. cit. 614b–633b. Zu Gottfried vgl. unten 385.

[68] Neben den entsprechenden Kommentaren zu den Sentenzen hätte eine umfassende Untersuchung vor allem auch die *Quodlibeta* zu berücksichtigen. Eine Reihe wichtiger Texte sind noch nicht ediert. Ich erwähne vor allem Johannes von Neapel, *Quodl.*, IV,4; IX,8; IX,9. Einen brauchbaren, wenn auch z. T. überholten, Einblick in die Problemgeschichte vermittelt der umfangreiche Artikel „Eucharistiques (accidents)" von *F. Jansen*, in DThC T. V, 2, 1939, 1367–1452.

[69] Vgl. Compilatio, 188–189.

[70] Als Beispiel kann der Artikel „Abendmahl, Mittelalter" von *E. Iserloh*, TRE, Bd. 1, 1976, 89–106, genannt werden.

[71] Nach der Numerierung von Mandonnet sind es die Artikel 196, 197, 198, 199. Der erste Artikel lautet: Quod facere accidens sine subiecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem. Zum Ganzen *R. Hissette*, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Löwen 1977, 287–291.

[72] Giles of Rome, Erorres philosophorum, ed. by J. Koch, transl. by J. O. Riedl, Milwaukee/Wisconsin 1944.

scheinlichkeit um 1273/74 entstanden ist[73], erwähnt Aegidius Romanus an zwei Stellen die nach seiner Meinung verwerfliche These, die Akzidentien könnten nicht von der Substanz getrennt werden. Der Augustinereremit betrachtet diesen Irrtum als eine Konsequenz der aristotelischen Lehre, und zwar im Zusammenhang mit der Entstehung von etwas Neuem in der Welt[74]. Weil Aristoteles behauptet, allein die Bewegung und die Tätigkeit der Natur seien die Ursachen des Neuen im Universum, ergibt sich nach Aegidius daraus u. a. quod deus non posset facere accidens sine subiecto[75]. Ein zweiter Passus in der Schrift des Aegidius verdient allerdings m. E. noch mehr Interesse. Von den verschiedenen Irrtümern des Moses Maimonides handelnd, sagt Aegidius:

Ulterius erravit circa divinam potentiam, dicens aliqua esse Deo possibilia, aliqua non; inter quae impossibilia narrat esse impossibile accidens esse sine subiecto. Et quosdam, quos appellat separatos, quia dixerunt Deum hoc posse, dicit ignorare viam disciplinalium scientiarum. Haec autem patet III° libro de Expostione legis cap. XV° [76].

Es handelt sich im zitierten Passus um eine Anspielung auf das 16. (15) Kapitel des dritten Buches des *Dux neutrorum*, in dem gefragt wird, ob durch die Macht Gottes zwei Gegensätze im gleichen Substrat vorhanden sein können[77]. Die von Maimonides vertretene Grundthese lautet eindeutig und klar:

Iam patet quod secundum omnem opinionem et secundum sententiam nostram quaedam sunt impossibilia: nec est dicendum de creatore quod habet potentiam super illa: nec est istud defectus eius quod ei convenit, nec diminutio potentiae suae quia non fecerit ut essent[78].

Dies ist nach Maimonides die Auffassung aller vernünftig Denkenden[79]. Allerdings gibt es dennoch gewisse Leute, die sich auf den Willen

---

[73] Ed. cit., SS. LV–LIX; zur Festlegung der Abfassungszeit um 1273/74 S. LIX. Die Frage der Autorschaft kann hier nicht erörtert werden. Vgl. dazu SS. XXIX–XL.

[74] Op. cit., 8, 4–7: Ulterius, quia credidit nihil novum posse contingere nisi per viam motus et per operationem naturae, ut apparet ex 1° Physicorum, quando disputat contra Anaxagoram, quod intellectus volens separare passiones et accidentia a substantiis esset „intellectus quaerens impossibilia". Aegidius bezieht sich hier auf Physik I, 4; 188a7–12. An dieser Stelle sagt Aristoteles ausdrücklich, die *passiones* eines Dinges seien ebensowenig abtrennbar wie die Quantität und die Qualität. Es handelt sich hier um eine sehr wichtige Stelle im Corpus des Aristoteles, an der zum einen ausdrücklich die *separatio* besprochen und verneint wird. Zum andern konnte an dieser Stelle das Problem im Rahmen einer Aristotelesauslegung thematisiert werden, wie der von Zimmermann edierte Physikkommentar, von dem unten die Rede sein wird, bestätigt.

[75] Op. cit., 8, 8–9; vgl. 12, 7.

[76] Op. cit., 62, 12–16. Cf. ebenfalls 66, 9.

[77] Moses Maimonides, Dux seu director dubitantium aut perplexorum, ed. A. Justinianus, Paris 1520 (Nachdruck Frankfurt 1964), fol.79r–79v. Vgl. den Kommentar von *S. Munk* in der franz. Übersetzung: Le guide des égarés, nouv. édition, t.3, Paris 1960, 104–109; sowie die deutsche Übersetzung: Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. *A. Weiss*, 2. Buch, Leipzig 1924, 81–85. Im arabischen Original handelt es sich um das 15., in der lat. Fassung um das 16. Kap.

[78] Ed. cit., fol.79v.

[79] Fol. 79r: Huic rationi nullus de magistris speculationis contradicit: neque contrarius est nisi qui non intelligit intelligibilia.

Gottes berufen und behaupten, Gott könne Unmögliches vollbringen[80]. Als Beispiele solcher impossibilia erwähnt Maimonides nicht nur die Verwandlung einer Substanz in ein Akzidens oder eines Akzidens in eine Substanz, sondern auch die Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz. Der jüdische Philosoph schreibt diese Lehre den sog. separati zu, die nach seiner Darstellung solche Annahmen einzig aus Glaubensgehorsam (oboedientia mandatorum legis) vertreten[81]. Letztlich aber, so glaubt Maimonides, beweist eine solche These Unverstand und Ignoranz[82].

2. Sowohl die Erwähnung dieser Lehre des Maimonides unter den Irrtümern der Philosophen wie auch die Argumentation des Maimonides ist signifikant. Obschon sich Maimonides nicht auf das Transsubstantiationswunder bezieht und seine Nennung durch Aegidius auf einem Mißverständnis beruht, bezeugen seine Einwände gegen die Abtrennbarkeit der Akzidentien, was für jemanden, der die aristotelische Doktrin von Substanz und Akzidens befolgt, auf dem Spiele steht, wenn man unter Berufung auf eine religiöse Instanz behauptet, eine solche Abtrennung sei möglich. Es geht um das Verhältnis zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Macht, um den Konflikt zwischen den Rechten der Vernunft und dem Gehorsam gegenüber einer religiösen Autorität. Wahrscheinlich hat Aegidius diese Zusammenhänge klar erkannt, verurteilt er doch den Maimonides nicht nur, weil er die Unmöglichkeit der Abtrennung gelehrt hat, sondern auch weil er jenen, die sie behaupten, Unwissen vorwirft. Es erscheint unter Berücksichtigung des Vorausgehenden nicht besonders erstaunlich, daß in den Kreisen des radikalen Aristotelismus, wie er sich an der Pariser Universität in den 60er Jahren ausgebildet hat[83], diese Herausforderung an die aristotelische Ontologie durch die theologische Transsubstantiationslehre heftig diskutiert wurde. Mindestens drei Texte, auf die R. Hissette hingewiesen hat[84], bestätigen diese

---

[80] Alii vero dicunt quod est de possibilibus quod creator potest facere ut sit secundum suam voluntatem (fol.79r).

[81] Fol. 79r: Utrum vero possit inveniri aliquod accidens per se non in substantia: quidam de magistris supradictis, scilicet separati putaverunt hoc, et dixerunt quod est possibile: sed alii dicunt quod est impossibile. Sed in esse accidentis quod non est in loco: non induxit eos ad dicendum istud consideratio vera: sed oboedientia mandatorum legis. – Zu diesen *separati* vgl. Buch I, Kap. 71 (70) und die Anmerkungen bei *Munk*, t. I, 337, und *Weiss*, I, 283. Es handelt sich dabei um die Schule der Mu'taziliten. Zu dieser islamischen Theologengruppe vgl. *L. Gardet, M.-M. Anawati*, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1970, 46–52. – Nach dem Exposé des Maimonides im ersten Buch (73/72) soll diese Gruppe von Theologen einerseits behauptet haben, Gott erschaffe die Akzidentien unmittelbar. Andererseits sollen sie die Lehre vertreten haben, Gott „müßte, wenn er das Aufhören der Welt bewirken wollte, das Akzidens der Vernichtung schaffen, ohne es einem bestimmten Träger beizulegen" (*Weiss*, I, 332).

[82] 79v: quidam vero de illis qui ignorant viam disciplinalium, nec intelligunt de istis nisi verba simplicia, nec intelligunt rationem cum dicunt quod sunt possibilia.

[83] Vgl. dazu *F. van Steenberghen*, La philosophie au XIIIe siècle, Löwen-Paris 1966, *ders.*, Maître Siger de Brabant, Löwen-Paris 1977, 28–176.

[84] Enquête 287–291.

Behauptung und liefern zugleich eine Erklärung dafür, aus welchen Gründen der Bischof von Paris drei diesbezügliche Artikel verurteilt hat.

3. Ohne polemischen Bezug zum Problem der Eucharistie erörtert Boethius von Dacien in seinem Topikkommentar das Thema: Utrum accidens possit separari a substantia[85]. Auf der Grundthese aufbauend, das Sein des Akzidens bestehe im In-Sein[86], vertritt Boethius die eindeutige These der Untrennbarkeit von Substanz und Akzidens[87]. Die Inhärenz macht die Natur des Akzidens aus[88], welches ohne die Substanz nicht einmal definiert werden kann[89]. Die sachliche und unpolemische Argumentation des Boethius belegt, daß für einen aufmerksamen Leser und Interpreten des Aristoteles die Abtrennbarkeit undenkbar war. Denselben Eindruck vermittelt auch der anonyme Physikkommentar der Pariser Nationalbibliothek (BN 16297, fol. 117ra–130vb), den A. Zimmermann publiziert hat[90] und der möglicherweise sogar Siger von Brabant zuzuschreiben ist[91]. Die Natur des Akzidens erörternd, gelangt der Verfasser in der 12. quaestio des ersten Buches zu folgendem Ergebnis:

Quia quaedam sunt entia secundum rationem essendi absolute dictam, sicut substantia, quaedam ratione essendi ad aliud, ut accidens est ens ratione essendi ad substantiam dicta ... Et huiusmodi autem ratione essendi ad aliud dicta non tantum habet accidens ut sit tale ens, utpote accidens, sed et ut sit ens, sicut dicit ARISTOTELES VII° METAPHYSICARUM[92].

Das Problem der Abtrennbarkeit kann der unbekannte Verfasser deshalb in der folgenden Frage (13) nur im negativen Sinne beantworten: Wer das Gegenteil vertritt, verstrickt sich in Widersprüche, da er behaupten muß, das Akzidens sei zugleich Substanz und Akzidens[93]. Unter den

---

[85] Quaestiones super librum Topicorum, ed. N. G. Green-Pedersen / J. Pinborg, Hauniae 1976, 176–178. Es handelt sich um die q.6 des dritten Buches. Für das Thema ebenfalls relevant sind die Fragen 1,4–5 (Ed. cit., 166–169, 172–174, 175–176).

[86] Vgl. Op. cit., III, 167,30–33: Quia natura accidentis est, quod subiecto inhaeret – res enim, quae accidens est, in se non habet suam fixionem, ideo eius esse est inesse – ideo inhaerentia simplex accidentis est.

[87] III, q.6, ed. cit., 177,21–26: Omne enim illud ens, quod non est talis naturae, quod in se habet suam fixionem, sed ab alio est dependens in suo esse, non potest separari ab illo, a quo dependet. Accidens autem in se suam fixionem non habet, sed in esse figitur per suum subiectum. Quare separari non potest. Illud enim non potest separari, cuius separari est suum corrumpi.

[88] III, q.6, ed. cit., 177,18: Accidentis esse est inesse. Vgl. Anm. 86.

[89] Cf. III, q.4, ed. cit., 174,39–40: definitio et cognitio accidentis non potest haberi sine substantia.

[90] Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles, aus der Artistenfakultät um 1273, Berlin 1968; *Ders.*, Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles, Diss. Köln 1956.

[91] Ein Kommentar, XXX–XXXVII; Die Quaestionen 89–105; *Steenberghen*, Maître Siger 196.

[92] Q.12, ed. cit., 21,32–22,5.

[93] Q.13, ed. cit., 24,11–16: Habere entitatem separatam et rationem essendi non in subiecto est habere rationem substantiae. Sed accidens non potest habere rationem substantiae nisi aliquid simul sit substantia et accidens. Ergo accidens non potest habere entitatem separatam ita quod sit accidens, quia simul etiam esset substantia, et sic ulterius neque accidens neque substantia. Cf. auch 24,17–21

Argumenten zugunsten der bekämpften These, die nicht direkt in Verbindung gebracht wird mit der Transsubstantiation, erwähnt der Verfasser das Unmittelbarkeitsprinzip[94], das sowohl bei Thomas in diesem Kontext wie bei Aegidius eine wichtige Rolle spielt[95]: Das erste Prinzip kann das, was es mit Hilfe der Zweitursache vollbringt, auch ohne deren Mitwirken verursachen[96]. Der Verfasser gibt aber zu bedenken, daß Gott nur das vermag, was dem Wesensgehalt (ratio) einer Sache nicht widerspricht[97]. Das Abgetrenntsein des Akzidens widerspricht allerdings dem Wesensgehalt des Akzidens:

Cum ergo non esse in subiecto sit contrarium rationi accidentis, non habet rationem possibilis, sed impossibilis contradictionem implicantis, cum ratio accidentis secundum Philosophum sit non tantum, ut aptum natum sit esse in subiecto, sed ut sit in subiecto[98].

Für die natürliche Vernunft ist deswegen eine von der Substanz losgelöste Existenz des Akzidens undenkbar, licet per miraculum credendum sit hoc posse fieri[99].

4. Wesentlich polemischer fällt eine Bemerkung Sigers von Brabant in seinem späten Kommentar zum *Liber de causis* aus, wenn er sagt:

Unde sophistice QUIDAM arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est causa omnium causarum mediarum accidentis inter ipsam et accidens, et ideo sola facere possit quod existat accidens, quamquam accidenti nulla existat aliarum causarum accidentis; et cum substantia sit aliqua causa accidentis, poterit facere ut sine substantia subsistat accidens[100].

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Thomas einer der getadelten quidam ist[101]. Von neuem ist der Zusammenhang der Abtrennbarkeit der Akzidentien mit dem Unmittelbarkeitsprinzip zu beachten. Dieses nämlich tadelt Siger primär in der fraglichen *quaestio* mit scharfen Worten:

Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super nono Metaphysicae, quod causa prima omnia faceret immediate[102].

Siger verneint mit Entschiedenheit, daß die Erstursache die Wirkung der Zweitursachen unmittelbar hervorbringen könne[103] – eine These, die

---

[94] Ich übernehme den Terminus von *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, passim.

[95] Vgl. oben 367.

[96] Q.13, ed. cit., 24,3–8: Cum primum sit omnipotens, poterit conservare accidens in esse sine subiecto suo, quia, cum causa secundaria sit effectus primariae, quod potest causa secundaria, potest primaria sola. Cum ergo substantia sit quaedam causa secundaria accidentis respectu causae Primae, cum causa prima sit causa accidentis mediante substantia, poterit ipsum etiam causare sine substantia.

[97] Ed. cit., 25,3–5. [98] Loc. cit., 5–9 [99] 25,11.

[100] Les *Quaestiones super librum de causis* de Siger de Brabant, ed. A. Marlasca, Löwen-Paris 1972, q.2 (Utrum causa primaria naturaliter possit producere effectum causae secundariae sine causa secundaria), 41,54–61.

[101] Die Edition von Marlasca, 41, verweist irrtümlicherweise auf ST III,57,1; gemeint ist wohl III, 77,1. Derselbe Fehler bei *Hissette* 129, Anm. 5.

[102] Ed. cit., 40,25–27.

[103] Ed. cit., 40,36–38: Et ideo dicendum quod causa primaria effectum causae secundariae non potest producere sine causa secundaria.

bezeichnenderweise ebenfalls von Tempier verurteilt worden ist[104]. Die Problematik der Abtrennbarkeit der Akzidentien begegnet also bei Siger im umfassenderen Zusammenhang der Möglichkeit von wunderhaften Eingriffen Gottes in das Weltgeschehen. Die Wunder werden im Namen der natürlichen Vernunft verneint, obschon Siger zugesteht, daß man an Wunder glauben kann[105]. Als Philosoph aber, der den Eigenstand der Philosophie als solcher verteidigen will, kümmert er sich nicht um Wunder[106]. Was die philosophischen Gründe betrifft, die Siger dazu bewegen, die Abtrennbarkeit zu verwerfen, so liefert die Akzidentienlehre der vier Versionen des Metaphysikkommentars[107] sehr wertvolle Hinweise, die bestätigen, daß es ihm in erster Linie um ein adäquates Verständnis der aristotelischen Ontologie ging, ganz entsprechend seiner programmatischen Aussage:

Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea[108].

5. Man kann in Sigers Interpretation jener Stellen des VII. Buches der Metaphysik, die explizit vom Akzidens handeln, unter systematischer Perspektive mehrere Aspekte unterscheiden. In ontologischer Hinsicht ist das Akzidens gänzlich von der Substanz abhängig. Es besitzt eine Wesenheit nur in Bezug auf die Substanz:

... accidens non habet essentiam absolutam, sed dictam in habitudine ad aliud ... Nec solum intelligo quod accidens secundum quod accidens vel secundum quod qualitas vel quantitas, habeat rationem ad aliud dictam, sed etiam rationem essendi tantum habet in habitudine ad substantiam. Unde dicitur ens quia entis[109].

Die Substanz ist ens primum[110], ens simpliciter et absolutum[111], während das Akzidens quasi propter alterum[112] zu nennen ist. Aus diesem Grund erhellt, daß das Akzidens nicht im eigentlichen Sinne eine Quidi-

---

[104] Art. 69, vgl. *Hissette*, 128–129, der den Text von Siger als Quelle angibt.

[105] Cf. ed. cit., 41,62–64: Ut tamen sane intelligatur, sciendum est quod primariam causam posse facere accidens sine subiecto illius accidentis confitemur.

[106] Zu diesem Fragenkomplex ist die folgende Stelle aus *De anima intellectiva*, c.3 (ed. B. Bazan, Löwen 1972, 83, 44–84, 48), berühmt: Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habet et sapientia quae per revelationem de anima sit tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. – Zur Quelle dieser Haltung bei Albert dem Großen vgl. *B. Mojsisch*, Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen, in: Albert der Große (zit. Anm. 1) 27–28. Zur Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Wissen: *Steenberghen*, Maître Siger 229–257.

[107] Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam, Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, ed. W. Dunphy, Löwen 1981 (im folgenden zitiert als D); *Ders.*, Quaestiones in Metaphysicam, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, ed. A. Maurer, Löwen 1983 (zitiert als M).

[108] De anima intellectiva, c. 6, ed. Bazan, 99,81–83.

[109] In Metaph. V, q.23, M 237,17–23. Cf. auch ibid., 238,27–28: Nam accidens nec essentiam habet nec rationem essendi habet nisi in habitudine ad substantiam.

[110] In Metaph. VII, prol., M 328,6.

[111] Ibid., 328,8.

[112] Ibid., 328,10.

tät (quod quid est) besitzt, wie Siger an mehreren Stellen deutlich zu machen versucht[113]:

dico quod accidens non habet quod quid est simpliciter et primo, sed sola substantia[114].

Das Akzidens besitzt nur eine verminderte Wesenheit:

Accidens tamen habet quod quid est secundum quid dictum et per posterius, quia non est quid nisi in habitudine ad quid in substantia[115].

Dieser Tatbestand erklärt auch, weshalb Aristoteles an einer Stelle des VII. Buches sagen kann, das Akzidens entbehre jeglicher Wesenheit (VII, 4; 1030a1–17) und an einer anderen Stelle ihm trotzdem eine Wesenheit zuspricht (VII, 4; 1030a18–31)[116]. Da die Definition das Wesen eines Dinges ausdrückt, das Wesen des Akzidens aber bezogen ist auf die Substanz, kann das Akzidens nicht ohne Bezug zur Substanz definiert werden, so daß sich ergibt: Es gibt keine Wesensdefinition des Akzidens[117], denn die Definition des Akzidens beinhaltet ein äußeres Wesen und ist deshalb als eine verminderte Definition[118] zu betrachten, d. h. eine Definition, die eine Hinzufügung impliziert[119]. Daraus folgt weiterhin, daß das Akzidens ohne Substanz gar nicht erkannt werden kann oder wie Siger in Annäherung zum Problem der Abtrennbarkeit formuliert:

Accidens sub ratione accidentis non intelligitur sine subiecto[120].

6. Eine ähnliche Abhängigkeit des Akzidens von der Substanz ist auch auf der semantischen Ebene festzustellen. Im konkreten Namen eines Akzidens (Adjektiv) wird das Subjekt mit-bedeutet, obschon der abstrakte Name (Substantiv) das Akzidens losgelöst von der Substanz bedeuten kann[121]. Nur im Bereich der Semantik besteht also eine relative Selbständigkeit des Akzidens[122]. Siger vermeidet allerdings hier, wie im Zusammenhang der Diskussion um die Unterscheidung von esse und essentia, jegliche Verwechslung semantischer mit ontologischen Unterscheidungen[123]. Diese ontologische, logische und semantische Abhängigkeit des Akzidens, die Siger im Gefolge von Aristoteles und Averroes ausführlich diskutiert, erklärt, weshalb er glaubt behaupten zu können, sowohl eine logische, d. h. definitorische, wie auch eine ontologische Abtrennung des Akzidens von der Substanz sei philosophisch gesehen widersprüchlich.

---

[113] Cf. In Metaph. VII, q.1, M 329,22–23.
[114] In Metaph. VII, q.10, M 341,30–31.
[115] Ibid., 341,31–342,2.
[116] Vgl. dazu In Metaph. VII, q.10, M 342,54–62, sowie q.5, M 454,23–27.
[117] In Metaph. VII, q.10, M 341–342; In Metaph. VII, q.9, D 400–404.
[118] Cf. In Metaph. VII, q.10, M 342,48–51.
[119] Vgl. die zusammenfassende Stelle M 454,3–455,31.
[120] In Metaph. VII, q.2, M 459,3. Vgl. q.18, M 364–366.
[121] In Metaph. VII, q.2, M 329–330; V, q.4, D 319–321.
[122] Cf. In Metaph. VII, q.2, M 329–330.
[123] Vgl. *R. Imbach*, Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*, in: Studi sul XIV secolo in Memoria di A. Maier, hrsg. v. A. Maierù/A. Paravicini, Rom 1981, 312–319.

7. Die vorangehenden Beobachtungen führen zu folgenden vorläufigen Ergebnissen: a) Das Problem der Abtrennbarkeit der Akzidentien von der Substanz wurde an der Artistenfakultät von Paris um 1270 eingehend diskutiert. b) Zwischen diesen Diskussionen und der theologischen Debatte der Transsubstantiation bestehen zweifelsohne Zusammenhänge, obschon die Philosophen gemäß ihren eigenen methodischen Prinzipien die Frage genuin philosophisch, d. h. als Problem der Aristotelesexegese, behandeln wollen. c) Die erörterten Texte zeigen zur Genüge, daß die These einer möglichen Abtrennbarkeit der Akzidentien für einen Interpreten des Aristoteles – insbesondere des siebten Buches der Metaphysik – und des Averroes eine Herausforderung darstellte, die er aus Vernunftgründen verwerfen mußte. d) Dieser Affront für eine orthodoxe Aristotelesinterpretation wirft das Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Autorität auf. Obschon die Philosophen einen offenen Konflikt vermeiden wollen, steht für sie absolut fest, daß in philosophischer Perspektive, d. h. im Lichte der natürlichen Vernunft, sich eine mögliche ontologische Selbständigkeit in keiner Weise rechtfertigen läßt, ja nicht einmal gedacht werden kann. e) Dieser latente Konflikt zwischen den Rechten der Vernunft, d. h. der Philosophie, und der religiösen Autorität hinsichtlich dieses spezifischen Problems ist nur ein Teil einer umfassenderen Problematik, die insgesamt die Beziehung zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Vernunft betrifft. Während die Philosophen, von denen die Rede war, darum bemüht sind, aus vernünftiger Sicht, direkte wunderhafte Eingriffe Gottes, d. h. Eingriffe, welche die rational einsehbare Ordnung des Universums in irgendeiner Weise suspendieren, gänzlich auszuklammern, verfolgt die Verurteilung von 1277 die entgegengesetzte Tendenz: Sie betont und strapaziert die Allmacht Gottes[124]. Es prallen hier zwei Konzeptionen Gottes aufeinander, deren Gegensatz die intellektuelle Entwicklung der Folgezeit wesentlich bestimmen sollte, welcher aber bereits im System des Thomas festgestellt werden kann.

D. Dietrich von Freiberg

1. In genuin philosophischer Absicht hat Dietrich in zwei seiner Schriften sich explizit mit der erörterten Thematik auseinandergesetzt. Zuerst im Traktat *De accidentibus* und nachher in der Schrift *De quiditatibus entium.* Was die erste Abhandlung betrifft, so wird sie durch eine zweifache Fragestellung bestimmt, welche im Proöm angesprochen wird: Es soll einerseits untersucht werden, worin die Natur oder das Wesen des Akzidens besteht, andererseits soll die mögliche Selbständigkeit der Ak-

[124] Cf. *E. Grant,* The Condemnation of 1277. God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages, in: Viator 10 (1979) 211–244.

zidentien geprüft werden[125]. Da der Ausdruck accidens in einem doppelten Sinne interpretiert werden kann, nämlich im weiteren Sinne als Eigenschaft (proprietas und per se passio), die jeglichem Seienden zukommt, und in seiner eigentlichen Bedeutung als positive Entität, qua substantia est aliquid melius et qua aliquo modo se habet ad motum et transmutationem[126], läßt sich der Traktat in zwei Teile gliedern, in denen die beiden genannten Fragen selbständig behandelt werden (c. 3–6; c. 7–23).

2. Was die Akzidentien im weiteren Sinne betrifft, also jene Eigenschaften, die als notwendige Bestimmungen eines Seienden verstanden werden können – sei es, daß sie als deren formale Prinzipien der Wesensform vorausliegen[127], sei es, daß sie sich aus den Konstitutionsprinzipien einer Art ergeben[128] – so können sie ohne ein Subjekt, dem sie zukommen, nicht definiert, ja sie können ohne dieses Subjekt gar nicht erkannt werden[129]. Dies gilt ebenso von jenen modi entis, die der Intellekt hinsichtlich eines Seienden konstituiert, wie die Einheit und Vielheit, und deren Wesen in einer Privation besteht[130]. Auch bezüglich der Beziehungen (respectus) und jener Eigenschaften, welche in der Mathematik erschlossen werden (z. B. ein Dreieck hat drei Winkel), gelten diese Voraussetzungen. Eine Abtrennbarkeit dieser Eigenschaften schließt einen offensichtlichen Widerspruch ein, den auch Gott nicht begehen kann[131]. Die Analysen Dietrichs zu dieser Art von Akzidentien stehen durchaus in einem Kontext philosophisch-theologischer Debatten, wie bereits die vorausgehenden Ausführungen bestätigen. Auch andere Autoren haben ähnliche Untersuchungen angestellt[132].

3. Die Naturakzidentien, namentlich die Qualitäten und Quantitäten, von deren Natur und möglicher Selbständigkeit Dietrich im zweiten Teil seiner Abhandlung spricht, erfüllen in der Wirklichkeit eine genau beschreibbare Funktion: Sie ermöglichen die Tätigkeiten jener Seienden, die ihr eigenes Ziel nicht durch sich selbst erreichen können, d. h. der zusammengesetzten Substanzen[133]. Die Unterscheidung zwischen Substanz

---

[125] Die Werke Dietrichs werden nach den *Opera omnia*, t. I–IV, Hamburg 1977–1985 zitiert. De accidentibus, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. III, 47–90; De quiditatibus entium, ed. R. Imbach/J.-D. Cavigioli, t. III, 91–118. Ebenfalls des öfteren genannt werden: De origine rerum praedicamentalium, ed. L. Sturlese, t. III, 119–201; De ente et essentia, ed R. Imbach, t. II, 17–42. Der Traktat De acc. wird ausführlich interpretiert von *Flasch* in der Einleitung zu Bd. III, SS. XXXVIII–LX.

[126] De acc. 2 (2) 55.

[127] Wie z. B. animal und rationale für homo, dazu De acc. 3 (2) 56–57.

[128] Wie z. B. die Fähigkeit zu lachen, cf. De acc. 3 (2) 56.

[129] De acc. 3 (5) 57.

[130] Dazu De acc. 3 (4) 57; 5 (3) 59; zu diesen modi ebenfalls De orig. 2 (9) 146 und De natura contrariorum, c. 11–27, ed. R. Imbach, t. II, 92–102.

[131] De acc. 5 (2) 59; 5 (5) 60; 5 (7) 60.

[132] Vgl. z. B. das Quodl. II, 10 des Jacques von Thérines (ed. P. Glorieux, Paris 1958, 265–268).

[133] De acc. 8 (1) 63–64.

und Akzidens besitzt eine naturphilosophische Relevanz, sofern man mit Dietrich die Physik als jene Disziplin deutet, die das Seiende im Hinblick auf die Ziel- und Wirkursache betrachtet[134]. Unter metaphysischer Perspektive, sofern die Metaphysik von den sog. äußeren Ursachen abstrahierend das Seiende als Seiendes betrachtet[135], ist die fragliche Verschiedenheit anders zu verstehen:

Dico autem hunc modum differendi esse primum, quoniam ens in eo, quod ens, quo res primo distat a nihilo, cadit in primam divisionem entium, quae est per ipsorum essentias secundum rationem suarum quiditatum et secundum primam dividendi rationem, secundum quam primo dividitur ens, inquantum stat sub ratione distandi a nihilo. Prima autem ratio dividendi ens secundum hoc est vel habere essentiam per se et secundum se secundum rationem suae propriae et intraneae quiditatis vel habere essentiam per aliud et secundum aliud et non secundum rationem intraneae quiditatis, sed magis, ut ita dicamus, extraneae[136].

Diese metaphysische Sicht bestimmt die Relation des Akzidens in seiner wesentlichen Abhängigkeit von der Substanz als Analogie[137]. Daraus folgt, daß das Akzidens, sofern sein Wesen, das es zu einem Seienden bestimmt, bezogen ist auf die Substanz, die ein absolutes Wesen besitzt, weder eine Washeit (quiditas) im engeren Sinne noch eine Definition im eigentlichen Sinne besitzt. Es folgt deshalb:

... quod accidens non est nisi quidam modus seu dispositio substantiae, et hoc est essentia eius in eo, quod ipsum est ens, nec habet aliquam essentiam absolutae quiditatis secundum se ipsum[138].

Die Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz ist aus diesen Gründen absolut unmöglich. Sie ist selbst dann undenkbar, wenn man sie mit Hilfe eines wunderhaften Eingriffes Gottes erklären wollte[139].

4. Dietrich bestreitet im Zusammenhang mit der möglichen Selbständigkeit der Akzidentien folgende Thesen: a) Das Insein des Akzidens ist akzidentell[140]. b) Das Insein des Akzidens ist eine natürliche aptitudo desselben[141]. c) Gott kann die Wirkung der Zweitursache (Substanz) durch einen direkten Eingriff hervorbringen[142]. d) Was dem Wesen nach verschieden ist, kann durch göttliche Macht getrennt werden[143]. e) Was einer Wesenheit zukommt, kann Gott von dieser trennen[144]. f) Die Quantität ist Subjekt der anderen Akzidentien und kann deshalb von der Substanz losgelöst werden[145]. Es ist offensichtlich, daß Dietrichs Angriff sowohl gegen Thomas[146] wie auch gegen Aegidius gerichtet ist. Er kriti-

[134] Vgl. De magis et minus 3 (2), ed. R. Imbach/H. Steffan, t. II, 50; ähnlich De orig. 5 (62) 199–200.

[135] De orig. 5 (61) 199; De nat. contr. 57 (2) 124.

[136] De acc. 9 (6) 65.

[137] Vgl. De acc. 10 (2)–(3) 66–67.

[138] De acc. 17 (9) 77.

[139] De acc. 19 (1) 80: Si autem iuxta praedicta quaeratur, utrum accidens quacumque virtute hoc agente possit esse sine subiecto ... respondendum simpliciter absque omni distinctione, quod non.

[140] De acc. 22 (1) 83. [141] De acc. 22 (3) 84. [142] De acc. 23 (3) 86.

[143] De acc. 23 (12) 87. [144] De acc. 23 (14) 88. [145] De acc. 23 (16) 88–89.

[146] In diesem Sinne überzeugend *Flasch*, Einleitung, S. L–LIX.

siert diese Lehren nicht nur, weil sie die gesamte Lehre des Aristoteles zu den Kategorien zerstören[147], sondern auch weil ihre philosophischen Grundlagen nicht haltbar sind und weil sie in ungebührlicher Weise auf Wunder rekurrieren[148]. Wer in irgendeiner Weise die mögliche Selbständigkeit von Akzidentien in Aussicht stellt, verstrickt sich insofern in Widersprüche, als er auf der einen Seite die Differenz zwischen Akzidens und Substanz etabliert und sie auf der anderen Seite aufhebt[149].

5. In der Abhandlung *De quiditatibus entium* wird dasselbe Problem in einer etwas verschiedenen Betrachtungsweise noch einmal diskutiert. Wie bereits der Titel vermuten läßt, will Dietrich darlegen, was unter quiditas zu verstehen sei und welchen Seienden eine Washeit zukomme. Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Dietrichsche Seinsverständnis:

Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo[150].

Diese oft wiederholte Interpretation des Seienden gründet auf der Identität von ens, esse und essentia[151]. Jegliches Seiendes ist Seiendes durch seine wesenhafte Bestimmtheit:

Ens igitur, quod est generalissimum et suo ambitu omnia in se comprehendens et re et significatione, de quocumque praedicatum significat essentiam eius, de quo praedicatur[152].

Durch das Wesen also distanzieren sich die Seienden vom Nichts[153], so daß der Unterschied zwischen Akzidens und Substanz nur durch ihr Wesen bedingt sein kann[154]. Die Washeit bestimmt ein Seiendes oder ein Wesen näherhin zu dieser oder jener Wesenheit. Aus dieser Determination geht das Etwas (quid) hervor:

Ipsum autem quid in eo, quod quid, seu quiditas in eo, quod quiditas, super rationem entis importat quandam rei informationem, qua res seu ens determinatur ad talem vel talem essentiam vel naturam, ut res non solum sit ens per distantiam eius a nihilo, sed etiam sit hoc vel hoc secundum aliquam informationem[155].

Die quiditas ist deshalb in allgemeinster Formulierung das, wodurch ein Seiendes zu einem Etwas determiniert wird[156]. Allerdings begnügt

---

[147] De acc. 17 (1) – (3) 76.

[148] De acc. 23 (22) 90: Invenitur etiam alius effectus quantum ad inconvenientem processum in inquirendo disputative ea, quae pertinent ad praesens negotium. Ad unam partem muniunt suam intentionem per rationes a natura et proprietatibus rerum sumptas; si autem pro alia parte etiam efficacius arguatur, recurrunt ad miraculum, scilicet dicentes, quod miraculose, virtute supernaturali fiat hoc, quod in sua positione defendunt.

[149] Cf. De acc. 18 (1) 77–78; 18 (4) 78; 22 (4) 84.

[150] De quid. 1 (3) 99.

[151] Zu diesem Problem: *R. Imbach*, Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg, in: FZThPh 26 (1979) 369–425.

[152] De ente I, 1 (1) 27.

[153] De quid. 1 (2) 99.

[154] De acc. 9 (6) 65.

[155] De quid. 1 (4) 99. Zu *quid:* De ente I, 2 (2)–(4) 28–29.

[156] Vgl. De quid. 3 (1) 102: Unde etiam secundum hoc quiditas non est quid, sed aliquid est quid ipsa quiditate.

sich Dietrich nicht mit dieser vagen Umschreibung und setzt zu einer neuen Definition an, wenn er sagt:

Quiditas igitur entis cuiuscumque secundum praedicta vult esse aliquod principum intrinsecum rei secundum actum, a quo sumitur ratio rei et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi seu innotescendi[157].

Als solches inneres, formales Erkenntnis- und Seinsprinzip kommt die Washeit jedem Seienden zu[158].

6. Dietrich ist indessen mit diesem allgemeinen Begriff der quiditas noch immer nicht zufrieden und entwickelt deshalb einen strengen Begriff derselben, der zur Folge hat, daß allein den zusammengesetzten Substanzen eine quiditas zugesprochen werden kann. Zu diesem Ergebnis gelangt Dietrich durch folgende Überlegungen: a) Sofern die Washeit ein formales Prinzip ist, impliziert sie eine reale Vielheit, die ein Bestimmbares und ein Bestimmendes einschließt[159]. Aufgrund dieser Relation besitzen die einfachen Substanzen keine Washeit, da ihnen jegliche Vielfalt abgesprochen werden muß. b) Da diese Vielheit in den Dingen zweiter Intention (res secundae intentionis) gegeben ist, kann man zwar sagen, diese Entitäten verfügten über eine Washeit, aber nicht im strengen Wortsinn[160]. c) Dazu ist nämlich weiterhin eine wesentliche Einheit oder Identität zwischen der Washeit und dem durch sie bestimmten Etwas gefordert[161] sowie eine Einheit der Teile dieser Washeit[162] und schließlich eine Perseität oder eine Unabhängigkeit (Absolutheit) dieser quiditas[163]. Daraus ergibt sich zum einen, daß einzig und allein die zusammengesetzten Substanzen eine Washeit besitzen, und zum anderen, daß diese Washeit mit der substanziellen Form identisch ist:

Constat autem, quod hoc principium intrinsecum secundum actum cum iam dictis condicionibus non est nisi forma substantialis. Igitur quiditas, quae vere et simpliciter quiditas est, non est nisi in substantiis compositis et est forma substantialis[164].

7. Dietrich kämpft in diesem Kontext auf zwei Fronten gegen Thomas. Er widerlegt nicht nur dessen Annahme, die quiditas umfasse sowohl die Materie wie die Form einer zusammengesetzten Substanz[165], sondern auch die Behauptung, den Akzidentien komme eine Washeit im wahren Sinne zu[166]. Diese Hypothese des Thomas impliziert nicht nur, daß die Akzidentien ohne Bezug zum Subjekt definiert werden können, sondern zugleich, daß das Insein nicht zum Wesen des Akzidens ge-

[157] De quid. 2 (2) 100.
[158] Cf. 2 (5) 100–101.
[159] De quid. 3 (1) 101; 8 (2) 111.
[160] 5–6, 104–108.
[161] 7 (4) 109–110.
[162] 7 (5) 110.
[163] De quid. 7 (6) 110, sowie 10 (3) 113; 10 (4) 114.
[164] De quid. 8 (3) 111.
[165] De quid. 8 (3) 111; 3 (3) 103, dort werden ebenfalls die kritisierten Thomas-Stellen vermerkt.
[166] De quid. 9 (2) 112.

hört[167]. Die „unerträgliche Falschheit dieser Position"[168] zerstört aber nach Dietrich alles, was Aristoteles über den Unterschied zwischen Substanz und Akzidens gelehrt hat[169], weil sie deren Differenz nivelliert und das Akzidens in eine Quasi-Substanz verwandelt[170]. In Wahrheit besteht das Wesen des Akzidens darin, daß es, wie Dietrich unter ausdrücklicher Berufung auf Averroes erklärt, eine dispositio substantiae ist. Der Bezug zwischen Substanz und Akzidens ist deshalb als analogia zu begreifen:

Igitur per essentiam convenit accidentibus dici entia per attributionem ad substantiam. Sunt autem per suam essentiam formae quaedam et dispositiones. Ergo per suam essentiam dicuntur entia per attributionem ad substantiam, inquantum non sunt nisi substantiae dispositiones. Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae, sicut etiam dicit ibi Commentator expresse et ratio concludit. Analogia igitur, quae attenditur inter accidentia et substantiam, convenit per attributionem accidentium ad substantiam; item in eo, quod ens praedicatur secundum hoc per prius et posterius de substantia et accidente, necessario secundum iam dicta attenditur in accidente et substantia per suas essentias non in his proprietatibus sive modis accidentalibus, qui sunt inesse subiecto, quod convenit accidentibus, vel non inesse, quod substantiarum est[171].

Da die Akzidentien keine quiditas im eigentlichen Sinne besitzen und die Substanz die Funktion derselben erfüllt, können die Akzidentien nicht im strengen Sinn des Wortes definiert werden[172]. Daraus folgt, daß die Abtrennbarkeit der Akzidentien undenkbar und widersprüchlich ist:

Si enim ratio accidentis est esse dispositionem substantiae, impossibile est non inesse substantiae ... Ergo stante accidente in esse suo et sua essentia impossibilie est quacumque virtute posita fieri, ut non insit[173].

8. Es ist offensichtlich, daß Dietrich einer Metaphysik zu ihrem Recht verhelfen will, welche Denknotwendigkeiten als wesentliche Strukturen der Realität begreift[174]. Er widersetzt sich deshalb mit Vehemenz und Nachdruck jeglicher Depotenzierung der Vernunft im Namen einer sich in Wundern bestätigenden Allmacht Gottes. Zugleich aber versteht er sich, wie K. Flasch zu Recht bemerkt, als „Wiederhersteller der inneren Kohärenz der aristotelischen Philosophie"[175]. Diese Intention läßt sich im Vergleich mit den oben erwähnten Stellungnahmen der sogenannten radikalen Aristoteliker genauer beschreiben. Dietrich teilt mit diesen Aristoteleskommentatoren nicht nur die Absicht, die wahre Lehre des Stagiriten zu rehabilitieren, sondern ihre Lehren weisen erstaunliche inhaltliche Konvergenzen auf. Diese zweifache Feststellung bestätigt, was

---

[167] De quid. 9 (2) 112.
[168] De quid. 10 (1) 113.
[169] De quid. 10 (1) 113; vgl. auch 10 (7) 115: Sed ista positio cum hoc, quod intolerabilem falsitatem continent, destruit et annihilat totam doctrinam Philosophi, quem circa materiam istam tradit in VII Metaphysicae.
[170] Vgl. 10 (2) 113; 10 (5) 114; 11 (1) 115.
[171] De quid. 10 (6) 114. Zur Bedeutung dieses Verweises auf Averroes vgl. unter 390.
[172] De acc. 13 (3) 118.
[173] De quid. 12 (4) 117–118.
[174] Diesen Aspekt hat *Flasch*, Einleitung, SS. LIII und LIX, klargestellt.
[175] Einleitung, S. XL.

L. Sturlese[176], K. Flasch[177] und R. Imbach[178] in anderem Zusammenhang vorgetragen haben: Es bestehen Beziehungen zwischen der Philosophie Dietrichs und dem Denken jener Pariser Aristoteliker, die gemeinhin als Averroisten apostrophiert werden. Allerdings gilt es, einen ganz und gar grundlegenden Unterschied festzuhalten: Während die oben erwähnten Aristotelesinterpreten die theologischen Implikationen und Konsequenzen ihrer philosophischen Einsichten bewußt ausgeblendet haben, indem sie den Glauben an Wunder nicht ausschließen, lehnt Dietrich auch eine wunderhafte Selbständigkeit der Akzidentien entschieden ab. Er postuliert ein Recht auf philosophische Kritik an der Theologie; er macht die Rechte der Vernunft gegen die Ansprüche der Autorität geltend, wenn er mit philosophischen Argumenten eine lehramtlich verfügte dogmatische Entscheidung der Kirche angreift.

E. Nikolaus versus Dietrich

Die bisherigen Bemerkungen ermöglichen eine genauere Würdigung der umfangreichen *quaestio* des Nikolaus. Zu diesem Zweck soll zuerst versucht werden, die Grundtendenzen seiner Ausführungen knapp zu schildern. Danach mag es angebracht sein, die Auseinandersetzung zwischen Nikolaus und Dietrich in gebotener Kürze darzustellen.

a) Die Stellungnahme des Nikolaus zum gestellten Problem

1. Wie bereits angedeutet wurde, erscheint Nikolaus die erste radikale Meinung mit der dritten vereinbar. Aus diesem Grunde darf man davon ausgehen, daß der Dominikaner in einigen wesentlichen Punkten mit der ersten opinio einverstanden ist. Dies gilt jedenfalls hinsichtlich der realen Verschiedenheit von Sein und Wesen. Es trifft ebenfalls auf die These zu, Substanz und Akzidens komme ein einziges esse actuale zu. Beide Auffassungen werden im dritten Artikel aufgegriffen[179]. Ebenso ist beiden Positionen der Gedanke gemeinsam, Gott verleihe den Akzidentien nach ihrer Abtrennung von der Substanz ein neues Sein[180]. Diese drei Thesen sind in den Grundlinien zwar thomistisch, aber Nikolaus hat sie direkt von Aegidius Romanus übernommen, weil sie z. T. bei Thomas nicht in dieser präzisen Formulierung anzutreffen sind. Nikolaus tadelt hingegen die erste Meinung, wenn sie darauf besteht, Gott könne eine Qualität ohne Quantität, eine Bewegung ohne Bewegtes und das Sein ohne Wesen

[176] Il „De animatione caeli" di Teodorico di Freiberg, in: Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata Th. Kaeppeli, ed. R. Creytens/P. Künzle, Rom 1978, 175–247.

[177] Von Dietrich zu Albert, in: Albert der Große (zit. Anm. 1), 7–26.

[178] Averroistische Stellungnahmen 325; Gravis iactura 419–420; Einleitung zu De quid. 96.

[179] Vgl. Cod. cit., fol.63va–vb.

[180] Nikolaus sagt ausdrücklich, daß die *media opinio* nur in drei Aspekten (in tribus) sich von der ersten unterscheide (67vb).

erschaffen. Derartige Lehren hat Aegidius nie vertreten, vielmehr hat er sie ausdrücklich angegriffen. Ich vermute deshalb, daß Nikolaus die erste opinio aus disparaten Stücken zusammengestellt hat, zumal bis jetzt eine einzige und eindeutige Quelle noch nicht entdeckt werden konnte. Daß verschiedene Autoren eine Abtrennbarkeit auch der Qualität als möglich erachteten, wurde bereits gezeigt. Thomas selbst hat diesem Problem ein eigenes *Quodlibet* (VII, 4, 3) gewidmet. Aegidius und Hervaeus Natalis haben sich ebenfalls zu diesem Thema geäußert[181]. Diese Texte enthalten ausreichendes Material für eine Kompilation, wie sie in der *Summa* vorliegt.

Zu dem für diese erste Meinung grundlegenden Gedanken, es sei eine Bewegung ohne Bewegtes denkbar, gibt es Ansätze bei Gottfried von Fontaines[182]. Es besteht in der Tat ein Zusammenhang dieses Gedankens mit der Frage, ob ein Akzidens Subjekt eines anderen sein kann[183]. Wenn Thomas und Aegidius die Quantität als eine Quasi-Substanz deuten, bejahen sie diese Möglichkeit. Gottfried dagegen äußert sich im *Quodl.* XI, 3 folgendermaßen:

Et est dicendum, quod oportet ponere motum sine mobili in proposito. Sicut enim virtute divina habet esse accidens in facto esse et quiete et sine subiecto, ita etiam potest habere esse in fieri et in motu sine subiecto; quia sicut virtute divina habet accidens esse et conservari sine subiecto, ita divina virtute habet ut omnia quae sibi convenire possent in subiecto, sibi conveniant sine subiecto[184].

Daß es sich allerdings bei dieser ersten Meinung um ein Konstrukt aus heterokliten Elementen handeln könnte, dies legt die These nahe, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen. Aegidius verneint diese Möglichkeit explizit[185]; Gottfried hingegen leugnet deren Grundlage, nämlich die reale Verschiedenheit von esse und essentia[186].

2. L. Sturlese hat bereits nachgewiesen[187], daß sich der Anfang des dritten Artikel zu einem guten Teil aus einem Exzerpt aus der *quaestio* 7 des Johannes von Lichtenberg zusammensetzt, die dem Thema gewidmet ist Utrum sit unum esse omnium quae sunt in homine[188]. Nikolaus über-

---

[181] Vgl. Aegidius, Theoremata, prop. XXXVI, ed. cit., fol. 24va; Hervaeus Natalis, Quodl. XI, 29, Venedig 1513 (Nachdruck Ridgewood 1966), fol. 186vb.

[182] Vor allem Quodl. XI, 3, ed. J. Hoffmans (Les Quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines, Löwen 1932) 13–22. Einen ausführlichen Kommentar zu diesem Text bietet *E. D. Sylla*, Godfrey of Fontaines on Motion with Respect to Quantity of the Eucharist, in: Studi sul XIV secolo (zit. Anm. 123) 105–141.

[183] Dies hat Scotus sehr klar erkannt, vgl. die oben zitierte q.4 (Anm. 67).

[184] Quodl. XI, 3, ed. cit., 19.

[185] Quaestiones de esse et essentia, q.11, Rom 1503 (Nachdruck Frankfurt 1968), fol. 24va–26va.

[186] Vgl. Averroistische Stellungnahmen 319–322. Dort weitere Literaturangaben.

[187] Eckhart (zit. Anm. 24) 193–195. Die *quaestiones* des Johannes sind in einer einzigen Hs. erhalten: Cod. Vat. Lat. 859, fol. 151r–182v. Ein Verzeichnis der Fragen bei *A. Landgraf*, Johannes von Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae, in: ZkTh 46 (1922) 554–555.

[188] Die *quaestio* des Johannes liest sich Cod. Vat. Lat. 859, fol. 156rb–157va. Ich möchte an dieser Stelle Herrn PD Dr. B. Mojsisch, der die Edition dieses Werkes vorbereitet, herzlich dafür danken, daß er mir den Mikrofilm freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

nimmt aus dieser *quaestio* die Analyse zur Vieldeutigkeit des Seins, aber auch die Darstellung und Diskussion zweier falscher Ansichten über die Einheit von Substanz und Akzidens[189]. Die erste kritisierte Doktrin meint, Substanz und Akzidens besäßen ein gemeinsames esse essentiae, die zweite dagegen spricht dem Akzidens die Existenz ab. Dies alles ist wörtlich aus der genannten Frage entnommen. Nikolaus distanziert sich allerdings von Johannes, wenn es um die Darlegung der richtigen Antwort zu diesem Problem geht. Johannes postuliert nämlich ein verschiedenes Sein für Substanz und Akzidens[190], während Nikolaus neuerdings Aegidius folgt und erklärt:

(63va) Tertio advertendum, quod hic necesse videtur esse dicendum, sicut etiam dicunt et probatum est in primo articulo primae opinionis, quod accidens et suum subiectum uniuntur in unitate unius esse existentiae.

In den Einwänden gegen diese These, widerlegt Nikolaus recht ausführlich die diesbezüglichen Ansichten Heinrichs von Gent, der im *Quodl.* X, 8 sich mit der Auffassung des Aegidius auseinandersetzt[191]. Der Mittelteil des dritten Artikels versucht gegen Dietrich nachzuweisen, daß die wirkliche Inhärenz nicht zum Wesen des Akzidens gehört. Im letzten Abschnitt wird schließlich die erste Meinung kritisiert – und zurechtgewiesen. Diese Korrektur erfolgt unter ausdrücklicher Berufung auf jene Lehre, quae est doctoris in quaestionibus de *Quodlibet*[192]. Wie der Kontext bestätigt, kann es sich nur um das schon erwähnte *Quodl.* VII, 4,3 des Thomas handeln:

(67vb) Dicit enim doctor ibidem, quod Deus potest facere, quod accidens existat sine substantia, sed non sine quantitate.

Den Hauptgedanken der evozierten Stelle faßt Nikolaus wie folgt zusammen:

(68rb) Secundo modo potest intelligi, quod qualitas fiat sine substantia et quantitate, non tamen plurificabilis secundum numerum in eadem specie, sed una sola continens totam perfectionem speciei suae, sicut nos ponimus de substantiis separatis, quod Plato posuit de ideis. Et istum modum dicit doctor in quaestionibus de *Quodlibet* etiam possibilis.

Es kann sich hier nur um einen Hinweis auf folgenden Passus handeln:

---

[189] Bei Nikolaus, fol. 61vb–62ra (mit Einschüben) sowie 62va–63va. Die *quaestio* des Johannes legt *drei* falsche Meinungen vor. Nikolaus übernimmt bloß zwei (vgl. Cod. Vat. Lat. 156vb).

[190] Johannes legt seine eigene Meinung fol. 157ra vor: quod aliud est esse accidentis et subiecti. Auch andere Thomisten sind dieser Ansicht: cf. Thomas von Sutton, Quodl. IV,13, ed. M. Schmaus/M. Gonzalez-Haba, München 1969, 583–586.

[191] Zur These des Aegidius cf. Quaestiones de esse et essentia, q.10, ed. cit., fol. 22rb–24rb. Das Quodl. X, 8 des Heinrich: Henrici de Gandavo, Opera omnia, t. XV, ed. R. Makken, Löwen-Leiden 1981, 197–220. Dort viele Quellenhinweise zur fraglichen Diskussion. Daß Nikolaus diese Quodl. kannte, davon zeugt folgende Bemerkung: (64va) ... est una de rationibus Henrici de Gandavo. Das referierte Argument bezieht sich eindeutig auf eine Stelle des Quodl. X, 8.

[192] Cod. cit., fol.68ra sowie 68rb. Auf dasselbe Quodl. VII, 4,3 beruft sich Nikolaus im selben Problemzusammenhang 51ra: et sic dicit doctor noster frater Thomas VII Quolibet de albedine.

Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit (*Quodl.* VII, 4,3).

Zur Kritik der Ansicht, Gott könne das Sein ohne Wesen erschaffen, waren bei Thomas keine direkten Vorlagen zu entdecken. Deswegen rekurriert Nikolaus diesmal auf Aegidius Romanus, dessen Argumente aus der 11. Frage der *Quaestiones disputatae de esse et essentia* in geraffter Form vorgetragen werden[193].

3. Die bisherigen Angaben führen zu folgenen Beobachtungen: a) Nikolaus adoptiert im großen ganzen die thomistische Position. Diese Ansicht erscheint im Gegensatz zu den beiden Gegenpositionen als eine gelungene Vermittlung zwischen zwei Extremen: media opinio. b) Die erste Position erscheint eher als eine Collage aus ziemlich heterokliten Elementen als die Transkription einer realen Position eines bestimmten Autors. Nikolaus hat, so scheint es, diese opinio als Anti-These zur zweiten konstruiert. Nur im Vergleich zu zwei genau abgrenzbaren und eindeutigen Antithesen erscheint der Thomismus als eine harmonische Synthese. c) Bei der Ausarbeitung des Mittelweges hat Nikolaus zahlreiche Ansätze und Argumente von Aegidus Romanus übernommen. Das Ergebnis einer früheren Studie wird dadurch bestätigt: Nikolaus redet einem Thomismus das Wort, der mit den Pariser Schuldiskussionen bestens vertraut ist[194]. Die geschichtliche Bedeutung dieser defensio doctrinae fratris Thomae erscheint indessen erst im rechten Licht, sofern man die Auseinandersetzung mit der zweiten Meinung etwas genauer prüft.

b) Die Auseinandersetzung mit Dietrich

1. Es wurde bereits erwähnt, daß in drei Zusammenhängen eine Diskussion mit Dietrichs Lehre von den Akzidentien stattfindet. Es lohnt sich, die entsprechenden Passagen genauer zu betrachten. Daß jene Position, die im zweiten Artikel ausführlich diskutiert wird, primär die Lehren Dietrichs zusammenfaßt, dürfte auf der Hand liegen, sofern man die These selbst sowie die einzelnen Argumente berücksichtigt. Da es aber nicht möglich ist, im Rahmen dieser Untersuchung alle 22 rationes zugunsten dieser Meinung einzeln zu analysieren, sei mindestens ein offensichtliches Beispiel vorgeführt:

(56va) Prima ratio talis est et fundatur aliqualiter super dicta praecedentis opinionis: Ens, quod dicitur analogice de substantia et accidente, non solum dicit esse actuale, sed dicit etiam essentias eorum, immo principalius dicit essentias eorum. Sicut ergo non esset analogia accidentis ad substantiam respectu esse actualis, nisi quia accidens existit per esse idem existentiae, quod est esse substantiae, et non potest aliqua virtute existere sine substantia, nisi feratur ei aliud esse, sic non esset analogia accidentis ad substantiam respectu ipsius esse, nisi quia essentia accidentis sic respicit essentiam substantiae, quod impossibile est, quod separetur a substantia, nisi conferatur ei aliqua nova essentia. Sed hoc implicaret contradictionem dicere accidens idem manens separari a sub-

[193] Ed. cit. (Anm. 185), fol.24va–26va; bei Nikolaus 68vb–69ra.
[194] Vgl. Compilatio 187–189.

stantia et ipsum acquirere novam essentiam. Ergo Deus hoc facere non potest. Maior est manifesta, quia ens, de quo dicit Philosophus, quod dicatur analogice de substantia et accidente, dividitur in decem praedicamenta, ex quo patet, quod analogia, quae est inter accidens et substantiam, respicit accidens et substantiam quantum ad ea, per quae ponuntur in praedicamentis, sed hoc non est esse existentiae, sed est essentia, quia per existere non reponitur aliqua res in praedicamento, sed per suam essentiam. Minor patet per dicta adversariorum, qui dicunt, quod analogia accidentis ad substantiam respectu ipsius esse existentiae consistit in hoc, quod accidens existit per attributionem ad existere substantiae vel per esse existentiae ipsius substantiae.

Mehrere Aspekte dieses Abschnitts belegen, daß es sich nur um die Position Dietrichs handeln kann. Ich erwähne: die Identifikation von esse und essentia im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidens (man vergleiche dazu die oben [S. 380] zitierten Aussagen Dietrichs.) und die Analogielehre:

Et hoc est, quod dicit Philosophus in principio VII Metaphysicae, quod accidentia eo sunt entia, quo sunt entis veri, quod est substantia. Et quod ista analogia, qua accidens dicitur ens per attributionem ad substantiam, attendatur penes essentiam accidentis, ostendit Philosophus in principio IV Metaphysicae, ubi assumit, quod ens dictum de decem generibus praedicamentorum non praedicat nisi ipsarum rerum essentias. Cuius ratio est, quia ens nominat primam et simplicissimam omnium intentionem, qua res primo distat a nihilo: Hoc autem, quo res primo distat a nihilo, non potest esse aliquid accidentale. Et procedit ulterius Philosophus ostendens, quod ens secundum istam intentionem, scilicet inquantum significat uniuscuiusque rei essentiam, dicitur de aliis novem generibus in analogia ad substantiam. Unde Commentator dicit ibi, quod alia praedicamenta „universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis". Unde versus principium VII, aliquantulum post supra inductam auctoritatem, dicit Philosophus: „Sedens enim et stans non dicuntur sine hoc. Manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae istorum". Super quo dicit ibi Commentator: „Quoniam accidentia, verbi gratia stans et sedens, non dicuntur entia sine istis ..., et cum hoc sit declaratum de substantiis, manifestum est, quod substantiae sunt causae essentiae accidentium et accidentia non sunt nisi propter substantias"[195].

Ein zweites Beispiel ist noch instruktiver:

Nikolaus: (57ra) Praeterea arguitur vicesimo primo contra rationem, qua dicunt Deum posse facere accidens sine subiecto. Confirmant propositum suum, quod tale est: Quidquid Deus potest mediantibus causis secundis, hoc etiam potest facere sine eis. Sed subiectum est causa secunda respectu accidentis. Ergo, sicut Deus potest dare accidentia esse mediantibus causis secundis, hoc etiam potest facere sine eis. Sed subiectum est positum, dicunt, quia, quando dicitur, quod quidquid Deus possit mediantibus secundis causis, possit etiam sine eis, hoc semper intelligendum est quantum ad causas extrinsecas, ut sunt causae efficientes et finales et formales exemplares, et nunquam intelligendum est de causis intrinsecis, ut sunt materia et forma inhaerens, quia hoc implicaret contradictio-

Dietrich, „De acc." 23(3)–(6), 86: Inducunt etiam ad assertionem suae intentionis, scilicet quod accidens possit esse sine subiecto, hoc, quod in principio *Libri de causis* habetur, quod causa primaria plus influit in effectum seu causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando a causato causae secundae removetur causalitas ipsius causae secundae, adhuc remanet causalitas causae primae; unde cum accidentis causa secunda sit subiectum, Deus autem sit talis accidentis causa prima remoto subiecto adhuc Deus potest tenere accidens in suo esse. – Haec ratio nimis deficit in proposito. Primo, quia non est assumpta ab auctoritate secundum intentionem auctoris; loquitur enim auctor *Libri de causis* in dicta auctoritate in eodem genere causae, puta efficientis vel formalis vel materialis, unde

[195] De acc. 10 (3) 66–67; ebenfalls De quid. 10 (6) 114.

nem, quod Deus suppleret vicem istarum causarum. Non enim posset facere hominem sine corpore nec corpus sine albedine, sed subiectum, licet proprie non sit causa materialis accidentis, tamen habet modum causae materialis respectu accidentis et incidit in illud genus causae respectu eius. Et ideo ista ratio non probat propositum de subiecto et accidente. – Item illa auctoritas *Libri de causis* pro confirmatione propositi adducitur, quod omnis causa primaria etc., contra intentionem (57vb) auctoris adducitur, ut patet in commento eiusdem propositionis, quia ipse intendit, ut patet in exemplis ibidem adductis, de eodem genere causae. Sed Deus et subiectum non sunt in eodem genere causae respectu accidentis, quia Deus est causa efficiens ipsius, subiectum autem est causa subiectiva vel materialis. ipse exemplificat in causis formalibus, scilicet in ente, vivo, rationali. Quantum autem pertinet ad propositum, non sic se habet, quoniam Deus est causa efficiens accidentis, subiectum autem est causa subiectiva seu materialis. – Item deficit ratio inducta quantum ad hoc, quod intentio auctoris in auctoritate allegata non est, quod remota causa secunda a suo effectu maneat effectus idem numero vel specie, sicut patet in exemplo, quod inducit; scilicet quod remoto rationali non remaneat homo idem numero vel specie. Sed in proposito dicunt quantitatem vel qualitatem eandem non solum specie, sed numero remanere. – Item ratio inducta non est ad propositum. Si enim sit aliquid, quod secundum rationem suae quiditatis per suam essentiam intrinsece dependeat ab aliquo, hoc principio intrinseco remoto impossibile est ipsum sic principiatum remanere; alioquin sequeretur rem separari a sua essentia et essentiam rei separari a re, cuius est essentia. Et hoc contingeret in proposito, quoniam, sicut supra multipliciter ostensum est, essentia accidentis non est, nisi quod ipsum est dispositio substantiae; remota igitur substantia non manet aliqua causalitas causae primae in tenendo accidens in esse.

Dietrich kritisiert in seinem Text Thomas von Aquin: IV Sent. d.12, q.1 a.1. Nikolaus legt in der *Summa* seinerseits eine Metakritik Dietrichs vor[196]. Bei einigen der Argumente ist die Identifikation der Quelle weniger klar. Es stellt sich nun die Frage, ob die Darstellung der 22 Gründe und ihrer Widerlegung auf einen bis jetzt nicht identifizierten Kritiker zurückzuführen sei, eine Hypothese, welche durch die Arbeitsweise des Nikolaus, wie ich sie in anderem Zusammenhang erörtert habe[197], nahegelegt wird. Beim jetzigen Stand der Forschung kann die Frage nicht beantwortet werden. Es steht allerdings fest, daß die zweite Meinung mit jener Dietrichs identifiziert werden darf. Nach dieser Kompilation läßt sie sich wie folgt zusammenfassen: Das Wesen des Akzidens ist die Inhärenz (inesse). Deshalb kann das Akzidens nicht von der Substanz losgelöst werden.

2. Nachdem zu Beginn des dritten Artikels die verschiedenen Bedeutungen von Sein erörtert worden sind, steht der modus unionis accidentium et subiecti zur Diskussion. Als erste mögliche Antwort wird die Auffassung gewisser Leute vorgetragen, die folgendes behaupten:

---

[196] Fol. 61ra–61va.

[197] Vgl. Compilatio 180–187. *Sturlese* (Eckhart 188) vermutet dasselbe bezüglich der Kritik des Nikolaus an *De tempore*.

(62va) ... quod accidentia non habent aliquam naturam vel quiditatem nec est aliqua quiditas in natura nisi quiditas substantiae.

Die drei vorgeführten Argumente zugunsten dieser Lehre verdienen zitiert zu werden:

(62va) Secundum Philosophum in IV Metaphysica, qui dicit, quod accidentia sunt entia, quia sunt passiones vel accidentia vel viae vel huiusmodi aliquid ad substantiam, sicut etiam sanitas attribuitur animali et aliis secundum analogiam ad animal. Sed constat, quod sanitas, prout est in alio quam in animali, sive in herba sive in urina non dicit aliquid formaliter in eis nec competit eis ratio sanitatis propria, quae est (62vb) debita commensuratio humorum. Ergo a simili nec accidentibus ratio entis. – Secundo id, cui non competit ratio entis vel entitatis in recto, sed solum in obliquo, id de se nihil est. Sed secundum Philosophum in VII Metaphysicae accidentia non dicuntur entia, nisi quia sunt entis. – Tertio quia hoc expresse dicit Commentator super IV Metaphysicae, ubi dicit, quod universaliter non sunt entia, nisi quia sunt dispositiones entis et multi homines negant ea esse. Albedo enim non est. Ex quo patet, quod non sunt entia.

Das dritte Argument verweist m. E. ganz klar auf Dietrich. Er umschreibt die Akzidentien stets als Dispositionen der Substanz, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Averroes[198]. Wie L. Sturlese bereits gezeigt hat[199], handelt es sich beim zweiten Argument um eine Anspielung auf einen Text im Exoduskommentar Eckharts. Dies gilt wohl auch vom ersten Argument, das die Analogielehre Eckharts meint. Die Bezüge zeigen sich, wenn man den entsprechenden Text Eckharts mit jenem des Nikolaus vergleicht:

Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera. Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII *Metaphysicae* – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est quod omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum et his similia. Quin immo accidens invenit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto. Unde totum ipsum compositum est unum ens, quamvis in ipso essent decem milia accidentium sive praedicamentorum accidentalium. Sicut enim totum ipsum compositum est unum quale sola qualitate, quantum sola quantitate, et sic de aliis, sic ipsum est ens sola substantia, scilicet forma substantiali. Sunt ergo omnia huiusmodi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia[200].

Es wurde schon vermerkt, daß Nikolaus an dieser Stelle wörtlich Johannes von Lichtenberg zitiert, dessen scharfe Widerlegung dieser Ansicht er ebenfalls wiederholt[201]. Es scheint mir beachtenswert, daß Lichtenberg Eckhart und Dietrich offensichtlich miteinander in Verbin-

[198] Vgl. oben 383. [199] Eckhart 196.

[200] In Exodum, n. 54, LW II, 58–59. Zur Akzidentienlehre Eckharts vgl. *R. Imbach*, Deus est intelligere, Freiburg 1976, 169–172.

[201] 62vb: Sed ista positio ab aliis reprobatur et absurda esse dicitur.

dung bringt und ihre Ontologie der Akzidentien als eine Einheit betrachtet. In der Tat scheint es mir unbezweifelbar, daß nicht nur Eckhart, sondern auch Dietrich getroffen werden soll. Nicht nur die spezifische Verwendung des Ausdrucks quiditas, sondern auch die Nennung des Averroes und dessen Umschreibung des Akzidens als dispositio substantiae lassen sich durch Eckhart, soweit ich sehe, nicht belegen[202]. Dieses Faktum bestätigt, daß die Zeitgenossen die Beziehungen zwischen Eckhart und Dietrich klarer erkannt haben als die große Mehrzahl heutiger Interpreten.

3. Ein letztes Mal setzt sich Nikolaus mit Dietrich auseinander, wenn er im dritten Artikel sein Vorhaben darlegen will, nämlich, daß die aktuelle Inhärenz nicht das Wesen des Akzidens ausmache[203]. Er beweist dies mit acht Gründen. Zu sieben davon werden Einwände hervorgebracht, die tendenziell auf die Lehre Dietrichs hinweisen[204]. Es handelt sich neuerdings nicht um wörtliche Zitate, aber es scheint mir sicher zu sein, daß die Grundthesen von *De acc.*, aber auch von *De quid.* widerlegt werden sollen:

(66vb) ... sciendum, quod rationibus communiter probatur, quod accidens non quidificatur per inhaerentiam ita, quod actualis inhaerentia sit eius essentia.

Wem will man in der Tat zeigen, daß das Akzidens kein modus rei (66ra), sondern eine res absoluta (loc. cit.) sei, welche ohne Subjekt definiert und erkannt werden kann (67rb), wenn es nicht Dietrich ist? Von neuem darf man vermuten, Nikolaus greife für die Zusammenfassung wie für die Kritik auf eine noch nicht identifizierte Quelle zurück.

4. Nikolaus – oder sein unbekannter Gewährsmann – machen gegen Dietrich die thomistischen Ansichten geltend, z. T. in der Diktion des Aegidius. Dies ist besonders deutlich in folgenden Sätzen:

(58va) ... dicendum, quod accidens per actualem inhaerentiam non essentialiter a substantia distinguitur, sed per naturalem aptitudinem ad inhaerendum, quae numquam ab eo auferri potest nec aufertur.

Ebenso wird darauf bestanden, daß die Akzidentien eine eigene Washeit besitzen[205]. Besondere Aufmerksamkeit verdient allerdings in der Erwiderung der Lehre Dietrichs ein weiterer Tatbestand. Die *Summa* betrachtet ein verkehrtes Analogieverständnis als die Quelle einer falschen Ontologie der Akzidentien. Lange und besonders detailliert fällt die Antwort auf die oben zitierte erste ratio aus (vgl. 389). Es gilt nach diesen Ausführungen zu unterscheiden zwischen drei Arten der Analogie (pro-

---

[202] Diese Belege finden sich auch in der wichtigsten Parallelstelle, der ersten Pariser *quaestio* (LW V, 47), nicht.

[203] 66vb: ... sciendum, quod rationibus communiter probatur, quod accidens non quidificatur per inhaerentiam ita, quod actualis inhaerentia sit eius essentia.

[204] Der achte Grund ist ein Autoritätsargument, das sich auf die Verurteilung von Paris bezieht. Allerdings wird es von Nikolaus relativiert: dazu vgl. Compilatio 183–184.

[205] 58ra: ... quia accidentia secundum omnes habent suas essentias et quiditates disdinctas ab essentia substantiae.

portionis, attributionis und participationis)[206]. Die getadelte Akzidentienlehre ist deshalb verwerflich, weil sie das Verhältnis der Wesen von Substanz und Akzidens im Sinne der Attributionsanalogie deutet:

(58ra) Modo dicitur, quod iste triplex modus analogiae invenitur in esse et essentia tam substantiae quam accidentium. In essentiis accidentium in comparatione ad essentiam substantiae invenitur analogia proportionis tantum, quia scilicet, sicut animal est de essentia hominis, sic color est de essentia albedinis, quia hoc modo, sicut se habet istud ad illud intrinsece, sic etiam se habet hoc in accidentibus unum ad aliud intrinsece. Sed analogia attributionis non potest esse inter accidens et substantiam penes essentiam et quiditates eorum, quia tunc sequeretur, quod in substantia et omnibus accidentibus non esset nisi una essentia vel quiditas, quae esset substaniae solum formaliter et accidentium denominative tantum. Sed hoc non potest esse, quia accidentia secundem omnes habent suas essentias et quiditates distinctas ab essentia substantiae.

Von einer Attributionsanalogie kann nach der *Summa* nur im Falle des gemeinsamen esse existentiae die Rede sein:

(58rb) Inter accidentia igitur et substantiam est analogia proportionis quantum ad eorum essentias et analogia attributionis quantum ad esse existentiae.

An dieser Erwiderung ist zuerst der Zusammenhang zwischen realem Unterschied von Sein und Wesen mit der zu rehabilitierenden Akzidentienlehre auffällig. Die mit der Realdifferenz verknüpfte Depotenzierung des Wesens[207] und die mit der möglichen Abtrennbarkeit geforderte Suspendierung einer Vernunftnotwendigkeit gehorchen einer gemeinsamen Prämisse. Es ist allerdings erstaunlich, daß die *Summa* so ausführlich zu einer Korrektur der Analogielehre ausholt. Dies ist gewiß durch das Problem selbst und die Texte Dietrichs bedingt, könnte aber zugleich noch einen anderen Grund haben. Die Bedeutung der Analogielehre für das

[206] (57vb) Dicitur enim, quod secundum Simplicium multiplex sit analogia, scilicet proportionis, attributionis et participationis. – Exemplum de primo: Secundum eundem Simplicium, sicut principium dicitur analogice de puncto et unitate et corde, quia ibi est quaedam comparatio proportionalitatis, quia sicut cor se habet ad omnia membra, sic unitas ad omnes numeros et punctum ad omnes lineas. – Exemplum tertii est, quando dicitur de pluribus et de uno eorum per essentiam et de aliis per participationem, tunc est ibi analogia participationis, sicut, si esset bonum separatum et ideale vel albedo idealis et separata, sicut posuerunt Platonici, illud esset per essentiam bonum vel album, alia autem omnia essent bona vel alba per participationem, et bonitas vel albedo diceretur de illo bono et aliis bonis et de illa albedine et de aliis albedinibus analogice, sed illa analogia esset analogia participationis. – Exemplum secundi est, quando dicitur aliquid unum de pluribus et de uno eorum per formam inhaerentem, de aliis autem non per formam inhaerentem, sed per solam attributionem ad illud, cui talis forma inhaeret, sicut sanum dicitur analogice de sanitate animalis et de sanitate urinae et dietae. Et est ibi analogia attributionis, quia in solo animali est sanitas formaliter et ut forma inhaerens, in aliis autem, ut scilicet in urina, dieta et aliis nihil penitus est de sanitate formaliter nec inhaeret eis aliquid de sanitate, ut forma. Sed talis forma, puta sanitas, animali tantum inhaeret et ista alia (58ra) solum denominantur. Et ideo solum sunt et dicuntur sana per attributionem ad sanitatem, quae est in animali formaliter et non in eis secundum primos duos modos analogiae, scilicet proportionis et participationis. Semper potest plurificari forma, a qua sumitur illud, quod analogice dicitur, et potest inhaerere tam ei, quod analogatur, quam alteri, ad quod analogatur, sicut ratio principii inest puncto et unitati sicut cordi, et bonitas vel ratio boni non solum inesset bono ideali vel bono separato, sed etiam inesset bono per participationem. Sed in tertio modo analogiae, qui est secundum attributionem, forma illa, a qua sumitur res analogiae, uni soli inhaeret, scilicet analoganti, et aliis, quae ad ipsum analogantur, nihil penitus inest de tali forma; sed solum denominationem habent ab ea.

[207] Vgl. *K. Flasch*, Art. Wesen, in HPhG B. 6, München 1974, 1690.

Denken Eckharts ist bekannt[208]. Es liegt auf der Hand, daß diese Analogielehre sehr enge Verbindungen aufweist mit der Analogie von Substanz und Akzidens, wie sie Aristoteles versteht[209]. Wenn also Nikolaus (oder sein Gewährsmann) in der *Summa* zu einer derart ausführlichen Korrektur an einer ihm bekannten Analogiedeutung ausholt, so erhellt daraus, daß er 1. Beziehungen zwischen den Lehren Dietrichs und denen Eckharts in diesem Punkt wahrgenommen hatte und 2. daß er mit der Kritik Dietrichs zugleich einen grundlegenden Aspekt des Eckhartschen Denkens tadeln wollte.

F. Vorläufige Schlußbemerkungen

1. Die umfangreiche *quaestio* der *Summa*, welche dem Problem der Akzidentien gewidmet ist, beabsichtigt auf philosophischem Weg, und zwar ohne Berufung auf die kirchliche Autorität, die Abtrennbarkeit gewisser Akzidentien von der Substanz als nicht widersprüchliche Denkmöglichkeit darzulegen. Nikolaus versucht also, ohne dies ausdrücklich zu erklären, die philosophischen Grundlagen des Transsubstantiationsdogmas zu rechtfertigen.

2. Diese Rechtfertigung kennt nur einen einzigen Gegner, nämlich jenen, der zu behaupten wagt, die Akzidentien seien in keinem Falle von der Substanz abtrennbar. Zur Destruktion dieser Theorie, die ohne jegliches Zögern mit derjenigen Dietrichs identifiziert werden darf, konstruiert Nikolaus einen zweiten Gegner, der die radikale Antithese formuliert. Als glückliche Synthese dieses Gegensatzes bietet sich ein durch gewisse Ansätze des Aegidius angereicherter Thomismus an.

3. Nach dem Verfasser der *Summa* besteht allerdings ein Zusammenhang zwischen der kritisierten Ontologie der Akzidentien und der Analogielehre Eckharts, der überdies Dietrichs Akzidentienlehre ebenfalls teilt (oder sogar von ihm übernommen hat). Die Kritik Dietrichs ist deshalb zugleich und in einem eine Kritik an Eckhart, deren Materialien teilweise aus den *quaestiones* des Johannes von Lichtenberg entlehnt sind.

4. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich der Sitz im Leben der scheinbar abstrakten Frage, ob die Akzidentien von der Substanz abtrennbar seien, genauer beschreiben. Nikolaus verfolgt in einer ganz präzisen historischen Situation ein vierfaches Ziel: Er will die orthodoxe Interpretation der Transsubstantiation mit Hilfe philosophischer Grundsatzdiskussionen retten; er streitet nach den Anweisungen der Ordensleitung für eine Durchsetzung des Thomismus innerhalb des Dominikanerordens[210]; er bekämpft die strenge Vernunftmetaphysik Dietrichs und er

---

[208] Vgl. *A. de Libera*, Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Lausanne-Neuchatel-Genève 1980. Dort weitere Literatur.

[209] Vor allem Metaph. IV, 2.

[210] Dazu Compilatio 189.

versucht die Grundlage der Analogielehre Eckharts zu erschüttern. Die politische Dimension dieser scheinbar neutralen metaphysischen Erörterung kann nicht geleugnet werden. Dieses konkrete Beispiel aus der *Summa* zeigt, daß die Metaphysik gegen politische Absichten keineswegs immun ist und nicht selten ein gesellschaftliches Erkenntnisinteresse verfolgt. Nikolaus betreibt nicht nur Ideen- und Bildungspolitik, sondern seine Philosophie erfüllt weitere gesellschaftliche Funktionen, indem sie diskret, aber gezielt die bestehenden Strukturen der Kirche unterstützt.

5. Die vorangehenden Ausführungen verdeutlichen überdies, daß die Fragen, die im Zusammenhang stehen mit der Transsubstantiationslehre einen paradigmatischen Modellfall darstellen, an dem sich zeigen läßt, wie ein mittelalterlicher Denker das Verhältnis von Philosophie und Theologie verstanden hat[211]. Die Funktion der Philosophie kann nicht anhand sogenannter ewiger Probleme eruiert werden. Durch sein Werk antwortet der Philosoph auf die Fragen seiner Zeit. In der Stellungnahme zu diesen geschichtlich bedingten Themen offenbart sich das wahre Gesicht einer Philosophie. Die Rolle und die Funktion, die ein Denker der Philosophie zugesteht, läßt sich in der Bewältigung jener Aufgaben entdecken, vor welche die jeweilige geschichtliche Situation ihn stellt. Die Eucharistie stand im Mittelalter zweifellos im Zentrum des kirchlichen Lebens[212]. Namentlich als Folge der Aristoteles- und Averroesrezeption mußte ein Intellektueller, dem die Lebenswirklichkeit seiner Mitmenschen nicht gänzlich fremd war, einer ganzen Reihe von Aporien begegnen.

6. In der vorliegenden Studie konnten drei Haltungen nachgewiesen werden: Thomas – und mit ihm Aegidius – transformiert die Philosophie derart, daß sie den Anforderungen der theologischen Tradition genügen kann. Siger und Boethius sind zu einer solchen Konzession nicht bereit. Sie verteidigen in erster Linie eine nach ihren Maßstäben adäquate Interpretation der aristotelischen Texte. Mittels einer strengen methodischen Trennung von Philosophie und Theologie weichen sie einem offenen Konflikt aus. Ein Disput zwischen den beiden Disziplinen findet nicht statt, obschon Siger ohne Umschweife erklärt, Wunder seien philosophisch gesehen unmöglich. Dietrich begegnet diesem latenten Streit zwischen Autorität und Vernunft in anderer Weise. Geht er wirklich theologischen Diskussionen aus dem Wege, wie dies gesagt worden ist?[213] Kritisiert er nicht vielmehr im Namen der Philosophie theologische Erklärungsversuche, ohne vor lehramtlichen Entscheidungen halt zu machen? Die Philosophie besitzt somit ein Recht auf autonome und rücksichtslose Kritik der Theologie. Es wäre lohnenswert, Ockhams

[211] Sehr aufschlußreich *E. D. Sylla*, Autonomous and Handmaiden Science, passim.
[212] Vgl. *Iserloh*, Art. Abendmahl, Mittelalter (Zit. Anm. 70).
[213] *Flasch*, Einleitung, XLV.

Denken in dieser Perspektive zu studieren, zumal die Probleme der Eucharistie in seinem Werk eine hervorragende Rolle spielen[214].

7. Dies gilt um so mehr, als die Aporien, die im Zusammenhang mit der Transsubstantiation spruchreif werden, eng verknüpft sind mit dem jeweiligen Gottesverständnis. Auf eine diesbezügliche Spannung im Denken des Thomas wurde oben hingewiesen. Bekanntlich wurde u. a. im Gefolge der Verurteilung von 1277 die Allmacht Gottes und damit seine Fähigkeit, Wunder zu wirken immer stärker hervorgehoben[215]. Es scheint, daß zu Beginn des XIV. Jahrhunderts vor allem zwei klare und kompromißlose Wege offen standen: Ockhams radikale Kritik scheinbar vernünftiger Zurechtlegungen mittels einer methodisch angewendeten Grenzbetrachtung, die auf den omnipotenten Gott[216] rekurriert oder Dietrichs Absage an eine Gottesvorstellung, die eine Gefährdung wissenschaftlich gesicherter Aussagen zur Folge hätte.

8. Im Lichte dieser Alternativen erscheint die Abhandlung des Nikolaus wie ein Versuch, durch eine Wiederherstellung bewährter Antworten das Bestehende zu stabilisieren.

---

[214] *E. Iserloh,* Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1956. Ich hoffe in einer späteren Studie diesen Aspekt genauer untersuchen zu können.

[215] Dazu *Imbach,* „Et toutefois" 111–112; vor allem aber die fundamentale und gründliche Untersuchung von *W. Courtenay,* The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in: Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, hrsg. v. T. Rudavsky, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, 243–269.

[216] Vgl. *R. Imbach,* Wilhelm von Ockham, in: Klassiker der Philosophie, hrsg. v. O. Höffe, 2. Aufl. München 1985, 220–224 (vorläufig!). – Die vorliegende Studie wurde im Rahmen des Forschungsprojekts 1.750–0.83 des Schweizerischen Nationalfonds erarbeitet.

ThPh 61 (1986) 396–403

Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert'

Von Geo Siegwart

§ 1 These und Aufbau

Meine These lautet: *Die Aussage ‚Gott existiert' ist syntaktisch und semantisch mehrdeutig.* Die Begründung erfolgt durch Angabe verschiedener Deutungen. – Ich skizziere zunächst den syntaktischen Analyserahmen (§ 2). Sodann werden drei syntaktische Deutungen von ‚Gott existiert' angeführt (§ 3), von denen zwei der folgenden semantischen Betrachtung zugrunde liegen. Fußend auf der Bestimmung von ‚Gott existiert' als Elementaraussage ‚existiert(Gott)', kommt die Vieldeutigkeit sowohl von ‚existiert(..)' wie von ‚Gott' zur Sprache (§ 4). Interpretiert man den Analysekandidaten hingegen im Sinne der Quantoraussage ‚Es existiert ein x ist Gott (x)', dann bleibt die Vieldeutigkeit sowohl des Quantors wie auch der quantifizierten Formel zu erörtern (§ 5).

§ 2 Analyserahmen[1]

Der Deutungskandidat wird als Gebilde einer *einfachen Sprache erster Stufe* aufgefaßt. Das Inventar derartiger Sprache umfaßt *Terme* ϑ, und zwar *Konstanten* α sowie *Variablen* ω, ferner *n-stellige Prädikate* Φ^n, *n-stellige Junktoren* ψ^n sowie *Quantifikatoren* Λ und *Modifikatoren* Ξ; n ist stets positive ganze Zahl. – Durch Anwendung von *Quantifikatoren* Λ auf Variablen ω entstehen *Quantoren* $\Lambda\omega$. Durch Anwendung von n-stelligen Prädikaten Φ^n auf n Terme $\vartheta_1, \ldots, \vartheta_n$ entstehen *Elementarformeln* $\Phi^n(\vartheta_1, \ldots, \vartheta_n)$. Durch Anwendung von n-stelligen Junktoren ψ^n auf n Formeln $A_1, \ldots, A_n$ entstehen *Junktorformeln* $\psi^n(A_1, \ldots, A_n)$. Durch Anwendung eines Quantors $\Lambda\omega$ auf eine Formel B entstehen *Quantorformeln* $\Lambda\omega B$. Nur Elementarformeln, Junktorformeln und Quantorformeln sind *Formeln* einer Sprache erster Stufe. – Eine Variable ω *ist frei in* einer Formel B, falls B Elementarformel $\Phi^n(\vartheta_1, \ldots, \vartheta_n)$ ist und $\omega = \vartheta_i$ für wenigstens ein i mit $1 \leqslant i \leqslant n$ oder falls B Junktorformel $\psi^n(A_1, \ldots, A_n)$ ist und ω frei ist in A_i für wenigstens ein i mit $1 \leqslant i \leqslant n$ oder falls B Quantorformel $\Lambda\omega_1 B$ ist und ω frei ist in B, wobei $\omega \neq \omega_1$. Eine Variable ω *ist gebunden in* A, falls es einen Quantifikator Λ und eine Formel B gibt, so daß die Formel $\Lambda\omega B$ Teilformel von A ist. Um mitzuteilen, daß in einer Formel B

[1] Grundkenntnisse in Logischer Propädeutik genügen zum Verständnis der Ausführungen. Leser, die diese Kenntnisse nicht besitzen, seien auf die Lehrbuchliteratur verwiesen, z. B. *P. Hinst*, Logische Propädeutik. Eine Einführung in die deduktive Methode und die logische Sprachanalyse, München 1974; *L. Borkowski*, Formale Logik. Logische Systeme. Einführung in die Metalogik. Ein Lehrbuch, München 1977, Kap. I–IV.

genau ω frei ist, wird ‚B^{ω}' verwendet. Ist eine Variable ω frei in einer Formel B, so ist B eine *in* ω *offene Formel* bzw. eine *Aussageform in* ω. *Aussagen* bzw. *geschlossene Formeln* sind Formeln, in denen keine Variable frei ist. Aus der Anwendung eines Modifikators Ξ auf Aussagen A entstehen *Sätze* ΞA. – Satzfolgen sind *Texte* T. – Sätze mit *kognitivem* Modifikator[2] sind kognitive Sätze. Zählen alle Sätze einer Satzfolge zu den kognitiven Sätzen, so liegt ein *kognitiver Text* vor. – Insofern die skizzierte Sprache weder Funktoren noch variablenbindende und termerzeugende Operatoren enthält, handelt es sich um eine *einfache* Sprache erster Stufe.

Im Zuge der Kommentierung der syntaktischen und semantischen Ergebnisse werden einige Ausdrücke abweichend von den üblichen Sprachregelungen verwendet; sie sind daher gesondert festzulegen. A *ist eine theologische Aussage,* falls A ‚Gott' als Teilausdruck enthält; dabei soll es keine Rolle spielen, welcher syntaktischen Kategorie ‚Gott' angehört bzw. ob ‚Gott' überhaupt eigenständiges Mitglied einer syntaktischen Kategorie ist[3]. Damit ist ein hinreichendes, aber kein notwendiges Kriterium für die Theologizität einer Aussage verfügbar[4]. Ein *theologischer Satz* liegt *g*enau *d*ann vor, *w*enn (= gdw) ein kognitiver Modifikator auf eine theologische Aussage angewendet wird. Ferner ist T *ein theologischer Text* gdw T wenigstens einen theologischen Satz enthält. Autoren theologischer Texte sind *Theologen.*

---

[2] In Ergänzung des üblichen Inventars von Sprachen erster Stufe berücksichtige ich auch Modifikatoren bzw. Performatoren. Modifikatoren geben – inhaltlich betrachtet – an, *wie* die Aussage gemeint ist. Die Menge der Modifikatoren ist dichotomisierbar in die Menge der praktischen (z. B. ‚ich befehle', ‚ich rate', ‚ich empfehle' usf.) und der kognitiven Modifikatoren (‚ich behaupte', ‚ich folgere', ‚ich nehme als Hypothese an', ‚Warum ist der Fall daß', ‚ich definiere' usf.). Der Unterschied zwischen Sätzen und Aussagen, der sich infolge der Berücksichtigung von Modifikatoren ergibt, ist zu beachten.

[3] Bzgl. des syntaktischen Status des Ausdrucks ‚Gott' stehen sich *zwei* Auffassungen gegenüber. Nach der ersten Position ist ‚Gott' eigenständig Mitglied einer syntaktischen Kategorie, nämlich der Kategorie der Konstanten α oder (im nichtausschließenden Sinn) der Kategorie der (ein-, zwei-,..., n-stelligen) Prädikate Φ^n. Zufolge der zweiten Position ist ‚Gott' unselbständiger Bestandteil eines Ausdrucks, der seinerseits eigenständig einer syntaktischen Kategorie angehört (vgl. zur zweiten Position *F. Kambartel,* Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott; ZEE 15 [1971] 32–35).

[4] Für die Zwecke dieser Abhandlung genügt das notierte hinreichende Kriterium; denn die betrachtete Aussage ‚Gott existiert' läßt sich kriteriengemäß als theologische auszeichnen. Die Teilausdruckschaft von ‚Gott' in einer Aussage jedoch auch als notwendig für deren Theologizität anzusetzen, zeitigt ersichtlich eine unerwünschte Engführung. – In seiner Abhandlung „Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?" (in: Theologische Aufsätze. K. Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 25–37) bietet *H. Scholz* in Ergänzung einer Idee von K. Barth ebenfalls einen Festlegungsvorschlag für das Prädikat ‚ist eine theologische Aussage(..)': „Eine Aussage soll dann und nur dann eine theologische Aussage heißen, wenn sie eine Aussage über Gott ist oder äquivalent in eine solche Aussage umgeformt werden kann" (ebd. § 6, bei *Scholz* durchgehend hervorgehoben). Diese Bestimmung bietet ein charakteristisches, d. h. hinreichendes *und* notwendiges, Kriterium für ‚theologische Aussage(..)' und ist insofern stärker als die oben getroffene Verabredung. Sie teilt indes mit dieser die Konsequenz, daß auch zahlreiche religionskritische Aussagen theologischer Natur sind.

§ 3 Syntaktische Deutung

Betrachtet man die Aussage ‚Gott existiert' als Gebilde einer einfachen Sprache erster Stufe, dann lassen sich ihr auf Anhieb und ohne Vollständigkeitsansprüche zwei bzw. drei syntaktische Formen zuordnen. *Erstens* kann ‚Gott existiert' als *Elementaraussage* $\Phi^1(\alpha)$ gesehen werden; dabei entspricht das einstellige Prädikat ‚existiert(..)' Φ^1 und die Konstante ‚Gott' entspricht α, also[5]:

1 existiert (Gott)
Φ^1 (α)

Zweitens kann ‚Gott existiert' als *Quantoraussage* $\Lambda\omega B^\omega$ analysiert werden. Dabei entspricht der Quantor ‚Es existiert ein x' dem $\Lambda\omega$ und die in ‚x' offene Formel ‚x ist Gott' entspricht dem B^ω, also:

2 Es existiert ein x x ist Gott
$\Lambda\omega$ B^ω

Die Formel ‚x ist Gott' ist ihrerseits syntaktisch zweideutig. *Einerseits* kann sie als *Elementarformel* der Art $\Phi^2(\omega,\alpha)$ gelesen werden; dabei entspricht das zweistellige Prädikat ‚ist identisch mit(..,..)' Φ^2, ‚x' entspricht ω und ‚Gott' entspricht α, also:

2′ Es existiert ein x ist identisch mit (x, Gott)
$\Lambda\omega$ Φ^2 (ω,α)

Andererseits kann ‚x ist Gott' als *Elementarformel* der Art $\Phi^1(\omega)$ gelesen werden. Dabei entspricht das einstellige Prädikat ‚ist Gott (..)' Φ^1 und die Variable ‚x' korrespondiert ω, also:

2″ Es existiert ein x ist Gott (x)
$\Lambda\omega$ Φ^1 (ω)

Mit 1, 2′ und 2″ sind der Aussage ‚Gott existiert' drei syntaktische Formen zugeordnet; damit ist der erste Teil der These bewiesen.

Unterstellt man die übliche Reglementierung des Identitätsprädikats sowie eine Lesart von ‚Es existiert ein x' im Sinne des klassischen oder intuitionistischen Partikularquantors[6], so ergibt sich zunächst abhängigkeitsfrei die Aussage

3 ist identisch mit (Gott, Gott)

Aus 3 folgt durch Partikularquantoreinführung unmittelbar und wiederum frei von Abhängigkeiten 2′. Damit ist 2′ logisch beweisbar. Da jedoch – nach Auffassung vermutlich aller Theologen – über die Wahrheit der Aussage ‚Gott existiert' nicht *allein* mit logischen Mitteln zu befinden

---

[5] Die arabisch bezifferten Texteinheiten dieses § enthalten jeweils zwei Zeilen: auf der oberen Zeile wird die analysierte Aussage in der jeweiligen Analyseform notiert; darunter wird die entsprechende Strukturformel gesetzt.

[6] Vgl. zur Reglementierung des Identitätsprädikats z. B. *Borkowski* 178–182, vgl. zur Reglementierung des klassischen Partikularquantors ebd. 144 ff. und für den intuitionistischen Partikularquantor ebd. 372–375.

ist, da ferner die beiden unterstellten Lesarten des Quantors sehr naheliegend sind, sollen nur 1 und 2″ der semantischen Analyse als Ausgangspunkt dienen[7].

§ 4 Semantische Deutung I

Geht man von der unter 1 notierten syntaktischen Analyse aus, so lassen sich die beiden Teilausdrücke ‚Gott' und ‚existiert(..)' untersuchen. – *Erstens:* In theologischen Texten finden sich selten ausdrückliche Einführungen von ‚Gott'; der Ausdruck wird schlicht verwendet. Versucht man jedoch, aus den Verwendungen die unterstellten Einführungen zu erschließen, so kann man nur die Mehrdeutigkeit der Konstanten ‚Gott' feststellen: Theologen mit verschiedenen philosophischen Orientierungsrahmen (Cartesianer, Spinozisten, Kantianer usf.), primär religionsgebundene Theologen sowie Religionskritiker verschiedenster Herkunft verwenden ‚Gott' in unterschiedlicher Bedeutung. Man hat – formal betrachtet – zwischen verschiedenen Konstanten ‚Gott_1', ‚Gott_2', ..., ‚Gott_n' zu unterscheiden. Der Einwand, alle oder doch viele Theologen einer bestimmten Gruppe bezögen sich mit der Verwendung von ‚Gott' auf dasselbe Objekt, wäre nur bei Vorlage eines entsprechenden Identitätsbeweises schlagend. Am Beispiel: Die Behauptung, ein *Spino*zist, ein *Luth*eraner und ein Religionskritiker im Sinne *Freuds* referierten bei Verwendung von ‚Gott' auf dieselbe Entität, wäre annehmbar, wenn die Aussagen

4 ist identisch mit ($\text{Gott}_{\text{SPIN}}$, $\text{Gott}_{\text{LUTH}}$)
ist identisch mit ($\text{Gott}_{\text{LUTH}}$, $\text{Gott}_{\text{FREUD}}$)

bewiesen wären. – *Zweitens:* Auch das Prädikat ‚existiert(..)' wird in vorliegenden Sprachen, sei es die Umgangssprache, die Bildungssprache oder ausdrücklich konstituierte Sprachen, ganz verschieden verwendet und – wiederum weitaus seltener – eingeführt. Ich führe einige willkürlich ausgewählte Beispiele aus Umgangs- und Bildungssprache an: Existieren_1 im Sinne der raumzeitlichen Nachweisbarkeit, Existieren_2 im Sinne von gegenwärtig leben, Existieren_3 im Sinne von Geplantsein, Existieren_4 als Bestandteil einer „möglichen Welt" sein, Existieren_5 im Sinne einer bestimmten Kriterien genügenden Konstruierbarkeit, Existieren_6 im Sinne des Sagengestaltseins, des Märchenfigurseins, des literarische Figurseins usf. Natürlich werden auch die sechs Beispielprädikate dieser Liste nicht förmlich eingeführt; gleichwohl genügt diese intuitive Basis, um die Bedeutungsverschiedenheit der Prädikate einzusehen. Es gilt

[7] Genau genommen wird in dieser Zwischenüberlegung zur Ausscheidung der Deutung 2′ die Wendung ‚Es existiert ein x' bereits als ‚Es existiert wenigstens ein x' gelesen. Eine analoge Überlegung läßt sich aber auch für die Lesart ‚Es existiert genau ein x' angeben; vgl. zu den beiden Lesarten § 5.

etwa: Rumpelstilzchen existiert$_6$, alle Mitglieder des gegenwärtigen Bundeskabinetts existieren$_1$, die politische Einigung Europas existiert$_3$. Falsch sind hingegen die Aussagen: Rumpelstilzchen existiert$_1$, alle Mitglieder des gegenwärtigen Bundeskabinetts existieren$_6$ [8]. – Auch bzgl. des zweiten Teilausdrucks der Ausgangsaussage sind also n Prädikate ‚existiert$_1$(..)', ‚existiert$_2$(..)', ..., ‚existiert$_n$(..)' zu unterscheiden.

Insgesamt haben sich beide Teilausdrücke – und damit die ganze Aussage – als mehrdeutig erwiesen; eindeutig wird ‚existiert(Gott)' erst dann, wenn ein bestimmtes Existenzprädikat ‚existiert$_i$(..)' und eine bestimmte Konstante ‚Gott$_k$' gewählt wird. Unterstellt man ferner, daß ‚existiert$_i$(..)' und ‚Gott$_k$' in der jeweiligen Sprache ordnungsgemäß eingeführt worden sind, dann liegt mit ‚existiert$_i$ (Gott$_k$)' eine einwandfreie theologische Aussage vor [9].

§ 5 Semantische Deutung II

Wählt man das unter 2″ festgehaltene Resultat der syntaktischen Analyse als Ausgangspunkt, so sind das Prädikat ‚ist Gott(..)' sowie der Quantor ‚Es existiert ein x' weiter zu untersuchen. – *Erstens:* Hinsichtlich des Prädikats ist das im § 4 für die Konstante ‚Gott' Ausgeführte mit den nötigen Änderungen zu wiederholen. Zur Vereindeutigung sind insbesondere Prädikate ‚ist Gott$_1$(..)', ‚ist Gott$_2$(..)', ..., ist Gott$_n$ (..)' zu unterscheiden. Soll der Einwand greifen, daß letztendlich alle oder doch

---

[8] Philosophische Spezialbedeutungen von ‚existiert(..)' sind in der obigen Liste nicht aufgenommen; vgl. dazu z. B. *C. F. Gethmann*, „Existenz", in: J. Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 1, Mannheim 1980, 618 f., oder *G. Haeffner*, „Existenz", in: F. Ricken (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984, 59 f. – Zu den vielfältigen Deutungsmöglichkeiten des Existenzprädikats in philosophischen und theologischen Kontexten vgl. auch *R. O. Messner*, Die Kernstruktur des monotheistischen Gottesbegriffes, in: FS 50 (1968) 31–161, v. a. 65.

[9] Nach einigen Deutungen ist es das Ziel des Proslogionarguments des *Anselm von Canterbury*, die *Elementaraussage* ‚existiert (Gott)' zu beweisen (vgl. dazu *P. Hinst*, Rezension von *W. L. Gombocz*, Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury, Wien 1974, in: Conceptus XVI, 38 [1982] 97–102; zufolge der dort vertretenen Interpretation wird ‚Gott' bzw. ‚deus' definitorisch eingeführt durch ‚diejenige Entität, über die hinaus keine größere gedacht werden kann'. Das Existenzprädikat ist so zu etablieren, daß gilt: Kommt y Existenz zu und teilen x und y im übrigen genau die von Existenz verschiedenen Eigenschaften, dann ist y eine größere Entität als x). – *W. Brugger* bietet ein weiteres Beispiel für eine (mögliche) Lesart von ‚Gott existiert' im Sinne einer Elementaraussage: „‚Gott existiert' bedeutet ..., daß zum Kontext unserer Erfahrung als dessen notwendige Voraussetzung ein wirksames Prinzip gehört, das sich dem Sein nach als absolut, welttranszendent und personal ansprechbar erweist" (Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 48). Man *kann* die Wendung ‚das wirksame Prinzip, das sich dem Sein nach als absolut, welttranszendent und personal ansprechbar erweist' als Definiens der Konstanten ‚Gott' betrachten. ‚Gehört zum Kontext unserer Erfahrung als dessen notwendige Voraussetzung' könnte als Definiens von ‚existiert (..)' im Sinne von *Brugger* gelesen werden. – Ob der Ansatz *Bruggers* so aufbereitet werden kann, daß sich in den beiden betrachteten Fällen tatsächlich korrekte Definitionen ergeben, braucht hier nicht zu beschäftigen.

viele Theologen bei Verwendung dieser Prädikate über dieselben Objekte sprechen, so müssen entsprechende allquantifizierte Bikonditionale bewiesen werden. Die stärkste Variante lautet beispielsweise:

5 Für alle x (ist Gott_1 (x) gdw ... gdw ist Gott_n (x))

Zweitens: Auch der Quantor ‚Es existiert ein x' ist mehrdeutig, kann er doch sowohl im Sinne des *Partikularquantors* ‚Es existiert wenigstens ein x' wie auch im Sinne des *Einsquantors* ‚Es existiert genau ein x' aufgefaßt werden. Je nachdem, welche Lesart man bevorzugt, wird 2″ in die *Partikularaussage* 6 oder die *Einsaussage* 7 überführt:

6 Es existiert wenigstens ein x ist Gott (x)

7 Es existiert genau ein x ist Gott (x)

Dabei ist 7 insofern die stärkere Aussage, als 6 aus ihr folgt, ohne daß das Umgekehrte der Fall ist. Wer 7 behauptet, muß nicht nur zeigen, daß wenigstens ein Gott existiert, sondern auch, daß höchstens ein Gott existiert[10]. – In den weiteren Überlegungen wird nur die Partikularaussage berücksichtigt. Der interessierte Leser mag die für ‚Es existiert wenigstens ein x' festzustellende Mehrdeutigkeit auf ‚Es existiert genau ein x' übertragen[11].

Die oben benutzte Rede von *dem* Partikularquantor ist insofern irreführend, als *viele* Angebote zur Explikation von ‚Es existiert wenigstens ein x' vorliegen. Drei seien beispielhalber genannt. (i) Der Quantor ‚Es existiert wenigstens ein x' kann *im Sinne der klassischen Logik* aufgefaßt werden. Zur verkürzten Wiedergabe des klassischen Partikularquantors wird i.f. ‚$\vee\omega$' verwendet. – (ii) Der in Rede stehende Quantor kann *im Sinne der intuitionistischen Logik* gelesen werden. Zur verkürzten Wiedergabe des intuitionistischen Partikularquantors wird i.f. ‚$\dot{\vee}\omega$' verwendet[12]. – (iii) Manchen Autoren – und möglicherweise auch manchen Theologen – entsteht das Bedürfnis, den betrachteten Quantor zusätzlich im Sinne einer ›materialen Existenz‹ zu lesen: neben logischen Be-

[10] Der mit der logischen Terminologie nicht vertraute Leser vgl. zum Einsquantor *Hinst* 279–299, oder *Borkowski* 182–184.

[11] Zu bestimmen, ob *Thomas von Aquin* in seinen „quinque viae" (SThIq1a3) den Beweis der Partikular- oder der Einsaussage anzielt, ist eine keineswegs triviale Aufgabe. Das Beweisziel ausschließlich in der genannten Alternative zu sehen, unterstellt überdies, daß *Thomas* mit seinen jeweils am Textende lokalisierten metasprachlichen Phrasen („et hoc omnes intelligunt Deum", „quam omnes Deum nominant", „quod omnes dicunt Deum", „et hoc dicimus Deum") das *Prädikat* ‚ist Gott(..)' definitorisch einführt. Mit guten Gründen kann man die „quinque viae" auch anders lesen: *Thomas* liefert in seinen Beweisen jeweils die notwendige Einzigkeitsbedingung, um die *Konstante* ‚Gott' zu definieren. – Die Interpretation der „quinque viae" im Lichte der genannten Alternativen ist ebenso Desiderat wie eine präzise Analyse des Verhältnisses der Wege; insbesondere wäre zu überprüfen, ob es sich bei den fünf offerierten Definitionen (des Prädikats oder alternativ der Konstante) um „harmlose" oder unzulässige Mehrfachdefinitionen handelt.

[12] Vgl. zum klassischen und intuitionistischen Partikularquantor die Verweise in Anm. 5 sowie *C. Thiel*, „Existenzaussage", in: J. Mittelstraß (Hg.) (Anm. 8) 619.

deutungsanteilen etwa im Sinne von ‚Vω' oder ‚$\mathbb{V}$ω' soll der Quantor auch ›materiale‹ Anteile im Sinne der Existenzprädikate von § 4 besitzen; derartige *materiale Partikularquantoren* – zur verkürzten Wiedergabe wird ‚$\mathbb{V}$ω' gewählt – lassen sich nach folgendem Schema etablieren[13]:

8 $\mathbb{V}_k\omega\ B^\omega$ gdw $V\omega\ B^\omega$ und existiert$_k(\omega)$

Als konkreter materialer Partikularquantor sei beispielhalber ‚$\mathbb{V}_1\omega$' (lies: es existiert wenigstens ein ω im raumzeitlichen Sinn) definiert:

9 $\mathbb{V}_1\omega\ B^\omega$ gdw $V\omega\ B^\omega$ und existiert$_1(\omega)$

Die dritte Möglichkeit der Auffassung von ‚Es existiert wenigstens ein x' bietet also eine ganze Schar von Explikationen. – Um zu zeigen, daß die bzgl. des Quantors ‚Es existiert wenigstens ein x' getroffenen Unterscheidungen für den Theologen belangvoll sind, verdeutliche der Leser sich die Verschiedenheit der jeweiligen *Begründungsleistung*, die bei Behauptung von

10 Vx Gott(x)

11 Vx Gott(x)

12 $\mathbb{V}_1$x Gott(x)

zu erbringen ist; es wird vorausgesetzt, daß ‚Gott (..)' ein wohletabliertes Prädikat ist. Für den ›klassischen‹ Theologen ist die in 10 notierte Aussage beispielsweise schon dann folgerbar – und damit auch begründbar –, wenn er die Aussage ‚nicht für alle x nicht Gott(x)' nachgewiesen hat. Genau dieser Begründungsweg ist für den ›intuitionistischen‹ Theologen ausgeschlossen[14]. Der Theologe, der dem materialen Partikularquantor als Redemittel den Vorzug gibt, muß die (klassische) Partikularquantifikation der Formel ‚ist Gott(x) und existiert$_1$(x)' begründen.

Der – sich möglicherweise auf dem Hintergrund der *KANT-FREGE*-Tradition zum Existenzthema ergebende – Einwand, die einzig verbindliche syntaktische Deutung von ‚Gott existiert' im Sinne von ‚existiert [Gott(..)]' mit ‚existiert [– –]' als einem einstelligen Prädikat zweiter Stufe[15] werde bereits durch die Wahl des Analyserahmens ausgeschlossen, übersieht zweierlei: *Erstens* gibt es keine prinzipiellen, sondern allenfalls fallspezifische Gründe dagegen, Vorkommen von ‚existiert' im Sinne eines Prädikats erster Stufe zu lesen bzw. Existenzprädikate erster Stufe im Zuge von Sprachkonstitutionen zu etablieren. *Zweitens* wird durch die Lesart von ‚existiert' als Quantor die Lesart von ‚existiert' als

[13] Vgl. zu den materialen Partikularquantoren die in Anm. 8 zitierte Arbeit von *Hinst* 97 f.

[14] Ich unterstelle, daß auch die übrigen logischen Ausdrücke, insbesondere das Negationszeichen, jeweils klassisch oder intuitionistisch reglementiert sind.

[15] Vgl. zu Prädikaten und Prädikatvariablen zweiter und höherer Stufe z. B. *R. Carnap*, Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen, Wien/New York ^{3}1968, 65–68.

Prädikat zweiter Stufe en passant berücksichtigt; denn in entsprechenden Sprachen zweiter Stufe wird die Aussage

13 Für alle F (existiert [F] gdw Vx F(x))

(als Definition oder Theorem) gelten; natürlich sind auch Varianten denkbar, in denen statt des klassischen Partikularquantors der intuitionistische oder einer der materialen Partikularquantoren im Rechtsglied des Bikonditionals vorkommen. Angewandt auf den in Rede stehenden Fall, wird also in einschlägigen Sprachen zweiter Stufe gelten:

14 existiert [ist Gott(..)] gdw Vx ist Gott(x)

Mit der Berücksichtigung der rechten Seite des Bikonditionals wird auch der linken Rechnung getragen[16].

Insgesamt hat sich auch die in 2″ notierte syntaktische Form von ‚Gott existiert' als mehrdeutig herausgestellt. Mit den Überlegungen der §§ 4 und 5 ist auch der zweite Teil der These – und damit die ganze These – bewiesen. – Es muß dem Theologen (im weiten Sinn dieses Papiers) überlassen bleiben, aus den syntaktischen und semantischen Ergebnissen meiner Analyse Konsequenzen für das Verstehen und die Herstellung theologischer Texte zu ziehen; daß diese nicht unerheblich sind, resultiert schon daraus, daß man in der Regel bereits den durch Äußerung von ‚Existiert Gott?' unternommenen Frageversuch mit der Bitte um eine vereindeutigte Neuauflage zurückweisen muß. Kann theologischerseits eine solche angeboten werden, so sind einige, wenn auch keineswegs alle Probleme der Konstitution einer theologischen Sprache gelöst[17].

---

[16] Das Existenzthema wurde und wird intensiv diskutiert. In den obenstehenden Ausführungen habe ich eine Auffassung verwendet, jedoch nicht dargelegt und verteidigt. Aus der Literaturfülle sei angeführt: *N. Rescher,* The Equivocality of Existence, in: Studies in Ontology. Essays by *B. C. van Fraassen, R. M. Martin, G. J. Massey, N. Rescher* (American Philosophical Quarterly, Monograph Series 12, Oxford 1978, 57–66). Der Aufsatz enthält zusammenfassende Feststellungen sowie zahlreiche Literaturhinweise.

[17] Bei der Abfassung des Papiers waren Diskussionen mit *P. Hinst, A. Radl, F. Ricken, J. Scherb* und *J. Schmidt* hilfreich.

ThPh 61 (1986) 404–413

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers

Von Matthias Jung

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Beitrag zu der Diskussion um das Verhältnis von Philosophie und Theologie, wobei versucht werden soll, die Bestimmung dieses Verhältnisses zu skizzieren, wie sie im Denken Martin Heideggers vorliegt. Dies legt sich schon darum nahe, weil die Auseinandersetzung mit diesem Denken innerhalb der Theologie beider Konfessionen seit der Begegnung von Heidegger und Bultmann in Marburg eine Konstante darstellt[1]. Der Schwerpunkt der Diskussion lag dabei jedoch meist auf den materialen Aspekten seiner Philosophie, weniger auf dem Beitrag, den Heidegger zu der formalen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie geleistet hat. Diese Bestimmung ist, so wird sich zeigen, durch Heideggers theologische Herkunft[2] und durch seine Abkehr von der Theologie gleichermaßen geprägt, ein Umstand, der sie auch zum Ausgangspunkt eines ökumenischen Gesprächs über unsere Fragestellung geradezu prädestiniert.

Auf den langen Denkwegen Heideggers taucht immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Denken auf, oft gefaßt als Verhältnis von Theologie und Philosophie. Entsprechende Passagen finden sich in nahezu allen seinen Veröffentlichungen. In dem 1927 erstmals gehaltenen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“[3] haben wir jedoch den einzigen Text vorliegen, der ausdrücklich unserem Thema gewidmet ist, weshalb er hier – im Kontext des frühen Heideggerschen Denkens – dargestellt und interpretiert werden soll. Dementsprechend wird zunächst auf Heideggers Beschäftigung mit dem christlichen Lebensverständnis im Vorfeld von „Sein und Zeit“ (I), dann auf „Sein und Zeit“ (II) und schließlich ausführlich auf „Phänomenologie und Theologie“ (III) eingegangen.

I.

In der Geschichte der Beziehungen zwischen Heideggers Denken und der christlichen Theologie schienen lange Zeit die Rollen fest verteilt zu sein. Die Theologie sah sich darauf verwiesen, den Part des Empfangenden zu spielen. Seit etwa Mitte der sechziger Jahre wächst jedoch die Einsicht in die Bedeutung christlicher Grunderfahrungen für die Ausbildung der Philosophie Heideggers. Strittig sind hierbei vor allem der systematische Stellenwert solcher Erfahrungen und die Konsequenzen für die Beurteilung seiner Philosophie und für ihr Verhältnis zur Theologie. Um diese Frage und damit auch unsere Leitfrage einer Antwort näher zu bringen, gilt es zunächst, die entscheidenden Stationen der in „Phänomenologie und Theologie“ kulminierenden Beschäftigung Heideggers mit dem christlichen Lebensverständnis nachzuzeichnen.

Seit Beginn seiner Lehrtätigkeit bezeugen die Themen von Heideggers Veranstaltungen ein Interesse am christlichen Glauben. So hält er im WS 1920/21 eine Vorlesung über „die Phänomenologie der Religion“, in der eine Auslegung der christlichen Lebenserfahrung gegeben wird, wie sie sich in den Paulus-Briefen spiegelt. Exemplarisch interpretiert Heidegger 1 Thess 4 u. 5. Hier geht es um das Verhältnis der Christen zur Parusie, im Kontext der Frage nach den bereits vor der Parusie verstorbenen Gemein-

[1] Vgl. *A. Gethmann-Siefert*, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, Freiburg/München 1970, bes. 140f.

[2] *M. Heidegger*, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ⁶1979, 96: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

[3] Im folgenden zitiert nach der Veröffentlichung in: Wegmarken, Frankfurt ²1978, 45–67.

demitgliedern. Paulus betont in erster Linie zwei Aspekte: Die Unberechenbarkeit und die Plötzlichkeit der Parusie (1 Thess 5, 1–3). Das unverfügbare eschatologische Ereignis verändert die Geschichtserfahrung. Die alltäglichen Sicherheiten zerbrechen, was bleibt, ist die Bereitschaft zum Tag des Herrn in Glaube, Liebe und Hoffnung.

In dieser „Konzeption" des Lebens und seines Zeitverständnisses von der Hoffnung auf die Parusie her sieht Heidegger nun das „chronologische" Zeitverständnis überwunden durch ein „kairologisches"[4]. Dies gilt in zwei Hinsichten: zum einen nimmt das kairologische Zeitverständnis dem chronologischen seine Selbstverständlichkeit, zum anderen ermöglicht es einen positiven Gegenentwurf.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß Heidegger bereits zur Zeit dieser Vorlesung die Frage nach dem Sein zur Mitte seines Denkens gemacht hat und sich in diesem Rahmen intensiv mit Aristoteles beschäftigt. Aristoteles wird ihm zum Kronzeugen dafür, „daß die antike Ontologie den Sinn von Sein an der Idee von Sein als Anwesenheit bzw. Vorhandenheit orientiert"[5]. In der urchristlichen Kairos-Erfahrung sieht Heidegger demgegenüber eine Art lebensweltlich fundierter Alternativ-Ontologie. Wo Menschen in der Unverfügbarkeit des Augenblicks aus der Hoffnung auf eine Zukunft leben, wird das Seiende nicht mehr als verfügbares Vorhandenes verstanden. „Kairos" meint also als Gegenbegriff zur berechenbaren Zeit des chronologischen Verständnisses die Hinwendung zur Geschichte und damit zur Faktizität des Daseins, jener Faktizität, die später in die Daseinsanalyse von „Sein und Zeit" eingehen wird.

In der formalisierenden, vom glaubensmäßigen Gehalt der betrachteten Phänomene absehenden Interpretation Heideggers zeigt sich bereits deutlich, daß sein alleiniges Interesse der ontologischen Dimension gilt. Die Vorlesung über die „Phänomenologie der Religion" und die weiteren Vorlesungen mit verwandter Thematik müssen daher auch entsprechend verstanden werden. Die in ihnen besprochenen Phänomene dienen Heidegger als Ansätze einer „alternativen" Ontologie, in der die griechische Auslegung des Seins als Vorhandenheit verlassen ist zugunsten einer Ontologie, die die Zeit in das Sein selbst aufnimmt. Die Nicht-Selbstverständlichkeit der abendländisch-griechischen Ontologie wurde Heidegger somit von der paulinischen Auslegung des christlichen Glaubens her bewußt.

Bereits ein Semester später (SS 1921) thematisiert Heidegger folgerichtig das Spannungsverhältnis von christlichem Glauben und griechischer Ontologie eigens in der Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus". Augustinus wird ihm zum Paradigma für die Schwierigkeit, die sich aus dem Versuch ergeben, in der Sprache und damit der Denkform der antiken Ontologie eine ganz andersartige Erfahrung begrifflich zu fassen. Auf der einen Seite steht Augustinus für Heidegger ganz im Banne einer (neu-)platonischen Ontologie, auf der anderen Seite jedoch ist er geprägt von der faktischen Lebenserfahrung des christlichen Glaubens. Die Selbstverständlichkeit des ontologischen Rahmens kommt darin zum Ausdruck, daß dieser, ganz im Gegensatz zu der neuplatonischen Gottesvorstellung, nie als solcher problematisiert wird.

Heidegger weist am 10. Kapitel der „Konfessionen" zunächst nach, wie Augustinus, ausgehend von der Frage nach dem glückseligen Leben, dieses nicht von vorhandenen Gehalten, sondern vom Vollzug her charakterisiert. Daher denkt dieser dem *Willen* in seinem Verhältnis zum Lebensvollzug nach. Der Wille zum glückseligen Leben kommt aber nur in der Ausrichtung auf Gott ins Ziel. Hier taucht dann der Begriff der „fruitio Dei" auf und mit ihm, so Heidegger, der (neu)platonische Gedanke, „daß zum Sein das Gutsein und Schönsein gehört, daß es ‚genossen' werden kann. In der fruitio Dei wird Gott als das ‚summum bonum' genossen, und er allein darf genossen werden."[6] Bereits

---

[4] O. *Pöggeler,* Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen (erw.) ²1983, 36. Vgl. auch *K. Lehmann,* Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, Hrsg.: O. Pöggeler, Köln/Berlin ²1970, 140–168. Teil I dieser Arbeit basiert weitgehend auf den Recherchen Pöggelers und Lehmanns.

[5] Ebd. 152.

[6] *Pöggeler* 39.

in dieser Auffassung von Gott als dem höchsten Gut sieht Heidegger den Einbruch einer dem Glauben fremden Ontologie gegeben, die Gott innerhalb einer vorgegebenen Wertordnung dann einen ausgezeichneten Platz zuweist.

Augustinus ist aber für Heidegger nicht nur neuplatonischer Ontologe, sondern gleichermaßen Denker der genuin christlichen Lebenserfahrung. So kann er auch für die an der fundamentalontologischen Frage orientierte Daseinsanalyse von „Sein und Zeit" fruchtbar werden. In diesem Sinn bezieht sich Heidegger vor allem auf Augustins Analysen der *Angst.* Dessen Bestimmung der Angst als Gottesfurcht und Todesangst liefert wichtige Leitbegriffe für Heideggers Analyse des Gewissens und der Sorge. In „Sein und Zeit" heißt es: „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge' erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden."[7]

In der Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus" arbeitet Heidegger also die Spannung zwischen griechischer Metaphysik und christlichem Glauben als Spannung zwischen unterschiedlichen Ontologien heraus. In der theologischen Tradition meinte man jedoch vielfach, im Neuen Testament selbst die Verbindung dieser beiden Pole legitimiert zu sehen. Man berief sich auf Röm 1,20. Dort geht es um diejenige Gotteserkenntnis, die unabhängig von der Wortoffenbarung möglich ist. Bei den griechischen Philosophen sah man diese Gotteserkenntnis positiv gegeben und sich von daher zur Übernahme dieses Denkens legitimiert. Heidegger verweist nun in diesem Zusammenhang auf die Gegenposition Luthers, wie dieser sie in den „Thesen der Heidelberger Disputation von 1518" darstellt. Luther versteht Röm 1,20 im Kontext von Röm 1,21–22. Ein Theologe sei nur derjenige, der Gottes Zuwendung zur Welt in Kreuz und Leiden Christi begreife. Luther verweist weiter auf 1 Kor 1,20ff. (10b: Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt?). Über die ontologische Problematik hinaus wird an dieser Stelle schon dem frühen Heidegger die bleibende Differenz von Philosophie und Theologie in ihrer ganzen Schärfe deutlich. In der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?" zitiert Heidegger dann 29 Jahre später 1 Kor 1,20ff. und identifiziert die „Weisheit der Welt" ausdrücklich mit der Philosophie und damit auch mit seinem eigenen Denken. Er fragt dann: „Ob die christliche Philosophie sich noch einmal dazu entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit ernst zu machen?"[8]

Zusammenfassend läßt sich nun sagen, daß Heideggers Denken im Umkreis von „Sein und Zeit" ohne die Beschäftigung mit maßgeblichen Gestalten des christlichen Glaubens (Paulus, Augustinus, Luther) nicht auf seinen Weg gekommen wäre.

II.

Die in den Vorlesungen „Phänomenologie der Religion" und „Augustinus und der Neuplatonismus" aufgeworfenen Fragestellungen brachten Heidegger zusammen mit anderen Einflüssen seiner Fassung der Frage nach dem Sein näher. 1927 erschien dann „Sein und Zeit", sein bekanntestes Werk. Da sich die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie in „Phänomenologie und Theologie" in den Kontext der Ontologie von „Sein und Zeit" einfügt, dient der nun folgende Abschnitt einer Skizzierung dieser Ontologie mit Blick auf unsere Frage nach dem Verhältnis der beiden Wissenschaften.

In „Sein und Zeit" stellt Heidegger die Frage nach dem *Sinn von Sein,* und zwar in der Form einer *Fundamentalontologie.* Das fundamentalontologische Projekt wird mit Hilfe einer *Daseinsanalyse* durchgeführt. Das rechte Verständnis von „Sein und Zeit"

---

[7] *M. Heidegger,* Sein und Zeit, Tübingen [15]1978, 199 Anm.
[8] *M. Heidegger,* Was ist Metaphysik?, Frankfurt [12]1981, 20.

hängt demnach von der Einsicht in den Zusammenhang von Daseinsanalyse und Fundamentalontologie ab[9].

„Sein und Zeit" fragt nach dem Sinn von Sein. Diese Frage kann jedoch nur gestellt werden, weil wir, die Fragenden, uns immer schon in einem durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis bewegen. Hier setzt Heidegger methodisch an. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein... Dieses Seiende, das wir selbst je sind... fassen wir terminologisch als *Dasein*."[10] Heidegger bestimmt dann das Dasein von seinem Vollzug her als *Existenz*, „... weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann..."[11]

Bereits hier wird die Weiterführung der Problemstellung der früheren Vorlesungen in der Daseinsanalyse deutlich. Die Bestimmung des Daseins als Existenz lieferte im übrigen den entscheidenden Anhalt für eine existentialistische Interpretation Heideggers. Dieser selbst betont jedoch sogleich die Rückbindung der existentialen Frage an sein ontologisches Projekt: „Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden."[12] Die Daseinsanalyse ist also Grundlegung einer Ontologie, die ihrerseits als Grundlegung jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit einzelnen Seinsbereichen – denn diese setzt eine regionale Ontologie voraus – fungiert. Alle „ontischen" Wissenschaften sind darum auf die transzendental verstandene ontologische Wissenschaft notwendig bezogen. „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, ... sondern... der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst."[13]

Aus dem Verständnis von „Sein und Zeit" als der Grundlegung einer universalen, weil transzendentalen Ontologie, ergeben sich bereits wichtige Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger.

Einen ersten Wink gibt die Beziehung von fundamentaler und regionaler Ontologie, wobei letztere dann wiederum der betreffenden Einzelwissenschaft einen bestimmten Seinsbezirk vorgibt. Dabei entstehen folgende Fragen: Muß das Verhältnis von Philosophie und Theologie innerhalb dieser Struktur gedacht werden? Ist also diese Beziehung dementsprechend analog z. B. derjenigen zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften? Wenn dies der Fall ist, in welcher Weise begründet dann die Fundamentalontologie den Seinsbezirk der Theologie? Wir entnehmen diesen Fragen die Leitfrage nach dem für die Theologie Gegebenen und nach der Art und Weise seiner Gegebenheit.

Einen zweiten Wink bietet die Beziehung zwischen Fundamentalontologie und Daseinsanalyse. Diese weist in die transzendentale Frage nach der Begründung des Seinsverständnisses im Dasein. Die inhaltlichen Aussagen der Analyse des Daseins wollen demnach dessen Verstehensmöglichkeiten im Hinblick auf den Sinn von Sein artikulieren. Daraus folgt für die Theologie die Interpretationsanweisung, den streng transzendentalen Charakter der Heideggerschen Ontologie ernst zu nehmen. Es verbietet sich also, fundamentalontologische Aussagen über die (Verstehens-)Möglichkeiten des Menschen mit positiven Offenbarungsaussagen auf der gleichen Ebene zu konfrontieren. Man wird dann dem eigenen Ansatz gemäß entweder Konvergenzen oder Divergenzen feststellen und Heidegger entsprechend als kryptochristlich oder als atheistisch begreifen. Dem Selbstverständnis Heideggers wird man damit nicht gerecht.

---

[9] Das Fehlen dieser Einsicht hat m. E. besonders in der Frühphase der theologischen Heideggerrezeption zu Mißverständnissen und Schwierigkeiten geführt. Vgl. z. B. *A. Delp*, Tragische Existenz, Freiburg 1931; *G. Krüger*, Rez. zu „Sein und Zeit", in: ThBl VIII (1929) 57–64; *E. Przywara*, Wende zum Menschen, in: StZ 119 (1930) 1–10.

[10] *Heidegger*, Sein 7.

[11] Ebd. 12. [12] Ebd. 13. [13] Ebd. 11.

III.

Im Jahr 1927 hielt Martin Heidegger den Vortrag „Phänomenologie und Theologie". Erst 43 Jahre später, 1970, wurde dieser Vortrag (in leicht veränderter Form) veröffentlicht. Dieser Veröffentlichung ist ein Vorwort beigegeben, das den Vortrag ausdrücklich in den Kontext von „Sein und Zeit" stellt. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie erscheint demnach als ein solches von Phänomenologie – so charakterisierte Heidegger damals sein Denken methodisch von Husserl her – und positiver Wissenschaft.

Der Vortrag beginnt dementsprechend mit der Zurückweisung der Gegensatzformen Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft. Philosophie und Theologie werden nicht als Repräsentanten der ungläubigen bzw. der christlichen Weltanschauung genommen, die dann in Konkurrenz zueinander stehen. Heidegger fragt vielmehr nach dem Verhältnis zweier *Wissenschaften.* Unser Text will also keine Aussage über Glaube und Religion überhaupt machen[14]. Der Glaube muß als das von der Theologie Vorausgesetzte zunächst streng von dieser unterschieden werden.

Die Frage nach der Beziehung von Philosophie und Theologie ist systematisch und grundsätzlich, weil sie nicht durch das faktisch vorfindliche Verhältnis der beiden Wissenschaften beantwortet wird, sondern der Möglichkeit und Art dieses Verhältnisses erst nachfragt. Heidegger fragt also im Sinne von „Sein und Zeit" transzendental. Gelingt eine solche transzendentale Verhältnisbestimmung, so ist damit auch ein kritischer Maßstab gegeben, der eine Beurteilung der faktischen historischen Verhältnisse beider Wissenschaften inklusive der theologischen Heideggerrezeption gestattet.

Das mögliche Verhältnis von Philosophie und Theologie bestimmt sich aus den inneren Möglichkeiten dieser Wissenschaften selbst. Diese wiederum sind durch die Idee von Wissenschaft überhaupt strukturiert. Von „Sein und Zeit" her definiert Heidegger Wissenschaft als „begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen. Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis."[15]

Diese Definition impliziert „zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften – und *die* Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie"[16]. Da die ontischen Wissenschaften ein immer schon in gewisser Weise bekanntes Gebiet des Seienden, ein Positum voraussetzen, werden sie *positive* Wissenschaften genannt. Philosophie hingegen konstituiert sich für Heidegger gerade in der Abkehr vom Seienden als der Hinwendung zum Sein, wobei freilich das Seiende dennoch in einer veränderten Form im Blick bleibt, gibt es doch Sein jeweils nur als Sein eines Seienden.

Alle positiven Wissenschaften haben also die fundamentale Gemeinsamkeit, ein gegebenes Seiendes vorauszusetzen und sind daher nur relativ voneinander unterschieden. Der Philosophie als Frage nach dem *Sein* fehlt diese Gemeinsamkeit. Daher ist jede positive Wissenschaft „von der Philosophie nicht relativ, sondern absolut verschieden"[17]. An dieser Stelle der Argumentation folgt die entscheidende These: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut unterschieden."[18]

Für das Verständnis dieser zentralen Aussage ist die rechte Interpretation des Ausdrucks „absolut verschieden" entscheidend. Er bedeutet nicht „absolut getrennt" im Sinne von „absolut beziehungslos". Es gäbe dann keine Relevanz der Philosophie für die Theologie und umgekehrt. Eine solche Interpretation verbietet sich jedoch bereits

---

[14] Der Text will also nicht, wie *Gethmann-Siefert* meint, eine „einheitliche Begründung der Apriorität der Religion" (50) geben.

[15] *Heidegger,* Phänomenologie 48.

[16] Ebd. [17] Ebd. [18] Ebd. 49.

angesichts der von Heidegger postulierten universalen Bedeutung der Fundamentalontologie für alle positiven Wissenschaften. Die Rede vom „absoluten Unterschied" verneint dementsprechend zunächst die Auffassung, die Philosophie und Theologie als unmittelbar konkurrierende Weltentwürfe ansieht. Sie vermeidet so eine Vermischung der Bereiche, wie sie das Modell zweier divergierender Entwürfe des gleichen Gegenstandsbereiches (menschliches Leben und Welt) zur Konsequenz hat. Wie sich zeigen wird, ist es genau diese Negation möglicher Bereichsüberschneidung (für die der Ausdruck „absolut" steht), die eine positive Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ermöglicht.

Heideggers Einteilung der Wissenschaften anhand der *ontologischen Differenz* verweist uns für die Theologie wie für alle ontischen Wissenschaften auf dasjenige Seiende, welches als Gegenstandsgebiet die Positivität der betreffenden Wissenschaft konstituiert. Zuvor bedarf es allerdings noch einer Klärung des genauen Sinns dieser Positivität. Ergebnisse der Daseinsanalyse zusammenfassend, nennt Heidegger drei Strukturelemente: „1. daß überhaupt ein irgendwie schon enthülltes Seiendes in einem gewissen Umfang vorfindlich ist als mögliches Thema theoretischer Vergegenständlichung und Befragung. 2. daß dieses vorliegende Positum vorfindlich ist in einer bestimmten vorwissenschaftlichen Zu- und Umgangsart mit dem Seienden, in welcher Umgangsart sich schon die spezifische Sachhaltigkeit dieses Gebietes und die Seinsart des betreffenden Seienden zeigt... 3. gehört zur Positivität, daß auch dieses vorwissenschaftliche Verhalten zu dem vorliegenden Seienden... schon erleuchtet und geführt ist von einem, wenngleich noch unbegrifflichen Seinsverständnis."[19]

Da die spezifische Wissenschaftlichkeit auch der Theologie und deren mögliches Verhältnis zu anderen Wissenschaften von ihrem Positum bestimmt wird, hat sich die Frage nach der Beziehung von Philosophie und Theologie nunmehr in drei Schritte ausdifferenziert: a.) Worin besteht die Positivität der Theologie? b.) Wie bestimmt sich deren Wissenschaftlichkeit? c.) Was folgt aus b.) für ihr Verhältnis zur Philosophie?

a) Heidegger bestimmt die *Christlichkeit* (und nicht z. B. den Inhalt der Offenbarung) als das die Theologie konstituierende Positum. Dies bringt ihm mehrere argumentative Vorteile ein: Erstens bleibt er so dem Ansatz der Fundamentalontologie als Daseinsanalyse treu, denn Christlichkeit ist eine Lebensform, d. h. in der Sprache Heideggers eine Seinsmöglichkeit und Existenzweise des Daseins. Zweitens wird so deutlich, warum Theologie sich von ihrem Positum her definiert: ohne die Existenzweise der Christlichkeit gibt es keine Theologie. Dies ist keinesfalls eine triviale Aussage, impliziert sie doch weder die Möglichkeit dieser Existenzweise noch ihre faktische Gegebenheit im jeweiligen theologietreibenden Subjekt. Drittens reklamiert Heidegger mit der Verwiesenheit der Theologie auf die Lebensform der Christlichkeit einen positiven Bezug seiner Fundamentalontologie auf die Theologie, denn die existenzialen Strukturen des Daseins haben universale Bedeutung für alle Seinsmöglichkeiten. Der Ansatz bei der Christlichkeit verknüpft also auf der einen Seite die Theologie mit der Fundamentalontologie. Auf der anderen Seite wird es nun möglich, vom Eigenen der Theologie aus weiterzufragen.

Was bedeutet also Christlichkeit? Heidegger antwortet: „Christlich nennen wir den Glauben. Dessen Wesen läßt sich formal so umgrenzen: Der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten. Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende ist für den ‚christlichen' Glauben Christus, der gekreuzigte Gott."[20]

Der Glaube bezieht sich also auf ein geschichtliches Geschehen, das in seiner spezifischen Geschichtlichkeit jedoch nur dem Glauben, und zwar in der Schrift, offenbar wird. Mit dieser wichtigen Einschränkung wendet sich Heidegger keineswegs gegen

[19] Ebd. 50. [20] Ebd. 52.

die Historizität Jesu. Er greift hier vielmehr seine frühen Gedanken über das *kairologische* Geschichtsverständnis des frühen Christentums auf. Die eschatologische Dimension Jesu ist nur im Glauben offenbar. Anders formuliert: Daß Jesus der Christus war und ist, läßt sich nicht an seiner irdischen Wirklichkeit als solcher ablesen.

Die so verstandene Offenbarung ist als Eröffnung einer Seinsmöglichkeit wesentlich Mitteilung an den bzw. die faktisch geschichtlich existierenden Menschen. Die ergriffene Seinsmöglichkeit, also der Glaube, „macht zum ‚Teilnehmer' an dem Geschehen, welches die Offenbarung – das in ihr Offenbare selbst ist."[21] Der Glaube ist also eine Lebensform, gläubiges Existieren und nicht in erster Linie ein System von Wahrheiten. Der Teil-nehmer an dem Geschehen der Offenbarung des „gekreuzigten Gottes" wird sich selbst in seiner Gottferne offenbar und so auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen, auf die *Wiedergeburt*, die nach Heidegger der eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens ist. Wiedergeburt meint hier den Eintritt in die uns bereits bekannte kairologische Lebensform, wie sie Heidegger den Paulusbriefen entnahm. Sie ist ein „Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins in *der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt"[22], der eschatologischen Geschichte also. Dabei steht der Glaube in einem hermeneutischen Zirkel: Er setzt die Offenbarung voraus, die in ihm erst als solche zugänglich wird.

Das Positum der Theologie läßt sich nun differenzierter angeben: Es ist das Ganze der gläubigen Existenzform und des in ihr enthüllten Seienden in der Geschichte. Da es ohne den Glauben keine Theologie geben kann, ist diese eine Funktion des Glaubens selbst und hat nur in ihm ihr Motiv. Damit ist sie auch vor der Gefahr geschützt, mit dem Glauben selbst verwechselt zu werden. Wenn dieser im erläuterten Sinn das Positum der Theologie ist, bedeutet das dann aber auch, daß der Glaube eo ipso seine begriffliche Auslegung als Möglichkeit in sich tragen muß, soll Theologie möglich sein. Das hat eine entscheidende Konsequenz: „Die Notwendigkeit der Theologie läßt sich daher nicht und nie aus einem rein rational entworfenen System der Wissenschaften deduzieren."[23] Ebensowenig, so darf gefolgert werden, kann kritische Vernunft die Möglichkeit von Theologie demnach a priori verwerfen. Davon bleibt jedoch ihr Recht unbeeinflußt, an bestehende Theologie (Geltungs-)Anfragen zu stellen.

b) Aus der Definition der Theologie als *Wissenschaft des Glaubens* ergibt sich nach dem oben Gesagten unmittelbar: Theologie ist Wissenschaft der Gläubigkeit des Glaubens und seines Geglaubten gleichermaßen. Sie entspringt dem Glauben, der sie motiviert und rechtfertigt und ist so auf Verkündigung bezogen. Theologie kann also nicht ein System an sich gültiger Wahrheiten sein, sie spricht immer nur im Kontext des gläubigen Daseins. Der Bezug der Theologie auf den Glauben hat weiterhin zur Folge, daß diese jenen niemals erleichtern oder gar ersetzen kann. Es geht hier Heidegger nicht um die Ablehnung einer Apologetik, sondern darum, daß alle recht verstandene theologische Begriffsarbeit nur Wesen und Bedeutung des durch theologische Vernunft nicht ersetzbaren Glaubens deutlicher herausarbeitet.

Theologie ist also Wissenschaft des Glaubens. Dieser ist der Glaube von gläubigen Menschen und demnach eine Lebensform. Wie oben skizziert, hat diese Lebensform eine Geschichte, versteht sich aus einem sie konstituierenden geschichtlichen Ereignis und interpretiert die gesamte Weltgeschichte von diesem Ereignis her in einer besonderen Weise, nämlich eschatologisch. Der Glaube ist also in seinem innersten Wesen *geschichtlich*. Daher ist auch die Theologie in ihrem innersten Wesen eine historische Wissenschaft.

Mit dieser Bestimmung kann Heidegger nun seinen Anspruch einlösen, die Struktur der Theologie als Wissenschaft aus ihrem Positum abzuleiten: Insofern Theologie nämlich begriffliche Auslegung des christlichen Geschehens ist und dieses in seiner spezifischen Seinsart zu erfassen sucht, ist sie wesentlich *systematische Theologie*. Da der Glaube sich in der Schrift bezeugt, ist sie damit auch gleichursprünglich *neutestamentliche Theologie*. Wie steht es nun um die so verstandene Systematik der Theologie? „Sie ist nicht systematisch durch Herstellung eines Systems, sondern umgekehrt durch eine

[21] Ebd. 53. [22] Ebd. [23] Ebd. 54.

Vermeidung desselben in dem Sinne, daß sie einzig das innere σύστημα des christlichen Geschehens als solchen unverdeckt ans Licht... zu bringen sucht."[24] Das „System" der Theologie besteht demnach nicht darin, eine dem Glauben fremde Struktur – etwa eine philosophische Ontologie – zur begrifflichen Klärung desselben heranzuziehen, sondern in der gegliederten Entfaltung des Glaubens selbst in seiner Geschichtlichkeit. Heidegger kann deshalb sagen: „Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so philosophischer ist sie in ihrer eigengebürtigen Wissenschaftlichkeit."[25]

Diese pointierten Formulierungen scheinen zunächst jede Beziehung von Philosophie und Theologie leugnen zu wollen. Heidegger geht es jedoch gerade darum, eine solche Beziehung zu ermöglichen, indem er beiden Bereichen (der Philosophie in „Sein und Zeit", der Theologie in „Phänomenologie und Theologie") einen Eigenstand zuweist, um die so Unterschiedenen dann von ihrem je Eigenen her zueinander in Beziehung zu setzen. Um eine so verstandene Beziehungsmöglichkeit zu eröffnen, müssen zunächst aus dem Begriff der Theologie Mißverständnisse und Fehlformen ausgeschieden werden. Eben dies wollen die obigen Formulierungen Heideggers leisten. In Ablehnung einer Vermischung oder Trennung der beiden Wissenschaften geht es ihm gerade um einen fundamentalen Bezug aufgrund einer fundamentalen Differenz.

Ein mögliches Mißverständnis ist hier abzuwehren: Die Betonung der Eigenständigkeit der Theologie, wie auch ihres fundamentalen Unterschiedes zur Philosophie, hat nicht die Funktion eines Abschirmungsprinzips, sie ist also keine Immunisierungsstrategie gegen Kritik, etwa im Sinne des kritischen Rationalismus[26]. Sie kann natürlich in diesem Sinne mißbraucht werden. Im Verständnis Heideggers bewirkt sie jedoch ein Gegenteiliges: Sie klärt die mögliche *Fragwürdigkeit* der Theologie wie der Philosophie. Denn mit der idealen Konstruktion der Theologie aus ihrem Positum ist noch keineswegs darüber entschieden, ob eine solche Theologie überhaupt möglich ist und wenn ja, ob es diese Theologie auch faktisch gibt. Heideggers Bestimmungen haben *kritische* Absicht: „Die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ist zwar die zentralste Frage." Sie kann aber „gar nicht gestellt werden..., wenn nicht zuvor ihre Idee in einem gewissen Umfange geklärt ist."[27] Ebenso kann erst auf der Grundlage dieser Klärung Möglichkeit oder Notwendigkeit eines Verhältnisses zur Philosophie bestimmt werden.

Die Systematik der Theologie bestimmt sich also nicht aus der Übernahme philosophischen Denkens, sondern aus ihrem Positum, dem Glauben selbst. Aus diesem Sachverhalt leitet Heidegger auch die innere Untergliederung der Theologie in Einzeldisziplinen ab, auf deren Details hier nicht eingegangen werden kann. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß Theologie als Wissenschaft des Glaubens nur dort stattfindet, wo das Gefüge ihrer Disziplinen sich aus dem Glauben selbst bestimmt und nicht aus den korrespondierenden Profanwissenschaften Philosophie (Fundamentaltheologie, Dogmatik), Geschichtswissenschaften (Exegese, Dogmen- und Kirchengeschichte), Soziologie und Psychologie (praktische Theologie) einfach abgeleitet wird. Es geht hier auch keineswegs lediglich um die äußeren Abgrenzungen der einzelnen Disziplinen: denn nur, wenn es gelingt, die Theologie in ihrer inneren Struktur aus dem Glauben selbst zu entfalten, hat sie als Wissenschaft eine Daseinsberechtigung. Das hat die methodische Konsequenz, daß die Maßstäbe theologischer Evidenz und ihre Begrifflichkeit nicht durch Anleihen bei anderen Wissenschaften zustande kommen dürfen. Erst recht können andere Wissenschaften keine Konvergenz- oder Plausibilitätsargumente für den Glauben liefern. Solche Argumente hätten das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung, liefen sie doch auf die Bestreitung eines nur der Theologie eigenen Positums hinaus.

Da alle positiven Wissenschaften einem eigenen Bereich des Seienden ihre Daseinsmöglichkeit verdanken, ist auch das „Versagen der nicht-theologischen Wissenschaf-

---

[24] Ebd. 57f. [25] Ebd. 58.
[26] Vgl. *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1980, 71ff. sowie 104–122.
[27] *Heidegger*, Phänomenologie 49.

ten angesichts dessen, was der Glaube offenbart, kein Beweis für das Recht des Glaubens. Man kann die ‚glaubenslose' Wissenschaft nur dann gegen ihn anrennen und sie an ihm zerschellen lassen, wenn man zuvor schon an der Wahrheit des Glaubens gläubig festhält."[28] Alles verweist wieder auf das zentrale Problem der Theologie: Die Frag-Würdigkeit des Glaubens.

Theologie ist nunmehr als „völlig eigenständige ontische Wissenschaft"[29] gekennzeichnet worden. Erst jetzt kann nach ihrem Verhältnis zur Philosophie gefragt werden.

c) Zunächst ist festzuhalten, daß der Glaube als solcher nicht der Philosophie bedarf, sondern nur die positive Wissenschaft der Theologie. Aus dem oben erläuterten Sinn der Positivität erhellt, daß sich Theologie nicht von Philosophie Grundbegriffe und Vorgehensweise vorgeben lassen darf. Dennoch sind beide hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit der Theologie grundsätzlich aufeinander bezogen. Wesen und Problematik dieses Bezugs bestimmen sich aus dem Wesen des Glaubens. Dieser bestimmt auch den Gebrauch der theologieimmanenten Vernunft, auf die zunächst eingegangen werden soll, ist sie doch die Voraussetzung für einen Bezug der Wissenschaften Philosophie und Theologie.

Hier zeigt sich: Der „Gegenstand" der Theologie ist ein Seiendes, welches sich nur im Glauben und für den Glauben enthüllt. Sofern die „Arbeit des Begriffs" vernünftige Auslegung der Wirklichkeit vom Menschen selbst her ist, ist der Glaube und sein Geglaubtes „das wesenhaft Unbegreifliche"[30]. Verzichtet diese Einsicht nicht explizit auf den kritischen Gebrauch der Vernunft? Keineswegs: „... es kann sehr wohl etwas unbegreiflich und durch Vernunft nie primär enthüllbar sein, es braucht gleichwohl nicht eine begriffliche Fassung von sich auszuschließen. Im Gegenteil: wenn die Unbegreiflichkeit als solche gerade in der rechten Weise enthüllt sein soll, dann geschieht das nur auf dem Wege der angemessenen und d. h. zugleich an ihre Grenzen stoßenden begrifflichen Auslegung. Sonst bleibt die Unbegreiflichkeit gewissermaßen stumm."[31] Begriff und Glaubensakt sind demnach in der Theologie so aufeinander bezogen, daß der Begriff, indem er das Wesen des Glaubens expliziert, nur um so reiner auf den Glauben selbst verweist und diesen nicht ersetzt.

Die Heideggersche These von der wesentlichen Unbegreiflichkeit des Glaubens impliziert noch ein Weiteres: nur was seinem Wesen nach der Vernunft unzugänglich ist, kommt als Glaubensgegenstand in Frage. Vernunft hat so innertheologisch eine Filterfunktion[32], die den Glauben gegen andere Vollzüge abgrenzt, ihn aber dadurch noch keineswegs plausibler macht. Z. B. ist die Tatsache, daß ein Mensch „Jesus" gelebt hat, keineswegs der Vernunft prinzipiell unzugänglich und kann daher nicht geglaubt werden.

Um nun in einem zweiten Schritt die Beziehung der philosophischen Vernunft zur Theologie zu erläutern, greift Heidegger auf das in „Sein und Zeit" grundgelegte Verständnis von Philosophie als Fundamentalontologie zurück. Auch für die Theologie gilt, daß die „ontische" Auslegung des Seienden im Glauben von einer (meist impliziten) Ontologie getragen wird. Das hier vorausgesetzte Seinsverständnis des Daseins erfährt im Glauben eine entscheidende Wandlung, es wird im Hegelschen Sinne „aufgehoben". Die „Ontologie des Alltags", deren Erhebung die Hauptaufgabe von „Sein und Zeit" war, also dasjenige Verständnis seiner und der Welt, das der Mensch unter Absehung vom Glauben immer schon unthematisch mitbringt, wird von diesem wesentlich verändert, bleibt aber so gerade als verändertes bestimmend. Dem transzendentalen Anspruch von „Sein und Zeit" entsprechend ist das vorgängige Seinsverständnis des Daseins der bleibende und nie zu ersetzende Ansatzpunkt im Menschen für den Glauben und damit auch der Bezugspunkt von Philosophie und Theologie. „Alle theologischen Grundbegriffe haben jeweils... in sich einen zwar existenziell ohnmächtigen, d. h. ontisch aufgehobenen, aber gerade deshalb sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe

---

[28] Ebd. 61. [29] Ebd. [30] Ebd. 62. [31] Ebd.

[32] Vgl. *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg ³1980.

bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert."[33]

Heidegger faßt im folgenden die Relevanz der philosophischen Grundbegriffe für die Theologie genauer als „Korrektion (d. h. Mitleitung)"[34]. Sofern der Glaube und mit ihm seine Theologie sich auf den Menschen beziehen, dessen Wesen in „Sein und Zeit" als Dasein bzw. Existenz bestimmt wurde, muß er sich auch notwendig auf die herausgestellten existenzialen Strukturen des Daseins beziehen. (Die ganz andere Frage nach der tatsächlichen invarianten Geltung dieser Strukturen bleibt hier aus methodischen Gründen ausgeklammert.) Dieser Bezug ist als „Korrektion" jedoch formal und nicht begründend, er ist kritisches Korrektiv mit Richtung auf das „Ankommenkönnen" des Glaubens beim Menschen. Die „primäre Direktion (Herleitung)"[35] geschieht demgegenüber durch den Glauben.

Philosophie leistet für Theologie also die „formale Anzeige der ontologischen Region"[36] und damit des hermeneutischen Horizontes. Diese „formale Anzeige" verweist aber gerade auf das Positum der Theologie, den Glauben.

Da, wie erläutert, die Möglichkeit der Wissenschaft des Glaubens sich nicht aus einem fundamentalontologisch gewonnenen Kanon der Einzelwissenschaften ableiten läßt, besteht der wesentliche Bezug von Philosophie und Theologie zunächst nur vom Standpunkt der letzteren aus. Zwar beansprucht Philosophie eine grundsätzliche Relevanz ihrer Ergebnisse für alle Einzelwissenschaften. Die Nicht-Deduzierbarkeit des Glaubens verbietet aber einen apriorischen Vorentscheid über einen solchen Bezug für die Theologie.

Heidegger faßt nun alle gewonnenen Aspekte in einer Schlußthese zusammen: „*Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.*"[37]

Es wurde bereits angedeutet, daß die Beziehung von Philosophie und Theologie so nur von der Theologie eingefordert werden kann. Philosophie ist eigenständig und von Theologie unabhängig. Diese Struktur zeigt eine Spannung an, die geeignet ist, die idealtypische Konstruktion des Bezugs um einen wichtigen Aspekt zu ergänzen: Philosophie im angedeuteten Sinn einer „a-theistischen"[38] Daseinsanalyse und Ontologie bewegt sich nämlich zwangsläufig auch im Medium einer Lebensform, sie ist das „freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins"[39]. So verstanden kann sie in einen *existenziellen* Gegensatz zur Lebensform des Glaubens treten, denn dieser läßt den Menschen gerade nicht auf sich, sondern auf Gott gestellt sein. „Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche."[40] Heidegger war sich der realen Gebrochenheit der Beziehung von Philosophie und Theologie in besonderem Maße auch existenziell bewußt. Ihm lag daran, ein fruchtbares Gespräch der beiden Wissenschaften und damit auch der ihnen zugrunde liegenden Lebensentscheidungen durch ein Offenhalten der bleibenden Differenz erst zu ermöglichen. Der „Gegensatz muß gerade die mögliche Gemeinschaft von Theologie und Philosophie tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können"[41].

---

[33] *Heidegger*, Phänomenologie 63. [34] Ebd. 64. [35] Ebd. [36] Ebd. 65.
[37] Ebd. 66 (im Original kursiv).
[38] Das Adjektiv „a-theistisch" bezeichnet hier, wie die vorangegangenen Analysen zeigen, nicht den die Möglichkeit des christlichen Glaubens überhaupt negierenden Atheismus etwa Sartres. Es weist vielmehr auf eine Heidegger zufolge für Philosophie konstitutive Epoché hin: Auf den Verzicht eines Argumentierens mit dem, was nur durch Offenbarung zugänglich werden kann.
[39] Ebd. 65. [40] *M. Heidegger*, Was heißt Denken?, Tübingen ³1971, 110.
[41] *Heidegger*, Phänomenologie 66.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Sørensen, Villy, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof.* Aus dem Dänischen übersetzt von *Monika Wesemann.* München: Beck 1984. 320 S.

Seit einigen Jahrzehnten ist der lateinische Philosoph und Kaiserberater Lucius Annaeus Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.) wieder stärker „im Gespräch". Daß dieser große Mann seit frühen Zeiten die christlichen Autoren, Philosophen wie Theologen, fasziniert hat, ist bekannt. Sein hohes Ethos ließ manche kirchliche Autoren vermuten, daß er ein „Christ vor Christus" gewesen sei. Bemerkenswert ist, daß man neuestens einen besonderen Aspekt in seiner „Biographie" hervorhebt: seinen Beitrag innerhalb der Geschichte der Seelenleitung. Darauf hat vor allem I. Hadot in ihrer Studie über „Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung", Berlin 1969, und früher schon P. Rabbow in seinem Buch „Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike", München 1954, hingewiesen. Angesichts des neuerwachten Interesses für die Spiritualität innerhalb und außerhalb des Christentums wird man solche Publikationen nur begrüßen können. Ebenso kann es nur wünschenswert sein, daß sich die geschichtliche Forschung mit der Gestalt des Seneca beschäftigt. 1984 ist nun im Beck-Verlag in München die deutsche Übersetzung des von dem dänischen Historiker Sørensen veröffentlichten Werkes mit dem obengenannten Titel herausgekommen. Der Autor, der sich durch Arbeiten über Nietzsche, Kafka und Schopenhauer einen Namen gemacht hat und zu den angesehensten dänischen Schriftstellern gehört, will nicht nur eine aus den Quellen geschöpfte umfassende Biographie Senecas vorlegen, sondern er ist bemüht, „einen historischen, philosophischen und literarischen Horizont" aufzuzeigen, innerhalb dessen sich das ungewöhnliche Leben dieses großen Mannes abgespielt hat.

Schon die Anordnung des Stoffes läßt aufhorchen. Die beiden Eingangskap. („Mythos und Philosophie": 11-13 und „Geschichte und Moral": 32-64) bieten mehr als obligate Hinführung zum Thema; vielmehr zeigen sie die Weiträumigkeit der Interessen und die Fülle der Informationen aus dem ganzen Bereich griechisch-römischer Antike, über die S. verfügt: Hesiod und die Naturphilosophie; Sokrates und Plato; Epikur und Zenon und viele andere mehr kommen zu Wort, wo es gilt, die philosophischen „Vorfahren" Senecas herauszustellen, während Romulus und Pythagoras, Cäsar und Cato, Cicero und Augustus als Zeugen für die Fragen der „Geschichte und Moral" beschworen werden. In den so herausgearbeiteten Rahmen werden die 8 Kap. des Hauptteils („Leben, Werk und Zeit": 67–286) gestellt. Aus der eben erwähnten Einleitung sei vor allem auf die Seiten über „Vergil und das goldene Zeitalter" (51–54) verwiesen mit der interessanten Deutung der berühmten 4. Ekloge Vergils und dem darin enthaltenen Hinweis auf den Mythos vom Friedensfürsten, der immer wieder die christlichen Apologeten beschäftigt hat. Zu den Ausführungen S.s über die von den antiken Historikern und Dichtern vorgetragene Idee vom Werden und Verfall der Kultur (60–66) sei neuestens verwiesen auf K. Kotten, Die Darstellung der Kulturentstehung in den Dichtungen von Lukrez, Ovid ... (vgl. H. J. Zimmermann, [Hg.] „Antike Tradition und Philologien", Heidelberg 1984, 35–56). – Das entscheidende Ereignis im Leben des jungen Seneca war die Konfrontation mit Kaiser Caligula. Dieses Kap. („Der Tyrann und der Weise": 83–101) ist besonders eindrucksvoll. Philo vom Alexandrien, der als Wortführer einer jüdischen Gesandtschaft damals in Rom gewesen war, schildert uns die Euphorie der Menschen nach dem Tod des Tiberius und dem Regierungsantritt des Caligula (83). Als der neue Herrscher in schwere Krankheit fiel, überkam alle Menschen Angst und Entsetzen. Aber als Caligula tatsächlich genas, war er total verwandelt. Er gebärdete sich wie ein Gott, der alles vernichtet, was nicht sein Wohlgefallen fand. Auch Seneca lebte wegen seiner familiären Herkunft in zu großer Nähe des Tyrannen, als daß er nicht auch den Tod hätte gewärtigen müssen. Damals entstand seine

erste (erhaltene) Schrift, der Trostbrief an seine Frau Marcia, die den Tod ihres Sohnes nicht verwinden konnte. Vielleicht hat Vf. recht mit seiner These, daß dieser „Trostbrief" (consolatio) in Wirklichkeit eine Selbstwappnung Senecas gegen den drohenden Tod war. – Unter dem neuen Kaiser Claudius geriet Seneca in den Verdacht der Konspiration gegen den Herrscher. Zur Strafe mußte er in die Verbannung nach Corsica (41–48). Als Agrippina Kaiserin wurde, durfte er nach Rom zurück. Er wurde Erzieher ihres Sohnes Nero. Als dieser nach der Ermordung des Claudius i. J. 54 die Herrschaft antrat, blieb Seneca noch fünf Jahre lang kaiserlicher Berater. Er wurde sogar Konsul (55/56). Nach der Ermordung der Agrippina (59) wurde seine Stellung immer kritischer. Im Jahre 62 zog er sich auf seine Landgüter zurück. Aber er konnte dem Schicksal nicht entfliehen. Im Jahre 65 zwang Nero seinen alten Erzieher zum „Philosophentod". Vf.s Buch verdient allein schon wegen dieses Kap. (VI) über „Seneca und Nero" hohes Lob, nicht nur wegen der präzisen Informationen, sondern noch mehr wegen der feinsinnigen Einfühlung in die Charaktere, handle es sich nun um Kaiserin-Mutter Agrippina mit ihren Intrigen und ihrem schauerlichen Tod, oder um den Kaiser Nero, den Muttermörder, oder um Tod und Apotheose des Vorgängers Claudius. In dieses wilde Geschehen eingeblendet ist eine Darlegung der Gladiatorenkämpfe mit ihrer schamlosen Brutalität, sodann ein Exkurs über Politik, Wirtschaft und Moral der Kaiserzeit und ein weiterer über die kaiserlichen Schauspiele, mit denen Nero sich die Gunst der Massen erkaufen wollte. – Wir wollen nicht schließen, ohne die Endphase zu erwähnen. Es war die letzte „Huld" des Tyrannen, daß er seinem einstigen Erzieher die Zeit ließ, sich selbst zu exekutieren. Zusammen mit seiner Gattin öffnete er sich die Adern. Aber da das Verbluten zu langsam ging, ließ er sich vom Arzt das längst vorbereitete Gift geben – doch es wirkte nicht: „Denn die Glieder waren schon erkaltet und der Körper nahm das Gift nicht mehr an. Zuletzt ließ er sich in das Dampfbad bringen, wo er erstickte" (286).

H. Bacht S. J. †

Rist, John M., *Platonism and its Christian Heritage* (Collected Studies Series 221). London: Variorum Reprints 1985. 318 S.

Dieser Band des bekannten an der Universität von Toronto lehrenden Philosophiehistorikers umfaßt den um drei Postskripte ergänzten Nachdruck von 16 Arbeiten unterschiedlichen Umfangs, die von 1962 bis 1983 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden. Themen sind der Kaiserzeitliche Platonismus und die Beziehungen zwischen Platonismus und Christentum. R. wendet sich mit Recht gegen die These, Hellenismus und Christentum seien fundamental und notwendig einander entgegengesetzt; wer sie vertrete, müsse die gesamte patristische Philosophie (und Theologie) als antichristlich betrachten. Zwei Arbeiten befassen sich mit dem Verhältnis von griechischem Eros und christlicher Agape (I; XVI), drei mit der Bedeutung der griechischen Philosophie für Origenes (IV, V, VI). Zum Thema Platonismus und Christentum ist nicht zuletzt die umfangreiche Untersuchung über den Neuplatonismus des Basilius von Caesarea zu nennen (XII). R. kommt in der Frage, welchen Einfluß der Neuplatonismus auf den Kappadozier ausgeübt hat, im wesentlichen zu einem negativen Ergebnis. Die Textvergleiche zeigen, daß sie für die verschiedenen Lebensabschnitte des Basilius eine unterschiedliche Antwort verlangt. – Im Mittelpunkt der Arbeiten zum Kaiserzeitlichen Platonismus steht Plotin. Diskutiert werden u. a. der Gebrauch des Wortes *theós* (VII), das Verhältnis des Einen Plotins zum Gott des Aristoteles (IX), Metaphysik und Psychologie in Plotins Seelenlehre (X), die moralische Verpflichtung (XI) und die Prohairesis (XIV). – R.s Arbeiten machen deutlich, daß das Problem der Hellenisierung des Christentums nicht anhand pauschaler Verallgemeinerungen diskutiert werden kann. Ihr besonderer Wert liegt in den sorgfältigen, auf gründlicher Kenntnis der antiken Philosophie beruhenden Einzelanalysen und -interpretationen patristischer Texte. – Leider hat das Buch nur ein sehr kurzes Register. Das hängt mit einer anderen Eigenart zusammen: Die Beiträge sind nicht durchpaginiert, sondern erscheinen nur in der Paginierung der ursprünglichen Veröffentlichung. Durch ausführlichere Indizes und eine umfangreichere Einleitung hätte der Nachdruck erheblich an Wert gewonnen.

F. Ricken S. J.

Miedaner, Michael, *Die Ontologie Benedikt Stattlers* (Europäische Hochschulschriften XX; 129). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1983. 501 S.

1. Vorliegende Dissertation an der Katholischen Universität Eichstätt geht auf einen bedeutenden Vertreter der Aufklärung ein: Benedikt Stattler S. J. Als Zeitgenosse Kants lehrte er an verschiedenen Hochschulen; zuletzt und vor allem an der Universität Ingolstadt, wo er auch nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu bleiben durfte, bis 1781 auch die noch übriggebliebenen Jesuiten ausgeschaltet wurden. St., der hauptsächlich Theologie dozierte, war ein Universalgelehrter, und dazu noch ein produktiver und kämpferischer Schriftsteller. Der Vf. unterscheidet zwei Perioden in den philosophischen Schriften: 1. die lateinische vor-antikantische Periode, deren Hauptwerk die achtbändige „Philosophia methodo scientiis propria explanata", 1769–1772, ist, 2. die deutsche antikantische Periode, die 1788 mit dem für kurze Zeit berühmten „Anti-Kant" (2 Bde. über die Kritik der reinen Vernunft und 1 Bd. über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) eingeleitet wurde. Die enge Verbindung zwischen beiden Perioden liegt darin, daß St. seinen früheren philosophischen Kurs als Grundlage für die Auseinandersetzung mit Kant benutzte, ja ihn in deutscher Sprache noch einmal zusammenfaßte, in wichtigen Punkten sogar ausführlicher vortrug. Die Dissertation beschäftigt sich mit dem systematischen Werk, und zwar mit der Ontologie, die im 2. Bd. des genannten Kurses enthalten ist, und die den Kern des Denkens St.s darstellt.

Das Buch gliedert sich in 4 Teile. Im 1. Teil wird Persönlichkeit und Werk St.s im damaligen geistesgeschichtlichen Kontext vorgestellt. Das Leben St.s wurde von mehreren akademischen und kirchenpolitischen Streitigkeiten gekennzeichnet, die er allerdings mit nicht weniger Polemik konterte. Insbesondere zu erwähnen sind der Kampf gegen die „Illuminaten", einen radikal aufklärerisch-umstürzlerischen Geheimbund, und das manchmal getrübte Verhältnis zu seinem besten Schüler Joh. Michael Sailer, bei dem St. meinte, zuviel Kantianismus zu riechen. – Der 2. Teil ist der Darlegung der Ontologie gewidmet. St. versteht die Ontologie als Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt – dies ist der tatsächliche Sinn seiner Definition: „Ontologia est scientia entis in genere" (§ 2), derart daß das Sein selbst kein Thema der Stattlerschen Ontologie ist (99, 140, 214, 340, 467). St. gelingt es, allgemeingültige Urteile und damit eine wissenschaftliche Erkenntnis der Gegenstände auszuarbeiten, weil er zwar von der Erfahrung ausgeht, aber die uns dadurch vermittelten Gegenstände nicht in ihrer Wirklichkeit (dies würde ins unlösbare Problem der Induktion führen), sondern nur auf ihre *möglichen* Eigenschaften hin untersucht, wofür die widerspruchsfreie Denkbarkeit genügt, die von sich aus allgemein ist (100f.). Die Ontologie ist in drei Abschnitte gegliedert. Im 1. Abschnitt werden die Dinge so, wie sie für sich selbst sind, beschrieben. Es werden also die Merkmale der Dinge in sich selbst untersucht und die sich daraus ergebenden Begriffe entwickelt. Im 2. Abschnitt stehen diejenigen metaphysischen Begriffe zur Diskussion, die sich aus der Vorhandenheit mehrerer voneinander verschiedener Dinge ergeben: Verhältnisbegriffe. Der 3. Abschnitt geht auf die Arten der Verbindung und Ordnung der Gegenstände ein (122). Die Untersuchung der ontologischen Begriffe fängt mit dem Satz des zureichenden Grundes an. Aus ihm wird das Widerspruchsprinzip abgeleitet, das also (im Unterschied zu Wolff) nicht als der erste von allen metaphysischen Sätzen gilt. Anhand dieses Prinzips wird der Gegenstand nach dem üblichen Schema von *essentialia, attributa* und *accidentia (modi)* analysiert. Die alten Transzendentalien werden von überkategorialen Weisen des Seins zu Bestimmungen der Gegenstände verkürzt (135); ihnen folgen die Begriffe der Notwendigkeit und der Kontingenz, der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Alle diese ontologischen Begriffe sind „notiones factitiae" (§ 3), eben weil sie von aller Wirklichkeit abstrahieren und ausschließlich zur Beschreibung möglicher Gegenstände dienen (84f.). Von den relationalen Begriffen im 2. Abschnitt: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit; Größe; lokale Ausdehnung, Raum, Bewegung und Zeit ist besonders die Raumzeitlehre zu erwähnen. Auch diese Begriffe erlangen wir von der Erfahrung; ihre Allgemeinheit aber erkennen wir, indem wir sie auf ihre Denkbarkeit, d. h. auf ihren hinreichenden Grund hin untersuchen (200). Bei der Behandlung von Raum, Zeit und Bewegung sieht man deutlich, wie sehr St. bemüht ist, in der Ontologie die Grundlage seiner Kosmologie zu schaffen

(205); dies ist nur naheliegend, da ja die Grundkonzeption seiner Ontologie eine Theorie der Dinge überhaupt ist. Die wichtigste der im 3. Abschnitt behandelten Verbindungen zwischen den Dingen ist die der Ursache. Da es ein Grundanliegen St.s ist, das naturwissenschaftliche Denken in die Philosophie mit hineinzunehmen, wundert es einen nicht, daß St. eigentlich nur zwei Ursachen kennt: die Material- und die Wirkursache. Die Annahme einer causa formalis würde die metaphysische Lehre vom Hylemorphismus voraussetzen, für den im empiristisch-naturwissenschaftlichen Denkansatz St.s kein Platz mehr ist. Nach St. ist Materie das räumlich ausgedehnte Produkt einer Zusammensetzung aus einfachen unausgedehnten Substanzen, die mit Kräften ausgerüstet sind. (241).

Der 3. Teil des Werkes untersucht St.s Denken auf dem Hintergrund der Tradition. Die Hauptrichtungen, von denen es getragen ist, sind die damals gerade aufgeblühte Naturwissenschaft (empiristische Denkrichtung) und der Rationalismus Descartes', Leibniz', und Wolffs. Was die Erkenntnistheorie St.s anbelangt, ist sie im englischen Empirismus und im deutsch-französischen Rationalismus verwurzelt. Der Einfluß Lockes läßt sich sehr konkret nachweisen: Ablehnung jeglicher angeborenen Ideen und Distinktion zwischen Sinnesempfindung und dem „zurückgewandten Blick" der Seele (vgl. Lockes Binom von „sensation" und „reflection"). Gemeinsam mit Descartes hat St. die mathematische Wissensauffassung und den Glauben an die rationale Durchschaubarkeit allen Seins. Auch der Einfluß Leibniz' läßt sich an mehreren Lehrstücken ermitteln: das principium rationis sufficientis, der Monadenbegriff, die Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheit. Allerdings entnimmt St. diesen beiden rationalistischen Denkern nur die Elemente, die zu seiner empiristisch-logischen Auffassung von Wissenschaft passen und läßt die spezifisch metaphysischen Aspekte derselben beiseite. Interessanterweise findet M. bei St. keinen unmittelbaren Einfluß Suarez'. Maßgebend dagegen ist das Denken Wolffs, trotz Abweichungen und Verbesserungen im Detail. – Bezüglich der Ontologie stellt der Vf. die These auf, sie sei im wesentlichen nur von Wolff beeinflußt. Infolgedessen geht er nochmals die ganze Ontologie durch, um diesen Einfluß zu belegen. Ein solches Verfahren ist um so mehr geboten, als St. Wolff nur selten erwähnt und zwar nur dann, wenn er sich von ihm trennt oder ihn verbessert. Die grundsätzliche Übereinstimmung mit Wolff wird von St. selbst nie zur Sprache gebracht (342). So übernimmt St. den Wolffschen Philosophiebegriff (Wissenschaft aller *möglichen* Dinge), die Vierteilung der Metaphysik, die mathematische Methode und damit auch den axiomatischen Aufbau. Einen breiten Raum nimmt bei M. das Problem der Deutung der Axiome ein: sie sind in erster Linie Erkenntnisprinzipien, zugleich aber auch ontologische Prinzipien. Aus diesem Grund spricht M. von einer „Doppeldeutigkeit" bei Wolff und St. Die systematische Gliederung der Ontologien ist bei beiden Autoren im wesentlichen die gleiche; nur daß sie bei St. einsichtiger und konsequenter ist. Die Übereinstimmung in der Transzendentalien- und Ursachenlehre wird eingehend untersucht. Fazit: „Es ist nicht übertrieben, St. als Epigonen Wolffs zu bezeichnen. Wenn auch St. manche einzelne Definition Wolffs verbessert, ja wenn er an die Spitze seines Systems den Satz vom Grunde stellt, so führt dies zwar, verglichen mit Wolff, zu einem systematischeren Aufbau der Ontologie und manchmal auch zu einsichtigeren Definitionen. Aber die Grundlagen der Wolffschen Ontologie hat St. nie angegriffen, ja nicht einmal problematisiert. So gesehen ist seine Ontologie nur eine (geringfügige) Modifikation der Wolffschen" (442). Insofern nun St. diese Wolffsche Metaphysik zur Grundlage seines Angriffs gegen Kant machte, beruhte seine Widerlegung Kants auf einem „peinlichen Anachronismus" (449); denn er griff auf Waffen zurück, die Kants Kritik schon zerbrochen hatte.

Der letzte Teil gibt eine Gesamtbeurteilung der Stattlerschen Ontologie. Als Charakteristika nennt der Vf. den „empirischen Logizismus" und den „psychischen Phänomenalismus", wobei ihm die zweite als die grundlegendste Charakterisierung des Werkes St.s gilt (480, 500). Beide auszeichnenden Züge werden im Laufe der Dissertation zur Sprache gebracht und erörtert. Unter beiden Aspekten sei die Ontologie St.s entwicklungsfähig, wäre nicht mit dem Auftreten der Kantischen Philosophie das Wolffsche Denken und alles, was sich ihm anschloß, *ad acta* gelegt (479). Als empirischen Logizismus, d. h. als Theorie, die von widerspruchsfrei denkbaren Gegenständen

handelt, sieht M. in Wittgensteins Versuch, die Welt in logischem Zugriff zu erfassen, eine Weiterführung der Ontologie St.s. Als psychischer Phänomenalismus stellte die Ontologie St.s einen Denkansatz für die Phänomenologie Husserls dar – freilich unter Voraussetzung der Reinigung von den psychologischen Elementen. Die phänomenale Betrachtung der Welt durch Husserl mit ihrem Verzicht auf Wirklichkeitsaussagen entspreche der Stattlerschen Ontologie der Gegenstände, insofern für eine solche Ontologie unwesentlich ist, ob diese Gegenstände sind oder nicht sind. (494). In der Tat aber ist diese Weiterführung geschehen, ohne daß beide Autoren etwas von ihren Vorläufern in der Aufklärung wußten. Die Zäsur durch die Transzendentalphilosophie Kants und den deutschen Idealismus hatte den Hintergrund in der ausgehenden Schulphilosophie fast völlig ausgeblendet. – Die Dissertation M.s stellt eine solide Untersuchung über die Schulphilosophie und die Aufklärung im katholischen Süddeutschland der zweiten Hälfte des 18. Jh.s dar und liefert somit einen zuverlässigen Beitrag zur Kenntnis eines Denkens, das durch die Lehrtätigkeit an den Hochschulen die allgemeine philosophisch-weltanschauliche Kultur der Zeit prägte. Die Arbeit füllt, auch wenn nur zu einem kleinen Teil, eine Lücke aus, und zwar durch die eingehende Analyse eines Lehrbuches, das für den damaligen Lehrbetrieb durchaus repräsentativ ist. Durch die Heranziehung der Tradition, vor allem durch die ausgedehnte Erörterung der Philosophie Wolffs gelingt es dem Vf., Sinn, Tragweite, Herkunft bzw. Neuheit der wichtigsten Lehrstücke der Ontologie St.s zu erhellen. Neben diesem Hauptverdienst ist auch die im allgemeinen durchsichtige Darstellung zu erwähnen. Es ist hier nicht möglich, auf die Interpretation und Bewertung des Vf.s einzugehen. Dennoch möchte ich einige Bemerkungen hinzufügen, auch wenn ich gezwungen bin, mehr anzudeuten als im einzelnen zu erläutern, was ich als Einwand oder Desiderat vorbringe.

2. M. qualifiziert öfters die Ontologie St.s als eine Theorie der Gegenstände überhaupt, und noch deutlicher als eine daseinsfreie Betrachtung des *ens*, so daß eigentliches Objekt der Ontologie das Mögliche als Mögliches ist. Merkwürdigerweise fällt bei dieser Charakterisierung das Wort „Essentialismus" nie. Natürlich ist das Entscheidende nicht der Terminus, sondern die Sache. Dennoch wäre auch der Terminus für den Leser hilfreich gewesen, um den Grundtenor der Ontologie St.s geschichtlich einzuordnen und inhaltlich in den Griff zu bekommen. Es liegt in dieser Ontologie ein offensichtlicher Primat der Essenz vor, insofern die Lehre vom Seienden um den Zusammenhang der *essentialia* und deren weitere Bestimmung kreist. Damit erklärt sich auch die fundamentale Rolle des Satzes vom Grunde in dieser Ontologiekonzeption. Thema der Ontologie ist nicht das Sein, sondern sind die „notiones entis", d.h. die Merkmale der Gegenstände (360). Der Essentialismus, d.h. die Reduktion des Seienden auf die Essenz, war schon bei Suarez angelegt (dessen Einfluß auf die deutsche Schulphilosophie und damit *auch* auf St. in dieser Dissertation m.E. nicht genügend gewürdigt wird), wird bei Wolff folgerichtig ausgebaut und findet seine explizite Formulierung bei den Wolffianern, etwa bei Bilfinger (vgl. Dilucidationes philosophicae, § 6) und bei Baumgarten (vgl. Metaphysica, § 55). Im Gefolge Wolffs zielt St.s Lehre vom Seienden auf eine systematische Erklärung der kategorialen Bestimmungen der Gegenstände ab. Eine solche Betrachtung signalisiert die epochale Verlagerung von der Seinsfrage zur Frage nach dem Funktionalen an der Wirklichkeit. – Mit dem Essentialismus hängt die zentrale Rolle zusammen, die das Mögliche (im Gegensatz zum Wirklichen) in dieser Ontologiekonzeption einnimmt, worauf der Vf. immer wieder zurückkommt. Mit dem Möglichen hängt weiter, auf der erkenntnistheoretischen Seite, die Rolle der *begrifflichen* Erklärung der Dinge zusammen. Beim Wesen und somit bei dem Möglichen geht es ja um die Denkbarkeit im Sinne von Widerspruchsfreiheit: „Für St. liegt in der Denkbarkeit der zureichende Grund eines möglichen Gegenstandes" (82). In der Tat schreibt St. in seiner Logik im Abschnitt über die „principia praevia ontologica": „Cognoscibilitas haec seu [!] conceptibilitas etiam ratio entis in genere dicitur" (Logica § 21). Vom Urteil nicht bloß als Synthesis zweier Begriffe (was noch zur Denkbarkeit gehört!), sondern als absoluter Position der Synthesis ist, natürlich, in der Erkenntnislehre St.s nirgends die Rede – wie auch in der Schulphilosophie und im Rationalismus überhaupt. Infolgedessen redet St. seinen Widerpart folgendermaßen an: „Nur merke Hr. Kant wohl das Unläugbare dieses Satzes: ein noch pur mögliches Objekt ist schon

ein wahres Objekt. Denn objektive Wahrheit ist nur Denkbarkeit ..., und alles mögliche ist als ein Objekt denkbar" (Anti-Kant § 123). Und weiter zum Objekt unseres oberen Erkenntnisvermögens: „Verstand und Vernunft haben zu ihrem ordentlichen eigenen Gebieth und vollständigen Gegenstand allein das Mögliche, und nicht das Wirkliche" (Anti-Kant § 113). Wenn die intellektuelle Erkenntnis in der Denkbarkeit bzw. „conceptibilitas" aufgeht, dann ist es nur konsequent, daß das Wesen und somit das Mögliche zum eigentlichen Objekt des Verstandes gemacht wird, während der Sinnlichkeit das Feld des Wirklichen zugeteilt bleibt (ebd.). Unter dieser Rücksicht gehen Rationalismus und Sensualismus Hand in Hand. – Dieser Fragenkomplex wird bei M. zwar öfters zur Sprache gebracht; aber die Verbindung zwischen erkenntnistheoretischer und ontologischer Seite dieser Problematik wird nicht deutlich eingesehen, wie auch der Essentialismus weder spekulativ in sich selbst noch historisch in seiner Herkunft und Bedeutung eine angemessene Vertiefung erhält. Gerade hierin läge ein wesentliches Element für eine Würdigung des metaphysischen Denkens Wolffs und seiner Anhänger – viel wichtiger als die ziemlich äußerlichen und sehr allgemein gehaltenen Ausführungen über die Verbindung zwischen St. und modernen Denkern.

3. Nach M. ist die Metaphysik St.s am zutreffendsten als ein „psychischer Phänomenalismus" zu bezeichnen; denn sie geht von der durch Erfahrung ermöglichten psychischen Vorstellung aus und beschreitet den Weg der Reduktion von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Diese Sichtweise kommt immer wieder im Laufe der Dissertation vor, aber sie wird nur spärlich anhand der Schriften St.s belegt und konkretisiert, so daß ich nicht sicher bin, die vom Vf. gemeinte erkenntnistheoretisch-ontologische Position erfaßt zu haben. Eine der aufschlußreichsten Stellen findet sich da, wo die Abhängigkeit St.s von Locke erörtert wird: Beide treiben „eine psychologische Anatomie des menschlichen Bewußtseins. Die Ideen als Grundlage all unseres Wissens sind psychische Phänomene. Da unser Bewußtsein nichts anderes als derartige Ideen enthält, müssen sich auch alle Kategorien des Seins als psychische Phänomene darstellen. In dieser Abkehr von der traditionellen Metaphysik und in der Konzeption der Ontologie als psychischem Phänomenalismus sind sich beide Denker einig" (284). Auf S. 359 heißt es: „Sie [St. und Wolff] leiten die Charakterisierung der Gegenstände überhaupt von unserem Vorstellungsvermögen ab". Und schon gegen Ende des Exkurses über den erkenntnistheoretischen Ansatz St.s bescheinigt M. seinem Autor, er habe „den Weg zur Reflexionsphilosophie, die jede spekulative Metaphysik ablehnt, eingeschlagen" (91 f.). – Wenn man schon auf das Entwicklungsfähige bei St. bedacht ist (479 ff.), dann bietet m. E. die von M. so genannte „psychologische Anatomie" Wertvolleres als der von ihm besonders hervorgehobene Leitfaden zur heutigen Phänomenologie mit ihrer zweifelhaften „Epoché" von den Wirklichkeitsaussagen. Wir sahen soeben, daß St. das menschliche Bewußtsein analysiert und von daher die metaphysischen Begriffe gewinnt: seine Ontologie ist „psychologisch-anthropologisch fundiert" (158). Die Frage ist nun, ob dieser empirische Ansatz St.s von jedem Psychologismus befreit werden soll (481), um das in ihm liegende „logische Moment" (489) herauszuheben, wie etwa der Neukantianismus und Husserl es getan haben, oder ob gerade dieser Weg über das Bewußtsein (und in diesem Sinne die psychologische Argumentation) konsequenter beschritten werden soll als St. es getan hat. Mir scheint, daß das Zukunftsträchtige bei St. im zweiten Glied der Alternative liegt, nämlich in der Erhellung unseres Bewußtseins als einsichtigen und rationalen (und moralischen) Dynamismus. Auf diesem Weg kann man eine Erkenntnislehre ausarbeiten, die empirisch ist, ohne empiristisch zu sein. Empirisch, weil sie sich auf die Daten des Erkenntnisprozesses als eines bewußten Vollzugs gründet und in demselben nachprüfbar ist. Nicht empiristisch, weil die Thematisierung unserer Erkenntnishandlungen mittels der Introspektion ein normatives Element an den Tag legt, nämlich die Intentionalität mit ihrer Dynamik, ihrer Struktur und den ihr innewohnenden Gesetzen (vgl. ThPh [1974] 481). Auf diese Weise kann weiter auch das Programm einer transzendental gewendeten Seinslehre ausgeführt werden, die als Pendant oder objektiver Pol der Erkenntnislehre nicht vom Sein spricht, ohne sich über das Werkzeug Rechenschaft gegeben zu haben, womit wir es erkennen. Der Vf. wirft St. vor (470 f.), er habe die kantische Herausforderung zur Selbstprüfung des Subjektes versäumt, andererseits aber lobt er Wittgen-

stein, daß er nicht von der psychologischen Vorstellung, sondern von der „logischen Tatsache" ausgegangen sei, um daraus auf die Gegenstände zu schließen (489). Was ist nun eine logische Tatsache und wie wissen wir um sie? – Daß der hier angedeutete Weg nicht in der Immanenz verhaftet bleibt, d. h. nicht zum Phänomenalismus führt, erhellt daraus, daß die in unserer inneren Erfahrung sich bekundende Intentionalität von Anfang an sich als ein Dynamismus zum Transsubjektiven hin erweist. Wir fragen ja nach dem Sein, d. h. nach dem, was „ist" und in seinem Sein absolut gesetzt ist, so daß es auch nicht vom erkennenden Subjekt abhängt. Durch die Intentionalitätsanalyse bekommt das Urteil als absolute Setzung sein entscheidendes Gewicht, insofern wir erst in ihm das Sein erkennen. Die Korrelativität von Intentionalität und Sein führt weiter zur Anerkennung des Isomorphismus zwischen der Struktur unserer Erkenntnis und der ihr proportionierten Wirklichkeit (der Welt). Gerade dieser Isomorphismus ermöglicht eine operative Definition der metaphysischen Komponenten der Wirklichkeit: Potenz, Form, Akt. All dies geht weit über die Stattlersche Annahme hinaus, „daß die Welt der Bilder sich isomorph zur Welt der wirklichen ... Gegenstände verhält" (381), aber ohne den Ansatz St.s im Bewußtsein aufzugeben. Kurzum: die psychologische Anatomie im Sinne von Intentionalitätsanalyse führt zu einer rationalen Auffassung von der Wirklichkeit, die ihrerseits ermöglicht, jede Diskussion im Bereich der metaphysischen Spekulation auf eine Frage nach psychologischen Fakten zurückzuführen, die im eigenen Bewußtsein (d. h. in der eigenen Erfahrung, in der Intelligenz und in der Rationalität) nachgeprüft werden müssen. Dieselbe Intentionalitätsanalyse unterscheidet sich vom Kantischen Weg über das transzendentale Subjekt (vgl. 229, 470 f.) dadurch, daß sie keinen Bezugspunkt postuliert, der die Unzulänglichkeit des empirischen Subjektes nur um den Preis überwindet, in eine Nacht zu stürzen, die keinen Morgen mehr kennt. Denn: Wer oder was ist das transzendentale Subjekt? Der deutsche Idealismus und der Neukantianismus haben dies zur Genüge durchexerziert.

4. Mit dem über die Thematisierung des Erkenntnisvollzugs als den Weg zu einer Erkenntnis- und Seinslehre Gesagten hängt auch meine Beanstandung des Vorwurfs M.s gegen St. zusammen, er vertrete eine „subjektivistische Fassung des Evidenzbegriffs" (295. Vgl. auch 498). Denn die Evidenz bestehe, nach St., „in einem deutlich und klaren Anschauen (versteh, in einem thätigen, nicht receptiven nach Hr. Kant) aller hinreichenden Gründe, oder der vollständigen, so einer Wahrheit eigenen Kennzeichen der objektiven oder reellen Wahrheit unserer Erkenntnis" (Anti-Kant § 122). Demgegenüber wendet M. ein: „Dieses Anschauen (intuitus) aber ist ein Akt des Verstandes. An einer Stelle der Stattlerschen Logik wird das ganz besonders deutlich: ‚Itaque certitudo iuxta atque evidentia, non obiecti, sed mentis nostrae operationum affectio et status quidam sunt, atque adeo, si proprie velimus loqui, non obiectum debet vocari certum, sed mens ipsa de obiecti statu certa, vel habere evidentiam, dicenda est' (Logica § 304) ... Das ist ein klares Bekenntnis zum Subjektivismus" (296). Summa summarum: St. vertrete auf der einen Seite einen realistisch, auf der anderen Seite einen subjektivistisch gefärbten Wahrheitsbegriff. Seine Wahrheitstheorie sei also doppelbödig (ebd). Soviel ich verstehe, möchte der Vf. dem Subjektivismus dadurch entgehen, daß er das erkennende Subjekt als tätiges eliminiert, da es ja trotz jeglichen Wahrheitskriteriums ein fehlbares Subjekt ist. Oder, anders ausgedrückt, der Vf. ist so sehr von der Objektivität der Wahrheit fasziniert, daß er meint, sie könne auch ohne Subjekt auskommen! In der Tat transzendiert die wahre Erkenntnis das Subjekt und jegliche Relativität zu ihm. Aber eine solche Objektivität ist die Leistung einer authentischen Subjektivität, d. h. eines Subjekts, das auf die relevanten Daten acht gibt; freien Lauf der intellektuellen Neugier gewährt, damit sie alle intelligenten Fragen stellt, die sie stellen kann und nach einem ausgewogenen Urteil strebt. Die sog. *evidentia sufficiens* ist also die Errungenschaft eines persönlichen Engagements. Daß die Evidenz die Handlungen „mentis nostrae" betrifft, ist kein Subjektivismus. Oder, will man sie so bezeichnen, dann handelt es sich um einen Subjektivismus, der besagt, daß das Urteil eine persönliche Verantwortung miteinschließt, die uns von keinem mythischen „Sich-Zeigen" des Objekts selbst (sprich: von keiner Evidenz im Sinne M.s) abgenommen werden kann.

G. B. Sala S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Teil 2: *Die bestimmte Religion.* Hrsg. von *Walter Jaeschke* (Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 4). Hamburg: Meiner 1985. XIII/1024 S. in zwei Bänden – a: Text (bis S. 648), b: Anhang.

Mit dem umfangreichen Mittelstück ist das magnum opus der Religionsphilosophie-Edition fristgemäß fertig gestellt. Erstmals eigenständig wird hier präsentiert, was sonst zwischen „Begriff" und „vollendeter Religion" eher überflogen zu werden pflegt (aufgeteilt zudem in einen Anhang zu jenem und eine Einleitung zu dieser), was aber fast die Hälfte des Gesamtstoffes ausmacht und den Ertrag einer beeindruckenden Arbeitsleistung Hegels bildet. – Der Aufbau, um auch das Editionsvorgehen nochmals kurz zu erinnern (vgl. ThPh 59 [1984] 452f.; 60 [1985] 454f.), ist folgender: Für das Kolleg des Jahres 1821 wird Hegels Manuskript vorgelegt. Es behandelt – jeweils nach metaphysischem Begriff, konkreter Vorstellung (Gestaltung) und Kult gegliedert – A die unmittelbare Religion (von jener der Natur bis zu Ägypten und Syrien, noch relativ wenig ausdifferenziert), B die Religion der Erhabenheit und Schönheit (bzw. Notwendigkeit), zu jedem der Unterpunkte in dieser Reihenfolge, C die der Zweckmäßigkeit (der Selbstsucht, des Verstandes). Hrsg. weist auf die Parallele zur Logik hin: Sein – Wesen (in der ihm gemäßen Doppelung [Juden, Griechen]) – Begriff (hier freilich noch in seiner Äußerlichkeit, der – römisch-staatlich gesehenen – äußeren Zweckmäßigkeit). – Für 1824 liegt die Nachschrift v. Griesheims zugrunde, ergänzt durch andere Nachschriften. Hier wird zur (A) unmittelbaren oder natürlichen Religion nach dem metaphysischen Begriff zur Vorstellung Gottes (worein der Kult jetzt eingearbeitet ist) klarer gegliedert (die Überschriften verantwortet Hrsg.): Zauberei (Eskimo, Afrika, China), Phantasie (Indien), Religion des Guten, des Lichts (Parsen), Übergang: des Rätsels (Ägypten). Und darauf folgt diesmal nur das B der Religionen der geistigen Individualität, in drei konkreten Gott-Bestimmungen: Erhabenheit, Schönheit, Zweckmäßigkeit. Hier findet sich also jene Zweiteilung, die sich eingebürgert hat, so sehr in der Tat die römischen Götter (Jaeschke, 3 [= Teil 1] LX) „keine geistigen Individualitäten, sondern individualitätslose Abstraktionen" sind. – Triadisch dann wieder das Kolleg von 1827, ediert im wesentlichen nach Lasson (in komplizierter Rekonstruktion aufgrund inzwischen aufgetauchter Mit- und Nachschriften). Die durchgehende Teilung von metaphysischem Begriff und Bestimmung fällt, die Naturreligion ist nochmals klarer durchgegliedert: a) Zauberei (Eskimo, Neger), ausgebildete Zauberreligion des chinesischen Reiches; b) Religion des Insichseins (Buddhismus, Lamaismus), c) indische Religion; d) Übergang: Parsismus, Ägypten. B: Schönheit und Erhabenheit. In diesem Jahr wird also Israel *nach* den Griechen behandelt; deren Besonderung erheben sich erst dort zur geistigen Einheit. C: Religion der Zweckmäßigkeit.

Auf einige Seiten zum teleologischen Beweis nach der zweiten Werk-Ausgabe folgt für 1831 (sonst hierfür nur Passagen der Werke-Ausgabe, als Fußnoten zum Text von 1827) als Beilage das D. F. Strauß-Exzerpt aus einer Nachschrift. Hier eine weitgehende Umgruppierung (an der aber – 3 [Teil 1] LXXV – Zweifel „nicht erlaubt [sind], so lange nicht andere, abweichende Quellen für das letzte Kolleg aufgefunden werden"): I Religion in Unmittelbarkeit, natürlich (Zauberei: Eskimos, Mongolei, Neger), II Entzweiung des religiösen Bewußtseins in sich (Erhebung des Bewußtseins vom Endlichen zum Unendlichen [kosmologischer Beweis], Verhältnis der Substanz zu den Akzidenzien): China, Indien, lamaisch-buddhistische Religion; III Versöhnung, Religion der Freiheit, in der Dreiteilung A. Übergang: 1. Religion des Guten (Perser, Juden), 2. Religion des Schmerzes (vorderasiatisch, Phönix, Adonis), 3. Ägypten; B Griechen: Religion der Schönheit (auch des inneren Zwecks, so hier Ausführungen zum teleologischen Beweis); C. Rom: äußere Zweckmäßigkeit, in deren sich ausbreitender Resignation ja dann die Zeit erfüllt ist.

Die Fülle des herangezogenen und eingearbeiteten Materials führt zu einem Anmerkungsteil von 165 Seiten. Nur ganz wenige Hinweise sind unbelegbar geblieben; anderseits bringen Nachträge schon Ergänzungen zu den früheren Bänden (darunter auch zu dem Goethe-Vers, aus der *Braut von Korinth*, für den Rez. an den *Divan* gedacht hatte; er wagt gleichwohl nochmals einen Korrekturvorschlag: zu 330, 398. Muß man

hier zu *Ganga* an die Bantu-Zauberer denken oder spricht der Kontext doch nicht eher für den Ganges [im Blick auf 332, 450f.; 363,42f.; 489]? Hierzu übrigens auch eine Undurchsichtigkeit im Register [989–997]. Und da wir gerade dabei sind: steht 355 zu „Thammus" nicht ein Nun anstelle des Zajin? 733 [368, 169]: Comoediae). – Auf den Nachweis des Sonderguts aus der Werk-Ausgabe folgen dann fast 200 Seiten Anhang zu allen drei Teilen der Vorlesungs-Edition. Zunächst eine Bibliographie der Quellen, soweit sie ausdrücklich – oder hochwahrscheinlich – angezogen worden sind, ergänzt durch heutige Standard-Ausgaben. Nur wenige Titel davon waren dem Hrsg. nicht zugänglich (die Benutzer schließen sich seinem Dank an die Bibliotheken an!). Eigens gekennzeichnet sind Werke aus Hegels Bibliothek (Versteigerungskatalog) sowie zweifelsfrei benutzte Ausgaben. Sodann ein Bibelstellen-Register und ein umfassendes Sachverzeichnis in vier Abteilungen: Philosophica et Theologica von Aberglaube bis Zweifel, z. T. detailliert spezifiziert (etwa *Allgemeinheit:* absolute, abstrakte, äußerlich, an und für sich seiend, einfach, empirisch, ...; 63 Adjektive, von *absolut* bis *wissenschaftlich*, sind für *Religion* aufgelistet); Mythologica: Götter, Personen, Begriffe von Achilles über Krishna und Paradies bis Zyklopen; Realia (Abendmahl, Grotte, Kuh ... Zeremonie); Nomina propria (Völker, Texte, Orte). Schließlich ein Personenverzeichnis (Chenu: Marie-Dominique). – Diese knappen Angaben dürften für sich doch schon eine Vorstellung davon geben, welche Mühe und Dienstbereitschaft hier aufgewandt worden ist und welch eine Arbeitsgrundlage damit den Interessierten in die Hand gelegt wird. „Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt" (381), angesichts nicht erreichter Zwecke (während es für die Griechen nur die einfache Trauer der Notwendigkeit gegeben habe)? Dann müßte sich doch Entsprechendes auch sensu positivo sagen lassen, wenn der Zweck erreicht wird; nicht bloß einfach ist dann auch das Glück, reflektiert und mehrdimensional demgemäß auch der Dank. Hrsg. dankt den beiden Kollegen in Übersee sowie den Mitarbeitern dort wie hier. Er dankt eigens dem Verlag – und hier vor allem möchte Rez. sich, gewiß nicht bloß im eigenen Namen, ausdrücklich anschließen. Zuletzt wie zuerst aber Glückwunsch und Dank an Walter Jaeschke.

J. Splett

Marxismus-Quellenlexikon. Hrsg. *Konrad Löw.* Köln: Kölner Universitätsverlag 1985. 352 S.

Sehr oft benötigt man bei Forschungen oder Auseinandersetzungen über Karl Marx und seine Lehre die eine oder andere seiner über 42 Bände MEGA verstreuten Aussagen. Das eine Mal muß man Texte, die einem als von Marx stammend entgegengehalten werden, auf ihre Authentizität oder auf den Zusammenhang prüfen, in dem sie stehen; das andere Mal will man sich selbst auf Texte von ihm beziehen; in beiden Fällen braucht man den zuverlässigen Wortlaut und die Fundstelle. Um beide schnell und mühelos zu finden, bietet ein Nachschlagewerk wie dieses eine hochwillkommene Hilfe. Wie der Hrsg. im Vorwort mitteilt, gibt es bereits ein im Auftrag der SED erstelltes umfangreiches „Sachverzeichnis Marx/Engels-Werke", das aber tendenziell angelegt sei und viele für Marx oder den Marxismus peinliche Stichworte unterschlage; im Gegensatz dazu solle sein Marxismus-Quellenlexikon sich durch strenge Objektivität auszeichnen. Dieser von ihm betonten Objektivität würde es zustatten kommen, wenn er sich auf den getreuen Abdruck einer möglichst objektiv getroffenen Auswahl von Marx-Texten beschränkte; er tut ihr Abtrag, indem er jedem Artikel unter der Überschrift „I. Thesen" eine Einführung vorrausschickt und unter „III. Kommentar" eine Beurteilung folgen läßt, womit er sich nicht an wissenschaftlich interessierte, sondern an belehrungsbedürftige Benutzer wendet. Trotzdem sollte auch ein wissenschaftlicher Interessent den Nutzen nicht unterschätzen, den ein solches Nachschlagewerk ihm bieten kann, um Fundstellen von Texten, auf die er sich beziehen will, schnell und mühelos zu verifizieren, wobei er vielleicht das Glück hat, unerwartet auf zusätzliche Texte zu stoßen, die seine Argumentation verstärken oder ihm vielleicht auch ein vorsichtigeres Urteil nahelegen. – Wenn Löw trotz der „Thesen" und „Kommentare", die zweifellos von ihm stammen oder mindestens auf seine alleinige Verantwortung gehen, sich nur als Hrsg. bezeichnet, so will er wohl damit den Stab von Mitarbeitern ehren, ohne

dessen Hilfe es für einen einzelnen nicht möglich wäre, die 42 Bände MEGA durchzuarbeiten. – Für jede Bibliothek bedeutet das Buch eine nützliche Bereicherung.

O. v. Nell-Breuning S. J.

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

Die Arbeit von G., ursprünglich als Teilstück der umfangreichen Untersuchung des Vf. „‚Der Zusammenhang der Dinge'. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts" (2 Bde., Tübingen 1983) geplant, als deren zentrales Kapitel mit dem Titel „Umkehrung und Intensivierung der Gleichniswelt", wurde wegen ihres Umfangs und der Verselbständigung der Thematik ausgegliedert; die Analysen sind bereits 1976/77 abgeschlossen worden. – G. bestimmt Motivation und Anliegen seiner Untersuchung durch die methodische Abgrenzung von herkömmlicher Nietzsche-Exegese, der er wiederholt Mangel an gründlicher analytischer Arbeit vorwirft (z. B. 160 f., 299, 343): Statt „weitgehend methodenlos Inhalte und Horizonte von Nietzsches Umwertungen zu suchen", hätte man lieber die genetische und sprachliche Struktur untersuchen wie die historische Denksituation reflektieren sollen (6). Der Literaturwissenschaftler G. sieht seine Aufgabe in einer vorwiegend auf die Sprachverwendung gerichteten Analyse solcher Texte des Gesamtwerkes, die Nietzsches „Totalismus" dokumentieren lassen. Dieser Begriff dient als Zentralachse für jeden Untersuchungsgang, weil G. im totalistischen Verfahren (in Gestalt von Allurteilen) – der Begriff „Totalismus" stammt von Nietzsche selbst (4, 5 f.) – das „dominante Vehikel" (4) des Aufklärers Nietzsche zur Durchsetzung seiner aufklärerischen Interessen zu erkennen meint und dem er verheerende Folgen zuschreibt – dies en détail belegend. Wie schon wenige Jahre zuvor Heinz Röttges (378 fälschlich als Wolfgang R. aufgeführt) verfolgt auch G. die „Dialektik der Aufklärung", freilich nun aus sprachwissenschaftlicher Perspektive. G. analysiert und reflektiert Nietzsches Denken als selbstwidersprüchliche Sprachbewegung, die im sprachlich ge- und erzwungenen Totalismus (Allurteile, Widerspruchsmetaphorik) mehr aussagen zu können beansprucht, als sie, kritisch-genau unter die Lupe genommen, tatsächlich zu leisten vermag. Eben darin erweist sich die Dialektik des Selbstwiderspruchs; durch Totalisierung seiner Kritik (des Idealismus und aller Einheitsannahme totaler Weltanschauung) läßt Nietzsche wider Willen, in sprachlich-formaler Zwangsläufigkeit, das wiederaufleben, was er zu kritisieren und destruieren vorhatte.

In sechs schlüssig aufeinander aufbauenden, an der Genese von Nietzsches Denken orientierten und auf die Generalthematik vom Zusammenhang der Dinge (vgl. Untertitel) konzentrierten Arbeitsgängen entfaltet G. seine These, daß Nietzsche im „inhomogenen Bewußtseinsfeld" (369) des 19. Jh.s die aporetisch gewordenen Einheitsannahmen der Romantik sprachlich durch seine (totalisierte) Art des Gleichnisdenkens und der „thetischen Bildlichkeit" im ganzen (230) überbiete und zugleich inhaltlich dem Kritisierten wieder verfalle. G. deckt die Gleichnissprache von der „Geburt der Tragödie" über den „Zarathustra" bis zu den späten Aufzeichnungen der achtziger Jahre auf. Durch die geistesgeschichtliche Bewußtseinslage nach Feuerbach und Strauß, durch Einflüsse christlich-pietistischer Erziehung und im Banne Schopenhauers und F. A. Langes wahrgenommenen Naturbewußtseins, durch totalisierte Erkenntniskritik und nihilistische Skepsis nachhaltig geprägt, entwickele Nietzsche ein Gleichnisdenken, das nicht anders denn als „Ausdruck defizienter Sprachlichkeit" (216 ff.) zu werten sei. In expliziertem Widerspruch gegen gängige Thesen bestreitet G. (z. B. gegen J. Simon; 231) die Fähigkeit Nietzsches, (Gleichnis-)Sprache so einzusetzen, daß durch sie Einsichten vermittelt werden, die zur Überwindung des Nihilismus beitragen könnten – ganz abgesehen von der Überlegung, daß der Nihilismus ohnehin bloß das (behauptete) Resultat des denkerisch Ungekonnten, weil sprachlich ungenau oder gar nicht Explizierten ist. G. weist Nietzsche eine Fülle an Regelverletzungen „auf semiotischer und semantischer, auf pragmatischer und syntaktischer Ebene" nach und konstatiert insgesamt eine „Leerstellen-Struktur des Denkens, das mit Bebilderung aufgefüllt

wird" (231). Statt sprachlich überprüfbarer, philosophisch durchdachter Überlegungen biete Nietzsche teilweise lediglich eine „umgangssprachliche Repräsentation von Gedanken", ebenso „vage" wie „postulativ" (247). Aufgrund durchgehender „Denk- und Sprachverkürzung" (255) seien Nietzsches Thesen und Theoreme (betr. Sein und Werden, Wille zur Macht, dionysische Steigerung des Selbst- und Allbezugs u. a.) alles andere als plausibel. – Es ist nicht möglich, die Breite der angesprochenen Probleme, die G. bei Nietzsche aufdeckt, auch nur annähernd wiederzugeben. Auch die vom Vf. selbst gebotene „Zusammenfassung" (342–369), die im übrigen weitere Aspekte ins Spiel bringt, indem sie durch Abhebung von wichtigen (vor allem sprachwissenschaftlichen) Arbeiten der letzten Jahre den eigenen Standpunkt noch einmal konturiert, ist nur sprechend für den, der dem Argumentationsgang der Arbeit im ganzen gefolgt ist. In vier Punkten markiert G., worauf es ihm ankommt (Entfunktionalisierung und Ideologiekritik; Totalismus und Aussagelosigkeit; Unbedingtheit und Rhetorisierung; Entzeitlichung und Anpassung). Nietzsche habe Ideologie kritisiert, aber seinerseits befördert; den Konflikt zwischen bestimmter Anweisung und unbestimmter Verweisung nicht ausgetragen, mit ruinösem Effekt; der Verselbständigung des Sprachmaterials (semantische Polyvalenz) nicht wehren können; durch totalistische Affirmation totale Anpassung und nicht die ersehnte Versöhnung gebracht.

So bemerkenswert der Ertrag (und bereits die Absicht) der Analysen von G. ist – kritische Anfragen an sein Konzept sollen nicht zurückgehalten werden. Die verklausulierende Sprache G.s, wohl nur scheinbar terminologische Eindeutigkeit herstellend, sei nur am Rande erwähnt; sie macht es seinen Lesern unnötig schwer, den Behauptungen des Autors im einzelnen zu folgen, dem Autor aber ungebührlich leicht (beinahe denunzierende) Abwertungen Nietzsches als fachsprachlich verantwortete Aussagen zu präsentieren (vgl. z. B. die Häufung von „-ismen"). Davon abgesehen jedoch verdanken wir G. eine selten gründliche Lektüre und Ausdeutung Nietzsches, der im interdisziplinären Gespräch ein großes Gewicht zukommen dürfte (sollte). Gegenüber Nietzsche auffallend verblüffungsfest, mit klarer Option für den Maßstab der Wahrheitsfrage, legt G. eine Arbeit vor, die (nichts für Nietzsche-Enthusiasten hergibt, aber) höchst anregend für alle Sparten der Nietzsche-Forschung ist; die Leistungen Nietzsches setzt G. voraus (4), er diskutiert nur die Defizite. Neben der sachkundigen Aufarbeitung oft vernachlässigter Literatur, neben der historischen Recherche (Nietzsche im Kontext) und der philologisch-akribischen Detailanalyse (in striktem Wider-Spruch gegen Nietzsches Leserkonditionierung) kann man vermutlich am meisten Gewinn ziehen aus der philosophisch-erkenntniskritischen Insistenz, dem Beharren auf der (Un-) Richtigkeit der Aussagen Nietzsches im Horizont der Wahrheitsfrage – und dies gerade auch dann, wenn man dem Vf. darin nicht folgen mag, daß er die Inhalte an ihrer formalen Präsentation mißt, somit die sprachliche Form zum Richter über Nietzsches Gedanken werden läßt. Zu diskutieren ist vor allem, inwiefern und wie weit eine Widerlegung Nietzsches dessen Interessenlage überhaupt gerecht werden kann (vgl. jetzt R. Löw, Nietzsche, 1984). – Den Theologen liefert G. u. a. gewichtige Hinweise zur Deutung Nietzsches vor dem Hintergrund neuzeitlicher Weltbildproblematik. – Es ist anzumerken (und zu bedauern), daß G. allzu oft Nietzsche über die Sekundärliteratur zitiert; der Leser ist gezwungen, die Stichhaltigkeit eines Zitats in den kritischen (!) Ausgaben zu überprüfen. Ein verwirrender Druckfehler: Der Rückverweis S. 369 auf S. 823 meint wohl in Wahrheit S. 138 (134 ff.). U. Willers

Tucker, Bernard, *Ereignis. Wege durch die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus* (Europäische Hochschulschriften XX/140). Frankfurt am Main/Bern/New York: Lang 1984. XIII/405 S.

Im Vorwort von Tuckers Studie heißt es programmatisch: „Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch einer philosophischen Reaktualisierung der Marburger Gedankenwelt im Lichte politischer und sozialer Anthropologie, so wie sie heute, wenn auch vielleicht noch mit unzureichenden theoretischen Grundlagen, im Umkreis der ‚Kritischen Theorie' und des ‚(Post)-Strukturalismus' getrieben wird" (V). Gegen „das philosophiegeschichtliche Dogma, die Marburger Schule habe allein eine transzenden-

tale Wissenschafts- und Erkenntnistheorie entwickelt" will T. eine Interpretation der Marburger Schule vorlegen, deren Ergebnisse zwar „aus dem gewohnten philosophischen Gedankenbetrieb herausfallen", aber „gerade deswegen geeignet erscheinen, zu einem kritischen Verständnis der nach wie vor andauernden Kultur- und Sinnkrise der Industrie- und Massengesellschaft hinzuführen" (ebd.). Schwerpunktmäßig wird von T. diese „Relektüre der Marburger Texte" (ebd.) an der politischen Philosophie Cohens und Natorps durchgeführt, wobei „in den Expositionsteil der Arbeit auch die philosophischen Profile Görlands und Cassirers" kurz eingearbeitet werden und in einem 3., abschließenden Teil repriseartig die politische Philosophie des Cohen- und Natorp-Epigonen Buchenau vorgestellt wird. Die zentrale These von T.s Arbeit lautet, der Marburger Neukantianismus arbeite mit einer Ereignisontologie. Bei Cohen stehe dieser Ereignisbegriff noch im Hintergrund, er werde nur in Umrissen sichtbar. Erst bei Natorp gewinne „das, was bei Cohen prinzipienhaft angedeutet und eher experimentierend ausgeführt wurde, Züge gestalthafter Bestimmtheit" (XII). Erst hier komme es zu jener „Ontopoetik von den politischen Dingen" (ebd.), die für die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus charakteristisch sei. Was T. in seiner Arbeit „zunächst philosophieintern, dann im Stil einer Sozialgeschichte und Sozialpsychologie kulturpolitischer Ideen interessiert, ist die Art und Weise, wie die Marburger Schule das Denken des Ereignisses" zunächst „in einem transzendentalen Methodo-Logismus ansiedelt ... dann mit der Erkenntnis- und schließlich Bildungstheorie in Einklang bringt, um schließlich einen Systembegriff zu formulieren, in dem Theorie, Praxis und poiesis ... sich zu einem einzigen ontischen Axiom zusammenfügen" (VIII). M.a.W. geht es ihm darum, deutlich zu machen, „wie im Durchbruch ... zur ‚poiesis' die Sozial-, Staats- und Geschichtsphilosophie sich vom Historismus befreit, um über die Brücke einer im sozialistischen Sinne rekonstruierten normativen Ethik zu einer umfassenden politischen Ästhetik zu gelangen – zu einer Ästhetik, die in einer Fetischisierung des Arbeits- und Bildungsbegriffs, bei gleichzeitiger Abdichtung gegen die Kategorie der Gesellschaft, gipfelt und durch ihren Gestus reflexionsloser Unmittelbarkeit den geistigen Boden abgibt für jene strukturelle Demokratiefeindschaft, die weite Kreise des Bildungsbürgertums ... nach 1870 kennzeichnet" (ebd.). Bzgl. der Einlösung dieses ambitiösen Programms sind zumindest, was das Philosophiehistorische angeht, Fragezeichen angebracht. Wie andere Arbeiten zur Philosophie des Neukantianismus leidet auch die Arbeit T.s daran, daß sie die neukantianische Tradition in einer fragwürdigen Weise (über)aktualisiert. So ist der Leser etwa erstaunt zu lesen, „die fundamentale ‚Bewegtheit' der heutigen ‚scene' " werde „präludiert von jener ‚Tat-Metaphysik' Natorps, die der klassischen Jugendbewegung die ideologische Basis liefert(e)" (X). Vor allem in seinen Ausführungen zu Cohen ist der Autor sehr großzügig im Herstellen von Bezügen verschiedenster Art. Nicht nur daß er unter Berufung auf die gewiß nicht unproblematische Arbeit von Adelmann von Analogien zwischen Cohens ‚System der Philosophie' und Heideggers ‚Fundamentalontologie' redet (61), der Marburger Kant erscheint bei ihm darüber hinaus als „Ontologe des Begriffs der Geltung" (57) und diese ‚rationalitätsontologische' Deutung wird von T. in der Weise zu Ende gedacht, daß der Marburger Kantianismus für ihn auf eine zutiefst mythische „Selbstontologisierung der instrumentellen Vernunft" (45) hinausläuft. Schon sprachlich schwer nachvollziehbar erscheinen Formulierungen wie diese: „Die ödipale Synthesis, errichtet über dem doppeldeutigen, von Opfer und Versöhnung bestimmten Vertrag zwischen Gott und Mensch, zerbricht bei Cohen im Aufstand der reinen Erkenntnis" (65). Problematisch erscheint schließlich auch die Psychologisierung des Geltungsbegriffs, der für T. nurmehr „eine funktionalistische und schließlich ontologische Umwertung der alten, aus dem Feudalismus und dem Lehensgedanken stammenden vorbürgerlich-auratischen Herrschaftsimago" (265 f.) beinhaltet. Hier drängt sich nämlich die Frage auf, ob man durch eine solche ‚Ableitung' das Geltungsproblem wirklich erledigt hat, oder ob man nicht vielmehr selbst für eine solche Demontage des Geltungsgedankens Geltung schon wieder in Anspruch nehmen muß.

Auch wenn es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, T.s weit ausgreifende Interpretation im Detail zu diskutieren, zeigen diese wenigen Beispiele, die sich im übrigen leicht vermehren ließen, nach Meinung des Rez. doch deutlich das Problemati-

sche von T.s Versuch, den Marburger Neukantianismus gewissermaßen gegen den Strich zu interpretieren. Auf weite Strecken vermag er hermeneutisch nicht zu überzeugen, selbst wenn T. im Detail manches Richtige gesehen hat und man seiner Kritik an der Realitätsferne von Cohens politischer Philosophie sowie an den fragwürdigen ideologischen Implikationen von Natorps und Buchenaus Philosophieren nur zustimmen kann. H.-L. Ollig S. J.

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 1983. 256 S.

Die schicksalhafte Bedeutung Rußlands für die gesamte Menschheit in der Gegenwart liegt auf der Hand. Jeder Versuch, die dieser Weltmacht zugrundeliegende „Idee" aus ihren geschichtlichen, philosophischen, religiösen, sozialen und nationalen Ursprüngen zu deuten, kann eines gesteigerten Interesses gewiß sein. Mit der Übersetzung der schon 1946 in russischer Sprache verfaßten Schrift des bedeutenden russischen Religionsphilosophen Berdjaev (1874–1948) scheint nun auch dem deutschen Leser ein erster Zugang in das geistige Innenleben der nur schwer zu begreifenden russisch-sowjetischen Welt eröffnet zu sein. Ist der Versuch gelungen? Die Antwort wird von dem Urteil über die Methode und die Art der Darstellung abhängen.

B. gibt keine Beschreibung der philosophischen und kulturellen Bewegung in dem angegebenen Zeitraum, so wie sie ein westlicher Leser von einer philosophiegeschichtlichen Arbeit erwarten würde. B. will vielmehr „die geistig faßbare Gestalt" des russischen Volkes entwerfen, indem er „intuitiv das Ausdrucksvollste und Bedeutsamste" (182) geschichtlich entwickelt. Die Problematik dieses Ansatzes liegt dabei nicht einmal zuerst in der Auswahl der Themen unter dem Aspekt der subjektiven Betroffenheit von den geistigen Prozessen, sondern vielmehr in den übergreifenden Verallgemeinerungen, die für den gesamten Entwurf kennzeichnend sind. Sie haben gewiß Anhaltspunkte an der letztlich unsystematisierbaren Wirklichkeit. Aber was sagt es schon konkret, wenn „der Westen" nur von seinem Rationalismus her begriffen wird, oder wenn die Idee Deutschlands als Macht und Hegemonie, die Idee Frankreichs als verfeinerte Kultur und Skeptizismus und die Idee Rußlands als Brüderlichkeit gedeutet wird (vgl. 230 u. ö.)? Zwar weiß B. selbstverständlich um die Schwierigkeit, die kollektive Individualität eines Volkes zu fassen (29). Dennoch begreift er das russische Volk als einen in sich zusammenhängenden geistigen Organismus, der von einigen Konstanten – bei aller Variation – getragen wird, die die russische Identität ausmachen sollen. Um sie zu kennzeichnen, gibt er in einem 1. Abschn. eine historische Einführung in den kollektiven Grundbestand russischer Geschichtserfahrung: die russische Orthodoxie als Form des Kultus mit ihrer abgerissenen Verbindung zur griechischen Tradition und Kultur; den Asketismus des Mönchtums und seine kulturkritische Ausrichtung; das religiöse Pilgertum; die gewaltsame Öffnung zum Westen durch Peter den Großen und den steten Protest gegen „das Westliche"; die eigenständige Rolle der russischen Intelligenz und ihre Begegnung mit dem westlichen Idealismus, der Romantik und Theosophie, der Aufklärung und Religionskritik; die vagen Ideologeme von Moskau als dem dritten Rom und dem heiligen Rußland. – In den nun folgenden acht weiteren Abschn. werden diese Voraussetzungen geschichtlich durchgeführt, bzw. an den spezifischen Problemen, die sich von daher entwickelten, exemplifiziert. Dabei greift B. immer wieder auf die großen Denker und Dichter (Chomjakov, Tolstoj, Dostojewskij, Solovjew), die er ausgezeichnet kennt, zurück. Im abschließenden Abschn. leitet B. die Bewegung des russischen Geistes ins 20. Jh. über sowohl zur Kulturrenaissance und der religiösen Erneuerung wie auch zur kommunistischen Revolution. In ihr sieht er einerseits eine Erfüllung russischer Prinzipien, andererseits aber auch deren Perversion, weil sie gerade mit der rückständigen Philosophie des aufgeklärten Atheismus und eines banalen Materialismus verknüpft worden sind. Immer kehren folgende Momente in B.s Darlegungen wieder, die zur russischen Identität gehören: die unverwundene Erfahrung der Realität des Bösen und die Theodizeefrage (155); die Grenzenlosigkeit des Raumes als metaphysischer Bestimmtheit des „Russischen" (201); das

Schweifende der Erlösungssehnsucht; das Allgefühl und die Hoffnung auf eine universale Verbrüderung; die Ausspannung der russischen Psyche zwischen extremen Gefühlen der Anarchie und des Despotismus, der Grausamkeit und Hingabe; die Idee der messianischen Sendung des russischen Volkes gegen die westliche Dekadenz (83), die besondere Rolle Rußlands bei der Erfüllung des eschatologischen Gottesreiches. Zusammenfassend deutet B. das russische Volk seiner Idee nach als Gestalt gewordene Suche nach dem Neuen Jerusalem, als die Hoffnung auf die letzte Geschichtsepoche des Heiligen Geistes, die vom heiligen Rußland ausgeht (239). Dies ist die geschichtliche Mission, die der Schöpfer unter den Völkern Rußland zugedacht hat (97).

Interessant ist die Deutung des russischen Atheismus als Protest gegen das Unvermögen, das Übel zu ertragen (97). Den Materialismus versteht er als Antwort auf das Versagen des historischen Christentums in Rußland (138). Den russischen Nihilismus deutet er als religiösen Protest gegen die privilegierte Kultur einer überfeinerten Oberschicht (132) von der asketischen Tradition der russischen Orthodoxie her. – Was einen westlichen Leser, nach dem beeindruckenden Durchgang durch den Reichtum der Bildung B.s, zuletzt doch ratlos macht, ist sein vehementer Protest gegen die „ratio", die er konsequent nur als Rationalismus begreifen will. Darum versteht sich in Rußland der denkende Christ nicht eigentlich als Theologe im kirchlichen Sinn. Er bezeichnet sich lieber als einen „religiösen Philosophen". Ihm ist „Offenbarung geistliche Erfahrung und geistliche Wirklichkeit, aber nicht Autorität; seine Methode ist intuitiv" (154). Trotz der großartigen Konzeptionen, die dabei möglich werden, bleibt aber die Frage offen, wie der Vorrang der Offenbarung gesichert werden kann vor den Vereinnahmungen der affektiven Subjektivität, oder was den Theologen vom Dichter unterscheidet. – Statt den Rationalismus kurzerhand als die „Erbsünde" des Westens zu kennzeichnen (61, 154 u. ö.), wäre vielleicht der Logos (im Dienst des Glaubens) das vermißte Heilmittel gewesen, um das von B. so beklagte russische Elend zu überwinden, nämlich das Unvermögen, die „Materie" der ungeheuren Ausdehnungen des Raumes, die unerschöpflichen materiellen Mittel, die geistigen und religiösen Energien durch die „Form" zu einer „Gestalt" zu entwickeln (vgl. 201). G. L. Müller

Marti, Hanspeter, *Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660–1750.* München/New York/London/Paris: Saur 1982. 705 S.

Im Vorwort bemerkt der Autor, daß die alten Hochschulschriften in der Gegenwart auf ein ständig wachsendes Interesse stießen, allerdings werde deren Auswertung durch einen immer noch ungenügenden Erschließungsstand erschwert. Das vorliegende Dissertationenverzeichnis möchte dazu beitragen, diesem Übelstand abzuhelfen. In einem ersten einleitenden Teil (13–80) informiert M. zunächst über den spezifischen Charakter der von ihm verzeichneten Dissertationen und deren Standorte und gibt die nötigen Hinweise für den Gebrauch des zweiten Teils, der eigentlichen Bibliographie, die es immerhin auf 9818 Nummern bringt. Neben den Titelnachweisen (81–547) enthält der zweite Teil auch ein Register der Abhalteorte der Disputationen, deren schriftlichen Niederschlag ja die von M. aufgeführten Dissertationen darstellen (548–581), ein Autorenregister (582–648) sowie ein Sachregister (650–701), das, um fragwürdige Verdeutschungen zu vermeiden, nur aus lateinischen Sachwörtern besteht. Der von M. gewählte chronologische Rahmen ergibt sich daraus, daß „die große Flut der Thesenschriften ... erst nach 1660 einsetzt" (52) und nach 1750 „die Epoche seines jähen Verfalls" (ebd.) beginnt. Was die sachlichen Kriterien der Titelauswahl angeht, so werden von ihm nur solche Disputationen berücksichtigt, „die unter dem Patronat der philosophischen Fakultät gehalten wurden" (54), wobei allerdings zu bedenken ist, daß damals zur Palette der unter den Oberbegriff Philosophie fallenden Disziplinen nicht nur die theoretische und die praktische Philosophie mit ihren Unterdisziplinen gehörten, sondern auch die sog. Freien Künste. Abgerundet wird der stattliche Band, der für die Forschung sicher gute Dienste tun wird, durch ein Verzeichnis der einschlägigen bibliographischen Literatur. H. L. Ollig S. J.

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española.* Volumen II: *C–D.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía „Luis Vives" 1983. 643 S.

Bereits drei Jahre nach dem ersten in dieser Zeitschrift 57 (1982) 458–59 angezeigten Band ist nun der zweite Band erschienen, der die Autoren C–D umfaßt. Wiederum staunt man über die Fülle des Materials, das der Verf. zusammengetragen hat; es sind 11 141 Titel. Unter den behandelten Gestalten sind so bedeutsame Figuren wie Domingo Gundisalvo, Hasdai Crescas, Bartolomé de las Casas, Diego de Deza, Juan Donoso Cortes, bis hin zu zeitgenössischen Autoren wie Miguel Cruz Hernández.

K. Reinhardt

2. Erkenntniskritik, Metaphysik usw.

Fleischer, Margot, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte.* Berlin/New York: de Gruyter 1984. VI/285 S.

Die „noch immer zunehmende Uneinigkeit" in der Wahrheitsfrage wiegt tatsächlich schwer. Ihre mögliche Überwindung ist ohne Rückgriff auf die Tradition kaum denkbar. Insofern versteht Verf. die historische Kapitelfolge als Diskussionsbeitrag in systematischer Absicht. Vor allem möchte sie „dazu beitragen, daß in dieser Diskussion die Korrespondenztheorie der Wahrheit mit dem Reichtum ihrer Bezüge und den ihr eigenen Problemdimensionen zur Geltung gebracht und weder als bloßes Schattengebilde und Leerformel bekämpft noch naiv in einer Gestalt propagiert wird, die sich seit Kant verbietet" (2).

Haupttexte des knappen Platon-Kapitels (z. T. Resümee der Darlegung in Fl.s *Hermeneutischer Anthropologie* von 1976) sind das Sonnengleichnis und der *Sophistes.* In jenem geht es um die Wahrheit als Unverborgenheit (der Ideen), aus einem Wahrheitsgrund her, dem zugleich unsere Vernunft ihre Erkenntniskraft dankt. In diesem um Wahrheit als Eigenschaft der (synthetischen) Rede, ermöglicht durch die vielfältigen Bezüge der Ideenverflechtung. – *Peri hermeneias* und vier Metaphysik-Kapitel (II 1, V 29, VI 4, IX 10) bilden die Grundlage von Kap. 2. Zu Wahrheit und Falschheit als Grundeigenschaften des Urteils tritt bei Aristoteles die Erfassung des Wesens. Hier ist der Gegensatz zum Wahren das Nichtwissen, nicht im Sinn von Blindheit, sondern als Nichterfassen (ich denke an das Beispiel einer [noch] nichtgesehenen Gestalt in einem Vexierbild). Fl. stellt den Gegensatz zur platonischen *dihairesis* heraus; aber müßte nicht auch und gerade ihr dieser einfache Einblick vorausgehen? – Konzentriert auf die ersten drei Quaestionen von *De veritate* (samt ergänzenden Abschnitten aus den Summen), gilt Kap. 3 dem philosophischen Wahrheitsbegriff des Aquinaten. Er ist im Urteil situiert, als (Differenz implizierende) Angleichung von (synthetisierendem) Verstand und Sache, so daß auch die Wesenserkenntnis erst in der Definition zum Ziel kommt. Uneigentlich darum auch die Wahrheit der Sinne. Von der Wahrheit der Dinge spricht Thomas primär aufgrund ihrer Übereinstimmung mit den Ideen des Schöpfers, sekundär bezüglich ihrer Hinordnung auf unser Erkennen (im Gegensatz zu Pieper möchte Fl. dies nicht als Unverborgenheit fassen). Bei der Rede von der Wahrheit in Gott schließlich bleibt die Diskrepanz zwischen der wesenhaften Urteils-Differenz und Gottes Einfachheit (49 f.). Solches Reden über Gott, beruhend auf Beweisen für sein Dasein, besitzt Wahrheit natürlich nicht im Sinn voller Angleichung, sondern nur in unvollkommenem Maß, auf dem Weg der Analogie. Systematisch entfaltet sich so eine Antwort, „die im Horizont christlicher Metaphysik die platonische Grundposition verwandelt wiederholt und zugleich an aristotelischen Einsichten festhält" (58).

Einen tiefen Einschnitt markiert der folgende Name: Descartes. Jetzt wird die Forderung der Gewißheit in die Bestimmung der Wahrheit selbst aufgenommen. Der „universale" Zweifel der *Meditationes,* im Traumargument und seiner Verschärfung durch

den Gedanken des Betrüger-Gottes, bezieht sich nach Fl. freilich nicht auch auf die ersten Prinzipien der Erkenntnis und der formalen Logik (66 f. – die Mathematik ist betroffen, insofern D. sie [Anm. 16] als Wissenschaft der mindestens möglichen Welt körperlicher Dinge auffaßt). Das selbstgewisse Ich muß seine Gottes-Idee wie sich selbst auf Gott zurückführen, der nun zugleich als Garant der Existenz der als seiend vermeinten Gegenstände dient. Nächst Gott als Wahrheitsgrund aber ist dies auch das Ich selbst: insofern es *(Regulae)* für die Methode aufkommt, während die Dinge nicht mehr als im eigentlichen Sinne wahr gedacht werden, da sie weniger dem Verstand als dem Willen Gottes entsprechen (Anm. 48; einen Rückschritt bei Röd kann ich nicht sehen, da sich „Zufälligkeit" [Kontingenz] und Unabänderlichkeit zwanglos verbinden lassen) und so auch dem Ich erst verborgen sind (wesentliche Eigenschaften werden intuitiv erfaßt, weitere Urteile methodisch gewonnen). Klar erkannt wird (von Analogie ist nicht die Rede) Gott. Das Hauptgewicht der Wahrheitsfrage liegt auf dem Wahrheitsgrund, durch einen Beweis erreicht, der vom fraglosen Faktum der Gottesidee ausgeht. – Descartes' Forderung einer Vernunftkritik erfüllt so nicht er, sondern erst Kant, wobei hier (Kap. 5) nur die theoretische Vernunft betrachtet wird (nach KrV, Proleg., KdU). Die Darlegungen Fl.s münden in das Fazit, daß der reine (gesetzgebende) Verstand als Quell der Wahrheit nicht ausreicht, es der Dinge an sich selbst bedarf – nach ihrer Möglichkeit unbeweisbar und in ihrem Was und Wie unerkennbar. „Neben das transzendentale Beweisen des Wahrheitsgrundes tritt ein Denken, das sich als berechtigte Annahme verstehen darf, aber gerade kein Erkennen ist" (115 – dies entschärfe auch den vielkritisierten Gebrauch der Ursachekategorie bzgl. ihrer; eine Affektion durch die Dinge an sich selbst lasse sich aus KrV und Proleg. nicht wegdenken). Der zweite Teil des Kapitels behandelt das Problem der Naturerkenntnis gemäß KdU, also der Zweckmäßigkeit der Natur. Zur Gesetzgebung des Verstandes tritt ein subjektives Selbst-Gesetz der Urteilskraft und schließlich die „Maxime" der Annahme objektiver Zweckmäßigkeit (im Organischen). So erscheint Wahrheit nurmehr als Urteilseigenschaft. Der Widerspruchs-Satz gilt fraglos; das Daß der Erfahrung ist gewiß – und sie unerläßlich. In Verbindung mit der entschiedenen Fundierung der Wahrheit im Subjekt ergibt das Kants bestimmende Wende. Als selbstmächtige erkennt die Vernunft nur Erscheinungen, nie die Dinge an sich. Fl. betont die radikale Umkehrung zu Descartes, der die Natur der Dinge noch erfaßte – aber doch nur, weil er ihr Wesen in Quantitative verlegt hat; muß man, wenn man das nicht akzeptiert, nicht Kants Position einnehmen? Freilich bezieht sich diese nun auch gerade auf das Quantitative: Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur „legen wir selbst hinein" (Anm. 43). Das klingt in der Tat schon wie von Nietzsche. – Dessen Kantkritik setzt zentral ein: bei der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich und bei der Voraussetzung der Tatsache erfolgreicher Erkenntnis. Denken ist ihm Macht-Feststellung von Trieben (Grundlage sind FW, JGB, Nachl. 1885–1889). Damit fällt der überkommene Wert der Wahrheit zugunsten der Lebensdienlichkeit von Perspektiven (exemplifiziert an den Schemata Ursache-Wirkung, Täter-Tun). N. negiert also Wahrheit im Sinn der Korrespondenz; dieser Kritik liegt eine Seinsthese zugrunde: „daß alles, was ist, wesentlich Produzieren von Schein ist" (166), aus/als Wille zur Macht. Diese absolute These aber muß sich nach ihrer Wahrheit fragen lassen – trotz N.s Aufhebung des Wahr-falsch-Gegensatzes, da diese in jener gründet. Weil die Grundthese aber ihrerseits Wille zur Macht ist (sein wollen muß), erscheint sie selber als fälschend. Den Ausweg, bei N. zweierlei Denken anzusetzen, lassen die Texte nicht zu. Seine Seinsthese ist also im Sinn philosophisch-theoretischen Erkennens nicht wahr. – Der dichterischen Gestaltung dieser Aporie gilt der zweite Teil des Kapitels. Fl. interpretiert *Nur Narr! Nur Dichter!, Zwischen Raubvögeln* und *Klage der Ariadne*. Ariadnes Schritt vom Stolz zur Hingabe sieht sie als Rücknahme der Absolutheit von N.s Seinsthese (und der fragliche spätere Schluß könnte obendrein eine neue Zukehr des Seins aussprechen).

Was ist damit aus den tradierten Wahrheitscharakteren geworden? Das Seiende ist falsch; „transzendental" gibt es den Willen zu lebensdienlicher Perspektivierung, innerhalb welcher die Welt „empirisch" ausgedichtet wird. Grund der scheinbaren Welt ist der Mensch, „Ding an sich" der Wille zur Macht. So stellt sich das Schlußkapitel dem Problem der Wahrheitsermöglichung nach Nietzsche. Seine Seinsthese ist unbe-

weisbar, doch auch unwiderleglich. Damit muß an die Stelle von Wahrheitsbeweisen die Voraussetzung von Erkenntnis-Zutrauen treten – wie schon in Platons Sonnengleichnis. Wir machen uns die Welt durch Schemata, Kategorien, Methode zugänglich – daß aber diese Auslegung Erfolg hat, muß auch von der Realität ermöglicht werden. Fl. schlägt für dies Verhältnis-Ganze den Ausdruck „onto-transzendentale Wahrheit" vor (196): gegenüber Kant und Nietzsche: das Seiende ermöglicht seine Denkbarkeit mit; gegenüber Thomas und Platon: die menschliche Vernunft ermöglicht dies durch Denkbarmachen. Eine Rückkehr zur Idee des Guten oder Gott wird damit nicht möglich. Die tradierte „Angleichung" ist als „Auslegung" zu verstehen. Und dies gilt schließlich auch für die Wahrheit dieser Sätze selbst. (Damit übersteigt sich die theoretische Fragestellung allerdings in die hier soweit möglich ausgesparte „praktische".) – Das ruft J. Figls Studie (im gleichen Verlag) von 1982 ins Gedächtnis (Fl. nennt sie nicht): Interpretation als philosophisches Prinzip (ThPh 58 [1983] 451–452); doch scheint hier bei Fl. der Wahrheitsbezug entschiedener gewahrt. „Angleichung" ist in der Tat kein glücklicher Begriff (verwandt dem traditionellen Verständnis von Analogie als Ähnlichkeit). Spräche man stattdessen von „Entsprechung", dann ließe derart *dialogisch* sich vielleicht leichter weiter klären, was hier „onto-transzendentale Wahrheit" hieß, und es müßte auch nicht schon ausgemacht sein, die entsprechend zu stellende Frage „nach einem ‚Grund' der Auslegbarkeit" (197) sei unbeantwortbar. Denn sie wäre dann ihrerseits erstlich Antwort auf ein „Angesprochenwerden" (in jedem Sinne des Worts); sie fragte darum statt nach einem Grund nach dem Woher des Anspruchs bzw. nach dem entsprechenden Verständnis dieses ihres Bezugs. Im Raum solcher „Korrespondenz" fänden dann auch Kohärenz und Konsens ihren Ort, und „Ausdeutung der Tat" (Anm. 118 zu Kap. 6) gewänne jene Dimension, die 1893 Maurice Blondel in der Analyse unserer „Action" aufgedeckt hat. J. Splett

Herrmann, Eberhard, *Erkenntnisansprüche. Eine orientierende erkenntnistheoretische Untersuchung über Fragen zum Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft* (Studia philosophiae religionis 12). Malmö: CWK Gleerup 1984. 127 S.

Der Autor stellt sich in mehreren Anläufen der Frage, „wie man sich als Erkenntnissubjekt zwischen all den verschiedenen Erkenntnisansprüchen orientieren könnte" (15). Das Problem wird für den Menschen deshalb relevant, weil er als handelndes Wesen ständig vor Entscheidungsalternativen steht, denen er nur in Kenntnis der Wirklichkeit begegnen kann. Wenngleich die erkenntnistheoretische Frage im doppelten Sinne relativ ist – abhängig von weltanschaulichen Vorentscheidungen und dem jeweiligen fachwissenschaftlichen Erkenntnisstand – bleibt sie als philosophische Frage sinnvoll stellbar.

In einem ersten Anlauf scheidet H. deskriptive Definitionen und essentialistische Bestimmungen von Erkenntnis als untauglich aus. Nach seiner Auffassung hat eine Person dann Erkenntnis, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: „(1) A glaubt, ist davon überzeugt oder hält für wahr, daß p der Fall ist, (2) es ist wahr, daß p der Fall ist, und (3) A hat gültige Gründe zu glauben, davon überzeugt zu sein oder für wahr zu halten, daß p der Fall ist." – Wann aber liegen gültige Gründe vor? Nach der Meinung V. Krafts, dem der Autor hier zustimmt, (1) wenn die Gründe „in eine Theorie eingehen können, deren Sätze logisch einwandfrei miteinander verbunden sind" (34), (2) wenn in besagter Theorie „gesetzmäßige Beziehungen zwischen Aussagen theoretisch geforderter und Aussagen tatsächlich gegebener Wahrnehmungen formuliert sind" (35). – Im Anschluß an Poppers „Conjectures and refutations" referiert H. dann exkursartig die Standpunkte Bacons, Descartes', Humes und Kants zum Problem eines gültigen Erkenntnisgrundes. In allen genannten Positionen (Bacon: unverfälschte Erfahrung der Natur; Descartes: Gott; Hume: unmittelbarer Sinneseindruck; Kant: transzendentale Apperzeption) erblickt er den Ansatz einer optimistischen Epistemologie. Demgegenüber hält er mit Popper dafür, „daß die wesentliche erkenntnistheoretische Frage nicht darin besteht, worin Erkenntnis gegründet ist, sondern darin, wie verschiedene Erkenntnisansprüche geprüft werden können" (50). – Popper hat zu diesem Problem die Lösungsvariante des Falsifikationismus vorgeschlagen, der dem Autor

weitgehend einleuchtet. Eine argumentative Schieflage stellt sich bei Popper aber dort ein, wo er versucht, den Gedanken der Falsifikation mit der Idee wissenschaftlichen Fortschritts durch zunehmende Wahrheitsähnlichkeit zusammenzubringen. Außerdem sieht Popper zu wenig, daß Erkenntnistheorie insofern eine normative Disziplin sein muß, als Erkenntnismodell und Lebensform, sich wechselseitig bedingend, ihrerseits Gegenstand einer rationalen Wahl sind.

Nach der Auseinandersetzung mit Popper greift H. wieder die Frage nach gültiger Erkenntnis auf. Er betont, an Früheres anschließend, daß diese möglich sei, wenn die entsprechende Aussage eine korrekte Erklärung darstelle oder in eine solche eingehen könne. Und er fährt fort, eine korrekte Erklärung liege dann vor, „wenn eine Subsumtion unter eine empirische Gesetzeshypothese gegeben ist" (88). Damit bekennt er sich zum hypothetisch-deduktiven Wissenschaftsideal, das die vorne schon genannten zwei Bedingungen einer gültigen Erkenntnis einzulösen erlaubt. Gültige Erkenntnis ist als korrekte Erklärung immer wissenschaftliche Erkenntnis. – Die Option für das hypothetisch-deduktive Wissenschaftsideal bedeutet nun aber nicht, daß sich Wissenschaft immer in einem System bewegt. Gerade Kuhns aus der historischen Betrachtung gewonnene Unterscheidung zwischen normaler und revolutionärer Wissenschaft zeigt, wie schnell gültige Erkenntnis in Zweifel geraten kann. Sind solche Umbrüche nicht irrational? Tatsächlich gibt es Rationalitätslücken, denn es gelingt nicht, die vorausgehende Theorie aus der nachfolgenden herzuleiten. Wissenschaftliche Theorien sind aber nicht als Satzsystem, sondern – im Sinne des strukturalistischen Modells Stegmüllers – als zusammengesetzt aus einem Strukturkern und einer intendierten Menge von Anwendungen zu sehen, wobei die paradigmatische Beispielsmenge eine besondere Rolle spielt. Im Sinne dieses Modells ist Hypothesenbildung und -prüfung als versuchte Kernerweiterung vorstellbar, wobei die Theorie selber jedoch immun bleibt. Eine Theorie kann nicht widerlegt, allenfalls in einer Situation der Theorienkonkurrenz auf größere Leistungsfähigkeit in Form umfänglicherer Erklärungskapazität geprüft werden. Bei der Konstruktion einer neuen Theorie kommt der Wissenschaftler ohne „eine Art von Glauben" (109), daß er einen besseren theoretischen Weg beschreitet nicht aus. – Wo aber ist der Fundus der Theorienproduktion? H. antwortet darauf, „daß zumindest ein Teil der Impulse für die Konstruktion von Strukturkern und paradigmatischer Beispielsmenge neuer Theorien aus dem Teil unserer Traditionen stammen, den die Religion ausmacht und in dem wir die allen Menschen gemeinsamen Lebensfragen teils existentieller, teils kosmologischer Art haben" (111f.). Umgekehrt muß auch Religion sich als verwiesen auf Wissenschaft verstehen. Da sie – als eine Art von Weltanschauung – drei Elemente hat, nämlich (1) eine Grundhaltung, (2) ein zentrales Bewertungssystem und (3) gewisse theoretische Überzeugungen (vgl. 115), enthält sie durchaus – graduell abgestuft – überprüfbare und zu überprüfende Anteile (besonders hinsichtlich [3]). Wissenschaft und Religion setzen sich also gegenseitig als externe Größen voraus.

H.s Untersuchungen, durch die anfangs genannte Grundfrage eher lose zusammengehalten, verraten präzise Kenntnis der aktuellen wissenschaftstheoretischen Diskussion. Die strenge Fassung des Erkenntnisbegriffs ergibt sich logisch aus dem Gesamtkontext. Sie ist deshalb unproblematisch, weil sie ausdrücklich Raum gibt für nicht-erkenntnisförmige, z. B. religiöse Einsicht. Zu bedauern ist, daß die schon im 1. Kap. der Studie angekündigte Kernthese der Arbeit über der Fülle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Probleme nur am Schluß und auch dort nur ansatzweise ausgeführt wird. Insofern ist der Titel des Buches irreführend. Manchmal etwas abschweifend, aber dennoch interessant zu lesen, hätte es sicher eine sorgfältigere Übersetzung verdient. Die vorwiegend orthographischen und grammatikalischen, aber auch sachlichen Fehler in der deutschen Wiedergabe mindern den Gesamteindruck.

K. Schanné

Marković, Mihailo, *Dialectical Theory of Meaning* (Boston Studies in the Philosophy of Science 81). Dordrecht: Reidel 1984. 399 S.

Die serbische Ausgabe der „dialektischen Theorie der Bedeutung" veröffentlichte M. vor 25 Jahren und wurde dafür mit einem Preis ausgezeichnet. Damals diskutierten die jugoslawischen Philosophen heftig über marxistische Erkenntnistheorie. Auf einem Symposion in Bled kam es darüber zum Bruch zwischen den Verteidigern der marxistisch-leninistischen Abbildtheorie und ihren Kritikern, die eine Philosophie der Praxis favorisierten und später als Praxis-Gruppe über Jugoslawien hinaus bekannt wurden. M. gehörte zu dieser Gruppe und verlor deswegen seinen Lehrstuhl an der Universität in Belgrad. Erst nach zahlreichen Protesten und langjähriger Diskriminierung erhielt er eine Anstellung am Institut für Philosophie und Sozialtheorie in der jugoslawischen Hauptstadt. Fast gleichzeitig erschien in England die erste Nummer der von ihm redigierten „Praxis International", die das Erbe der in Jugoslawien verbotenen Zeitschrift „Praxis" übernommen hat.

Schon in der Einleitung der serbischen Ausgabe seines Buches betont M., daß er seine dialektische Theorie der Bedeutung auf dem Fundament der Praxis aufbauen möchte. Dabei bedient er sich der materialistischen Dialektik als einer „allgemeinen philosophischen Methode, die durch ein Untersuchungsverfahren charakterisiert ist, das äußerst objektiv, umfassend, dynamisch und konkret ist und die die schöpferische menschliche Praxis als den Schlüssel zu theoretischer Objektivität begreift" (19). – Um den eigenen Standpunkt abzustecken, setzte sich M. im 1. Teil der serbischen Ausgabe mit zahlreichen, vor allem nichtmarxistischen Bedeutungstheorien kritisch auseinander. Dadurch wurden diese Theorien in Jugoslawien bekannt und belebten die philosophische Diskussion. Dieser Teil fehlt mit Recht in der englischen Übersetzung, weil er in seiner ursprünglichen Fassung überholt ist und völlig neu konzipiert werden müßte. Zudem faßt M. die heute noch gültigen Ergebnisse in der Einleitung der englischen Ausgabe zusammen. – Im 1. Teil des vorliegenden Buches behandelt M. die erkenntnistheoretischen Grundlagen der dialektischen Bedeutungstheorie. Ausgehend von den logischen Problemen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, erläutert M., warum für ihn „die gesellschaftliche Praxis die Grundkategorie der dialektisch-humanistischen Bedeutungstheorie" (37) ist. Aus der Praxis ergeben sich für ihn die folgenden sechs Gruppen erkenntnistheoretischer Kategorien: „1. objektive Realität im allgemeinen, 2. Gesellschaft, 3. Kommunikation, 4. direkte Erfahrung, 5. Werte und 6. Denken" (40). – Um diese Kategorien zu erklären, erläutert M. ausführlich, was er unter „objektiver Realität", „objektiver Erfahrung" und „Denken" versteht. Als Objekt im weitesten Sinne bezeichnet er „alles, was unabhängig vom Bewußtsein eines bestimmten individuellen Subjekts existiert" (43). Dann unterscheidet M. zwischen physisch-materiellen und geistigen Objekten und unterteilt die letzteren in gesellschaftlich-geistige und individuell-geistige Objekte. Räumliche Existenz, zeitliche Dauer und Beständigkeit sind für ihn Kriterien, nach denen sich der Grad an Objektivität bestimmen läßt. Um das Instrumentarium für eine detaillierte Analyse der Bedeutung bereitzustellen, definiert M., was ein Symbol ist, und erklärt Begriffe und andere Denkkategorien. – Bei der genaueren Untersuchung der Bedeutung im 2. Teil des Buches erkennt M., daß er es mit einem Komplex von Beziehungen zu tun hat. Dazu gehört zunächst die Beziehung zwischen Zeichen und der geistigen Disposition des Subjekts. M. definiert diese Beziehung als „geistige Bedeutung". Weiter zählt dazu die Beziehung zwischen Zeichen und dem bezeichneten Objekt, die M. „objektive Bedeutung" nennt. Zu beachten ist ferner die Beziehung von Zeichen zu anderen Zeichen oder zu einem sprachlichen Zeichensystem, die M. als „linguistische Bedeutung" bestimmt. Von „gesellschaftlicher Bedeutung" spricht er, wenn es um die Beziehung zwischen zwei oder mehreren Subjekten geht, von denen eines ein Zeichen benutzt, das von anderen interpretiert wird. Zu diesem ganzen Komplex rechnet M. schließlich auch die Beziehung zwischen Zeichen und den praktischen Aktionen von Subjekten. Hier haben wir es mit operationaler oder „praktischer Bedeutung" zu tun. – Mit dieser Aufzählung sind auch die Themen genannt, die M. in den folgenden Kapiteln ausführlich behandelt, um die verschiedenen Formen von Bedeutung darzustellen. Dabei

macht er auf erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Probleme aufmerksam, die er mit seiner dialektischen Methode zu lösen versucht.

Mit Bedeutung und Kommunikation beschäftigt sich M. im abschließenden 3. Teil seiner Arbeit. Aus marxistischer Sicht beschreibt er zunächst, wie die menschliche Sprache entstanden ist und welche entscheidende Rolle dabei die gesellschaftliche Praxis gespielt hat. Dann faßt er die gewonnenen Erkenntnisse in drei voneinander abweichenden Definitionen von Bedeutung zusammen. Eine dieser Begriffsbestimmungen lautet: „Bedeutung ist ein Komplex von Beziehungen eines Zeichens zu a) einem geistigen Zustand, den es ausdrückt, b) einem Objekt, das es bezeichnet, c) anderen Zeichen eines gegebenen Systems und d) zu praktischen Tätigkeiten, die notwendig sind, um das bezeichnete Objekt zu erzeugen, zu verändern oder zu identifizieren." (363) Welche praktischen Konsequenzen sich aus seiner dialektischen Bedeutungstheorie ergeben, zeigt M. im letzten Kapitel, in dem er anhand von Regeln die Bedingungen für eine effektive Kommunikation aufzeigt.

M. hat in seinem Buch die marxistisch-leninistische Abbildtheorie aufgegeben und beschäftigt sich eingehend mit analytischer und Sprachphilosophie, um die dabei gewonnenen Einsichten in seine Philosophie der Praxis zu integrieren und eine dialektische Bedeutungstheorie zu schaffen. Mit dieser Leistung hat M. der jugoslawischen Philosophie entscheidende Impulse gegeben und ist dafür mit Recht ausgezeichnet worden. Die Schwächen seiner Theorie lassen sich weitgehend auf die zur Grundkategorie erhobene Praxis zurückführen, die zuwenig durchdacht und deshalb als Wahrheitskriterium viel zu unbestimmt ist. Als Marxist unterscheidet M. sehr stark zwischen gesellschaftlichem und individuellem Bewußtsein und ist schnell geneigt, die individuelle Erkenntnis als subjektivistisch abzuwerten. Auf der anderen Seite bleibt weitgehend unklar, was beispielsweise ein gesellschaftlich-geistiges Objekt ist, das unabhängig vom individuellen Bewußtsein existieren soll. Zu wenig Beachtung schenkt M. dem metaphysischen und religiösen Bereich, weil er sie von vornherein als sinnlos abqualifiziert. Trotz zahlreicher Analysen und Begriffsbestimmungen gibt M. keine klare Definition von Bedeutung. Dies dürfte an der von ihm gewählten dialektischen Methode liegen, die keine eindeutige Bestimmung zuläßt. Neben diesen Mängeln, die hier nur erwähnt werden können, muß man mit Bedauern feststellen, daß M. in der englischen Ausgabe die in den letzten 25 Jahren erschienene einschlägige Literatur nicht berücksichtigt hat. Dennoch lohnt es sich, das Buch zu lesen, um die jugoslawische Philosophie kennenzulernen und das Bemühen der Praxis-Gruppe um den schöpferischen Marxismus besser würdigen zu können. J. Oswald S. J.

Hergemöller, Bernd-Ulrich, *Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage.* Mit einem Vorwort von *Heinz Robert Schlette* (Paradeigmata 6). Hamburg: Meiner 1985. XIII/207 S.

„Sinnbejahungs- und Verneinungsformen mit Tendenz zur Totalität neigen – zumal wenn sie von innerer Glaubensüberzeugung (Fanatismus) getragen sind – zur Intoleranz und nehmen dabei meist die Tötung anderer oder ihrer selbst in Kauf" (163 f.). – Sinn als Ziel, Sinn als Bedeutung, Sinn als Zweck-Mittel-Relation; danach fragt der Mensch unter individuellem wie gesellschaftlichem, ja schließlich gesamt-ontischem Aspekt. H. verteidigt diese *Frage* gegenüber dem modernen Empirismus und der analytischen Philosophie, gegenüber Pathologie, Psychologie, dem Marxismus und anderen integrativen Anthropologien. Sie meldet sich angesichts des Todes, im Staunen, in Angst, Langeweile und Freude.

Hinsichtlich der *Antwort* auf die Frage entwirft H. ein (S. 63 graphisch dargestelltes) Schema der möglichen Alternativen und Subalternativen und handelt diese nun der Reihe nach kenntnisreich an philosophischen wie literarischen Beispielen ab. Zuerst die Bejahung: immanenz-orientiert (individuell oder gesellschaftlich), transzendenz-orientiert (philosophisch oder religiös begründet), monistisch; sodann die Verneinung: wiederum immanenz- oder transzendenz-orientiert, mit den entsprechenden Untergruppen. Dazu treten Überlappungen; denn weder lassen sich Immanenz- und Transzendenzbezogenheit noch Individual- und Gesellschaftsperspektive reinlich trennen.

– Zu beiden Optionen läuft es auf die Frage des Suizids zu, wobei Verf. daran liegt, sowohl dessen Verurteilung aufzubrechen (Patet exitus – Seneca) als auch seine feste Koppelung mit dem Entscheid für Ja (das ihn keineswegs ausschließt) oder Nein (das ihn mitnichten erzwingt). – Ein eigener Abschnitt wendet die Alternativen-Skizze auf den Alltag an. Dort wird die Frage (auch durch die bezeichnende Vagheit der Sprache) tabuisiert bzw. nach wie vor „auf eine bestimmte Gruppe berufsmäßiger ‚Sinnbewahrer', namentlich die Priester, abgewälzt ... Diese suchen [sie] durch den geübten Griff in die Requisitenkiste ihrer Antwortfiguren und Redeformen zu perpetuieren und weiterhin für ihre eigene Religion und Kirche zu reservieren" (118). – Vor diesem Hintergrund wird nun – in Auseinandersetzung mit dem „Entscheidungszwang" des Entweder-Oder, exemplarisch an Pascal, Kierkegaard, Wust – das Weder-Noch eines aporetischen Agnostizismus statuiert. Weil man weder positiv noch negativ Gewißheit haben kann und alles offen ist, muß man auch alles offen halten (so wird der Suizid „als philosophischer Imperativ" – 144 – zurückgewiesen). – Das Schlußkap. (Schlette weist in seinem Vorwort betont darauf hin) skizziert Ansätze zu einer Philosophie der Praxis: Ataraxie und Glück für das Individuum, Toleranz – in der unfestlegbaren Schwebe von Freiheit und Gerechtigkeit – für die Gesellschaft. – Rez. hat das Buch in der Tat intensiv gelesen, nicht „mit dem rechten Daumen [?] durch‚gearbeitet' [?]" (XIII), und schon gar nicht „mißmutig" (obwohl die zahlreichen [nicht bloß Satz-]Fehler einen schon unmutig machen könnten; auch der falsche Dativ nach ‚als' ist übrigens wieder darunter). Im folgenden will er zunächst in schlichter Reihung kürzere oder längere Bemerkungen zu einzelnem machen. – S. 14, zu Camus: Für den ontologischen Beweis ist tatsächlich noch niemand gestorben, wohl aber für Gott. – Anm. 44: Für die Frage, ob das Leben sich lohne, muß man kaum Thomas und Luther bemühen; drängt sich die „Bilanz"-Frage nicht jedem auf? Und drängt sie nicht von selbst über die Todesgrenze? – S. 33: Wieso ist Ciorans (er darf natürlich nicht fehlen) Theorie faszinierend statt, denkend betrachtet, schlicht Unfug? (Vgl. A. Görres zu ähnlichem bei T. Moser: Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978, bes. 212 u. 216!) – S. 75 zu Rilke: Mit ‚Schicksal' ist nicht Selbstmord gemeint und der ‚andere Bezug' ist bei ihm nichts Transzendentes, sondern „die andere Hälfte des Ganzen". – Das Knäuel von Einwänden und Mißverständnissen zu den Gottesbeweisen (80–84 nach Kant) kann hier nicht entwirrt werden; nur so viel, daß es nicht darum geht, Gott „unter die Gesetze der menschlichen Logik zu erniedrigen" (84 – denen doch auch Verf. entsprechen will), sondern darum, sicherzustellen, daß man ihn vom Teufel unterscheiden kann (Leibniz, Philos. Schriften [Gerhardt] VI 71 f.); womit übrigens die Theodizeefrage – nicht etwa bloß gedankenlos „aktualisiert", sondern – überhaupt erstlich aufgebracht wird (vgl. ThPh 60 [1985] 400–417). – S. 137: Wust „wirbt" nicht mit der „Androhung von Zerrüttung"; er gibt einer Überzeugung Ausdruck. – Merkwürdig die Argumente S. 141 zu den Gründen für Ja und Nein: beim Ja müsse man zweimal wählen (1. für das Ja, 2. eine der Begründungen), beim Nein nur einmal, das spreche „intellektuell" für das Nein. Welch eine Vorstellung von intellectus! Entlarvend das Bild eines „Antwortenpools" mit bunten Paradiesfischchen und einem großen Hecht, wo die Leute ihren Fisch zu erhaschen suchen, während Verf. heiter seines Weges geht.

Viel Mühe macht H. sich zum Ausschluß des Suizids, aber nach seinen eigenen Anti-Alternative-Standards m. E. doch ohne Erfolg: weil alles offen bleibe, dürfe man keine unwiderrufliche Wahl treffen (144)? Aber 1. ist streng genommen jede Wahl unwiderruflich, kein Widerruf macht sie und ihre Folgen ungeschehen; 2. weiß ich doch gar nicht, ob der Suizid ins „nihil absolutum" führt; 3. müßte ich in einer offenen Situation alles tun können – was H. ja auch schließlich einräumt (darum dann dort die schon zitierte Präzisierung auf den Suizid als Imperativ). Was ein theistisches Suizid-Verbot angeht, so sei einerseits etwa auf B. Schüller verwiesen (Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{2}1980, 238–245), andererseits ist „ein anthropomorpher, personaler, lohnender, rächender, sühnender Gott" (welche Reihung!) mitnichten „unter den Hammerschlägen der Projektionsverdächtigungen längst gestorben" (146); denn unter Verdächtigungen stirbt niemand – nur für (sowie durch) Leute, die sich von Verdächtigungen bestimmen lassen (was wiederum sie, nicht ihn qualifizieren dürfte). – Woher aber nun der Sprung vom Nicht-Legitimieren-Können (genauer: dem Nicht-Fordern-

Können) der Selbsttötung dazu, „daß man das Leben prinzipiell bejahen soll" (147)? So taucht im Weder-Noch auf einmal doch – natürlich, ohne so genannt zu werden – ein Entweder-Oder auf: ‚Sinn' des Lebens „wäre somit, Palliativ zu sein gegen den eindeutigen irreversiblen Weg der Sinnverneinung, der logischerweise im Imperativ zum Suizid enden müßte" (148). Hierzu bestreite nun 1. ich das Entweder-Oder „logischer Konsequenz" (s. o.), 2. weise ich auf die betrübliche Ärmlichkeit dieser Alternative hin (da H. so oft Nietzsche zitiert: muß man hier nicht angesichts der „Inversion" von ‚Sinn' auf die Wahrung des puren Daß an jene „letzten Menschen" denken, denen Zarathustra sich konfrontiert sieht?). – Das wird noch deutlicher im Blick auf die resultierende Moral, die freilich nicht „im Sinne Kants moralische Gesetze *apriori*" aufstellen will (149 – was aber wären solche aposteriori?), auch offenbar ohne allgemeinen Geltungsanspruch (was Verf. bei Habermas „befürchtet" – 154). H. übernimmt die vier Grundentschlüsse von Weischedels skeptischer Ethik: Skeptizismus (hier: Agnostizismus), Freiheit, Dasein, Gestaltung des Daseins (Entschlüsse der „Agnosis", weil – s. o. – auf der Basis eines sehr engen Begriffs von Erkenntnis und Beweis: gegen radikale Fatalisten, Deterministen und Materialisten sei man machtlos – 157; doch mit welchem Recht hätte man philosophisch nur zwingende Beweise Beweise zu nennen?). – Dazu wieder (wie zuvor die Fischchen) ein bezeichnendes Bild: angesichts des nutzlosen Streits um Pro und Contra hält der Agnostiker die Waagschalen an und übernimmt „als ‚ehrlicher Makler' der Philosophie schiedsrichterliche und ausgleichende Funktionen" (158). Also doch der lang gesuchte Überphilosoph! Und sein Eichmaß? „Somit setzen wir das menschliche Leben als obersten, aus den Prinzipien der agnostischen Ethik hergeleiteten, konsensfähigen und gesellschaftsbildenden Wert" (176): als Mittelposition zwischen den untergegangenen metaphysischen Werten und purer Wertfreiheit (177). – Damit ist die Rückfrage von den gereihten Einzelheiten auf den Grundpunkt gekommen. Ich lenke zum Eingangszitat der Besprechung zurück. In dessen Sinn hat Nietzsche die Pilatusfrage als „größte Urbanität aller Zeiten" gelobt (KSA 11, 100). Eine Urbanität, die sich humanistisch die Hände wäscht und den „Fanatiker" für die Kreuzigung freigibt. Das ist jetzt keineswegs theologisch gemeint (immerhin hat der Verf. – wie auch der Schreiber des Vorworts – katholische Theologie studiert [und vermutlich erklärt sich einiges an Schärfe in den Formulierungen von dorther]), sondern philosophisch-grundsätzlich. Mag nämlich die *Gefahr* von Intoleranz die bestimmende Gefährdung von Glaubensüberzeugungen sein; ein funktionalistischer „Vitalismus" kann ihr nicht begründet begegnen. Ja, er steht selbst in nicht geringer Gefahr der Intoleranz: in Konflikt-Situationen, wo bei der Logik und ihrer Ethik zu verbleiben vitale Nachteile für das Subjekt mit sich brächte (das war ja Pilatus' Situation – so ruft man auch nach Freigabe der Abtreibung unter Rekurs auf das Gebot der Toleranz).

Weder – Noch? Schon Schlette (Hrsg., Der moderne Agnostizismus, Düsseldorf 1979, 221, hat auf ein Buch desselben Titels, Münster 1978) von B. Brömmelkamp hingewiesen; H. tut es ebenfalls (Anm. 380), freilich ohne Nennung im Namenregister. Es war Rez. nicht zugänglich (ein privates agnoston?). Das hier vorgestellte ist voller Informationen und Denkanstöße. Doch die selbstgesetzte Aufgabe löst es nicht. Schlette beruft (X f.) das ξυνόν der Vernunft und weist darauf hin, daß jede Gnosis zu Spaltungen führe. Er plädiert für Agnosis als das Gemeinsame. Aber 1. wird damit die Rede von Toleranz obsolet, meint sie doch eben Menschlichkeit in der Konfliktsituation von Wahrheitsüberzeugungen und ist Vernunft gemeinsam gerade im Gewilltsein zur Wahrheit; 2. wird eben deshalb der Agnostizismus *weder* jemals allgemein werden, sondern als eine Überzeugung neben anderen (nicht über ihnen – 163 gegen 158) stehen – *noch* könnte er eine Basis (gar die „einzig vertretbare" XI) für wahren Frieden bilden. Denn *weder* verhindert er basale Auseinandersetzungen (angesichts der Knappheit der Güter) *noch* bietet er die Grundlage für jene positive, innere Verbundenheit der Menschen, die aus dem „Licht" unbedingter Verbindlichkeit (Goethe: aus dem bindenden „Heiligen") stammt.

J. Splett

Oliver, Harold H., *A Relational Metaphysic* (Studies in Philosophy and Religion 4). Den Haag/Boston/London: Nijhoff 1981. XIV/228 S.

O. entwickelt die Grundgedanken für eine Metaphysik, die zur subjektiven Metaphysik des Idealismus und zur objektiven des Realismus gleichermaßen eine Alternative sein soll. Im *1. Teil* der Arbeit: „A new paradigm in physics and metaphysics" (5–96) beabsichtigt O. wissenschaftshistorisch zwei Thesen zu belegen: 1. Die Physik Newtons hat ein ungewöhnlich starres, mechanistisches Paradigma hervorgebracht, das Wissenschaft und Philosophie – hier vor allem durch Kant zementiert – zu einer Weltsicht verpflichtet, die durch eine Subjekt-Objekt-Polarität strukturiert ist. 2. Aus den Hauptströmungen moderner Physik und Metaphysik hat sich ein neues Paradigma herausentwickelt, das transpolarer oder relationaler Art ist. Dieses Paradigma ist durch die Theorien Einsteins vorbereitet und in der Quantentheorie vorläufig abschließend formuliert. Von Seiten der Metaphysik haben A. N. Whitehead und die Allgemeine Systemtheorie von L. von Bertalanffy sowie die Systemmetaphysik E. Laslows entscheidend zu seiner Emergenz beigetragen. Allen diesen Ansätzen ist relationales Denken gemeinsam. Sie erklären Natur und Ideensysteme geradezu in Begriffen von Bezogenheit, wie „Wechselwirkung" und „dynamische Symmetriebrechung". Der analytische Reduktionismus idealistischer wie realistischer Gestalt wird in einem synthetischen Perspektivismus aufgehoben (81), substantialistisches Denken durch relational-holistisches überwunden. Auf dem Hintergrund, daß Metaphysik die Verallgemeinerung von Erfahrung ist, um fundamentale Entitäten zu identifizieren, zeigt O., daß diese neue Form von relationaler Konzeptualisierung der Wirklichkeit der Natur von menschlichen Selbst- wie Welterfahrungen gerecht werden kann. – An diesen zwar argumentativ aber letztlich historisch rückblickend gehaltenen Teil schließt O. seine „Foundations of a relational metaphysics" an (97–188). In diesem *2. Teil* entwickelt O. zunächst die These universaler Internalität aller Relationen in Auseinandersetzung mit den Positionen von F. H. Bradley, B. Russell, G. E. Moore, A. C. Ewing, Ch. Hartshorne und B. Blanshard. Universale Internalität – die Denkvoraussetzung für eine relationale Metaphysik – heißt, daß alles Seiende zu allem derart in Beziehung steht, daß es sich, so wie es ist, durch die Beziehungen, in denen es existiert, vollständig definiert bzw. verstehen läßt. Den Leitgedanken seines Werks führt O. im philosophiegeschichtlichen Rückblick auf die relationalen Metaphysiken in statu nascendi von L. Feuerbach, M. Buber und S. A. R. Zaidi ein. Das sog. „Law of a Relational Metaphysic" lautet: Fundamentalität kann keinem der Terme klassisch polaren Seienden zugesprochen werden, sondern nur ihrer Relation (151). Was „klassisch" in diesem philosophischen Zusammenhang heißt, bleibt allerdings auch in der anschließenden 35-Seiten starken Darstellung der weiteren Grundlagen relationaler Metaphysik nach O. offen. Über das Grundgesetz relationaler Metaphysik hinaus führt O. den Begriff „bi-perspective" ein. Die bi-perspektivische Sicht umfaßt sowohl abstrakte (d. h. abgeleitete) als auch fundamentale (d. h. konkrete) Erfahrungsmuster in ihrer Gegensätzlichkeit (154). Ferner differenziert O. einfache und zusammengesetzte Perspektiven. Letztere sind die folgenden abgeleiteten Erfahrungsmuster: 1. das subjektive Selbst, 2. die objektiven Dinge, 3. das objektive Selbst. Indem O. schließlich behauptet, daß Relationen nicht nur Priorität haben gegenüber den Relata, sondern daß allein ihnen Realität zukommt (155) geht er einen logischen Schritt über das von Hartshorne und Blanshard zur internen Relationalität Gesagte hinaus. Er erweitert diese These dann dahingehend, daß 1. alle Relationen real sind, daß 2. Relationen unbeweglich, unveränderlich bei Transposition sind, daß 3. Relationen reine Aktualität sind, daß 4. die Relata Derivate von Erfahrungen sind, die, weil aus bi-perspektivischer Sicht stammend, Perspektiven genannt werden sollten, und daß es 5. eine Hierarchie von Relationen und Perspektiven gibt, die durch drei Kategorien voneinander unterschieden werden können: Einfachheit, Zusammengesetztheit und Totalität (156 ff.). Religionsphilosophisch von Interesse ist dabei vor allem die letzte Kategorie. Sie wird bestimmt als die Zusammensetzung aller Relationen, die selbst eine Relation ist, nämlich die Relation „das Ganze" (166), deren Perspektiven ihre eigenen Aspekte sind und deshalb Omniperspektiven heißen (167).

O.s Werk hat den hohen Anspruch, viele Probleme des neuzeitlichen dualistischen und kausal-mechanistischen Denkens lösen zu wollen (100). Die Berechtigung dieses Anspruchs müßte aber noch durch weitere Anwendung relationalen Denkens erwiesen werden. Die relationale Theorie des Selbst und der Versuch einer relationalen Hermeneutik des Mythos am Ende der Arbeit ist dafür noch nicht hinreichend. Dabei darf nicht übersehen werden, daß O.s Ansatz von naturwissenschaftlich orientierter Kosmologie her (vgl. 1. Teil) für die Erarbeitung der Denkform relationalen Denkens weder der einzig mögliche ist, noch unbedingt der günstigste. – Mit Blick auf die Entwicklung moderner Philosophie als Sprachphilosophie ließen sich Relationen in ihrer Fundamentalität ebenfalls einführen. Dabei könnte auch die naturwissenschaftlich bedingte bloß axiomatische Einführung des Relationsgesetzes vermieden werden, die nicht gerade philosophisch ist. Sprache ist vier-relational: Ich spreche mit jemand über etwas in einer bestimmten Sprache (Laswell). Sie bildet ein offenes, dynamisches System und verhindert dadurch substantialistisch bei einzelnen ihrer Elemente allein anzusetzen, bei einzelnen Relata. Der sprachliche Ansatz erlaubt die Entdeckung der Fundamentalität der Relation im Bereich des geistigen Seins genauso wie im Bereich materiellen Seins (vgl. die Ansätze moderner Chemie und Biologie, den Sprachcharakter der Ordnung in der Natur zu erforschen, speziell in der Molekularbiologie!). Überdies wird Sprache durch selbstreflexive, autoreferentielle Prozesse gesteuert. Sie gibt darin Einsicht in den ontologischen Bedingungszusammenhang, der die Priorität von Relationen geradeheraus begründen läßt: Allein in der Selbstbezüglichkeit von Relationen entstehen Relata. Daß O. dieses entscheidende Problem der Selbstreflexivität unberücksichtigt läßt, hängt m. E. mit seinem nicht genügend geklärten Erfahrungs- und Bewußtseinsbegriff zusammen. Trotz dieser Desiderate muß man O. für seine präzise historische Vorarbeit und den zeitgemäßen Impuls auf ein ganzheitliches, relationales Denken hin dankbar sein. F. T. Gottwald

Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten. Mit Beiträgen von *W. Breuning, Th. G. Bucher, E. Coreth, G. Haeffner, A. Halder, J. Möller, R. Schaeffler* u. *D. Schmidig*. Hrsg. *Joseph Möller* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Düsseldorf: Patmos 1985. 189 S.

Dieser Band vereinigt die Vorträge, die auf der Tagung der Philosophen an theologischen Fakultäten vom 2.–5. Januar 1984 in Stuttgart über die Gottesfrage im 19. und 20. Jh. (warum hat man nicht diese Präzisierung anstelle des nichtssagenden „Anregungen und Antworten" in den Untertitel aufgenommen?) gehalten wurden. Nach einleitenden Bemerkungen *Möllers* über das Schicksal der philosophischen Theologie eröffnet der Dogmatiker *Breuning* die Reihe der Beiträge mit Überlegungen über die Rolle des philosophischen Gottesgedankens in theologischer Sicht. Er zeigt die Notwendigkeit, aber auch Begrenztheit der „natürlichen Theologie" in philosophischer wie theologischer Hinsicht. In den analogen philosophischen Aussagen über Gott erblickt die Dogmatik das unverzichtbare Bemühen um eine Synthese biblischen Schöpfungsglaubens und griechischen Denkens. Bei aller Sympathie B.s für die patristisch-mittelalterliche Tradition müsse Gott aber auch „im gegenwärtigen Kontext", d. h. „von der Subjektivität her" (31) gedacht werden, wenn dies auch die Gefahr einer Funktionalisierung Gottes mitbringe. B. meint, daß Krings, dessen Versuch er kurz skizziert, dieser Gefahr entrinnt, meldet aber Zweifel daran an, daß er ganz die „reductio" an die Stelle der „via eminentiae" treten lassen könne. Es kommt auf die rechte Zuordnung beider an. Der Beitrag endet mit einer treffenden Zurückweisung einer zu billigen Kritik am „Gott der Philosophen", deren berechtigtes Anliegen B. durchaus bejaht. Die Aufgabe, Gott nicht zu klein zu denken, gilt für die Theologie ebenso wie für die Philosophie. Den Reigen der Philosophen eröffnet *Möller* mit einem Beitrag über die philosophische Gottesfrage angesichts der Krise der Metaphysik. In eher essayistischer Art entwirft M. die Skizze eines Gottes, der als Freiheit, d. h. als sich entziehender und uns bestimmender, „kommender" Wille und somit als Allmacht gedacht werden müsse, wodurch er als der uns anfordernde und liebende Heilige erfaßt werde. Diese Überlegung wird mit Anspielungen kreuz und quer durch die Philosophiege-

schichte angereichert, allerdings nie etwas eingehender mit ähnlichen oder entgegenstehenden Positionen konfrontiert. – *Coreth* stellt dar, wie der Trinitätsgedanke rein philosophisch in der Neuzeit aufgegriffen wurde. Während Leibniz klassische Überlegungen aufgreift, erscheint Lessing als der Wegbereiter der idealistischen Trinitätsspekulation. Die höhere Weise der Einheit in Gott beinhaltet, daß der Sohn Abbild des Vaters ist. Zur Dreiheit gelangt Lessing freilich nicht, wie auch der Idealismus sich mit dem Geist als dritter Person am schwersten tun wird. Kant interpretiert Gott von den drei Staatsgewalten her als Gesetzgeber, Regierer und Richter, während im Idealismus das Prinzip der Vermittlung zu sich selbst durch das Andere (den Anderen) maßgebend wird. Hegels Trinitätslehre hat Ähnlichkeit mit Proklos, aber der Geist ist eigentlich nur der Indifferenzpunkt zwischen dem Einen und dem Anderen, kein echter Dritter. Nach der Kritik an Hegels Gottesbegriff als solchem legt C. ausführlich die Trinitätslehre des späten Schelling dar. Dieser nähert sich immer mehr der christlichen Auffassung und gelangt im Entwurf der „Weltalter" als einziger der Idealisten zu einem dreipersönlichen Gott. Der Vorrang der innergöttlichen gegenüber der heilsgeschichtlichen Trinität wird von ihm aber gegenüber früher in der späten „Philosophie der Offenbarung" zugunsten einer theologisch problematischen „Vermittlung" beider aufgegeben: Überlegungen, die bis in unsere Zeit Widerhall finden. Zu C.s Abschlußüberlegungen sei nur kurz die Frage erlaubt, ob man wirklich so kategorisch behaupten kann, nur die Transzendentalienlehre liefere einen ernstzunehmenden Ansatzpunkt für einen philosophischen Zugang zur Trinität. Die folgenden Referate befassen sich mit einzelnen Denkern: *Schmidig* möchte relativ ausführlich einen Einstieg in Fichtes Denken vermitteln und seine Lehre vom Absoluten, und das heißt, von Gott, verständlich machen. Die Betonung der Inadäquatheit der Sprache gegenüber dem Gemeinten mündet in ein vielleicht doch zu wenig kritisches Plädoyer dafür, „pantheisierende" und „dualisierende" Stellen (98) zu relativieren. Vielleicht wäre es interessanter gewesen, Fichtes Zugang zum Absoluten knapper darzustellen, dafür aber dessen genaue Bestimmung und Abhebung von anderem tiefer auszuloten. *Halder* erörtert, wie Schelling in seiner „positiven" Philosophie Gott denkt. Es geht um die „höhere Geschichte", die das Offenbarungshandeln des freien Gottes einbegreift, wobei Schelling über die begreifende Vernunft hinaus zur absoluten Freiheit Gottes vorstoßen will. Zu dieser gehört nämlich, wie Schelling neu erkennt, auch noch das „Von-sich-lassen-Können" (111). Aber die Potenzenlehre bleibt nach H.s Urteil problematisch, denn Schelling kann das „‚Gegen' der menschlich-weltlichen Freiheit gegen die göttliche absolute Freiheit ... schließlich doch nur als ein abfälliges" (ebd.) und somit doch nur unangemessen erklären.

Nun folgt ein ganz anderes Thema: *Bucher* befaßt sich mit analytischen Deutungen des Anselmischen Gottesbeweises, die seit 1960 vielfach im 3. Kapitel des Proslogion im Gegensatz zum 2. Kapitel einen grundsätzlich neuen Beweisgang sehen, der formallogisch rekonstruiert werden soll. Die Verteidigung der Formalisierung verbindet sich dabei mit teilweise fragwürdigen Seitenhieben auf andersdenkende Autoren. So wird etwa (Anm. 7) Bruggers Unterscheidung eines philosophischen von einem mathematischen Beweis als „absurd" kritisiert. Wer Bruggers „Summe einer philosophischen Gotteslehre" mit ihren streng (wenn auch nicht formalisierten) logischen Argumentationen kennt, die Bucher ja auch in seiner Bibliographie (der einzigen im ganzen Band) anführt, weiß, daß man Brugger wahrhaftig nicht zum Kronzeugen für einen widersprüchlichen Begriff von Gottesbeweisen machen kann. Die Leistungsfähigkeit der formalen Logik wird dann am Beispiel der Differenzierung des Kontingenzbegriffs exemplifiziert. Im Gegensatz hierzu habe die „Alte Richtung" „mit einem einzigen Kontingenzbegriff" auskommen wollen, was zum Teil „durch ihre systematische Weigerung" erklärbar sei, „das getrübte Verhältnis zwischen Metaphysik und Logik zu verbessern" (121). Wen soll dieser Vorwurf eigentlich treffen? Die klassische Logik sicher nicht: sie hat die Begriffe des Möglichen und Kontingenten mindestens ebenso differenziert wie die von B. angeführten modernen Logiker. Wenn die „Alte Richtung" der Anselminterpreten gemeint ist, dann muß man sie mit der „Neuen Richtung" vergleichen, als deren Vertreter B. Hartshorne präsentiert. Hier kann ich aber diese Differenzierung des Möglichkeitsbegriffes nicht entdecken. Mehr noch: Nachdem uns B.

eindringlich über die größere Präzision der Formalsprache gegenüber der Umgangssprache (wobei der Eindruck erweckt wird, es gäbe kein Drittes zwischen diesen beiden) belehrt hat (125), lesen wir auf der nächsten Seite, daß es nicht klar sei, was Hartshorne unter „Notwendigkeit" versteht (126). Bei der Darstellung von Hartshornes Rekonstruktion des Arguments wird der Leser mit einer ganzen Reihe unerklärter Ausdrücke wie MT, HS, DS, NE, MP, S_5 konfrontiert, die nur einem Spezialisten für formale Logik gängig sind. B. unterzieht dann Hartshornes Argumentation einer logikimmanenten Kritik. Dabei liegt der entscheidende Punkt, wenn ich recht sehe, in folgendem: Je nachdem ob ich von der möglichen Existenz oder der möglichen Nichtexistenz Gottes ausgehe, gelange ich angesichts der weiteren Prämisse, daß Gottes Existenz nicht kontingent sein kann, zur Notwendigkeit oder zur Unmöglichkeit der Existenz Gottes (127–129). „Wir vermögen nicht zu durchschauen, daß in diesen Annahmen das erstrebte Endergebnis vorweggenommen ist." (128) Die hierin enthaltene „Vorentscheidung" soll durch eine Skizze der „neoklassischen Metaphysik" Hartshornes erläutert werden. Dabei fallen dann Sätze wie: „Gott nur als Notwendigkeit begriffen wäre weniger als jedes beliebige kontingente Ding. Die Verehrung einer solchen Notwendigkeit wäre bloßer Götzendienst. Diese Fehlhaltung wird gefördert, weil man Gott als eine extreme Abstraktion betrachtet, ..." (131). Muß man dann aber nicht jede logische Beweisführung von vornherein ablehnen, da die Logik ihrem Wesen nach abstrakt ist? Mir scheint, die implizite Vorwegnahme des Resultats der Beweisführung besteht in einem illegitimen Übergang von Modalitäten der Erkenntnis (de dicto) zu solchen der Wirklichkeit (de re). Denn nur in bezug auf meine Erkenntnis kann ich sagen, es sei möglich, daß Gott existiere oder nicht existiere. Daß Gottes Existenz nicht kontingent sein kann, ist hingegen eine metaphysische Aussage, betrifft also eine ganz andere Art von Möglichkeit. Es handelt sich also um einen Übergang von der gedanklichen zur realen Ebene. Genau dies ist nach traditioneller Auffassung aber das Kernproblem des Anselmschen Arguments. Ich sehe darum nicht, wieso es ein „Verdienst der (gemeint wohl: modernen) Logik ist ..., die Bedeutung außerlogischer Elemente ... ins rechte Licht gerückt zu haben" (132). – Im folgenden Beitrag schildert *Haeffner* Heideggers Stellung zur philosophischen Gottesproblematik. Heidegger sieht im philosophischen Denken und im christlichen Glauben zwei miteinander unvereinbare menschliche Einstellungen. Sein wichtigster Einwand gegen den philosophischen Gottesbegriff und -beweis wurzelt wohl in seiner Sicht der klassischen Metaphysik als eines Begründungsdenkens, das unausweichlich zum Bemächtigen, Herstellen, zum „Ge-Stell" führt, und dessen Gottesbegriff die „causa sui" ist, die Heidegger ablehnt. Haeffner scheint dieser Sicht grosso modo zuzustimmen. Hier ist aber doch die Frage zu stellen, ob es nicht eine Verkürzung ist, alle klassischen Gottesbeweise nach dem Schema des metaphysischen Kausalprinzips zu interpretieren oder den Gottesbegriff des „actus purus" als Abwandlung der „causa sui", sei es auch in einem weiten Sinn dieses Ausdrucks, zu sehen, was man dann doch tun müßte. Sehr vorsichtig äußert sich H. zu Heideggers Rede von Gott und Göttlichem. Offenbar gehört für Heidegger Göttliches zur Wirklichkeit, auch wenn es erst wieder neu heraufkommen muß, worauf sich das Denken nur bereiten kann. Ob und inwieweit Heidegger hierbei ein christliches Gottesverständnis besitzt, ist und bleibt eine schwierige Frage. Der abschließende Beitrag *Schaefflers* berührt sich insofern mit dem ersten Referat von Breuning, als es wieder um das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie im Blick auf den Gottesbegriff geht. Sobald es in der Religion notwendig wird, zwischen dem wahren Gott und Scheingöttern zu unterscheiden, versucht die Theologie, dafür Kriterien bereitzustellen, wobei sie immer wieder auf philosophische Argumente zurückgegriffen hat und dies auch tun muß. Dabei müssen aber philosophisches und theologisches Reden immer wieder, wenn auch kritisch, tatsächlich auf den Gott der Religion bezogen sein. Sodann untersucht S. Sprachhandlungen, in denen von Gott die Rede ist, wobei er die These vertritt, die jeweilige Pragmatik sei an der Grammatik abzulesen. Ferner sei religiöse Rede von zirkulärer Struktur: Sie beziehe sich erzählend auf den Ermöglichungsgrund ihrer selbst. Gott ist derjenige, dessen uralte Machttaten immer wieder neu aufblitzend erfahren werden, und in dem von ihm ermächtigten Sprechen konstituieren sich Ich und Wir derer, die an den wahren Gott glauben. Aberglaube hingegen macht

sich selbst die Wirklichkeit, von der er zu sprechen meint. Der philosophische Gottesbegriff muß die Kriterien für die rechte Verwendung des Gottesbegriffs in religiösen Sprachhandlungen liefern können. Jedes philosophische Sprechen von Gott hat sich nach S. daran zu bewähren, daß es den Zusammenhang der verschiedenen Aspekte der religiösen Sprache genauer zu bestimmen vermag. Der Band schließt mit einem Personenregister und einer kurzen Vorstellung der Autoren. H. Schöndorf S. J.

Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht. Hrsg. *Christian Link.* Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 374 S.

Der vorliegende Aufsatzband sollte Georg Picht als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (am 9. 7. 1983) überreicht werden. Da Picht jedoch kurz nach Vollendung seines 69. Lebensjahres starb, ist eine Gedenkschrift für den großen Anreger daraus geworden, bei der viele seiner Weggefährten, Freunde und Schüler mitgearbeitet haben; vor allem findet man die Namen der Teilnehmer an den von Picht inspirierten interdisziplinären Gesprächen an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (FESt). Der Band steht unter dem Zeichen des Problems der Zeit, das Picht stark beschäftigte, sowohl als Aufruf zu einem zeitgemäßen Denken wie auch als Vorwurf des Nachdenkens selbst (vgl. z. B. sein Buch „Hier und Jetzt", 1980/81). Freilich ist es auch in dieser Festschrift nicht möglich gewesen, alle Mitarbeiter auf *ein* Thema festzulegen; so gibt es auch hier Beiträge, die zur „Zeit" keinen oder nur einen etwas gezwungenen Bezug haben. Doch bewegt sich über die Hälfte der Aufsätze wirklich im Bereich der Zeit-Thematik. Auf die Fülle des hier Gebotenen kann nur mit wenigen plakativen Titeln hingewiesen werden.

Vielleicht die interessantesten Beiträge sind von *Chr. Link*, dem Hrsg. des Bandes, und von *M. Eigen* geschrieben worden. *Link* gibt (31–84) eine Deutung der Zeit-Philosophie Platons, die nicht, wie üblich, beim „Timaios" ansetzt, sondern beim Begriff des „Augenblicks" im „Parmenides": Unter der Idee der Identität (des Einen) erscheint die Zeit als Medium der Nicht-Identität. So wird allerdings das spezifische Sein der Vergangenheit und der Gegenwart in seiner Eigenart verdeckt; die Zeit wird bei Platon – eine noch unabgeschlossene Tradition eröffnend – zum „Darstellungsraum der Mathematik" (77); sie wird zur logisch „präparierten" Zeit, wie A. M. Klaus Müller formuliert hat. *M. Eigen* gibt in seinem Aufsatz „Evolution und Zeitlichkeit" (215–257) eine Zusammenfassung der Versuche in der neueren Physik und Chemie, die zu unserem Zeitempfinden gehörende Unumkehrbarkeit des Zeitsinnes zu interpretieren. Während nach den Bewegungsgleichungen der klassischen Mechanik jeder Prozeß im Prinzip umkehrbar ist, legen sich Deutungen des zeitlichen Richtungssinnes aus Prinzipien der Thermodynamik und der Spieltheorie nahe. In jedem Falle ist die Prägnanz des fraglichen Phänomens an das Auftreten selbstreproduktiver Strukturen geknüpft. – *C. F. v. Weizsäckers* Stimme hatte im Kreis um Picht großes Gewicht. Sie ist in diesem Band mit einem von sehr hoher Warte geschriebenen Vortrag über „Zeit, Physik, Metaphysik" vertreten. In der gleichen Sektion, „Philosophie der Zeit", findet man außerdem einen Aufsatz zu Zeit und Ewigkeit bei Nishida (von *G. Saito),* eine weitere Platondeutung (von *W. Schindler*) und einen Versuch von *E. Rudolph* zum Thema „Komplementarität und Zeit". – In der II., den „Darstellungsebenen der Zeit" gewidmeten Sektion entdeckt man eine kühne „Philosophie der Darstellungstheorie" von *K. Maurin,* der den Brückenschlag von der Darstellungsweise der Ikonen zum Darstellungsbegriff der Mathematik wagt; außerdem Essays über die Zeit in der Literatur, so etwa im alten Testament *(C. Westermann),* in Shakespeares „Macbeth" *(C. Eisenbart);* dazu kommen Skizzen zu Goethe als homo ludens *(P. Bertaux),* zum Problem der Zeit in der Erziehung *(H. Becker)* sowie die Vertonung eines Heraklit-Fragments (durch *H. Zender*). Für die III. und IV. Sektion wollen wir es bei einer Nennung der Überschriften bewenden lassen: „Wahrnehmungen der Natur im Spiegel der Zeiterfahrung" (mit Beiträgen von *K. Mayer-Abich, G. Altner* und *I. Fetscher*), und „Ethik als Reflexion im Horizont der Zeit" (mit anregenden Überlegungen von *H. E. Tödt* und *W. Huber*). Der abschließende V. Teil ist der Erinnerung und Würdigung des Inspirators und Mentors gewidmet, dessen Werk die Mitarbeiter des Sammelbandes auf ihre je eigene

Weise fortführen möchten. Unter dem Titel „Der Philosoph in seiner Zeit" wird die Gestalt Pichts noch einmal vergegenwärtigt, in der Perspektive von *E. Rudolph, A. M. K. Müller* und *M. Theunissen*. – Im Hintergrund des sehr lesenswerten Bandes wird die Spannung zwischen Heidegger und Platon deutlich, in der Pichts Denken stand. Ihm gelang es, unter dem überwältigenden Eindruck des Freiburger Meisters dennoch, seine Selbständigkeit zu wahren, – eine Freiheit des Denkens, die er nicht zuletzt in einer Platon-Deutung errang und ausbaute, die von derjenigen Heideggers beträchtlich abwich. Doch bleibt Heideggers Einfluß überall spürbar. – Der Band schließt mit einer kurzen Vorstellung der Mitarbeiter. Vielleicht wäre es hilfreich gewesen, ihm auch eine Bibliographie der Schriften Pichts beizugeben.

G. Haeffner S. J.

Dupré, Wilhelm, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 176 S.

Im allgemeinen gilt der Philosophie die Religion als ein Gegenstand unter anderen, und es ist heutzutage nicht selbstverständlich, daß sie als solcher überhaupt angesehen wird. Zumindest scheint die Philosophie bereits in sich konstituiert zu sein, wenn sie sich der Religion zuwendet. D.s These ist nun die, daß sich die Philosophie ohne den Bezug zum Thema Religion nicht voll konstituieren kann, ebenso wie umgekehrt eine Philosophie der Religion nur als Fundamentalphilosophie zu begründen ist (11 ff.). Der naheliegende Bezug zu Aristoteles wird zumindest als Frage formuliert: „So stellt sich heute dringender denn je die Frage, was es bedeutet, daß Aristoteles die ‚erste Philosophie', die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, als ‚Theologie' bestimmte" (173 f.). Schon dieses Programm bringt einen neuen Ton in das vielstimmige Konzert heutiger Philosophie. Eine Ausführung dieses interessanten Programms darf der Leser allerdings nicht erwarten. „Mein Ziel ist ... eine fundamentalphilosophisch orientierte Einführung in die Religionsphilosophie und nicht deren Systematik" (12). Einige Hauptpunkte der Argumentation seien genannt. Religion ist ein Kulturphänomen und als solches zunächst partikulär. Aber gerade in der Religion wird das Ganze der Kultur und der in ihr artikulierten Welt symbolisch zur Sprache gebracht (50 ff.). Der Begriff „Kultur" übernimmt bei D. die Funktion des Seinsbegriffes der klassischen Ontologie. Kultur ist universal. Sie ist das Insgesamt des Symbolischen, und der Mensch ist in ihr mit diesem Insgesamt konfrontiert. Er versteht sich selbst innerhalb dieses Zusammenhangs. Er ist „das Symbolischste aller Symbole" (151), denn bei ihm ist „die Substanz des Kulturellen ... in die des Selbst hineingenommen" (ebd.). Das bedeutet nicht, daß der Mensch nur Kulturprodukt ist, aber es bedeutet, daß alle menschlichen Vollzüge und auch seine kulturschaffende Aktivität nochmals symbolischen Charakter haben. In Anlehnung an eine Formulierung des Cusanus ist der Mensch „homo symbolicus" (128). Die Einsicht in diese seine Einheit führt den Menschen über sich hinaus. Indem er sich in bezug auf die ihn umgreifende Totalität versteht, ist der Mensch „homo religiosus" (ebd.). Dieses konstitutive Gegenüber des „homo religiosus" nennt R. Otto „das Heilige". Doch der Gehalt dieses Begriffes muß fundamentalphilosophisch vertieft werden. Das Heilige, das ist die Totalität nicht im Sinne einer Summe des Faktischen, sondern als Integrations- und Zielbegriff, als normative „Identität" (116 ff.). Religion „verweist demnach ... auf das kulturelle Universum überhaupt, sofern dies auf sein Telos hin erschlossen ist" (135). Die normative, weil „wahre" Identität ist das „Heil", von dem abgehoben auch die Entfremdung deutlich wird (118 f.). Mit der Wahrheitsfrage ist im religiösen Bewußtsein ein Reflexionsprozeß angestoßen, der in der Konsequenz zur Ausbildung der Philosophie führen muß. Ebenso bleibt umgekehrt die Philosophie der Religion auf die Wahrheitsfrage bezogen, wenn sie ihren Gegenstand nicht aus dem Auge verlieren will. Eine bloß metatheoretisch sprachkritische Religionsphilosophie ist deshalb ebenso ungenügend wie eine solche reduktionistischer Prägung, die ihren Gegenstand auf außerreligiöse Faktoren zurückzuführen sucht (103 ff.). Die angemessene Religionsphilosophie hat sich als bleibend auf den Gegenstand bezogen zu verstehen („konstitiv" 108 f.), der sie selbst und ihre Art der Reflexion herausfordert. Doch eben als solche ist sie nichts anderes als eine

eine Konsequenz philosophischen Denkens. „Damit gerät die Philosophie in die merkwürdige Situation, daß sie in der Frage nach den Anfangsmomenten unseres Seins oder des Absoluten sich selbst als der Religion zugehöriges Phänomen erkennen muß" (164). Religion bleibt freilich der Philosophie vorgegeben. Sie kann durch Philosophie nicht hervorgebracht werden. Die Funktion der Philosophie wird in einer Interpretation von Platons „Euthyphron" und Anselms „Proslogion" bestimmt als Explikation einer stets vorgegebenen Religiosität (81ff.). Für solche am konkreten Material arbeitenden Abschnitte wie auch für den phänomenologischer ausgerichteten über die Bedeutung der Hochkulturen für den religiösen Universalismus (56ff.) ist der Leser dankbar, da die Sprache des Buches im ganzen recht theoretisch und abstrakt bleibt. Eine „Einführung" ist das Buch weniger für den Laien. Es ist eine Einführung für den bereits vorgebildeten Leser in ein interessantes philosophisch-religionsphilosophisches Programm. J. Schmidt S. J.

Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade. Hrsg. *Hans Peter Duerr.* Frankfurt/M.: Syndikat 1983. 592 S.

Nach M. Eliade wird religiöse Erfahrung und Verhalten von der Sehnsucht nach dem Ursprung beherrscht. Religion dient dem Transzendieren linearer Zeitabläufe und der ökologischen wie sozialen Begrenzung. Das Transzendieren ist auf den Ursprung hin gerichtet. Die Sehnsucht nach dem Ursprung ist gleichsam Existential der Suche nach dem grundlosen Grund des Daseins in der Welt. – Duerr hat Aufsätze gesammelt, die sich, Eliade zu Ehren, mit diesem Thema kritisch auseinandersetzen. Darunter sind Beiträge von so bekannten und herausragenden Gelehrten wie *B. K. Matilal* („Religion und Moral", 94–117), *K. J. Narr* („Felsbild und Weltbild. Zu Magie und Schamanismus im jungpaläolithischen Jägertum", 118–136), *J. Gonda* („Die Bedeutung des Zentrums im Veda, 374–393) und von *A. Schimmel* („Gedankensplitter einer Islamistin", 538–558). – Die Sammlung enthält zunächst Arbeiten fundamentaler religionswissenschaftlicher wie ethnologischer Natur. So behandelt *J. A. Saliba,* Die Zukunft des ‚homo religiosus' (9–31). S. versucht, Religion in Begriffen kultureller, sozialer und psychischer Erscheinungen zu verstehen. Mit diesem anthropologischen Ansatz will er religiöse Erfahrung holistisch als ein Konstituens der menschlichen Natur als Ganzer aufweisen. Als ein Element des menschlichen Lebens muß eine Religion sich im Einklang mit allen anderen Aspekten menschlichen Lebens entwickeln, d. h. sie muß sich immer neu anpassen bzw. zu neuen Anpassungsleistungen befähigen, will sie selbst mit überleben (27). – Es schließen sich Studien zur Schamanologie an. Sie handeln sowohl klassische Themen der Schamanologie ab, wie z. B. den Überblick zur „Berufung des Schamanen" von *J. M. Lewis* (174–191), aber gehen auch bewußt auf die Anzeichen schamanistischer Sensibilität in der Gegenwart ein, die sich in Tranceheilung, weite Kreise ziehendem Medialismus und gesellschaftlich immer mehr toleriertem Gebrauch bewußtseinsverändernder Kräuter zeigen. Siehe *R. Ridington,* Reflexionen über die schmanische Vorstellung vom modernen Leben (192–206). Originell, weil den wissenschaftlichen Anspruch im schamanischen Selbsterlebnis durchhaltend und dadurch auch lebensnah aktuell, ist der Beitrag von *H. P. Duerr,* Reise zum Ursprung. Fragmente eines Tagebuchs (250–263). D. zeigt die komplexe gegenseitige Spiegelung von körperlicher und geistiger Innen- und Umwelt auf. Er macht ferner deutlich, daß einzig diejenigen Religionsforscher weiterführen werden, die in der Lage sind, die den untersuchten Mythen, Texten, Riten etc. entsprechenden Bewußtseinszustände zu induzieren und damit bewußtseinszustandsspezifisch wissenschaftlich zu agieren. – Auf die Beiträge über „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben" von *J. Assmann* (336–359) und „Zur Bedeutung des Kultus im alten Ägypten" von *C. J. Bleeker* (360–373) folgen Studien zu einem weiteren Schwerpunkt der Arbeit Eliades: dem Yoga. U. a. stellt *G. Parrinder* den „Theistischen Yoga" anhand der Bhagavad-Gita vor (422–432). Ferner setzt sich *F. D. Goodman* mit der „Psychomentalen Erfahrung des Yoga" auseinander und versucht in problematischer Weise über Eliade hinauszugehen, wenn sie den Yoga in die allgemeinen menschlichen Erfahrungen religiöser Trance einordnet (492–502). Typologisch interessant ist schließlich die Differenzierung von

M. Meslin „Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase" (519–531), in der vor allem verschiedene Auffassungen zur Theurgie von Jambliochs behandelt werden, dem Nachfolger Porphyrios als Haupt der neuplatonischen Schule.

Fast alle Art. setzen bei Beobachtungen und Thesen Eliades an. Durch Bezug auf jüngste Ideen versuchen die Autoren dann über Eliade hinauszugelangen. Der andauernde und nachhaltige Einfluß Eliades wird jedoch darin spürbar, daß dem symbol-, bedürfnis- und sprachorientierten religionshistorischen Verstehen methodisch fast immer der Vorzug gegeben wird, vor einem empiristisch-positivistischen Ansatz. Insgesamt eine reichhaltige Sammlung, die Bedeutsames für Religionshistoriker, Philosophen, Ethnologen, Soziologen, Prähistoriker, Indologen und Theologen enthält.

F. T. Gottwald

Hoeps, Reinhard. *Bildsinn und religiöse Erfahrung. Hermeneutische Grundlagen für einen Weg der Theologie zum Verständnis gegenstandsloser Malerei* (Disputationes theologicae 16). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1984. 254 S.

Es ist Anliegen des Autors, Bilder als Träger eines eigenen, auf keine andere Weise als durch die Gestalt des Bildes mittelbaren Sinnes wahrnehmbar zu machen. Er bezieht sich dabei fast ausschließlich auf Werke der abstrakten (gegenstandslosen) Malerei. Da diese jeden Verweis auf eine außerbildliche Gegebenheit vermissen lassen und dadurch der traditionelle Bildbegriff (am Urbild-Abbild-Schema orientiert) in Frage gestellt wird, fordern gerade sie eine „Besinnung auf das Prinzip der Bildlichkeit" (175). – In Auseinandersetzungen protestantischer und katholischer Theologen mit Kunst bleibt eines der zentralen Probleme theologischer Beschäftigung mit dieser ungelöst, nämlich „die grundsätzliche Frage nach den Bedingungen und Methoden des Verstehens der Werke" (37). – Ein Blick auf die Kunstwissenschaft, auf die Interpretationsverfahren von Erwin Panofsky und Hans Sedlmayr, erweist auch deren Mängel: Der Interpret selbst nämlich wird durchwegs kaum thematisch. – Eine Theorie des Bildes stellt nach H., mit Bezug auf die Hermeneutik Schleiermachers, zwei Forderungen: „Als Hermeneutik hat sie im Wechselverhältnis von Werk und Betrachter ihren Ausgang zu nehmen ...; als Hermeneutik des Bildes hat sie sich abzusetzen gegenüber der an der Sprache ausgerichteten Hermeneutik" (65). – Beiden Forderungen wird in Arbeiten von Max Imdahl und Gottfried Boehm entsprochen. Imdahls Ikonik sucht eine Wahrnehmung des Bildsinns durch ein die innerbildlichen formalen Zusammenhänge nachvollziehendes Sehen. Boehm bestimmt das Spezifische des Bildes als „Darstellungsprozeß", der all das, was uns in der außerbildlichen Wirklichkeit als Seiendes gegeben ist, im Bild als Erscheinendes begegnen läßt. Der Sinn des Bildes liegt nach Boehm im Potential der Verknüpfungsmöglichkeiten seiner Elemente, das als Potential zwar simultan gegeben ist, vom Betrachter aber nur sukzessiv, in einem Sehprozeß, erschlossen werden kann. – H. greift die beiden Begriffe „Simultaneität" und „Sukzessivität" auf; er verbindet sie durch den Begriff der „Koordination" (dessen Geschichte er in einem Rückblick auf die Ästhetik von Leibniz bis Fiedler skizziert). Das Sinnpotential ist simultan gegeben, in räumlicher Koordination auf der Bildfläche; seine Erschließung geschieht sukzessiv, in zeitlicher Koordination der Eindrücke durch den Betrachter. – Damit ist zweierlei erreicht: Der Bildsinn erschließt sich nur in einem die Subjekt-Objekt-Spaltung aufhebenden, Werk und Betrachter verbindenden Prozeß; das Prinzip der Koordination setzt das Bild als Quelle eigener Erkenntnis gegen die begriffliche Erkenntnis ab, die nach dem Prinzip der Subordination vorgeht. – Eine am Begriff der Koordination orientierte Hermeneutik entdeckt in der Bildlichkeit des Bildes schließlich die Struktur geschichtlicher Erfahrung. „Im Bild erscheint Geschichte als Ganzes und dennoch Unabgeschlossenes" (134) – bezogen auf das uns simultan gegebene Sinnpotential des ganzen Bildes und dessen sukzessive, stets unabgeschlossene Erschließung. – Ausgehend davon und in bezug auf die in der Geschichtstheologie von Wolfhart Pannenberg aufgezeigte Struktur geschichtlicher Erfahrung stellt H. die These auf, „daß im Bild Geschichte, und zwar die Beziehung geschichtlicher Erfahrung und der in ihr implizierten Sinntotalität als Beziehung zur Sprache kommt" (148).

Damit ist die Brücke zu einer religiösen Deutung der Bilder geschlagen. „Pannen-

berg sieht in der Religion den Ort, an dem die antizipierte Sinntotalität thematisch wird ... Insofern im Bild die Beziehung von Bedeutungsganzheit und Einzelerfahrung zur Sprache kommt, mithin auch die Sinntotalität thematisch wird, läßt sich auch der Bilderfahrung ein religiöser Inhalt zusprechen" (149). – Dieser Inhalt ist allerdings nicht in Form einer Aussage zu fixieren, seine Erkenntnis wird im Geschehen der Betrachtung mitgeteilt. Der theologische Erkenntniswert der religiös gedeuteten Bilderfahrung besteht dann in ihrer Fähigkeit zur „Prozessualisierung theologischer Terminologie" (man würde sich auch eine vereinfachte Ausdrucksweise als Auswirkung der Bilderfahrung wünschen). – Daß Bilder ein Verstehen eigener Art eröffnen, das sich in einem Betrachter und Bild gemeinsam erfassenden Geschehen mitteilt, ist eine grundlegende These von H. Mit einem großen Aufwand an Material aus Philosophie und Theologie untermauert er sie und baut sie aus. – Vom Standpunkt des Kunsthistorikers seien hier noch einige Anmerkungen gemacht: Die von H. entwickelte Theorie des Bildes ist ein Produkt hochgradiger Abstraktion und streng abstrakten Bildern gegenüber angemessen. Sie aber auch ohne weiteres der Betrachtung „gegenständlicher" Bilder zugrunde zu legen hieße, diese nach dem Maß „ungegenständlicher" Bilder zu betrachten. – Das „Prinzip der Bildlichkeit" wird von H. als ein gleichsam unveränderliches Sein des Bildes dargestellt. Es ist aber selbst auch der Geschichte unterstellt; der Bildbegriff des Mittelalters ist verschieden von dem der Neuzeit, dieser wiederum von dem des 19. Jahrhunderts. Das gegenstandlose Bild ist ein historisches Phänomen (genauso wie die Autonomie der Kunst); es kann deswegen nicht einfach zum Maßstab für die Wahrheit des Bildes (oder der Kunst) genommen werden. Das zu bedenken scheint mir im Zusammenhang von Glaube und Kunst deswegen wichtig, weil die frühere Kunst die Beziehung zum Glauben in einer Fülle gelebt hat, die unserem Zeitalter sinnlicher Verarmung abhanden gekommen ist. G. Schörghofer S. J.

Albert, Karl, *Philosophie der modernen Kunst.* St. Augustin: Richarz ²1984. 94 S.

Das vorliegende Werk ist eine unveränderte Neuauflage einer Erstfassung von 1968. Der Autor nennt sein Buch „Philosophie der modernen Kunst"; der Leser erwartet demnach eine Art Ästhetik des 20. Jhs. Dieser Hoffnung wird im Vorwort zur 2. Aufl. Raum gegeben. A. bietet eine kurze, präzise Philosophiegeschichte unserer 60er und 70er Jahre (IX–XII). Er bemerkt eine besondere Verbindung zwischen Kunst und Philosophie vom Ende des 19. Jhs. bis 1968: die Erfahrung der Einheit des Seins zeichnet seiner Meinung nach die Kunst dieser Periode aus. Danach geht die metaphysische Erfahrung in der Kunst verloren. Unglücklicherweise erläutert A. diese Verfallstheorie anhand der Aktionskunst (XIII), deren besonderes Anliegen es ist, den Menschen in die Einheit mit der Schöpfung, mit Kreatur, Tod und Mythos zurückzuführen und die damit eine höchst metaphysische Zielsetzung hat. Nach 1968 hört, laut A., die Kunst auf, da die Erfahrung der Einheit des Seins nicht mehr beachtet wird, aber er entdeckt Anzeichen für eine Wiedergeburt in unseren Tagen. – A. sieht das zentrale Geheimnis der modernen Kunst in folgendem: sie benötigt im Gegensatz zur Kunst aller anderen Epochen, die Philosophie zur Erläuterung; zur modernen Kunst gehört, lt. Vf., zwangsläufig eine Philosophie der modernen Kunst. Genau diese erwartet der Leser. Er wird enttäuscht. A. schreibt keine Philosophie der modernen Kunst, sondern reiht – aus dem Zusammenhang gerissene – Aussprüche klassisch-moderner Künstler aneinander, um die Seinsverhaftung moderner Kunst zu beweisen. Es liegt also keine „Philosophie der modernen Kunst" vor, sondern bestenfalls eine „Sammlung mehr oder weniger philosophisch relevanter Aussagen moderner Künstler". Die Auswahl der Künstler scheint zunächst willkürlich, hat aber doch ihre Berechtigung, da die wenigen großen Künstler aufgeführt sind, die – im Sinne des Autors – metaphysisch interpretierbare Notizen hinterlassen haben. Picasso, das größte Genie des 20. Jhs., wird deshalb nur beiläufig erwähnt und selbst Giorgio de Chirico, Hauptvertreter der „Metaphysischen Malerei", wird nicht befragt.

In 5 Kap. werden die modernen Künste abgehandelt: Malerei, Plastik, Architektur, Musik und Dichtkunst mit ihren Vertretern Cezanne, Franz Marc, Klee und Mondrian, Maillol, Lehmbruck und Brancusi, Louis Sullivan, Gropius und Le Corbusier,

Mahler, Strawinsky und Messiaen, Saint-John Perse, Broch und Ionesco. Die zum Teil dünnen und nichtssagenden Äußerungen der Künstler sind höchst überinterpretiert. Es wird mit Gewalt eine Beziehung Kunst-Metaphysik geschaffen. Dies sei am Beispiel des Architekten Sullivan klargemacht (40–43). A. zitiert drei Aussagen S.s, von denen zwei sich ausdrücklich nicht auf die Architektur beziehen: 1. einen Lobspruch über den Dichter Whitman (41); 2. S.s These „form follows function", an die A. abrupt den Begriff „Schönheit" anfügt (42) und 3. Aussagen über die Bedeutung des Gefühls in Geschäftsangelegenheiten (42 unten). – Um die metaphysische Wurzel der Architektur S.s zu beweisen, argumentiert A. folgendermaßen: S. preist einen Dichter, also ist er selbst ein Dichter – mit zwangsläufig metaphysischen Erfahrungen. S.s Erfahrungen von Form ist notwendigerweise schön. Schönheit und Zweckmäßigkeit bilden eine Einheit. Zu dieser Einheit kommt S.s Gefühl für die Horizontale (nach S.s Schüler Wright, 43). Dieses Gefühl ist für den Vf. ein metaphysisches Gefühl. Quod erat demonstrandum!

Alle anderen erwähnten Künstler werden in ähnlicher Weise behandelt. Diese „Philosophie der modernen Kunst" dient weder dem Verständnis der zeitgenössischen Philosophie noch dem der Kunst des 20. Jhs. P. Conrads-Kronenberg S. J.

Zeit. Die vierte Dimension in der Kunst. Hrsg. *Michel Baudson.* Weinheim: Acta humaniora 1985. 272 S.

Es ist gewiß eine faszinierende Aufgabe, anhand signifikanter Beispiele einmal aufzuzeigen, wie sich Künstler bemüht haben, das Thema „Zeit" darzustellen. Die Schwierigkeit der künstlerischen Darstellung der Zeit liegt auf der Hand: auf der einen Seite ist die Zeit überhaupt nur indirekt thematisierbar (auf dem Umweg über die Bewegung, das unbewegte Bleiben usw.), und auf der anderen scheinen sich zu dieser Darstellung nur wenige, die sogenannten Zeit-Künste (Musik, Tanz, Literatur) zu eignen, kaum aber die Formen der bildenden Kunst (Malerei, Plastik, Architektur und deren moderne Filiationen). Um so neugieriger öffnet man den vorliegenden Band, der sich der Auseinandersetzung mit der „Zeit" im Medium der bildenden Künste, insbesondere seit dem Ende des letzten Jhs. widmet. Der Band ist der begleitende Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, die in Brüssel, Genf, Mannheim, Wien und London gezeigt und von M. Baudson, Palais des Beaux-Arts, Brüssel, konzipiert worden ist. Der Katalog bildet nicht nur viele der dort gezeigten Werke, sondern – zum Vergleich – auch andere, insbesondere ältere Werke ab. Vor allem enthält er eine dichte Fülle von Essays zum Thema: einerseits zur künstlerischen Bewältigung der Zeit, andererseits auch zur Zeit in der modernen Philosophie, Physik, Ethnologie usw. So ist diese Veröffentlichung auch unabhängig von ihrem ursprünglichen Zweck eines Ausstellungskatalogs durchaus lesbar und lesenswert.

Der eigenartige Titel, der Ausstellung wie Buch schmückt, erhält nicht gleich am Anfang, sondern erst relativ weit hinten, in einem Art. von *Henderson* über Van Doesberg, seine Aufklärung. Sich anlehnend an den Riemannschen Entwurf einer Geometrie mit n-dimensionalen Räumen entstand gegen Ende des letzten Jhs. die (von Hinton und Uspenskij mythisch aufgeladene) Idee, die Realität habe vier Dimensionen, wobei die uns vertraute dreidimensionale Raumwelt die verborgene vierte („eigentliche") Dimension in ähnlicher Weise „abbilde", wie das für die graphische Darstellung eines Würfels möglich ist. Diese vierte Dimension, das Geistige, versuchte man malend, also zweidimensional zur Gegebenheit zu bringen; diese Malerei sollte die Bindung an das Dreidimensionale (natürliche Richtungen links/rechts, oben/unten; räumliche Erstreckung durch Perspektive) rückgängig machen, in einer anti-naturalistischen, spiritualistischen Tendenz. Als Minkowski seinen Raum-Zeit-Formalismus entwickelte, mit dessen Hilfe Einstein seine Spezielle Relativitätstheorie ausdrücken konnte, legte sich für manche die Idee nahe, die von Minkowski als ‚vierte Dimension' bezeichnete Zeit sei die spezifische Erscheinungsweise der gesuchten „Vierten Dimension". Aus diesem Grunde beschäftigten sich Künstler mit der Relativitätstheorie. Auf diese komplexen Zusammenhänge, die heute freilich nicht mehr aktuell und die auch sachlich nicht sehr haltbar sind, verweist das vorliegende Buch: nicht nur in seinem Titel, sondern auch in seiner Anlage. Denn der Versuch, von der modernen Physik der autokatalytischen,

sich verzweigenden Prozesse, in denen die Zeit ein echter Operator, nicht mehr bloß ein Parameter des Geschehens ist (I. Prigogine), zum größeren Interesse der Künstler an der Zeit-Thematik Beziehungen herzustellen, nimmt einen relativ breiten Raum ein, – Zeugnis nicht nur eines Kontakts der beiden Brüsseler Baudson und Prigogine, sondern auch des (nicht immer wissenschaftlichen) Interesses von Künstlern an der Wissenschaft. Der Band umfaßt drei Teile: „Wissenschaft und Philosophie der Zeit" (23–105), „Kunstgeschichte und Zeit" (109–155) und „Die Zeit in der modernen und zeitgenössischen Kunst" (159–259). Einige charakteristische Beiträge seien herausgegriffen! – Im 1. Teil kommt zunächst die Physik der Selbstorganisation von Ordnungen zur Sprache, die es erlaubt, von einer Eigenzeit von Systemen zu sprechen. „Die Vorstellung, daß Strukturen eine Geschichte haben, trennt die Wissenschaft nicht mehr von der Kunst" (32), da die Physik nicht mehr bloß, wie die klassische Mechanik, das zeitlose Sein, sondern nun auch das Werden thematisieren kann (Beiträge von *Prigogine, Nicolis* u. a.). Wie eine versteckte Kritik an der Relevanz des physikalischen Fortschritts für das Begreifen der Kunst liest sich der Anfang des Beitrags von *U. Eco,* in dem verschiedene Ebenen von Zeit unterschieden werden, die für die Bedeutsamkeit (Zeichenhaftigkeit) von Kunstwerken konstitutiv sein können; Werke, die mit der Korrelation dieser Ebenen so spielen, daß daraus eine eigene Botschaft wird, wären dann im engeren Sinn als künstlerische Auseinandersetzung mit der Zeit zu bezeichnen. Der ausgezeichnete Aufsatz von *J.-F. Lyotard,* der die Malerei von B. Newman als eine Bemühung um die Erhabenheit des „es gibt ...", der Plötzlichkeit der Präsenz interpretiert, scheint seinerseits eine skeptische Distanz zu den semiotischen Kunst-Deutungen von der Art Ecos auszudrücken. Lyotard stellt in sehr erhellender Weise Newman und Duchamp (dem *W. Drechsler* eine eigene Skizze widmet) gegenüber: während bei Duchamp das Noch-nicht und das Nicht-mehr Thema wird, ist es bei Newman das reine Ereignis von Gegenwart. Den Beitrag von *H. Vanlier* „Die Philosophie der Zeit" muß man leider zu den nicht besonders gelungenen rechnen. Allzu holzhammerhaft wird dort festgesetzt: „in letzter Instanz ist das Universum aufgeteilt in Funktionsweisen und Präsenzen", wobei es – rein logisch – sieben einfache Beziehungen zwischen beiden geben kann, aus denen sieben Arten grundlegender Zeiten hervorgehen (61), die in verschiedenen Geschichtsepochen, Religionen usw. jeweils „ihre" Zeit gehabt haben. – Der 2. Teil, zur Stellung der vormodernen Kunst zur Zeit, ist relativ kurz. Neben einer Einführung des Hrsg., der zu allen Teilen des Buches verbindende Texte geschrieben hat, findet man hier einen sehr unbefriedigenden und einen sehr instruktiven Beitrag. Der erstere ist aus der Feder von *P. Sterckx.* Er behandelt die Einführung der Perspektive durch Ucello, unter dem Titel „Die Schlacht in Hutform". Leider wird weder klar, worin die Hutform des Schlachtenbildes besteht, noch auch, worin, präzise gesprochen, die Verwandlung des Bildraumes durch die Zentralperspektive sich auf die Konzeption der Zeit auswirkt. Faszinierend hingegen ist die Übersicht über die Wandlungen des Zeitempfindens, soweit es sich in der Kunst seit dem Ausgang der Antike niedergeschlagen hat, die *P. Philippot* vermittelt; als Parameter fungieren dabei die Korrelationen von Figur und Raum, von Bild und „Betrachter", von Zeit und Zeitlosigkeit. – Der 3. Teil befaßt sich nur noch mit der modernen Kunst, genauer – abgesehen von einigen Bemerkungen zu Monet und Turner – mit der Kunst dieses Jhs. In unserer Epoche wird, ähnlich wie in der Philosophie und in anderen Wissenschaften, auch in der Kunst die Zeit immer häufiger ein eigenes Thema. Breiter Raum wird dem Futurismus gewidmet (Boccioni u. a.), dem Suprematismus und Surrealismus etwas weniger, dann wieder steht jene Architektur (Wright, Erickson u. a.) im Blickpunkt, deren Raumgestalt ausdrücklich vom Hindurchgehen und -sehen, also von einem zeitbetonten Prinzip her, entworfen ist. Ein großer, sehr instruktiver, Übersichtsaufsatz von *M. Joachimsen* gibt eine Einführung in die mannigfachen Bemühungen der aktuellen Gegenwart um ein Bewußtmachen und eine Beschwörung der Zeit-Realität; Stichworte sind u. a. die Action Painting (angefangen mit Pollock), Happening und Fluxus, die Concept Art von H. Darboven, landscape art usw. Einige der dort schon genannten Richtungen werden in eigenen Beiträgen näher gedeutet: so die Tendenz zur „Spurensicherung", die Videokunst eines Nam June Paik und die großartigen Fotoserien von Duane Miachals. Kunst in diesem Kontext bekommt offenbar immer mehr eine philo-

sophische Funktion: die, aufmerksam zu machen auf ursprüngliche und deswegen normalerweise übersehene Realitäten, – sich bewußt zu werden, wie wir heute eingespannt zwischen verschiedenen Weisen der Zeitlichkeit leben. Im Unterschied zur alten Kunst ist das Element der Ewigkeit nur noch sehr versteckt anwesend.

Der reich bebilderte Band ist eine Fundgrube nicht nur für den Kunst-Interessierten, sondern auch für den Philosophen, der beim Nachdenken über die Zeit seine empirische Grundlage erweitern möchte. Natürlich sind Künstler und Kunstinterpreten im allgemeinen nicht solche Meister im begrifflichen Handwerk, wie das der philosophisch denkende Leser gern hätte. Die zwischen der modernen Physik und der modernen Kunst gezogenen Parallelen erweisen sich bei näherem Zusehen doch meistens von nur assoziativer Natur. Dennoch könnte gerade die Verschiedenheit der Zugänge und Sprachen dem Philosophen, der ja, neben der aktiven Beherrschung seiner eigenen Sprache mindestens passiv auch andere Sprachen kennen sollte, von Nutzen sein. – Im Unterschied zu manchem ähnlichen Katalog bzw. Sammelband hat dieser den Vorteil, daß die einzelnen Beiträge miteinander verbunden sind, und z. T. sogar aufeinander Bezug nehmen. Gerade deswegen wüßte man allerdings auch gerne, wer die Autoren sind – soweit es sich nicht um weltbekannte Namen handelt. Es gibt z. B. einen Beitrag, von *Prigogine* und *Pahaut* gezeichnet, der Beziehungen von Theorien der Physik zu Werken der archaischen Kunst zieht. Wenn man wüßte, wer Herr Pahaut ist – ein Physiker? ein Kunsthistoriker? –, könnte man sich die Frage, ob Prigogine den Ausweitungen seiner Begriffe zustimme oder nicht, mit größerer Treffsicherheit beantworten. Eine weitere kritische Bemerkung gilt der Übersetzung, die gewiß, angesichts der heterogenen Natur der Beiträge, sehr schwierig war. Doch hat man an nicht wenigen Stellen den Wunsch, das Original zur Hand zu haben, um zu entscheiden, ob die Vagheit des Textes erst durch die Übertragung ins Deutsche zustandegekommen ist oder schon in der Vorlage enthalten war. (Einige Beispiele: Muß die auf S. 28 genannte „Verwandlung des Bäckers" nicht besser „Bäcker-Transformation" heißen? S. 207 muß es, statt „innerer Raum", wohl „Innenraum" heißen.) G. Haeffner S. J.

3. Ethik usw.

Coreth, Emerich, *Vom Sinn der Freiheit.* Innsbruck: Tyrolia 1985. 125 S.

Coreths Veröffentlichungen sind immer ein Beispiel dafür, daß es möglich ist, komplizierte Gedankengänge und weit ausgreifende geschichtliche Zusammenhänge in schlichter, schöner Sprache und in klarer Durchsichtigkeit darzustellen. Diese Erfahrung macht man auch mit dem vorliegenden Büchlein, das – z. T. in überarbeiteter Form – drei schon anderwärts veröffentlichte Essays in einen Wechselbezug setzt. Es geht zunächst (9–71) um eine Übersicht über die Geschichte des Freiheitsbegriffs im europäischen Denken, wobei C. zeigt, wie das langsame Auftauchen der Willensfreiheit im griechischen Denken gegen den Widerstand der Schicksalsidee zu kämpfen hat. (Ob allerdings Platons Auffassung, die Tugend sei lehrbar, wirklich auf den Einfluß dieser Idee und nicht vielmehr auf die Übermacht des Modells einer Fertigkeit [arete], die durch Ausbildung zu erwerben ist, zurückzuführen ist?). Nach der kräftigen Verstärkung des Freiheitsdenkens aus biblischen Quellen wird in der Neuzeit wieder der Gedanke der Notwendigkeit stark, der häufig von denselben Autoren vertreten wird, die sich am meisten für politische Freiheiten einsetzen. – Dem korrelativen Problem-Begriff, dem der Notwendigkeit, in der geschichtlichen Entfaltung seiner Gegenstellung zur Idee der Freiheit, ist konsequenterweise der zweite Teil des Werkes (72–96) gewidmet. Hier unterstreicht C. den ungeheuren Einfluß des Neuplatonismus, in dem er – vielleicht etwas überpointiert, aber letzten Endes wohl zu Recht – die Freiheit verfehlt sieht: einerseits wegen der irgendwie notwendigen Emanation, andererseits wegen der nur negativ (Fall, Schuld) angesetzten Selbständigkeit der vielen Einzelwesen. C. macht deutlich, daß die Freiheit des Menschen und diejenige des Absoluten entweder gemeinsam gesehen oder gemeinsam mißdeutet werden. Er vermittelt auch eine le-

bendige Anschauung von der dramatischen Innenspannung eines christlichen Denkens, das – wie der Hauptstrom unserer Tradition – unter neuplatonischen Voraussetzungen steht. Eine befriedigende Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit ist – das ist der Schluß, den C. aus der Diskussion zwischen Hegel und Schelling zieht –, nur unter der Voraussetzung einer trinitarischen Gotteskonzeption möglich. Vielleicht wäre es gut gewesen, den Begriff der Notwendigkeit etwas ausführlicher einzuführen. Doch tut dieser Mangel dem Blick auf den Grundriß der Problematik keinen wesentlichen Abbruch. – Ist „Notwendigkeit" so etwas wie der negative Partnerbegriff zu „Freiheit", so ist „Sinn" der positive. Eine Klärung der inneren Struktur der sog. Sinnfrage rundet das Bändchen deshalb passend ab (97–124). C. untersucht dabei besonders, ob und inwieweit man sagen könne, in der Sinnfrage liege eine Affirmation Gottes.

G. Haeffner S. J.

Der ethische Kompromiss. Hrsg. *Helmut Weber.* (Studien zur theologischen Ethik 12). Freiburg i. Ue./ Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1984. 148 S.

Die christliche Ethik steht heute mehr denn je vor einer doppelten Aufgabe. Sie hat einerseits den keine Neutralisierung duldenden Anspruch des Evangeliums auch gesellschaftlich unverkürzt zur Geltung zu bringen; andererseits darf sie dabei nicht das Bemühen um eine Verständigung über ethische Fragen angesichts divergierender Auffassungen und unterschiedlicher sozialer Verhältnisse vernachlässigen. Unter dem Titel „Radikalität und Kompromiß in der christlichen Ethik" fand 1983 in Trier ein Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen zu diesem Thema statt. Die Hauptreferate der Tagung enthält der vorliegende Band. Nach einführenden Hinweisen von *H. Weber* (7–15) zu ihrer Fragestellung und ihrem Verlauf folgt *G. Lohfinks* exegetische Rückfrage nach der ‚Radikalität' ethischer Weisungen im Mt-Evangelium (15–58). Er deutet sie als die „ganzheitliche Erfüllung des Gesetzes in der Form der Nachfolge Jesu" (54), die jenseits eines moralischen Rigorismus und eines fanatischen Heroismus liegt und das gemeinsame Eingehen der Christen auf Gottes Absichten mit der Welt meint. *V. Eid* setzt die Frage, wie diese Grundhaltung im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft so gelebt werden kann, daß sie nicht elitär oder rechthaberisch erscheint, an den Anfang seines Referates über Fakten und Hintergründe des seit Jahren abbröckelnden sozialen Konsenses über ethische Werte und Normen (59–76). Eine positive Vorreiterfunktion für den Aufbau sozialer Räume, in denen die Prozesse der Normenfindung gestützt auf freien Erfahrungsaustausch ablaufen können, weist er der Kirche zu, die von ihrem Ursprung her auch ein Ort gelingender Kommunikation über das Ethische sein soll. Um die Leistungen und Schwierigkeiten der Kirche bei der Konsensfindung in dogmatischen Fragen geht es in dem Beitrag von *W. Breuning* (77–112). Den vor allem aus dem Blick auf die Konziliengeschichte gewonnenen Kriterien theologischer Urteilsfindung erkennt er auch für die Maßstäbe der Begründung ethischer Urteile exemplarische Bedeutung zu. Thema des abschließenden Referates von *D. Mieth* (113–146) ist eine Stellungnahme zu gesellschaftlich-politischen Kompromissen aus christlicher Sicht. Hierbei gewinnt besonderes Gewicht die Frage, ob eine bestimmte Kompromißverweigerung – z. B. ein Nein ohne jedes Ja zur nuklearen Abschreckung – aus ethischer bzw. christlicher Überzeugung zu rechtfertigen ist. Für M. kommt eine solche Ablehnung in jenen Fällen in Betracht, wo die Fixierung eines als schlecht erachteten Kompromisses durch Macht die Entwicklung von Alternativen verhindert. – Der Titel des Buches benennt ein Problem, das bei unterschiedlichen ethischen Optionen wohl selbst nur kompromißhafte Lösungen zuläßt. Konsens besteht in allen hier vorgestellten Beiträgen aber über die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für ein Ethos kommunikativer Willensbildung und Entscheidungsfindung, was im Hinblick auf die konkrete kirchliche und gesellschaftliche Praxis gewiß auch einen besonderen Anspruch formuliert.

H. J. Höhn

Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. Hrsg. *Johannes Reiter* und *Ursel Theile* (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald 1985. 251 S.

Ethische Probleme der modernen Medizin. Hrsg. *Helmut Piechowiak* (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald 1985. 182 S.

Die Situation der Ethik der Medizin ist im deutschen Sprachraum im Vergleich zu anderen Ländern zweifelsohne alles andere als zufriedenstellend: Kein voll ausgebauter Lehrstuhl an einer Universität, keine regulär angebotenen Vorlesungen, infolgedessen auch keine systematischen Standardwerke, die unter ethischer und medizinischer Rücksicht zuverlässigen Rat geben könnten. Obwohl die Probleme von Tag zu Tag brennender werden, muß das Forschungsgebiet von Rechtsmedizinern und Moraltheologen mitbetreut werden. Darum ist es verdienstvoll, daß Volker Eid seine Reihe „Moraltheologie interdisziplinär" zunehmend solchen Fragestellungen öffnet. Von den beiden hier vorzustellenden Bänden behandelt der eine Fragen der „Fortpflanzungstechnik", d. h. vorwiegend drei Problemkreise: Die pränatale Diagnostik genetisch bedingter Defekte, die extrakorporale Befruchtung und die Gentechnologie. Die insgesamt 16 Beiträge von Fachleuten verschiedener Disziplinen geben sowohl sachliche Information über den naturwissenschaftlichen Forschungsstand wie Stellungnahmen zur rechtlichen und sittlichen Bewertung bestimmter Operationen. Das hochgesteckte Ziel der Allgemeinverständlichkeit und Praxisnähe wurde dabei weitgehend erreicht. Es wurde aber darauf verzichtet, die wertenden Meinungen völlig aufeinander abzustimmen.

Der andere Band behandelt zwar kein so streng einheitliches und konkretes Thema aus der Ethik der Medizin, faßt aber elf Beiträge verschiedener Autoren zur Frage zusammen, wie die Medizin in einer außerordentlich technisierten und automatisierten Lebenswelt menschlich sein und bleiben kann. Es geht also mehr noch um das Ethos als um die Kasuistik ärztlichen Handelns. Dazu kommen Theologen, Philosophen und Mediziner zur Sprache, aber jeweils in fachübergreifenden Zusammenhängen. Scheinbare Randprobleme wie die Frage der Erlaubtheit einer Katastrophenmedizin oder die Umstände einer Knochenmarkstransplantation gewinnen dabei plötzlich allgemeinmenschliche Bedeutung. Auch dieses Buch ist leicht lesbar und anregend.

W. Kerber S. J.

Möller, Joseph, *Fundamentalethik und Menschenrechte.* Geschichtliche Hinführung – Begründende Thesen (Schriften zur Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg 11). Villingen–Schwenningen: Neckar-Verlag 1984. 96 S.

Die Sicherung und Durchsetzung der Menschenrechte zählt noch immer zu den großen und unerledigten politischen Problemstellungen dieses Jahrhunderts. Ungeklärt ist vor allem die Reichweite ihres Geltungsanspruches. Für viele sind sie der letzte und unveräußerliche Rechtstitel, auf den sich Unterdrückte noch berufen können, um öffentlich auf ihre Lage aufmerksam zu machen. Andere wollen sie lediglich als allgemeinen moralischen Orientierungsrahmen staatlich-politischen Handelns anerkennen und lehnen die Einrichtung eines internationalen Gerichtshofes ab, der über die Einhaltung der Grund- und Menschenrechtsdeklarationen zu wachen hätte. M.s Versuch, angesichts des juristisch und politisch keineswegs endgültig definierten Ortes der Menschenrechte über einen philosophiegeschichtlichen und anthropologischen Ansatz in dieses Thema einzuführen, kann darum als durchaus notwendiges und sinnvolles Unternehmen betrachtet werden, die weitverzweigte Diskussion auf ein grundsätzliches Denkkonzept zurückzuführen und von dort neu zu erschließen. Im 1. Teil seiner Überlegungen bietet M. zunächst eine stark komprimierte geschichtliche Hinführung zur Problematik der Begründung sittlichen Handelns und ethischer Normen (12–40), die er mit dem systematischen Abriß einer ‚Vernunftethik' in Thesenform abschließt (41–72). Im 2. Teil geht M. der philosophischen Fundierung der Menschenrechte nach. Den Anfang macht auch hier eine Rekonstruktion der historischen Stationen und philosophiegeschichtlichen Wegmarken des Menschenrechtsgedankens (74–80), die wiederum durch Thesen zu seiner ontologischen Begründung ergänzt wird (81–92).

M. setzt hier Überlegungen fort, die er bereits in seinen Büchern „Menschsein: ein Prozeß" (Düsseldorf 1979) und „Tractatus ontologicus" (Düsseldorf 1981) formuliert hat. – Die für die Erfordernisse der Erwachsenenarbeit konzipierte Schrift dürfte vor allem für den bereits philosophisch geschulten Dozenten hilfreich sein und ihm eine qualifizierte Vorbereitung erleichtern. Viele der Thesen sind in ihrer formalen und inhaltlichen Gestalt vielleicht etwas lapidar ausgefallen; entsprechend erläutert und ergänzt können sie aber in jedem Fall Anstoß für einen tiefgehenden ethischen Diskurs sein.

H. J. Höhn

Calvez, Jean-Yves, *La Politique et Dieu* (Essais). Paris: du cerf 1985. 119 S.

In der kurzen, ansprechenden Reflexion unternimmt der bekannte Sozialphilosoph den Versuch, von der politischen Existenz des Menschen her deren religiöse Implikationen sichtbar zu machen. Er stellt Begriffe neben – und gegeneinander, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum politischen oder religiösen Sprachfeld eine inhaltliche Affinität zueinander erkennen lassen: politische und religiöse Freiheit, Gewalt und Sünde, Gesellschaft und Gemeinschaft, Widerstand und Gehorsam, politische Entscheidung und Unterscheidung der Geister, Dienst und Berufung. In einer sympathischen Einfachheit, die niemals auf Kosten des Bezuges zur politischen Wirklichkeit oder der Komplexität der religiösen Sinnwelt geht, liefert der Vf. damit einen – wie er betont – ersten Beitrag zu einer politischen Ethik. An mehreren Stellen weist er auf einen zweiten, in Angriff genommenen Beitrag hin, der die politische Existenz von den Grundaussagen des religiösen Lebens und christlichen Glaubens her erschließen soll. Die aufsteigende Linie Politik/Religion soll durch eine absteigende Kurve Religion/Politik ergänzt werden. Die vorliegende Arbeit hat ein lebhaftes Interesse für das Gesamtbild geweckt.

P. Schmitz S.J.

Girard, René, *Das Ende der Gewalt – Analyse des Menschheitsverhängnisses.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 304 S.

Der 1. Hauptteil (13–142) bietet eine anthropologische Grundlegung zum Verständnis menschlicher Gewalttätigkeit; im 2. Hauptteil (143–295) sucht der Vf. darzustellen, inwiefern sich solche Analyse und Demontage der Kulturmechanismen dem „indirekten, unbemerkten, aber ungeheuer zwingenden" Einfluß verdankt, „den die jüdisch-christlichen Schriften auf uns ausüben" (141).

I. Alle Konflikte unter Menschen entstehen nach G. in der Weise, „daß sich zwei oder mehrere Hände in gleicher Gier nach ein und demselben Gegenstand ausstrekken" (20). Kultur besteht darin, die so entstehende Gewalttätigkeit innerhalb der Gruppe zu untersagen. – Darauf führt der Autor auf die folgende Weise auch die verschiedenen religiösen Systeme zurück. Der Kampf aller gegen alle wird überwunden, indem er brüsk in den Kampf aller gegen einen umschlägt. Aus der Aneignungsmimesis wird Gegenspielermimesis; die erstere trennt, letztere führt zusammen. In der Gegenspielermimesis kommt es zu einem zufällig gemeinsamen Feind und zu einer Allianz aller gegen ihn; und das Ende der Krise, die Versöhnung der Gemeinschaft, besteht gerade in dieser Allianz. Die Vernichtung des gemeinsamen Feindes wird als friedenbringend erfahren. Das „Opfer der Gewalt" ist so zugleich Gegenstand des Hasses aller und der erstaunliche Ursprung ihrer Versöhnung untereinander; so erklären sich nach G. die religiösen Kategorien des „tremendum et fascinosum". Rituale entstehen als die Wiederholung jenes Sachverhalts. Im Ritual überlassen sich primitive Gesellschaften zeitweise dem, wovor sie sich am meisten fürchten, nämlich der mimetischen Zerstörung der Gesellschaft in einem Kampf aller gegen alle; doch die Zerstörung findet ihr Ende durch das Darbringen eines Opfers. Auf das Opfer konzentriert sich eine Erfahrung, die in der Unordnung zu unerträglich und in der Rückkehr zur Ordnung zu unverständlich ist, als daß sie rational durchschaut werden könnte. So wird der Übergang von der Zwietracht zur Eintracht nicht seiner eigentlichen Ursache, dem Mimetismus, zugeschrieben, der die Gemeinschaft einigt, sondern dem Opfer selbst. – Nach der Analyse G.s kommt in der menschlichen Kultur die Ordnung im Grunde aus

äußerster Unordnung, nämlich aus dem Verschwinden jeden konkreten Objekts im Konflikt. Allerdings fällt den Menschen nichts schwerer als zuzugeben, daß ihre Konflikte im Grunde gerade dann nichtig sind, wenn der mimetische Konflikt in seiner letzten Phase in die Gegenspielermimesis übergegangen ist (43). Auch sämtliche modernen Ideologien dienen nach G. nur der Legitimierung von Konflikten; sie lassen sich nur als Verwischung der Spuren von Gewalttätigkeit und als Tilgung der Spuren von Spurentilgung verstehen. – Der Vf. glaubt sogar, zeigen zu können, daß überhaupt alle Errungenschaften der Kultur auf das „stellvertretende Opfer" zurückführbar sind. Dies gelte sogar von der Hominisation selbst, die durch die zunehmende Fähigkeit zur Nachahmung ausgelöst wird: Die unversöhnliche mimetische Rivalität bringt es mit sich, „daß jedes Streit*objekt* verschwindet und daß man von der Aneignungsmimesis, welche die Mitglieder der Gemeinschaft gegeneinander aufbringt, zur gemeinsamen Orientierung auf einen Gegenspieler übergeht, die schließlich sie alle gegen ein Opfer zusammenstehen läßt und sie miteinander versöhnt. Jenseits einer gewissen Schwelle mimetischer Macht werden Tiergesellschaften unmöglich. Diese Schwelle entspricht somit der Schwelle, an der der Opfermechanismus auftritt: sie ist die Hominisationsschwelle" (96 f.). Der Opfermechanismus erregt auch die erste nicht-instinktive Aufmerksamkeit (100). So erklärt sich für G. sogar die Entstehung begrifflichen Denkens, in welchem es darum geht, Aussonderungen aus einer verworrenen Masse vorzunehmen. Weil es keinen Tod gibt, der nicht einigende Trauer bewirkt, ist das Grab – zugespitzt gesagt – „das erste und einzige Kultursymbol" (85). – Die heutige Situation der Menschheit ist nun aber dadurch gekennzeichnet, daß es nicht mehr möglich ist, die totale Zerstörung durch eine selektive Zerstörung zu vermeiden; vielmehr droht durch die enorme Steigerung des Zerstörungspotentials jede selektive Zerstörung in totale Zerstörung überzugehen. Es wird notwendig, Einsicht in den Mechanismus der Hominisation, des Religiösen, der Kultur zu gewinnen und die Verfolgung des zufälligen Opfers als solche zu entlarven; aber gerade die Aufdeckung des Opfermechanismus führt zunächst zu einem neuen Ausbruch von Gewalttätigkeit. „Der stets willkürliche, aber kulturell reale Unterschied zwischen berechtigter und unberechtigter Gewalttätigkeit schwächt sich immer mehr ab. Seine Illusionskraft schwindet, und es gibt fortan nur noch feindliche Brüder, die einander in seinem Namen angreifen und die alle behaupten, ihn zu verkörpern, während er in Wirklichkeit nicht mehr besteht" (133). So erleben wir heute die radikalste Uminterpretation, die die Menschheit je mitgemacht hat: Entweder müssen die Menschen sich ohne Vermittlung des Opfers miteinander aussöhnen oder es wird zu ihrer Auslöschung insgesamt kommen.

II. Das entscheidend Neue der biblischen Schriften gegenüber aller anderen Literatur besteht dann darin, daß sie die menschliche Gewalttätigkeit nicht aus der Sicht der Verfolger, sondern aus der Sicht ihrer Opfer darstellen. Sie offenbaren, daß das Opfer unschuldig ist und daß die auf den Mord gegründete Kultur durchweg ihren mörderischen Charakter beibehält, der sich schließlich gegen sie selbst wendet, wenn die ordnenden Kräfte des gewalttätigen Ursprungs erschöpft sind (152). – Im Alten Testament wird dies – abgesehen von vielen anderen Texten, auf die wir hier nicht eingehen können – in besonderer Weise deutlich in den vier Liedern vom Gottesknecht; der Gottesknecht hat selbst keinerlei Affinität zur Gewalttätigkeit, und die Hauptverantwortung für seinen „heilbringenden" Tod fällt auf die Menschen zurück. Aber erst die Evangelientexte führen diesen Ansatz ganz zu Ende: Gott selbst hat überhaupt nichts mit Gewalt zu tun. Ihre apokalyptischen Schilderungen beschreiben kein göttliches Eingreifen, sondern das, was die Menschen selbst sich antun. – Die französische Ausgabe des vorliegenden Buches hat als Haupttitel: „Des choses cachées depuis la fondation du monde"; dieses Wort lehnt sich an Mt 13,35 bzw. Lk 11,50 an, wo von dem seit der „Grundlegung der Welt" vergossenen Blut der Propheten die Rede ist; in dieser „Grundlegung" sieht Vf. den Gründungsmechanismus aller Gesellschaften, der darin besteht, zu töten und wieder zu töten, um nicht zu wissen, daß man tötet. Als „Söhne" der Prophetenmörder erweisen sich diejenigen, die sich von den Taten ihrer Väter verurteilend desolidarisieren; gerade damit imitieren und wiederholen sie diese Taten, ohne es zu wissen. – Diese Suche nach einem Sündenbock, dem man alles Böse zuschreiben kann, wiederholt sich nach G. auch in der Geschichte des Christentums:

„Wenn wir in den Tagen unserer jüdischen Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod Jesu schuldig geworden." Christen geben vor, sich vom Text der Heiligen Schrift leiten zu lassen, der die Verkennung aufdeckt, und wiederholen in ihrem Antisemitismus die Verkennung; noch weiter kann die Verblendung nur noch dadurch gehen, daß man schließlich den Text selbst für die Gewalttaten verantwortlich macht, die – ihn verkennend – in seinem Namen begangen wurden (181). – Die herkömmliche sakrifizielle Deutung der Passion Jesu, wonach Gott durch ein ihm dargebrachtes Opfer zu versöhnen ist, stellt „das paradoxeste und kolossalste Mißverständnis" der ganzen Geschichte dar, „das zugleich am bezeichnendsten ist für das radikale Unvermögen der Menschheit, ihre Gewalttätigkeit zu verstehen" (181 f.). Zwischen dem Gott des Evangeliums und den Opfergottheiten besteht eine radikalere Unvereinbarkeit als zwischen Religion überhaupt und dem modernen Atheismus, der wie diese den Opfermechanismus nicht aufzudecken vermag (191). – Das wahre Reich Gottes „besteht in der endgültigen Beseitigung jeglicher Rache und Vergeltung in den zwischenmenschlichen Beziehungen" (204). Denn außer der kollektiven Vertreibung, die versöhnend, weil einmütig ist, kann einzig der unbedingte und, wenn es sein muß, einseitige Verzicht auf Gewalt der mimetischen Krise ein Ende bereiten. Die Menschen meinen jedoch, daß sie, um der Gewalttätigkeit zu entgehen, nur auf jede gewalttätige Initiative zu verzichten brauchten; sie verkennen damit, daß jede Gewalttätigkeit glaubt, auf Gewalttätigkeit zu reagieren; deshalb wäre der vermeintliche Verzicht auf Erstanwendung von Gewalt ein Scheinverzicht, der nichts zu ändern vermag. „Die Gewalttätigkeit kommt sich stets als berechtigte Vergeltung vor" (205). Deshalb kann nur ein unbedingter Verzicht auf Gewalt zum gewünschten Ergebnis führen. – Wo die Menschen jedoch „den Frieden zurückweisen, den Jesus ihnen anbietet, den Frieden, der nicht aus Gewalt kommt und deshalb über das menschliche Verstehen hinausgeht" (211), wird sich die Gewalt gegen Jesus selbst wenden. Die Gewalt kann es nicht dulden, daß sich in ihrem Bereich jemand aufhält, der ihr nichts schuldet und der die einzige Bedrohung für ihre Herrschaft darstellt (217). Dieser Gewaltausbruch ist unerhört radikal, weil es kein sakralisiertes Opfer mehr gibt, das seine Wirkungen unterbrechen würde.

Jesus hat nicht erreichen können, daß alle Menschen seiner Botschaft zugestimmt hätten; aber mit diesem Scheitern des „Reiches Gottes" ist nicht das Unternehmen gescheitert, dem er sich hingab (211). Sein Kreuz ist gleichsam der „indirekte Weg", diesem Unternehmen auch unter Absehung von der Zustimmung der Menschen zu dienen. Die Menschen haben Jesus getötet, weil sie außerstande sind, sich miteinander zu versöhnen, ohne zu töten. Jesus stirbt, weil er ein Diener der Gewalt hätte werden müssen, um weiterzuleben. Wer sich der Gewalt widersetzt, treibt automatisch ihr Spiel. Nach Jesu Zeugnis soll man nicht zögern, sein Leben dahinzugeben, um nicht zu töten. Jesus Christus als Gott anzuerkennen heißt, in ihm den anzuerkennen, der die Gewalt transzendiert, die bisher die Menschen absolut transzendiert hatte (226). „Falls es eine gewaltlose Gottheit gibt, kann diese den Menschen nur dadurch auf ihre Existenz aufmerksam machen, daß sie sich durch Gewalt vertreiben läßt und den Menschen beweist, daß sie nicht im Reich der Gewalt weilen kann" (227). – Diese Sicht führt G. auch zu einer ungewohnten Auslegung etwa von Themen wie der Jungfrauengeburt. In den Mythen gleicht göttliche Empfängnis immer einer Vergewaltigung; und das Kind, das zugleich göttlicher und menschlicher Abstammung ist, bildet eine ganz besonders treffende Metapher für die blitzartige Lösung der wechselseitigen Gewalttätigkeit in der einmütigen, versöhnenden Gewalttat, die eine neue Kulturordnung erzeugt (228). Das Thema der jungfräulichen Empfängnis Jesu bei Lukas dagegen entspricht ganz der paulinischen Aussage, die Christus als den zweiten Adam bezeichnet: Zu sagen, daß Christus aus Gott geboren ist, heißt stets von neuem sagen, „daß er nichts zu tun hat mit dieser Welt der Gewalt, in der die Menschen gefangen gehalten werden seit die Welt Welt ist, will sagen seit Adam" (230). – Den Universalitätsanspruch des Christentums drückt G. in der Weise aus, daß einzig seine Botschaft eine radikale Kritik des Opfers ermöglicht (234). Das historische Christentum dagegen legt nach Girards Auffassung über seine Texte einen „sakrifiziellen Schleier". Es stellt gleichsam den permanenten Versuch dar, den neuen Wein, koste es, was es wolle, weiterhin in die alten Schläuche zu gießen. Heute gilt als „christlich" eine zugleich „seri-

öse" und „optimistische" Auffassung von der Geschichte, „die von sozialem Fortschritt und allgemein gutem Willen nur so strotzt" (261) und die grundlegende Gewalttätigkeit des Menschen nicht wahrhaben will.

Der Grundansatz von G. scheint mir in seiner Erklärungspotenz weit umfassender zu sein als Systeme wie die von Marx oder Freud; er verdient höchste Beachtung. Ein Grund dafür, daß seine Gedanken in Deutschland so wenig rezipiert werden – das vorliegende Werk hat bisher kaum Resonanz gefunden –, mag in der wenig geschickten verlegerischen Aufmachung liegen (holperige Übersetzung; Titel und Titelbild unverständlich); ein anderer liegt darin, daß zu viele uns lieb gewordene Auffassungen in Frage gestellt werden. Vielleicht wirkt auch die Gedankenführung bereits des französischen Originals, einer Nachschrift von Gesprächen mit J.-M. Oughourlian und G. Lefort, etwas undiszipliniert; die deutsche Bearbeitung hat die Beiträge der Gesprächspartner und den ganzen dritten Teil über „Individualpsychologie" ausgelassen und trotz oder gerade wegen dieser Auslassungen keinen Gewinn an Lesbarkeit erbracht. – Kritisch sei bemerkt, daß es in der Geschichte des Christentums auch ein Verständnis des Todes Christi als Opfer gibt, wonach die Hauptrichtung des Opfers nicht mehr von unten nach oben, sondern von Gott zum Menschen geht. Christus ist dem Willen des Vaters gerade darin gehorsam, daß er sich den Menschen schenkt, aber sich damit auch gewaltlos der Gewalt der Menschen ausliefert. – Auch liegt die Frage nahe, ob es zur Entmachtung des mimetischen Mechanismus reicht, ihn aufzudecken; das Entscheidende des Wortes Gottes besteht doch vielmehr darin, daß es Gemeinschaft mit Gott selbst verleiht und so den Menschen aus dem Zwang befreit, seine Identität in der Mimesis menschlicher Begierden zu suchen. – Eine weitere Frage ist, ob z. B. eine polizeiliche gewaltsame Verhinderung von Raub und Mord unter das Verdikt einer „Vergeltung" von Gewalt durch Gewalt fällt. Die Aufforderung der Bergpredigt, sich für sich selbst der Gewalt nicht gewaltsam zu widersetzen, scheint mir damit vereinbar, andere vor Unrecht notfalls und letztinstanzlich (– staatlich) auch mit Gewalt zu schützen. Dies hat seine Grenze nur darin, daß nicht auch das zu schützende Gut mitzerstört werden darf.

P. Knauer S. J.

Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. Hrsg. *Franz Böckle* und *Gert Krell* (Entwicklung + Frieden) (Wissenschaftliche Reihe 31). Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1984. 256 S.

Die in diesem Band vereinigten Beiträge gehen – bis auf den letzten – zurück auf Vorträge im Rahmen eines Symposions, das der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) im Frühjahr 1983 veranstaltet hatte. Das Symposion hatte damals den Zweck, eine Zwischenbilanz des KAEF-Projekts „Ethische Probleme der Sicherheitspolitik" zu ziehen.

Im Eröffnungsbeitrag „Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik" gelangt *F. Böckle*, der Vorsitzende der Wissenschaftlichen Kommission des KAEF, zu drei ethischen Grundsätzen der Sicherheitspolitik: 1. Das Richtige tun in gebrochener Welt, 2. Das Ganze im Blick behalten und 3. Die Zweck-Mittel-Relation beachten. Wenn Abschreckung dem Zweck der Kriegsverhütung dient, kann sie kurz- und mittelfristig toleriert werden. Sie muß jedoch darüberhinaus drei Kriterien genügen, die die sog. Rüstungskontrollschule entwickelt hat und die sich auch im amerikanischen und deutschen Hirtenbrief finden: „Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Krieg weder führbarer noch wahrscheinlicher machen ... Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zweck der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade erforderlich sind ... Alle militärischen Mittel müssen mit dem Ziel wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein" (21). – Allerdings tendiert Böckle gegen Ende seines Beitrags überraschend dazu, nicht jeden denkbaren Einsatz von Atomwaffen und damit auch nicht jede denkbare Drohung mit Atomwaffeneinsatz für sittenwidrig zu halten. An welche Fälle er dabei denkt, läßt er offen. – Der Böckle-Schüler und -Mitarbeiter *H. Langendörfer* S. J. stellt seine Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen ethisch

vertretbarer Abschreckungspolitik unter den Titel „Abschreckung und Sittlichkeit". Er entwickelt seine Gedanken in Auseinandersetzung mit dem amerikanischen protestantischen Theologen Paul Ramsey, der schon in den 60er Jahren die ethische Problematik der Abschreckung erörtert hat. L.s Plädoyer für einen „umfassenden Kalkül guter und schlechter Folgen der Abschreckung" (184) kulminiert in der Feststellung: „Eine Drohpolitik, die den Gegner in die Lage versetzt, sein Risiko nicht kalkulieren zu können, läßt sich mit der Absicht vereinbaren, im Kriegsfall das Verhältnismäßigkeitsprinzip zu wahren" (184). Man erkennt, daß L. die schon von Böckle angezielte ethische Rechtfertigung von Abschreckung – zumindest in bestimmten Fällen – weiterzutreiben bemüht ist.

Nichts von solchen Versuchen hält *D. Senghaas* in seinem „Rückblick und Ausblick auf Abschreckungspolitik". Seine zentrale These besagt, daß die Abschreckungsstrategie aufgrund der ihr innewohnenden Rüstungsdynamik nicht zu mehr Sicherheit, sondern zu mehr Unsicherheit geführt habe. Abschreckung verhindert tendenziell Rüstungskontrolle. Die Orientierung an Abschreckungspolitik und ihre ethische Rechtfertigung, wie sie Böckle und Langendörfer partiell im Auge zu haben scheinen, sind für S. „friedenspolitisch konterproduktiv" (132). – *G. Krell*, der im Gegensatz zu Senghaas für die oben schon genannte Rüstungskontrollschule steht, verlangt in seinem Artikel „Normen und Zielkonflikte demokratischer Sicherheitspolitik" einen demokratischen sicherheitspolitischen Diskurs im Rahmen der Verfassung und benennt als sicherheitspolitische Teilziele: „Abschreckung, Krisenstabilität, Entspannungs- und Rüstungskontrollverträglichkeit, sowie Schadensbegrenzung" (82). Gemäß diesen Teilzielen wägt er verschiedene Verteidigungskonzepte, einerseits die gegenwärtige Strategie der „flexible response", andererseits Defensivstrategien, auch die der sozialen Verteidigung, gegeneinander ab und stellt fest, daß „flexible response" das Plus einer hohen Abschreckungswirkung hat, wogegen Defensivkonzepte „erhöhte Chancen für Entspannung und Schadensbegrenzung, eventuell auch mehr Krisenstabilität" (82) bieten könnten. Sein Vorschlag für die aktuelle sicherheitspolitische Praxis lautet, „die konventionelle Anfangsverteidigung der NATO zu stärken, die militärischen Aufgaben der taktischen Nuklearwaffen weiter zu verringern und die Zahl dieser Waffen einseitig drastisch zu reduzieren" (83). – Optimistisch äußert sich *E.-O. Czempiel* über die „Friedenspolitik im europäischen Ost-West-Konflikt". Es geht für ihn um die Demilitarisierung und „Re-politisierung des Ost-West-Konflikts" (89). Die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Ost und West ist politisch und muß auch politisch ausgetragen werden. Damit dies besser möglich ist, muß die militärische Abrüstung ins östliche System induziert werden. Die Strategie des Gradualismus bietet dazu die Möglichkeit. – In seinem sehr speziellen Beitrag „Zur künftigen Entwicklung der ‚Flexible-Response'-Doktrin" geht *H.-J. Schmidt* von der unproblematisierten Voraussetzung der Legitimität von Abschreckung aus und kommt bei der Abwägung der gegenwärtig diskutierten Abschreckungsstrategien zu dem Schluß, „daß eine wesentliche Verbesserung der konventionellen Verteidigung, die das Bedürfnis nach einer Verstärkung der nuklearen Flexibilität reduzieren könnte, kurz- und mittelfristig kaum zu erwarten (ist). Folglich wird man auf westlicher Seite nicht auf flexible nukleare Optionen verzichten wollen, wenn die Glaubwürdigkeit der Abschreckung nicht weiter geschwächt werden soll" (160).

O. Kimminich resümiert seine Ausführungen zu „Nuklearkrieg und nukleare Abschreckung im Völkerrecht" wie folgt: „Nach geltendem Völkerrecht dürfen sich die Staaten mit keiner Waffe bedrohen. Das ist der Sinn des Gewaltsverbots von Art. 2 Ziff. 4 der Satzung der Vereinten Nationen. Hiervon gibt es ... keine Ausnahme, und alle Versuche, das Gewaltverbot zu relativieren, sind gescheitert. Das ‚naturgegebene' Recht der Selbstverteidigung, das Art. 51 der Satzung der Vereinten Nationen erneut bekräftigt, ist keine Ausnahme vom Gewaltverbot, sondern bestätigt es sogar. Welche Mittel im Rahmen der individuellen und kollektiven Selbstverteidigung eingesetzt werden dürfen, richtet sich nach dem Kriegsaktionenrecht. Dieses verbietet zwar die Nuklearwaffe, gestattet aber ihren Einsatz im Rahmen des Repressalienrechts. Der Hinweis auf diese allgemein bekannte Rechtslage ist keine Drohung oder Bedrohung. In diesem Rahmen ist daher auch die Abschreckungsstrategie völkerrechtlich unbe-

denklich. Mehr noch: sie entspricht sowohl dem Hauptziel der geltenden Völkerrechtsordnung, nämlich der Friedenserhaltung, als auch demjenigen des Repressalienrechts, das ja nicht vergelten will, sondern Recht wahren will" (52). – In seinem Artikel „Das Doppelgesicht der Abschreckung" skizziert *Th. Risse-Kappen* Entwicklung und Stand der kirchlichen Lehre zum Problem der Nuklearwaffen. Er konstatiert zustimmend einen „Prozeß schrittweiser Delegitimierung von Abschreckung" (211) in den Kirchen, der allerdings seinerseits eine große Spannweite aufweist. Zwischen dem „Nein ohne jedes Ja", das das Moderamen des Reformierten Bundes im September 1982 formulierte, und dem Friedenswort der deutschen katholischen Bischöfe, die von einer ablaufenden Frist des Abschreckungssystems reden – ähnlich die EKD-Denkschrift 1981 – liegen große Unterschiede. Daß „nukleare Abschreckung als Mittel der Sicherheitspolitik heute *im Grundsatz abgelehnt* wird" (207), begrüßt R.-K.. Für die aktuelle Debatte jedoch taugen solche prinzipiellen Versicherungen wenig. Der Autor rät deshalb den Kirchen, den Weg weiterzugehen, den das katholische Bischofswort durch die Aufstellung der schon genannten drei Kriterien noch tolerabler Abschreckung beschritten hat.

Zum Schluß des Sammelbandes begutachten Krell, Risse-Kappen und Schmidt den amerikanischen Pastoralbrief und vergleichen ihn mit dem deutschen Bischofswort. Beiden gemeinsam ist das Nein zum Krieg, ausgenommen dem Verteidigungskrieg, die Betonung der gemeinsamen Sicherheit und die Nennung der bekannten drei Kriterien. Außerdem scheint den Autoren ein „transnationaler Konsens in den Kirchen zugunsten gradualistischer Schritte" (251) erreicht. – Der Sammelband bietet in seiner Zusammenstellung politikwissenschaftlicher, juristischer und ethischer Analysen eine gute interdisziplinäre Übersicht über die sicherheitspolitische Problemlage. Eine klare gemeinsame Option im Blick auf nukleare Abschreckung ist nicht erkennbar. Man kann daher um so mehr auf den Abschlußbericht des KAEF-Projekts schon jetzt gespannt sein.

K. Schanné

Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung. Eine Dokumentation. Hrsg. und erläutert von *Günter Baadte* u. a. (Beck'sche Schwarze Reihe 287). München: Beck 1984. 244 S.

Aus den Jahren 1978 bis 1983 sind Dokumente kirchlicher Gremien und christlicher Verbände auszugsweise zusammengestellt. Ihre Präsentation ist nach Herkunft in sechs Abteilungen gegliedert: Europa (umfangreichster Block), Vereinigte Staaten von Amerika und Kanada, Japan und Dritte Welt. Auf Aussagen des ökumenischen Rates der Kirchen und konfessioneller Weltbünde folgen Auszüge aus Papstansprachen und aus Appellen der Bischofssynode 1983. Dem einzelnen Dokument ist jeweils eine Einleitung vorangestellt, welche über dessen Entstehung und Abfassungsabsichten informiert. – Die Einführung greift dankenswerterweise weiter als die Dokumente in die Geschichte zurück und skizziert die Entwicklung und die Tendenzen der Friedensdiskussion unter den Christen. So lehnte der Ökumenische Rat der Kirchen bereits 1948 den Krieg als Mittel zur Lösung politischer Konflikte ab, bemühte sich um langfristige Strategien zur Sicherung des Weltfriedens und betonte die Bedeutung vertrauensbildender Maßnahmen. In der katholischerseits geführten Friedensdiskussion fand der Verteidigungskrieg eine bedingte Bejahung, doch wurde der totale Krieg verurteilt. Besondere Erwähnung verdient der Beschluß „Entwicklung und Frieden" der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" von 1975, da in ihm – über „Gaudium et spes" hinausgehend – der Zivil- und der Wehrdienst als „Dienste für den Frieden" gewürdigt werden.

Die Begründungen, welche in den einzelnen Dokumenten anzutreffen sind, bezeugen die Vielfalt christlichen Friedensdenkens. Neben der ausschließlichen Berufung auf das Evangelium steht die auf die Bibel verzichtende Argumentation aus politischer Vernunft. Verbunden ist damit auch die in den Dokumenten und der Einleitung immer wieder anklingende Frage, ob es einen besonderen christlichen Friedensauftrag gebe und wieweit den Christen als Christen in der Sache des Friedens Entscheidungsfreiheit zustehe. – Der Band liefert brauchbare Informationen; so notwendig die Kürzungen waren, so unerläßlich wird für die Diskussionen und die Entscheidungsfindung das

Heranziehen des vollständigen Textes sein. Bescheidenheit wäre angebracht gewesen: statt „Die Christen" hätte es schlicht klüger „Christen zur Abrüstung" heißen dürfen, denn alle Positionen ließen sich nicht aufnehmen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (14. 11. 1981) ist allerdings vertreten. – Nicht unterschlagen wird, daß die Sorge um den Frieden ein Problem vorrangig der reichen Länder dieses Planeten ist. Die katholische Bischofskonferenz der USA hat in ihrem Wort vom 3. 5. 1983 darauf hingewiesen: Millionen von Menschen kämpfen heute und jetzt – um das nackte Überleben.

N. Brieskorn S. J.

Merk, Gerhard, *Grundbegriffe der Erkenntnislehre für Ökonomen.* Berlin: Duncker & Humblot 1985. 122 S.

Der Vf. ist bekannt für die Genauigkeit, mit der er denkt, seine Gedanken in Worte kleidet, sie in Programmschritten voranschreitend vorführt und begründet. So ist er bemüht, dies auch seinen Schülern anzuerziehen, und beklagt es mit Recht als großen Mangel, daß sie nicht wenigstens ein Mindestmaß davon schon zum Hochschulstudium mitbringen; diesem Nachholbedarf will er mit diesem Büchlein abhelfen. Dazu ist es auch unbestreitbar sehr geeignet; leider aber beschleicht einen die Sorge, ob diejenigen, die dieser Nachhilfe bedürfen, und gerade diejenigen, die ihrer am allermeisten bedürfen, bereit sein werden, darauf einzugehen und sich der Mühe zu unterziehen. Der Gegenstand ist nun einmal alles andere als anziehend; er ist das Trockenste, was es überhaupt gibt, und erfordert zudem ein Höchstmaß von geistiger Konzentration. Wenn der Vf. in der Vorlesung oder Übung selbst mitarbeitet und das Vorbild abgibt, wird es ihm gelingen, die Hörer in seinen Bann zu ziehen und mitzureißen; dem gedruckten Buch wird das schwerlich gelingen. Das besagt keineswegs, das Buch sei nutzlos, aber es gehört in die richtigen Hände. Keineswegs nur den Ökonomen, sondern wer immer mit Wort oder Schrift zu belehren hat, den kann es anregen und kann ihm wirksam helfen, sein eigenes Denken auf Genauigkeit und Schlüssigkeit zu überprüfen und zu vervollkommnen. Auf diese Weise könnte es eine enorme Multiplikatorwirkung ausüben; man möchte sie ihm dringend wünschen. – Eine Grenzüberschreitung ist anzumerken. Der Titel spricht von „Grundbegriffen"; der Inhalt geht weit über Begriffe hinaus. Im 1. Teil werden unter „Allgemeine Denkformen" Begriffe, Urteile, Schlüsse und Denkgesetze behandelt; im 2. Teil geht es um „Sachurteile, Werturteile und Normen". Damit ist die Grenze der „Erkenntnislehre" unleugbar überschritten. Zwar sehen viele in der Werturteilsfrage ein Erkenntnisproblem; vom Sein auf das Sollen zu schließen verstoße gegen die *Logik*; sie ist aber ein Problem der Ontologie, und M. verrät, daß er selbst sie als solche sieht, denn für ihn gibt es „ontologische Werturteile" (59). Bei den Ökonomen, die allein er im Buchtitel anspricht, trifft es auch zu, daß sie, weil sie gar nicht anders können, ständig solche „ontologischen Werturteile" fällen. Viele tun es, ohne es zu merken; andere tun es bewußt, aber mit schlechtem Gewissen; eine Minderheit, der er selbst angehört, tut es bewußt mit *gutem* Gewissen. Sich darüber zu entscheiden macht der Vf. m. E. seinem Schüler zu leicht; dieser Entscheid ist so gewichtig und verantwortungsvoll, daß er seinen Schüler *härter* darum ringen lassen sollte. – Dem Theologen, der sich in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Ökonomen nicht nur behaupten, sondern seine Position als überlegen ausweisen will, kann das Buch ausgezeichnete Dienste tun.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Waibl, Elmar, *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalsdebatte in der Philosophie der Neuzeit* (problemata 104). Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann holzboog 1984. 429 S.

In dieser Innsbrucker philosophischen Habilitationsschrift nimmt sich ein junger Forscher eines brandaktuellen, wenn auch anspruchsvollen Themas an: der ethischen Legimitation von Wirtschaftsordnungen. So viel darüber in der politischen Tagesdiskussion geredet wird, so gibt es doch im deutschen Sprachraum nur recht wenige Wissenschaftler, die sich um einen Brückenschlag zwischen Philosophie und Wirtschaftswissenschaften mühen. So besteht Gefahr, wie Walter Eucken schon vor fast einem halben Jahrhundert warnte, daß wichtige Probleme „ungelöst zwischen den Fakultäten

zu Boden fallen". Eine ideengeschichtliche Aufarbeitung des Verhältnisses von Ökonomie und Ethik in der Neuzeit verdient deshalb Aufmerksamkeit. – Das in Angriff genommene Thema ist also *„eine wirtschaftsethische Theoriegeschichte des Kapitalismus"*, die „die Kontroverse über die moralische Rechtmäßigkeit des Kapitalismus im argumentativen Pro und Contra der Philosophie verfolgt" (7). In sechs Kap. wird behandelt: Die ökonomische Ethik des Mittelalters, John Locke, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller und Karl Marx, doch werden auch Thomas Hobbes, Bernard Mandeville und die Philosophie der Deutschen Romantik innerhalb dieser Kap. mitberücksichtigt. Dabei geht es dem Vf. darum, die wirtschaftsethische Grundfrage, an welchen Zielen und Normen sowohl das individuelle als auch das gesellschaftlich-wirtschaftliche Handeln auszurichten sei, anhand dieser philosophischen Doktrinen in ihrer substantiellsten Form nachzuvollziehen (22), also in selektiver Weise die maßgeblichen Verhältnisbestimmungen von Ökonomie und Ethik in den Blick zu bekommen (16). – Um es vorwegzunehmen: Dieser ideengeschichtlich-darstellende Aspekt macht den eigentlichen Wert der Arbeit aus. Der Vf. versteht es, die Gedankengänge großer Philosophen der Vergangenheit in einer Weise zur Sprache zu bringen und auszulegen, daß sie als Antworten auf die Fragen unserer Zeit erscheinen. Wer beispielsweise das Kap. über Schillers „Kritik an der kapitalistischen Erwerbsgesellschaft" gelesen hat, ist fast versucht, ihn als einen frühen Vorläufer der „Frankfurter Schule" unserer Tage anzusehen. Auch das kenntnisreich und mit großer Einfühlung geschriebene Kap. über Karl Marx (es macht an Umfang beinahe die Hälfte der ganzen Arbeit aus) gibt nicht nur eine ganze Reihe wertvoller neuer Einsichten, sondern fasziniert vor allem durch seinen Aktualitätsbezug, in dem plausibel der Eindruck vermittelt wird, daß alle Schäden, an denen unsere Gesellschaft leidet, aus dem Kapitalismus stammen, den Marx überwinden wollte. – Aber damit werden auch schon die ersten Schwächen sichtbar: Was versteht der Vf. eigentlich unter *„Kapitalismus"?* Das sorgfältig gearbeitete Register gibt zwar zu diesem Stichwort volle vierzehn Zeilen Verweise. Entscheidend ist aber allein ein Definitionsversuch auf S. 30: „Kapitalistisch heißt eine auf den Zweck des dauerhaften und rationalen privatwirtschaftlichen Profitstrebens ausgerichtete, von ethisch-religiösen und anderweitigen außerökonomischen Bindungen freigesetzte, mithin wertautonome Wirtschaftsweise, in der die wirtschaftlichen Handlungen ausschließlich von ökonomischen Gesichtspunkten, vom Interesse nach größtmöglicher pekuniärer Gewinnschöpfung, d. h. durch den Kalkül der Kapitalrechnung, bestimmt werden." Von dieser Bedeutungsfestlegung wird behauptet, sie habe sich in der einschlägigen Diskussion in weitgehender Übereinstimmung herausgebildet. (Ein einfacher Blick in ein Konversationslexikon hätte diese Aussage allerdings bereits falsifiziert!)

Sosehr der Vf. beteuert, er sei sich der Problematik einer derartigen Definition bewußt, so wenig läßt er von dieser Einsicht in der Durchführung seiner Arbeit erkennen. Handelt es sich um einen historischen Wirtschaftsstil, wie die Hinweise auf Max Weber und Werner Sombart andeuten, oder um eine idealtypische Konstruktion wirtschaftstheoretischer Analyse? Muß ein Wirtschaftssystem, das noch irgendwelche ethisch-religiösen oder anderweitigen außerökonomischen Bindungen berücksichtigt, etwa eine „Soziale Marktwirtschaft", von der Bezeichnung „kapitalistisch" ausgeschlossen bleiben? Hat es aber dann in der ökonomischen Wirklichkeit eine „kapitalistische Wirtschaftsweise" jemals überhaupt gegeben? Wenn aber bloß die Richtung gewiesen werden soll, „in die zur weiteren Aufschlüsselung des Begriffs zu blicken sein wird", (30), bleibt dann als harter Kernbestand des Begriffes mehr übrig als der Ausschluß jeder Handlungsmotivation mit Ausnahme des nackten Kapitalprofitstrebens? Gegen einen so allgemein definierten Kapitalismus lassen sich dann aber leicht Kronzeugen finden etwa: „Mit Rousseau schlägt die Stunde der Kapitalismuskritik." (163) Schillers ästhetische Gesellschaftskritik wird zur Kritik an der „kapitalistischen Erwerbsgesellschaft" (194), weil Schiller die Schönheit zum Maßstab setzt, an dem die Gesellschaft gemessen wird, und nicht den bloßen Kapitalprofit. Andererseits kann das individualistische Eigentumsverständnis des Römischen Rechts als „Vorläufer zum bürgerlich-kapitalistischen Standpunkt" (378) umgemünzt werden. Nur bei einem derartig dehnbaren Kapitalismusbegriff kann Thomas Hobbes als früher Ideologe des Kapita-

lismus in Anspruch genommen werden (342). Von einem „präzisen wissenschaftlichen Instrumentarium" (29) kann hier also keine Rede sein. – Erstaunlicher noch ist die Emphase, mit der W. betont, daß er derartigen Termini keinerlei emotionale Färbung beigebe, sondern ihnen einzig und allein die begriffliche Funktion zumesse, Sachverhalte zu bezeichnen und Phänomenzusammenhänge zu beschreiben. Kann es einem gelernten Philosophen entgehen, daß ein Handeln unter ausschließlich ökonomischer Zielsetzung, das also allein vom Interesse nach größtmöglicher pekunitärer Gewinnschöpfung bestimmt wird unter Ausschluß von allen anderen möglichen menschlichen Gesichtspunkten, eine negative moralische Wertung *verdient*, die moralische Verurteilung des Kapitalismus – unabhängig von allen emotionalen Zutaten – also schon fast analytisch in dieser Definition mitgegeben ist? – Das führt zu der Frage, welches Verständnis von „Ökonomie" und „Ethik" W. seinem Werk zugrunde legt. Diese beiden Brückenpfeiler der Untersuchung müßten ja besonders sicher verankert sein. Aber auch hier ist die Position des Vf.s zunächst schwer auszumachen. Selbstverständlich braucht nicht eine handliche Definition dieser beiden Begriffe gefordert zu werden. Aber von einer echten Kenntnis der ökonomischen Theorie gerade in ihren philosophisch bedeutsamen Elementen, wie sie sich im Laufe dieses Jh.s in mehreren erbitterten Methodenstreiten herausgebildet hat, ist in dieser Arbeit wenig zu merken. Es wird argumentiert, als sei der profitmaximierende Unternehmer, der nur im monetären Größen denkende homo oeconomicus, noch immer der unbestrittene Idealtyp ökonomischer Rationalität. Dabei bietet gerade die Wahlhandlungstheorie (Wirtschaftslehre als Lehre von der Wirtschaftlichkeit etwa im Sinne von Lionel Robbins oder die allgemeine Praxeologie von Ludwig v. Mises), aber auch die gesamte Werturteilsdebatte seit 1909, ähnlich wie die Wohlstandsökonomik, Ansatzpunkte, die dem von W. vertretenen Anliegen einer humanen Wirtschaft weitgehend entgegenkommen. Aufschlußreich für das Thema „Ökonomie und Ethik" wäre es gewesen, die gedanklichen Wurzeln solcher positiven Entwicklungen in der Ökonomie in ähnlicher Weise bis zu den Klassikern zurückzuverfolgen wie die Fehlentwicklungen, wie auch manche systematischen Irrtümer von Karl Marx sich ebenfalls schon bei den liberalen Klassikern finden.

Was den *ethischen* Aspekt angeht, so sind die Argumente W.s noch unschärfer. Man hat den Eindruck, daß ein Raster plausibler, etwas nebulöser, dafür aber sehr populärer zeitgenössischer Wertvorstellungen benutzt wird, durchaus sympathisch und zustimmungswürdig, anhand derer die einzelnen Autoren analysiert werden. Eine differenziertere philosophische Begründung, welche humanen Ziele um welchen Preis den Vorzug vor der bloßen Markteffizienz verdienen, wird nirgendwo gegeben. Spätestens im Kap. über Locke hätte das ethische Dilemma zwischen höherer Güterfülle insgesamt und Gerechtigkeit, also zwischen der Größe des Kuchens und seiner gleichmäßigeren Verteilung, in den Blick kommen müssen. Indem W. dem bloß materiellen Wohlstand aber keinerlei ethische Bedeutung zuzugestehen scheint, bringt er sich in den Verdacht, aus einer ideologischen Befangenheit gerade der Überflußgesellschaft heraus zu denken. – Eine eigene Würdigung verdient noch das originelle, aber etwas zwiespältig wirkende Kap. über „Karl Marx". Von ihm wird so viel Schönes und Richtiges gesagt und zitiert, daß schwer verständlich bleibt, warum er bei so vielen auch moralisch denkenden Menschen auf Ablehnung stößt. Gelegentlich wird zwar auch er mit (milder) Kritik bedacht, aber eigentlich nur für unwesentliche Fehler. Nicht die Richtigkeit der ökonomischen und philosophischen Argumente als vielmehr die Erhabenheit der Ideale und ethische Plausibilität der Zielvorstellungen finden Beachtung. Daß die obsolete Arbeitswertlehre, eines der Kernstücke der ökonomischen Theorie von Marx, von der bürgerlichen Nationalökonomie in Zweifel gezogen wurde, wird auf der zweitletzten Seite zwar gerade noch erwähnt, welche Rolle der dialektische und der historische Materialismus im Gesamtsystem von Marx spielen, bleibt unerörtert. Des langen und breiten wird vielmehr der Aufweis versucht, „daß der kritische Einspruch, den Marx gegenüber dem Kapitalismus erhebt, sich in dem einen und anderen Punkt aus Quellen nährt, die dem mittelalterlichen Wertverständnis entspringen" (363). Es soll zwar nicht der Versuch gemacht werden, „Marx in einen verkappten Thomisten umzudeuten", aber doch, mittelalterliche Denkmotive – auf dem Umweg über die Deutsche Romantik – in Marxens Kapitalismuskritik aufzuspüren. Daß dies möglich

sein muß, läßt sich von vornherein erwarten. Über die geringe Tragweite solcher Argumente scheint sich W. aber nicht klar zu sein. Hier wirkt sich die Unschärfe, mit der er philosophische und ökonomische Begriffe verwendet, besonders verheerend aus: Aus der unbestrittenen gemeinsamen Ablehnung eines rein individualistischen Liberalismus sowohl durch Marx als durch die Soziallehre der katholischen Kirche wird eine geistige Entsprechung konstruiert, ohne die tiefgreifende Unterschiede in der Begründung zu berücksichtigen. Weil Thomas v. Aquin das Eigentumsrecht nur innerhalb gewisser Grenzen legitimiert, erscheint Marxens *Ablehnung* des Privateigentums an Produktionsmitteln nur als ein weiterer Schritt in derselben Richtung. So kommt W. zu der Überzeugung, „daß sich beide Standpunkte hinsichtlich der Konsequenzen, die sich aus ihnen für das Eigentumsverständnis ergeben, stark ähneln" (379). Ähnlichkeiten dieser Art mögen als Grundlage für eine politische Zusammenarbeit gegen einen gemeinsamen Gegner ganz brauchbar sein. Für eine philosophische Analyse moralischer Grundpositionen sind sie wertlos und höchst irreführend.

So ist der hohe Anspruch, unter den diese Arbeit sich schon allein durch die Themenwahl gestellt hat, in diesem ersten Band nur unvollkommen erfüllt. Was an der modernen Wirtschaftsweise der nicht-sozialistischen Länder, die man die kapitalistischen zu nennen sich gewöhnt hat, unabdingbare geschichtliche Notwendigkeit (gegen eine nostalgische Romantik) ist, was davon ethisch hochwertige Überwindung von Hunger und Not ist, was davon sittlich unverantwortliche Verfremdung des Menschen ist, auf diese Grundfrage unserer Zeit gibt diese Studie aus historischen Quellen keine befriedigende Antwort. Anerkennenswert ist aber allein schon, sie einmal wieder in aller Deutlichkeit aufgeworfen zu haben. W. Kerber S. J.

Ethik und Wirtschaftswissenschaft. Hrsg. *Georges Enderle* (Schriften des Vereins für Socialpolitik NF 147). Berlin: Duncker & Humblot 1985. 278 S.

Herbst 1984 haben der Verein für Socialpolitik und die Forschungsstelle für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen gemeinsam eine Forschungstagung veranstaltet; der Band enthält die auf ihr gehaltenen Vorträge, leider ohne jeden Bericht auf den anschließenden, zweifellos gehaltvollen Gedankenaustausch. Eine Veranstaltung, aber auch schon eine Forschungsstelle dieser Art wäre vor einigen Jahrzehnten völlig undenkbar gewesen. Noch in meiner Jugend war die Meinung weit verbreitet und nicht nur in Kreisen der Wirtschaft, sondern erst recht in Kreisen der Wirtschaftswissenschaft durchaus herrschend, Wirtschaft und Ethik stünden in begrifflichem Widerspruch zueinander, die Wirtschaftsgesetze geböten zwingend ständiges Zuwiderhandeln gegen die Normen der Ethik. Da hat sich ein grundlegender Wandel vollzogen. Hatte damals ein gläubiger Christ, erst gar ein Katholik, so gut wie keine Aussicht, auf einen wirtschaftswissenschaftlichen Lehrstuhl zu gelangen, so ist heute eine Vielzahl anerkannter Wirtschaftswissenschaftler zugleich als überzeugte und praktizierende Christen im öffentlichen Leben wirksam. Daß Wirtschaft und erst recht Wirtschaftspolitik sich an *meta*-ökonomischen und darunter an erster Stelle an Gerechtigkeits- und anderen ethischen Gesichtspunkten auszurichten haben, ist heute unter ernsthaften Menschen nicht mehr strittig. Anders verhält es sich jedoch mit den Beziehungen zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik als *Wissenschaft*. Zwar wird die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik als solcher von wirtschaftswissenschaftlicher Seite kaum mehr bestritten; im Sinne strenger Scheidung von Sein und Wert, Sein und Sollen wird aber die wissenschaftliche Begründbarkeit ethischer Normen auch heute noch ganz überwiegend verneint. Darin waren denn auch die Referenten der St. Gallener Tagung, vielleicht mit Ausnahme des katholischen Theologen, vollkommen einig; das verstand sich für sie von selbst. Diese Grundfrage des Werturteilsstreits wurde in den Referaten, weil unvermeidlich, ständig gestreift, aber niemals offen aufgeworfen oder erst gar ausdiskutiert. So könnte man versucht sein, die ganze Veranstaltung als Leerlauf abzutun. Das wäre jedoch verfehlt. Zur Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Positivismus, Utilitarismus und Sozialdarwinismus wurden wertvolle Beiträge erbracht; dabei wird zum Teil bewußt und beabsichtigt, zum guten Teil aber auch offenbar ganz unbewußt und unbeabsichtigt ans Licht gebracht, in welchem Ausmaß die

Wirtschaftswissenschaft mit wertgeladenen Begriffen arbeitet, weil sie ihrer schlechterdings gar nicht entbehren kann. – Leider bedienen die meisten Beiträge sich einer nur einem engen Kreis von Fachgenossen verständlichen Ausdrucksweise, so daß auch ich vor 3 von diesen 10 Referaten die Waffen strecken mußte, weil ein Mann meines Alters dem heutigen Fortschritt der Wissenschaft und ihrer Fachsprache nicht mehr nachzukommen vermag. – Gut ist die Einführung des Hrsg., die auch Nichtfachleuten verständlich macht, worum es geht. Auch sein Referat „Sicherung des Existenzminimums für alle Menschen – eine Herausforderung für Ethik und Wirtschaftswissenschaft" (163–190) ist für jedermann verständlich und verdient volle Zustimmung. – Mit Rücksicht auf die große Rolle, die unsere Auseinandersetzung mit dem „Smithianismus" jahrzehntelang gespielt hat, ist das Referat von *H. C. Recktenwald* über „Ethik, Selbstinteresse und *bonum commune*; eine Untersuchung der klassischen Ordnungstheorie von Adam Smith" (143–162) beachtlich; vielleicht haben wir es uns auch gegenüber Adam Smith „zu leicht gemacht". – Von der hochspekulativen Höhe des Tagungsthemas steigt *G. Gäfgen* in seinem Referat „Die ethische Problematik von Allokationsentscheidungen – am Beispiel des Ressourceneinsatzes im Gesundheitswesen" (249–274) zu ganz konkreten Anwendungen herab. Für ihn versteht sich die Verbindlichkeit des Sittengesetzes von selbst; so befaßt er sich unmittelbar mit Fragen seiner Anwendung und gibt in diese sehr instruktive Einblicke. – Der Beitrag des einzigen (katholischen) Theologen *Franz Böckle*, „Anthropologie und Sachgesetzlichkeit im Dialog zwischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik (55–68) steuert einige wichtige „Thesen" zur Grundfrage bei; diese selbst war ihm aber offenbar gar nicht gestellt und blieb daher von ihm auch unbeantwortet. So bleibt bezüglich der Grundfrage, in der wir und insbesondere unsere katholische Soziallehre mit der die heutige wissenschaftliche Welt beherrschenden Tendenz uns auseinanderzusetzen haben, ein Manko bestehen, das nicht nur meine, sondern offenbar auch noch die heute auf der Höhe des Lebens stehende Generation einer nachfolgenden Generation aufzuarbeiten hinterläßt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Nell-Breuning, Oswald von, *Arbeitet der Mensch zuviel?* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 142 S.

In diesem Buch sind elf Beiträge aus jüngster Zeit zusammengefaßt, in denen sich der Autor bei verschiedenen Anlässen mit dem brennenden Problem der Arbeitslosigkeit auseinandergesetzt hat. Es bietet in dieser Zusammenstellung nicht nur eine relativ geschlossene Theorie der menschlichen Arbeit, sondern beweist zugleich, daß auch ein über 90jähriger sich von Jüngeren nicht an Originalität und Kreativität des Denkens übertreffen lassen muß.

Die ebenso radikale wie optimistische Grundthese lautet: Wege zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit gibt es; es geht nur darum, ob es uns gelingt, sie zu finden. Begründet wird diese These nicht nur theologisch aus dem Vertrauen auf den Schöpfergott, sondern auch durch die Einsicht, daß alles, was güterwirtschaftlich möglich ist, auch finanzierbar sein muß. Wenn dies als unmöglich erscheint, kann das nur an Fehlern liegen, die wir bei der Organisation unserer Wirtschaft gemacht haben und die sich ausräumen lassen; denn an vernünftigen Aufgaben fehlt es offenbar nicht, für die sich die Arbeitskraft arbeitsfähiger und arbeitswilliger Menschen einsetzen ließe. – Einen Grundfehler sieht v. N.-B. in einem auf die abhängige Erwerbsarbeit eingeengten Arbeitsbegriff: Sie macht selbst bei uns wohl weniger als die Hälfte aller geleisteten Arbeit aus und ist keineswegs der einzig legitime Grund für einen Einkommensanspruch. Indem er den Arbeitsbegriff auf alle Werte schaffende und in diesem Sinne „produktive" Tätigkeit ausweitet, gerät er allerdings in die begriffliche Schwierigkeit, auch die Zuwendung der Ehegatten zueinander oder zu den Kindern, weil sie nämlich entscheidend zum erfüllten Leben beiträgt, „produktive Arbeitsleistung" nennen zu müssen. Ob und wie die Tendenz zur Verkoppelung von Arbeit und Einkommen, d. h. zur Kommerzialisierung aller Dienstleistungen, gestoppt oder gar umgekehrt werden könne, weiß auch er nicht zu sagen. Wichtig ist immerhin, den Gedanken in Erinnerung zu rufen, daß menschliche Gesellschaft mehr ist als bloße Begegnung zum ent-

geltlichen Leistungsabtausch. – Arbeitet der Mensch also zuviel? Was die entgeltliche Erwerbsarbeit angeht, so plädiert der Autor eindeutig für eine Arbeitszeitverkürzung. Bei steigender Arbeitsproduktivität ist entsprechendes Wirtschaftswachstum wegen des exponentiellen Verbrauchs an Rohstoffen und Energie kein Ausweg aus der Arbeitslosigkeit. Aber mit der Erwerbstätigkeit muß auch das entsprechende Einkommen an die jetzt Arbeitslosen verteilt werden. Für die so begründete Arbeitszeitverkürzung kann nicht gleichzeitig voller Lohnausgleich gefordert werden.

Mit solchen konsequent und unbeirrt vertretbaren Auffassungen hat v. N.-B. weder Regierung noch Opposition, weder Arbeitgeberverbänden noch Gewerkschaften nach dem Munde geredet. Weil trotzdem die verschiedensten Seiten immer wieder versuchen, ihn für sich zu „vereinnahmen", ist es gut, seine Stellungnahmen hier im Zusammenhang noch einmal nachlesen zu können. W. Kerber S. J.

Badura, Heinrich, *Sinn und Widersinn der Arbeit. Zum Phänomen der Arbeitswertinflation in der Auseinandersetzung zwischen christlichem Personalismus und entwickelten Sozialismus.* Wien/Köln/Graz: Böhlau 1985. 359 S.

Der eher abschreckende Obertitel läßt kaum erwarten, was Gegenstand des Buches ist. Es handelt von dem, worin die weltanschauliche Unvereinbarkeit, ja genau genommen alle weltanschaulichen Gegensätze zwischen uns und der Lehre von Karl Marx zuletzt und zutiefst begründet sind, nämlich den beiden widersprüchlichen Vorstellungen vom Menschen und seiner Arbeit, insbesondere davon, in welchem Ursprungsverhältnis die menschliche Person und die Würde der menschlichen Arbeit zueinander stehen. Dies und nichts anderes ist Gegenstand des Buches; sein Untertitel nennt denn auch die beiden einander widersprechenden Positionen: „christlicher Personalismus" und „entwickelter Sozialismus"; was dagegen mit der im Untertitel genannten „Arbeitswertinflation" gemeint ist, findet sich nirgendwo erklärt. – Die erstgenannte, durch die Enzyklika „Laborem exercens" uns vertraute der beiden Positionen finden wir hier durch den Autor dieser Enzyklika selbst vertreten. Nicht als ob er sich hier selbst als deren Urheber vorstellte und sie interpretierte, sondern in den von ihm, als er noch des Amtes als Philosophieprofessor waltete, veröffentlichten, inzwischen auch in deutscher Sprache erschienenen Werken, in denen er nicht scholastische oder neoscholastische, sondern phänomenologische Philosophie etwa im Sinne von Max Scheler vorträgt.

In Kap. I „Anthropologische Basis" (15–131) legt der Vf. mit großer Sorgfalt *Woytilas* Lehre von der menschlichen Person dar und insbesondere, wie die menschliche Arbeit von ihr ausgeht und an ihrer Würde teilhat und was sie hinwiederum für die Person dessen bedeutet, der diese Arbeit leistet. Hier lernen wir den Begriff der „Person", der uns als Ergebnis des frühchristlichen Ringens der Theologen um die christologischen und trinitarischen Dogmen vertraut ist, in völlig anderen, rein weltlichen Zusammenhängen kennen. Davon kann Licht auf manche Textstellen von „Laborem exercens" fallen; vor allem wird es uns zum zutreffenden Verständnis von Karl Marx und zur Klärung des zwischen uns und ihm bestehenden weltanschaulichen Gegensatzes dienlich sein.

In Kap. II „Phänomenologie der Arbeit" (133–324) erschließt der Vf. Marx' Lehre, wonach erst die „Arbeit", genauer die *„gesellschaftliche* Arbeit" den Menschen zum Menschen und zur Menschenwürde erhoben habe. Die zahlreichen von B. dafür zitierten Autoren nehmen im „verwirklichten Sozialismus", d. i. in der UdSSR und deren Machtbereich, Stellungen ein, auf Grund deren sie zweifelsfrei als authentische Zeugen für das anzusehen sind, was dort offiziell als „entwickelter Sozialismus", d. i. als zu Ende gedachte und voll ausgebaute Lehre von Karl Marx gilt und vertreten wird. Die Konsequenz, mit der von den Marx' schen Grundlagen bis zu den letzten politischen Anwendungen weitergedacht wird, ist fesselnd. Der Vf. versäumt nicht, auf verdeckte Bruchstellen aufmerksam zu machen. Ein solcher Hinweis erübrigt sich allerdings bei dem gleich am Anfang stehenden eklatanten Widerspruch der „gesellschaftlichen Arbeit", die ihrem Begriff nach „in Gesellschaft", d. i. im Zusammenwirken derer geschieht, die diese Gesellschaft ausmachen, und daher sowohl diese Menschen als auch die Gesellschaft, aus denen sie besteht, offenbar als bereits vorhanden *voraussetzt,* zu-

gleich aber ihnen ihr Menschtum erst *verleihen* soll. Wer vor diesem, dem ganzen Lehrgebäude zugrunde liegenden offenbaren Widerspruch nicht zurückschreckt, der wird sich leicht von der scheinbaren Geschlossenheit des „entwickelten Sozialismus" nicht nur imponieren, sondern faszinieren lassen. – Dem Vf. geht es weniger darum, in das Verständnis dieses eigenartigen Lehrgebäudes einzuführen oder es zu widerlegen, sondern um die *Frage, ob* (oder auf welcher Ebene) eine „Auseinandersetzung" mit ihm möglich sei. Ohne ein Mindestmaß von Konsens (von „gemeinsamen Boden") kann man nicht miteinander reden, geschweige denn klärend miteinander diskutieren. In Kap. II. 7 „Möglichkeiten eines Dialogs" (295–324) begründet B. seine Meinung, über weltanschauliche Gegensätze lasse sich nicht diskutieren, sondern nur über deren praktische Implikationen. Zuversichtlicher äußert sich *K. Höcherl* in seinem dem Buche beigegebenen „Geleitwort". Ihm erscheint „das gemeinsame Bedürfnis nach Freiheit, die ohne Toleranz dem anderen gegenüber nicht möglich ist, immer noch stärker zu sein als das Streben nach Behauptung bzw. Durchsetzung des eigenen metaphysischen Standpunktes gegenüber dem Andersdenken. Dies könnte zumindest einen Dialog in pragmatischer Hinsicht begründen, ohne daß die eigenen metaphysischen Standpunkte aufgegeben werden" (10). Solange noch Übereinstimmung über die Denkgesetze besteht, sollte doch wohl ein Gedankenaustausch auch über Fragen der Weltanschauung nicht nur möglich, sondern auch sachdienlich sein.

Mit diesem Buch hat der Vf. eine respektable Leistung vorgelegt; ihm kann man bestimmt nicht vorwerfen, er habe es sich mit Marx oder Marxismus „zu leicht gemacht"; schade, daß seine *Sprache* das Verständnis unnötig erschwert.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Gedächtnisschrift für Johannes Messner († 12. Februar 1984) herausgegeben von *Alfred Klose* u. a. Berlin: Duncker & Humblot 1985. 291 S.

Nicht ganz zwei Jahre nach Messners Tod erscheint diese Gedächtnisschrift, in der die verschiedenen Seiten und Beziehungen seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit von befreundeten und gesinnungsverwandten Kollegen gewürdigt werden. – Mit vollem Recht an die Spitze gestellt ist der Beitrag von *A. F. Utz*, worin er sich mit „Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie" (21–62) auseinandersetzt. Vorausgegangen war schon in der Festschrift zu Messners 90. Geburtstag sein Beitrag „Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik Johannes Messners"; es lohnt sich, beide Beiträge zusammen zu studieren. Seine und Messners „Konzeption" liegen weit auseinander; Utz ist ausgesprochen Metaphysiker, Messner legt das Schwergewicht auf die Erfahrungsgrundlage; nichtsdestoweniger bringt Utz der Messnerschen Konzeption ein hohes Maß von Verständnis entgegen und weiß auch viel Übereinstimmendes und Gemeinsames herauszufinden; insofern sind seine beiden Beiträge Muster einer wissenschaftlich hochstehenden und zugleich vornehmen Diskussion. – Bezüglich der Begriffsbestimmung des ‚bonum commune', insbesondere inwieweit diesbezüglich Messner sich angeblich gegen Gundlach wendet, muß ich allerdings eine Berichtigung anbringen. Zutreffend bezeichnet Utz in diesem Zusammenhang mich als von Gundlach abhängig; in der Tat bezeichne ich mich, was die Sozialphilosophie angeht, als Gundlachs Schüler. Nichtsdestoweniger stammt der terminologische Versuch, den Utz ihm zuschreibt, nicht von ihm, sondern von mir. Aus Ausführungen von Eberhard Welty O. P. über das „Gemein*gut*" glaubte ich erkannt zu haben, daß die von Jesuitenautoren (Suarezianern) und von dem Dominikanerorden angehörenden Autoren (Thomisten) gebrauchten Begriffsbestimmungen des ‚bonum commune' einander nicht widersprechen, vielmehr beide zuträfen, sich nur auf zwei verschiedene Gegenstände beziehen, und hatte vorgeschlagen, den einen mit Gemein*wohl*, den anderen mit Gemein*gut* zu verdeutschen. Gemeinwohl im suarezianischen Sinn als bloßen Dienstwert, Gemeingut im thomistischen Sinn als Eigen- oder Selbstwert. Ob Welty sich von mir als richtig verstanden ansah, konnte leider infolge seines frühen Todes nicht mehr geklärt werden. Daß die päpstlichen Dokumente (so noch ausdrücklich „Mater et magistra" Ziff. 65) die Bezeichnung ‚bonum commune' im suarezianischen Sinn gebrau-

chen, ist offenkundig, betrifft aber nur den Sprachgebrauch und tut nichts zur Sache. Wie dem aber auch sei, Gemeinwohl als Dienstwert und Gemeingut als Eigen- oder Selbstwert zu unterscheiden, geht nicht auf Gundlach, sondern auf mein richtiges oder falsches Verständnis von Welty zurück und findet sich erstmals in der 2. Auflage meines Heftes „Zur christlichen Gesellschaftslehre" 1954 (noch nicht in der von Utz zitierten 1. Aufl. 1947). – Daß ich hier darauf eingehe, hat seinen Grund darin, daß mir scheint, das, was Messner mit seiner Bezugnahme auf die „Kultur" meint, decke oder berühre sich doch aufs engste mit dem, was Welty unter „Gemeingut" als Eigen- oder Selbstwert versteht. Gründet die socialitas des Menschen nicht einseitig in seiner Beschränktheit und Ergänzungsbedürftigkeit, sondern mindestens ebensosehr darin, daß er wesenhaft darauf angelegt ist, Werte zu erreichen oder zu verwirklichen, die im atomisierten Individuum nicht einmal denkmöglich sind (Gattenliebe, Vertrauen, Dankbarkeit und viele andere, die nichts mit Arbeitsteilung zu tun haben), dann gehören diese Werte zu den „existenziellen Zielen", auf die der Mensch nach Messner wesenhaft angelegt ist und deren Inbegriff er in den Sammelbegriff „Kultur" zusammenfaßt, an der die Glieder der jeweiligen Gesellschaft *teilhaben*. Insoweit erachte ich mich nicht nur selbst in voller Übereinstimmung mit Messner, sondern glaubte zugleich auch das entdeckt zu haben, worin die unterschiedlichen Positionen von Messner und Utz, wenn schon sich nicht decken, so doch einander überaus eng berühren.

In ähnlicher Weise besteht vielleicht auch zwischen Schasching und Klose nur ein scheinbarer Widerspruch. – In seinem Beitrag „Die soziale Frage" (161–180) äußert *J. Schasching*, Messner habe die ständestaatliche Deutung der Berufsständischen Ordnung abgelehnt (hier 175), und belegt das mit einer Textstelle aus der 1. Aufl. von Messners „Soziale Frage". Dagegen bezeichnet *A. Klose* in seinem Beitrag „Berufsständische Ordnung und Soziale Partnerschaft" (197–208) den durch die Verfassung von 1934 geschaffenen österreichischen Staat, für den Messner die geistige Grundlage erarbeitet habe, als „ständischen Staat" bzw. als „Ständestaat". Messner selbst zählt in seinem Buch „Berufsständische Ordnung" (1936) drei verschiedene Bedeutungen von „Ständestaat" auf, zwei einander konträr widersprechende, denen er diese Bezeichnung uneingeschränkt zuerkennt und die er beide entschieden *ablehnt*, und eine dritte, die offenbar auf das österreichische Modell zielt und wofür er diese Bezeichnung zumindest nicht im Vollsinn gelten läßt. (Zumindest die Bezeichnung „Quadragesimo-anno-Staat" hat Messner, soweit mir bekannt, niemals gebraucht und ich vermag ihm dies schlechterdings nicht zutrauen; vgl. dazu meinen Beitrag „Zur Entstehung und Rezeption der Enzyklika ‚QA'" in Nr. 10 und 11/1983 der „Nachrichten und Stellungnahmen der Kathol. Sozialakademie Österreichs".) – Welchen Anteil Messner an dem zweifellos von den lautersten Absichten getragenen, von mir allerdings von Anfang an als verfehlt und aussichtslos angesehenen Versuch gehabt hat, wird einen wichtigen Teil seiner Biographie ausmachen; für einen „Reichsdeutschen" und noch mehr für mich war es ein Gebot des Taktes, im Gespräch mit ihm dieses Thema niemals zu berühren. – Die beiden Beiträge von *G. Merk* „Zur Wirtschaftsethik" (217–236) und von *W. Schmitz* „Die soziale Ordnungsfunktion von Geld, Kapital und Kredit; Ansatzpunkte für eine systematische Währungsethik" (237–258) geben in Kürze Messners Vorstellungen von einer rechten Ordnung der Wirtschaft im ganzen und des Währungswesens im besonderen wieder, begnügen sich aber in der Hauptsache, das Ergebnis zu beschreiben, zu dem Messner kommt; beide, namentlich das letztere, erläutern jedoch zu wenig, was aus Messners Begründung als geboten und was aus ihr nur als zulässig oder annehmbar folgt; den Fehler, aus sozialphilosophischen Prinzipien unmittelbar wirtschaftspolitische Anweisungen abzuleiten, hat gerade Messner glücklich vermieden. – Sympathisch berührt der vielleicht etwas zu lang geratene Beitrag von *S. Reichenpfader* „Johannes Messner als Seelsorger" (259–282); dasselbe gilt von dem ganz kurzen, noch aus *Messners* eigener Feder geflossenen Nachtrag „Über die Grenzen des Naturrechts" (283–285).

O. v. Nell-Breuning S. J.

Das Naturrechtsdenken Heute und Morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic. Hrsg. *D. Mayer-Maly/P. M. Simons.* Berlin: Duncker & Humblot 1983. 999 S.

Wenn man im Jahre 1971 nach dem Namen eines renommierten Rechtsphilosophen gesucht hat, so blieb der Name René Marcic nicht lange ungenannt. Geboren 1919 in Wien zeichnete er sich durch lebendiges Suchen nach der „Rechtsweisheit" aus, wanderte er verschiedene Positionen ab, bis er zum entschiedenen und engagierten Verfechter des Naturrechts wurde. Für alle blieb er ein gesuchter Diskussionsteilnehmer und begehrter Gesprächspartner. Am 2. 10. 1971 wurde Marcic Opfer eines Flugzeugabsturzes. Anläßlich der zehnten Wiederkehr seines Todestages veranstaltete das Institut für Rechtsphilosophie, Methodologie der Rechtswissenschaften und Allgemeine Staatslehre der Universität Salzburg ein Symposium. Die Vorträge dieses Treffens sind mit anderen Beiträgen, welche sich ebenfalls mit dem Problem Naturrecht befassen, in vorliegendem Band enthalten. Vier große Abschnitte gliedern ihn: I. Zur Ideengeschichte des Naturrechts, II. Naturrecht und Positivismus, III. Naturrecht und Methodologie und IV. Naturrecht – Mensch – Moral: Neuere Ansätze. In einem Anhang finden sich zwei Positionspapiere, das eine aus der Feder von Marcic selbst, im Juli 1971 in Sydney gehalten. *I. Tammelo* hat zusammen mit seiner Frau die Veröffentlichung besorgt, nachdem Marcic selbst nicht mehr dazukam beziehungsweise der Tod ihm zuvorkam. Das andere „Paper" hat *J. Stone* zum Verfasser; es stellt eine Überarbeitung seines Vortrags dar, den er bei der Trauerfeier für René Marcic hielt. So erfährt man also aus dieser Gedächtnisschrift sogar von Marcic selbst noch einmal das, was viele Beiträge bestätigen, daß er sich nicht scheute, sich neuen, jungen Wissenschaften, wie der „sociological jurisprudence" und der „symbolic logic" auszusetzen, sich in Frage stellen zu lassen und Fragen zu stellen. Aus dem Beitrag von *F. Puigpelat* (Barcelona) (889–902) lernt der Leser übrigens am meisten über den naturrechtlichen Ansatz von Marcic, über den „Weg einer Neubegründung des Rechts durch Naturrecht und Rechtspositivismus hindurch" (890), über die Norm als Merkmal der Realität (895) und Marcic' Vorschlag eines Richterstaates (897). Heranzuziehen ist auch *E. Mocks* Skizze (865–875) zu „Marcic' Seinsrecht und die menschliche Normativität". Mock zitiert einen der Kernsätze Marcic': „Recht ist Sein in der Gestalt des Sollens" (866). Schärfste Kritik in sachlich-wissenschaftlicher Form wird dem Ansatz von Marcic in *H. Studers* Beitrag „Begründungsprobleme des ontologischen Naturrechts" (651–668) zuteil. So beendet sie ihre Untersuchung mit den Worten: „Tatsächlich kann m. E. Marcic vorgeworfen werden, den Begriff des Seins schon a priori so zu verwenden, daß die gewünschten normativen Konsequenzen gefolgert werden können" (658). Gegen die von Marcic vorgenommene Begründung der These, daß das Prinzip der Menschenwürde im Sein gegeben sei, erklärt Studer: „Durch Wahrnehmung der Folgen bei Negierung des Prinzips kann das Bestehen des Prinzips nicht, auch nicht in einem reduktiven Verfahren, aufgezeigt werden. Man kann angesichts der Folgen bei Negierung des Prinzips – sofern diese unerwünscht sind und man sie vermeiden möchte – lediglich für dessen Anerkennung plädieren" (660 f.). Es wird in diesem Gedächtnisband also alles andere als unkritische Verehrung betrieben, nein, das Gespräch über das Naturrecht und seine Begründung findet in diesem Band seine Fortführung. Subtil ist die Auseinandersetzung *O. Weinbergers* mit Ronald Dworkins Position (497–515), deren letzter Abschnitt überschrieben ist: „Dworkin als Naturrechtler, und warum er mich nicht vom Naturrecht überzeugt" (514). Zu wünschen wäre gewesen, daß Weinberger die Schärfe, mit der er Dworkins Position untersucht, auch auf seine Vorstellung von Naturrecht selbst angewendet hätte. Scheint doch für Weinberger die Annahme einer naturrechtlichen Position zu bedingen, daß sämtliche juristische Entscheidungen rein deklaratorischen Charakter haben (515). Diese Meinung über das Naturrecht dürfte wohl kaum es selbst treffen. Viele Beiträge, sei es aus der Geschichte des Rechts oder seiner Methodologie, müssen ungenannt bleiben. Sie werden von dem suchenden Leser mit Gewinn zur Kenntnis genommen werden. Allen, die um eine Klärung in den Fragen der Rechtsbegründung, Rechtsgeltung etc. bemüht sind, wird diese Gedächtnisschrift eine unerläßliche Hilfe sein, ist diese Schrift doch nicht der Vergangenheit zugekehrt. Dies hätte auch nicht dem zu ehrenden Toten entsprochen. N. Brieskorn S. J.

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft in 5 Bänden. Herausgegeben von der *Görres-Gesellschaft.* 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Erster Band: Abendland – Deutsche Partei. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. XII S. u. 1302 Sp.

Der „Staat", auf dessen „Recht, Wirtschaft und Gesellschaft" dieses „Staatslexikon" sich bezieht, war ursprünglich das Wilhelminische Kaiserreich, für die 5. Auflage (1926–1932) die Weimarer Republik; für die 6. Auflage (1957–1963) mit Ergänzungsbänden (1969–1972) und für diese 7. Auflage ist es die Bundesrepublik Deutschland. Demgemäß werden Österreich und die Schweiz nur beiläufig, vor allem vergleichsweise berücksichtigt; über die Deutsche Demokratische Republik wird ausreichend informiert. „Adressaten" dieses Staatslexikons waren von Anfang an reichsdeutsche und sind heute bundesdeutsche Leser; den Ansprüchen und Bedürfnissen österreichischer und schweizerischer Interessenten kann und will es nicht genügen. Demgemäß sind auch die Mitarbeiter mit wenigen Ausnahmen Bundesdeutsche. Man mag diese Abgrenzung bedauern, aber die Gründe dafür sind zwingend. Aus dem Bedürfnis entsprungen, die „Inferiorität" des katholischen Volksteils und namentlich der katholischen Wissenschaft in Preußen-Deutschland zu überwinden, war das Staatslexikon von vornherein auf diesen Raum ausgerichtet und bleibt ihm verhaftet, auch nachdem diese seine zeitbedingte Aufgabe erfüllt ist und längst hinter ihm liegt. Aus diesem Ursprung erklärt sich der grundlegende Unterschied zu dem den gleichen Themenbereich behandelnden österreichischen „Katholischen Sozialexikon" (2. Auflage 1980, ein einziger, aber außergewöhnlich starker Band), das schon mit Rücksicht auf den engeren österreichischen Absatzmarkt seinen Absatz auf dem gesamten deutschsprachlichen Markt suchen muß und darum auch Mitarbeiter aus allen Teilen des deutschen Sprachbereichs herangezogen hat. In dem Maße, wie das Staatslexikon seine ursprüngliche Aufgabe erfüllt hat, ist sein betont konfessioneller Charakter entfallen; nichtsdestoweniger kommt auch in diesem 1. Band der 7. Auflage deutlich zum Ausdruck, daß seine Herausgeberin, die Görres-Gesellschaft, eine Vereinigung katholischer Gelehrter ist; der Mitarbeiterkreis ist jedoch nicht auf Katholiken beschränkt. Worin das Staatslexikon sich von vergleichbaren anderen Nachschlagewerken unterscheidet, ist nach wie vor das *christliche Verständnis der Welt,* das es seinen Lesern erschließt.

Der ungeheuere Wandel der Dinge hat eine völlige Neubearbeitung nötig gemacht. Diese neue Auflage bemüht sich nach Kräften, dem sich ständig beschleunigenden Wandel auf den Fersen zu bleiben. Was sich in 1982 ereignet hat und in Jahresberichten aufbereitet vorliegt, dürfte restlos erfaßt sein; auch ein Großteil dessen, was sich 1983 zugetragen hat, konnte noch berücksichtigt werden; selbst einzelne Daten aus 1984 finden sich noch, als letztes die Wahl des Bundespräsidenten v. Weizsäcker am 23. 5. 84; die Angabe des Bargeldumlaufs am 31. 12. 84 dürfte wohl nur eine Vorausschätzung sein.

Die sehr anspruchsvollen Beiträge von *W. Vossenkühl* über „Analytische Philosophie" (134–143), einer Mehrzahl von Autoren über „Anthropologie" (168–187) und von *C. Menze,* über „Bildung" dürften wohl das Verständnis auch „gebildeter" Leser überfordern. Im übrigen aber halten die Beiträge sich an das, was man einem politisch interessierten Leser zumuten kann und was dieser braucht, um sich im öffentlichen Leben zurechtzufinden und sich ernsthaft in das politische Gespräch einzuschalten. – Stark beteiligt an diesem Band sind die Beiträge zum Themenkreis „Arbeit", wozu noch „Beruf", „Beschäftigung" und „Betrieb" kommen, die insgesamt rund ein Viertel des Bandes ausmachen. – Die 33 Personalartikel behandeln außer den Klassikern der Politik und der Politikwissenschaft, unter denen ungewohnt Cicero (1149 bis 1152) erscheint, mehrere am Wiederaufbau nach 1945 beteiligte, inzwischen aber schon verstorbene Politiker, an erster Stelle *Adenauer* (45–51). – Länderartikel bleiben verspart für einen nach Abschluß des auf 5 Bände berechneten Hauptwerks geplanten Zusatzband; hier sind nur die Bundesrepublik Deutschland selbst, die Bundesländer Baden-Württemberg, Berlin und Bremen sowie die Deutsche Demokratische Republik und mit Bezug auf die „Deutsche Frage" (1263–1277) die Deutschen Ostgebiete behandelt. Diese Länder- und Stadtstaatenartikel zu lesen habe ich mir erspart, im übrigen aber den ganzen Band gelesen und bin dabei nur auf einen einzigen Druckfehler und ein be-

dauerliches Druckversehen gestoßen: Spalte 94, Ziff. 2, Z. 7 muß es heißen „Vertragsaus*leg*ung" (statt *lös*ung"); schlimmer ist, daß Spalte 104, Ziff. 2 nach Zeile 6 zwei Zeilen fehlen, an deren Stelle die Zeilen 9 und 10 des vorhergehenden Absatzes nochmals erscheinen; so klafft hier eine Textlücke.

Daß unter der großen Zahl von Mitarbeitern auch Meinungsverschiedenheiten bestehen, versteht sich von selbst. Im ganzen aber besteht ein hohes Maß von Übereinstimmung; vor allem aber wahren alle Beiträge wohlabgewogene Maßhaltung und vornehme Sachlichkeit; es findet sich kein Mißton, keine ätzende Kritik. Ich selbst wäre wohl geneigt, messend mit dem Maßstab der katholischen Soziallehre, unsere bundesdeutsche soziale, ökonomische und politische Lage in einigen Stücken etwas kritischer zu beurteilen, als es hier geschieht; Widerspruch anzumelden habe ich jedoch nur gegen die Auslegung, die *L. Roos* der Enzyklika „Laborem exercens" gibt (203); so „harmlos" ist diese päpstliche Enzyklika für mich nicht.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 25. Lfg. (Sp. 1–256). Berlin: Schmidt 1985. 128 S.

Den breitesten Raum in dieser Lfg. nehmen die Beiträge zu „Prozeß" und damit zusammengesetzten Wörtern ein (18–76); an zweiter Stelle folgen die Beiträge zu „Rat" und damit zusammengesetzen Wörtern (156–182); durch genauere Abgrenzung hätten sich wohl manche Wiederholungen vermeiden lassen. – Nicht nur von rechtsgeschichtlichem, sondern ebenso sehr von kirchengeschichtlichem Interesse ist der Beitrag „Pseudoisidorische Fälschungen" (30–35). – Der alphabetischen Reihenfolge gemäß bringt diese Lfg. gegen Ende noch den im Mittelpunkt des gesamten Handwörterbuchs stehenden Beitrag „Recht" (224–242) von *H. Krause*, der jedoch sein Thema nicht ausschöpft, sondern wiederum auf eine Vielzahl von Einzelbeiträgen unter mit „Recht" zusammengesetzten Stichworten aufteilt, die aber erst in der nächstfolgen Lfg. Platz finden werden; in dieser Lfg. ist nur noch Raum für den umfangreichen Beitrag „Recht und Dichtung", ein Leckerbissen für Liebhaber (12 Sp. Text und mehr als 5 Sp. Lit.) aus der Feder der philologischen Mitarbeiterin *R. Schmidt-Wiegand*, schade, daß er nicht an anderer Stelle veröffentlich ist, wo er wohl mehr Interessenten finden würde als hier. – Im Abschnitt I von „Recht" (225) stellt der Vf. eigens klar, er behandele nicht Recht(sphilosophie) und Rechtsgeschichte in voller Breite, sondern beschränke sich gemäß der dem HRG zugrundegelegten „losen Abgrenzung" auf den „Quellenkreis der fränkisch-deutschen Rechtsentwicklung einschließlich ihrer romanistischen und kanonistischen Elemente als Hintergrund" (225). – Mehrere andere Beiträge halten sich weniger streng an diese „lose Abgrenzung". So kann man sich beispielsweise durchaus fragen, ob der an sich treffliche Beitrag über die päpstliche Enzyklika „Quadragesimo anno" (117) hierhin gehört; als Rechtfertigungsgrund ließe sich geltend machen, in den romanischen Ländern empfinde man sie als deutschrechtlich genossenschaftlichem Denken entsprungen und vermisse in ihr den ‚esprit latin'. – Von den Personalartikeln sei der über *Radbruch* (131–133) von *St. Saar* hervorgehoben. – Interessante rechtshistorische Einzelheiten bringen die Beiträge „Rabenstein" (125/6), „Rachinbürgen" (127–130), „Radolfszeller Marktrecht" und „Radolfszeller und Tiroler Halsgerichtsordnung" (139–143). – Zu Beginn des Beitrags „Räuberbanden" (187–191) findet sich die befremdliche Behauptung, diese hätten sich aus schon früher bestandenen Ansätzen entwickelt, darunter „Züchtung von Bettlern durch die Praxis der mittelalterlichen Caritas" (187). Diese Entgleisung ist der Aufmerksamkeit der Redaktion offenbar entgangen, deutlich daran zu erkennen, daß sie hier nicht wie sonst immer das ausgeschriebene „mittelalterlich" getilgt und durch das vorgeschriebene Kürzel „ma." ersetzt hat ...

Als kleine Unstimmigkeiten seien angemerkt: *Zu Sp. 2:* die als „Ad increment*ia*" zitierte Quelle ist wohl die in Sp. 1 richtig zitierte „Ad increment*um*" vom 15. 8. 1934. – Die ebendort für Gregor XVI. angegebenen Jahreszahlen stimmen offensichtlich nicht. – Die hier angegebenen cc sind noch dem CIC 1917 entnommen; in CIC 1983 sind die Selig- und Heiligsprechungsprozesse nicht mehr geregelt. – *Zu Sp. 5:* auch die

cc 212 und 275 gehören noch dem CIC 1917 an; die jetzt geltende Regelung findet sich in c. 431, §§ 1 und 3 CIC 1983. Sachlich ist der Unterschied gering; das neue Recht dringt nur noch stärker darauf, daß jedes Bistum einer Kirchenprovinz (oder „Region") angehört. – *Zu Sp. 124, Z. 12 v. u.:* statt ‚de to tome' lies ‚de toto me'. – *Zu Sp. 191, Z. 7 v. u.:* auf „Radizierung" verwiesen; dort findet sich jedoch nichts, worauf Bezug genommen sein könnte. – Genau 9 Monate nach Lfg. 24 traf das Besprechungsstück von Lfg. 25 bei mir ein; dem verdienstvollen Werk möchte man einen rascheren Fortschritt wünschen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Sirovec, Stjepan, *Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus. Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen* (Abhandlungen zur Sozialethik 19). Paderborn: Schöningh 1982. 420 S.

Um die Philosophie in Jugoslawien vorzustellen, behandelt S. im 1. Hauptteil seiner Dissertation die philosophischen Strömungen in Kroatien, Serbien und Slowenien und unterstreicht damit, daß es eine ‚jugoslawische' Philosophie strenggenommen gar nicht gibt. Da der Marxismus in Jugoslawien mit der Kommunistischen Partei untrennbar verbunden ist, erleichtert ein Blick in die Geschichte des Kommunistenbundes und dessen Auseinandersetzung mit der Sowjetunion und dem Stalinismus das Verständnis der verschiedenen Positionen, die von marxistischen Philosophen vertreten werden. Mit großer Detailkenntnis beschreibt S., wie nach dem Bruch mit der Sowjetunion vor allem jüngere Philosophen die Frühschriften von Marx studierten, um den stalinistisch geprägten Marxismus-Leninismus zu widerlegen und Jugoslawiens eigenen Weg zum Sozialismus zu begründen. Sie entwickelten dabei einen schöpferischen Marxismus, der durch die Zeitschrift ‚Praxis' weltweit bekannt wurde. Das Schicksal dieser Zschr. und die administrativen Maßnahmen gegen ihre Mitarbeiter werden umfassend dargestellt und die politischen Hintergründe beleuchtet, die zum Verbot der ‚Praxis' führten. In einem Exkurs untersucht S., warum sowjetische Philosophen „noch immer keine eigene, marxistisch fundierte Ethik ausgearbeitet" (128) haben. – Die bereits erwähnten sehr unterschiedlichen Standpunkte der marxistischen Philosophen sind deutlich zu erkennen, wenn sich S. im 2. Hauptteil seiner Arbeit mit dem Thema „jugoslawischer Marxismus und Ethik" auseinandersetzt. Extreme Gegenpositionen vertreten dabei M. Kangrga, der „ausdrücklich und unmißverständlich behauptet und zu beweisen versucht, daß eine marxistische (und sogar jede) Ethik unmöglich sei" (187), und V. Pavićević, der in der philosophischen Anthropologie eine „Grundlage der marxistischen Ethik" (273) findet. Obwohl S. diese beiden Philosophen ausführlich zu Wort kommen läßt, versäumt er es nicht, die ganze Bandbreite des jugoslawischen Marxismus zu berücksichtigen, um „die metaethischen Grundkategorien: Praxis, Mensch und Freiheit" (189) darzustellen und „das Proprium der marxistischen Ethik" (159) herauszuarbeiten. Ein kurzer Exkurs über Moral und Religion aus marxistischer Sicht bildet den Übergang zum 3. Hauptteil, in dem die christliche und die marxistische Ethik miteinander verglichen werden. – Bei der Darstellung der christlichen Ethik im abschließenden Teil seiner Arbeit stützt sich S. auf deutschsprachige katholische Moraltheologen, die sich zwischen 1964 und 1974, als die Zschr. ‚Praxis' noch erscheinen konnte, mit der Frage „der Absolutheit und Geschichtlichkeit sittlicher Normen im christlichen Verständnis" (320) auseinandergesetzt haben. Dazu gehören W. Korff, der durch eine „historisch-kulturelle Analyse der menschlichen Normativität die Grundlagen der menschlichen Sittlichkeit zu erhellen versucht" (354), und K. Demmer, der „von einer theologischen Anthropologie ausgeht und insofern zu einem neuen Verständnis des Phänomens der sittlichen Norm gelangt, als er sie als konkrete Selbstauslegung des Glaubenden versteht" (ebd.). Mit einer abschließenden Würdigung der christlichen und der marxistischen Ethik versucht S., den abgebrochenen Dialog zwischen Christen und Marxisten, der gerade in Jugoslawien sehr wichtig wäre, wieder aufzunehmen.

Mit seiner Dissertation leistet S. einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des jugoslawischen Marxismus, weil er mit großem Fleiß eine Fülle an Material zusammengetragen hat, die es ihm ermöglicht, die verschiedenen philosophischen Strömungen in seiner Heimat darzustellen, die Bedeutung der Zschr. ‚Praxis' und ihre Mitarbeiter zu

würdigen und die gegensätzlichen Positionen zu erläutern, die von marxistischen Ethikern bezogen werden. Leider nutzt S. die von ihm geleistete Vorarbeit zu wenig, wenn es darum geht, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten und aufgezeigte Probleme einer Lösung zuzuführen. Statt die von Kangrga vertretene These, daß eine marxistische Ethik unmöglich sei, mit den Aussagen von Marx zu vergleichen und auf ihre Richtigkeit zu prüfen, um so Pavićević, der als Marxist eine Grundlegung der Ethik geschrieben hat, zu widerlegen, stellt S. beide Positionen unkritisch nebeneinander. Sehr großen Respekt zollt S. den hohen Idealen der Praxis-Philosophen und versäumt es deshalb, kritisch zu fragen, an welchen Normen sie sich bei der ‚rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden' und bei der ‚revolutionären Praxis' orientieren. Trotz der Erklärungen von S. bleibt der Versuch von G. Petrović, Humanismus und Revolution zu verbinden, höchst fragwürdig. Wenig überzeugend sind auch die Bemühungen marxistischer Philosophen, die Revolution ethisch zu rechtfertigen. Dies sind nur einige der vielen Fragen, die S. als Moraltheologe aufgreifen und aus christlicher Sicht erörtern müßte. Dies wäre durchaus im Sinne seiner Dialogbereitschaft, weil er damit auch zum besseren Verständnis der marxistischen Ethik beiträgt. Allerdings läßt sich nicht ganz ausschließen, daß Marxisten kaum nachvollziehen können, warum katholische Moraltheologen bei der Begründung sittlicher Normen auf den Glauben so großen Wert legen. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, müßte der christliche Ethiker die marxistische Position aufmerksam und vorurteilslos untersuchen und die Gemeinsamkeiten erkennen, die ein Gespräch über die ethische Normenbegründung ermöglichen. Obwohl S. die marxistische und die christliche Ethik ausführlich darstellt, gelingt es ihm nicht, die impliziten Voraussetzungen der marxistischen Philosophen herauszuarbeiten und als Anfrage an die katholische Moraltheologie aufzugreifen. J. Oswald S. J.

Fritz, Georg, *Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik.* Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwichen Christen und Marxisten (Europäische Hochschulschriften XXIII; Theologie 229). Frankfurt/M.: Lang 1984. 269 S.

Eine Reise durch Polen und ein Studienaufenthalt in Leningrad überzeugten F. davon, daß sich Marxisten mit der Frage nach dem Glück des Menschen auseinandersetzen und bereit sind, mit Christen ins Gespräch zu kommen. Dies ist für ihn ein Anlaß, in seiner Dissertation, „die gleichzeitig eine Untersuchung der Möglichkeit und ein Plädoyer für eine Weiterführung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten sein will" (13), das Problem des menschlichen Glücks aufzugreifen und im Gespräch mit Marxisten nach Lösungen zu suchen. Um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, untersucht F. in erster Linie, „was für Christen und Marxisten über ein gemeinsames Interesse an der Glücksfrage hinaus als gemeinsame Sprache, ähnliche Zielvorstellungen, Argumentationsweisen, Wertbegründungen usw. einen Beitrag zur Auffindung gemeinsamer oder zumindest miteinander vereinbarer Lösungen bei den schwierigen Problemen des menschlichen Glücks darstellen könnte" (14).

Mit dieser wohlwollenden Einstellung behandelt F. im 1. Kap. das Problem des menschlichen Glücks in den Lehren von Marx und Engels, die sich allerdings „mit der Kategorie ‚Glück' nie eigens und ausdrücklich auseinandergesetzt haben" (17) und in ihren Schriften das Wort ‚Glück' relativ selten verwenden. F. geht deshalb indirekt vor und fragt, wie die Gründer des Marxismus in ihrer Religionskritik, im Rahmen der Anthropologie und Gesellschaftstheorie sowie im privaten Leben die Glücksfrage beantworten. Das Hauptgewicht seiner Untersuchung legt F. auf „die Bestimmung der Stellung des Glücks innerhalb der marxistischen Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner ethischen Relevanz" (69). Dabei stellt er fest, daß die Idee des menschlichen Glücks ein Regulativ revolutionärer Praxis ist. Marx und Engels machen aber „nicht die individuelle Glückseligkeit des Menschen im Sinne eines Vulgär-Eudaimonismus zum höchsten Ziel, sondern die Selbstverwirklichung des Menschen in Freiheit und Solidarität, d. h. als ‚totaler Mensch', als Gattungswesen, woraus seiner (gesellschaftlichen) Natur gemäß sein (auch individuelles) Glück erfließt" (75). – Anhand umfangreicher russischer Fachliteratur erörtert F. im 2. Kap. das Problem des Glücks in

der marxistisch-leninistischen Ethik. Er beginnt seine Ausführungen mit einem „kurzen Überblick über die Behandlung der Glückproblematik im Gesamtzusammenhang der politischen und der philosophisch-ethischen Entwicklungen in der Sowjetunion seit der Oktoberrevolution" (79). In einem Exkurs behandelt er dann „die Kategorien der marxistisch-leninistischen Ethik" (90), um zeigen zu können, wie sowjetische Philosophen „das Verhältnis der Kategorie ‚Glück' zu den anderen ethischen Kategorien" (103) bestimmen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse faßt er in seiner „Kritik der Ergebnisse der Kategorien-Diskussion und der marxistisch-leninistischen Phänomenologie des Glücks" (123) zusammen. Die unterschiedlichen Auffassungen der russischen Ethiker werden erkennbar, wenn F. erläutert, wie sie sich in „der Diskussion um eine marxistisch-leninistische Axiologie" (124) und „im Rahmen einer Theorie der marxistisch-leninistischen Ethik" (136) mit der Glücksproblematik auseinandersetzen. – Um die neomarxistische Stellung zur Glücksfrage beispielhaft zu illustrieren, läßt F. im 3. Kap. A. Schaff, M. Machovec und H. Marcuse zu Wort kommen. Nachdem er die Auffassungen der beiden Neomarxisten aus dem östlichen Machtbereich auf wenigen Seiten dargestellt hat, beschreibt er detailliert den Standpunkt von H. Marcuse, „der sich in seinen Werken wohl am ausführlichsten und am ausdrücklichsten mit dem menschlichen Glück befaßt" (156) hat. F. betrachtet Marcuses Position unter philosophischem, ethischem und tiefenpsychologischem Gesichtspunkt und macht so deutlich, wie dieser Anhänger der Kritischen Theorie das menschliche Glück bestimmt. – Im letzten Kap. seiner Arbeit fragt F. nach der Möglichkeit des Dialogs zwischen Christen und Marxisten, bei dem „es um die Erkenntnis und die Verwirklichung der dialogischen Grundstruktur des menschlichen Wesens und der menschlichen Existenz geht" (202). Da „Systeme" und deren offizielle Vertreter keinen solchen existentiellen Dialog führen können, können dieses Gespräch nur engagierte Individuen beider Weltanschauungen aufnehmen, „die sich als Personen, d. h. als dialogisch verfaßte, auf Freiheit ausgerichtete und angewiesene Individuen zueinander verhalten können" (203). Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen über den Dialog macht F. auf Entwicklungen im Marxismus aufmerksam, die den Dialog begünstigen, und weist auf die Konsequenzen hin, die sich daraus ergeben.

Die christlichen Gesprächspartner, die abschließend zur Glücksfrage Stellung nehmen dürfen, wählt F. nach folgenden drei Gesichtspunkten aus: „1. explizite Befassung mit der Glücksfrage; 2. mögliche Berührungspunkte, Parallelen bzw. Ergänzungen zu marxistischen Glücksstandpunkten; 3. Fruchtbarkeit für den Dialog mit marxistischen Standpunkten" (15). Diese Anforderungen erfüllen nach F. Thomas von Aquin, H. Rahner, H. Cox, P. Teilhard de Chardin, D. Sölle und J. B. Metz.

In seiner Arbeit läßt F. sehr viele Gesprächspartner zu Wort kommen und ist bestrebt, allen gerecht zu werden und genügend Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, um zu beweisen, daß ein fruchtbarer Dialog zwischen Marxisten und Christen über die Glücksfrage möglich und sinnvoll ist. Da sich zu viele am Dialog beteiligen, kann F. auf die unterschiedlichen Standpunkte nur unzureichend eingehen. Bei seinem Engagement für den Dialog unterschätzt F. die bestehenden Schwierigkeiten und versäumt es, die gravierenden „Auffassungsunterschiede in der Letztbegründung des menschlichen Glücks" (254) kritisch zu untersuchen, um so deutlich herauszuarbeiten, was ein Gespräch darüber tatsächlich bringen kann. Ebenso kritisch müßte er die Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten daraufhin prüfen, ob sie mit den Lehren von Marx und Engels vereinbar sind. Dies gilt beispielsweise für die von M. Reding übernommene These, „daß die Verbindung vom Marxismus und Atheismus keine wesensnotwendige, sondern nur eine ‚politische' sei" (216). Diese These ist längst aufgegeben, weil sie sich mit dem prometheischen Menschenbild von Marx nicht vereinbaren läßt. In seinem Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs berücksichtigt F. die Macht der Systeme und ihrer offiziellen Vertreter zu wenig und stellt an die gesprächsbereiten Christen und Marxisten zu hohe Anforderungen, so daß seine großen Erwartungen enttäuscht werden müssen. J. Oswald S. J.

Schlosser, Herta, *Wandel in der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Menschen.* Zur Entwicklung der Persönlichkeitstheorie. Erster Teil: *Entwicklung bis 1971;* Zweiter Teil: *Entwicklung von 1972–1980* (Monographien zur philosophischen Forschung 209/210). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum u. a. 1981. 264/476 S.

Im Marxismus-Leninismus wurden lange Zeit die Menschenrechte abgelehnt. Diese Ablehnung hatte ihren Grund in der heftigen Kritik der Menschenrechte durch Karl Marx. Inzwischen ist man in der Sowjetunion jedoch von der ursprünglichen Ablehnung zur Annahme und Bejahung der Menschenrechte übergegangen. Die Frage, die sich natürlich jetzt stellt, ist, wodurch eine solche Wende bewirkt wurde. Dies ist auch der Ausgangspunkt für die vorliegende Untersuchung, der dann allerdings Schl. in eine etwas andere Richtung führte. Wie sie selber erklärt, ist sie bei der Suche nach der neueren marxistisch-leninistischen Begründung der Menschenrechte im Gegensatz zur vorhergehenden strikten Ablehnung auf die Problematik der menschlichen Persönlichkeit im Marxismus-Leninismus gestoßen. Die Untersuchung dokumentiert überzeugend den in den rund zehn Jahren (1971–1980) stattfindenden Wandel in der marxistisch-leninistischen Auffassung der Persönlichkeit. Die Fülle der Hinweise und des verarbeiteten Materials verbietet es, an dieser Stelle auf die Menge der Einzelergebnisse einzugehen, deren Richtigkeit der Rez. jedoch im Prinzip bestätigen möchte. Das grundsätzlich anzuerkennende Bemühen um möglichst vollständige Darbietung des vorhandenen Materials sowie die chronologische Anordnung haben den einen Nachteil, daß die Lektüre recht mühselig wird und der Überblick leicht verloren geht. Dabei gerät auch nicht zuletzt die kritische Erarbeitung und Interpretation des vorgelegten Materials ein wenig zu kurz. Ein weiterer Nachteil der Arbeit ist vielleicht, daß die Untersuchung sich vorwiegend auf DDR-Literatur stützt oder auf solche russische Literatur, die in der DDR ins Deutsche übersetzt wurde. Von daher erklären sich wahrscheinlich auch kleinere Fehler, wie z. B. die Unsicherheit in der Schreibweise der russischen Namen „Egides" (richtig II, 26; falsch II, 384 und 448) und „Petrosjan" (in I, 183 und 258 f. mit „ss" geschrieben, in II, außer 249, dagegen mit „s"). Im übrigen handelt es sich bei Petrosjan nicht um einen Mann, sondern um eine Frau mit dem Vornamen „Marja" (= Maria). Dies sind natürlich relative Kleinigkeiten. Anders ist es jedoch bei dem zentralen Begriff der Persönlichkeit. Die Diskussionen um die menschliche Persönlichkeit (die Herausbildung einer allseitig und harmonisch entwikkelten Persönlichkeit) in der DDR (wie übrigens in anderen Ostblockstaaten) dürfte von der entsprechenden Diskussion in der Sowjetunion abhängen. Der russische Begriff „ličnost'", der gewöhnlich mit „Persönlichkeit" wiedergegeben wird, deckt eben nicht den ganzen Bedeutungsgehalt des deutschen Wortes ab. Je nachdem kann er zwar „Person", „Persönlichkeit" oder sogar „Individuum" meinen, ist jedoch mit keinem dieser Begriffe identisch. Vor allem kennt auch das Russische keine pointierte Gegenüberstellung von „Person" und „Persönlichkeit". „Ličnost'" wird vorwiegend als eine historisch-soziale Kategorie verstanden, was sich in dem oft wiederholten Satz ausdrückt: „Als ‚ličnost'' wird der Mensch nicht geboren, sondern dazu wird er erst im Laufe seines Lebens". Vielleicht liegt es also eher an solchen sprachlichen Eigenheiten, wenn sich bislang keine „Philosophie der Person" in der Sowjetunion entwickeln konnte. In den Schlußbemerkungen zum zweiten Teil der Untersuchung kündigt die Autorin eine weitere Publikation an, in der die (neue) marxistische Theorie der Persönlichkeit mit der weiterentwickelten klassischen Lehre von der Person verglichen werden soll (II, 366). Dieser Vergleich soll die These verifizieren, daß die marxistische Theorie der Persönlichkeit in Grundzügen mit der weiterentwickelten klassischen Lehre der Person übereinstimmt. Man darf auf die angekündigte Publikation gespannt sein, sie könnte den Dialog zwischen Personalismus und Marxismus-Leninismus wesentlich befruchten.

B. Groth S. J.

Kellmann, Klaus, *Pluralistischer Kommunismus?* Wandlungstendenzen eurokommunistischer Parteien in Westeuropa und ihre Reaktion auf die Erneuerung in Polen. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 398 S.

In der überarbeiteten Fassung seiner Dissertation untersucht K. die Wandlungstendenzen der eurokummunistischen Parteien Italiens, Spaniens und Frankreichs, um ihre Einstellung zum gesellschaftlichen und staatlichen Pluralismus zu erkennen und ihre Entwicklung bis zum Ende des 20. Jhs. aufzuzeigen. Die vielfältigen Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sollen durch eine historische, politische und futurologische Analyse beantwortet werden. – Im historischen Teil werden die langfristigen Entstehungsbedingungen des Eurokommunismus behandelt, die sich „über den Prager Frühling und den schüchternen Ansatz einer Entstalinisierung durch Chrustschow 1956 bis zur Gründung der kommunistischen Weltbewegung im Zusammenhang mit Lenin und Marx zurückverfolgen" (22) lassen. Einer politischen Analyse wird das momentane Verhalten der italienischen, spanischen und französischen Eurokommunisten zu ihren potentiellen und tatsächlichen Koalitionspartnern, zu ausländischen Regierungen, zum Warschauer Pakt und zur NATO unterzogen. Schließlich wird mit Blick in die Zukunft gefragt, welche Folgen es für Europa hätte, wenn es in Italien zum „historischen Kompromiß" käme, wenn die spanischen Kommunisten zusammen mit den Sozialisten die Regierung übernähmen und wenn in Frankreich die Linksunion an der Macht bliebe. – Obwohl die futurologische Analyse keine endgültigen Antworten erlaubt, gibt sie doch Hinweise für ein Verhalten, „das in einem möglichen Europa von morgen notwendig sein wird" (23), und läßt damit die Beschäftigung mit dem Eurokommunismus „als sinnvoll und notwendig erscheinen, auch wenn es sich hierbei um eine politisch und ideologisch unbestimmte Erscheinung, um ein noch fast konturloses Phänomen handelt" (ebd.). – Das Ergebnis einer Arbeit über den Eurokommunismus hängt auch von der ideologischen Einstellung des Autors ab. K. weist deshalb in der Einleitung darauf hin, daß er in seiner Untersuchung dem von R. Aron vorgeschlagenen Mittelweg folgen möchte: „die westeuropäischen KPen lehnen zunächst aus rein pragmatischen, kurzfristig elektoralistischen Motiven den ideologischen Vorbildcharakter der Sowjetunion ab, weil sie Wahlen gewinnen wollen, zum zweiten, weil sie nicht in dieselben Fehler verfallen wollen, die dem ‚real existierenden Sozialismus' (R. Bahro) in Osteuropa anhaften, und schließlich *vielleicht* auch, ‚weil sie vom Sozialismus oder Kommunismus eine andere Vorstellung haben als die Ideologen im Kreml'"(26). – Diese sehr knappe Inhaltsangabe läßt nicht erkennen, wie umfangreich die Literatur über den Eurokommunismus ist, die K. zusammengetragen und durchgearbeitet hat, um zu gesicherten Erkenntnissen über die drei kommunistischen Parteien Westeuropas zu gelangen. Seine Ausführungen über das Verhältnis des Eurokommunismus zur marxistischen Theorie, über die Differenz zwischen Lenins „Diktatur des Proletariats" und Gramscis „Hegemonie der Werktätigen", über den „demokratischen Zentralismus" und die Einstellung der eurokommunistischen Parteien zu einem pluralistischen Staats- und Gesellschaftsverständnis, über die Unterschiede zwischen den italienischen, spanischen und französischen Kommunisten, über ihr Verhältnis zum „proletarischen Internationalismus" und zur Sowjetunion sind gespickt mit Zitaten und geben einen umfassenden Überblick über die gegenwärtige Lage des Eurokommunismus, dessen weitere Entwicklung sich allerdings nur schwer voraussagen läßt. K. rechnet aber damit, „daß sich die pluralistischen Tendenzen im Eurokommunismus verstärken und das ‚Zurück zu Marx', den utopischen, pazifistischen und kommunistischen Gehalt in seinen Statuten und Programmen weiter zurückdrängen werden" (341).

Trotz umfangreicher Studien kann K. am Ende seiner Arbeit keine abschließende Definition des Eurokommunismus geben, der als Gegenstand der Zeitgeschichte und der aktuellen westeuropäischen Entwicklung noch völlig im Fluß ist. Dennoch leistet er mit seiner Dissertation einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis dieser neuen, von Moskau weitgehend unabhängigen kommunistischen Bewegung. Da das Bemühen der Eurokommunisten, einen eigenen Weg zur klassenlosen Gesellschaft zu gehen, in Ost und West mißtrauisch beobachtet wird, empfiehlt sich die zumeist leichte, zuweilen

durch komplizierte Schachtelsätze erschwerte Lektüre des Buches von K., um sich ein eigenes Urteil zu bilden und selbst abzuschätzen, wie weit ein pluralistischer Kommunismus möglich ist.

J. Oswald S.J.

4. Anthropologie, Naturphilosophie usw.

Eccles, John C., *Die Psyche des Menschen.* Gifford Lectures 1978–1979 Universität Edinburgh. Übersetzung aus dem Englischen von *Jutta Jongejan.* München/Basel: Reinhardt 1984. XIV/259 S.

Sir John Eccles, Gehirnforscher und Nobelpreisträger, legt in diesem Buch ein Konzept der Psyche oder Seele vor, das, wie er darlegt, auf Platon und das Christentum zurückgeht. Dieses Konzept baut auf früheren Veröffentlichungen zum Leib-Seele-Problem auf. Die Grundhypothese der Vorlesungsreihe veröffentlichte er bereits gemeinsam mit Karl Popper in: Das Ich und sein Gehirn (1982). Dort beschrieb er das Leib-Seele-Problem als das Problem einer „Liaison" von Gehirn und selbst-bewußtem Geist (self-conscious-mind) und formulierte eine stark dualistisch-interaktionistische Theorie (Wechselwirkungstheorie): zwischen dem selbst-bewußten Geist einerseits und dem Liaison-Hirn andererseits besteht eine Beziehung der Interaktion, aber keine Identität. Dem selbst-bewußten Geist räumt er eine überlegene, interpretierende und kontrollierende Vorrangstellung gegenüber den Vorgängen im Gehirn ein. – In einer Zeit der Desillusionierung, die von materialistischen und antireligiösen Anschauungen geprägt sei, will E. den Glauben an das geistige Wesen des Menschen stärken und eine Wissenschaftsgläubigkeit bekämpfen, die meint, die Naturwissenschaft wäre schon bald in der Lage, eine vollständige Erklärung all unserer Erfahrungen zu liefern.

In der ersten Vorlesung erklärt er den Begriff „selbstbewußter Geist", der ein Wissen vom Wissen, d.h. die Erfahrung des „Selbst-Wissens", impliziert. Wir erleben uns als geistige Einheit, obwohl wir zwei Hirnhemisphären besitzen. Unter den zahlreichen Studien zur Funktionsweise der beiden Hirnhemisphären betrachtet er die Untersuchungen von Sperry an split-brain-Patienten (Patienten, bei denen die Nervenverbindungen zwischen den beiden Hirnhälften, das corpus callosum, durchtrennt wurde, wobei die Verbindungen der beiden Hälften zu den niedrigen Hirnregionen intakt blieben) als den wichtigsten Nachweis zur Einheit des Bewußtseins. Bei den betroffenen Patienten blieb die linke Hemisphäre in ihren sprachlichen Fähigkeiten kaum beeinträchtigt und behielt ein gutes Erinnerungsvermögen und intellektuelle Leistung verbunden mit einem kaum gestörten Gefühlsleben. Die Durchtrennung der Verbindung zwischen den beiden Hirnhemisphären spaltete zwar ein Fragment des selbst-bewußten Geistes ab, die Person (Einheit des Bewußtseins) blieb jedoch scheinbar unversehrt. – E. kritisiert die materialistischen Theorien des Geistes (Panpsychismus, Epiphänomenalismus und Identitätstheorie), die dem Bewußtsein jede kausale Wirkungsweise per se absprechen und alle kognitiven Erfahrungen durch Vorgänge im Nervensystem als vollständig determiniert betrachten. Diese Theorien stünden außerdem mit der biologischen Evolution in Konflikt, denn das Entstehen des Bewußtseins im evolutionären Prozeß sei mit der heutigen Auffassung der Naturgesetze nicht vereinbar. Die Einheit der bewußten Erfahrung könne nicht von Gehirnaktivitäten an sich abgeleitet werden, denn wenn diese nicht in einer geistigen Synthese zusammengebracht werden, bleiben sie getrennte Einzelaktivitäten. Nach der dualistisch-interaktionistischen Hypothese von E. leistet der selbst-bewußte Geist diese Synthese. – In der zweiten Vorlesung beschreibt E. das Liaison-Hirn, die moduläre Funktionsweise des Neokortex und dessen Bedeutung für die Interaktion mit dem selbst-bewußten Geist. Der selbst-bewußte Geist ist sowohl Sender als auch Empfänger, dasselbe gilt vom Liaison-Hirn. Die Einheit der bewußten Erfahrung wird vom selbst-bewußten Geist und nicht vom Neuronenapparat des Liaison-Hirns hergestellt. Bisher sei es nicht möglich gewesen, eine neurophysiologische Erklärung für die Entstehung einer einheitlichen bewußten Erfahrung zu liefern. – Die dualistisch-interaktionistische Hypothese besitze auch be-

züglich visueller und kognitiver Täuschungen, bezüglich Aufmerksamkeit und Absicht (Willkürhandlung) eine größere Erklärungskraft als materialistische Hypothesen (dritte und vierte Vorlesung).

In der fünften Vorlesung behandelt er die neurophysiologischen Grundlagen der Emotion, das emotionale Gehirn. Hier unterscheidet er zwischen Affekt, der bewußten Erfahrung eines Gefühls, und Emotion, dem Ausdruck des Affekts. Eingehender setzt er sich mit Schmerz, „dem mächtigsten Erzeuger emotionaler Zustände" (113), auseinander und geht der Frage nach, wie Schmerz im Neuronenapparat des Gehirns erzeugt wird. Nach E.s Hypothese entsteht die Erfahrung von Schmerz durch ein Zusammenfassen der hochkomplexen, am Entstehen von Schmerz beteiligten neuronalen Vorgänge durch den selbstbewußten Geist. In der siebten Vorlesung dient ihm seine Grundhypothese als Erklärungsbasis verschiedener Bewußtseinsebenen wie Schlaf, Traum, Krampfanfälle, Koma und Anästhesie. Bei der Erklärung höherer menschlicher Tätigkeiten wie Gedächtnis und Kreativität greift er, wie öfters in dieser Vorlesungsreihe, auf die Dreiweltentheorie von Popper zurück. Hier erörtert er die Beziehung zwischen Gehirn als Teil von Welt 1 (Welt der physikalischen Objekte und Zustände, des Anorganischen und Organischen) und Welt 3, einer Art platonischer Ideenwelt, die unser Wissen im objektiven Sinn umfaßt. – In Vorlesung acht und neun setzt er sich mit Altruismus, Aggression und der Suche nach Werten und Sinn auseinander. Im Zusammenhang mit der Wertesuche betont er, daß Welt 3 im Popperschen Sinn gänzlich menschlichen Ursprungs sei, sich aber absoluten Werten nähern könne. In diesem Kontext bekennt er seinen Glauben an einen transzendenten Sinn des Lebens und an den Wert jedes einzelnen Lebens. Die Einmaligkeit der Psyche, Freiheit, Tod und Unsterblichkeit sind die Themen der letzten Vorlesung dieser Reihe. E. sieht die Einmaligkeit der Psyche, des Selbst, weder in der genetischen Ausstattung noch in der Erfahrungsgeschichte des einzelnen Menschen begründet, sondern bekennt sich hier zur Schöpfer-Doktrin: „Die einmalige Individualität kommt aus der eingeflößten Seele" (226). Diese von Gott geschaffene Psyche sollte Mittelpunkt aller Überlegungen zu Unsterblichkeit und Selbst-Erkennen sein. Im Rahmen der natürlichen Theologie, wie E. seine Vorlesungsreihe bezeichnet, geht es ihm darum, den Aberglauben, „daß zwischen Naturwissenschaft und Religion ein ständiger Krieg geführt wird, abbauen zu können ... Der antireligiöse Standpunkt vieler Naturwissenschaftler ist erklärlich, da die Anforderungen der Naturwissenschaft so hoch sind, daß keine Zeit bleibt, sich tiefergehend mit philosophischen und religiösen Fragen zu beschäftigen" (232).

Eine Bewertung des vorliegenden Buches ist nicht ganz einfach! In bezug auf die gegenwärtige und zukünftige Hirnforschung wird sich der Wert der dualistisch-interaktionistischen Hypothese von E. daran messen, wie weit sie bei der Erklärung der Forschungsergebnisse anderen Hypothesen tatsächlich überlegen ist. Die Sicht des Menschen, die in dem hier vorgelegten Konzept der Psyche zum Ausdruck kommt, erscheint dem Rez. in ihrer Überbetonung des „geistigen Wesens" einseitig rationalistisch.

H. Goller S.J.

Jaeckle, Erwin, *Vom sichtbaren Geist. Naturphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 419 S.

Der Untertitel „Naturphilosophie" weckt die Erwartung einer vielseitigen und systematischen Darstellung der Probleme im Grenzgebiet zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Was der Leser findet, sind 188 meist kurze Essays oder Betrachtungen über Sachverhalte und Probleme der Naturbeobachtung und der Naturwissenschaft. Sie sind mehr oder weniger in sich geschlossen, stehen aber dennoch in einem losen Zusammenhang untereinander und sind geschrieben in einer sorgfältigen, eigenwilligen, mehr literarischen als technischen Sprache. Der Autor ist offensichtlich weder ein Fachphilosoph noch ein Naturwissenschaftler, aber auf beiden Gebieten erstaunlich bewandert. Und in der Tat, J. (Jahrgang 1909) ist seiner Ausbildung nach Germanist, war lange Jahre Chefredakteur einer Tageszeitung und Abgeordneter zum Nationalrat in Bern, wurde früh ein Schriftsteller und brachte es zu mehreren Auszeichnungen.

Der Autor wird von der Spaltung zwischen Natur und Kultur, Philosophie und Na-

turwissenschaft umgetrieben. Er ist sich nicht sicher, ob eine Synthese möglich sei, glaubt aber, daß sie mit Ausdauer gesucht werden müsse, und zwar nicht kleinmütig, sondern kühn in einem umfassenden Ausgriff. Die Grundüberzeugung lautet: Natur ist sichtbarer Geist, Geist aber ist Natur, insofern die Natur den Geist hervorgebracht hat. Deswegen müsse es eine Konvergenz geben zwischen den Gestalten, Strukturen und Hierarchien der Natur einerseits und den Anschauungs- und Denkkategorien des Geistes andererseits. Daher nennt der Autor seinen Entwurf eine „transzendentale Konvergenzphilosophie". Die beiden Äste der Konvergenz treffen sich aber nicht wirklich. Es bleibt, was der Autor die „parallaktische Differenz" nennt. Sie besteht nicht nur zwischen den beiden Erkenntniswegen, sondern auch zwischen der „Wahrheit" und der „Realität" des jeweiligen Weges. Auch die exakteste Messung ist immer nur eine Näherung, und die Naturgesetze sind Idealisierungen, die der Natur ihre individuelle Variationsmöglichkeiten nicht nehmen. – Dem Autor liegt, von seiner Neigung und Ausbildung her, die Natur als „Gestalt" viel näher als die Natur als „System". Sein Inspirator ist Goethe, ferner Kant und der Neukantianer Hermann Cohen, aber auch Leute von geringerem Rang wie der Kulturphilosoph Rudolf Pannwitz und der Musikgelehrte Hans Kayser. Auffällig ist, daß unter den Naturwissenschaften die Physiker, insbesondere die Pioniere der Quantenmechanik, in größerer Zahl und viel häufiger zu Worte kommen als die Biologen. Nur gerade drei werden häufiger als 10mal zitiert: die beiden Vitalisten (im weiteren Sinne) Hans Driesch und Wilhelm Troll und der Evolutionstheoretiker Rupert Riedl (insbesondere dessen Lieblingsidee von der Evolution als einem Erkenntnisgewinn). Hier wird eine Spannung sichtbar. Es gelingt J. nicht so gut, die moderne Biologie in sein System zu integrieren wie die moderne Physik (wobei dem Rez. die Integration der Quantenmechanik allzu sehr als äußere Harmonisierung vorkommt). Er wehrt sich zu Recht gegen den herrschenden Reduktionismus. Die Argumente sind aber etwas gar zu generell und auch unsicher. Zudem scheint ihm die Molekularbiologie von allen naturwissenschaftlichen Disziplinen die am wenigsten vertraute zu sein. – Die Naturwissenschaftler werden nicht wenige Fehler und Mißverständnisse finden. Die Fachphilosophen werden sich gelegentlich ärgern über die Art, wie der Autor Philosophen für seine Sache nutzbar macht. Und der Leser wird den Autor mehr als einmal dunkel finden. Trotzdem, diese skizzenhafte Naturphilosophie ist doch immer wieder anregend durch ihre überraschenden Querverbindungen und ihre vielen Hinweise historischer Art. Sie kann das Sich-Wundern über die Natur wecken, eine der Voraussetzungen jener Ehrfurcht vor der Natur, nach der heute so oft gerufen wird. Hinzuzufügen bleibt, daß die Natur als Schöpfung nirgends ins Blickfeld kommt.

P. Erbrich S. J.

Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch. Hrsg. von *Peter Koslowski, Philipp Kreuzer, Reinhard Löw* (CIVITAS Resultate 5). Stuttgart: Hirzel 1984. 196 S.

Evolutionstheorie und Menschliches Selbstverständnis. Zur Philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft. Hrsg. von *Robert Spaemann, Peter Koslowski, Reinhard Löw* (CIVITAS Resultate 6). Weinheim: Acta humaniora 1984. 104 S.

In München haben 1979 L. und P. Koslowski, Ph. Kreuzer, H. Krings, R. Löw, R. Spaemann und W. Vossenkuhl die CIVITAS Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst gegründet. Als Institut praktischer Philosophie sucht das Forschungsprojekt in interdisziplinärem Gespräch nach Bestimmungen vernünftigen Handelns für den einzelnen wie für das Gemeinwesen in ganzheitlicher Sicht. Nach früheren Tagungsdokumentationen zur Frage des Fortschritts, der Atomenergie, zu ethischen Konflikten in Medizin und Biologie wie zur Problematik des Sozialstaats gelten die beiden hier anzuzeigenden Titel dem weithin unbefragt herrschenden und zunehmend Normkraft gewinnenden Paradigma Evolution: mit Referaten und Statements zweier Münchener Fachtagungen vom Mai und November 1983.

Die Maitagung hatte zwei Themenkreise: Natur- und Gesellschaftswissenschaften.

I. Der Physiker *H. Haken* stellt synergetisch einen Darwinismus der unbelebten Natur vor, in dem eine „Auswahl" zwischen Möglichkeiten thematisiert wird, die wir nicht vorhersagen können; der Geologe *S. J. Gould* plädiert für die Kategorie Flexibilität, bei einem gewissen Überschuß über Adaptationsfolgen („Das Gehirn ist ein komplexer Computer, den die natürliche Auslese konstruierte, um ein kleines Teilchen seiner potentiellen Operationen auszuführen" – 32); der Biologe *H. Mohr* akzeptiert offenbar die Identitätstheorie: Bewußtsein als Epiphänomen; die Rede von der „Irreduzibilität des Menschen auf bloß Materiell-Biologisches" stehe dem Naturwissenschaftler nicht mehr zu Gebote, er wisse zuviel. – Daraufhin die ausführliche Klärung von *Löw* zu den drei Erklärungstypen bez. der Entstehung von Neuem: Reduktionismus, Präformismus, Fulgurationismus, wobei der letzte, näher besehen, in einen der beiden ersten zurückmündet. Beiläufig werden Einzelfragen erhellt (z. B. 61: Unvorhersagbarkeit kein Element von Freiheit; 62 zu Gott als gruppenselektionspositiver Vorstellung, an den man trotzdem glaubt, und zur inkonsequenten Volte von Evolutionisten in ethische Schluß-Appelle; 65 zur Vermischung von – postulierten – empirischen Zwischengliedern und logischen Zwischenformen); die Zielaussage: Evolutionismus ist „eine Theorie über die realen Bedingungen des Auftretens von Neuem. Aber die Bedingung treibt das Bedingte nicht hervor" (73). Andererseits ist die Naturwissenschaft keine der Natur von sich selbst, sondern ein Entwurf des menschlichen Geistes. – II. Der Wirtschaftswissenschaftler *J. Hirshleifer* stellt ein soziobiologisches Modell aufgrund der Prinzipien, Vorherrschaft, Teilen mit der Gemeinschaft, private Rechte, vor; an dritter Stelle erörtert *R. Maurer* geschichtsphilosophisch die einschlägigen Begriffe; die Aufgabe der expliziten Auseinandersetzungen hat hier *Koslowski* übernommen, mit überzeugender Kritik zum „ökonomisierenden Gen" als Verbindungsglied zwischen Soziobiologie und Bioökonomie und dem Aufweis des ontologischen Nihilismus von Dawkins' Theorie, die obendrein gegen jede Falsifikation immunisiert ist (da ein Optimierungskriterium fehlt). Muß solche Soziobiologie entweder als Superteleologismus gedeutet werden oder narrativ, so zeigt sich für die entsprechende Ökonomie die Konsequenz der Rechtfertigung des Kannibalismus; zuvor schon die Unmöglichkeit, das Moment rationaler Voraussicht mit einzubringen, kraft dessen alle Gleichsetzungen von Marktkonkurrenz und Naturselektion schlechte Analogien sind. Intentionalität, Freiheit, Todesbewußtsein entgehen reduktionistischen Interpretationen. Darum ist dem Programm einer Ersetzung ethischer Weisheit durch Wissenschaft zu widerstehen. – In Teil III des Buches werden zwei öffentliche Abendvorträge von *H. Jonas* und *H. Krings* sowie ein Bericht über die Schlußdiskussion geboten (32 Teilnehmer führt das Verzeichnis auf). Jonas hebt vor allem auf die Freiheitssteigerung im Lebendigen ab, seine „Abenteuerlichkeit in Sterblichkeit" statt bloßer Fortdauersicherung; *Krings* betont, daß es nicht etwa um Konkurrenz zwischen Philosophie und Naturwissenschaft geht, sondern um einen innerphilosophischen Streit. Die Differenz zwischen Evolution und Geschichte markiert besonders das Böse. „Die Frage, ob die Menschheit überlebt oder nicht, ist *eine* Frage. Die Frage aber, wie sie nicht überlebt, wenn sie nicht überlebt, und wie sie überlebt, wenn sie überlebt, ist eine *andere* Frage" (175). Und diese zweite Frage ergeht auch an die (von freien Menschen erstellte und vertretene) Evolutionstheorie mit ihren Weiterungen; daran wird wiederholt in der Schlußdebatte erinnert (vor allem ist philosophischerseits darauf zu insistieren, daß diese gemeinsame Frage sich in der gemeinsamen menschlichen Sprache stellt, statt daß sie sich zwischen unvermittelbaren Fachterminologien verlöre).

Bei der Herbsttagung waren dann Philosophen unter sich (die Teilnehmerliste nennt 35 Namen, darunter einige Wissenschaftsjournalisten); denn angesichts der wachsenden Bedeutung der „Philosophie der Biologen" sei die bisherige Geringschätzung seitens der akademischen Professionellen nicht mehr vertretbar. Tatsächlich ist die Konvergenz der untereinander recht divergierenden vier Beiträge eindrucksvoll. *W. Stegmüller* macht formal die Differenz zwischen kausal-erklärender und rekonstruktiv-normativer Theorie und so die innerwissenschaftliche Inkonsistenz einer evolutiven Erkenntnistheorie klar; ihre cartesianische Umdeutung Kants lasse sie zur Erkenntnismetaphysik werden. *F. Kambartel* illustriert aus grammatologischer Perspektive den bekannten Tautologievorwurf zum „survival of the fittest" und legt die

Verdeckung von Widersinn offen, die durch weitgehende Formalisierung erreicht wird (man kann dann von molekularen Prozessen bis zu technischen Systemen alles einheitlich beschreiben: z. B. „als Stoffwechsel". „Selbstreproduktion", „Mutation"; Beispielzitat: „Für ein objektives Urteil benötigen wir einen Standpunkt außerhalb der Pflanzen, der Tiere und Menschen; am besten gleich in der Physik" [*R. Riedl*] 48), – oder andererseits durch anthropomorphe Metaphorik („Information", „Kommunikation"). *H. M. Baumgartner* reflektiert transzendentalphilosophisch die innere Unmöglichkeit einer Naturerklärung der Vernunft („Die Rückseite des Spiegels" ist nur dem Spiegel erkennbar – 70).

Schließlich fragt *Spaemann*, was die Evolutionstheorie eigentlich erkläre. Sie will die Genese der Subjektivität ateleologisch rekonstruieren und diese Rekonstruktion realistisch deuten. Sie verwirft nicht mehr Ausdrücke wie „Subjekt" oder „gut(böse)", will sie aber ebensowenig adäquat übersetzen, sondern bietet eine funktionale Interpretation (so wie der Regentanz der Hopi zwar nicht für das Wetter, doch für das soziale Klima als bedeutsam angesehen wird). Was damit entfällt, ist der (geltungstheoretische) Begriff der Unbedingtheit. Allgemeiner, unableitbar ist – die Erfahrung von – Negativität: des Schmerzes, des Nicht-Ich, des Absoluten, und damit die Selbsterfahrung des Selbst. – Das führt zu der Frage, die auch die Schlußdiskussion durchzieht: Woher der missionarische Impetus und die Konjunktur dieser von verschiedensten Positionen aus als „ganz schwach" erwiesenen Theorie? (Offen gelassen, wieviel stärker sie werden könnte, nach Vermutung einiger Diskussionsteilnehmer). Baumgartner hat an das Bedürfnis nach einer „unified science" (*G. Vollmer*) gegen die fortschreitende Partikularisierung und Spezialisierung gedacht und des weiteren daran erinnert, daß immer schon die Vernunft, wenn ihr die Probleme über den Kopf wuchsen, Verständigung über sich bei der Natur gesucht habe. *O. Marquard* zieht eine Verbindung zum Umschlag der 68er Ungeduld in den langen Marsch durch die Institutionen (hier: Arten), während *K. Gründer* widerspricht und eher das Versagen der (dialektischen) Theologie wirksam sieht; auch die augenscheinliche Konkretheit dürfte eine Rolle spielen (*R. Alvira*). Besonderes Gewicht hat wohl Marquards Hinweis auf die Teleologie dieser Theorie zum depotenzierten Telos ‚Überleben', invertiert zur Sorge um das bloße Daß (wie auch in anderen Richtungen heute). Darauf läuft es auch bei Spaemann hinaus: Statt früher ‚Deszendenz' ist das Grundwort heute ‚Evolution' = Entwicklung *eines* sich Entwickelnden; d. h. Entstehen und Vergehen werden unter den Begriff der Veränderung subsumiert. So ist der Tod überwunden. Doch um welchen Preis? Mit welchen Konsequenzen für das Person-Sein? Hätten wir derart die drei genannten Negativitätserfahrungen als Illusion zu betrachten? Also noch über den (widersprüchlichen) Realismus des Evolutionismus zum Buddhismus überzugehen?

Jedenfalls steht zu unserem Thema statt bloß weiterer Entwicklungen persönliche Entscheidung an: ob der Mensch sich – und seinesgleichen – weiterhin als Subjekt denken wolle, und das heißt eben auch (wie Spaemann Hegel variiert) als Substanz. Was ja einer „substanziellen" Relationalität mitnichten widerspräche – im Gegenteil, wie niemand besser wissen könnte als ein christliches Denken der Person. J. Splett

Glässer, Alfred, *Evolutive Welt und christlicher Glaube (Pierre Teilhard de Chardin 1881–1955)* (Eichstätter Materialien; Philosophie und Theologie 5). Regensburg: Pustet 1984. 92 S.

Nach seinem Hauptwerk über Teilhard (Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin, 1970) legt *A. Gläßer* ein dünnes, aber sehr inhaltsreiches Bändchen vor, in dem er die naturwissenschaftliche Darstellung des Kosmos in seiner gesamten Evolution mit dem christlichen Glauben konfrontiert. Dabei geht der Verf. jeweils von Teilhards Entwurf aus, den er in ausgezeichneter Weise kennt. Denn „es gehört ... zum Auftrag des Christen auch das Bemühen, als Glieder der Menschheit und als Glieder der Kirche zwischen den Wahrheiten und Werten der Kulturen und Religionen auf der einen und der in Jesus Christus erfüllten Offenbarung Gottes auf der anderen Seite zu vermitteln" (5). Das Buch hat 4 Kap. Kap I (13–22) bringt einen summarischen Überblick über die Etappen des Lebens und Denkens Teilhards, das sich

in drei Stichworten festmachen läßt, der Entdeckung der Materie, des Geistes und des Universal-Personalen. Kap II (22–39) „Versuch einer Weltsumme" stellt dann den Gesamtentwurf Teilhards dar und fragt im 4. Abschnitt besonders nach der Bedeutung des Punktes Omega. Ist er eine Natursynthese oder eine Personengemeinschaft? Kap. III „Bedeutung" fragt nach dem Einfluß Teilhards für das Weltbild des heutigen Menschen und dessen Verhältnis von Wissen und Religion. Das 4. Kap. „Wirkungsgeschichte" (46–52) zeichnet skizzenhaft (mehr ist wohl auf sechs Seiten auch nicht möglich!!) den Einfluß, den Teilhards Weltsumme auf Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie gehabt hat. Interessant ist besonders in der heutigen Diskussion um die evolutionäre Erkenntnistheorie (Lorenz, Riedl, Vollmer) der Anhang (53–65) „Die Seele des Menschen – Produkt der Evolution oder Geschöpf Gottes?" Hierauf wird in 3 Thesen Antwort gegeben: 1. „Die Seele ist wesensverschieden vom Leib und existiert in struktureller und funktioneller Autonomie". Damit werden die Positionen des materialistischen Monismus zurückgewiesen und auch die immer wieder von Lorenz und anderen vorgetragene Meinung der „Identität von Leib und Seele" (54). Die 2. These: „Die Seele begründet den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier ..." richtet sich gegen eine biologistische Nivellierung aller Unterschiede im Bereich der Organismen. Die abschließende 3. These versucht dann die Theonomie (Gottes allumfassendes Wirken) mit der Autonomie der Welt und des Menschen bei der Entstehung des Menschen in der Evolution des Lebendigen und bei der Weitergabe des menschlichen Lebens durch elterliche Zeugung zu vereinbaren. Sehr gut ist die ausführliche Zusammenstellung der Teilhard-Literatur bis 1981. Wer sich nicht lieber mit dem Hauptwerk des Verf. (Konvergenz) beschäftigen will, für den ist das vorliegende Büchlein sicher ein guter Einstieg in die Gedankenwelt Teilhards und seine Auswirkungen in Philosophie und Theologie. Einige naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse sollten inzwischen fortgeschrieben werden. So wäre auf Henke/Rothe, Der Ursprung des Menschen, 1980, zu verweisen. Schon der Homo erectus in Ostafrika hatte vor 1,4 Millionen Jahren Feuer in seinen Dienst gestellt und war damit ein echter Mensch (gegen die Meinung des Verf. S. 26). Sehr zu wünschen wäre gewesen, wodurch das Buch eine weit größere Bedeutung gewonnen hätte, wenn in Kap. 4 „Wirkungsgeschichte" mehr Texte zitiert worden wären, an denen der Einfluß Teilhards auf die theologische Gedankenentwicklung auf dem Vaticanum II und auf die Theologen der Zeit danach hätte deutlich gemacht werden können. So bleiben die knappen Literaturangaben im Text doch nur Behauptungen, falls der Leser sich nicht der Mühe unterziehen will, in einer großen Bibliothek bei den verwiesenen Autoren selber nachzulesen.

R. Koltermann S.J.

Simons, Dietrich, *Problemverständnis und Problemverhalten bei Primaten.* Göttingen/Toronto/Zürich: Hogrefe 1984. 1914 S.

Einzelwissenschaften sind immer in Gefahr, sich in detaillierte Einzeluntersuchungen zu verlieren und dabei den Gesamtzusammenhang aus dem Auge zu verlieren. Um so verdienstvoller ist es, wenn in einer Monographie durchgehende Linien gezogen, Probleme diskutiert und offenstehende Fragen durchdacht und auf neue Lösungsmöglichkeiten hin vorgetragen werden. Das ist in hervorragender Weise in diesem Buch geschehen. In der Einleitung wird der Unterschied zwischen Problemlöseverhalten bei Primaten und dem Problemverständnis klargemacht. Das zweite braucht ja nicht notwendig gleichzeitig mit dem ersten Verhalten vorhanden zu sein. Im Kap. 1 „Das Tier im Menschen oder der Mensch im Tier" geht es um grundlegende Fragen des Vergleichs im Verhalten von Mensch und Tier und innerhalb des Tierreichs zwischenartlich. Es wird richtig differenziert zwischen analogem (äußerlich ähnlichen, aber nicht auf gemeinsamer Abstammung basierendem) und homologem Verhalten (auf gemeinsamer Abstammung gründendem Verhalten). Der Unterschied ist im Verhalten sicher schwerer festzustellen als in der vergleichenden Anatomie oder bei chemischen biologischen Makromolekülen. Das Kap. 2 „Neugier,Exploration,Spiel" beschäftigt sich mit der Erkundung von fremden Gegenständen im Käfig oder Freiland von Primaten und versucht dieses Verhalten von Spielverhalten zu unterscheiden. Sehr treffend ist in

Kap. 3 die Differenzierung zwischen Werkzeuggebrauch im Dienste des Nahrungserwerbs und im Dienste agonistischen Verhaltens. Da man diesen Unterschied in früheren Untersuchungen nicht machte, kam man oftmals zu falschen Deutungen des Werkzeuggebrauchs bei Primaten. Im 4. Kap. „Problemlösungen bei höheren Tieren – Ergebnisse und Analysen" geht es um das Stockproblem (Stockgebrauch bei Primaten), um damit als Belohnung eine Frucht herbeizuholen, die ohne Benutzung dieses Werkzeugs unerreichbar wäre. Kompliziert wird das Experiment dadurch, daß die Primaten entweder mehrere Stöcke hintereinander benutzen oder zwei oder mehr Stöcke ineinanderfügen müssen, um in den Besitz der Frucht zu gelangen. Eine Abwandlung ist das Stock-Röhren-Problem, wobei die Frucht in einer Röhre liegt und sie mit einem Stock herausgestoßen werden muß. Schon lange hat man auch Experimente mit Primaten gemacht, bei denen die Affen (hauptsächlich Menschenaffen) eine oder mehrere Kisten unter eine Frucht schieben oder ziehen und sie dann aufeinandertürmen müssen, um mit oder ohne Zuhilfenahme eines Stockes an den Köder zu kommen. Auch die Versuche mit der Problembox (heute meist Skinner-Box genannt), wo Katzen oder Hunde in eine Kiste eingesperrt werden, aus der sie sich mit Hilfe eines Hebels befreien können, werden in diesem Kap. behandelt und auf ihre Aussagekraft hin reflektiert. Im Kap. 5 wird ein Überblick über die „Vergleichsuntersuchungen an Kindern" gegeben. Meist handelt es sich dabei um behinderte Kinder. Man kann dem Urteil des Autors nur zustimmen: „Der Mensch ist kein Schimpanse, und zwar unabhängig von Alter, Lebensart oder Behinderung"(152). Darum ist der Vergleichswert dieser Experimente nicht vorhanden oder äußerst gering einzuschätzen. – Das Abschlußkap. gibt dann eine vergleichende Zusammenfassung aller referierten Experimente und zeigt auf, wie sich ein Lösungs-Prinzip im Verhalten der Primaten langsam entwickelt und wie es letzlich zur Lösung kommt. Die vorliegende Arbeit räumt mit einer Reihe von unkritischen Interpretationen der Versuche mit Primaten auf und betont das Sparsamkeitsprinzip in der Deutung, was aber Ansätze von einsichtigem Verhalten (die älteren Philosophen sprachen von der vis aestimativa, dem sinnenhaften Einschätzungsvermögen einer Situation) nicht ausschließt. Ein Schönheitsfehler sei angemerkt: es sind sehr viele Tippfehler vorhanden. Diese möglichst zu vermeiden gehört auch zur Sorgfalt einer wissenschaftlichen Arbeit.

R. Koltermann S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Archiv für Religionspsychologie. Organ der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft. Herausgegeben von Kurt Krenn, Heinrich Petri und Stefan Hirschlehner. Siebzehnter Band. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 328 S.

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Hrsg. von Lorenz Oberlinner (Quaestiones disputatae 105). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 200 S.

Barrow, John D./Tipler, Frank J., The anthropic cosmological principle. Oxford: Clarendon Press 1986. XX/706 S.

Coreth, Emerich/Ehlen, Peter/Haeffner, Gerd/Ricken, Friedo, Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 10) (Urban-Taschenbücher 354). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1986. 232 S.

Gabel, Gernot U., Schleiermacher. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1880–1980. Köln: Edition Gemini 1986. 45 S.

Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen des Lebensziels. Hrsg. Paulus Engelhardt (Walberberger Studien; Philosophische Reihe 6). Mainz: Grünewald 1985. 260 S.

Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel. Hrsg. Ernst Haag (Quaestiones disputatae 104). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 200 S.

Gutiérrez, Gustavo, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 12). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1986. 151 S.

Haddad, Rachid, La trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050) (Beauchesne Religions 15). Paris: Beauchesne 1985. 275 S.

Hallensleben, Barbara, Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 123). Münster: Aschendorff 1985. XVI/640 S.

Kleiber, Hansruedi, Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini (Freiburger theologische Studien 130). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 240 S.

Kleineidam, Erich, Universitas Studii Erffordensis I. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil I: Spätmittelalter 1392–1460 (Erfurter Theologische Studien 14). Leipzig: St. Benno-Verlag 1985. XXIX/480 S.

Kusar, Stjepan, Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosphie Bernhard Weltes (Freiburger theologische Studien 133). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 419 S.

Les Dialogues Oecuméniques hier et aujourd'hui (Etudes Théologiques 5). Chambésy: Les Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique 1986. 415 S.

Lull, Ramon, Buch vom Heiden und den drei Weisen. Mit Beiträgen von Charles Lohr u. a. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 96 S.

Plourde, Simonne, Vocabulaire philosophiques de Gabriel Marcel (Recherches NS 6). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1985. 583 S.

Rousseau, Félicien, Courage ou résignation et violence: un retour aux sources de l'éthique (Recherches NS 5). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1985. 311 S.

Schaeper-Wimmer, Sylvia, Augustin Barruel SJ (1741–1820). Studien zu Biographie und Werk (Europäische Hochschulschriften III; Geschichte und Hilfswissenschaften 277). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1985. 429 S.

Siebert, Rudolf J., The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School (Religion und Reason 29). Berlin/New York/Amsterdam: Mouton 1985. XVI/722 S.

Sinos, Stefan, Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira) (Byzantinisches Archiv 16). München: Beck 1985. XII/244 S.

Sokolowski, Robert, Moral Action. A Phenomenological Study (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Bloomington: Indiana University Press 1985. 224 S.

Stinson, Linda L., Process and Conscience. Toward a Theology of Human Emergence. Lanham: University Press of America 1986. 202 S.

Thomassen, Beroald, Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 27). Münster: Aschendorff 1985. VI/182 S.

Van Roo, Wiiliam SJ., Telling about God. Volume I: Promise and Fulfillment (Analecta Gregoriana 242). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. XII/374 S.

Vögtle, Anton, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 328 S.

Vörckel, Karl, Chancen der natürlichen Theologie. Fernwald: litblockin 1985. 284 S.

Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardino. Hrsg. Joseph Cardinal Ratzinger (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 117) (Patmos Paperback). Düsseldorf: Patmos 1985. 144 S.

Welch, Claude, Protestant Thought in the Nineteenth Century. Volume 2, 1870–1914. New Haven/London: Yale University Press 1986. vii/315 S.

Wellmer, Albrecht, Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 578). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986. 223 S.

Die Welt für Morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Hrsg. Gerfried W. Hunod/Wilhelm Korff. München: Kösel 1986. 440 S.

Werbick, Jürgen, Schulderfahrung und Bußsakrament (Grünewald-Reihe). Mainz: Grünewald 1985. 176 S.

Das Wesen des Menschen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. DDr. Karel Vrana. Hrsg. Prof. Dr. Dr. Sc. Karel Mácha (Integrale Anthropologie 6). München: Minerva 1985. 363 S.

Wong, Joseph H. P., Logos Symbol in the Christology of Karl Rahner. Foreword by Karl Rahner SJ (Biblioteca di Scienze Religiose 61). Rom: LAS 1984. 280 S.

Wonneberger, Reinhard/Hecht, Peter, Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. Viii/273 S.

Zeeden, Ernst Walter, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation und Gegenreformation und katholischer Reform (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 15). Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 391 S.

ThPh 61 (1986) 481–506

Die Provokation des Gesetzes und der Eine Gott bei dem islamischen Mystiker Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj und bei Jesus von Nazareth

Von Thomas Mooren OFMCap

Dies ist das Los dessen,
der Wein trinkt,
in der Glut des Sommers,
in Gesellschaft des Drachens.
(Ḥallâj)

Wo Empfindung der Liebe ist,
da ist sie ebenso rücksichtslos
und Liebe aufs innigste.

(Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Der Mohammedanismus)

Der Mystiker Abû 'Abdallah al-Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj* (858–922; islam.: 244–309) gehört mit Sicherheit zu den herausragenden Figuren der islamischen Mystik bzw. des Sufismus [1]. Die Würdigung Ḥallâjs in unserer Zeit ist nicht zuletzt das Verdienst des großen französi-

* Zur Umschrift des Arabischen s. weitgehend *L. Massignon*, Akhbâr al-Ḥallâj ... (Anm. 2) und in Zitaten, die des jeweiligen Autors.

[1] Vom weißen Wollgewand „al-ṣûf", das die islamischen „Spirituellen" vom 2. Jh. (Hijra) an etwa zu tragen begannen. – Zur islamischen Mystik s. u. a.: *T. Andrae*, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960; *A. Schimmel*, Mystical dimensions of Islam, Chapel Hill 1976, jetzt auch deutsch: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985; *dies.*, Sufi Literature, New York, Afghanistan Council of the Asian Society 1975; *ders.*, Pain and grace: a study of two mystical writers of eighteen century Muslim India, Leiden 1976; *ders.*, Rumi: ich bin Wind und du bist Feuer: Leben und Werk des Großen Mystikers, Düsseldorf, Köln 1978; *ders.*, From Sanai to Maulana and Iqbal, Kabul 1977; *A. Schimmel u. a.* in: Abdullah Ansari and other Sufis of Afghanistan, Afghanistan Journal (special issue), published on the occasion of the Millenium of Abdullah Ansari of Herat, Ministry of Information and culture, Historical Society of Afghanistan, april 1976; *R. A. Nicholson*, The Idea of Personality in Sufism, Lahore 1970 (reprinted); Rumi. Poet and Mystic, Übers., Einf. u. Komm. (Unwin Paperback), London 1978; *H. Corbin*, Terre Céleste et corps de résurrection. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite, Paris 1960; En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, I–IV, Paris 1971/2; *A. J. Arberry*, A. Sufi Martyr. The Apologia of 'Ain al-Qudât al-Hamadhâni, Übers., Einf. u. Komm., London 1969; *F. M. Pareja u. a.*, Islamologie, Beirut 1964, 744–761 mit ausgezeichneter Bibliographie; *A. Abbas Rizvi*, A History of Sufism in India, I: Early Sufism and its History in India to 1600 AD, New Delhi 1978; *S. B. Majrouh*, Sair-ul' Ibad il'al Ma'ad de Sanai de Ghazna, Übers. u. Komm., Ministry of Information and Culture, Historical Society of Afghanistan, oct. 1977 (= An extract from ‚Afghanistan Magazine', vol 30, n° 2); *Idries Shah*, Die Sufis. Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier, Düsseldorf, Köln 1964, 1980.

schen Orientalisten Louis Massignon[2]. Ferner hat, neben anderen[3], Robert Caspar eine eingehende und einfühlsame Studie geliefert[4].

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Wiederaufnahme der Frage, die wohl alle fasziniert hat, die sich mit Ḥallâj beschäftigt haben, nämlich die Ähnlichkeit seines Schicksals mit dem des Jesus von Nazareth, besonders seine Passion, Tod am Kreuz (ṣalîb) und die Umstände, die diese Passion herbeigeführt haben. Ist diese Ähnlichkeit nur äußerlich oder gibt es tiefere Gemeinsamkeiten, für beide, Jesus und Ḥallâj, gleich gültige Interpretamente? Wir wollen im folgenden zu zeigen versuchen, daß das in der Tat so ist: für beide war die Frage des religiösen Gesetzes von entscheidender, ja fataler Bedeutung, und beide lebten und litten im Horizont des *Einen* Gottes, der einst Abraham, mittels des Sohnesopfers, zu totalem Glaubensgehorsam herausgefordert hatte (Sure 37,99–111). Und dennoch – gerade vor dem Hintergrund gemeinsamer Thematik wird auch der Unterschied zwischen Ḥallâj und Jesus um so sichtbarer. Indem wir dies herausarbeiten, hoffen wir zugleich einen weiteren Beitrag zum Verständnis der Eigenart des radikalen islamischen Monotheismus zu liefern[5].

---

[2] *L. Massignon,* La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, I–II, Paris 1922; *ders.,* Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, ²1954; *ders.,* Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929; *ders.,* Le dîwân d'al-Hallâǧ, Paris 1931 = Hoseïn Mansûr Hallâj. Dîwân, Übers. u. Komm., Cahiers du Sud, 1955; *ders.,* Akhbâr al-Hallâj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansûr Hallâj, mis en ordre vers 360/971 chez Nasrâbâdhi et deux fois remanié; Veröff., Komm. u. Übers. L. Massignon u. P. Kraus, Paris ³1957 – im folgenden zitiert: Akhbâr + Seite im arabischen Textteil + Nummer des Textes; *ders.,* Artikel ‚Taṣawwuf', in E. I., 1. Ed.

[3] *L. Gardet,* Expériences mystiques en terres non chrétiennes, Paris 1953, 132–141; 161–162; *ders.,* Thèmes et textes mystiques, Paris 1958, 135–140; *J. M. Abdeljalil,* Aspects intérieurs de l'Islam, Paris 1949, 151–154; *G. C. Anawati* u. *L. Gardet.* Mystique musulmane, Aspects et tendences, Expériences et techniques, Paris 1961, 35–40; 80–84; 98–110. (ital.: Mistica islamica, Turin 1960); *R. Arnaldez,* Hallâj ou la religion de la Croix, Paris 1964; *F. M. Pareja,* Islamologie 751/2 (Anm. 1); *A. Schimmel,* al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe: Leben und Legenden, Übers. u. Komm., Köln 1968; *dies.,* Mystische Dimensionen 100–119; *G. Kamran,* Ana al-Haqq Reconsidered, Lahore (islam.) 1398.

[4] *R. Caspar,* Cours de Mystique Musulmane, Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rom 1968, bes. 62–91, s. dort auch (62) die ausführlichen Hinweise zur Lage der Quellen. Bezugnahme auf diesen Text im folgenden unter CMM + Seite; *ders.,* Portraits et Textes des Mystiques musulmans, IV: Hallâǧ ou l'union d'amour avec Dieu u. Hallâǧ ou l'union avec Dieu (II) = EA 20 u. EA 25 in: Etudes Arabes. Feuilles de Travail. Textes de Mystique Musulmane, Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rom s. d. Diese beiden Arbeitstexte umfassen den arabischen Text (Seiten: Ḥallâǧ 1–11 + Durchnumerierung der Texte 1–43) mit franz. Übers. u. Komm.: Seiten (40)–(47) u. (50)–(59). Im folgenden beziehen wir uns auf den arabischen Text unter: H + Seite + Nummer des Textes.

[5] S. u. a.: *Th. Mooren,* Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit, in: ZM 64 (1980) 10–32; *ders.,* Monothéisme coranique et anthropologie, in: Anthr. (76) 1981 529–561; *ders.,* Mythos, Monotheismus und Spekulation, in ThPh 57 (1982) 178–201.

1. Ḥallâj: Wirken und Passion

Ḥallâj ist in der iranischen Provinz Fars, in Bayḍâ, geboren[6]. Sein Großvater war noch Mazdäer. Etwa 16 Jahre alt vernimmt Ḥallâj den Ruf zur Mystik und tritt ein Noviziat an, das über 20 Jahre dauert. Bei Sahl Tustarî († 896), aus Tustar, Provinz Aḥwâz (Iran) lernt er Disziplin und Aszese und wird in Koran und Ḥadith eingeführt. Bei 'Amr al-Makkî († 909 in Bagdad) wird er zu skrupelhafter Treue zum Gesetz erzogen. Er erfährt die Wichtigkeit der inneren Bekehrung und des Sündenbekenntnisses. Ein Grundzug der Erziehung Makkîs ist das Mißtrauen mystischen Zuständen gegenüber. In das Jahr 878 fällt Ḥallâjs Heirat mit einer Sufitochter, die Makkîs Eifersucht erregt. Ḥallâj tritt daraufhin in den Dienst Abû l-Qâsim al-Junayds († 910), eigentliches Haupt der Sufi-Schule von Bagdad. Junayd wird Ḥallajs letzter Lehrer sein. Bei ihm erlernt er die doktrinale Basis der mystischen Erfahrung. Junayd lehrte die „Nacht des Willens" als Schwelle zur unio mystica und bestand trotz der unio auf einem ewigen Getrenntsein von Gott.

Hallâj war in Handeln und Denken ein unabhängiger Geist. Anstatt immer den weißen Habit der Sufis zu tragen, richtete er sich in seiner Kleidung nach den verschiedensten Volksschichten, um zu zeigen, daß seine Botschaft alle anging: Bettler, Soldaten, Traditionalisten etc. Im Jahr 869 pilgert Ḥallâj zum ersten Mal nach Mekka und unterzieht sich dort härtester Aszese. Unter anderm hält er in prallster Sonne so lange aus, bis der Fels, auf dem er sich befindet, in Schweiß gebadet ist. Er will mit Gottes Standhaftigkeit und Geduld „rivalisieren". Mit Makkî, den er in Mekka trifft, kommt es zum Bruch. Makkî zitiert den Koran, doch Ḥallâj hält ihm entgegen, er könne Gleiches produzieren. Hinter diesem kühnen Anspruch steht das Problem der inneren Authentifizierung des geoffenbarten Wortes, ohne welche jenes toter Buchstabe bleibt. Auch von Junayd trennt sich Ḥallâj, und zwar über eine Frage der „geistlichen" Lektüre des Korans, der mystischen Erfahrung angesichts der legalistischen Religion. Junayd, obwohl er im stillen Ḥallâj recht gibt, fürchtet, jener werde „zu weit" gehen. Einem andern Sufi hält Ḥallâj bei Gelegenheit vor, das Wichtigste, die unio mystica, über den Aufbau der verschiedenen Etappen zu diesem Ziel, die Kultivierung der spirituellen Stadien mittels Aszese, aus dem Auge zu verlieren.

Nach der Trennung von Junayd bricht Ḥallâj auch mit dem Milieu der Sufis. Bekleidet mit einem Soldatenmantel oder in der Tracht der Wanderasketen macht er sich auf Missionsreise[7], die ihn (906–908) bis nach Pakistan, Kaschmir, Turkestan und Sin-Kiang (chinesisch Turkestan)

---

[6] Zu Wirken und Passion Ḥallâjs s. z. B. CMM 62–76 u. die Erläuterungen in *Caspar*, Portraits et Textes (Anm. 4).

[7] „Innere Mission": Iran, Irak 900–904; 905 2. Pilgerfahrt.

führt. Von daher die spätere Anschuldigung, er sei von indischen Yogis beeinflußt worden und habe deren Magie erlernt. Mit Sicherheit kannte er gewisse Tricks, um als Volksprediger die Menge an sich zu ziehen. Sein Ziel jedoch ist es lediglich, den Islam zu verbreiten und seine Freude über die innere Gotteserfahrung, von der er meint, daß sie jedem offenstehe. Aus dieser Sorge heraus wird er „allen alles", je nach Sekte und Lehrmeinung.

Doch Ḥallâj drängt es in die Hauptstadt Bagdad zurück. Er fühlt, daß er dort, trotz aller Gefahr, predigen muß: Gott will sich seiner bedienen als sein *Symbol* unter den Menschen (CMM 69). Er zieht sich noch einmal nach Mekka in absolute Einsamkeit zurück, wo er unter anderm betet:

> O Führer derer, die in Ekstase sind ... O mein Gott, du weißt, daß ich unfähig bin, dir in gebührender Weise Dank zu sagen. Nimm daher Platz in mir, um dir selbst Dank zu sagen. Das ist die einzig wirkliche Danksagung. Es gibt keine andere (CMM 69)[7a].

Im Jahre 910 ist er zurück in Bagdad. Die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern ist abzusehen:

> Geh und sag meinen Freunden: Ich bin aufs hohe Meer hinausgefahren und das Boot ist entzwei. Ich werde in der Religion des Galgens sterben. Ich will nicht mehr nach Mekka noch nach Medina gehen (H 2,7).

Wir stoßen hier auf den entscheidenden Zug der Mystik Ḥallâjs: sie ist ohne Passion nicht denkbar. Der Leidensweg ist vorgezeichnet durch die Bestimmung aus Sure 5,33. Der mildernde Zusatz von 5,34 wird keine Verwendung finden. Ḥallâj wird nicht „bereuen"[8]. Ḥallâj bittet Gott, ihm sein Ich nicht mehr zurückzuerstatten, nachdem er es einmal geraubt habe (H 2,8; cf. auch Akhbâr 25/26, 10 u. H 2,9). Er ist „berauscht" von Gott (H 2,8; CMM 78) und bittet ihn, ihn zu packen und aus dem Gefängnis zu befreien, d.h. einem Leben fern der Intimität mit Gott (H 2,9). Diese Bitte mündet schließlich in den Wunsch: „Erhöhe die Zahl meiner Feinde unter deinen Dienern!" (H 2,8). Und H 11,43 formuliert das so: „Es gibt kein dringenderes Geschäft für Muslime als das, mich zu töten."

Wer sind diese Feinde? Wir können sie in drei Gruppen gliedern. Da sind zunächst einmal die Legalisten (fuqahâ'), die in der Mystik immer zumindest eine Relativierung des offiziellen Kults wittern. Da sind ferner

---

[7a] Die deutsche Versionen der Ḥallâj betreffenden Texte stammen von *Th. M.*

[8] Sure 5,33, 34: „Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Lande eifrig auf Unheil bedacht sind ..., soll darin bestehen, daß sie umgebracht oder gekreuzigt werden, oder daß ihnen wechselweise (rechts und links) Hand und Fuß abgehauen wird, oder daß sie des Landes verwiesen werden. Das kommt ihnen als Schande im Diesseits zu. Und im Jenseits haben sie ... eine gewaltige Strafe zu erwarten. 34. – Ausgenommen diejenigen, die umkehren, (noch) bevor ihr Gewalt über sie habt. Ihr müßt wissen, daß Gott barmherzig ist und bereit zu vergeben." (In Koranübersetzungen folgen wir: *R. Paret*, Der Koran, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979) – S. auch Ḥallâjs Ausspruch: „Ich will Dich! Ich will Dich nicht, um belohnt zu werden, sondern ich will Dich, um bestraft zu werden." (CMM 83)

die Sufis selbst, die Angst hatten, mit Ḥallâj käme die ganze Klasse der Sufis in Verruch. Ihr Prinzip war es, nicht zuletzt aus Sicherheitsgründen, das „Geheimnis" (sirr) nicht dem Volk zu vermitteln[9]. Schließlich sind die offiziellen Machthaber zu nennen, die Vertreter des Kalifats, die Agitatoren jeder politischen Couleur und jeder religiösen Ausrichtung zu fürchten hatten[10], und sei es auch nur, weil es sich bei diesen um potentielle Störer der öffentlichen Ordnung handelte. Endlich muß noch hinzugefügt werden, daß das generelle Klima zur Zeit Ḥallâjs eher repressiv war. Es galt gegen „Atheismus" (zandaqa) zu kämpfen: gegen Nonkonformisten, Rebellen, Libertins, Manichäer etc. Eine Atmosphäre allgemeiner Repression, die nicht zuletzt auch Juden und Christen zu spüren bekamen[11].

Ḥallâj brauchte nicht lange zu warten. Der Wesir Ibn al-Furât ordnet eine Untersuchung an und beauftragt zwei Groß-Qadis mit der Herstellung eines juristischen Gutachtens (fatwâ). Prozeßbeginn ist 910 (islam. 297). Der erste der beiden Qadis ist Ibn Dâwûd – der gleich zu Prozeßbeginn stirbt –, Sohn des Gründers des Ẓâhirismus, Dâwûd b. Alî, einer Schule, die die Objektivität des Buchstabens, der Äußerlichkeit des Gesetzes ins Zentrum stellte[12]. Außerdem war Ibn Dâwûd Anhänger der 'udhritischen Liebe[13]. Die Propagierung aktueller unio mußte daher einem Mann wie ihm als Skandal erscheinen. Er kommt zu folgendem Ergebnis in bezug auf Ḥallâj:

> Wenn, was Gott seinem Propheten (Gebet und Friede über ihn!) geoffenbart hat, wahr ist, und wenn das, was der Prophet uns zu bringen gekommen ist, wahr ist, dann ist das, was Ḥallâj sagt, falsch (CMM 71).

Ibn Dâwûd attackiert Ḥallâj heftig und schließt, Ḥallâjs Blut sei „erlaubt" (damahu ḥalâl). Der andere Qadi, Ibn Surayj († 918) aus der Rechtsschule des Shâfi'î († 820 Kairo[14]), beschuldigt Ḥallâj nicht des Unglaubens, sondern bemerkt nur:

---

[9] S. auch Akhbâr, S. 171 franz. Teil, wo *Massignon* von der Regel im Islam spricht „de ne pas jeter les perles aux pourceaux".

[10] Bes. shi'itische Imâmiten, Fatimiden und Qarmaten; s. dazu auch *S. M. Stern*, Ismâ'îlîs and Qarmatians, in: L'Elaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg 12–14 juin 1959, Paris 1961, 99–108; *T. Nagel*, Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risâlat Iftitâḥ ad-Da'wa. Eine religionsgeschichtliche Studie, Bonn 1972.

[11] S. z.B. *F. Gabrieli*, La „zandaqa" au I^er^ siècle Abbasside, in: L'Elaboration de l'Islam 23–38.

[12] S. *H. Laoust*, Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Paris 1965, 180/1.

[13] Es handelt sich dabei um eine Art platonischer Liebe, wie sie von den Beduinen besungen wurde, nicht unähnlich der Troubadour-Liebe: das geliebte Subjekt bleibt auf ewig unerreichbar, die Liebe verzehrt sich in Sehnsucht. Jamîl († 701), vom Stamm der Banû 'Udhra, gilt als Protagonist dieser Dichtungsart, von der Caspar folgendes Beispiel liefert: „J'aime mieux, en me privant de toi, garder mon coeur navré et mes yeux noyés. Oui je t'avais demandé l'entreinte qui eut calmé mon sang, mais sache-le, je me sens apaisé. Ah non, n'accomplis pas ta promesse de m'aimer, de peur que vienne l'oubli. Je veux être avare de mes sanglots." (CMM 71, Anm. 1.) S. auch *H. A. R. Gibb*, Arabic Literature. An introduction, London/Oxford/New York ²1963, 44/5.

[14] Zu al-Shâfi'î s. *Laoust* 90–92.

Dies ist ein Mensch, über dessen Inspiration ich nichts ausmachen kann. Ich enthalte mich daher einer Äußerung (CMM 71).

Al-Furât läßt Ḥallâj dennoch verhaften. Ḥallâj entkommt jedoch nach Sûs (iran. Provinz Aḥwâz), wird aber verraten und 914 wieder in Haft gesetzt. Er wird politischer Propaganda und der Theorie des ḥulûl, „Einwohnung", „Inkarnation" bezichtigt. Der neue Wesir 'Alî b. 'Isâ verurteilt Ḥallâj zu 8 Jahren, Auspeitschung und Bartrasur. Seine Haftbedingungen sind jedoch ziemlich liberal. Ḥallâj kann weiter Besuch empfangen. Ein Palastangestellter wird bekehrt und Wunder werden berichtet, die seine Gegner alarmieren. Das Jahr 921 (islam. 308) sieht einen neuen, despotischen Wesir, Ḥâmid mit Namen. Der Fall Ḥallâj wird neu aufgerollt, zwei neue Großqadis leiten die Untersuchung: Abû 'Umar aus der Rechtsschule des Mâlik b. Anas († 795[15]), Spezialist in Ḥadithfragen und streng allen denen gegenüber, die in seinen Augen Schismatiker sind, da sie die öffentliche Ordnung stören – und Ibn al-Mujâhid, der Ḥallâjs persönlicher, innerlich-spiritueller Schriftinterpretation total ablehnend gegenübersteht. Ḥallâjs Haftbedingungen werden verschärft, er wird täglich verhört, seine Schüler verfolgt. Dem Bericht Ibrâhîm b. Fâtiks zufolge soll Ḥallâj zu dieser Zeit u. a. folgendes gebetet haben:

O Du, der du durch deine Gegenwart dich an mein Herz bindest und durch deine Abwesenheit fern von mir bist, so wie die Ewigkeit von der Zeitlichkeit entfernt ist. Du machst dich mir so sehr sichtbar, daß ich glaube, Du bist Alles, und du entziehst dich mir so sehr, daß ich deine Existenz leugne. Doch dein Fernsein dauert nicht und deine Nähe ist zu nichts nutze. Mit dir Krieg zu führen, macht einen nicht reich, und mit dir Frieden zu schließen, schützt nicht (H 3, 12).

Ibrâhîm berichtet ferner, daß Ḥallâj diejenigen, die ihn für gottlos halten, höher einschätzt als die, welche seine Heiligkeit loben: „... diejenigen, die meine Heiligkeit bezeugen, tun dies auf Grund der guten Meinung, die sie von mir haben; diejenigen hingegen, die meine Gottlosigkeit bezeugen, handeln aus Eifer für ihren Glauben. Wer immer aus Eifer für seinen Glauben handelt, ist Gott lieber als der, der irgendein Geschöpf hochschätzt" (H 3/4, 12). Ḥallâj beschließt das Gespräch, indem er Ibâhîm fragt, was er wohl denke, wenn er Ḥallâj am Holz sehen wird, tot und verbrannt – und fügt hinzu: „Das wird jedoch der schönste Tag meines Lebens sein" (H 4, 12). Dieses Bestehen auf Frömmigkeit, Gesetzestreue und Rechtgläubigkeit seiner Gegner ist von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis der Passion Ḥallâjs.

Ḥallâj macht es jedoch seinen Richtern nicht leicht. Auf ihre Fragen antwortet er als guter Muslim. Man kommt ihm erst bei, als man unter seinen Notizen die Beschreibung einer spirituellen Pilgerfahrt findet[16].

[15] S. ebd. 88/9; es ist interessant zu bemerken, daß Mâlik nicht die Reue des „zindîq", „Atheisten" akzeptierte.

[16] Zum Folgenden s. CMM 73/4. Die Idee der spirituellen Pilgerfahrt steht grundsätzlich in Einklang mit Ḥallâjs Auffassung, daß „Werke" nie Endzweck sind (isqâṭ al-wasâ'it, „Hinfälligkeit" der Werke): „Die Leute gehen auf Pilgerfahrt und ich pilgere zu meinem Gast. Sie bringen Lämmer als Opfergabe dar, ich gebe mein Herz und mein Blut hin." (CMM 80)

Es handelt sich darum, daß einer, der nicht die Mittel hat, nach Mekka zu pilgern, diese legale Pilgerfahrt unter gewissen Bedingungen bei sich zu Hause nachvollziehen kann: es muß dieselbe Zeit wie die der legalen Pilgerfahrt sein, rituelle Reinheit ist gefordert, der Umlauf (ṭawâf) ist symbolisch nachzuvollziehen, und als gutes Werk können z. B. 30 Waisen gespeist werden. Als Ḥallâj das erste Mal mit seinem Text über die Pilgerfahrt konfrontiert wird, leugnet er keineswegs die dort vertretene Idee der spirituellen Mekkafahrt, betont aber, nur einen Rat gegeben zu haben und keineswegs das Gesetz habe aufheben wollen. Er behauptet, nur eine Tradition, ḥadith, zu zitieren. Er wird daraufhin von Ibn Buhlûl, der Ibn al-Mujâhid vertritt, aufgefordert, den ḥadith vorzuweisen. Abû 'Umar aber erklärt, Ḥallâj sei „Atheist" (zindîq), und gibt ihn zur Exekution frei. Der Wesir erklärt, Abû 'Umars Ansicht genüge und läßt, indem er von einer Abwesenheit Ibn Buhlûls profitiert, die fatwâ, das Gutachten herstellen.

Die entscheidende Szene spielt sich nach Ibn Zanji, Augenzeuge und Assistent seines Vaters, des protokollführenden Gerichtsschreibers bei Ḥallâjs Prozeß, so ab: der umstrittene Text wird verlesen und Abû 'Umar fragt daraufhin Ḥallâj, woher er dies habe. Als dieser antwortet: aus dem Kitâb al-ikhlâṣ des Ḥasan al-Baṣrî, bezichtigt Abû 'Umar ihn der Lüge und ruft: „yâ ḥalâl al-dam' (dein Blut kann ohne Sünde vergossen werden): Wir haben gehört, wie das Buch al-ikhlâṣ des Ḥasan al-Baṣrî gelesen wurde, und es enthält nicht ein Wort von dem, was du da berichtest!" (CMM 73). Das war genug für den Wesir. Kaum hatte dieser die fatalen Worte Abû 'Umars vernommen, greift er ein und fordert den Groß-Qadi auf, sie niederzuschreiben. Abû 'Umar begreift, was er in seinem Eifer angerichtet hat, doch zu spät. Er versucht, sich dem Befehl des Wesirs zu widersetzen, hält aber seinem Befehlen und Drängen nicht stand. Er schreibt die tödliche Formel nieder: Es ist erlaubt, sein Blut zu vergießen. Die anderen Mitglieder des Tribunals unterzeichnen ihrerseits. Bei der Verkündigung der Sentenz ruft Ḥallâj aus: „Mein Blut kann nicht ohne Sünde vergossen werden (damî ḥarâm)!" (CMM 73). Er bestreitet die Richtigkeit des Vorgehens der Richter, beteuert seine Orthodoxie und verweist darauf, daß Bücher über die sunna, die Tradition, verfaßt von ihm, bei den Buchhändlern zu finden sind und ruft immer wieder: „Möge Gott mein Blut schützen!" Doch der Wesir bleibt ungebeugt und erwirkt vom Kalifen, al-Muqtadir, den Exekutionsbefehl. Am Ort der Richtstätte angekommen, betet Ḥallâj:

> ... Ich beschwöre dich, mein Gott, bei deiner Ewigkeit, die meine Zeitlichkeit bedeckt ... gewähre mir, für die Gunst zu danken, die du mir geschenkt hast. Denn den andern hast du die Züge deines Antlitzes vorenthalten und jedem andern verboten, einen Blick (darauf) zu werfen, so wie du es mir, in den Tiefen deines Mysteriums, erlaubt hast. Siehe, deine Diener sind versammelt, um mich aus Eifer für deinen Kult und (beseelt) von dem Wunsch, sich dir zu nähern, zu töten. Verzeih ihnen! Denn wenn du ihnen enthüllt hättest, was du mir enthüllt hast, dann würde ich nicht so

erprobt, wie ich es jetzt werde. Lob sei dir, für das, was du tust und Lob für das, was du beschließt. (Dann schwieg er und sprach still mit Gott. Dann rief er vernehmlich:) „Tötet mich, meine treuen Kameraden! Mein Leben liegt in meinem Gemordetwerden. Mein Tod ist Überleben und mein Leben ist Sterben. Ich fühle, daß die Vernichtung meines Seins das nobelste Geschenk ... ist, und mein Überleben, so wie ich bin, das schlimmste Unrecht. Meine Seele, unter diesen stürzenden Ruinen, ist meines Lebens satt. Tötet mich daher in meinen verderblichen Knochen! Wenn ihr dann hinterher an meinen Resten, zwischen verlassenen Gräbern vorbeikommt, dann findet ihr das Geheimnis meines Freundes, in der geheimsten Herzensfalte der überlebenden Seelen[17].

In diesem Moment näherte sich der Henker Abû l-Ḥârith und hieb Ḥallâj die Nase ab, so daß sich seine weißen Haare rot färbten. Mehrere umstehende Asketen verlieren das Bewußtsein. Ein Aufruhr droht zu entstehen, Soldaten intervenieren. Man geißelt Ḥallâj, bis keine Haut mehr an den Knochen ist. Ḥallâj schreit nicht. Anderen Berichten zufolge zählt er die Schläge mit „eins" (aḥad), will heißen: „o einziger (Gott)!" Ḥallâj wird gevierteilt: rechte Hand, linker Fuß, linke Hand, rechter Fuß, und schließlich ans Kreuz (ṣalîb) geheftet, aufrecht oder in „T"-Form. So wird die Koranvorschrift für Häretiker erfüllt (s. Sure 5,33f.; cf. 7,124; 20,71; 26,49).

Bis zum nächsten Morgen bleibt Ḥallâj am Kreuzbalken geheftet. Folgende „Worte am Kreuz" werden berichtet: Ḥallâj verzeiht erneut seinen Feinden und betet dann:

O mein Gott! Hier bin ich am Ort meiner Wünsche und mein Blick ist überrascht angesichts deiner Wunder. Mein Gott, ich sehe, daß Du deine Liebe denen bezeugst, die Dir Unrecht tun. Wie könntest Du deine Liebe nicht dem bezeugen, dem – in Dir – Unrecht getan wird?[18]

Shiblî, ein Mit-Sufi, befindet sich ebenfalls unterm Kreuz und befragt Ḥallâj über den Sufismus. Ḥallâj: „Der niedrigste Grad, den es zu erreichen gilt, ist der, den du vor dir siehst." – „Und was ist der höchste?" – „Der ist kaum in deiner Reichweite, aber du wirst ihn morgen sehen. Ich war sein Zeuge, ohne ihn gesehen zu haben, aber dir ist er verborgen geblieben."[19] Und Shiblî fährt fort:

Zum Moment des Nachtgebets ('ishâ') erging des Kalifen Erlaubnis, Ḥallâj zu enthaupten. Der Wachoffizier sagte: „Die Stunde ist zuweit vorgerückt. Laßt uns das auf morgen verschieben!" Am nächsten Morgen nahm man Ḥallâj vom Kreuz ab, und man zog ihn vorwärts, um ihm das Haupt abzuschlagen. Da schrie er, so laut er konnte: „Es ist für den, der Gott gefunden hat, genug, daß der Eine ihn zur Einheit zurückführt (ihn zu einem Einzelnen macht: ḥasb al-wâjid ifrâd al-wâḥid)! Dann zitierte er den Koranvers: „Diejenigen, die nicht an die Stunde (des Gerichts) glauben, wollen sie eilends haben. Diejenigen aber, die glauben, ängstigen sich vor ihr und wissen, ... daß sie die Wahrheit ist." (42,18). Das soll das letzte gewesen sein, was

[17] Die Textlage ist etwas schwierig. Wir folgen hier CMM 75; s. dort auch S. 76, Anm. 1; ferner: Akhbâr 7/8, 1 u. SS. 103/4 franz. Teil, bes. S. 104, Anm. 5. – Zum weiteren s. CMM 76.

[18] CMM 76 = Akhbâr 36,17; s. auch Akhbâr 42,20 u. S. 166/7 franz. Teil.

[19] Akhbâr 36, 17; zum Sinn s. auch u. SS. 13/4.

man ihn hat aussprechen hören. Dann enthauptete man ihn und wickelte seinen Leib in eine Matte, goß Nephta darüber und verbrannte ihn. Seine Asche wurde hoch oben auf ein Minaret getragen, von wo der Wind sie zerstreute (Akhbâr 36, 17)[20].

Ḥallâj ist am 24 dhû l-qaḍâ 309, d.h. Montag, den 25. März 922 gestorben.

2. Ḥallâj: Zeuge der Einheit und Einzigkeit Gottes

Ḥallâjs Bestimmung war es[21], Zeuge Gottes unter den Menschen zu sein, sein Symbol, und so in gewissem Sinn sein „Beweis"[22]. Welcher Art ist der Gott, auf den sich Ḥallâj ohne Rückhalt, als sein Zeuge, einließ? Folgendes Gedicht, kurz vor der Hinrichtung gesprochen, führt uns auf die richtige Fährte:

Mein Mahlgenosse ist von jedem Verdacht erhaben. / Er will mir kein Unrecht tun. / Er hat mich eingeladen und dann begrüßt, / so wie der Gastgeber es mit seinem Gast tut. / Sobald jedoch der Pokal die Runde gemacht hatte, / ließ er den Teppich für die Hinrichtung und das Schwert hereintragen. / Dies ist das Los dessen, der Wein trinkt, / in der Glut des Sommers, in Gesellschaft des Drachens[23].

Dies ist der „Freund", über dessen Geheimnis Ḥallâj am Ort der Richtstätte sprach[24]. Eine Freundschaft wie Feuer, aus dem der Mensch nicht mehr entrinnt, hat er sich erst einmal, wie ein Schmetterling, zu sehr der Flamme genähert. Oder soll man das Kreisen des Pokals „Liebe" nennen?[25] Dann ist es jene, frei von jeder Sentimentalität, die den Tod des

---

[20] Zu ḥasb al-wâjid ... das mehrfache Übersetzungen gefunden hat (Massignon, Gardet) bemerkt *Caspar:* „Le sens me paraît clair, au niveau de l'arabe: la seule chose qui compte pour celui qui, en extase (waǧd) a trouvé (waǧada) Dieu, c'est que le Dieu unique (wâḥid) opère Lui-même cette unité (ifrâd) avec Dieu qu'Ḥallâǧ a cherché toute sa vie et déjà trouvée, mais qui ne s'accomplira que par la mort, dans l'au-delà." (CMM 76, Anm. 2.) – Ḥallâjs Kopf soll durch die Khorâsânprovinz getragen worden sein, dort, wo er viele Schüler hatte, um diese in Furcht zu versetzen. Anderen Legenden zufolge soll die Asche Ḥallâjs, als man sie in den Tiger warf, das Hochwasser gebändigt haben. Anhänger der Seelenwanderung nahmen verschiedene Formen der Reinkarnation an (Kuh, Maultier, Dämon etc). Tendenziösen Erzählungen aus Sufikreisen zufolge, soll er Sufis in Visionen erschienen sein und ihnen auf die Frage, warum Gott seine Hinrichtung zugelassen habe, geantwortet haben: „Weil ich das Geheimnis geoffenbart habe." – S. zu diesen Traditionsbildungen CMM 76.

[21] Zum Folgenden CMM 77–91.

[22] Zum Mystiker als Beweis (ḥujja) Gottes s. auch CMM 54, so wie die Arbeiten von *Corbin* (Anm. 1).

[23] H 5, 15 = Akhbâr 34/5, 16; s. auch CMM 75 u. Anm. 1 auf derselben Seite.

[24] Zum „Freund" s.o. 488 (Gebet Ḥallâjs), ferner H 7, 22: „Ich habe einen Freund (ḥabîb = ‚Geliebter'), den ich in der Einsamkeit besuche ..." oder „Mein Intimfreund (mu'nis) ist meine Hoffnung und mein Gedenken ..." in H 7, 23, s.u. 495.

[25] S.u. 493 u. CMM 77, ferner auch CMM 84: „Ḥallâǧ reprend la voie ouverte par Râbi'a et trop délaissée, par son malheur, par Bisṭâmi (Râbi'a † ≈ 801 u. Bisṭami † 857 oder 874: herausragende Mystiker, s. CMM 30–42; 47–61), celle de l'amour. Il semble que ses textes primitivs parlaient sourtout du 'išq, désir ardent, et que les rapporteurs postérieurs aient remplacé 'išq par maḥabba. En tout cas, il connaissait les deux termes et ... fait de la maḥabba une étape vers le 'išq (ou šawq). L'amour est le point de départ, la voie et le moyen formel de l'union avec Dieu."

Geliebten bedeutet[26]. Wie auch immer – dies ist jedenfalls der Hintergrund für den technischen Begriff der „waḥdat al-shuhûd", der Zeugenschaft des Schauens, der Einheit auf Grund des Schauens, die Ḥallâjs Schicksal wurde[27]. Und es ist nicht uninteressant hinzuzufügen, daß, ähnlich dem griechischen mártys (Zeuge, Märtyrer), vom arabischen Stamm für „schauen" auch der Begriff Märtyrer: shâhid, gebildet wird. Für Ḥallâj gilt mit Sicherheit: Zeugesein und Märtyrersein ist ein und dasselbe. Schon im normalen Verstande ist derjenige der beste Zeuge, der ganz hinter den Bezeugten (das Bezeugte) zurücktritt, ihn (es) möglichst rein zur Sprache bringt, sich so weit wie möglich „auszulöschen" versteht. Dies gilt aber in verschärftem Maße, wenn es darum zu tun ist, die *Einheit* und *Einzigkeit* Gottes zu bezeugen, in der Linie von Sure 55, 26, 27:

> Alle, die auf der Erde ... sind, werden vergehen. Aber ... das erhabene und ehrwürdige Antlitz deines Herrn ... bleibt bestehen[28].

Eine irgendwie geartete Selbstbehauptung des Zeugen des *Einen* Gottes, der gerade dessen Einzigkeit zu bezeugen hat, ist ein krasser Widerspruch in sich selbst. Die Selbstaffirmation des Zeugen *neben* Gott gerät zum „Polytheismus", auf arabisch: shirk. Gerade die entscheidenden religiösen Akte des Menschen stellen aber in dieser Hinsicht die größte Falle dar[29]. Wir sind diesem Problem schon in dem Gebet „O Führer derer, die in Ekstase sind ..." (s. o. 484) in Hinblick auf die Danksagung begegnet. Es gilt aber noch viel mehr für das *Bekenntnis* der Einheit Gottes, das Herzstück des islamischen Glaubens, die shahada: Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muḥammad ist sein Prophet. Mit Blick auf dieses Bekenntnis der Einheit und Einzigkeit (tawḥîd) verkündet Ḥallâj:

> Wisse, daß der Mensch, der den tawḥîd proklamiert, sich selbst bestätigt. Sich selbst bestätigen jedoch heißt: Beigesellung, shirk, zu begehen (H 9/10, 36).

Es ist geradezu „häretisch", die Shahada mit der eigenen Attestation

---

[26] S. *Hegels* erstaunlich gute Einschätzung des Charakters „orientalischer" Liebe in seinen ‚Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte', Werke XII (Suhrkamp, Frankfurt/M 1970), 432, im Abschnitt über den Mohammedanismus: s. o. S. 1.

[27] Im Gegensatz zur Einheit des Seins: waḥdat al-wujûd, der pantheistischen Auffassung der Mystik, so wie sie von Ibn 'Arabî oder den javanisch-sumatranischen Mystikern vertreten wurde; s. u. 504. – Zu waḥdat al-shuhûd bemerkt *Caspar:* „L. Massignon, et après lui L. Gardet et bien d'autres, traduisent ‚waḥdat al-šuhûd' par ‚Unité de témoignage'. C'est sans doute le sens que cette unité prend chez Ḥallâǧ, le ‚témoignage' étant la modalité qu'elle y prend. Mais, au niveau de la langue arabe, les deux maṣdars du verbe šahida sont formellement différents: šuhûd est l'acte de voir de ses yeux et šahada est le témoignage de ce qu'on a vu de ses yeux." (CMM 84, Anm. 2.) – Zum Unterschied zwischen shuhûd und wujûd bemerkt er dann noch, daß es nicht sicher ist, ob er alt und formell ist, da wujûd auch „trouver en extase" bedeuten kann (CMM 85, Anm. 1.). – Auch die „Seinsmystik" lebt von einer „inneren Schau".

[28] Über die in dieser Sure zum Ausdruck gebrachte Theozentrik und Transzendenz und ihre Beziehungen zur mystischen Erfahrung s. auch CMM 13 u. 59.

[29] Ironischerweise teilen im Arabischen „shirk", Polytheismus, Beigesellung und Falle = „sharak" dieselbe Wurzel. S. dazu auch *Th. Mooren,* Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, in: ZM 65 (1981), 14–39, bes. 35.

Gottes und erst recht der nachfolgenden des Propheten zu vermengen (s. auch CMM 81/2). Man sehe hierzu den Bericht des 'Abd al-Wadûd b. Sa'îd ibn 'Abd al-Ghanî:

> Ich trat bei Ḥallâj ein und bat ihn: „Kläre mich über die Proklamation der Einheit auf!" Er sagte: „Die Proklamation der Einheit ist zu sehr außerhalb der Sprache, um ausgedrückt werden zu können." Da fragte ich: „Was also bedeutet die Formel: es gibt keinen Gott außer Gott?" – „Das ist die Formel, mit der Er das ‚Volk' beschäftigt hat ... Dies ist, über das Gesetz hinaus, die Erklärung der Proklamation der Einheit." Dann röteten sich seine Wangen. „Möchtest du, daß ich dir noch kurz etwas sage?" – „Gewiß!" – „Wer immer behauptet, die Einheit Gottes zu proklamieren, ist ein Assoziator, Polytheist" (Akhbâr 74,49).

Daher die „logische" Folge:

> Nur Gott kann seine eigene Einheit proklamieren durch den Mund dessen, den er auswählt (= will) unter seinen Geschöpfen (H 10,36).

Deswegen betet Ḥallâj:

> Füge mich zur Einheit zusammen, o mein Einziger, indem du mich wirklich bekennen läßt, daß Gott einzig ist. Dahin nämlich führt kein (menschlicher) Weg. Ich bin Wahrheit (anâ ḥaqqun), und die Wahrheit ist für die Wahrheit eine Wahrheit, bekleidet mit ihrer Essenz. (Zwischen uns) gibt es daher keine Trennung mehr. Siehe, die leuchtenden Klarheiten werden hell, die Funken springen mit dem Glänzen des Blitzes (CMM 77)[30].

Dies ist der Hintergrund des berühmten „Ich bin Wahrheit"[31]: es ist das Selbstauslöschen des Zeugen im Bezeugen der Einheit (s. auch Akhbâr 94/5,63). Nur so kann er „Gott" sein, Wahrheit[32]. Daß eine solche Auffassung, sollte sie einmal den Bereich der Arkandisziplin verlassen, für die Legalisten in Religion und Glaube das Maß mehr als voll macht, liegt auf der Hand. Ḥallâj ist sich des gefährlichen Kurses, den er in Sachen Exoterik steuert, denn auch voll bewußt:

> Wisse, daß der Mensch sich solange auf der Ebene des Gesetzes aufhält, wie er nicht die Stufen, die die Proklamation der Einheit realisieren, in Angriff nimmt. Sobald er jedoch dort angelangt ist, ist das Gesetz in seinen Augen aufgehoben, und er kümmert sich nur noch um die Lichtschimmer, die aus der Quelle der Wahrheit ausbrechen. Wenn sich ihm die Lichtschimmer anhäufen, und die Blitze über ihm einer auf den anderen folgen, dann wird die Proklamation der Einheit für ihn Unfrömmigkeit und das Gesetz Extravaganz. Und so bleibt er zurück, ohne Ich und ohne Spur, beobachtet das Gesetz nur aus reiner Form und spricht die Proklamation der Einheit nur trotz seiner (selbst) und gezwungenermaßen aus (Akhbâr 73,47)[33].

---

[30] Cf. auch Akhbâr 108, [74]. Die dort befindliche Lesart mit bestimmtem Artikel („ich bin *die* Wahrheit") wird jedoch von *Massignon* korrigiert in „ich bin Wahrheit" (S. 149, Anm. 1, franz. Teil).

[31] Zur Deutung dieses Ausspruchs s. muslimischerseits auch: *Kamran* (Anm. 3) „Ana al-Haqq has once again become a cry in the wilderness. Only the landscape has changed, and the world of Hallaj is replaced by the tensions of modern times. In the changed environment the Muslims are faced with a strange phenomenon: strange in the sense that it has no familiar counterpart in the recent history of Muslim creative thought. To my mind, therefore, the conditions of our times provide sufficient justification for a reconsideration of what Hallaj had to say in similar circumstances." (S. VII).

[32] Al-ḥaqq, der Wahre, Wahrheit, ist auch im Islam klares Attribut Gottes, ja Name für Gott selbst.

[33] S. auch: „Ich habe den Glauben Gottes verleugnet und dieses Verleugnen ist für mich eine Pflicht, während es, für jeden Muslim, verwerflich ist." (Akhbâr 99, [66].)

Der Meister derjenigen, die die Einheit bezeugen, ohne sich in deren Bezeugung selbst auszulöschen, sondern gerade hier sich in ihrer Ichheit behaupten und so shirk begehen, ist Iblîs, der Teufel[34]. Er ist, dem *Gesetz* nach, der beste Monotheist. Nach Sure 7,11 nämlich weigerte er sich, sich vor Adam niederzuwerfen („Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn [nur] aus Lehm", 7,12). Bei Ḥallâj sieht das so aus:

> Gott sagt zu Iblîs: „Wirf dich vor Adam nieder!"
> „Niemals vor einem andern als vor Dir!"
> „Auch dann nicht, wenn mein Fluch auf dir lasten sollte?"
> „Auch dann nicht. Kein anderer als Du! Ich sehe keinen Weg, der zu einem anderen als Dich führen würde, denn ich bin ein demütiger und doziler Liebhaber" (muḥibbun dhalîl).

Und Iblîs fügt u. a. noch hinzu: „Es gibt nämlich keinen in den beiden Universen (Himmel und Erde), der Dich besser kennt als ich (laysa ... a'rafu minny bîka)." Genau diese Kenntnis jedoch, als Selbstbehauptung, wird Iblîs zum Verhängnis. Er will Monotheist auf eigene Faust sein und dabei nur die Art von Transzendenz anerkennen, die er sich vorstellen kann. Wir können sagen, perfekt nach dem Gesetz, doch gottlos, weil ungehorsam und selbstaffirmativ, der Sache nach. Der Fall Iblîs zeigt so noch mehr. Seine Geschichte offenbart nämlich erst dann ihren vollen Sinn, wenn man sieht, daß das Konzept der Transzendenz Gottes auf dem Spiel steht. Gott ist so sehr transzendent, daß er unsere Vorstellungen von Transzendenz und Einheit transzendiert, im Erscheinen im Bild Adams[35] schlichtweg übersteigt. Das führt uns zu folgender Frage: inwieweit bedeutet das Bezeugen der Einheit nicht nur ein Auslöschen des Zeugen in Gott, sondern in gewisser Weise auch ein wie immer geartetes Kommen Gottes, des Bezeugten, zum Menschen, ein Einswerden mit ihm? Es gibt in der Tat einen Text Ḥallâjs, sein Gebet in der letzten Nacht vor der Hinrichtung im Hause des Polizeipräfekten, der sich nahtlos an die Iblîsgeschichte anschließt:

> ... Du offenbarst dich[36], wie du willst, genauso wie du dich, deinem Willen gemäß, in einem vollkommenen Bild geoffenbart hast. (Dein) „Bild" (in diesem Geschöpf) ist der intelligente (wörtl. klarer Aussage fähiger) Geist (rûḥ): durch sein Wissen, seinen präzisen Diskurs, seine Fähigkeit zur Beweisführung. Ferner hast du diesem Zeugen von dir, der ich bin, dein essentielles „Er" anvertraut. Was soll ich von dir sagen, wenn du die Figur meiner Essenz annimmst, am Ende meiner Metamorphosen, und dich an meine Essenz mittels deiner Essenz wendest? (H 4,13)

Was hier platonisch-gnostisch klingt, ist mit Hinblick auf den Koran so formuliert:

> Lob sei dem, dessen Menschheit das Mysterium der Glorie seiner strahlenden Gottheit geoffenbart hat, und der sich dann offen seinen Geschöpfen gezeigt hat in der Form eines Wesens, das ißt und trinkt. So sehr, daß seine Geschöpfe ihn mit eigenen Augen gesehen haben, (so) wie das Augenzwinkern von Augenlid zu Augenlid eilt (H 7,19).

---

[34] Zur Geschichte mit Iblîs s. H 8/9,31.
[35] Deswegen kann Gott fordern, sich vor dem Bild Adams niederzuwerfen.
[36] „tajalla" (V) = sichtbar werden (so wie wenn ein Spiegel poliert wird).

Dieses Gebet enthält nicht nur eine Anspielung auf den Adam von Sure 7,11, sondern ganz klar auch auf den Propheten in Sure 23,33:

> Die Vornehmen aus seinem Volke, die ungläubig waren und es als Lüge erklärten, daß sie (dereinst) das Jenseits erleben werden ... sagten: „Das ist ja nur ein Mensch wie ihr, der dieselbe Speise und dasselbe Getränk zu sich nimmt, wie ihr."

und auf Jesus in Sure 5,75:

> Sie (Christus, der Sohn der Maria, und seine Mutter) pflegten (als sie noch auf der Erde weilten, wie gewöhnliche Sterbliche) Speise zu sich zu nehmen.

Es sind dies für Ḥallâj privilegierte Fälle der Selbstoffenbarung Gottes[37]. Von hier aus wird verständlich, wenn Ḥallâj ausrufen kann:

> Ah! Bin ich es? Bist Du es? Das ergäbe zwei Götter! Weit entfernt! Weit entfernt von mir, zwei Götter zu behaupten! Es gibt ein „Er", das für immer, in meinem „Nein!", dein ist. Alles an mir, in Hinblick auf jede Sache, nimmt ein doppeltes Gesicht an. Wo also ist deine Essenz, außerhalb von mir, so daß ich sie sähe? Meine Essenz ist in Licht aufgelöst, da wo es keinen Ort mehr gibt (lâ ayna). Wo also ist dein Antlitz, Objekt meines doppelten Blicks: im Blick des Herzens oder im Blick des Auges? Zwischen Dir und mir gibt es ein „ich", das mich erdrückt. Ah! Entferne durch Dein „Ich" mein „Ich", (das) zwischen uns zweien (steht) (H 10,40).

Aus diesem Text geht deutlich ein Ringen um Einheit zwischen Zeuge und Bezeugtem hervor. Glückt die Erfahrung der unio, so schreckt Ḥallâj nicht vor folgenden starken Worten zurück:

> Dein Geist hat sich meinem beigemischt ... Wenn etwas dich berührt, berührt es mich; also bist Du Ich (fa'idhan anta anâ). Wir sind nicht mehr getrennt (H 10,37).

Oder:

> Dein Geist hat sich meinem beigemischt, wie Wein mit reinem Wasser gemischt ist. Wenn etwas dich berührt, berührt es mich. Du bist also Ich in jedem Zustand (H 10,38).

Sogar vor dem Vokabular der Liebe macht Ḥallâj nicht halt, *seiner* Liebe zu Gott:

> Ich bin derjenige, den ich liebe (hawâ), und derjenige, den ich liebe, ist Ich geworden. Wir sind zwei Geister (dem Geiste nach), aber bewohnen denselben Leib. Wenn du mich siehst, siehst du Ihn, und wenn du Ihn siehst, siehst du uns (H 10,41)[38].

In Anspielung auf Moses kann Ḥallâj auch sagen, daß Gott des Mystikers „Antlitz zu Antlitz" in jeder Sache wird, um ihn mit einer „klaren und nicht verkleideten Offenbarung" zu beschenken (Akhbâr 113,1*). In ähnlicher Weise kann Ḥallâj auch auf die Tradition des „tabâdul al-ṣifât", den Austausch der Attribute (zwischen Gott und Mensch) zurückgreifen[39]. Das sieht dann so aus:

---

[37] Der koranische Kontext meint natürlich nicht das, was Ḥallâj aussagen will. Der Koran will einmal den Unglauben der Mekkaner brandmarken, die mit Hinweis auf Muḥammads Nur-Menschsein ihre Ablehnung untermauern, und im andern Fall darauf hinweisen, daß „Christus, der Sohn der Maria nur ein Gesandter" (5,75) und nicht Gottes Sohn ist.

[38] S. auch CMM 77: „... la voie ḥallâǧienne: que Dieu vienne en lui réaliser cette unité impossible à l'homme. Mais cette voie vers le tawḥîd sera la voie de l'amour et elle sera possible, parce que Dieu, qui est Amour, a crée l'homme à son image, pour manifester son amour dans le monde."

[39] Schon bei Ibrâhîm b. Adham († 776) aus Khorâsân können wir den Attributenaustausch finden: „... ich (Gott) bin mit mir darüber einig geworden, daß keiner meiner Diener mich

Die Liebe bedeutet, daß du dich aufrecht hältst vor deinem Geliebten, daß du deiner eigenen Attribute beraubt wirst, und daß deine Quidditas (Qualifikation) von Seiner Quidditas stammt (CMM 84)[40].

So kühn diese Worte, mit denen Ḥallâj die Abgründe seiner mystischen Erfahrung zu beschreiben versucht, auch klingen, wir dürfen sie weder als Pantheismustheorie noch als Inkarnationstheologie im christlichen Sinn mißverstehen. Sie sind glückliche Hoch-Zeiten im Leben eines Zeugen – und doch zugleich prekär und total ungeschützt vor dem Geheimnis eines „Er", eines Gegenüber, das im selben Atemzug der ganz Andere, Unbegreifliche, bliebt. Über nichts ist sich Ḥallâj mehr im klaren. Selbst wenn er die Anwesenheit Gottes in jedem kleinsten Ereignis und Zustand der Seele feiern und sogar hinzufügen kann, daß, wenn die Geschöpfe dies nur wüßten, sie Gott nicht für einen einzigen Augenblick, nicht mal den eines Augenzwinkerns, verlassen würden, und er nicht sie, so betont er doch im selben Augenblick: „Aber das Innere seines Mysteriums gehört seiner Essenz selbst" (H 7,21)[41]. Er geht sogar so weit zu sagen, daß das Denken der Essenz Gottes, das Sich-Vorstellen seiner Attribute und das Proklamieren seiner Existenz „zugleich ein immenser Fehler und maßloser Stolz" sind, und daß es besser ist, sich auf ewiges Danksagen zu beschränken (Akhbâr 30,12). Dem Bericht des Ḥusayn ibn Ḥamdân zufolge betont Ḥallâj:

Gott übersteigt das Wo und den Ort. Er hält sich abseits von Augenblick und Zeit. Er befindet sich außerhalb von Herz und Seele. Er entzieht sich jeder Enthüllung und jeder Offenbarung. Er ist zu heilig, um von unseren Augen erreicht und Begriffen unseres Geistes erfaßt zu werden. Er isoliert sich von den Geschöpfen durch seine Ewigkeit, genauso wie die Geschöpfe sich von ihm durch ihre Zeitlichkeit isolieren. Derjenige also, dessen Eigenschaften derart sind, – wie kann man den Weg suchen, der zu Ihm führt? Und er weinte und rezitierte: Und ich sage ihnen: „Meine Freunde! Seht die Sonne! Ihr Licht ist nahe, aber, um sie zu erreichen, wie weit ist es! (Akhbâr 80/1, 51)

Kommt es doch zur unio und scheint Ḥallâj den Weg gefunden zu haben, so ist es immer ein Schock, Vernichtung des Menschsein und der Geschöpflichkeit in Gott hinein; keine Spur, kein Ich, kein Aspekt, keine Erinnerung bleiben zurück (cf. Akhbâr 26,10). Es ist niemals ein permanenter oder gar gesicherter Zustand:

Gott unterhält sich mit seinen Geschöpfen in aller Güte: er offenbart sich ihnen, dann zieht er sich zurück, wobei er immer ihre Erziehung im Auge hat. In der Tat,

liebt, ohne daß ich sein Ohr werde, mit dem er hört, sein Auge, womit er sieht, seine Zunge, mit der er spricht, sein Herz, mit dem er versteht." (CMM 30) Diese Idee wird später von dem großen Mystiker Abû Yazîd al-Biṣṭâmî (801–874 oder 857) aufgenommen. Der Austausch der Attribute bezieht sich hier sogar auf die wesentlichen Attribute Gottes, das, was Gott zu Gott macht: seine Einheit (waḥdanyya), Identität (anânyya), Moneität (aḥadyya); s. CMM 53.

[40] S. auch CMM 84: „Le Dieu-Amour se rend présent dans l'homme, image de l'amour divin, par l'amour qui s'échange entre eux. Les deux amours et les deux personnes, la divine et l'humaine, sont présentes dans le même homme, sans se confondre, mais ne faisant qu'un par l'amour. C'est alors que l'homme devient témoin de l'amour de Dieu."

[41] S. auch das harte Wort über den höchsten Grad des Sufismus, am Kreuz zu Shiblî gesprochen: ich war Zeuge, ohne den höchsten Grad gesehen zu haben – o. 488.

würde er sich nicht offenbaren, die Menschen würden in Gottlosigkeit verfallen. Doch genauso gilt: würde er sich niemals entziehen, sie wären alle geblendet. Deswegen gewährt er ihnen keinen dieser zwei Zustände in Permanenz (Akhbâr 25/6, 10).

Man könnte Ḥallâj als einen Einzelkämpfer beschreiben, der, von Gott zum Zeugnis gerufen, in unerschrockenem Mut die Einladung zur göttlich-tödlichen Gastfreundschaft annimmt, die Gastfreundschaft des Drachen (s. o. 489), aber zugleich weiß: Ich bin auf das hohe Meer hinausgefahren und das Boot ist entzwei (s. o. 484). Es kann gar nicht anders sein, denn im islamischen Kontext, im Kontext des offiziellen radikalen Monotheismus, muß Ḥallâj die Begegnung mit Gott auf eigene Faust oder einzig im Schatten der Faust Gottes unternehmen, total ungeschützt. Und doch ist paradoxerweise gerade dies, aus der Sicht der Zeugenschaft, der einzig wahre Monotheismus! Ḥallâj kann dabei auch von Liebe sprechen, aber es ist, zumindest in bezug auf das Erdendasein, eine Liebe, durch die das Schwert der Trennung hindurchgeht, eine Liebe, die das getrübte oder „unglückliche" Bewußtsein nie los wird:

Die zwei Liebenden[42] haben sich miteinander vereint, aber das Objekt des Genusses trennt sich vom Genießenden. Die zwei ... haben sich in einen Zustand (hinein) verbunden. Dort sind sie verschwunden in einem getrübten („unglücklichen") Bewußtsein (H 10, 39)[43].

Das Erdenleben bleibt die Nacht des Exils, Gott zwar der Nachbar[44], aber das Größte, was der Mensch tun kann, ist, seinem Tod als Zeuge zuzustimmen, ja – und hier rundet sich das Bild ab, das wir zu Beginn dieses Kapitels gezeichnet haben – Ḥallâj scheut nicht davor zurück, Gott offen „Mörder" (qâtil) zu nennen:

Du wohnst in meinem Herzen, dort wo, von dir geschickt, die Geheimnisse wohnen. Willkommen du, o Wohnstatt, oder vielmehr: willkommen o Nachbar! Denn kein anderer als Du wohnt dort, Geheimnis, das ich kenne. Schau dich mit deinen eigenen Augen um: gibt es noch einen Eindringling? In der Nacht des Exils, lang oder kurz, ist mein intimer Freund meine Hoffnung und mein Gedenken. Hier bin ich und stimme meinem Tod zu, wie es Dir gefallen wird o mein Mörder; ich wähle, was Du wählst (H 7, 23).

Kehren wir noch einmal zu einem der letzten Worte Ḥallâjs zurück: es ist genug für den, der Gott gefunden hat, daß der Eine ihn zur Einheit zurückführt (s. o. 488). Diese Worte sagen sicherlich alles aus, was es über Leben und Sterben Ḥallâjs zu sagen gibt. Interessant ist dabei, wenn hier eine Spekulation à la Raymundus Lullus erlaubt ist[45]: der Finder (wâ-

[42] 'âshiq: heiß sehnen.

[43] Zur Übertragung „unglückliches Bewußtsein" s. CMM 86: „conscience trouble". Der Text gebraucht „madhaqa": verwässern, auflösen.

[44] Über den Nachbarn als einer der größten und schönsten unter den ursprünglichen Gottesvorstellungen im Islam s. *Th. Mooren*, Paternité et généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le Christianisme. (Thèse du Doctorat en Théologie, maschinenschrftl.), Paris 1979, Institut Catholique, mit Bezug auf die sog. „medinensische Konstitution", 116.

[45] S. auch Ḥallâjs Worträtsel mit dem Begriff tawḥîd (Proklamation der Einheit): Akhbâr 59, 39.

jid) und der Eine (wâḥid) schreiben sich im Arabischen beide absolut gleich, bis auf einen kleinen diakritischen Punkt unter dem zweiten Radikal in „Finder" (was in der Umschrift einen völlig neuen Buchstaben ergibt). Aber ist es nicht merkwürdig, daß man Ḥallâjs ganzes Leben als Unterdrückung oder Eliminierung dieses kleinen Punktes, des „Ich-Punktes", der den Finder noch von dem Einen trennt, betrachten kann? – Erst im Tod schreiben sich beide gleich ...

3. Die Rechtfertigung des Verurteilten

Es liegt auf der Hand, daß das Schicksal des Ḥallâj dazu einlädt, Vergleiche mit dem Leben und Sterben Jesu zu ziehen. Die Frage ist nur, den richtigen Schlüssel zu finden, um Ḥallâj innerhalb des Islam gerecht zu werden, und ihn nicht voreilig irgendwie „christlich" zu vereinnahmen, d.h., den Punkt herauszufinden, wo er sich mit Jesu Schicksal wirklich vergleichen läßt[46].

Eine Gemeinsamkeit, die bei beiden sogleich ins Auge springt, ist die Stellung zum Gesetz. Hier der permanente Kampf Jesu, dieses Gesetz für den Menschen dasein zu lassen und bei seiner Erfüllung auf die innere Intention zu achten (Mt 12, 1–14; 23, 1–33; Mk 7; Lk 13, 10–17 etc.), dort die Empfehlung Ḥallâjs, die Pilgerfahrt auch spirituell begehen zu können. Diese Empfehlung war der Anlaß, Ḥallâj das Genick zu brechen – und die Pharisäer in Mt 12, 14 halten Rat, aus Anlaß der am Sabbat geheilten verdorrten Hand, wie sie Jesus umbringen könnten. Das Gesetz als solches wird dabei von Jesus keineswegs grundsätzlich verachtet – genausowenig wie von Ḥallâj –, z.B. „steht es geschrieben", daß man Gott anbeten und ihm allein dienen soll (Lk 4, 8; s. auch Mt 19, 16–19; 5, 17)[47].

---

[46] Es kann nicht darum gehen, aus Ḥallâj einen „Krypto-Jesus" zu machen oder das Fehlen einer festen inkarnatorischen Struktur der Mystik Ḥallâjs, dem Islam als „Schwäche" auszulegen. Es ist ja gerade die Zeugenschaft für den radikal Einen Gott, die Ḥallâjs Erfahrung erst ermöglicht. S. hierzu auch neben den schon erwähnten Werken *H. Corbins* sein: ‚Il paradosso del monoteismo', Casale Monferrato 1986, (franz.: ‚Le paradoxe du monothéisme', Paris 1981), 5 etc. – Zur christlichen Rezeption Ḥallâjs cf. auch CMM 89–91, wo aber, im Unterschied zu unserer eigenen folgenden Analyse mehr auf Probleme wie „Gnade", übernatürliche mystische Erfahrung etc. im Falle Ḥallâjs eingegangen wird: „Son expérience dépasse l'Islam et lui fait retrouver et vivre des valeurs chrétiennes. L'Islam le plus spiritualisé ne pourra jamais dépasser certaines limites posées par le Coran: la transcendence inaccessible de Dieu ... Or Ḥallâǧ affirme être uni à Dieu par l'amour ... Ḥallâǧ en fait ‚l'essence de l'essence de Dieu'. De même pour le rôle de la souffrance purificatrice, preuve de l'amour de Dieu, pour le pardon des ennemies. S'agit-il seulement de coïncidences fortuites? La réponse n'est ni dans des coïncidences, ni dans une imitation consciente ou des influences et emprunts externes. C'est la grâce du Christ qui était à l'oeuvre dans Ḥallâǧ, comme elle est en tout homme ... (Son expérience mystique) a tous les signes d'une expérience à la fois vraiment mystique et vraiment surnaturelle: elle choisit la voie de l'amour, la vraie voie ..." (CMM 90/1).

[47] Man könnte Jesu und Ḥallâjs Stellung zum Gesetz auch mit der paulinischen Antithese gramma-graphē, Buchstaben-Schrift, umschreiben; s. *U. Wilckens*, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, 161/2 u. 187, Anm. 23, in: NTS, 28 (1982) 154–190; s. auch *R. Pesch*, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, 39, in: N. Brox u.a., Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982, QD 93; 11–70; *H. Merklein*, Die Gottes-

Im Bereich der Vergeistigung des äußerlich objektiv Gesetzten in der Religion ist die Ähnlichkeit zwischen Jesus und Ḥallâj vielleicht am verblüffendsten, stellt man das Wort Jesu vom in drei Tagen wiederaufgebauten Tempel, das in der Passion eine so große Rolle spielt (Mt 26,61; 27,40; Joh 2,19–22), neben Ḥallâjs „Ermahnung zum Martyrium", dem Asketen Shâkir gewidmet:

> ... Zerstöre die Ka'aba (= den Tempel deines Leibes), dann bau sie wieder auf in Weisheit (ḥikma), damit sie anbetet mit den anbetenden (Engeln) und sich niederwirft mit den Niedergeworfenen (Akhbâr S. 68, franz. Teil)[48].

Doch die entscheidende Gemeinsamkeit im Wirken beider, Ḥallâj und Jesus, ist sicherlich ihr Zeugesein. Wie sehr Ḥallâjs Leben ganz von der Idee des Zeugnisgebens beseelt ist, haben wir im vorhergehenden studiert. Doch ist nicht auch besonders der johanneische Jesus durch und durch Zeuge? Das beginnt gleich mit Joh 1,18, wird abgestützt durch eine zweite Gestalt, die auch ganz und gar nur vom Zeugesein lebt, den Täufer (Joh 1,19ff.), geht weiter bis zum ersten Zeugenzeichen in Kana in Galiläa (Joh 2,1–11), zur Tempelreinigung in 2,13ff., Ankündigung der Erhöhung in 3,14 und dem Zeugen, der von oben kommt (3,31–36), dem Wort vom wirkenden Vater in 5,17: „mein Vater wirkt bis auf diesen Tag und ich wirke auch", dem nachfolgenden „der Sohn kann nichts aus sich selber tun" (5,19) und „der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er tut" (5,20), bis hin zur Speisung der 5000 und der anschließenden Diskussion (Kap. 6), der Erklärung auf dem Fest: „meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat" in 7,16 und dem Lichtsein in 8,12; der erneut provozierenden Frage der Juden: „wer bist du denn" in 8,25 und den Erläuterungen Jesu –, und gipfelt schließlich in 10,30 im „Ich und der Vater sind eins", „bewiesen" in der Auferweckung des Lazarus (11,25). Fußwaschung (13,15), Liebesgebot (13,34), Jesu Wahrheit und Wegsein[49], die Friedensgabe (14,27) und Jesu Weinstocksein (15,5) – all das ist auf Jesu Zeugesein aufgebaut. Dieses Zeugesein zu erkennen, darin besteht das ewige Leben (3,31–26; 17,3).

Und schließlich ist das zentrale Element Jesu' Verteidigung vor Pilatus weniger sein Königsein, als vielmehr, oder mindestens gleich stark, zum letztenmal und abschließend sein Sein als Zeuge. Joh 18,37: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll." Als Zeuge ist sein eigentliches Zuhause bei dem, den er bezeugt (Joh 1,1b; 2,16; 16,5a; 20,17; s. auch Lk 2,49), ähnlich wie auch Ḥallâj erst „reduziert zur Einheit" bei sich zu Hause angekommen ist und daher

---

herrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978, 95: keine prinzipielle Abschaffung der Tôrâh, kein Antinomismus, jedoch: „Wohl aber tritt die Tora – wie alles Bisherige – gegenüber der hereinbrechenden Basileia in die Distanz."

[48] Cf. auch: „Shâkir en savait davantage; Ḥallâj le lui avait écrit: la Pierre Noire qu'il fallait détruire, c'était le ‚temple de son corps'". (Akhbâr, S. 68 franz. Teil)

[49] Cf. unsere Bemerkungen zu Ḥallâjs „anâ ḥaqqun", ich bin Wahrheit, o. 491.

den Vor-Ort dieses Zuhause, den Todespfahl, den „Ort seiner Wünsche" nennt. (Cf. o. 488) Doch gerade vor dem Hintergrund der gemeinsamen Zeugenschaft beider tritt auch der Unterschied zwischen Ḥallâj und Jesus deutlich hervor. Jesus bezeugt den Vater. Joh 8,28, 29: „... dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und nichts von mir selber tue, sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich. Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Der Vater läßt mich nicht allein; denn ich tue allezeit, was ihm gefällt." (S. auch Joh 3,35) – Mehr noch: der Vater seinerseits ist Zeuge für Jesus: sein Zeugnis ist wahr, weil es nicht nur von ihm, sondern auch vom sendenden Vater bezeugt wird (Joh 8,18): und zwei Zeugen sind nach Dtn 19,15 (s. auch Joh 8,17) ausreichend für die Wahrheit.

Mit der Zeugenschaft für Gott als Vater steht Jesus durchaus auf dem Boden jüdischer Tradition. Es ist nicht die allgemeine Idee (s. auch Joh 8,41), sondern die konkrete Inanspruchnahme des Vaters durch Jesus, die das Ärgernis erregt (Joh 8,19a), daß die Erkenntnis Jesu unabdingbare Voraussetzung für die Erkenntnis des Vaters sein soll[50].

Jesu Einheit mit Gott, auf Grund seines Zeugeseins, die auf dem Boden der Vatertradition den Titel der Sohnschaft annimmt (Joh 3,31–36, bes. v. 35; 10,31–38), dient daher von Grund auf der Verherrlichung des Vaters (Joh 17,4), damit der Vater ihn verherrliche (Joh 17,5; s. auch 13,31,32; 17,1; ferner 6,65: der Vater ist verantwortlich für die, die zum Sohn kommen). Dieser Dienst an der Verherrlichung, der Einheitsdienst des Zeugen (Joh 5,19, 20), dient aber letztlich dem Leben (Joh 5,21–30; 8,51; 10,10; 11,25, 26; 14,19) oder, was dasselbe ist, der Wahrheit und dem Geist (4,23; 8,32; 8,45) sowie der Freiheit (8,36): „Der Geist ist es, der lebendig macht ... die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und Leben." (6,63)

Ḥallâj auf der andern Seite, bezeugt nicht den *Vater*gott, sondern den *Einen* Gott (s. Sure 55,26,27). Das Thema der Einheit Gottes ist Mittel und Ziel zugleich, es ist die Methode und der ganze Inhalt seines Zeugeseins. Es gilt überhaupt erst einmal zu zeigen, daß es möglich ist, dieses Wagnis der unio mit Gott einzugehen – und es muß möglich sein, weil es der schlagende Beweis für das Höchste selbst ist, das der Mensch von Gott aussagen kann (oder besser: Gott selbst durch den Menschen sagen muß): seine Einheit und Einzigkeit. Niemals hat Ḥallâj die Sicherheit, die Jesus gewissermaßen schon im Prolog des Johannesevangeliums mitgegeben wird und sich in 10,30 klar und deutlich ausspricht: „Ich und der Vater sind eins." Für Jesus als Sohn ist die Einheit mit Gott, als Vater, geradezu selbstverständlich. Es gilt „lediglich" die Juden davon zu überzeugen, daß *er* es ist, der diese Einheit realisiert. Joh 9,34: „Du bist ganz in Sünden geboren und lehrst uns? Und sie stießen ihn hinaus." Die Sache der Einheit selbst steht nicht auf dem Spiel. Auf dem Spiel steht, was

[50] S. Jesu Antwort in Joh 8,19. Zum Ganzen: *Mooren*, Paternité (Anm. 44) 152–161 sowie z. B. auch *Chr. Duquoc*, Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire, Paris 1977, 81–94.

mit *Vater* gemeint ist: Leben, Geist, Wahrheit und Freiheit oder wahre Freiheit. Die Einheit mit Gott ist niemals Inhalt an sich des Zeugnisses, sie ist allein dessen Mittel.

Der Inhalt des Zeugnisses ist also bei Ḥallâj und Jesus verschieden, was nicht anders zu erwarten war, berücksichtigt man den Unterschied im religionsgeschichtlichen Kontext. Doch in der Methode sind sich beide einig: sie müssen beide durch ihr Schicksal den Inhalt ihres Zeugnisses unter Beweis stellen. Und das heißt nicht nur durch die Werke, die sie tun (beide sind den Berichten zufolge Wundertäter), sondern durch ihren Tod. Für beide wird die Passion der zentrale Bestandteil ihres Zeugnisses, ihr Sterben und wie es interpretiert wird. Jesus und Ḥallâj, diese beiden großen Varianten des uralten semitischen Themas des Zeugen, gleichen sich ferner in Hinblick auf ein weiteres typisch semitisch- und nachher monotheistisches, dem Zeugesein nicht unverwandtes Element: sie provozieren beide ihren Tod, ihre Passion und, wenn auch in paradoxer Weise, ihre Rechtfertigung, durch das Gesetz, d. h. mit den Mitteln eines seit Hammurabis Zeiten unverbrüchlich semitischen Urdatums.

Ḥallâj kann den Inhalt seines Zeugnisses: es gibt keinen Gott, keinen Ihn Bekennenden, außer Gott, letztlich nur dann zur Darstellung bringen, wenn es ihm gelingt, diese seine konkret-menschliche Existenz im Rahmen dieses Zeugnisses zur Auslöschung zu bringen. Und das geht nur, wenn er als Märtyrer stirbt. Dies aber macht allein das Gesetz möglich.

Jesus kann letztlich nur zeigen, was mit Gottes Vatersein gemeint ist, nämlich Leben, Wahrheit, Freiheit und Geist und der damit zusammenhängende Anspruch von Joh 11,25, 26, wenn er auch im Tod der Lebendige bleibt, wenn seine Passion integraler Bestandteil dieses Zeugnisses ist. Er muß daher auf Grund seines Sohnesanspruchs sterben. Und das wiederum geht nur über das Gesetz. Joh 19,7: „Die Juden antworteten Pilatus: ‚Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht.'"

Ohne Gesetz, ohne dessen Provokation, können beide Zeugen ihr Zeugesein somit gar nicht vollenden, voll zur Sprache bringen. Dabei besteht in beiden Fällen ironischerweise ein Aspekt der Gesetzesprovokation darin, daß die Letztverantwortlichen unschuldig bleiben und die „direkten" Ankläger mit der Blutschuld belegt werden: Pilatus wäscht sich die Hände in Unschuld (Mt 27,24), und das Volk schreit: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" (Mt 27,25). Bei Ḥallâj (Bericht des Ibn Khafif) sieht das so aus:

> Als der Morgen gekommen war, erschien der Wesir Ḥâmid b. 'Abbâs, zu Pferd, mit seinem Gefolge und mit dem Polizeipräfekten Muḥammad b. 'Abdalsalam. Ḥâmid näherte sich dem Kreuz, zog aus dem Ärmel eine Papierrolle hervor, die er dem Muḥammad b. 'Abdalsalam übergab, und der entrollte sie. Sie enthielt die Bestätigung (shahada) dank (der Kollaboration von) 84 Rechtsexperten und (Koran)lesern:

„Vollstrecke an ihm das Urteil: von seinem Tode hängt der Friede des Islam ab, sein Blut komme auf unser Genick!" Und der Wesir sagte: „Ich will Zeugen!" Und die offiziellen Zeugen (shuhûd) boten sich ihm von allen Seiten an. Dann sagte er zu ihnen: „Hier ist eure Bestätigung; hier eure Unterschriften!" – „Ja", antworteten sie, „vollstrecke das Urteil an ihm: von seinem Tod hängt der Friede des Islam ab (fî qatlihi ṣalâh al-muslimîn), sein Blut komme auf unser Genick (damuhu fî riqâbinâ)! Man nahm ihn vom Kreuz ab und der Henker näherte sich ihm, um ihm den Hals durchzuschneiden. Da sagte der Wesir zu den Zeugen: „Ist der Befehlshaber der Gläubigen unschuldig an seinem Blut?" – „Ja!" – „Und ist der Polizeipräfekt unschuldig an seinem Blut?" – „Ja!" (Akhbâr, S. 176 franz. Teil)

So erfüllt das Gesetz nicht nur glänzend seine Aufgabe, sondern, so könnte man sagen, „beschmutzt" sich dabei nicht einmal; es hält sich in gewissem Sinn schadlos – Paulus nennt diese Verurteilungsfunktion des Gesetzes glattweg ein „herrliches Amt" (2 Kor 3,9). Allerdings besorgt das Gesetz nicht allein die Verurteilung des Zeugen, sondern auch dessen Rechtfertigung. Letzteres allerdings nur auf paradoxem Umweg. Doch ohne Rechtfertigung wäre das Zeugnis nur halb erbracht oder gar fast wertlos. Eine Rechtfertigung des Zeugen Ḥallâj würde bedeuten, daß die Einheit ihn rechtfertigte, so wie Ḥallâjs Sterben in gewisser Weise den Monos, den Einen Gott ins volle Recht gesetzt hat. Der Sohn Jesus, der gestorben ist, um Gott als seinen Vater zu erweisen, als einen Gott nicht der Toten, sondern der Lebendigen (Mt 22,32), in dessen Namen er als guter Hirte das ewige Leben gibt (Joh 10,28), wird erst in der Auferstehung voll gerechtfertigt und unwiderruflich als Sohn erwiesen, der sich selbst in der Wahrheit für die Menschen geheiligt hat, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien (Joh 17,19). Nun erst, wo der Sohn mit der Klarheit, die er beim Vater hatte, noch ehe die Welt war, verherrlicht ist (Joh 17,5), ist auch Gott als Vater endgültig verherrlicht (Joh 17,4; u. 17,1), ist es wirklich „vollbracht" (Joh 19,30). Was das allerdings für das Gesetz bedeutet und welche Rolle es dabei spielt, das hat erst Paulus in all seiner Tiefe ausgelotet. Zwar wird in gewisser Weise das Gesetz über den Begriff „Schrift" schon im Gespräch des Auferstandenen mit den Emmausjüngern zu einem göttlichen „Muß" (édei) verarbeitet (Lk 24,26)[51], ähnlich der Aussage von 1 Kor 15,3, 4[52], doch steht seine volle Enthüllung als Provokation und Paradox durch Paulus noch bevor[53].

Die These des Paulus, so wie sie im Galaterbrief zum Ausdruck kommt[54], lautet, daß nur durch das Werk des Gesetzes, das Jesus zum

[51] S. auch Lk 24,7, aber vom Nachdenken über den Menschensohn her entwickelt.

[52] Cf. z.B. *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg/Basel/Wien 1968, QD 38, 242–250.

[53] Zu Paulus und Gesetz s. die Literaturangaben in *Wilckens* 186, Anm. 1.

[54] Dies ist nicht die einzige Annäherung an das Thema. Paulus' Gesetzesverständnis hat eine Entwicklung durchlaufen und ist auch abhängig von den jeweiligen Gegnern. S. dazu bes. *Wilckens* 164–176: zum Galaterbrief (zu Gal 3,13: 167; 170); S. 180 mit Bezug auf den Römerbrief: „Im ganzen ist die Position des Römerbriefes eine Revision der Kampfposition des Philipper und Galaterbriefes." Zu den Gegnern des Paulus s. auch *S. Schulz*, Der frühe und der späte Paulus. Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik, 236, in: ThZ 41 (1985) 228–236: „Erst die ständigen Kämpfe und Auseinandersetzungen des Paulus

Kriminellen stempelte und in den Tod schickte, die Gnade erblühen konnte. Mit Bezug auf Dtn 21,23 argumentiert er in Gal 3,13:

> Christus hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, da er ein Fluch für uns wurde, denn es steht geschrieben: „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt".

Die Aktion des Gesetzes ist also für Jesus, da er gehorsam das Kreuz bestieg, zum totalen Verhängnis geworden, zum Verhängnis über den Tod hinaus. Als Krimineller starb er in Gottes ewigem Fluch, hatte jede Art von Leben nach dem Tode verwirkt. Doch bedeutet paradoxerweise genau diese Gesetzesaktion gegen Jesus unsere Erlösung auf Grund seiner Erweckung durch Gott. Es ist ein Gnadenakt Gottes gegen das Gesetz und unabhängig von ihm, Resultat keines Menschenwerkes, keiner Menschengerechtigkeit, und bedeutet somit letztlich unsere Erlösung vom Gesetz, das Ende des Gesetzes als Heilsweg oder, wie es der Philipperbrief formuliert:

> ... damit ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch den Glauben an Christus, nämlich die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt, auf Grund des Glaubens (3,9)[55].

---

mit judenchristlichen Gnostikern einerseits und judaisierenden Nomisten, die das Gesetz als Heilsweg propagierten, andererseits – nachweisbar aufgrund seiner Korrespondenz mit der galatischen, korinthischen, philippischen und römischen Gemeinde – stellen diese entscheidende historische wie theologische Zäsur dar und markieren den Beginn der Spätphase der paulinischen Theologie und Ethik ... Die tiefgreifende Wandlung des frühen zum späten Paulus beginnt erst mit der Zeit der großen Kämpfe mit seinen gnostischen und judaistischen Gegnern und ist so erst in den späten Hauptbriefen nachweisbar." S. auch *Pesch*, (Anm. 47), 62/3.

[55] Wie schon angedeutet, dies ist nicht das letzte Wort des Paulus in bezug auf das Gesetz. Nimmt man nur den Philipperbrief, so scheint das Gesetz, die Tôrâh, ohne weitere Bedeutung für den Christen zu sein: „Sie scheint christlich nicht nur keine positive, sondern schlechthin überhaupt keine Bedeutung zu haben." (*Wilckens* 178). Erst später, im Römerbrief, wertet Paulus die Rolle des Gesetzes neu (cf. ebd. 180–186), dank der Idee der prophetischen Funktion des Gesetzes (usus propheticus legis: *Bo Reicke*, Paulus über das Gesetz, 245–253, in: ThZ 41 [1985] 237–257), die auch das Paradox des Kreuzes in ein neues Licht setzt. Die Grundidee bleibt dieselbe: die totale Unterwerfung Jesu unter das Gesetz und Gottes nachfolgende Aktion gegen es. Will man jedoch verstehen, warum Gottes Gerechtigkeit schon durch das Gesetz (des Moses) und die Propheten bezeugt wurde (Röm 3,21) und warum Paulus in Röm 10,5b Moses als prophetischen Zeugen für Gottes „neue" Gerechtigkeit nehmen kann – „Man muß einfach zugeben, daß Paulus in Röm 10,5b die Aussage des Mose in Lev 18,5 über die Verwirklichung der Gerechtigkeit vorbehaltlos als Schriftbeweis für die Rechtfertigung im Glauben ohne Werke (9,32) angeführt hat" (ebd. 250) – in anderen Worten, warum das Gesetz „pneumatikós" (Röm 7,14), heilig, gerecht und gut (Röm 7,12), bleibt, dann kommt man nicht umhin, im Besteigen des Kreuzes durch Jesus und der damit verbundenen Annahme des Gesetzesurteils dieses eine Werk, diese eine Erfüllungstat unter dem Gesetz zu sehen, die für die Erlösung notwendig war. Diese eine Tat ist es gewesen, die das Verdammungssystem, das trotzdem ein so „herrliches" Amt war (2 Kor 3,9), zu Ende bringt. Sie ist das einzige Werk, würdig, wirklich Mittel zur Vergebung der Sünden genannt zu werden (Röm 3,25, nach Lev. 16,13–15; s. auch Röm 8,3–4). Es ist diese, wenn auch vielleicht ein wenig makabre Deutung der Kreuzbesteigung durch Jesus und seiner Annahme des Gesetzesverdikts als Erfüllung des Gesetzes, die es dem Gesetz ermöglicht, gewissermaßen seine „spirituelle Haut" zu retten. Die Kreuzestat Jesu war somit gesehen nicht nur die einzige Gesetzestat, die nicht zur Selbstüberheblichkeit oder Selbstgerechtigkeit geführt hat (Phil 3,9a), sondern die einzig relevante Tat unterm Gesetz schlechthin; Jesus, der in der Funktion des Kriminellen das Gesetz erfüllt hat, der Einzige auf den das „ò poiésas (autà) (Aorist!) von Röm 10,56 und Gal 3,12 zutrifft, und der daher lebt, wie es Lev 18,5 ver-

Dank des Eingreifens Gottes ist somit der Zeuge Jesus als Sohn gerechtfertigt, die Provokation des Gesetzes hat ihren Zweck erfüllt, sie hat sich erschöpft. Sie war, im Nachhinein betrachtet, ein „notwendiges" Moment im Heilsplan Gottes, ein Instrument aus dem typisch semitisch-monotheistischen Arsenal religiösen Gedankengutes (und religiöser Ränkeschmiederei). Aber Gottes definitives Urteil lautet auf Freispruch.

Wie steht es nun mit dem Zeugen Ḥallâj? Wird auch er gerechtfertigt, und zwar durch den Monos, die Einheit, den Einen und Einzigen Gott, nachdem er, Ḥallâj, ein ganzes Leben lang das Gesetz provoziert hat (zum Einschreiten gegen ihn), bzw. sich die provokatorische Potenz des Gesetzes für seinen Einheitsdienst als Zeuge zunutze gemacht hat? Wir wollen hier nicht die Frage beantworten, ob und wie Ḥallâj christlicherseits als gerechtfertigt angesehen werden kann[56], nicht zuletzt im Rahmen des von Paulus so unermüdlich dargestellten Freispruchs, den Christus für alle unter dem Gesetz Stehenden erwirkt hat[57], sondern wie der Islam auf Ḥallâjs Zeugentod intern reagiert hat. L. Massignon hat uns in der Tat eine Überlieferung zugänglich gemacht, die für unsere Frage von größter Bedeutung ist. Nachdem nämlich die 84 (falschen) Zeugen den Befehlshaber der Gläubigen und den Polizeipräfekten reingewaschen und das Blut Ḥallâjs auf sich genommen haben, heißt es bei Ibn Khafîf weiter:

---

heißt. Das grundsätzlich Paradoxe der Situation tritt damit nur um so deutlicher zutage. Denn obwohl er das Gesetz erfüllt hat, lebt Jesus als der Christus nur gegen, trotz des Gesetzes, dessen ursprüngliche Intention ja seine Verdammnis war.

Bedeutungsvoll, zōopoieīn (cf. Röm 4,17; 2 Kor 3,6b; s. auch *Wilckens* 162/3) wird die ganze Aktion nur durch die Auferstehung, dadurch daß sie Gott erlaubt, seine Gnade als paradoxe Erfüllung der prophetischen Funktion des Gesetzes in Anschlag zu bringen. Nur wenn man das Gesetz so sieht, macht es Sinn, wenn Paulus argumentiert: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Vielmehr richten wir das Gesetz auf" (Röm 3,31), genauso wie er von Christus als dem finis/télos des Gesetzes sprechen kann (Röm 10,4). Nur so meint finis etwas anderes als „Sackgasse", „aus und vorbei" im negativen Sinn, sondern wirklich „Erfüllung" im positiven Sinn, wie schon Luther im Gegensatz – so Reicke – zu den deutschen lutherischen Theologen festgestellt hat: „Magno velut argumento nos erudiens (apostolus), quod universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspiciatur, licet facietenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit: Finis legis Christus, q. d. omnia in Christum sonant" (Auslegung der Epistula ad Romanos von 1515–1516, WA 56, 1938, 414; s. *Reicke* 247 [Anm. 6]). Das Gesetz ist „aufgehoben", entfernt (katargeītai) wie der Schleier in 2 Kor 3,14c in seiner anklagenden und verurteilenden Funktion – „Eben darin besteht die vorher in 3,13b erwähnte Vollendung des Gesetzes (tò télos) ..." (ebd. 252) (s. auch *Wilckens* 161) – bleibt aber „herrlich" als prophetische Instanz.

[56] Cf. dazu CMM 91.

[57] Auf der Basis der pistis. – Etwas unorthodox zwar, aber nicht weniger beeindruckend spielt *G. Mahler* auf diese Realität an, wenn er das Finale seiner 2. Symphonie, c-moll, die Auferstehungssymphonie, mit folgenden Worten kommentiert: „... – Leise erklingt im Ohr der Heiligen und Himmlischen: ‚Auferstehn, ja auferstehn wirst du!' Da erscheint die Herrlichkeit Gottes! – Ein wunderbares Licht durchdringt uns bis ans Herz. Alles ist stille und selig. – Und siehe da: Es ist kein Gericht, es ist kein Sünder, kein Gerechter – kein Großer und kein Kleiner, es ist nicht Strafe und nicht Lohn! Ein allmächtiges Liebesgefühl durchdringt uns mit seligem Wissen und Sein." (*G. Stephenson,* Die Musikalische „Darstellung" des Todes als religiöses Phänomen, 206, in: G. Stephenson Hrsg., Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, Darmstadt 1980, 184–212.)

Der Henker näherte sich Ḥallâj ... sein Kopf wurde abgeschlagen; der Rumpf blieb da (wo er war) während zweier Stunden des Tages; sein Kopf jedoch wurde inmitten der abgeschlagenen Hände und Füße ausgestellt. Er redete in einer Sprache, von der man nur das Ende verstand: „Aḥad, Aḥad", „O Einziger, o Einziger". – Ich kam näher ... und sah, daß das fließende Blut „Gott, Gott" auf den Boden geschrieben hatte, und zwar an 84 Stellen: genau die Zahl der falschen Zeugen. Dann verbrannte man Ḥallâj (Akhbâr S. 177 franz. Teil).

Und Massignon selbst liefert uns den Schlüssel zum Verständnis dieser Überlieferung:

... der Geist, dessen traditionell semitisches Zeichen das Blut ist, bezeugt, daß sein (Ḥallâjs) blutiges Opfer erhört worden ist. Der legale Formalismus des Islam annulliert hier (fait abroger) die Unterschrift der verdingten Zeugen durch die Unterschrift Gottes, der den Verurteilten unschuldig spricht (Akhbâr S. 177/8 fr. T.).

Der vom Rumpf getrennte und „Aḥad, Aḥad" ausstoßende Kopf ist höchstes Zeugnis der Einheit, das sie sich, nun wirklich von jedem dazwischentretenden „Ich" befreit, selbst gibt. Diese Episode, so makaber das klingen mag, ist wiederum paradoxerweise, der absolute Höhepunkt im „Dasein" des Zeugen Ḥallâj. Sie bildet, zusammen mit der 84fachen blutigen Gegen-Zeichnung Gottes die Rechtfertigung des vom Gesetz Verurteilten und somit das strukturelle Gegenstück zur Auferstehung Jesu, genauer zur Vision Maria Magdalenas (Joh 20, 18) und der nachfolgenden Erscheinung des Auferstandenen im Jüngerkreis (Joh 20, 19–23) und vor Thomas (Joh 20, 24–29)[58].

Damit ist unsere Nachzeichnung zweier typisch semitischer Zeugenschicksale an ihr Ende gelangt. Es stellt sich am Schluß unwillkürlich die Frage: was wäre geworden, wenn auch Ḥallâj seinen „Paulus" gefunden hätte, einen an Kühnheit dem Paulus in nichts nachstehenden Denker, der mit einer den Philipper- und Galaterbriefen vergleichbaren Schärfe die theologische Konsequenz aus der Erfahrung und dem Schicksal Ḥallâjs gezogen hätte? Ist nicht auch bei Ḥallâj das Gesetz gewissermaßen zu seinem télos gelangt, seine Provokationspotenz erschöpft und sein Zweck erfüllt? Und weiter: würde das Ziehen einer solchen Konsequenz notwendigerweise ein „Aufbrechen" des Islam bedeuten oder könnte sie nicht vielmehr „aufgefangen" werden in einer radikalen Rückbesinnung auf denjenigen, der auch im Islam unverbrüchlicher Ur-Zeuge für den Glauben an den Einen Gott ist: Abraham, der erste Muslim, der erste Sich-im-Glauben-Unterwerfende[59] – ähnlich der „Kehre", die Paulus in

[58] Interessanterweise gibt es auch in bezug auf Ḥallâj eine Visionsgeschichte. Ẓâhir Sarakhsî sagt: „Ich war in Bagdad, als Ḥusayn b. Manṣûr gekreuzigt wurde; als ich eines Tages, nach seiner Hinrichtung durch eine der Straßen (Bagdads) ging, kreuzte ein Ritter (fâris) zu Pferde meinen Weg. Sein Gesicht war verschleiert ... mit einem ... seidenen Turban und in der Hand hielt er eine Lanze. Als ich näher kam, hob er seinen Schleier und ich erkannte Ḥusayn b. Manṣûr, der zu mir sagte: ‚o Abû 'Alî!' Wenn man dich fragt: ‚Hast du Ḥusayn b. Manṣûr (nach seiner Hinrichtung) gesehen?' antworte: ‚Ja!'" (Akhbâr 144, 10*) – Ferner wird von den Leuten aus Ṭâlaqân berichtet, daß sie sich, bei der Nachricht vom Tode Ḥallâjs, zum Aufstand erhoben, weil sie glaubten, daß Ḥallâj als Rächer auferstehen und wiederkommen werde (s. Akhbâr, S. 68 franz. Teil).

[59] S. Sure 2, 128; 14, 35 ff.; s. auch *Mooren*, Paternité (Anm. 44) 81, 117/8.

Gal 3,10–14 unternimmt, wenn er sich auf Abraham rückbesinnt?[60] Trüge dann auch im Islam graphē den Sieg über gramma davon?[61] Dies sind nur Fragen – allerdings solche, die für die Zukunft des Islam von Bedeutung sein könnten[62]. De facto hat sich nach Ḥallâj der Sufismus, im Rahmen der sunnitischen Branche des Islam, hauptsächlich in zwei Richtungen aufgelöst: in eine, für das Gesetz mehr oder weniger ungefährliche, sentimental-poetische und in das pantheistisch-ontologische Einheitsdenken, dessen bekanntester Vertreter Ibn 'Arabî (1165–1240) ist[63].

Ḥallâjs Mystik jedoch ist radikal Zeugenmystik, Mystik des Märtyrers. Und es ist dieses Thema des Zeugen, das uns zu einem Vergleich mit Jesus von Nazareth herausgefordert hat. Denn sowohl für Jesus wie auch für Ḥallâj gilt: es ist ihr Zeugesein, das die Provokation des Gesetzes enthüllt und der Idee der Rechtfertigung ihren Sinn gibt – Rechtfertigung bei beiden, Jesus und Ḥallâj, provokatorisch-paradox „durch" das Gesetz und zugleich gegen es, Rechtfertigung über den Weg der Passion, letzten und tiefsten Leidens im Angesicht des Einen Gottes, sei er „Freund" oder „Vater" genannt.

In der pantheistisch-ontologischen Mystik, die letztlich eine Art „mystischen Spinozismus" darstellt, wird der Weg zur Einheit über das Zeugesein, das Subjekt, durch den Weg über das „Sein" ersetzt. Das „Objekt" ist alles. Aus Ḥallâjs: es gibt keinen Ihn Bekennenden, außer Gott, wird: es gibt „nichts", außer Gott.
Bedenkt man das Verhältnis dieser Art von Mystik zu Ḥallâj, so wird man an den berühmten Brief Schellings an Hegel vom 4. 2. 1795 erinnert: „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? – Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin das Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist alles entschieden."[64] Bei Ḥallâj, so könnte man in gewissem Sinn wohl sagen, ist Alles Ich oder das Ich Alles;

---

[60] S. *Wilckens* 166. [61] Ebd. 162.

[62] Cf. z. B. die Rezeption Ḥallâjs bei einem Autor wie Gilani Kamran (Pakistan): „He added a new dimension to the idea of the human being, and with this dimension the Muslim history entered a more fruitful and rewarding era of its civilisation. Ḥallâj saved the Muslim world from collapsing under the threat of a Godless cosmology. He activated the living psychological structure to receive the Revelation in its immediacy and to know God through the mediation of the Truth. For centuries, Hallaj has spoken to Muslims in the idiom of love, and ana al-haqq has remained the consoling voice for many generations in the misery of spiritual loneliness. The grandmothers in their folk-tales still talk of Mansur in the far-off homes of the Muslim world. The old men, while looking towards the blue skies, listen to the mystery of ana al-haqq and heave sighs of inner distress. And in the silence of the tropical nights the voice of the Qawwali-singers fades out into timelessness. Ana al-haqq; ana al-haqq; ana al-haqq!" (*Kamran* 51 [Anm. 5].)

[63] S. hierzu CMM 92; zu Ibn 'Arabî: CMM 102–109; ferner *Abdul-Hâdi* (Übers.), Al-Balabani, Le traité de l'unité dit „d'Ibn 'Arabî", Paris 1977; *T. Burckhardt*, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris 1969; *W. Neumann*, Der Mensch und sein Doppelgänger. Alter Ego-Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn 'Arabi, Wiesbaden 1981; zur Problemstellung auch die schon zitierten Werke *Corbins*.

[64] *G. L. Plitt*, Aus Schellings Leben in Briefen, I–III, Leipzig 1869/70, I, 76.

aber es ist das mystische Ich, das Ich des Zeugen, das eigentlich nur in der Ekstase, als aufgelöstes in der Passion „existiert". Man sieht hier die „gefährliche" Nähe zwischen Mystik und Philosophie: der Beweis Gottes über das Ich, in Freiheit und Denken zwar, aber seiner Passion und seines klassischen Zeugencharakters (weil aufs System, d. h. aufs Wissen gebracht)[65] beraubt[66] – das ist das Drama des Idealismus.
Allerdings, so müssen wir hinzufügen, scheint bei weiterem Hinsehen[67] eine andere Reflexion Schellings, über den „Dogmatisten" nämlich, der oben gegebenen Einschätzung Ḥallâjs zu widersprechen. Ḥallâj scheint als „Dogmatist" den Gesetzesgott zu bezeugen, der dem Menschen gegenüber als absolutes Objekt, absolute und rein von außen auf ihn zukommende Kausalität auftritt[68]. Dieses Absolute fordert: „Vernichte dich selbst durch die absolue Kausalität, oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Kausalität" (I, 316). Und: „Stellt er (der Dogmatist) das Absolute als realisiert (als existierend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens und hört eben damit auf, Objekt der Freiheit zu sein. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben." (I, 331/332)
Was Schelling in der so formulierten Gesetzesproblematik nicht gesehen hat, ist die Korrelation Provokation – List. Er hat die „heilige" List des Zeugen übersehen, der sich freiwillig dem Gesetz unterstellt, ja sich seiner provokatorischen Funktion bedient, um es solcherart „ad absurdum" zu führen (als gerechtfertigter Verurteilter). Auf solche Weise – das ist der spirituelle Gewinn des Gesetzes, des „es steht geschrieben" – bleibt Gott „Gesetztes", und zwar als „Realität"[69], Wahrheit (arab. al-ḥaqq) und Leben (zoē), und geht doch gleichzeitig über das „Gesetzte" hinaus, indem er als „Du" oder (bei Ḥallâj) als „Er" aufgedeckt wird. Es ist die List des Zeugen, die das Gesetz als paradoxen Schleier, als paradox-provokatorischen Weg zu diesem Du oder Er hin entlarvt. Schelling kann diese List und das Paradoxe der Situation nicht

---

[65] klassisch: weil der neuzeitliche Philosoph in gewisser Weise ein neuer Zeuge für eine neu konzipierte Unendlichkeit wird.

[66] Vielleicht etwas weniger beim jungen *Schelling*, wegen der „Offenheit" seines Ich und der Rolle, die Glaube und (auch späterhin noch) Ekstase bei ihm spielen („... der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe – dort Anschauung, hier Glaube!", Werke, Stuttgart 1856ff, K. F. A. Schelling Hrsg., I, 216; zur Ekstase: *W. Schmied-Kowarzik*, Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: H. P. Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, II: Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Frankfurt/M. 1981, 112–138). – S. zu diesem Problem auch *Chr. Wild*, Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings, Freiburg, München 1968, 22 u. seine Bemerkung zu Schellings Hegelkritik: „Die Vollendung des Rationalismus bestände gerade darin, auf etwas anderes als sich selbst zu verweisen und sich nicht abstrakt in sich selbst als absolute Einheit zu verschließen." (Ebd. 79). Allerdings ist Schellings eigener Versuch, diesen Rationalismus zu vollenden, in der positiven Philosophie nämlich, eher ambivalent und von zweifelhaftem Wert, wohl eher eine Transformierung von Glauben in Wissen, wenn auch in ein nie abgeschlossenes, als ein reales Durchdringen und Anerkennen dessen, was Glaube ist (cf. ebd. 24, 135–146). – Uns kann es hier nicht um eine erschöpfende Darstellung eines so vielschichtigen Denkers wie Schelling gehen (s. *H. Holz u. a.*, Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975) und seinen Weg von der Pantheismuskritik bis hin zu seinem eigenen „Seinsmonotheismus" nachzuzeichnen (s. auch *P. Tillich*, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Breslau 1910), sondern nur um das Aufzeigen einer markant neuzeitlichen Position – als gewissermaßen typischer Geste – der hier diskutierten Thematik gegenüber.

[67] Zu Schellings Briefen über Domatismus und Kritizismus, bes. den 7. u. 9. Brief, s. auch *Wild* 24.

[68] S. dazu auch die Überlegungen des jungen *Hegels* über den Judengott als absolutes Objekt in: Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798–1800), Werke I, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt/M 1971, 247–418.

[69] Und das „Ich" des Zeugen mit ihm: Jo 8,58: „Ehe Abraham ward, bin ich."

sehen, da er das Gesetz rein als freudlose Last sieht, lediglich als des Menschen Fluch: „Das Gesetz ist unvermögend, ihm (dem Menschen, Th. M) ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetz) ‚gleich' ist, im Gegenteil, es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern ... zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner Freudigkeit der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d.h. als Fluch empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwert seines ganzen Daseins einzusehen" (XI, 555/6)[70]. Steht hier Mitteleuropäer gegen Semit in der Wahrnehmung des Gesetzes?[71] Was das Gesetz provoziert, wenn die freudlos gewordene Existenz überhaupt noch reizbar ist, heißt lediglich: Rückzug vom Gesetz, nicht dessen innere provokatorisch-paradoxale Überwindung. Das Gesetz stößt den Menschen geradezu ins Nicht-Agieren oder nicht mehr Agieren wollen, ins kontemplative Dasein: „sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben" (XI, 556), bzw.: „Das Eingehen des Ich ins kontemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich ... Gottes nur als Idee." (XI, 557) Nur weil der Mensch schließlich nicht anders kann als handeln, weil er hungrig ist nach dem tatsächlichen Gott, der mehr ist als die Idee in Kunst, Mystik und Wissenschaft, weil er also darauf brennt, den Gott der Vorsehung zu treffen, findet er den Weg in die Geschichte zurück, wo es nun gilt, daß Gott sich tatsächlich als Gott erweist (cf. XI, 560, 566).

Die Last ist von den Schultern des Gesetzes genommen und als Beweislast der Geschichte, dem Drama der menschlichen (als göttlichen) Freiheit aufgebürdet (cf. IX, 215, 219; X, 22). Was sich für den semitischen Zeugen auf dem Kampffeld des Gesetzes abspielt, nämlich seine und seines Gottes Rechtfertigung, wird für den Philosophen-Zeugen eine Frage der Geschichte, und das heißt für Schelling letztlich: ein Problem des Wissens und nicht mehr des, semitisch verstandenen, Glaubens – sein Zeugesein ist total der Geschichte ausgeliefert, wobei noch offen ist, trotz der Hoffnung, in der Geschichte auf den Gott der Vorsehung zu treffen, ob sie Heilsgeschichte ist[72]: die Perspektive Gottes verwandelt sich in einen werdenden Gott hinein[73], Wahrheit und Leben, nicht mehr „gesetzt", werden bezeugt unter dem Imperativ einer „unendlichen Aufgabe" (I, 331), in einem „unendlichen Annäherungsprozeß" (cf. I, 331), der eine „unendliche Wissenschaft" (II, 11) erfordert[74].

Es ist das sich zunächst ohnmächtig vorfindende Wissen, welches sich nicht selbst begründen kann, das die Rolle des ohnmächtigen, verurteilten Zeugen übernimmt, und es ist schließlich dieses Wissen, das im Drama der Geschichte gerechtfertigt werden soll: „Das Wissen, das sich als faktisch begriffen hat, will diese seine faktische Wirklichkeit bejahen, bzw. das Wissen, das sich schon immer bejaht hat, will die Rechtfertigung dieser ursprünglichen Selbstbejahung erfahren. Die Sinnfrage geht auf nichts anderes als auf die Rechtfertigung der ursprünglichen, die eigene Aktualität und Existenz betreffenden Selbstbejahung des Wissens."[75]

[70] Zu Schelling und dem Gesetz, s. auch *Wild* 109/10 u. *Schelling* XI, 172/3.

[71] Schellings Gedankengang klingt zwar streckenweise nach Paulus (Röm 7,7, 11, 24), ist jedoch grundverschieden von der Intention des Paulus! (S. Röm 3,31; 7, 12, 14 etc.)

[72] Cf. *H. Zeltner,* Das große Welttheater, in: A. M. Koktanek (Hrsg.), Schelling Studien, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München/Wien 1965, 113–130.

[73] Cf. *W. R. Corti,* Die Mythopoesie des „Werdenden Gottes", in: Koktanek (Anm. 72) 83–112. Im selben Band s. zu Schellings Gottesbegriff ferner: *H. Fuhrmans,* Der Gottesbegriff in der Schellingschen positiven Philosophie, 9–47 u., aber anders als Fuhrman, *L. van Bladel,* Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie, 49–82. S. ferner *Schelling* IX, 215, 219; X, 22 u. *Wild* (Anm. 66) 85/6, 143/4.

[74] S. hierzu auch *Wild* 24, 36.

[75] Ebd. 118; s. auch *W. Schulz,* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, 6/7.

ThPh 61 (1986) 507–534

Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos und die christliche Rede vom Heiligen Geist

Von Markus Knapp

Daß „Gott Geist ist" (Joh 4, 24), ist als theologische Aussage unabdingbar. Gott ist nicht Teil der sichtbaren Welt, und wenn der Mensch mit ihm Verbindung haben will, so muß das „im Geist und in der Wahrheit" (ebd.) geschehen. Christliche Theologie ist also wesentlich Rede vom Geist: Pneumatologie.

Diese Bestimmung könnte angesichts der Schwierigkeiten einer auch kritischer Vernunft akzeptablen theologischen Weltinterpretation als Ausflucht erscheinen. Wenn Gott Geist ist und folglich „niemand Gott je gesehen hat" (Joh 1, 18), so könnte sich leicht der Verdacht einstellen, hier werde aus der Not eine Tugend gemacht. Wo man sich im allgemeinen an das Sichtbare, Überprüfbare, Berechenbare hält, wird man um so mißtrauischer darauf bestehen, daß Glaube und Theologie ihre Rede vom Geist gerade vor einer solch „materialistischen" Weltsicht als verstehbar ausweisen. Dem scheint in gewissem Sinn im christlich-kirchlichen Raum das Bedürfnis zu korrespondieren, das sich Ausdruck verschafft in sogenannten charismatischen Gruppen oder anderen Versuchen, das Christsein neu leben zu lernen; sie alle sind darauf ausgerichtet, es mehr ins persönliche Leben zu integrieren. „Was zählt, ist Erfahrung. Was darunter verstanden wird, ist jedoch überaus vielfältig und widersprüchlich, oft tief und authentisch, manchmal aber auch kurzlebig und synkretistisch vermischt."[1]

Um die theologische Rede vom Geist oder von der „Erfahrung im Geist" auf andere Verständnisweisen beziehen zu können bzw. sie davon zu unterscheiden, muß gefragt werden, was der Begriff Geist in verschiedenen Zusammenhängen jeweils bedeutet. Angesichts des Bedürfnisses, sich an das Sichtbare, Erfahrbare, „Konkrete" zu halten, legt es sich nahe, auch einmal zu prüfen, in welchem Sinn im Kontext eines philosophischen Materialismus vom Geist geredet wird. Steht diese Denktradition dem genannten Bedürfnis nicht besonders nahe und muß daher die Theologie die Auseinandersetzung mit ihr nicht verstärkt führen?

Im folgenden wird versucht, diese Frage am Beispiel der Philosophie Theodor W. Adornos zu verfolgen. Adorno erscheint hierfür in besonderer Weise kompetent, insofern er einmal von sich bekannt hat: „Mir war, trotz aller Gesellschaftskritik und allem Bewußtsein von der Vormacht der Ökonomie, von Haus aus die absolute Relevanz des Geistes selbst-

[1] *W. Kasper*, Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, in: ders. (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Breisgau 1979, 7–22, 8.

verständlich."[1a] Es soll daher zunächst gefragt werden, in welchem Sinn der Begriff des Geistes im Kontext des Materialismus Adornoscher Prägung zur Sprache kommt, um dann zu prüfen, wie sich die theologische Rede vom Geist dazu verhält.

1. Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos

a) Die Nötigung zum Materialismus

War Adorno nach seinen eigenen Worten „von Haus aus die absolute Relevanz des Geistes selbstverständlich", so sah er sich doch genötigt, im Laufe seines Lebens die Bedeutung des Geistes und seiner Produkte völlig neu denken zu müssen. Ausschlaggebend dafür war die Erfahrung des nationalsozialistischen Völkermordes, durch den die Negativität der Geschichte an ihr Ziel gekommen und offenkundig geworden sei. Der Name Auschwitz wird daher für Adorno zu einem Philosophem: „Auschwitz (hat) das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern."[2] Auschwitz, der „Rückfall in die Barbarei"[3], nötigt auch zu der Einsicht, daß am traditionell-philosophischen Begriff des Geistes selbst etwas nicht stimmt und die mit ihm verknüpften Erwartungen einer fortschreitenden Humanisierung trügerisch waren. Nach Auschwitz bedarf es daher einer grundsätzlich neuen Besinnung auf das Wesen des Geistes und die in ihm liegenden Möglichkeiten.

Dies geschieht in Abgrenzung von dem, was Adorno unter Idealismus versteht. Damit ist ein Denken gemeint, das alles, was ist, auf ein erstes Prinzip zurückführt; in diesem wird alles Seiende identisch gesetzt. „Das identifizierende Prinzip, das alles vereinheitlicht und alles, was da ist, sich selbst gleichsetzt, ist aber immer auf der Subjektseite. Eine solche Einheit gibt es anders als vermittelt durch die Subjektivität überhaupt nicht."[4] Identitätsdenken wird daher von Adorno immer als idealistisch angesehen, unabhängig davon, als was es sein oberstes Prinzip jeweils denkt; entscheidend ist, daß sich in solcher Philosophie das Denken, der Geist, zutraut, alles sich selber kommensurabel zu machen[5].

[1a] *T. W. Adorno*, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1970(3), 144.

[2] *T. W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1970 (i.f. ND), 357.

[3] *Adorno*, Stichworte 85.

[4] *T. W. Adorno*, Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, Band II, Frankfurt/Main 1974 (i.f. PT II), 82.

[5] Dies gilt nach Adorno z.B. auch für Heideggers Seinsphilosophie, obwohl sich diese doch gerade gegen den offiziellen Idealismus abgrenzt. Aber „die Behauptung, Sein, jeglicher Abstraktion vorgeordnet, sei kein Begriff oder wenigstens ein qualitativ ausgezeichneter, unterschlägt, daß jede Unmittelbarkeit ... Moment ist, nicht das Ganze der Erkenntnis ... Ist Erkenntnis ein Ineinander der synthetischen Denkfunktion und des zu Synthesierenden, keines von beiden unabhängig vom anderen, so gerät auch kein unmittelbares Eingeden-

Den Gegensatz dazu sieht Adorno in einem materialistischen Denkansatz. Er ist sich dabei bewußt, daß der Materialismus seinerseits in Idealismus im erläuterten Sinn umschlagen kann, wenn er, monistisch, alles aus dem Begriff der Materie ableiten möchte[6]. Demgegenüber ist für den Materialismus im Adornoschen Sinn die Einsicht grundlegend, daß nicht alles auf ein oberstes Prinzip zurückgeführt werden kann. Geist wird vielmehr als Moment des Lebensprozesses durchschaut, er ist nicht das Ganze. „Der Materialismus präsentiert dem Geist die Rechnung, indem er ihn seiner eigenen Naturwüchsigkeit überführt und schließlich den Ursprung des Geistes und noch seiner äußersten Sublimierungen in der Lebensnot sucht."[7] Der Geist ist zunächst einmal Mittel, das sich im Prozeß der menschlichen Lebenssicherung formt und dieser dient. Das Stoffliche, Materielle steht dem Geist gegenüber, ist nicht er selbst. Dies verkennt er, wenn er in seinem Bestreben, die Natur zu beherrschen, ein erstes Prinzip aus sich entläßt. Daher kann Adorno sagen: „Ich meine, die Art von Integration, deren oberster Ausdruck es ist, alles, was da ist, auf Eines, ein Vereinheitlichendes zurückzuführen, mit dem es eins sein soll, ist die begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung."[8] Dieser Beherrschungswille ist es aber gerade, der in Auschwitz an sein Ziel gekommen ist, indem alles, was sich nicht unterwirft oder als abweichend erscheint, vernichtet wird. Daher macht Auschwitz für Adorno die Abkehr von der Identitätsphilosophie und den Übergang zum Materialismus zwingend.

Das bedeutet zunächst und vor allem eine Hinwendung zum Einzelnen, Partikularen. Ist dieses nicht mehr unter ein einheitsstiftendes Prin-

---

ken, wie Heidegger als einzige Rechtsquelle seinswürdiger Philosophie es stipuliert, es sei denn kraft der Spontaneität des Gedankens, die er gering schätzt ... Dezidierter als die auf halbem Wege stehenbleibende Phänomenologie, möchte Heidegger aus der Bewußtseinsimmanenz ausbrechen. Sein Ausbruch aber ist einer in den Spiegel, verblendet gegen das Moment der Synthesis im Substrat. Er ignoriert, daß der Geist, der in der von Heidegger angebeteten eleatischen Seinsphilosophie als identisch mit dem Sein sich bekannte, als Sinnesimplikat enthalten ist bereits in dem, was er als jene reine Selbstheit präsentiert, die er sich gegenüber hätte" (ND 88f.).

[6] Adorno kritisiert diese Form des Materialismus in seinen terminologischen Vorlesungen folgendermaßen: „Dieser reine, monistische, metaphysische Materialismus kommt dann dazu, etwa die Bewußtseinsphänomene mit den Gehirnvorgängen gleichzusetzen, während die Erfahrung, die doch die Quelle eines solchen Denkens notwendig sein muß, weil es den Geist, das reflektierende Denken, als eine solche primäre Quelle ausschließt, uns gerade nicht eine solche Identität von physiologischen Vorgängen und von Denkprozessen liefert ... Wenn wir grün sehen, sehen wir ja dabei eben nicht diese Gehirnvorgänge, sondern wir sehen grün, und dadurch, daß diese Differenz in dem konsequenten, in dem metaphysisch monistischen Materialismus gar nicht ausgedrückt werden kann, wird deutlich, daß gerade auch hier aus einem abstrakten, übergeordneten, synthetischen Prinzip heraus argumentiert wird" (PT II, 85; ähnlich ND 193).

[7] PT II, 173.

[8] PT II, 82. In der Absolutsetzung der Naturbeherrschung zeigt sich theologisch die Struktur der Sünde; es legt sich dann nahe, die theologische Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie Adornos von der Erbsündenlehre her zu führen; vgl. dazu *M. Knapp*, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt". Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, bes. 224ff.

zip subsumiert, wird es in seiner Stofflichkeit, Materialität sichtbar, als das, was an ihm gerade nicht Geist ist. Dieses Stoffliche ist ganz ernst zu nehmen, weil sich in ihm die nicht bereits vom Geist „zensierte" Bedürftigkeit des Seienden anmeldet; sie zeigt sich an im physischen Schmerz und in der Organlust, „ein Stück Natur, das nicht auf Subjektivität sich reduzieren läßt"[9]. Und zugleich verweist das Stoffliche auf seine eigene Hinfälligkeit; dessen Verdrängung möchte der Materialismus wehren: „Der Begriff meint eigentlich soviel wie, daß wir Menschen selber Stoff sind, daß das Stoffliche, Vergängliche, also das in einem prägnanten Sinn Irdische bei uns selber mehr ist als das, was wir uns als Geist selber gutschreiben."[10] Der Geist darf sich also nicht mehr über die Sphäre des Niederen, Hinfälligen erheben, um über dessen Bedürftigkeit und Not hinwegzutäuschen. Nur ein Denken, das sich vorbehaltlos dem stellt, was sich im Stofflichen anmeldet, ist angesichts dessen, was aller Geist und alle Kultur nicht verhindert haben, für Adorno noch zu verantworten. „Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral."[11] Was der Geist ist und was sich durch ihn dem Menschen eröffnen kann, läßt sich nur bestimmen von den Fragen des materiellen Daseins aus.

b) Geist als Modifikation des Leibhaften

Als Konsequenz aus dem materialistischen Ansatz der Philosophie ergibt sich, daß Geist nicht mehr als das Erste verstanden werden kann. Das heißt nun, wie schon zu sehen war, für Adorno nicht, die Wirklichkeit des Geistes zu leugnen oder auf das Materielle zu reduzieren[12]. Es wird aber ernst gemacht mit der Einsicht, daß der Geist sich dem materiellen Lebensprozeß, durch den die Menschheit ihr Überleben sichert, entringt. Das erweist sich daran, daß Geist „rein", ohne auf ein Stoffliches zu verweisen, an dem er sich und das ihn geformt hat, nicht zu haben ist. „Das nicht seiende Moment am Geist ist so ineinander mit dem Dasein, daß es säuberlich herauszuklauben soviel wäre wie es vergegenständlichen und fälschen."[13] Sowenig Denken ohne ein Objekt des

[9] *T. W. Adorno*, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt/Main 1972, 160.

[10] PT II, 186. Daß es dabei nicht um eine Metaphysik des Todes geht, sondern um das Ernstnehmen des Sinnlosen, Angstmachenden, Ekelerregenden des Todes, wird deutlich, wenn Adorno schreibt: „Theoretisch zu widerrufen wäre die Integration des physischen Todes in die Kultur, doch nicht dem ontologisch reinen Wesen Tod zuliebe, sondern um dessentwillen, was der Gestank der Kadaver ausdrückt und worüber deren Transfiguration zum Leichnam betrügt" (ND 357).

[11] ND 356.

[12] Mit Recht schränkt daher Alfred Schmidt seine Erörterungen über den „Begriff des Materialismus bei Adorno" von vornherein ein: „Es kann sich hier mithin nicht darum handeln, Adornos Philosophie auf den Materialismus zu reduzieren; er ist *ein* Aspekt, freilich ein solcher, ohne dessen Verständnis alle anderen Aspekte nicht wirklich begriffen werden" (*A. Schmidt*, Begriff des Materialismus bei Adorno, in: Adorno-Konferenz 1983, hrsg. v. L. von Friedeburg/J. Habermas, Frankfurt/Main 1983, 14–31, 14f.).

[13] ND 200.

Denkens, ein Gedachtes, ist, kann das stoffliche Moment vom Geist als dem Medium des Denkens abgespalten und vergessen werden.

Dies wird durch eine einfache Überlegung bestätigt: Geist ist kein Gegenständliches, sondern Tätigkeit, er „(hat) dem Begriff nach seine differentia specifica daran, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist“[14]. Sein Subjektsein vollzieht sich an einem ihm Vorgegebenen, Objektiven. Adorno spricht daher von einem „Vorrang des Objekts“, weil „vom Subjekt Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken (ist)“[15]. Das heißt aber nicht, daß das Subjekt, Denken eliminiert würde im Sinne eines Ojektivismus. „Die Einsicht in die Vermitteltheit des Denkens durch die Objektivität negiert nicht das Denken und die objektiven Gesetze, durch die es Denken ist.“[16] Durch die Anerkennung eines „Vorrangs des Objekts“ wird lediglich die Konsequenz daraus gezogen, daß das Subjekt nicht das alles Bestimmende ist. Es spürt vielmehr dem Objekt in seiner Bestimmtheit nach, mißt sich ihm an; gerade so vollzieht es sich wirklich als Denken des Objekts. „Wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken als der Bezugspunkt der Synthese des Mannigfaltigen, der im Tiefsten überhaupt kein Denken ist.“[17] Nur das denkende Sich-prägen-Lassen vom Objekt gewährt die geistige Erfahrung der zu erkennenden Sache und subsumiert diese nicht einem vorgegebenen Kategoriensystem.

Insofern Geist nicht ist ohne das Stoffliche, an dem er sich geformt hat, ist für Adorno auch das Problem einer Priorität von Körper oder Geist falsch gestellt, „vordialektisch“. „Sie schleppt die Frage nach einem Ersten weiter.“[18] Demgegenüber meldet sich in der Kategorie der Emp-

---

[14] ND 197. Als Tätigkeit ist der Geist „ein Werden“. Daher gilt auch: „Ihrem einfachen Begriff nach ist seine Tätigkeit innerzeitlich, geschichtlich“ (ND 199). Aus diesem Grund ist für Adorno auch „der Rekurs auf Arbeit nicht länger, was die Apologeten der Sparte Philosophie als ihre letzte Weisheit wiederholen: eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“ (ND 197), weil in „der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes unabdingbar gesellschaftliche Arbeit sich birgt“ (ND 176). Daran zeigt sich die Verbundenheit Adornos mit dem Marxschen Materialismus.

[15] ND 182.

[16] ND 180. Das Festhalten des subjektiven Moments von Erkenntnis ist nach Adorno für eine dialektische Theorie unabdingbar. Dies wendet er gegen die „offiziell materialistische“ Lehre ein; sie habe „die Erkenntnistheorie durch Dekrete übersprungen. Rache ereilt sie erkenntnistheoretisch: in der Abbildlehre. Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus –, sondern geht auf die Sache selbst ... Wird das Subjekt zur sturen Widerspiegelung des Objekts verhalten, die notwendig das Objekt verfehlt, das nur dem subjektiven Überschuß im Gedanken sich aufschließt, so resultiert die friedlose geistige Stille integraler Verwaltung“ (ND 203).

[17] ND 187.

[18] ND 200. Adorno weiß allerdings, daß sich der Geist aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verselbständigt hat. „Geist ist gesellschaftlichen Wesens, eine menschliche Verhaltensweise, die aus gesellschaftlichem Grund von der gesellschaftlichen Unmittelbarkeit sich gesondert und verselbständigt hat“ (Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen, Frankfurt/Main 1975, 249). Das darf jedoch nicht so verstanden werden, als hätte der Geist damit auch das stoffliche Moment an sich selbst eliminiert.

findung, „unterste Stufe der herkömmlichen Hierarchie des Geistes“ [19], das Ineinander von seiendem und nicht seiendem Moment im Geist an. Denn „keine Empfindung ohne somatisches Moment.“ [20] Zwar wird jene durch dieses „nicht zur reinen Unmittelbarkeit“ [21]; sie ist vermittelt durch das Subjekt. Aber Empfindung beinhaltet „ein nicht in Bewußtsein Aufgehendes ... Eine jegliche ist in sich auch Körpergefühl.“ Insofern keine Wahrnehmung ohne das Moment der Empfindung erfolgt, erweist sich das Moment des Körperlichen als der „Kern“ subjektiver Erkenntnis; der Geist hat ein „immanent Somatische(s)“ [22].

Wegen des Hineinragens des Körperlichen in den Geist wird dessen Trennung vom Praktisch-Gesellschaftlichen undurchführbar. In Unlust oder Schmerz wird der Zustand der Welt als ein falscher erkennbar. „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ‚Weh spricht: vergeh.‘ Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.“ [23] Erst in einer richtig eingerichteten Welt würde das Leiden verschwinden. Erst dann käme auch der Geist wirklich zu sich, zu seiner Erfüllung. Wie ist das zu verstehen? Um einer Antwort auf diese Frage näherzukommen, muß das Verständnis des Geistes bei Adorno noch etwas vertieft werden.

Der Geist, so wurde gesagt, ist vom Stofflichen nicht zu trennen. Denn er „ist im Dasein entsprungen, als Organ, sich am Leben zu erhalten.“ [24] Die der Notwendigkeit der Lebenserhaltung entspringenden Bedürfnisse melden sich als „somatischer Impuls“. Daher kann Adorno sagen: „Drang ist, nach Schellings Einsicht, die Vorform von Geist.“ [25] In diesem werden Bedürfnisse bewußt und können entsprechend verarbeitet werden. Deshalb gilt: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist.“ [26] Das nicht seiende Moment am Geist ist also Modifikation des Seienden. Der Geist ist nicht bloße Widerspiegelung des Seienden, sondern er gibt diesem eine Gestalt, die nicht ist. Im Geist tritt dem Seienden die Möglichkeit seines Andersseins vor Augen. „Das Daseiende negiert sich als Eingedenken seiner selbst. Solche Negation ist das Element des

[19] *Adorno*, Zur Metakritik 160.
[20] ND 191.
[21] *Adorno*, Zur Metakritik 160.
[22] ND 192.
[23] ND 201.
[24] *T. W. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/Main 1973, 328.
[25] ND 200. An anderer Stelle heißt es: „Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken, sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde“ (ND 397).
[26] ND 200. An anderer Stelle heißt es, Vernunft habe „genetisch aus der Triebenergie als deren Differenzierung sich entwickelt“ (ND 227). Alfred Schmidt interpretiert daher mit Recht: „Adornos Materialismus hat eine triebnaturalistische Komponente“ (*Schmidt*, Begriff 24).

Geistes."[27] Was sich im „leibhaften Impuls" anmeldet, wird im Geist in seiner Bedürftigkeit bewußt und damit in seinem bloßen Sosein negiert.

Das Aufscheinenlassen der Möglichkeit, daß es auch anders sein könnte, macht das Wesen des Geistes aus. Er bleibt dabei immer dem somatischen Antrieb in sich verpflichtet. „Solange ... der Geist den Trieb unterdrückt, ist er noch kein Geist."[28] Als Herrschaftsinstrument entbehrt er gerade des ihm Wesentlichen. Geist im vollen Sinn ist er nur, wenn er, wie immer auch negativ, bessere Möglichkeiten des Seienden umreißt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Kunst zu; das erklärt das große Gewicht der Ästhetik in Adornos Philosophie.

c) Das Aufscheinen eines objektiven Geistes in der Kunst

Aus dem Übergang der Philosophie zum Materialismus folgt keineswegs eine Instrumentalisierung der Kunst für soziale und politische Zwecke. „Der Schluß von philosophischem Materialismus auf ästhetischen Realismus ist falsch."[29] Statt dessen hat Adorno Kunstwerke als „Monaden" charakterisiert. Sie sind verflochten mit der sie umgebenden Welt, aus der sie ihr Material beziehen. Die Formung des im Kunstwerk Erscheinenden jedoch ist ein diesem immanenter Prozeß, indem sich Form und Inhalt aneinander abarbeiten, ohne daß dabei etwa auf gesellschaftliche Wirkung reflektiert würde. Die Monade ist „fensterlos", d. h., das Kunstwerk repräsentiert die Welt in den in ihm sich vollziehenden Prozessen objektiv, nicht subjektiv.

Durch den Zusammenhang, den Kunstwerke bilden, die Vermittlung ihrer Momente miteinander, entsteht ein „Mehr", das nicht etwa die Summe ihrer Teile meint. „Das Mehr ist nicht einfach der Zusammenhang, sondern ein Anderes, durch ihn Vermitteltes und trotzdem von ihm Gesondertes."[30] Die Vermittlung, die dem in den Kunstwerken Erscheinenden widerfährt, bleibt ihm nicht äußerlich, sondern es ist eine „Vermittlung in dem strengen Sinn, daß ein jedes dieser Momente im Kunstwerk evident zu seinem eigenen Anderen wird."[31] Nichts, was im Kunstwerk erscheint, ist noch das, was wir aus der Wirklichkeit zu kennen meinen. „In jedem genuinen Kunstwerk erscheint etwas, was es nicht gibt."[32] Dieses „Mehr" entspringt dem Zusammenhang seiner Momente,

---

[27] *Adorno,* Minima 328. Analog heißt es in den „Noten zur Literatur", daß der Geist, „indem er das Bestehende bewußt macht, ein mögliches Anderes im Negativ umreißt" (*T. W. Adorno,* Noten zur Literatur = Gesammelte Schriften Band 11, Frankfurt/Main 1974, 404).

[28] *T. W. Adorno,* Musikalische Schriften Band 16, Frankfurt/Main 1978, 391.

[29] *T. W. Adorno,* Ästhetische Theorie, Frankfurt/Main 1977(3) (i. f. ÄT), 383.

[30] ÄT 122.

[31] ÄT 134.

[32] ÄT 127. Adorno kann sagen: Kunstwerke „produzieren ihre eigene Transzendenz, sind nicht deren Schauplatz, und dadurch wieder sind sie von Transzendenz geschieden. Deren Ort in den Kunstwerken ist der Zusammenhang ihrer Momente" (ÄT 122). Daher sind sie der Transzendenz nicht positiv mächtig; das Nichtseiende an ihnen „ist eine Konstellation

ihrer immanenten Vermittlung; es ist aber gerade das Unwirkliche an ihnen, das, wodurch sie zu einem Anderen werden. Dieses „Mehr" nennt Adorno den Geist der Kunstwerke, „das Nichtfaktische an ihrer Faktizität"[33].

Der Geist eines Kunstwerks ist diesem nicht von außen injiziert, so daß er losgelöst von ihm zu greifen wäre. Da er dem Zusammenhang seiner Momente entspringt, ist er „nur soweit, wie jene Momente sind"[34]. Ihren Impulsen folgt die Konstruktion eines Werkes. Daher ist der Begriff der „Mimesis" für Adornos Ästhetik zentral; sie ist die „gleichsam physiologische Vorform des Geistes"[35]. Indem Kunst sich dem mimetischen Anschmiegen an die Sachen überläßt, die Impulse, die sie dabei empfängt, vermittels ihrer Form objektiviert, entsteht jenes Mehr, das ihr Geist ist. Er ist also auch nicht von außen in ihre einzelnen Momente hineinprojiziert, sondern zeigt sich an ihnen selber, wenn sie im Kunstwerk in eine bestimmte Konstellation mit anderem Seienden treten. Kunstwerke lassen sich daher nicht auf bloße Sehnsucht zurückführen. „Wodurch sie ... die Sehnsucht transzendieren, das ist die Bedürftigkeit, die als Figur dem geschichtlich Seienden einbeschrieben ist. Indem sie diese Figur nachzeichnen, sind sie nicht nur mehr, als was bloß ist, sondern haben soviel an objektiver Wahrheit, wie das Bedürftige seine Ergänzung und Änderung herbeizieht."[36] Durch ihr Mehr, ihren Geist, verweisen Kunstwerke auf ein Anderes. Dieses Andere wäre das Wahre, insofern es im Seienden selbst angelegt ist und dessen Bedürftigkeit folgt. Das Nichtseiende am Kunstwerk – ihr Geist – steht ein für die Möglichkeit des Anderen, ohne schon dessen Wirklichkeit zu sein. Das trennt Kunst von der Realität. „Daß aber die Kunstwerke da sind, deutet darauf, daß das Nichtseiende sein könnte."[37]

Die Wahrheit, an denen Kunstwerke teilhaben, wird von Adorno als objektiv bezeichnet. Das liegt darin begründet, daß Kunst nicht etwas von außen an die in ihr gestalteten Impulse heranträgt, sondern das an ihnen nachzeichnet, was auf ein Anderssein verweist. „Form objektiviert die einzelnen Impulse nur, wenn sie ihnen dorthin folgt, wohin sie von sich aus wollen."[38] Kunstwerke bringen also etwas an sich Mögliches zum Ausdruck, etwas, auf das hin das Seiende angelegt ist. Insoweit Kunst das gelingt, ist ihr Wahrheitsgehalt objektiv.

---

von Seiendem." Das scheidet nach Adorno „die Kunstwerke von den Symbolen der Religionen, welche Transzendenz der unmittelbaren Gegenwart in der Erscheinung zu haben beanspruchen" (ÄT 204). Deshalb auch „(erheischt) Metaphysik der Kunst ihre schroffe Scheidung von der Religion, in der sie entsprang" (ÄT 201).

[33] ÄT 134. [34] ÄT 135.

[35] ÄT 172. An anderer Stelle heißt es: „Mimesis ist in der Kunst das Vorgeistige, dem Geist Konträre und wiederum das, woran er entflammt" (ÄT 180). Kunst ist daher „die zum Bewußtsein ihrer selbst getriebene Mimesis" (ÄT 384).

[36] ÄT 199. [37] ÄT 200. [38] ÄT 180.

Dann aber ist auch der Geist der Kunstwerke objektiv. Denn an ihm – wodurch sie mehr sind als das, was bloß ist – scheint ja auch ihr Wahrheitsgehalt auf. Sofern dieser objektiv ist, ist es auch der Geist selbst, durch den Kunst an Wahrheit teilhat. Daher kann Adorno sagen: „Der Geist der Kunstwerke ist, ohne alle Rücksicht auf eine Philosophie des objektiven oder subjektiven Geistes, objektiv, ihr eigener Gehalt, und er entscheidet über sie: Geist der Sache selbst, der durch die Erscheinung erscheint."[39] Es muß gefragt werden, welche Relevanz solche Objektivität des Geistes, wie sie sich in der Kunst zeigt, für Adorno philosophisch hat.

d) Das Moment transzendenter Objektivität am Geist

Kunst wird von Adorno bestimmt „als Schein des Scheinlosen"[40]. Im Aufscheinen objektiver Wahrheit in Kunstwerken zeigt sich etwas an, was über den Bereich des bloß Scheinhaften hinausdrängt. „Kein Kunstwerk ist, das nicht verspräche, daß sein Wahrheitsgehalt, soweit er in ihm als daseiend bloß erscheint, sich verwirklicht."[41] Aber es steht nicht bei der Kunst, über die Möglichkeit ihrer eigenen Aufhebung zu entscheiden. „Die Kunstwerke haben ihre Autorität daran, daß sie zur Reflexion nötigen, woher sie, Figuren des Seienden und unfähig, Nichtseiendes ins Dasein zu zitieren, dessen überwältigendes Bild werden könnten, wäre nicht doch das Nichtseiende an sich selber."[42] Kunst selbst nötigt also zur Philosophie durch das, was an objektiver Wahrheit an ihr aufgeht. Sie stellt die Frage „nach dem Schein und nach seiner Errettung als des Scheins von Wahrem."[43]

Mit dieser Fragestellung erfolgt die Hinwendung zu dem, was sich im Denken Adornos als Metaphysik durchhält. Sie kreist um die Frage nach der Objektivität des Geistes. Denn „Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen."[44] Darin liegt ihre entscheidende Schwierigkeit. Es geht darum, inwieweit das Subjekt über sich hinausdenken kann, ohne dabei das Gedachte sogleich wieder zu entstellen. Als Geist ist es dem Subjekt ja wesentlich, das bloß Daseiende zu negieren und über es hinauszureichen. „Um Geist zu sein, muß er wissen, daß er in dem, woran er reicht, nicht sich erschöpft; nicht in der Endlichkeit, der er gleicht. Darum denkt er, was ihm entrückt wäre."[45] Die Gefahr dabei ist, daß das vom Geist Ertastete sogleich wiederum mit Seiendem verwechselt wird, weil der Geist selber auch dem zugehört, über das er hinaus möchte.

Diese dialektische Situation des Geistes bestimmt für Adorno die Möglichkeit von Metaphysik. Sie ist überhaupt nur gegeben, weil der Geist nicht im Seienden aufgeht, sondern diesem gegenüber ein „Moment von Selbständigkeit, Irreduktibilität" hat. Dieses Moment geht aber

[39] ÄT 135. [40] ÄT 199. [41] Ebd. [42] ÄT 129. [43] ÄT 198; vgl. ND 384.
[44] ND 367. [45] ND 383.

gerade dann verloren, wenn der Geist sich zum Absoluten aufschwingen, alles Seiende sich kommensurabel machen und in seinen Bann schlagen möchte. Denn dadurch begibt er sich in die Abhängigkeit von dem, worüber er herrschen möchte. So wird das Moment von Selbständigkeit an ihm gerade frei, wenn er sich selbst bescheidet, nicht alles in Geist auflösen möchte. „Das Moment von Selbständigkeit, Irreduktibilität am Geist dürfte wohl zum Vorrang des Objekts stimmen."[46] Der Geist, der das Soseiende negiert und damit über es hinausreicht, erweist gerade darin seine Freiheit von diesem. Ja, indem er am Leitfaden der Bedürftigkeit des Seienden entlang dieses übersteigt, zeigt sich „ein Moment transzendenter Objektivität an ihm", das jedoch, wie Adorno sofort anfügt, nicht „abzuspalten und zu ontologisieren ist"[47]. Es hat seinen Grund vielmehr darin, daß Geist „ohne die Idee der Wahrheit nicht sein kann"[48]. Wo er negierend das Seiende in sich hineinnimmt und es über die defiziente Gestalt seiner Wirklichkeit hinaushebt, läßt er sich von einer Wahrheit leiten, die im Seienden selbst angelegt, objektiv ist[49].

Metaphysik geht so über in Materialismus. Die entscheidenden Fragen können nicht mehr angemessen gedacht werden, wenn nicht der „leibhafte Impuls" in ihnen aufgehoben ist. „Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen."[50] Erst von einer „Zukunft ohne Lebensnot" kann daher erwartet werden, daß sie ein angemessenes Bewußtsein von der metaphysischen Bestimmung der Welt und des Menschen ermöglicht[51]. Bis dahin bleibt in der Schwebe, wie das philosophisch zu verstehen ist, was im Moment transzendenter Objektivität am Geist aufscheint. Adorno muß es bei der paradoxen Auskunft belassen, daß es etwas ist, „was nicht ist und doch nicht nur nicht ist"[52]. Dies markiert den Übergang zur Ästhetik in seiner Philosophie. Aber auch der „Schein von Wahrem" in der Kunst gibt keine verläßliche Auskunft. Denn „über die Möglichkeit, daß am Ende alles doch nur nichts sei, hat sie (=die Kunst, M. K.) keine Gewalt"[53].

---

[46] ND 380. Ähnlich ND 361, wo Adorno weiterfährt: „Trotz des täuschenden Interesses der Selbsterhaltung wäre die Resistenzkraft der Idee von Unsterblichkeit, wie noch Kant sie hegte, kaum zu erklären ohne dies Moment."

[47] ND 383.

[48] *T. W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/Main 1971(6), 88.

[49] Hier wird deutlich, wie bei Adorno Materialismus und metaphysisches Denken ineinander übergehen: „In der Idee objektiver Wahrheit wird materialistische Dialektik notwendig philosophisch, trotz und vermöge aller Philosophiekritik, die sie übt" (ND 196).

[50] ND 389. Dies wird sogleich gesellschaftskritisch gewendet, wenn Adorno fortfährt: „Solange diese (=die materiellen Interessen) ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles."

[51] ND 388.

[52] ND 383. An anderer Stelle heißt es: Es „könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben Transzendentes verhieße; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus. Es ist und ist nicht" (ND 366).

[53] ÄT 200.

Adornos Philosophie bleibt so in der Schwebe zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Nach Auschwitz muß sie es sich versagen, mit dem Bestehenden ihren Frieden zu machen durch Vertröstung. Sie denkt über das bloß Seiende hinaus durch dessen bestimmte Negation. Einzig an die dabei aufscheinende Möglichkeit, daß es auch anders sein könnte, heftet sich Hoffnung. Aber „der Gestus der Hoffnung ist der, nichts zu halten von dem, woran das Subjekt sich halten will, wovon es sich verspricht, daß es dauere." Daher bleibt Rettung, „der innerste Impuls jeglichen Geistes", verwiesen auf die Hoffnung, die sich verbindet mit „der vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft."[54] Der Geist darf sich weder an das klammern, was sich ihm als andere Möglichkeit zeigt, noch an sein eigenes Vermögen, das Seiende zu transzendieren. Was wahr ist daran, läßt sich nicht durch ihn selbst retten, auch wenn er es möchte. Ansonsten bliebe er dem Idealismus verhaftet, dessen Charakteristikum ja gerade die Ableitung des Seienden aus dem Geist ist. Wo der Geist sich dies nicht mehr zutraut, muß er auch sich selbst „vorbehaltlos preisgeben": Was in ihm aufscheint, wird nicht kraft des Geistes selbst auch zur Wirklichkeit eines Anderen[55].

Aus solcher „vorbehaltlosen Preisgabe" des Geistes ergibt sich als Konsequenz für Philosophie im Sinne Adornos ein gewandeltes Verhältnis zum Tod. Dessen „Vernichtungspotential" wird durch nichts mehr gemindert, wenn der Geist nicht aus sich selbst das Andere herbeizuführen und dadurch den Tod aufzuheben vermag. Daher ist für Adorno „das Gemeinsame an allem Materialismus ..., das am Tod Verdrängte in seiner ganzen Schwere in das Bewußtsein aufzunehmen"[56]. Was im Geist aufscheint, kann dann nur gerettet werden, wenn die Schrecklichkeit des Todes überwunden wäre und dieser nicht mehr alles mit sinnloser Vernichtung bedrohte. Daher heißt es: „Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hätte."[57] So wird Adorno gerade durch das materialistische Movens seiner Philosophie dahin geführt, die Möglichkeit eines Anderen, Besseren in eschatologischer Perspektive zu denken. Sein Materialismus verhindert andererseits, daß dabei das Daseiende einfachhin für nichtig erklärt wird. „Die Kapuzinerpredigt von der Eitelkeit der Immanenz liquidiert insge-

[54] ND 382.

[55] Daher kann Adorno sagen: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen" (ND 392). „Hoffnung zu denken" hieße ja, das Erhoffte „festhalten" zu wollen, womit dann wieder der Geist sich zum Herrn über das Seiende aufschwänge. Von der Kunst heißt es daher: „Ihr Rettendes hat Kunst an dem Akt, mit dem der Geist in ihr sich wegwirft" (ÄT 180). Ihr Geist wird den einzelnen Werken nicht von außen übergestülpt, sondern er zeigt sich nur, soweit er sich durch die Vermittlung der sinnlichen Momente im Kunstwerk an ihnen entwickelt.

[56] PT II, 180 f. Alfred Schmidt interpretiert diese Stelle so: „dasjenige an ihm (= dem Tod, M. K.), was sich nicht vergeistigen läßt" (*Schmidt*, Begriff 28).

[57] ND 382.

heim auch die Transzendenz, die einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist wird."[58]

Adornos Philosophie steht damit in einem sehr ambivalenten Verhältnis zur Theologie. Sein Materialismus trennt und verbindet ihn zugleich mit ihr. „Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischesten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd."[59] Was sich im Geist verspricht, kann nur wirklich werden im „Fleisch", das als auferstandenes jedoch der vernichtenden Macht des Todes entzogen wäre. Diese Perspektive ist dem Idealismus fremd, weil der Geist von sich aus nicht vermag, diese Sehnsucht zu erfüllen. Vielmehr weiß Hoffnung auf leibhafte Auferstehung „durch deren Vergeistigung ums Beste sich gebracht"[60]. Daß damit jedoch auch „die Zumutungen metaphysischer Spekulation unerträglich" anwachsen – wie Adorno sofort im nächsten Satz anfügt –, trennt seine Philosophie zugleich wieder von der theologischen Glaubenswahrheit.

Statt dessen wendet Philosophie sich vorbehaltlos dem Sterblichen in seiner Bedürftigkeit zu; nur deren Aufhebung in einer anderen, aber leibhaftigen Wirklichkeit wäre keine Vertröstung, die nach Auschwitz für Adorno nicht mehr möglich ist. „Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er so lange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert."[61] Erst eine Versöh-

---

[58] ND 388. [59] ND 205.

[60] ND 391. Ebd. spricht Adorno auch vom „verklärten Leib", an dem sich, „wie in Mignons Lied", Hoffnung hefte. In Goethes Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre" ist Mignon die Tochter eines Mönches und seiner leiblichen Schwester. Sie ist die Frucht reiner Liebe, die außerhalb jeglicher gesellschaftlicher Konvention steht. Daß Mignon sich meist als Knabe kleidet, ist Ausdruck ihrer nicht gefundenen Identität. Unerkannt, geheimnisvoll durch die Welt irrend, wird sie zum Bild für die Suche nach der Versöhnung des Widerspruchs von Sinnlichkeit und Verstand. Die 3. Strophe eines Liedes, in dem Mignon ihre Sehnsucht ausdrückt, lautet: „Und jene himmlischen Gestalten, / Sie fragen nicht nach Mann und Weib, / Und keine Kleider, keine Falten / Umgeben den verklärten Leib" (Wilhelm Meisters Lehrjahre, Insel-Ausgabe, Frankfurt/Main 1982 [2], 532). „Verklärter Leib" wäre die nicht mehr unterdrückte und gefährdete („keine Kleider, keine Falten"), mit sich selbst versöhnte („sie fragen nicht nach Mann und Weib") Natur.

[61] ND 205. Vgl. PT II, 198, wo Adorno für die These von der Aufhebung des Materialismus ausdrücklich Marx in Anspruch nimmt. – Das Festhalten der Perspektive einer Versöhnung von Geist und Natur markiert die Differenz Adornos zu Jürgen Habermas. Dieser hält eine solche Perspektive für theoretisch nicht explizierbar (vgl. *J. Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Frankfurt/Main 1982 [2], 512–517; *ders.,* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main 1984, 514). Habermas vermutet, daß die Idee der Versöhnung dem Paradigma der Bewußtseinsphilosophie entstammt, die um ein die Objekte vorstellendes und sich an ihnen abarbeitendes Subjekt zentriert ist. Demgegenüber strebt er einen Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie an, die sich an der Idee der Verständigung von Kommunikationsteilnehmern über etwas ausrichtet (vgl. Theorie, Band 1, 517f.523.531). Die Perspektive der „Versöhnung"

nung von Geist und Natur gewährte das, was in Kunst und Philosophie nur aufscheint. Erst wenn der leibhafte Impuls, dessen Modifikation alles Geistige ja ist, in seiner Erfüllung zu sich selbst gekommen wäre, fände auch der Geist zu sich selbst. Er wäre nicht mehr an die Not und Bedürftigkeit des Seienden gekettet, um es über sich hinauszuheben, ohne doch als bloßer Geist dessen bessere Möglichkeit verwirklichen zu können. Erst wenn das Somatische durch seine Erfüllung zur Ruhe käme, würde der Geist der Wahrheit des Seins inne und fände darin seinen Frieden. Erst dann wäre auf die metaphysische Frage nach der Bestimmung des Menschen und der Welt eine angemessene Antwort möglich.

Die Gewagtheit und Brüchigkeit einer solch radikalen Philosophie ist indessen offenkundig. Und Adorno hat sich darüber nicht hinweggetäuscht. Seine Philosophie geht ja davon aus, daß das Seiende nicht im Geist aufgeht. Dieser kann weder dessen Bedrohtheit und Hinfälligkeit in sich aufheben noch das, was sich in ihm verspricht, als Wirklichkeit eines Anderen retten. Deshalb muß sich auch der Geist selbst „vorbehaltlos preisgeben" um der Hoffnung willen, daß das, woran er reicht und über das er dennoch als Geist keine Macht hat, vielleicht doch Wirklichkeit wird. Solch „vorbehaltlose Preisgabe" geschieht somit gerade angesichts der Hinfälligkeit des Seienden und des Geistes selbst; sie setzt also voraus, daß diese überwunden werden kann. Dieser Voraussetzung weiß sich jedoch Adornos Philosophie keineswegs sicher. Sie muß daher auch die Alternative ins Auge fassen: „Man könnte zu anthropologischen Spekulationen darüber sich verleiten lassen, ob nicht der entwicklungsgeschichtliche Umschlag, welcher der Gattung Mensch das offene Bewußtsein und damit das des Todes verschaffte, einer gleichwohl fortwährenden animalischen Verfassung widerspricht, die es nicht erlaubt, jenes Bewußtsein zu ertragen. Dann wäre für die Möglichkeit des Weiterlebens der Preis einer Beschränkung des Bewußtseins zu entrichten, die es vor dem schützt, was es doch selber ist, Bewußtsein des Todes."[62] Eine sol-

wird dann, unter Abschwächung des philosophischen Anspruchs, zu der einer unversehrten Intersubjektivität. Es fragt sich jedoch, ob der Preis, den Habermas dabei bezahlt, nicht zu hoch ist. Was Adorno mit der Chiffre „Versöhnung" anzielt, ist das zwanglose „Aufgehobensein" des Menschen in einem umfassenden Zusammenhang; erst so wird er auch mit sich selbst versöhnt sein. Das Ausklammern dieser Dimension des menschlichen Selbstverständnisses angesichts des Ganzen der Natur und der Geschichte bleibt nicht folgenlos. Wenn Habermas etwa Fragen der Gerechtigkeit von denen des „guten Lebens" (als dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glück) trennen will, taucht die Schwierigkeit auf, die von lebensweltlichen Kontexten isolierten Einsichten einer universalistischen Moral motivational in der Lebenspraxis zu verankern (vgl. *J. Habermas*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 1983, 189–195; *ders.*, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebenswelt ‚rational'?, in: H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt/Main 1984, 218–235, bes. 225 f.). Es fragt sich, ob eine Transformation der Idee der Versöhnung in die der Verständigung nicht auf Grenzen der Kompatibilität der durch universalistische Normen geregelten Sozialbeziehungen und der (unversöhnten) „inneren Natur" des Menschen stoßen könnte (vgl. dazu auch: *J. Habermas*, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/Main 1976, 180–183).

[62] ND 386.

che Beschränkung des Bewußtseins macht aber eine „vorbehaltlose Preisgabe" des Geistes unmöglich. Angesichts der Bedrohung durch den Tod krampft er sich dann vielmehr in sich selbst zusammen, um sich vor dem Bewußtsein dieser Bedrohung zu schützen. Die Verabsolutierung des Geistes wäre dann ihrerseits nichts anderes als ein – wenn auch vergeblicher – Rettungsversuch. Läge darin ein Wahrheitsmoment angesichts der überwältigenden Macht des Todes, müßte Adornos Philosophie in Verzweiflung umschlagen: „Trostlos die Perspektive, die Borniertheit aller Ideologie ginge, gleichsam biologisch, auf eine Nezessität der Selbsterhaltung zurück."[63] Weil diese Möglichkeit nicht zwingend auszuschließen ist, bleibt Adornos Philosophie eine überzeugende Antwort auf die Frage schuldig, ob die Forderung nach „vorbehaltloser Preisgabe" des Geistes und alles dessen, was er retten möchte, nicht ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft ist.

Es soll nun versucht werden, die christliche Rede vom Heiligen Geist zu skizzieren. Es wird dann zu fragen sein, ob davon ausgehend ein neues Licht auf den bei Adorno sichtbar gewordenen Sachverhalt fällt. Schließlich ist zu prüfen, welche Anfragen sich von Adorno aus an eine christliche Pneumatologie ergeben.

2. Die christliche Rede vom Heiligen Geist

Das hebräische Wort rúach, das man mit Geist übersetzt, ist von seiner Grundbedeutung her nicht dem Bereich des Intellekts und der Erkenntnis zugeordnet. Es meint vielmehr die bewegte Luft, und zwar als den in der Natur begegnenden Wind wie auch als den zum Menschen selbst hinzugehörenden Atem, „beides aber nicht als wesenhaft Vorhandenes, sondern als die im Atem- und Windstoß begegnende Kraft, deren Woher und Wohin rätselhaft bleibt."[64] Rúach ist also etwas Dynamisches, das in der Natur und im Menschen eine belebende Wirkung ausübt, jedoch gerade als solches unverfügbar bleibt. Diese Grundbedeutung ist auch bei der Übersetzung ins Griechische mit dem Wort πνεῦμα nicht verlorengegangen, wie Joh 3, 8 zeigt: „Der Geist weht, wo er will, und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht."

Für die Bibel ist klar, daß diese geheimnisvolle Kraft mit Gott in Zusammenhang steht. Er ist es, der über sie gebietet. Durch sie steht der Mensch daher auch mit Gott in Verbindung, allerdings so, daß er der von Gott radikal Abhängige ist: „Nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und sinken zurück in den Staub" (Ps 104, 29). Daneben gibt es eine besondere Verleihung des Geistes Gottes an auserwählte Men-

[63] Ebd.

[64] *R. Albertz/C. Westermann*, Art. רוּחַ rūᵃḥ Geist, in: E. Jenni (Hg.), THAT, Band II, 1979 (2), 728.

schen[65]. In der Frühzeit Israels geschieht dies im Hinblick auf charismatisches Führertum und ekstatische Prophetie; es werden jeweils einzelne überwältigt und zu außergewöhnlichen Leistungen befähigt. In der Königszeit wird die rúach dann zu einer bleibenden Gabe für den Gesalbten Jahwes. Diese Vorstellung wird in exilischer und nachexilischer Zeit auf den messianischen König der Endzeit übertragen. Zugleich entsteht die Erwartung einer endzeitlichen Geistbegabung des ganzen Volkes.

Richtet man den Blick auf das Neue Testament, so ist als Verstehenshorizont zu berücksichtigen, daß eine starke, vor allem pharisäisch-rabbinisch geprägte Strömung im Judentum das Wirken des Geistes für völlig erloschen hielt; er wird erst in der Endzeit wieder ausgegossen werden[66]. Genau in diese Situation scheint Petrus in seiner Pfingstrede nach der Apostelgeschichte hineinzusprechen, wenn er feststellt, daß „das durch den Propheten Joël Gesagte geschieht: In den letzten Tagen wird es geschehen, spricht Gott: Ich werde von meinem Geist über alles Fleisch ausgießen" (Apg 2,16f.). Die Gemeinde der Christen wird hier als das endzeitliche Gottesvolk dargestellt, dem der für die Endzeit verheißene Gottesgeist verliehen ist. Diese Erfahrung der Geistbegabung steht zeitlich in engem Zusammenhang mit dem Osterereignis, ist möglicherweise sogar unmittelbar mit ihm verbunden[67]. Nachdem der gekreuzigte Jesus erhöht worden war, hat er den Heiligen Geist über seine Gemeinde ausgegossen (vgl. Apg 2,33).

Die Erfahrung des Geistempfangs war der Anlaß, auch den vorösterlichen Jesus als Geistträger sehen zu lernen[68]. Seine Geistsalbung wurde mit der Erzählung von der Taufe im Jordan verbunden. Dabei ist „nach Auffassung aller vier Evangelien in vorösterlicher Zeit ausschließlich Jesus selbst als Träger des Geistes gewesen"[69]. Dadurch wird zum einen die Sonderstellung Jesu charakterisiert, zum anderen aber auch die Verbindung des vorösterlichen Jesus mit der nachösterlichen Gemeinde ver-

---

[65] Vgl. zum folgenden: *Albertz/Westermann*, 743–752.

[66] Vgl. *F. Hahn*, Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und Personalität des Heiligen Geistes, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 131–147, 134.

[67] Nach Joh 20,22 ist es der Auferstandene selbst, der den Heiligen Geist verleiht. Dies ist allerdings im Rahmen der johanneischen Konzeption zu beurteilen, wonach der Paraklet an Jesu Statt nach dessen Weggang von diesem gesandt wird (vgl. Joh 16,7). Aber auch die Pfingstgeschichte der Apg ist nicht ohne weiteres als historisch zuverlässiger Bericht über die erste Geisterfahrung anzusehen. Sie ist vielmehr in die lukanische Konzeption eingeordnet als der vom Heiligen Geist initiierte Beginn des Missionswirkens der christlichen Gemeinde.

[68] Nach Hahn wird, „von den eindeutig jüngeren christologischen Aussagen der Gemeinde abgesehen, vom Geist Gottes im Zusammenhang mit dem vorösterlichen Wirken Jesu nicht gesprochen. Da wir sogar noch erkennen können, daß in der ältesten christlichen Überlieferung die Geistwirksamkeit als ein besonderes Charakteristikum der nachösterlichen Zeit im Unterschied zur vorösterlichen empfunden wurde, dürfen wir schließen, daß in Jesu eigener Verkündigung Vorstellungen von einer Geistwirksamkeit tatsächlich keine Rolle gespielt haben" (*Hahn* 135f.).

[69] *Hahn* 137.

stehbar: Durch die Sendung des Geistes führt Jesus sein vorösterlich begonnenes Heilswerk fort[69a].

Die Verbindung der Geistsalbung Jesu mit dem Bericht von seiner Taufe gründet in der urchristlichen Überzeugung, daß der Geist mit der Taufe empfangen wird (vgl. Apg 2,38; 1 Kor 12,13). Dieser Zusammenhang ist dann besonders von Paulus weiterreflektiert worden. Danach ist die Taufe ein Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christus, um dann auch an seiner Auferstehung teilzuhaben (vgl. Röm 6,3–5.8). Denn durch die Vereinigung mit dem Kreuz Christi (vgl. Gal 5,24; 6,14) „wurde unser alter Mensch mitgekreuzigt" (Röm 6,6), so daß wir „in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6,4). Wie Christus sind die auf seinen Tod Getauften „für die Sünde tot, sie leben aber für Gott in Christus Jesus" (Röm 6,11). Dieses neue Leben in Christus steht nach Paulus unter dem „Gesetz des Geistes des Lebens", im Gegensatz zum früheren Leben, das dem „Gesetz der Sünde und des Todes" unterworfen war (vgl. Röm 8,2). Wie charakterisiert nun Paulus näherhin die Wirkungen dieses „Geistes des Lebens"?

Paulus unterscheidet die Menschen, die „in Christus" sind (Röm 8,1) und daher „nach dem Geist wandeln" (8,4), von denen, die „nach dem Fleisch" wandeln (8,4) und sind (8,5). Die „Ausrichtung" (φρόνημα) beider Seinsweisen ist gegensätzlich: im einen Fall Tod, im anderen Leben und Friede (8,6). Denn das „Wesen" des „Fleisches" ist „Feindschaft gegen Gott", weil es „dem Gesetz Gottes nicht gehorcht", bzw. dies gar „nicht kann" (8,7); deshalb „können die im Fleisch Seienden Gott nicht gefallen" (8,8). Weil sie sich von Gott abgewandt haben, können sie auf ihn auch angesichts des Todes nicht vertrauen; der Tod wird ihnen daher zu einer unüberwindlichen Macht, an der ihr Leben hoffnungslos zerbricht. In den in Christus Seienden hingegen „wohnt Gottes Geist" (8,9); ihr Wandeln „im Geist" (ebd.) gefällt also Gott, weil es sein eigener Geist ist, den sie durch ihr In-Christus-Sein aufgenommen haben. Deshalb kann Paulus in Röm 8,9 unterschiedslos vom Geist Gottes und vom Geist Christi sprechen. Christus überwindet die „Feindschaft gegen Gott", indem er diesen Geist vermittelt und dadurch dem Menschen ein intimes Vertrauensverhältnis zu Gott schafft. Denn es ist „der Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (8,15).

Das Wesen dieses „Geistes der Sohnschaft" mußte in der christlichen Tradition später weiter geklärt werden. Es ging dabei vor allem um das Verhältnis des Geistes zur Gottheit des Vaters und des Sohnes. Von den

[69a] Im folgenden wird die Pneumatologie in erster Linie von Paulus her konzipiert, weil dabei besonders wichtige Analogien zur Philosophie Adornos aufweisbar sind. Damit wird natürlich nicht geleugnet, daß es im Neuen Testament auch anders akzentuierte Ansätze gibt. Einen Überblick gibt etwa: *C. Schütz*, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, 153ff. Speziell zum Johannesevangelium: *F. Porsch*, Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums, Stuttgart 1978.

im 4. Jahrhundert auftretenden Pneumatomachen wurde gelehrt, der Geist sei ein Geschöpf Gottes, mit dessen Hilfe dieser in der Welt wirke[70]. Demgegenüber hielten vor allem die beiden Konzilien von Konstantinopel 381 und 553 sowie die römische Kirchenversammlung unter Papst Damasus I. 382 daran fest, daß der Heilige Geist an der Gottheit des Vaters und des Sohnes teilhat (vgl. DS 150, 153, 168, 170, 172–174, 176, 421). Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß der Geist dem Menschen wirkliche Gemeinschaft mit Gott verschafft und nicht nur eine äußerlich bleibende Verbindung herstellt, in der der Mensch nicht Anteil am Leben Gottes gewinnt. Nur so läßt sich auch die Aussage des Paulus wirklich verstehen, daß „Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen sandte" (Gal 4,6). Es ist also der gleiche Geist, der auch in Jesus anwesend war und sein einzigartiges Gottesverhältnis begründet hat: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden" (Mk 1,11 parr). Dieser Geist, der den Vater mit dem Sohn verbindet und so zum Wesen Gottes selbst gehört, wird nach der Erhöhung Jesu von Gott her in die Herzen der Glaubenden gesandt. Mit Recht läßt sich daher sagen: „Die Heilsgeschichte nach dem Fortgang Jesu ist ... eine heilsgeschichtliche ‚Teilhabe' an der Salbung Jesu, so daß wirklich etwas von Jesus selbst in der Heilsgeschichte fortdauert, nämlich seine Geisterfülltheit."[71] Daß es sich dabei nicht um ein unpersönliches „Medium" handelt, vermag wiederum Gal 4,6 zu verdeutlichen, wonach es der Geist selbst ist, der in den Glaubenden „ruft: Abba, Vater!" Der Geist erscheint hier als wirkmächtiges Subjekt, das die Sendung des Sohnes weiterzuführen vermag. Daher läßt sich auch im Hinblick auf Gal 4,6 sagen: „Nur ein freies geistiges Subjekt als relationales Personwesen vermag das"[72]. Die Verbindung zwischen Vater und Sohn konstituiert also nochmals ein eigenes Personsein in Gott, das jedoch nicht in eigenmächtiger Willkür handelt, sondern immer aus der Bezogenheit (Relation) auf den Vater und den Sohn heraus.

Es fragt sich nun aber, wie das Verhältnis des Heiligen Geistes als einer eigenen, wirkmächtigen Person, die in die Herzen der Glaubenden gesandt ist, zu deren geschöpflicher Wirklichkeit und Geistigkeit zu denken ist. Hält man sich wiederum an Paulus, so läßt sich zunächst sagen: „Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm 8,16). Der Heilige Geist versichert dem Menschen also etwas, was dieser nicht „aus eigenem Geist" hat: die Annahme durch Gott. Des Menschen eigener Geist wird dabei aber keineswegs vernichtet, ist er doch

[70] Vgl. *W.-D. Hauschild*, Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Hamburg 1967.

[71] *H. Mühlen*, Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, in: MySal III/2, 513–545, 533.

[72] *A. Ganoczy*, Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: H. Bürkle / G. Becker, Communicatio fidei (FS E. Biser), Regensburg 1983, 111–123, 115.

vielmehr der Adressat dieser „Bezeugung". Sie bewirkt, daß „*wir* rufen: Abba, Vater!" (8,15) als Ausdruck unseres neuen Vertrauensverhältnisses zu Gott. Während es nach Gal 4,6 der Geist selbst ist, der in den Glaubenden ruft, ist nach Röm 8 der Glaubende auch selbst an diesem Ruf beteiligt; der Geist ist hier die Ermöglichung, der tragende Grund („in dem wir rufen") *unseres* Rufens. Man wird beide Möglichkeiten als legitime Erfahrungen anerkennen müssen; Röm 8 zeigt jedoch, daß der Empfang des Gottesgeistes nicht etwa zur Ausschaltung des menschlichen Geistes führt.

Dies wird noch verdeutlicht, wenn Paulus weitere Wirkungen des Geistes anführt: „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie es nötig ist. Doch der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, weiß, was das Anliegen des Geistes ist, daß er, wie es Gott entspricht, für die Heiligen eintritt" (8,26f.). Der Geist trägt das vor Gott, worum wir in unserer Schwachheit nicht zu bitten vermögen. Unsere Schwachheit besteht vielmehr gerade darin, daß wir als Menschen nicht wissen, welche Möglichkeit uns von Gott eröffnet werden kann. „Paulus meint: Uns fehlen die Worte, um das Erhoffte auszudrücken. Zwar verfügt das Urchristentum natürlich über Worte wie ... ‚Erlösung', ‚Befreiung', ‚künftige Herrlichkeit'; aber *was* diese Worte eigentlich *bezeichnen*, wissen wir nicht, weil es sich ja eben um ‚Unsichtbares', um das an uns noch nicht realisierte Heil der Endzeit handelt, das wir nur im Vorgriff benennen, aber nicht sprachlich zu begreifen vermögen."[73] Deshalb auch ist das Seufzen des Geistes in uns „unaussprechlich"; es zielt auf jenen „Frieden" (8,6), der als „der Friede Gottes alles Denken übersteigt" (Phil 4,7). Als „Kinder Gottes" richtet uns der Geist also auf etwas aus, was zwar unserem tiefsten Sehnen entspricht und uns „Frieden" gewähren würde, was aber mit unseren eigenen Möglichkeiten schlechterdings unerreichbar ist; wir wissen es noch nicht einmal adäquat zu benennen.

Paulus sieht aber das Eintreten des Geistes für die in Christus Lebenden noch in einem größeren Zusammenhang: „Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt" (Röm 8,22). Deshalb „erwartet das sehnsüchtige Harren der Schöpfung die Offenbarung der Söhne Gottes" (8,19). „Der Geistbesitz distanziert also die Christen keineswegs von der Schöpfung, sondern führt sie vielmehr in die Solidarität mit ihr."[74] Worauf der Geist die Christen ausrichtet, darauf ist die Sehnsucht der ganzen Schöpfung gerichtet. Der „Friede Gottes" ist nichts Fremdes, das von außen oktroyiert wird, sondern die Wahrheit der ganzen Schöpfung, die höchste Möglichkeit, die in ihr angelegt ist. Des-

[73] *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer, 2. Teilband: Röm 6–11, Zürich/Köln/Neukirchen-Vluyn 1980, 160.
[74] *Wilckens* 158.

halb kann von ihr gesagt werden, sie warte auf „die bevorstehende Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8,18)[75].

Diese bevorstehende Herrlichkeit (δόξα) ist auch an denen, die den Geist als „Anfangsgabe" (8,23) haben, jetzt noch nicht offenbar. Denn „auch wir seufzen in uns in Erwartung der Sohnschaft, der Erlösung unseres Leibes" (ebd.). Der Realisierung der Sohnschaft in all ihren Auswirkungen steht also noch die Sterblichkeit des Leibes entgegen. Solange diese besteht, ist auch den Christen die bevorstehende Herrlichkeit verborgen. „Eines ist geblieben und bleibt auch für den, der den Geist hat: dieser Leib als versuchlicher und sterblicher, der immer von seiner Vergangenheit her bedroht ist, gegen den Geist und damit gegen die Gabe des von Gott gerechtfertigten und geheiligten Lebens sich zu erheben."[76] Darin bleiben die Christen mit der übrigen Schöpfung verbunden, denn auch deren Seufzen hat seinen Grund in der „Sklaverei der Vergänglichkeit" (8,21)[77]. Dennoch ist mit dem „Angeld des Geistes" (2 Kor 1,22) in den Christen bereits die entscheidende Wende da. Denn es ist der Geist des Gottes, „der Jesus von den Toten auferweckt hat", und er wird daher „auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8,11).

Die Frage nach dem Verhältnis des Heiligen Geistes zur geschöpflichen Wirklichkeit und ihrer Geistigkeit muß nach Paulus also noch vertieft werden. Der Geist tritt nicht nur als Fürsprecher für die Glaubenden ein (8,26f.); er ist auch die Kraft, die das, was der endzeitlichen Herrlichkeit noch im Wege steht, nämlich die „Sklaverei der Vergänglichkeit", aufzuheben vermag. Das ist an der Auferstehung Jesu von den Toten bereits sichtbar geworden, und daher dürfen alle, die durch ihn den Geist empfangen haben, auf ihre eigene Auferstehung hoffen; der Heilige Geist wird sich auch an ihren „sterblichen Leibern" als der „lebendigmachende Geist" (vgl. 1 Kor 15,45; Joh 6,63) erweisen. Die endzeitliche Wirklichkeit des Menschen wird daher eine „pneumatische

---

[75] Wilckens weist darauf hin, daß bei Paulus hier die apokalyptische Vorstellung zugrunde liegt, wonach „bei Anbruch der Endereignisse der Messias bzw. der Menschensohn und mit ihm die auserwählten Gerechten erscheinen werden" (*Wilckens* 152).

[76] *H. Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg/Breisgau 1979 (2), 266. Schlier weist ebd. darauf hin, daß Paulus nicht eine „Erlösung vom Leibe" meint, „damit, wie man unpaulinisch meint, die Seele zu Gott eilen könne", sondern die Sehnsucht der Christen richtet sich nach Paulus darauf, „daß dieses leibliche und leibhaftige Dasein eingehe und aufgehe, gelöst aus seiner Versuchlichkeit und Sterblichkeit, in die Freiheit der Herrlichkeit, die es dann mit Jesu Christi Glorie teilt."

[77] Paulus weiß „die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen (ὑπετάγη), nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat (τὸν ὑποτάξαντα)" (Röm 8,20); die „Sklaverei der Vergänglichkeit" ist die Folge davon (vgl. *Schlier* 260f.). Umstritten ist, wer in V. 20 mit dem ὑποτάξας gemeint ist: Gott oder Adam. Logisches Subjekt des ὑπετάγη ist zweifellos Gott. Würde man das ὑποτάξας ebenfalls auf Gott beziehen, läge eine merkwürdige Doppelung vor. Deshalb deutet man wohl besser so, daß Adams Sünde der Grund und die Ursache der „Unterwerfung" der Schöpfung war und insoweit auch Adam der ὑποτάξας (vgl. *Schlier* 261).

Leiblichkeit" (vgl. 1 Kor 15,44) sein, die ganz vom göttlichen Geist geformt und durchdrungen und so nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen sein wird.

Mit Recht wird der Heilige Geist somit als der „spiritus creator" bezeichnet; durch ihn (vgl. Röm 8,11) wird die „neue Schöpfung" Wirklichkeit, indem er ihr am Leben Gottes Anteil gibt. Er ist deshalb „die eschatologische Gabe schlechthin"[78]. Doch in unserer weltlichen Wirklichkeit ist er dies zunächst nur „anfanghaft" (vgl. Röm 8,23; 2 Kor 2,5), so daß er auch „stets ‚der Verheißene'" bleibt[79]. Sein Wirken im Menschen ist auf ein neues, versöhntes Leben gerichtet. Damit greift der Heilige Geist die Sehnsucht der ganzen Schöpfung auf, die sich am radikalsten im menschlichen Geist Ausdruck verschafft. Da er selbst aber der Geist des Gottes ist, „der Jesus von den Toten auferweckt hat" (Röm 8,11), richtet sich die Hoffnung der Glaubenden darauf, daß er sich auch dort als wirkmächtig erweisen wird, wo die Macht des menschlichen Geistes nicht hinreicht. Dies kann jedoch nur geschehen, wenn der Mensch dem Geist Gottes in sich Raum gibt, sich von ihm durchformen läßt, damit dessen Schöpferkraft ihn in eine neue, unvergängliche Wirklichkeit hineinverwandeln kann.

Ist dies richtig, dann ist vom christlichen Glauben her eine „Unterscheidung der Geister" unabdingbar. Damit ist vor allem die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Geist gemeint[80]. Es wurde bereits deutlich, daß der Heilige Geist den menschlichen Geist nicht ausschaltet. Er nimmt sich vielmehr des Seufzens der gesamten Schöpfung an, das sich auch im Geist des Menschen äußert. Wie läßt sich nun das Wirken beider voneinander unterscheiden? H. Mühlen hat nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß die Erfahrung des Heiligen Geistes „immer *vermittelt* (ist) durch die menschliche Selbsterfahrung und sich nie in unvermittelter Unmittelbarkeit (ereignet)"[81]. Kriterium für die „Unterscheidung der Geister" ist dann die Befreiung des Menschen aus selbstauferlegten Zwängen oder den scheinbar unaufbrechbaren Teufelskreisen von Schuld und Tod, also das Wachsen je größerer Menschlichkeit qua „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Vertrauen, Sanftmut, Selbstbescheidung" (Gal 5,22f.). Das Wirken des göttlichen Geistes äußert sich also nicht notwendigerweise in außerge-

[78] *W. Breuning,* Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussage, in: MySal V, 779–890, 798.

[79] *Y. Congar,* Der Heilige Geist, Freiburg/Breisgau 1982, 207.

[80] Wenn Paulus in 1 Kor 12,10 von διακρίσεις πνευμάτων redet, meint er wohl die Gabe der „Auslegung von geistgewirkten (d.h. prophetischen) Äußerungen" (vgl. *H.-J. Klauck,* 1. Korintherbrief, Würzburg 1984, 87). – Zur Gesamtproblematik vgl. *E. Klinger,* Unterscheidung der Geister, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 8, 7–12.

[81] *H. Mühlen,* Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister, in: W. Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Breisgau 1979, 24–53, 29.

wöhnlichen Ereignissen, wenngleich dies natürlich keineswegs ausgeschlossen ist. G. Ebeling kann daher mit Recht sagen: „Der Geist Gottes ist als der Geist des deus humanus gerade darin anders als der menschliche Geist, daß er grundmenschlich ist. Der Geist Gottes macht nicht zu Übermenschen, sondern zu wahren Menschen."[82] Entscheidend ist dabei jedoch die Einsicht, daß er in seiner Menschlichkeit *anders* als der menschliche Geist ist und bleibt. Wiederum ist es H. Mühlen, der besonders auf diesen Aspekt als die „Umkehrstruktur der Geisterfahrung" aufmerksam gemacht hat. Der Geist Gottes greift das menschliche Streben und Wollen auf, indem er es von Gott her und auf Gott hin relativiert. Das heißt nicht, daß es dadurch vernichtet würde, wohl aber wird die Bedingung seiner Möglichkeit zur Sprache gebracht und der Mensch von daher kritisch hinterfragt. Es ist dies die Erfahrung des paulinischen „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen" (1 Kor 4,7), also die Erfahrung der Geschöpflichkeit, der Abhängigkeit von Gott. Indem der Geist Gottes dies zur Erfahrung bringt, setzt er dem Menschen immer auch Widerstand entgegen; er wird zum Widerfahrnis, das zur Umkehr nötigt, dazu, „die eigene menschliche Dynamik an Gott zurückzugeben und sie von der Dynamik Gottes durchkreuzen zu lassen"[83]. Wenn Paulus als Kriterium für die Gegenwart des Heiligen Geistes im Menschen angibt: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17), so ist das also nicht in dem Sinne zu verstehen, daß der Geist Gottes sich in die menschliche Freiheit hinein „auflöst"; diese Freiheit ist vielmehr befreite Freiheit: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5,1); sie kann niemals zur absoluten Freiheit werden, sondern bleibt immer zurückverwiesen auf das Christusereignis als ihre Ermöglichung, durch das der Glaubende befreit worden ist „vom Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8,2). Indem der Heilige Geist dies im Menschen immer wieder zur Geltung bringen muß, ist er vom Geist des Menschen bleibend unterschieden. Daher mahnt Paulus die Galater: „Wandelt im Geiste, und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist auf, der Geist aber gegen das Fleisch" (Gal 5,16f.).

3. Adornos Philosophie und die christliche Rede vom Heiligen Geist

Wenn nun nach dem Verhältnis des Geistes, so wie er in der Philosophie Adornos begriffen wird, zur theologischen Rede vom Heiligen Geist gefragt wird, so interessiert zunächst, wie der Sinngehalt christlicher Pneumatologie auch im Kontext eines materialistischen Denkansatzes verstanden werden kann und der theologische „Mehrwert" der Rede vom

[82] *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 108.
[83] *Mühlen*, Der gegenwärtige Aufbruch 32f.

Heiligen Geist zu erläutern ist. Darüberhinaus ist zu prüfen, ob Adornos Philosophie Hinweise geben kann, wie sich der Erfahrungsbezug der Pneumatologie angesichts eines modernen Problembewußtseins deutlich machen läßt.

Adorno zufolge kann die Philosophie nach der Katastrophe, die durch Auschwitz gekennzeichnet ist, die Wirklichkeit nicht mehr aus dem Geist als oberstem Prinzip ableiten. Was sich im Geist verspricht, harrt seiner leibhaften Erfüllung. Daß die Versöhnung der Wirklichkeit im Geist nicht gelungen ist, führt zu seiner Entzauberung; sein Vorrang über das materielle Sein wird widerrufen und er selbst als Modifikation von leibhaften Impulsen erkennbar. Dennoch läßt sich der Geist nach Adorno keineswegs auf Materielles reduzieren. Er reicht vielmehr über das Seiende hinaus; indem er sich am Leitfaden von dessen Bedürftigkeit negierend über es erhebt, wird ein Moment transzendenter Objektivität an ihm sichtbar, das in einer im Seienden selbst angelegten Idee objektiver Wahrheit seinen Grund hat. Die endgültige Bestimmung von Welt und Mensch zeigte sich indessen erst einer „Zukunft ohne Lebensnot". Diese ist begrifflich nicht zu antizipieren, weil damit wiederum ein Primat des Geistes gegeben wäre[84].

Dieses philosophische Verständnis des Geistes bietet einen Ansatzpunkt, um eine von Paulus her konzipierte Pneumatologie zu erläutern; diese Möglichkeit gründet in einer analogen Sicht des Menschen und seiner Situation[85]. Ist für Adorno das Seiende negativ bestimmt und strebt es aufgrund seiner Bedürftigkeit über seine vorfindliche Gestalt hinaus, so sieht Paulus, „daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt" (Röm 8,22). Ist für Adorno die Aufhebung der bestehenden Negativität nur denkbar als leibhafte Erfüllung dessen, was im Seienden angelegt ist und sich immer wieder verspricht, so weiß Paulus, daß unser Seufzen auf die „Erlösung unseres Leibes" (Röm 8,23) zielt, dessen Hinfälligkeit die Herrlichkeit der Gotteskindschaft verborgen bleiben läßt. Und wie schließlich für Adorno das Andere nicht antizipierbar ist, bleibt auch für den Glaubenden das Ziel seiner Hoffnung „unaussprechlich", „wir erhoffen, was wir nicht sehen" (Röm 8,25). Der menschliche Geist, auch der des Christen, kann also nach Paulus das ersehnte, erhoffte Heil

[84] Auch die Bilder der Kunst sind nicht „wörtlich" zu nehmen; sie verweisen zwar über das Seiende hinaus auf die Möglichkeit eines Anderen, sind jedoch keineswegs dessen „Abbildung". „So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren" (ÄT 55).

[85] Im Hinblick auf die „Meditationen zur Metaphysik", das letzte Kapitel der „Negativen Dialektik", hat Albrecht Wellmer gemeint, daß sie „ihre paulinische Färbung nicht verbergen" (*A. Wellmer*, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/Main 1985, 160). Da Adornos Denken in sich einem engen Zusammenhang bildet, kann es nicht verwundern, wenn sich eine gewisse Analogie zu Paulus in vielen Aspekten entdecken läßt, wie auch das Folgende belegen will. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn die Theologie einen Dialog mit Adornos Philosophie vor allem von Paulus ausgehend führt.

nicht adäquat erfassen („wir wissen nicht") und (im Gebet) zum Ausdruck bringen (Röm 8,26 b). Diese „Schwachheit" (V. 26 a) des menschlichen Geistes ist Teil der menschlichen Wirklichkeit insgesamt, die Paulus folgendermaßen charakterisiert: „Was gesät wird, ist verweslich, ... armselig, ... schwach" (1 Kor 15,42 f.). Der Mensch vermag zwar zu seufzen in Anbetracht dieser „Sklaverei der Vergänglichkeit" (Röm 8,21), aber sie läßt sich durch ihn nicht überwinden, vermag er doch das „Andere" noch nicht einmal adäquat zu benennen; auch sein Geist ist also dieser „Sklaverei" unterworfen.

Genau diese Erkenntnis führt Adorno zu der Forderung, daß der Geist selbst sich „vorbehaltlos preisgeben" müsse, weil er über das, was als Möglichkeit in ihm aufscheint und was er retten will, als Geist keine Macht hat. Konsequenterweise kann daher nach Adorno nur gerettet werden, was „das Tor seines Todes durchschritten hätte"; das Ende der „Sklaverei der Vergänglichkeit" ist auch für ihn conditio sine qua non der Errettung.

Hier kommt nun aber auch die entscheidende Differenz zwischen Adornos Philosophie und der christlichen Pneumatologie in den Blick. Adorno muß nämlich stehen bleiben bei dieser Forderung nach „vorbehaltloser Preisgabe" des Geistes und des zu Rettenden; sie ist die einzig noch mögliche Gestalt der Hoffnung, weil damit vielleicht „der Krampf" der „prolongierten Selbsterhaltung sich löste"[86], die als rücksichtsloser Beherrschungswille für die Negativität der bisherigen Geschichte konstitutiv ist. Adorno kann aber nicht ausschließen, daß eine „vorbehaltlose Preisgabe" gerade durch die „Sklaverei der Vergänglichkeit" verhindert wird; sie könnte nämlich der eigentliche Grund dafür sein, daß der Mensch sich in sich selbst verschließt, um der Drohung seiner vollständigen Vernichtung durch den Tod nicht ins Auge sehen zu müssen.

Demgegenüber reflektiert die christliche Pneumatologie die im Glauben an die Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth gemachte Erfahrung eines anderen Geistes. Er ist „lebenschaffender Geist", durch den auch die „sterblichen Leiber" mit neuem Leben erfüllt werden (vgl. Röm 8,11). Dieser Geist ist also ein Unterpfand dafür, daß die „Sklaverei der Vergänglichkeit" ein Ende hat und das „Andere" Wirklichkeit wird. Möglich ist dies jedoch allein insofern, als der Mensch den Geist Gottes „empfängt" (vgl. Röm 8,15)[87]; nicht aus sich selbst, sondern aus Gnade hat er das, was die Sehnsucht seines Leibes und Geistes zur Erfüllung bringt. Die Erfahrung des Heiligen Geistes ist die Erfahrung der *Zuwendung* des „Anderen", Gottes. Das Andere muß nicht erst vom Menschen geschaffen werden, sondern es selbst läßt diesen teilhaben an einem

[86] ND 382.

[87] Der Empfang des Geistes erfolgt nach paulinischem Verständnis in der Taufe (vgl. *Schlier* 253; *Wilckens* 136).

neuen Leben. Das Andere bleibt also nicht einfach nur ein utopischer Zustand, sondern Gott als *der* ganz Andere läßt sich als lebendig und wirkmächtig erfahren, indem er durch die „Anfangsgabe" seines Geistes dem Menschen das Andere, neue, ungeahnte Lebensmöglichkeiten eröffnet. So hat dieser keinen Grund mehr, sich in sich zu verschließen, sondern kann sich wirklich vorbehaltlos preisgeben, ohne befürchten zu müssen, sich dabei selbst zu verlieren; denn er darf sich der schöpferischen und rettenden Kraft Gottes und seines Geistes anvertrauen.

Reicht die im Glauben gemachte Erfahrung der Wirkmächtigkeit des Geistes Gottes somit auch über Adornos Philosophie hinaus, bleibt dennoch zu prüfen, ob diese für die christliche Pneumatologie relevant sein kann, wenn sie ihren Bezug zur Wirklichkeitserfahrung außerhalb des Glaubens deutlich machen möchte. Grundlegend wird dabei die Einsicht Adornos in das „immanent Somatische" des Geistes, seine Bestimmung als „modifiziert leibhafter Impuls" sein. Diese Einsicht mahnt die Theologie, die Rede vom Heiligen Geist nicht zu schnell und unkritisch an idealistische Wirklichkeitsdeutungen anzuschließen, etwa wenn gesagt wird: „In Anlehnung an die klassische Philosophie mit ihrer Lehre von der Analogie und der Analogie alles Seienden kann man von einer alles umfassenden und zugleich gestuften Universalität des Geistes in Mensch, Welt und Gott sprechen. Die Anschauung von den Transzendentalien alles Seienden, wonach alles Seiende wahr und gut ist, verweist auf eine letztlich mit der Seinsstruktur identische Geiststruktur."[88] Wird hier die Unversöhntheit von Geist und Leiblich-Materiellem nicht überspielt zugunsten eines ungebrochenen Vorrangs des Geistes? Wird dabei nicht die Hinfälligkeit und Ohnmacht des menschlichen Geistes bagatellisiert? Theologisch läßt sich dann weiterfragen: Droht hier nicht die Sünde als „Feindschaft gegen Gott" (Röm 8,7) und seinen Geist (Gal 5,17) zu leicht genommen zu werden und deshalb der angemessene theologische Verständnishorizont für die Unversöhntheit auch des menschlichen Geistes aus dem Blick zu geraten?[89] Demgegenüber kann Adornos Philoso-

[88] *Schütz*, Einführung 187. Es geht hier nicht um die Frage, ob Schütz die im folgenden angesprochenen Aspekte nicht auch im Blick hat, sondern allein um die Gefahren, die eine Philosophie, wie sie in dem zitierten Text zum Ausdruck kommt, als Ansatzpunkt für die Pneumatologie haben kann, wenn sie unkritisch vorausgesetzt wird.

[89] Analoge Fragen können auch an W. Pannenberg gerichtet werden, wenn er formuliert: „Das Element der Transzendenz, das den Geist allgemein kennzeichnet, legt ... nahe, daß eine grundsätzliche Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist weder notwendig noch sinnvoll ist. Der ekstatische, selbsttranszendente Charakter jeglicher geistigen Erfahrung belegt die Transzendenz Gottes gegenüber allen geschaffenen Wesen hinreichend. Der Geist gehört niemals unmittelbar zur Kreatur hinsichtlich ihrer immanenten Natur, sondern die Kreatur partizipiert am Geist, und ich möchte die Behauptung wagen: sie partizipiert am göttlichen Geist, wenn sie sich selbst transzendiert, das heißt, wenn sie in der ekstatischen Erfahrung über sich hinaus erhoben wird" (*W. Pannenberg*, Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: C. Heitmann / H. Mühlen, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 176–191, 183). Eine ähnliche Auffassung scheint auch *Schütz*, Einführung 213 zu vertreten.

phie die Theologie an die Unversöhntheit der gesamten Schöpfung erinnern (vgl. Röm 8,22)[90]. Beachtet sie dies, so sieht sie sich zurückverwiesen auf die Forderung nach der Unterscheidung der Geister. Denn nur von da her läßt sich angemessen über das Verhältnis von Schöpfungswirklichkeit und Wirken des Heiligen Geistes urteilen. Dies kann angesichts der idealistischen These von der Identität von Sein und Geist leicht vergessen werden[91].

Geht man davon aus, daß das Kriterium für die Unterscheidung der Geister die Befreiung des Menschen zu je größerer Menschlichkeit ist, so ist von der Philosophie Adornos aus an die Pneumatologie die Frage zu richten, inwiefern sich das Wirken des Heiligen Geistes auch auf die Versöhnung des Leiblich-Materiellen erstreckt. Es geht also um das Heilwerden des *ganzen* Menschen. Die Bedürftigkeit, die sich im menschlichen Geist anmeldet, ist ja nicht zu trennen von seiner Leiblichkeit[92]. Die Möglichkeit, auch in dieser Dimension das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, zeigt sich bereits im Neuen Testament. So werden die Dämonenaustreibungen Jesu, die die Ankunft der Gottesherrschaft sichtbar machen, im Matthäusevangelium neu interpretiert; hieß es in der wohl

---

[90] Damit wird natürlich nicht das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung in Abrede gestellt, das im Alten Testament bezeugt ist (vgl. Gen 2,7; 6,3; Ijob 27,3; 34,14f.; Ps 33,6; 104,29f.). Notwendig ist jedoch ein differenziertes Reden, das sich bereits in der Bibel anbahnt. Da die Wirklichkeit nicht in allem als Gott entsprechend erfahren wird, sieht sich schon das Alte Testament zu einer terminologischen Differenzierung genötigt, die E. Schweizer folgendermaßen zusammenfaßt: „Man kann das *Leben von zwei Seiten her ansehen:* als das, was es von seinem Ursprung her ist und nach dem Willen Gottes bleiben sollte – dann spricht das Alte Testament von ‚Geist (Gottes)' –, oder als das, wozu es in seinem Vollzug beim Menschen wird – dann spricht das Alte Testament eher von der ‚Lebenskraft'" (*E. Schweizer,* Heiliger Geist, Stuttgart 1978, 30). Im Neuen Testament wird dann überhaupt nicht mehr von einem Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung gesprochen (vgl. *Schweizer* 94). Diesen Befund gilt es systematisch ernstzunehmen.

[91] Mit Recht stellt W. Kasper daher fest: Die Theologie wird auch die Hegelkritik „bei seinen ‚linken' Schülern, Feuerbach und Marx, wie die sonstige Hegelkritik im 20. Jahrhundert und die dadurch heraufgeführte nachidealistische Situation mitdenken müssen. Sie ist vor allem dadurch charakterisiert, daß sie die Endlichkeit und Kontingenz der Wirklichkeit mehr reflektiert als Hegel und daß sie die unvordenkliche Vorfindlichkeit des Geistes in materiellen Bedingungen, seine Faktizität, sein In-der-Welt-Sein sogar zum Ausgangspunkt ihres Denkens macht. Das Ernstnehmen der konstitutiven Endlichkeit des menschlichen Geistes macht jedes in sich geschlossene absolute System unmöglich ... In diesem Punkt besteht eine Konvergenz zwischen linkshegelianischer und theologischer Hegelkritik" (*Kasper,* Aspekte 17). Als besonders geeigneter Ansatzpunkt erweist sich dabei, wie hier zu zeigen versucht wird, die Philosophie Adornos.

[92] Karl Rahner hat dies, von der thomistischen Philosophie her, als einen legitim christlichen Gedanken aufgewiesen. Danach „ist die Leiblichkeit des Menschen notwendig ein Moment der Geistwerdung des Menschen, also nicht das Geist-Fremde, sondern ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst." Das hat zur Konsequenz, „daß der Geist (wenigstens dort, wo er endlich ist) christlich nie so gedacht werden kann, daß er sich, um vollendet zu werden, von der Materialität wegbewege, daß seine Vollendung proportional zu seiner Entfernung von der Materie wachse, wie es die ewige platonische Versuchung einer falschen Interpretation des Christentums ist, sondern nur so, daß er sich durch die Vollendung des Materiellen selber sucht und findet" (*K. Rahner,* Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: Schriften zur Theologie VI, Zürich/Einsiedeln/Köln 1968 [2], 185–214, 204f.).

ursprünglichen Fassung, Jesus treibe die Dämonen „durch den Finger Gottes" aus (Lk 11,20), so deutet Matthäus: „durch den Geist Gottes" (Mt 12,28)[93]. Wenn der Gottesgeist sich als Befreiung etwa von „bösen Geistern" oder einer Krankheit sichtbar und erfahrbar auswirken kann, zeigt sich darin das *Angewiesensein* der Schöpfung in allen ihren Dimensionen auf den Heiligen Geist. Ihr Unheilsein resultiert aus der Weigerung, sich vom Geist Gottes durchformen zu lassen[94]. Dieser Geist, von dem die Glaubenden ja erwarten, daß er ihre „sterblichen Leiber lebendig machen wird" (Röm 8,11), wendet sich auch dem materiellen Sein in seiner Bedürftigkeit zu und bringt es zu seiner Erfüllung. Die Rede vom Heiligen Geist darf daher nicht so sehr in die Innerlichkeit verlegt werden, daß – wie immer anfanghaft – die Möglichkeit seiner auch leiblich erfahrbaren lebenschaffenden und -erneuernden Wirkung aus dem Blick gerät. Dies erscheint gerade heute von besonderer Bedeutung, wo die krankmachenden Folgen einer Gesellschaft, die vom „Geist" eines gnadenlosen Leistungsdenkens, eines Strebens nach immer größerem wirtschaftlichen Profit sowie einer rücksichtslosen Ausbeutung der Natur beseelt ist, mehr und mehr ins Bewußtsein treten.

Mit Recht wird immer wieder auf die Zweideutigkeit außerordentlicher Geistwirkungen hingewiesen (vgl. bereits Lk 11,15). Sehr ernst muß auch die Warnung davor genommen werden, „den Geist vorschnell mit irrationalen Elementen und Erscheinungen in Verbindung zu bringen"[95]. Es ist nicht zu vergessen, daß der Geist Gottes sich ebenso – und in erster Linie – im oft sehr schlichten Zeugnis des Glaubens und in wenig spektakulären Taten der Liebe auswirkt. Dennoch darf das Wirken des Heiligen Geistes auch im Bereich des Leiblich-Materiellen nicht ausgeschlossen werden. Es ist nicht leicht zu nehmen, wenn Adorno feststellt, daß „der emphatische Anspruch gelungener Erlösung angesichts der nach-

[93] Vgl. *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1981 (15), 186.

[94] Die Schöpfung ist also auf das Wirken des Gottesgeistes angewiesen, kann sich ihm aber auch verschließen; in diesem Sinn ist der biblische Befund zu verstehen (vgl. Anm. 90). Es kann dann aber erforderlich werden, daß auch „von einer gewissen Anonymität der Wirksamkeit des Geistes" gesprochen wird (*Schütz*, Einführung 213). Überall da beispielsweise, wo etwas aus vorbehaltloser Liebe geschieht, wird man das als Wirkung des Heiligen Geistes begreifen müssen, unabhängig vom Glauben des Handelnden. Außerhalb des Glaubens bleibt diese Wirkung allerdings ambivalent: Es ist offen, ob sie „Angeld" des endgültigen Heils oder letztlich vergeblich ist, weil alles ins Nichts versinkt. (Dies ist formuliert im Anschluß an *E. Jüngel*, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen, in: *ders.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 178–193, bes. 190.) In diesem Sinn ist es wohl auch zu deuten, wenn Y. Congar schreibt: „Man muß unterscheiden zwischen dem *Wirken* des Geistes, das natürlich seine Gegenwart erfordert, aber lediglich eine Präsenz als Ursache, und der *Gabe*, der Einwohnung des Geistes als Gnadenmitteilung, welche uns befähigt, mit Gott in Gemeinschaft und familiärer Vertrautheit zu leben" (*W. Kern/Y. Congar*, Geist und Heiliger Geist, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 22, Freiburg/Breisgau 1982, 59–116, 86).

[95] *Schütz*, Einführung 235.

christlichen Geschichte zu Protest ging"[96]. Damit ist nicht einfach nur die Verantwortung des Christentums für manches Unheil in der Geschichte gemeint, sondern, weitreichender, die scheinbare Folgenlosigkeit des Christusereignisses angesichts des unverminderten Fortdauerns eines unversöhnten Daseins in all seinen Dimensionen – trotz aller positiven Bemühungen. Diesem Einwand, der immer wieder auch viele Christen beunruhigt hat, wird man nur begegnen können durch den Verweis auf befreiende Wirkungen und Erfahrungen, die sich nicht auf die Innerlichkeit des Glaubenden beschränken, sondern für jeden Menschen unübersehbar sind[97]. Und dazu können auch außerordentliche Wirkungen im Bereich des Leiblich-Materiellen gehören[98]. Nur wenn dies nicht ausgeschlossen bleibt, läßt sich von der Angewiesenheit der Schöpfung in *allen* ihren Dimensionen auf das Wirken des Geistes Gottes bzw. von der Versöhnung und Erlösung auch des Leiblich-Materiellen sprechen. Geistwirkungen in der Dimension des Leiblich-Materiellen bezeugen, daß Gott das Heil des *ganzen* Menschen will und schafft.

Solche außerordentlichen Geistwirkungen dürfen allerdings nicht triumphalistisch mißverstanden werden; sie ändern nichts daran, daß das Evangelium wesentlich „das Wort vom Kreuz" bleibt, das denen „ein empörendes Ärgernis" ist, die „Zeichen fordern" (vgl. 1 Kor 1,18.22.23). Der Heilige Geist dispensiert nicht von der Kreuzesnachfolge, in der der Christ seinem Herrn gleichgestellt wird; nach der Darstellung der Apostelgeschichte ist es vielmehr gerade der Heilige Geist, der den Stephanus ins Martyrium führt (vgl. Apg 7,55). In einer gottfeindlichen Welt ist das Kreuz als Zeichen des Widerspruchs und Ausgestoßenseins Gottes der bevorzugte Ort seiner Anwesenheit, die nur im Glauben erkannt wird. Weil Gott sich im Gekreuzigten geoffenbart hat, wird die *Forderung* nach sichtbaren Machterweisen unsachgemäß. Außerordentliche Geistwirkungen im Bereich des Leiblich-Materiellen können daher auch kein *Beweis* für die Wahrheit des Glaubens sein. *Für den Glaubenden* sind sie vielmehr Ausdruck des alles umfassenden Heilswillens Gottes, in dem allein sie begründet sind. Sofern sie jedoch ein Mehr an Menschlichkeit (in allen Di-

[96] *Adorno*, Stichworte 33.

[97] Dies trifft sich mit der Intention von W. Kasper, der schreibt: „Die Begriffe Freiheit und Befreiung bieten sich ... an als Vermittlungskategorie zwischen Christentum und moderner Philosophie. Sie bieten sich vor allem an für eine gegenwärtige Pneumatologie" (*Kasper*, Aspekte 16). Vermutlich würde eine stärkere Beachtung dieses Ansatzpunktes auch das Gespräch mit der „Theologie der Befreiung" theologisch vertiefen; daß diese dafür offen ist, zeigt sich, wenn *G. Gutiérrez* schreibt: „Eine Spiritualität der Befreiung muß durchdrungen sein vom Erlebnis, *unverdient beschenkt* zu sein. Denn Gemeinschaft mit dem Herrn und mit allen Menschen ist vor allem Geschenk. Daraus ergeben sich Universalität und Radikalität der Befreiung. Als Geschenk ist eine derartige Spiritualität alles andere als eine Einladung zur Passivität" (Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 193).

[98] Heute scheinen sich Mediziner und Theologen diesem Problemkomplex – wenn auch noch eher zaghaft – neu zuzuwenden; vgl. W. Beinert (Hrsg.), Hilft Glaube heilen?, Düsseldorf 1985. Auffallend an den systematisch-theologischen Überlegungen von *W. Beinert* in diesem Band (64–83) ist allerdings das völlige Fehlen des pneumatologischen Aspektes.

mensionen des Menschseins!) vor Augen führen, können sie aber auch einer Philosophie wie der Adornos, deren letzte Intention eine universale Versöhnung ist, nicht gleichgültig bleiben. Das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes wird dann als Zeugnis für „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters" (Tit 3,4), zum Stachel im Fleisch der Philosophie, der sie dazu drängt, offen zu werden für das heilende Wirken Gottes. Denn gerade Adorno weiß ja: „Was ohne Schmach Anspruch hätte auf den Namen Sinn, ist beim Offenen, nicht in sich Verschlossenen"[99]. Wenn der Mensch sich bloß auf das Gegebene beschränkt – ungeachtet der Bedürftigkeit und der Möglichkeiten, die in ihm darüberhinaus noch angelegt sind – verfehlt er sich so gerade selbst. Aber „kein Menschenleben, das offen und frei zu den Objekten sich verhält, reicht aus, zu vollbringen, was im Geist eines jeden Menschen als Potential vorhanden ist; es und der Tod klaffen auseinander."[100] Mit welchem Grund kann sich eine solche Philosophie dann aber dem Heilswirken Gottes verschließen, der sich dem Menschen in seiner Bedürftigkeit zuwendet und durch seinen Geist auch dessen sterblichen Leib lebendig macht – den Menschen also zu einer unüberbietbaren Menschlichkeit befreit?

Das „Mehr an Menschlichkeit" muß daher auch das entscheidende Kriterium bei der Beurteilung des Außerordentlichen sein. Unter diesem Gesichtspunkt kann dann das Offensein für das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes auch wieder stärker zu Bewußtsein bringen, daß in einer Welt, die „vom Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8,2) beherrscht wird, auch sein scheinbar unscheinbares Wirken ganz und gar außerordentlich ist, weil es den Zusammenhang von Unfrieden und Gewalt, den „Krampf solcher prolongierten Selbsterhaltung" (Adorno) überwindet und so bereits eine andere, neue Wirklichkeit anfanghaft sichtbar macht.

[99] ND 368.

[100] ND 360. Vgl. zu dieser Perspektive der Philosophie Adornos die Interpretation von *L. Zahn*, Der Ausgang der Negativen Dialektik. Adornos Variationen zur ‚Metaphysik' nach Kant, Hegel und Nietzsche, in: J. Naeher (Hrsg.), Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog, Opladen 1984, 273–290.

ThPh 61 (1986) 535–550

Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins

Von Johannes B. Lotz S. J.

I. Zusammenschauender Durchblick

Die Aufgabe, die Heidegger als seinem Denken zugewiesen erfährt, ist das Überwinden der überlieferten Metaphysik. Dazu ist der Schritt zurück vom schon Gedachten zum noch Ungedachten zu vollziehen, der sich „aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik" bewegt[1]. Diese nämlich lebt zwar aus der Differenz, denkt aber nicht sie selbst oder als solche und entfaltet sich damit in der „Vergessenheit der Differenz"[2]. Bei eben der Vergessenheit ansetzend, gilt es zum Denken der Differenz als solcher fortzuschreiten. Sie spannt sich zwischen dem Seienden und dem Sein und heißt onto-logisch, weil sich das Sein als der Grund (logos) des Seienden (on) zeigt. Näherhin werden „Seiendes und das Sein je schon aus der Differenz und in ihr vorgefunden"[3].

In der Differenz ist wesentlich die Identität enthalten, weshalb das Sein stets als „Sein des Seienden" auftritt, was heißt: „Sein, welches das Seiende ist"[4]. Genauer umschrieben: „Sein heißt stets und überall: Sein des Seienden"; ebenso umgekehrt: „Seiendes heißt stets und überall: Seiendes des Seins"[5]. Das erste Glied ist im Sinne des objektiven Genitivs zu verstehen, weil in der Aussage „das Sein ist das Seiende" das ‚ist' „transitiv" genommen wird, insofern das Sein west „in der Weise des Übergangs zum Seienden"[6]. Im zweiten Glied hingegen ist der subjektive Genitiv gemeint, insofern das Sein auf das Seiende als sein Subjekt oder seinen Träger bezogen ist und ohne ihn nicht vorkommt.

Fragen wir, wie sich Identität und Differenz zueinander verhalten, so finden wir, daß „die Differenz dem Wesen der Identität entstammt"[7]; denn allein das dem Seienden mitgeteilte und so auf die eben beschriebene Weise mit ihm identische Sein wird ausdrücklich nach seiner Differenz vom Seienden offenbar. Daher bietet sich uns „als das zu Denkende die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz"[8] dar. Wie es demnach die Differenz immer nur in der Identität gibt, so auch die Identität immer nur in der Differenz. Folglich zerfällt die von jeder Identität getrennte oder bloße Differenz in nichts. Dasselbe scheint nach Heidegger auf die reine, von jeder Differenz losgelöste Identität zuzutreffen. Diese unlösbare Bindung von Identität und Differenz aneinander wurzelt darin, daß nicht nur das Seiende wesentlich Seiendes des Seins ist, sondern auch das Sein wesentlich Sein des Seienden. Wer das lautere, von

[1] *M. Heidegger*, Identität und Differenz (ID), Pfullingen 1957, 47. [2] ID 46, 65.
[3] ID 60. [4] ID 62. [5] ID 59. [6] ID 62. [7] ID 10. [8] Ebd.

allem Seienden freie Sein nicht kennt, kommt auch nicht zu der reinen, von aller Differenz freien Identität. Mit der Korrelativität des Seins und des Seienden ist notwendig diejenige von Identität und Differenz gegeben.

Nun ist auch für die Analogie des Seins, die im abendländischen Denken entwickelt wurde, das untrennbare Ineinander von Übereinkunft und Unterschied, also von Identität und Differenz kennzeichnend. Der Urfall dieser Analogie ist gleichfalls die Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein, die ebenso miteinander übereinkommen, wie sie sich voneinander unterscheiden. Schärfer gefaßt, übertrifft ihr Unterschied bei weitem ihre Übereinkunft, und zwar nicht graduell, sondern wesentlich, weil der Unterschied unendlich, die Übereinkunft aber immer nur endlich ist. Hiermit kündigt sich bereits das Überwinden der Korrelativität an; „das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem" bleibt zurück[9]. Wenn das Seiende restlos durch das Sein bedingt ist, so ist doch das Sein zuinnerst nicht durch das Seiende bedingt; während das Seiende einzig durch das Sein es selbst ist, so ist doch das Sein letztlich nicht durch das Seiende, sondern durch sich selbst es selbst oder in seinem ureigenen Selbst konstituiert. Demnach übersteigt die Analogie von innen heraus sich selbst, indem sie zu der reinen Übereinkunft oder Identität vordringt; bei Heidegger hingegen ist das Ineinander von Identität und Differenz ein Letztes oder Unübersteigliches, wodurch die reine Identität ausgeschlossen wird.

II. Identität und Differenz bei Heidegger

Nach diesem zusammenschauenden Durchblick haben wir die Sicht Heideggers genauer zu bestimmen; zunächst wenden wir uns der Identität zu.

Sie tritt mit besonderer Deutlichkeit am Menschen hervor, nämlich an dem Seienden, das durch „Seinsverständnis"[10], durch das Verstehen von Sein ausgezeichnet ist. In ihm zeigt sich immer schon das Sein, weshalb auch von ihm her „die Frage nach dem Wesen des Seins"[11] zu stellen ist, wobei ‚Wesen' im verbalen Sinne genommen wird, also im Sinne von Geschehen, Sich-ereignen und namentlich von Sich-mitteilen des Seins. Zum Freilegen des Seins ist es aber nötig, „die Sprache der Metaphysik" aufzugeben, „weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken"[12]. Genauer gesprochen, stellt sich das Wesen des Seins als die „Zuwendung" zum Menschen dar, wobei

[9] ID 68.
[10] *M. Heidegger*, Sein und Zeit (SZ), 12.
[11] *M. Heidegger*, Zur Seinsfrage (Sfr), in: Wegmarken (Ges. Ausg., I. Abt., Bd. 9), Frankfurt 1976, 405.
[12] Ebd.

„das Sein in der Zuwendung beruht, so daß diese nie erst zum Sein hinzutreten kann“[13]. Auf die Frage, „ob das Sein etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich dem Menschen zuwendet“, lautet die Antwort, vermutlich sei „die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir ... das Sein nennen“[14].

Dementsprechend lassen sich „Zuwendung und Abwendung des Seins“ nie so vorstellen, „als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt“[15]. Darauf haben wir unsere Rede vom Sein und vom Menschen abzustimmen, in dem wir nie von jenem ohne diesen und umgekehrt sprechen. „Wir sagen vom Sein selbst immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, das An-wesen zum Menschen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst das Sein mitausmacht.“[16] Ebenso: „Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum Sein bringen.“[17] „Denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als Sein bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen wird.“[18]

Von hier aus gesehen, verschmilzt das Sein mit der Zuwendung. „Gehört zum Sein die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das Sein in die Zuwendung auf.“[19] Damit ist das Sein in seinem verbal genommenen Wesen „aufgegangen“ und wird es folglich fortan als die Zuwendung bedacht[20]. Dieser Eigenart des Seins verleiht Heidegger mittels der „kreuzweisen Durchstreichung“ des Wortes Ausdruck[21]. So will er „die fast unausrottbare Gewöhnung“ abwehren, „das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen.“[22] Zugleich wird der Anschein vermieden, „als sei der Mensch vom Sein ausgenommen“[23]. „Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d. h. nicht nur ins Sein einbegriffen, sondern Sein ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben.“[24] Hier zeigt sich, daß zwischen dem Sein und dem Menschen statt einer Beziehung deren Identität waltet. „In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, das Sein und der Mensch seien das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.“[25] Folgerichtig verlangt also die Identität einen freilich völlig einzigartigen Singular. Zu dessen Verdeutlichung kann vielleicht der Singular des Verbums beitragen, der im griechischen Satz beim Neutrum zum Plural des Subjekts gehört (z. B. τὰ τέκνα ἐστιν, statt εἰσιν).

[13] Sfr 408. [14] Sfr 407. [15] Ebd. [16] Ebd. [17] Ebd. [18] Ebd.
[19] Sfr 410 [20] Ebd. [21] Sfr 411 [22] Ebd. [23] Ebd. [24] Ebd.
[25] Sfr 408 f.

Blicken wir nunmehr von der Identität auf die Differenz hin, die durch jene nicht verdrängt oder ausgelöscht wird, sondern wesentlich in ihr enthalten ist oder zu ihrer Konstitution gehört. Die Identität klingt in der Aussage an: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist."[26] Darin meldet sich die Differenz, insofern das Da „den Grundzug der Ek-sistenz" hat, nämlich „des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins"[27]. Indem der Mensch diese seine Struktur in den Vollzug erhebt, gelangt er zu dem „ekstatischen Entwurf", in dem sich ihm das Sein lichtet[28]. Dabei tritt der Unterschied des Seins vom Menschen unzweideutig hervor; denn „dieser Entwurf schafft nicht das Sein"[29], sondern findet es vor oder nimmt es entgegen; das Innestehen im Sein ist mit Hinausstehen zu ihm hin gleichbedeutend. Der Unterschied zeichnet sich dadurch noch klarer ab, daß der Entwurf „wesenhaft ein geworfener" ist[30]. Hier werden wir auf die „Geworfenheit" von „Sein und Zeit" zurückverwiesen, die damals wegen ihrer bloßen Faktizität keinen Werfer erkennen ließ und damit aus dem Nichts herkam[31]. Jetzt dagegen heißt es: „Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt"[32]. Das Sein wird demnach als „Geschick" erfahren, das, indem es „sich ereignet", den Menschen in sein Wesen schickt, indem es sich ihm zuschickt[33]. Die so entstehende Lichtung „gewährt die Nähe zum Sein", in welcher der Mensch als der Ek-sistierende „wohnt"[34]. Solchermaßen „dem Sein gehörend, hört er auf das Sein"[35] und „läßt er sich vom Sein in den Anspruch nehmen"[36]. Ihm als Eksistierenden ist die Aufgabe übertragen, „die Wahrheit des Seins zu hüten"; als „der Hirt des Seins" hat er „die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein" zu übernehmen[37]. Anders ausgedrückt, ist er „der Nachbar des Seins"[38], der damit zwar dem Sein nahe, aber trotz und in seiner Nähe von ihm verschieden oder different ist.

Noch entschiedener zeichnet sich der Unterschied darin ab, daß der Mensch zunächst und zumeist in der „Seinsvergessenheit" umherirrt und so in die „Heimatlosigkeit" gerät, die in der „Seinsverlassenheit" beruht[39]. Dieser Zustand „bekundet sich darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet"[40]. Ein anderer Name dafür ist das „Verfallen" als „das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden"[41]. Daraus ergibt sich als Folge: „Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als animal rationale"[42], was dem Ableiten in die Unmenschlichkeit und dem Nihilismus die Wege bereitet.

---

[26] *M. Heidegger*, Brief über den Humanismus (Hu), in: Wegmarken (Anm. 11), 325.
[27] Ebd. [28] Ebd. [29] Ebd. [30] Hu 337 [31] SZ, bes. §§ 38 und 40.
[32] Hu 337 [33] Ebd. [34] Ebd. [35] Hu 316. [36] Hu 313
[37] Hu 331 u. 343. [38] Hu 342. [39] Hu 339. [40] Ebd. [41] Sfr 332.
[42] Sfr 342.

Davon, „ob und wie es (das Sein) erscheint“[43], hängt die Zukunft und überhaupt das Schicksal des Menschen ab. Über jenes Erscheinen entscheidet zuinnerst nicht der Mensch, sondern „das Geschick des Seins“[44]. Doch bleibt für ihn „die Frage, ob er in das Schicksal seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht“[45], ob er also auf den Ruf des Seins hört und auf dessen Anspruch sich einstellt. Wer darauf eingeht, sieht sich auf einen weiten Weg der Annäherung an das Sein gestellt, auf dem es sich nur „in langer Vorbereitung“ lichtet „und in seiner Wahrheit erfahren“ wird[46]. Namentlich leuchtet allein so „das Heilige“ auf, das als „der Wesensraum der Gottheit ... die Dimension für die Götter und den Gott gewährt“[47]. Ebenso werden „die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen“[48]. Sowohl im Verlust wie im wachsenden Finden des Seins zeigt sich, wie sehr es den Menschen ohne Zerfallen der Identität überschreitet und damit die Differenz waltet.

Unser Ergebnis wird bestätigt und vertieft, wenn wir dem Sein als Geschick und Schicken nachspüren. Es „spricht je und je geschicklich“; „es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung“, die auch „eine je epochale Prägung“ heißt[49]. Weil sich das Sein „nicht als etwas vom Menschen Abgetrenntes“ fassen läßt, ist sein Geschick „kein an sich ablaufender Prozeß“, sondern das „Gegenüber von Sein und Menschenwesen“[50]. Darin geschieht „die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins“[51]. Hiermit stellt sich die Differenz als die Spannung zwischen dem Schickenden und dem Beschickten dar, die aber beider Identität nicht aufhebt. Sie wird dadurch weiter vertieft, daß sich das Sein im „Sichentbergen ... zugleich verbirgt“; es geht um ein „sich entziehendes Zuschicken“[52]. So wahrt das Sein „sein Eigenes“, hält es sich also in der Differenz zum Menschen[53].

„Jedesmal aus dem Verborgenen des Geschicks“ gehen die Schickungen des Seins hervor, die als „Epochen jäh aufspringen wie Knospen“[54] und damit einen immer wieder neuen Raum für das Erscheinen des Seienden bereiten. Demgemäß ist dieses „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität“[55]. In all den zahllosen Abwandlungen der Geschichte zeigt sich das Sein als „geschichtlich das Selbe“, das „zugleich das Stete“ ist und als solches „jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet“[56]. Damit stimmt zusammen: „Vielleicht kommt ... etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom Anfang bis in seine Vollendung durchgeht. Doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit

[43] Sfr 330. [44] Sfr 330f. [45] Sfr 331. [46] Sfr 339.
[47] Sfr 338. [48] Sfr 330. [49] ID 47, 64f.
[50] *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund (SG), Pfullingen 1957, 158.
[51] SG 147 [52] SG 122, 143.
[53] SG 122. [54] SG 154.
[55] SG 143. [56] SG 155, 161.

zu denken sei."[57] Wiederum prägt sich die Differenz schärfer aus, insofern sich von den vielen Schickungen das eine in ihnen durchgängige und aufleuchtende Sein abhebt, das aber schwer zu fassen ist.

Einen weiteren Gesichtspunkt finden wir in Heideggers Vortrag „Zeit und Sein"[58]. Um die Gefahr zu vermeiden, daß durch die Aussage ‚Das Sein ist' dieses zu einem Seienden herabgesetzt werde, zieht er die Formel „Es gibt Sein" vor[59]. Sie verlangt vom Denken, auf tiefsinnige Weise ausgelegt, daß es „das Geben und dessen Gabe" bestimme[60]. Dabei zeigt sich als das Geben die Zeit, als die Gabe aber das Sein. „Ihr Zusammengehören" empfangen sie aus dem „Ereignis", dem es eigen ist, den Menschen „als den, der das Sein vernimmt, indem er innesteht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes" zu bringen[61]. Das Ereignis vermittelt also das Sein durch die Zeit mit dem Menschen. Demnach: „Zeit und Sein ereignet sich im Ereignis. Und dieses selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen?"[62] Die Antwort lautet: „Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis"; es bleibt allein: „Das Ereignis ereignet"[63], womit es als ein unzurückführbar Letztes aufzutreten scheint. Auf jeden Fall sind das Sein und der Mensch in ihrer Identität so voneinander verschieden, daß sie erst mittels des Ereignisses einander finden, obwohl das Sein nie ohne den Menschen gegeben ist.

Doch drängen die Erörterungen zu der weiteren Frage hin, wie sich nämlich das Ereignis und das Es zueinander verhalten. Manchmal sieht es so aus, als ob sie zusammenfielen, andere Male aber scheint das Ereignis auf das Es als etwas noch Tieferes zu verweisen. Wenn das Letztere zutrifft, stammen Zeit und Sein aus dem Ereignis und dieses selbst aus dem Es. Nun enthält das Geben bereits den Entzug in sich, wodurch es sich nach seinem Eigenen verbirgt; das gilt erst recht vom Es, dem ein noch tieferes Verbergen zukommt. Im Bedenken des Gebens erfahren wir, daß „das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht"[64]. Auf die weiteren Klärungen, deren Notwendigkeit sich hier ankündigt, will Heidegger nicht eingehen: „Dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags"[65]. Indem er auf die bedeutenden Schwierigkeiten hinweist, die sich einer solchen Erörterung entgegenstellen, bemerkt er: „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt und rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos."[66] Einiges Licht in dieses Dunkel bringt die Andeutung: „Das in der Rede ‚Es gibt Sein', ‚Es gibt Zeit' gesagte ‚Es' nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist"[67]. Wegen der eben erwähnten Schwierigkeiten aber „lassen wir jetzt von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das ‚Es' für sich zu bestimmen"[68]. Besonders weil der Aussagesatz dem Eigenen des Er-

[57] ID 65f.
[58] *M. Heidegger*, Zeit und Sein (ZS), in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 1–25.
[59] ZS 5. [60] ZS 22. [61] ZS 20 u. 24. [62] ZS 23. [63] ZS 24.
[64] ZS 23. [65] Ebd. [66] ZS 18. [67] ZS 19. [68] Ebd.

eignisses nicht gemäß ist, müssen wir „das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken“ [69]. Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“ [70]. Das sich im gebenden Ereignis ankündigende Es berührt von ferne die Gottesfrage; weil Heidegger diese nicht weiter verfolgt, bleibt die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden ohne letzte Eindeutigkeit. Dabei spielt wohl die Befürchtung mit, daß die letzte Tiefe der Differenz gegen die Identität streiten könnte.

III. Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins

Nachdem wir die Heidegger eigene Spannung von Identität und Differenz genauer durchgeführt haben, gilt es nunmehr, im einzelnen zu klären, wie sich in der überlieferten Analogie Identität und Differenz zueinander verhalten. In Heideggers Sicht gehört die Analogie in die abendländische Metaphysik hinein und ist mit dieser zu überwinden, weil sie zwar aus der Differenz, nicht aber die Differenz denke; dasselbe wäre von der Identität zu sagen. Angesichts dieser Auffassung drängt sich der Zweifel auf, ob es wirklich wahr ist, daß „das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken“ [71]. Wie früher bemerkt wurde, ist ‚Wesen‘ verbal zu verstehen, insofern das Sein west „in der Weise des Übergangs zum Seienden“ [72]. Zu prüfen bleibt, ob sich das Sein im Übergang zum Seienden erschöpft oder nach seiner innersten Ursprünglichkeit unabhängig und vorgängig dazu west.

Sicher begegnet uns in unserer unmittelbaren Erfahrung immer nur das zum Seienden übergegangene oder an dasselbe mitgeteilte Sein. Einzig Seiendes zeigt sich, jedoch als Sein-habendes oder als solches, das Sein hat (habet esse) [73]. Indem von ‚Haben‘ die Rede ist, tritt sogleich die Differenz des Seins vom Seienden hervor, zugleich aber auch die Identität, insofern das Seiende allein und ganz durch das Sein es selbst ist. Jedes Seiende enthält diese Struktur in sich; während sie in den untermenschlichen Seienden verborgen bleibt, wird sie im und vom Menschen entborgen, der sich damit als das ausgezeichnete Seiende erweist oder eine ihm allein eigene Nähe zum Sein gewinnt.

Eine anfängliche Enthüllung der besagten Struktur findet im Wirken eines jeden Seienden statt. Sein Haben des Seins stellt sich nämlich, genauer betrachtet, als Teil-haben am Sein dar [74]. Kein Seiendes verwirklicht alle Weisen-zu-sein in sich, sondern jedes ist jeweils auf die Weisen beschränkt, die von seiner Wesenheit umschrieben werden und so seine Eigenart ausmachen (Gold, Pinie, Adler, Mensch). Im Gegensatz dazu umfaßt das Sein-selbst alle Weisen-zu-sein, womit es sich als die grenzenlose Fülle darstellt, die allem Seienden zugrunde liegt und es zuinnerst

[69] ZS 21. [70] Ebd. [71] Sfr 405. [72] ID 62.
[73] *Thomas von Aquin*, Sth I, q 3, a 4.
[74] Ebd.: ens per participationem.

bewegt oder an sich zieht. Dieser Anziehung entspricht das Wirken des Seienden, mittels dessen es über die ihm gesetzten Grenzen hinaus- und der unbegrenzten Fülle des Seins entgegenstrebt. Hierin offenbaren sich ebenso die Differenz wie die Identität, weil das Seiende einerseits zum Sein unterwegs ist und andrerseits erst in ihm sich selbst findet.

Das Anstreben des Seins geschieht in zwei wesentlich verschiedenen Weisen des Wirkens. Sie klingen beim Aquinaten an, wenn er davon spricht, daß alle Seienden, indem sie die ihnen je eigene Vollendung anstreben, zu Gott hinstreben[75], wobei Gott mit der absoluten Fülle des Seins zusammenfällt. Die eine Weise des Wirkens, die den untermenschlichen Seienden zukommt, strebt zum Sein-selbst lediglich implizit hin, und zwar dadurch, daß sie den Anteil am Sein, den die Wesenheit des jeweiligen Seienden umschreibt, explizit anstrebt. Die andere Weise des Wirkens hingegen, die allein den Menschen auszeichnet, hebt von dem durch dessen Wesenheit umschriebenen Anteil am Sein das Sein-selbst ab, weshalb sie über das explizite Anstreben der eigenen Vollendung hinaus auch zum Sein-selbst explizit hinstrebt[76]. Diese dem Menschen eigene Struktur bestimmt stets und zuinnerst sein Wirken, auch wenn sie wegen der Vergessenheit des Seins nicht hervortritt.

Demnach gelangt das menschliche Wirken immer schon zum ausdrücklichen Vollzug der ontologischen Differenz, während diese im untermenschlichen Wirken nur verborgenerweise am Werke ist. Zugleich kennzeichnet den Menschen das ausdrückliche Hinstreben zur Identität mit dem Sein-selbst, zu dem das Anstreben der eigenen Vollendung den Weg bereitet. Das untermenschliche Wirken hingegen bleibt auf das Anstreben der Identität mit der eigenen Vollendung beschränkt, das freilich unterschwellig durch das Hinstreben zur Identität mit dem Sein-selbst bewegt wird. Dabei wird das lebende Seiende durch seine Wesenheit über die Vereinzelung hinaus- und zur Sorge für die Art in der Fortpflanzung hingetrieben; ebenso wird dasselbe Seiende durch das Sein, das ihm innewohnt und alle Arten umspannt, über seine eigene Art hinaus- und zu einer neuen Art in der Evolution hingeführt.

Bisher wurden Identität und Differenz nach einigen Grundlinien verdeutlicht. Dabei zeigte sich bereits, daß sie sich gegenseitig durchdringen; mit Differenz ist Identität und mit Identität ist Differenz gegeben; ebenso bestimmt sich mit der Weise der Differenz die Weise der Identität, wie auch umgekehrt. Diese Weise herauszuarbeiten, wird uns als nächste Aufgabe gestellt. Der durch die jeweilige Wesenheit umschriebene Anteil am Sein, der einem jeden Seienden zukommt, ist als solcher von diesem unablösbar, wie gegen den von Aristoteles ausgelegten Platon festzuhalten ist; den Adler gibt es immer nur als den einzelseienden. Ähn-

[75] Sth I, q 6, a 1 ad 2.
[76] Ebd.: cognoscunt ipsum (Deum) secundum seipsum.

liches ist von dem Sein-selbst zu sagen, insofern es im Menschen oder in dessen ausdrücklichem Vollziehen der ontologischen Differenz aufleuchtet. Diese in der Enthüllung stets verhüllte oder sich entziehende und der Vergessenheit ausgesetzte Gestalt des Seins ist in unauflöslicher Korrelativität an den Menschen gebunden und kann abgelöst vom menschlichen Vollziehen nie auftreten. Bei ihr ist die „kreuzweise Durchstreichung" am Platz, die vor der „fast unausrottbaren Gewöhnung" warnt, „das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen"[77]. Diese Ausprägung des Seins schließt „die Zuwendung" zum Menschen ein und gibt „den Anschein des Für-sich" preis[78].

Auf der damit erreichten Stufe der Offenbarkeit des Seins macht Heidegger halt, obwohl er selbst Ansatzpunkte berührt, die ein weiteres Fortschreiten verlangen. Zumal die uralte, schon von den Vorsokratikern bedachte Frage nach dem Vielen und dem Einen läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Von der Sicht des Aquinaten her verweisen die vielen, von den Wesenheiten umschriebenen Anteile am Sein, die jeweils den Seienden zuteil werden, auf das eine Sein, an dessen alle Weisen-zu-sein umfassender Fülle sie teil-nehmen. Tiefer eindringend stoßen wir auf die vielen, geschichtlich voneinander abweichenden Ausprägungen, nach denen sich das eine Sein dem Menschen mitteilt und in dessen Vollziehen west. Die viel-fältige „Wandlungsfülle des Seins"[79] ist aus der einen, ein-fältigen Fülle des Seins-selbst zu verstehen, die alle Wandlungen umfaßt und aus sich hervorgehen läßt. Wie dieses eine Sein zu denken sei, bleibt nach Heidegger „schwierig zu sagen"[80], weshalb er auf das weitere Verfolgen der hier spielenden Fragen verzichtet. Sie können auch keine Lösung finden, solange man nicht über das mit dem Menschen korrelative Sein hinausgelangt oder das Sein von der menschlichen Weise löst.

Gewiß ist es richtig, daß sich das Sein beim Menschen „je und je geschicklich" meldet[81]. Ebenso trifft zu: „Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschichtlichen Prägung" oder in der jeweiligen „epochalen Prägung"[82], wenn man auf die zunächst geschehende Weise seiner Enthüllung schaut. Damit wird uns die unmittelbare Intuition des einen Seins abgesprochen und positiv ausgesagt, daß es uns nie anders als mittelbar oder mittels seiner geschichtlichen Mitteilungen zugänglich wird. Unser Weg zum einen Sein führt also nicht an dessen zeitlichen Gestalten vorbei, sondern kann einzig so verlaufen, daß er mitten in diese hineingeleitet, um in ihnen als deren innersten Grund das eine Sein zu entdecken. Dabei gilt es, den schon von Heidegger hervorgehobenen Unterschied zwischen dem einen Sein als dem „absoluten Singular in der unbedingten Singularität"[83] und seinen vielen Schickungen, die uns an den aus ihm

[77] Sfr 411. [78] Sfr 410f. [79] ZS 6.
[80] ID 65. [81] ID 47.
[82] ID 64f. [83] SG 143.

hervorgehenden Seienden begegnen, ganz auszubauen und bis zu dem in ihm vorgezeichneten und noch ungedachten Ende durchzudenken. Der hier uns anfordernden Aufgabe versagt sich Heidegger, weil für ihn die „Temporalität des Seins"[84] etwas Letztes und Unübersteigliches ist, an dem alle darüber hinaustreibenden Bemühungen scheitern. Daher ist für ihn „stets und überall" nicht nur das Seiende an das Sein, sondern auch das Sein an das Seiende gebunden[85].

Im Grunde aber ist die Temporalität immer schon überstiegen; indem sie nämlich als solche reflex vollzogen wird, dringt der sie vollziehende Mensch im Nacheinander zu dem Zugleich (simul) vor, das allererst den Vollzug des Nacheinander als einen solchen ermöglicht. Wer im jeweiligen Zeitpunkt untergeht, vermag die das Nacheinander konstituierende Abfolge der Zeitpunkte nicht zu erfassen, weil dazu erforderlich ist, daß einer sie alle zugleich mit *einem* Blick umspanne. Damit hebt der Vollzug des Nacheinander den Menschen in den Raum des Zugleich, der alle Zeitpunkte umfaßt und mit dem einen Sein zusammenfällt. Dieses ist als das Zugleich der übertemporale Grund der Temporalität, die daher keineswegs das Letzte und Unübersteigliche ist. Daran rührt Heidegger, wenn er den drei Dimensionen der Zeit eine vierte beifügt, die eigentlich die erste ist, indem sie die anderen Dimensionen „zugleich"[86] umgreift und sie als das „dreifache Reichen"[87] ebenso auseinander- wie zusammenhält und so als „das alles bestimmende Reichen"[88] gründet.

Das bisher gewonnene Ergebnis deutet zunächst auf das Zugleich hin, das dem Nacheinander innewohnt. Dieses immanente Zugleich bleibt noch an das Nacheinander gebunden, was der Bindung des Seins an das Seiende gleichkommt. Darin meldet sich immer schon das transzendente Zugleich, das also nicht dem Nacheinander innewohnt und daher auch nicht an dieses gebunden ist. Um das zu verdeutlichen, greifen wir auf eine Überlegung Hegels zurück. Wenn nämlich das Zugleich unablösbar an das Nacheinander gebunden wäre und einzig in diesem und als dieses seine Wirklichkeit hätte, dann wäre das Nacheinander die Wahrheit des Zugleich, oder erst als das Nacheinander wäre das Zugleich ganz es selbst. Das bloße Zugleich fiele mit dem abstrakten oder in seiner Unwahrheit verharrenden Nacheinander zusammen und das reine, nicht durch das Nacheinander gebrochene Zugleich wäre unmöglich. Weil somit das Zugleich immer nur als Nacheinander verwirklicht sein könnte, gehörte das Nacheinander in das innerste Wesen des Zugleich. Das aber bringt den zerstörenden Widerspruch mit sich, daß dieses innerste Wesen ebenso Zugleich wie Nacheinander oder Nicht-Zugleich besagt, womit das Ja und Nein unter derselben Rücksicht, eben im innersten Wesen, gegeben ist. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch überwinden, daß das Nacheinander nicht das innerste Wesen des Zugleich mitausmacht und

[84] SZ 19, vgl. 437. [85] ID 59. [86] ZS 14. [87] ZS 15. [88] ZS 16.

dieses folglich im reinen, vom Nacheinander gelösten oder ihm transzendenten Zugleich besteht. Wer dieses leugnet, beseitigt folgerichtig den Unterschied oder die Differenz zwischen dem Nacheinander und dem immanenten Zugleich, das einzig durch das transzendente Zugleich über dem Nacheinander oder in seinem Unterschied von ihm gehalten wird. Wer hingegen jener Differenz in ihr zunächst Ungedachtes hinein folgt, trifft notwendig auf das reine oder transzendente Zugleich, von dem sich das immanente Zugleich herleitet.

Nun könnte es so aussehen, als ob mit der bis zum reinen Zugleich durchgeführten Differenz die Identität unvereinbar wäre. In Wahrheit aber ist mit dem reinen Zugleich die reine Identität gegeben, die vermöge ihrer Transzendenz von jeder Nicht-Identität frei ist. Damit sind wir, auf den Gesamtzusammenhang unserer Darlegungen geschaut, zum reinen Sein gelangt, das jeder Bindung an das Seiende überlegen ist und, auf kein Seiendes als Träger angewiesen, in sich selbst steht oder ruht als das schlechthin Ab-solute. Dafür hat der Aquinate den Namen „Esse subsistens", das subsistierende Sein; von ihm gilt, daß es das Sein-selbst ist (est esse) und so die absolute Fülle besagt: „Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens"[89]. Demnach ist die absolute Differenz mit der absoluten Identität gleichbedeutend: das reine Sein ist absolut mit sich selbst identisch.

In der Selbstidentität des reinen oder subsistierenden Seins ist die Identität des Seins mit dem Seienden vorgezeichnet. Jene Selbstidentität wird mißverstanden, wenn sie die Identität mit dem Seienden ausschließt. Umgekehrt wird die Identität des Seins mit dem Seienden ebenfalls mißverstanden, wenn sie die reine Selbstidentität des Seins beseitigt oder wenigstens kaum beachtet; dazu neigt Heidegger, insofern für ihn das Sein „stets und überall" Sein des Seienden ist[90]. Beide Extreme werden durch die Tatsache überwunden, daß es das Seiende als das am Sein Teil-habende gibt, das als solches auf das Mit-teilen von seiten des reinen oder subsistierenden Seins verweist. Solches Mitteilen widerstreitet also nicht dessen reiner Selbstidentität, sondern entspricht der darin gesetzten absoluten Fülle. Sie stellt sich gerade dadurch als die absolute dar, daß sie ‚überfließt' oder eben den Seienden an ihrem Überfluß teil-gibt. Bei Thomas ist Gott das „summum bonum simpliciter", dem das Mitteilen auf höchste Weise eigen ist; denn vom Guten überhaupt gilt: „Bonum est diffusivum sui"[91].

Zur näheren Bestimmung fügen wir bei, daß nie ein Seiendes ohne Gründung im subsistierenden Sein auftreten kann, weil dieses sonst nicht die absolute Fülle wäre. Ebenso nimmt das Seiende nichts vom subsistierenden Sein weg und bringt auch nichts zu ihm dazu, weil dieses wiederum sonst nicht die absolute Fülle wäre. Außerdem teilt sich das

[89] Sth I, q 3, a 4; q 4, a 2. [90] ID 59. [91] Sth I, q 6, a 2; q 5, a 4 ad 2.

subsistierende Sein nicht notwendig dem Seienden mit, weil es sonst an dieses gebunden und nicht das schlechthin Ab-solute wäre oder, zum Sein des Seienden herabgesetzt, mit dessen Teil-haftigkeit oder Endlichkeit behaftet würde. Demnach offenbart sich die reine Selbstidentität des subsistierenden Seins als die absolute Freiheit; erst durch diese ist es ganz vom Seienden gelöst oder das Ab-solute ohne gleichen. Da aber die Freiheit das Wissen einschließt und diese Vollzüge die Person kennzeichnen, enthüllt sich das subsistierende Sein als Person und ihr Mitteilen als personales Schenken. Letzteres ist schärfer als Erschaffen (creatio) zu fassen; denn neben dem subsistierenden Sein findet sich kein Werkstoff, aus dem etwas geformt werden könnte, weshalb das mitteilende Schenken aus dem Nichts alles hervorbringt. Mit dem Vorstehenden nähern wir uns dem „Schicken" oder den „Schickungen" Heideggers und seinem „Ereignis", als das sich das „Es", das dem Seienden und vor allem dem Menschen das Sein gibt, bestimmt.

Das Zugleich nennt man gewöhnlich das Ewige. Dementsprechend bietet sich das reine oder subsistierende Zugleich als das ganz und gar Ewige oder als das Ewige in seiner reinen Ausprägung dar. In ihm finden sich alle Zeitmomente so zusammen, daß das Ewige sie alle in seinem unendlich reichen Jetzt oder als einfache Fülle umspannt. Diese Gegenwart kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, keinen Anfang und kein Ende, weil sie als das reine Sein jedes Nicht-sein ausschließt, also auch das Nicht-mehr und das Noch-nicht, also auch das aus dem Nicht kommende Anfangen und das in das Nicht abstürzende Enden. Aus dem reinen oder transzendenten Zugleich oder Ewigen entspringt das immanente Zugleich als das an das Nacheinander gebundene Ewige. Indem nämlich das subsistierende Sein dem Seienden Sein mitteilt, tritt das Zugleich in das Nicht und damit in das Nacheinander ein. Darin ist ein Moment nicht der andere, während im reinen Zugleich alle Momente zusammenfallen; doch sind alle Momente in dem ihnen innewohnenden Zugleich als ihrem Grund gehalten. Die damit gegebene Durchdringung von Zugleich und Nacheinander bringt keinen zerstörenden Widerspruch mit sich, weil nun das Zugleich in das innerste Wesen des Seins gehört, während das Nacheinander erst in dessen Mitteilung an das Seiende dazutritt, wobei es das Zugleich nicht auslöscht, sondern lediglich in seiner zeitlich-verendlichten Gestalt konstituiert. Nach allem trägt das Geschichtliche wesentlich das Ewige als seinen ermöglichenden Grund in sich, das als so verendlichtes die Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft einbettet und auch dem Anfangen und dem Enden unterliegt.

Suchen wir von dem Gesagten her die Identität des Seins mit dem Seienden noch genauer zu bestimmen. Auf jeden Fall geht es nicht um reine Identität, sondern um eine solche, die vom Unterschied oder der Differenz durchzogen ist. Einerseits liegt Identität vor, insofern das

Seiende einzig durch das Sein es selbst ist. Was insbesondere den Menschen betrifft, so stellt schon der Aquinate fest, daß in seinem geistigen Leben das aktuelle Erkennen und das aktuell Erkannte miteinander identisch sind[92]. Demnach ist der Mensch in dem Vollzug, in dem er erst ganz er selbst ist, mit dem Sein als seinem „Ersterkannten" identisch[93]. Andrerseits ist die Identität von Differenz durchzogen, weil das Sein allein nach seiner Mitteilung, nicht aber nach seinem innersten Selbst mit dem Seienden identisch ist. Beim Menschen zeigt sich die Differenz darin, daß für ihn das Sein in seiner Enthüllung verhüllt bleibt, wobei die Verhüllung bei weitem die Enthüllung übertrifft. Bei Heidegger tritt die Differenz hervor, insofern sich ihm das Sein in seiner Mitteilung „entzieht"[94] und auch das ‚ist' in der Aussage ‚Das Sein ist das Seiende' „transitiv" oder im Sinne des „Übergangs" zu verstehen ist[95]. Doch weichen wir von Heidegger ab, weil er beim Mitteilen des Seins und beim mitgeteilten Sein verweilt, indem er die Frage nach dem innersten Selbst des Seins offenläßt, ja eine Neigung zeigt, das innerste Selbst des Seins in seine Mitteilung zu verlegen[96].

Was ergibt sich schließlich für die Frage nach Gott? Wir stimmen Heidegger zu, wenn er ihr als Raum ihrer Klärung das Sein zuweist. Doch weichen wir sogleich von ihm ab, wenn er Gott (zusammen mit den Göttern) als ein Seiendes, genauer als das höchste Seiende ansetzt und dieses dem Sein unterordnet. „Auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen"; „ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer"[97]. So denkt Heidegger, weil er über das Sein des Seienden nicht hinauskommt und niemals das subsistierende Sein erreicht. Im Gegensatz dazu sind wir zu diesem als dem letzten, transzendenten Grund des Seins des Seienden gelangt. Das an das Seiende, namentlich an den Menschen mitgeteilte Sein stammt also aus dem subsistierenden Sein, von dem es restlos abhängt und dessen Verfügung es ganz unterliegt. Hier trägt eine uralte, aristotelische Unterscheidung zur Klärung bei; für uns oder unsern Aufstieg geht das Sein des Seienden dem subsistierenden Sein voraus; an sich aber geht das subsistierende Sein dem Sein des Seienden voraus. Daher ist die fortschreitende Lichtung des Seins des Seienden für unsere Nähe zum subsistierenden Sein entscheidend; an sich aber gewährt allein das letztere die ursprüngliche Offenbarkeit des ersteren.

Nach Heidegger lautet „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie": „Causa sui", dem man keine religiöse Verehrung entgegenbringen könne[98]; jenseits davon hält er nach „dem göttlichen Gott" Ausschau[99]. Dieser begegnet uns als das subsistierende Sein, von dem alles

[92] Sth I, q 85, a 2 ad 1; Quodl. III, q 8, a 20.
[93] De Ver. q 1, a 1. [94] ZS 23. [95] ID 62. [96] Sfr 410.
[97] *M. Heidegger*, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, 64.
[98] ID 71. [99] SZ 35.

ausgeht und zu dem deshalb auch alles hinstrebt, das die Mitte ist, um die alles schwingt. Wie wir bereits sahen, ist das subsistierende Sein keineswegs ein Neutrum, sondern der Subsistierende, der als Person mit Einsicht und Freiheit über allem und in allem waltet, der sich als unser uns unendlich überschreitendes Du zu uns hin geöffnet hat und ständig öffnet, der uns in den einzigartigen Dialog hineinnimmt, der sich als Liebesaustausch und von unserer Seite als Anbetung entfaltet.

Aus der eingehenden Erörterung von Identität und Differenz nach Heidegger haben wir nunmehr die Folgerungen zu ziehen, die zur Analogie des Seins hingeleiten. Jener hat die Differenz des Seins vom Seienden neuentdeckt und mit bedeutender Kraft des Denkens verfolgt. Dabei geht ihm zugleich die Identität des Seins mit dem Seienden auf, weshalb er das Sein stets in seiner Bindung an das Seiende sieht und sich im Sein des Seienden bewegt. Indem er darüber nicht hinauskommt, wird die Identität bis zur völligen Untrennbarkeit übersteigert und damit die letzte Tiefe der Differenz nicht erreicht. Infolge davon wird das im Sein des Seienden sich ankündigende innerste Selbst des Seins verfehlt, obwohl es immer wieder von ferne berührt wird. Bezüglich dieses verborgensten Geheimnisses verharrt Heidegger in der Seinsvergessenheit, die im neuzeitlichen Denken weithin herrscht.

Auch in der Analogie des Seins durchdringen sich Identität und Differenz, Übereinkunft und Unterschied. Alles überhaupt kommt im Sein überein; und alles überhaupt unterscheidet sich im Sein, nämlich in der Weise, wie ihm Sein zukommt. Unmittelbar begegnet uns immer nur das Seiende oder Sein-habende, was mit dem am Sein Teil-habenden gleichbedeutend ist. Durch dieses vermittelt zeigt sich uns das, was das Sein-selbst ist, oder das subsistierende Sein, das mit der absoluten Fülle des Seins gleichbedeutend ist. Dazwischen spannt sich die Analogie; sie besagt Übereinkunft, weil es beide Male um Sein geht; und sie besagt Unterschied, weil im einen Falle Sein auf endliche Weise, im andern aber auf unendliche Weise wirklich ist. Näherhin ist der Unterschied unendlich, weil sich das subsistierende Sein wegen seiner unendlichen Fülle unendlich über alles Seiende erhebt; die Übereinkunft aber ist endlich, weil sich das Seiende nur vermöge eines endlichen Teil-habens dem subsistierenden Sein nähert. Weiterhin besagt Ana-logie wörtlich: nach dem Verhältnis, daß das Seiende einzig nach seinem Verhältnis und vermöge seines Verhältnisses zum subsistierenden Sein am Sein teil-hat. Daher ist das Seiende völlig relativ oder bezogen auf das subsistierende Sein, also wesentlich abhängig, während dieses selbst das schlechthin Absolute oder Unabhängige ist. Sogar das dem Seienden zugewandte subsistierende Sein bleibt absolut, weil jede Zuwendung in absoluter Freiheit geschieht und dem subsistierenden Sein nichts einbringt. Umgekehrt schließt die Abhängigkeit des Seienden die Freiheit nicht aus, sobald es wie der Mensch durch das Seiende zum Sein-selbst vorzustoßen vermag.

Die bisher beschriebene große Analogie fehlt bei Heidegger. Ihr können wir die kleine Analogie gegenüberstellen, die allein bei ihm sich findet. Sie entdeckt im Seienden den Unterschied zwischen dem Träger, dem Sein zukommt, und dem Sein, das diesem zukommt. Dabei tritt zunächst nur der begrenzte Anteil an Sein hervor, der von der Wesenheit des jeweiligen Seienden umschrieben wird. Indem aber der Menschengeist diesen Anteil aus dem Seienden heraushebt, leuchtet ihm immer schon auf, daß es nur ein Anteil ist, der auf das Sein-selbst verweist, dessen Ausgliederungen alle derartigen Anteile sind und das daher sie alle umspannt. Das so mittels des Seienden sich mitteilende Sein-selbst spricht sich dem Menschen zu und nimmt ihn in Anspruch, der zuinnerst darauf ausgerichtet ist. Es zeigt sich als das Sein des Seienden, das sich noch nicht von seiner Bindung an dieses und zumal an den Menschen gelöst hat, zugleich aber sich darüber erhebt oder alles Seiende übersteigt. Zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden, namentlich dem Menschen, spannt sich die kleine Analogie, bis zu der Heidegger vordringt. Dabei spürt er, wie das eine, alle geschichtlichen Mitteilungen durchziehende Sein schwer zu fassen ist, ohne daß er sich aus dieser mißlichen Lage befreien kann oder will, weil er den Durchbruch aus der Zeit in die Ewigkeit nicht zu leisten vermag.

Nach den Zusammenhängen, die wir entwickelt haben, kann die kleine Analogie lediglich eine vorbereitende Rolle bei der Lösung der hier andrängenden Fragen spielen. Tiefer geschaut, stellt sie sich nämlich als eine Auswirkung der großen Analogie dar, weshalb sie über sich hinaus- und zu dieser hintreibt. Erst die große Analogie führt die Differenz ganz durch und befreit dadurch die Identität von der Übersteigerung, die in der Untrennbarkeit liegt. Zugleich jedoch wahrt sie die wahre Identität, vermöge der das Seiende durch das Sein es selbst ist, was der Immanenz des Seins, die unaufhebbar zu seiner Transzendenz gehört, gleichkommt und deren thematische Entfaltung noch nicht weit gediehen ist.

Daß Heidegger den Schritt von der kleinen zu der großen Analogie nicht tut, hat einen methodischen Grund. Er bekennt sich zur phänomenologischen Methode, die er freilich vertieft, indem er von dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, zu dem fortschreitet, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, aber wesentlich mit jenem zusammengehört, weil es dessen „Sinn und Grund ausmacht“ [100]. Damit vollzieht er die ihm eigene phänomenologische Reduktion, die in dem sich zunächst Zeigenden die verborgenen Hintergründe aufdeckt, nicht aber über jenes hinaus- und zu einem andern hinüberschreitet. So bleibt er in der Immanenz, wenn er auch einen gewissen Anfang von Transzendenz erreicht. Im Gegensatz dazu dringt die transzendentale Reduktion so tief in das sich zunächst Zeigende ein, daß sie darin nicht nur seine immanenten, sondern

[100] SZ 35.

auch seine transzendenten Möglichkeitsbedingungen oder ermöglichenden Gründe entdeckt. Sie geht also über das sich Zeigende hinaus und zu dem Andern hinüber, ohne das jenes nicht sein kann oder absolut unmöglich ist. So wird das phänomenologische Freilegen durch das transzendentale Schlußfolgern ergänzt, das dem phänomenologischen Ansatz fremd ist. Solches Schlußfolgern verliert sich nicht in einer abstrakten Begrifflichkeit, sondern fällt mit dem vertieften und erst vollmenschlichen Erfahren zusammen[101]. Weil Heidegger dazu nicht vordringt, kommt er über die kleine Analogie nicht hinaus, bleibt er vor der großen Analogie „ratlos“[102] und hält er es für „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“[103].

[101] *J. Lotz*, Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978.
[102] ZS 18.
[103] ZS 21.

ThPh 61 (1986) 551–561

Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander von Milet *

Von Rafael Ferber

What the first philosopher
thought the last will have
to repeat.
H. Thoreau

Angenommen, daß es seit mehr als drei Milliarden Jahren Leben auf der Welt gibt und vor mehr als drei Millionen Jahren das entscheidend wichtige Ereignis in der Hominidenphylogenie eintrat, nämlich die Herstellung von Werkzeugen, so ist die Erscheinung von Wissenschaft jung: Sinneswahrnehmung gibt es seit mindestens drei Milliarden, hominide Sinneswahrnehmung seit mindestens drei Millionen, Wissenschaft jedoch im systematisch-nomothetischen Sinne finden wir textlich dokumentiert seit kaum mehr als dreitausend Jahren. Bis vor kurzem dachte man, daß deren Geschichte mit der babylonischen und ägyptischen Mathematik begonnen hat. Neuere Entdeckungen jedoch zeigen, daß der Satz des Pythagoras sowohl in Indien, Südengland und Schottland im Neolithikum, also etwa zwischen 3000 und 2500 v. Chr., bekannt gewesen sein muß[1]. Ob man nun einen gemeinsamen Ursprung annehmen will oder nicht, auf alle Fälle läßt sich vermuten, daß es eine vorgriechische indoeuropäische Wissenschaft gegeben hat und die Griechen von diesen vorgriechischen Quellen lernten. Dabei haben sie insbesondere zwei Traditionen kombiniert, die beide im indoeuropäischen Neolithikum wurzeln, die Tradition der Algebra und die der Geometrie. Die algebraische Tradition scheinen sie durch Vermittlung der Babylonier, die geometrische durch die der Ägypter übernommen zu haben.

Im Kreuzweg dieser beiden Kulturen liegt Ionien: Es ist auch in Ionien, wo beide Traditionen miteinander verbunden wurden und noch etwas Neues hinzukam, nämlich Philosophie. Während wir von Wissenschaften, ja sogar exakten bei den Ägyptern und Babyloniern reden, so noch nicht von der ägyptischen und babylonischen Philosophie: Diese zu den exakten Wissenschaften hinzugebracht und mit ihnen zu einem Unterfangen von produktiver Ungeklärtheit verbunden zu haben, dürfte ein Verdienst einiger Männer dieser Gegend aus dem 7. und 6. Jh. v. Chr. gewesen sein. Wie sie die Philosophie suchten, ohne sie zu kennen, hatten sie auch für das Neue, das sie in die Welt brachten, noch keinen Namen. Wenn wir so vom Ursprung der Wissenschaft sprechen, wenden wir einen späteren Namen auf eine Innovation an, die eine schwer entwirrbare Kombination von Empirie, mathematischer Forschung und Spekulation kennzeichnet: Es ist eben ionische Wissenschaft oder Philosophie. Es ist, um einen Ausdruck Platos zu gebrauchen, „ἡ περὶ φύσεως ἱστορία", „die Erkundung der Natur" (Phd. 96 a). Es ist kurz: ionische ἱστορίη.

Doch was ist Eigenart und Ursprung dieser ἱστορίη? Zwar fällt die Antwort schwer und es bleiben Erklärungslücken. Aber es reizt um so mehr die Tragweite der Frage. Denn es geht dabei weiterhin um jene nach dem Ursprung und der Eigenart unserer europäischen Zivilisation, die eben als ihr Kernstück die Wissenschaft enthält und im bekannten Phänomen der Europäisierung der Erde die Zivilisation unseres Planeten geworden ist. Unsere Wissenschaft von heute ist kompliziert und diversifiziert. Indem wir zu deren ersten Artikulationsversuchen zurückgehen, besinnen wir uns gleichsam auf die Kindersprache der Wissenschaft. Dies nicht nur „pource que nous avons tous

---

* Der Aufsatz ist die leicht überarbeitete schriftliche Fassung einer Antrittsrede an der Universität Zürich, gehalten am 3. Juni 1985. Der Charakter der Rede ist beibehalten worden.

[1] Vgl. *B. L. v. der Waerden*, Geometry and Algebra in Ancient Civilisations, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1983, 1–35.

été enfants avant que d'être hommes", wie Descartes sagt (Discours, II, 1, 14), sondern auch, weil wir an einem elementaren Beispiel Züge studieren können, die in weit komplexeren Formen wiederkehren. Wie ferner auch am Beginn komplexer Theorien einfache Intuitionen stehen, so hat dieser Anfang gleichsam die Faszination einer Urintuition von Wissenschaft, deren mannigfache Metamorphose die heutige Massenbewegung Wissenschaft ist. Im folgenden wollen wir uns zuerst mit der Eigenart und darauf mit der Frage nach dem Ursprung dieser anfänglichen Wissenschaft befassen.

Aber wo liegt eigentlich dieser Anfang? Nach einem Ausspruch J. Burckhardts mag man überall im Studium mit den Anfängen beginnen, nur bei der Geschichte nicht[2]. Das heißt auch: Wo wir eine Epoche beginnen lassen, ist nicht zuletzt eine Frage der definitorischen Festsetzung. So sehr nun schon Aristoteles Thales von Milet als Archegeten der ionischen Forschung festlegt (vgl. Metaph. A3. 983 b 20–21), so muß doch andererseits anerkannt werden: Ob Thales überhaupt eine Schrift hinterlassen hat, war schon in der Antike fraglich (vgl. D/L. I. 23). Es ist uns jedenfalls kein einziges Fragment überliefert. Aufgrund seines historisch schwer faßbaren Charakters bleibt er so mehr eine prähistorische Figur der ionischen Forschung. Für historische Zwecke beginnt die ionische Philosophie mit Anaximander. Das ist auch der Wahrheitskern in dem Abfolgeschema des Diogenes Laertius, nach welchem die ionische Philosophie mit Anaximander begonnen hat und Thales, wiewohl er Anaximanders Lehrer gewesen sein soll, nicht unter den Philosophen, sondern unter den sieben Weisen figuriert (vgl. D/L. I. 13)[3].

Der entscheidende Grund dafür, mit Anaximander zu beginnen, läßt sich am besten mit den Worten Themistius' so angeben: „Er wagte es als erster von den uns bekannten Griechen, eine niedergeschriebene Rede über die Natur herauszugeben" (D/K. 12 A 7). Zwar dürfte Anaximander seiner Schrift noch nicht den schlicht-großartigen Titel „Die Natur" (περὶ φυσεως) gegeben haben. Aber er scheint der erste gewesen zu sein, welcher seine Erkundungen über sie schriftlich bekannt gemacht und damit eine neue Form der Literatur inauguriert hat, die als Vehikel für die neue Tradition dienen sollte, nämlich die wissenschaftliche Prosaschrift. Durch dieses geschriebene Werk wurde erst die vom Gedächtnis einzelner Personen unabhängige Aufbewahrung und Überlieferung von Anaximanders Erkundungen möglich, ihre kritische Diskussion durch Aristoteles, ihre Zusammenfassung durch Theophrast und schließlich ihre wörtliche Erwähnung bei einem Autor des sechsten Jahrhunderts n. Chr., Simplikius[4]. Es scheint fast der Fall gewesen zu sein, daß Anaximander durch den historisch zu nennenden Entschluß, seine Ergebnisse in schriftlicher Form mitzuteilen, auch diese Ergebnisse zur historischen Existenz gebracht hat. Denn Historie setzt Dokumente voraus.

Bedauerlicherweise ist uns jedoch aus dieser Schrift nur ein Zitat erhalten geblieben, das von Simplikius stammt, der es wieder von Theophrast übernommen haben dürfte. Theophrast allerdings hat die Schrift des Anaximander noch gelesen. Was das andere betrifft, so sind wir auf Testimonia angewiesen. Nach ihnen hat die Schrift eine Kosmographie, Kosmogonie, Zoogonie, Anthropogonie und eine Meteorologie enthalten. Im folgenden beschränken wir uns auf Anaximanders Kosmographie und Kosmogonie. Dabei heben wir drei Entdeckungen hervor, nämlich erstens die Konzeption einer freischwebenden Erde oder die Mathematisierung der Natur, zweitens die Konzeption des physikalischen Charakters der Gestirne oder Physikalisierung der Natur und drittens die Konzeption des Naturgesetzes oder die Nomosierung der Natur.

Erstens: Homer und Hesiod hatten die Erde als eine vom Okeanos umflossene Scheibe aufgefaßt. Hesiod charakterisiert sie näher als den „sicheren Sitz aller Dinge

---

[2] Vgl. *J. Burckhardt,* Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: A. Oeri (Hg.), Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, VII, 4, Berlin-Leipzig 1929, zitiert in O. Neugebauer, A History of Ancient Mathematical Astronomy, II, Berlin-Heidelberg-New York 1957, 571.

[3] Vgl. *H. Cherniss,* The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy, in: Studies in Presocratic Philosophy, I, The Beginnings of Philosophy, D. J. Furley – R. E. Allen (eds.), London-New York 1970, 5.

[4] Vgl. *Ch. Kahn,* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, New York 1960, 7.

für immer" (Theog. 117). Sitzen aber alle Dinge auf der Erde, dann kann man die Frage stellen, worauf denn die Erde sitze. Thales läßt sie nach einer Legende wie ein Stück Holz auf dem Wasser schwimmen (vgl. D/K. 11 A 14). Wenn sie erbebe, dann schwanke sie infolge einer Bewegung des Wassers (vgl. D/K. 11 A 15). Ist aber nur einmal die Frage gestellt, worauf die Erde sitze, dann läßt sich leicht fragen, worauf sich denn das Wasser befinde, usw. ad inf. Anaximander entgeht einem solchen unendlichen Regreß durch die Einführung einer neuen Hypothese. Sie bringt seine Voraussetzung zum Verschwinden, nämlich die scheinbar selbstverständliche Meinung, die Erde ruhe auf etwas. Dagegen konzipiert er eine freischwebende. Auf die Frage aber, warum sie nicht falle, gibt er eine einfache Antwort: Weil sie von allen Himmelskreisen den gleichen Abstand habe. Denn wie Aristoteles kommentiert: „Das, was im Mittelpunkt ruht und sich in gleicher Weise zu den äußersten Rändern verhält, kann sich um nichts mehr nach oben oder nach unten oder nach einer der beiden Seiten bewegen" (De coel. B 13295 b 10–14). Die Erde kann also nicht fallen, weil ihre Situation der eines Mannes gleicht, der ebenso hungrig wie durstig ist, sich aber gleich weit entfernt von Speise und Getränk befindet und so unfähig ist, sich zu bewegen, wie Aristoteles Anaximanders Theorie karikiert (vgl. ebd 295 b 32). Doch so karikierbar die Überlegung Anaximanders ist, sie bildet, wie K. Popper mit Recht sagt, „eine der kühnsten, revolutionärsten und zukunftsträchtigsten Ideen in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens"[5]. Das Revolutionäre und Zukunftsträchtige dieser Idee scheint uns darin zu liegen, daß sie eine Analogie zwischen bis anhin getrennten Bereichen zieht, nämlich Natur und Mathematik: Sie wendet den geometrischen Kreis bzw. die stereometrische Kugel auf das Universum an, erklärt die Erde für deren Mittelpunkt und begründet durch den Symmetriegedanken deren Stabilität. Es ist dies die wohl erste Mathematisierung des Universums, die Grundlage der platonischen und neuzeitlichen Naturwissenschaft.

Zweitens: Wir alle wissen, daß die Gestirne – Sterne, Mond und Sonne – leuchten. Doch warum leuchten sie? Die Frage muß sich schon Anaximander gestellt haben; denn er gibt dafür folgende Erklärung. Aus dem Ewigen, worin wir das später näher zu bestimmenden Apeiron sehen dürfen, soll sich ein Same herausgelöst haben, der zum Ursamen des Universums wurde. Dieser Weltsame scheidet in einer Art von *generatio spontanea* ein Gegensatzpaar, das Kalte und das Warme, aus (vgl. D/K. 12 A 10). Dabei ist das Warme mit dem Äther, das Kalte mit der Luft zu identifizieren. Der Äther ist gleichzeitig das Trockene, die Luft das Feuchte, das vom Äther durchwärmt wird. Die Erde sei dabei durch Trocknung des Feuchten entstanden, das Meer ein Überrest des ursprünglichen Feuchten (vgl. D/K. 12 A 27). Anaximander denkt offensichtlich vor der aristotelischen Unterscheidung zwischen Substanz und Eigenschaft, so daß die beiden Gegensätze – das Warme, Trockene bzw. der Äther und das Kalte, Feuchte bzw. die Luft – als voraristotelische Hybride von beiden Kategorien aufgefaßt werden können. Das Warme bzw. der Äther soll nun um die Luft gewachsen sein wie um einen Baum die Rinde. Indem diese dann geplatzt und das Feuer in drei konzentrischen Kreisen eingeschlossen worden sei, hätten sich Sonne, Mond und Gestirne gebildet (vgl. D/K. 12 A 10). Diese Feuerkreise würden sich wie große Wagenräder um die Erde drehen (vgl. D/K. 12 A 10). An ihnen seien als Ausblasestellen gewisse röhrenartige Durchgänge vorhanden. Der Mond erscheine so bald als Vollmond, bald als Halbmond infolge der Öffnung bzw. Schließung dieser Stellen (vgl. D/K. 12 A 11). Unklar ist hier allerdings nicht nur, weshalb sich denn diese Stellen periodisch öffnen bzw. schließen und wie sich die Planeten von den Fixsternen unterscheiden. Unklar ist auch, weshalb das Platzen des Feuerrings zu konzentrischen Kreisen Anlaß gibt. Doch so undurchsichtig diese Kosmogonie auch im einzelnen sein mag, so hat sie doch den Punkt für sich zu buchen, daß sie die Kosmogonie nicht als Göttergenealogie, sondern als depersonalisiertes, physikalisches Geschehen auffaßt. Insbesondere ordnet sie auch die

[5] *K. Popper,* Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, London 1969, 138.

Gestirne unter die physikalischen Objekte ein. Die Depersonalisation der Gestirne bildet die erste Voraussetzung einer physikalischen Astronomie und den ersten Schritt in der Angleichung von Himmel und Erde.

Drittens: Schließlich konzipiert Anaximander den Gedanken des Naturgesetzes. Er findet sich im Text des Simplikius. Wir gliedern den entscheidenden Satz in zwei Teile:

„S_1 Woraus nämlich die seienden Dinge entstehen, dahinein vergehen sie wieder nach der Notwendigkeit.

S_2 Denn sie geben einander Recht und Strafe für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit, indem er es so mit eher dichterischen Worten ausspricht" (D/K. 12 A 9).

Mit dem Eingeständnis „indem er es so mit eher dichterischen Worten ausspricht", bringt Simplikius zum Ausdruck, daß der vorangegangene $Satz_2$ „Denn sie geben einander Recht und Strafe für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit, ..." nicht eine Paraphrase, sondern ein indirektes Zitat ist. Wiewohl selbstverständlich nicht durch Vergleich mit Anaximanders Text selber entschieden werden kann, ob Simplikius bzw. Theophrast, von dem Simplikius abschreibt, korrekt zitiert, so herrscht doch die fast einhellige Überzeugung vor[6], daß zumindest $Satz_2$ „Denn sie geben einander Recht und Strafe für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit, ..." ein wörtliches Zitat ist. Beim $Satz_1$ „Woraus nämlich die seienden Dinge entstehen, dahinein vergehen sie wieder nach der Notwendigkeit" ist man dagegen geneigt, nur den Ausdruck „nach der Notwendigkeit" (κατὰ τὸ χρεων) als anaximandrinisch, das vorangegangene dagegen als peripatetisch zu interpretieren. Doch so sehr die façon de parler „Entstehen und Vergehen", „γένεσις" und φθορά", peripatetisches Gepräge hat, so läßt sich doch andererseits fragen, woher denn die in dieser Ausdrucksweise ausgeprägte Denkform kommt. Hier dürfen wir annehmen, daß der aristotelischen Charakteristik der „ersten Philosophierenden" (Metaph. A 3. 983b 6–7) selber der Satz eines dieser Philosophierenden, nämlich Anaximanders, als Modell gedient haben könnte[7]: „Woraus nämlich alles Seiende ist und woraus es zuerst wird und wohinein es zuletzt vergeht, während das Wesen beharrt, die Zustände sich aber ändern, dies, sagen sie, sei das Element und dies der Ursprung des Seienden ..." (Methaph. A 3. 983b 8–11). Diese aristotelische Charakteristik erinnert offensichtlich an den Satz des Anaximanders „Woraus nämlich die seienden Dinge entstehen, dahinein vergehen sie wieder nach der Notwendigkeit." Weiterhin legen linguistische Überlegungen, welche die Nähe des ersten Teilsatzes zur Sprache Homers zeigen, die Vermutung nahe, daß das ganze indirekte Zitat des Simplikius mit Ausnahme des Ausdrucks φθορά, für den wohl τελευτή stehen würde, anaximandrinisch ist[8].

Betrachten wir zuerst die Form von $Satz_1$: Er gilt von den seienden Dingen, den ὄντα, also schlechthin von allem, was ist, den πάντα. Er hat so die Form eines Allsatzes. Aber er bildet keinen zufälligen Allsatz, sondern er gilt mit Notwendigkeit. Allgemeinheit und Notwendigkeit aber sind die beiden, freilich näher qualifizierbaren Kriterien einer Gesetzesausgabe.

Nun stellt sich freilich die Frage, was denn das sei, woraus x entsteht und wohinein es wieder vergeht. Die Ausdrücke „woraus" (ἐξ ὧν) und „wohinein" stehen jedoch bei unserer primären Quelle, nämlich bei Simplikius bzw. Theophrast, im Plural. Dieser Plural spricht gegen eine Interpretation, die noch F. Nietzsche und H. Diels vertreten haben, nämlich daß das Apeiron, also ein Singular, jenes sei, woraus das Seiende entstehe und wohinein es wieder vergehe. Wenn wir nicht die grammatikalische tour de force begehen wollen, einen Plural auf einen Singular zu beziehen oder im Singular selber einen latenten Plural zu wittern[9], so müssen wir uns nach einer anderen Interpreta-

---

[6] Eine Ausnahme ist *F. Dirlmeier,* Der Satz des Anaximandros von Milet, in: RMP 87 (1938) 376–382. Vgl. dagegen *K. Deichgräber,* Anaximander von Milet, in: Hermes 75 (1940) 10–19. *Kahn* 168–178.

[7] Darauf macht z.T. *M. L. West* aufmerksam in ‚Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971, 83.

[8] Vgl. insb. *Kahn* 168–178.

[9] Vgl. *Kahn* 195.

tion umsehen. Ch. Kahn hat den Vorschlag gemacht, daß mit dem Plural gewisse, von ihm offen gelassene Elementarkräfte gemeint seien[10].

Diese Elementarkräfte lassen sich jedoch spezifizieren: Auf Grund der bisherigen Rekonstruktion dürfen wir annehmen, daß die Welt für Anaximander nicht unmittelbar aus einem „Samenerguß" des Apeiron entstanden ist, sondern aus einem Gegensatzpaar, dem Warmen, Trockenen bzw. dem Äther und dem Kalten, Feuchten bzw. der Luft. Die Erde sei durch Austrocknung des Feuchten entstanden, das Meer ein Überrest des ursprünglich Feuchten (vgl. D/K. 12 A 27)[11]. Bei dieser Kosmogonie ist offensichtlich, daß das Verhältnis der beiden Gegensätze zueinander nicht statisch ist, vielmehr die Kosmogonie nur auf Grund einer gerichteten, antagonistischen Dynamik der beiden Gegensätze erfolgt: Das Warme dominiert allmählich über das Kalte: „Deshalb verringere sich auch das Meer, weil es jeweils durch die Sonne ausgetrocknet werde. Am Ende werde es sogar ganz trocken sein" (D/K. 12 A 27). Anscheinend sind hier gewisse Verlandungserscheinungen des Flusses bei Milet, des Mäanders, die sich bis heute fortsetzen, verallgemeinert worden. Dieser sukzessiven Suprematie des Warmen über das Kalte verdanken aber nicht nur Erde, Sonne, Mond und Sterne ihre Genesis, sondern auch die Lebewesen: „Die Lebewesen entstünden, indem sie von der Sonne ihrer Feuchtigkeit beraubt würden", wie Hippolyt berichtet (vgl. D/K. 12 A 11). Aetius führt das noch weiter aus: „Anaximander behauptet, die ersten Lebewesen seien im Feuchten hervorgebracht worden und von stacheligen Rinden umgeben gewesen. Mit vorgeschrittener Lebenszeit seien sie auf das Trockenere weggegangen und hätten, nachdem die sie umgebende Rinde geplatzt sei, für kurze Zeit eine andere Lebensweise geführt" (D/K. 12 A 30). Dasjenige, woraus das Seiende entsteht, dürfte somit das Gegensatzpaar des Kalten und Warmen gewesen sein. Dabei entsteht es eben infolge einer sukzessiven Suprematie des Warmen über das Kalte.

Nach $Satz_1$ des Fragmentes ist aber dasjenige, woraus das Seiende entsteht, auch dasjenige, wohinein es wieder vergeht. Also muß das Gegensatzpaar des Kalten und Warmen nicht nur das Woraus des Entstehens, sondern auch das Wohinein des Vergehens sein. Wie haben wir uns aber das Vergehen vorzustellen? Da das Entstehen durch Suprematie des Warmen über das Kalte erfolgt, läßt sich vermuten, daß das Vergehen durch umgekehrte Suprematie des Kalten über das Warme möglich wird: Der Prozeß der Erwärmung, dem das Seiende seine Entstehung verdankt, scheint so durch einen Prozeß der Abkühlung abgelöst zu werden, durch den es wieder vergeht, d. h., die Gestirne erlöschen, die Erde wird zu Meer und die Lebewesen ertrinken. Dieses Vergehen infolge einer Suprematie des Kalten bzw. Feuchten ist zwar bei Anaximander nicht bezeugt, aber bei seinem jüngeren Landsmann, nämlich dem naturphilosophischen Eklektiker Xenophanes, der von einer solchen Auflösung der Erde ins Feuchte spricht, bei der alle Menschen umkämen. Danach fange sie jedoch wieder an zu entstehen, und dies ereigne sich für alle Welten (vgl. D/K. 21 A 33). Da hier Xenophanes eine Vielheit von Welten voraussetzt, die einhellig Anaximander zugeschrieben wird, so läßt sich vermuten, daß er auch den Grund für diese Vielheit, nämlich deren jeweiliges Vergehen infolge einer Suprematie des Feuchten, von Anaximander haben könnte. Weiterhin läßt sich diese Interpretation dadurch erhärten, daß unser bester Gewährsmann Simplikius von einer Verwandlung der vier Elemente ineinander bei Anaximander spricht. Zwar ist es zweifelsohne eine peripatetische Verzerrung, Anaximander eine Theorie der vier Elemente zuzuschreiben. Doch zwei Gegenstände werden bezeugt, so daß wir zumindest von einer Verwandlung zweier Gegensätze ineinander, also des Warmen und Kalten, sprechen können.

Schließlich gibt diese Interpretation dem $Satz_2$ des Zitats selber einen guten Sinn: „Denn sie geben einander Recht und Strafe für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit."

---

[10] Vgl. *Kahn* 183–193, 195–196.

[11] Dies wird nicht explizit gesagt, läßt sich aber auf Grund von D/K. 12 A 27 vermuten, wonach das Meer ein Überrest des ursprünglichen Feuchten gewesen ist und allmählich austrockne. Der ausgetrocknete Teil des Meeres ist eben die Erde.

Zuerst stellt sich hier die Frage, was mit dem „sie" gemeint ist. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten: Das Seiende schlechthin oder die beiden Gegensätze. Das Seiende schlechthin scheidet deshalb aus, weil kaum einzusehen ist, warum das Seiende *einander* für das Unrecht der Entstehung Recht und Strafe geben soll, wenn die orphische Interpretation ausgeschlossen ist. Nach ihr soll das Entstehen aus dem *Apeiron* ein Unrecht, das Vergehen aber die Strafe dafür sein. Diese orphische Interpretation aber wird dadurch ausgeschlossen, daß der Plural, woraus das Seiende entsteht und wohinein es wieder vergeht, nicht gut den Singular „τὸ ἄπειρον" bedeuten kann und daß das Seiende *einander*, also nicht dem *Apeiron*, Recht und Strafe gibt. Somit dürften primär die Gegensätze und erst sekundär dürfte das Seiende schlechthin gemeint sein. Das ganze Gesetz läßt sich nun so erläutern:

„Notwendig gilt für alle x: Aus den Gegensätzen des Warmen und Kalten, woraus x durch sukzessive Suprematie des Warmen über das Kalte entsteht, dahinein vergeht es wieder durch sukzessive Suprematie des Kalten über das Warme. Denn sie, d. h. primär die Gegensätze, geben einander Recht und Strafe für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit."

Das heißt nun: Das Warme übt durch sukzessive Suprematie über das Kalte ein Unrecht über das Kalte aus. Für dieses Unrecht zahlt es nach einer bestimmten, jedoch nicht genauer angegebenen Zeit, Strafe, indem seinerseits das Kalte über das Warme sukzessive Suprematie erlangt. Die Frage aber, warum der Prozeß der Suprematie des einen Gegensatzes über den anderen durch einen umgekehrten Prozeß abgelöst wird, beantwortet Anaximander durch eine Naturalisierung des *ius talionis*, d. h. durch eine Naturalisierung einer als Vergeltung interpretierten Gerechtigkeit. Das bedeutet: Die Struktur der Natur erscheint für ihn als eine Ausdehnung einer Struktur der menschlichen Gesellschaft. Die Gerechtigkeit der Natur aber kommt durch sukzessiven Ausgleich des Unrechttuns ihrer Gegensätze zustande. Den Begriff einer Gerechtigkeit der Natur aber setzt Anaximander voraus, wenn er von der Ungerechtigkeit des Seienden bzw. der Gegensätze spricht. Bei Gegensatzpaaren wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit müssen beide Glieder bewußt werden, damit auch nur eines bewußt wird.

In diesem anthropomorphen Begriff einer Gerechtigkeit der Natur scheint aber auch der Ursprung der nicht mehr anthropomorphen Idee des Naturgesetzes zu liegen, das Anaximander formuliert. Es ist ein Gesetz des Wechsels, das mit Notwendigkeit für die beiden Gegensätze und, da diese die beiden Konstituenten des Seienden sind, für das Seiende schlechthin gilt. Wir können hier nicht weiterverfolgen, wie dieses Gesetz zu der Anaximander zugeschriebenen Theorie von den u. E. nicht gleichzeitig, sondern nacheinander existierenden unendlichen Welten führt und es für ihn nicht nur Generationen von Menschen, sondern auch von Welten gibt, von denen unsere nur eine ist. Uns interessiert hier nur das Grundsätzliche am Grundsatz des Anaximander, das sich auch vertreten ließe, wenn die vorgeschlagene Konjektur irrtümlich wäre: Er postuliert die gesetzliche Erfaßbarkeit der Natur oder die Konstanz des Naturgeschehens.

Mit der Mathematisierung, Physikalisierung und Nomosierung der Natur ist freilich die Leistung des Anaximander noch nicht umschrieben. Er geht nämlich noch einen Schritt weiter. Dabei macht er nochmals eine – wir nennen sie – *die* Anaximandrinische Entdeckung. Simplikius überliefert sie so:

„Anaximander von Milet, Sohn des Praxiades, sagte, Ursprung und Element des Seienden sei das Apeiron, wobei er als erster den Namen Ursprung einführte. Als solchen bezeichnete er weder das Wasser noch ein anderes der sogenannten Elemente, sondern ein anderes unbegrenztes Wesen, woraus alle Himmel und die in ihnen enthaltenen Welten würden" (D/K. 12 A 9).

Mit „alle Himmel und die in ihnen enthaltenen Welten" sind wohl die Anaximander zugeschriebenen unendlichen Welten und die sie umgebenden Sphären gemeint, die allerdings nicht unmittelbar aus dem Apeiron, sondern aus dem Wechselspiel der beiden Gegensätze entstehen. Die Überlegung, die Anaximander gemacht hat, dürfte nun die folgende gewesen sein: Einerseits kann auf Grund der kosmischen Gerechtigkeit keiner der beiden Gegensätze Ursprung des Seienden sein. Andererseits scheint er protofundamentalistisch anzunehmen, daß es einen solchen Ursprung und keinen unendlichen Regreß gibt. Die Spezifikation „Ursprung *und* Element" des Simplikius scheint

dabei deutlich zu machen, weshalb Anaximander die Welt genetisch zu erklären versucht hat. Da dieser Ursprung auch Element des Seienden ist und d. h. auch, das Wesen des Seienden ausmacht, ist für ihn die genetische Erklärung auch die essentialistische. Jener Ursprung bildet eben auch das essentialistische Explanans der Welt und ihrer Gegensätze.

Gibt es nun einen solchen Ursprung, kann er jedoch keiner der beiden Gegensätze sein, so muß er etwas anderes sein. Was dieses andere ist, sagt Anaximander nicht positiv, sondern nur negativ: Es ist das Apeiron. Der Ausdruck ist nicht leicht zu übersetzen. Dies nicht nur, weil die Etymologie ungeklärt bleibt, sondern weil der anaximandrinische Kontext fehlt, woraus wir ihn näher verstehen könnten. Doch nach dem Kontext bei Simplikius dürften wir wohl kaum fehlgehen, wenn wir im Apeiron das im Gegensatz zu den sogenannten Elementen Unbegrenzte im Sinne des Unbestimmten sehen. Jedenfalls scheint im Kontrast zur positiven Bestimmung dieser Elemente beim Apeiron der Mangel einer positiven Charakteristik bewußt impliziert, so daß wir, um diese negative Implikation zu treffen, das Apeiron des Anaximander primär als das der Art nach Unbestimmte verstehen möchten. Bestätigt wird diese Interpretation insbesondere durch Theophrast, der das Apeiron des Anaximander als ein unbestimmtes Wesen (φύσιν ἀόριστον) (vgl. D/K. 12 A 9a) beschrieben und darin den Gegensatz zu Anaximenes, dem Nachfolger des Anaximander, gesehen hat, der zwar das Zugrundeliegende ebenfalls als unbegrenzt, aber nicht als unbestimmt, sondern als die Luft aufgefaßt haben soll (vgl. D/K. 13 A 5). Ob dagegen dieses Apeiron auch räumlich unendlich ist, wollen wir dahingestellt sein lassen, da wir nur die Anaximander leitende Urintuition treffen möchten: Sie gälte im übrigen auch bei der räumlichen Unendlichkeit. Aber vermutlich hat Anaximander, dem der Gedanke, daß dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen haben kann, noch nicht geläufig war, zwischen den beiden Bedeutungen gar nicht klar unterschieden, sondern die Vieldeutigkeit dieses Wortes unbewußt ausgenutzt, um so schon dem Ausdruck seiner Entdeckung jene Unbestimmtheit zu geben, die für deren Inhalt charakteristisch ist: „It is the nature of all greatness not to be exact" (E. Burke).

Um diesen Ursprung nur negativ zu bestimmen, dürfte Anaximander folgende Intuition geleitet haben, welche die bisherige milesische Naturforschung vermutlich in die Krise geführt hat. Doch diese Krise war ein Fortschritt: Das Explanans der Natur und ihrer Gegensätze muß etwas anderes sein als das Explanandum.

Diese Überlegung stellt ihn sowohl über seinen legendären Vorgänger Thales als auch seinen Nachfolger Anaximenes, insofern diese das Explanandum, die Natur, mittels eines Elementes des Explanandums, des Wassers bzw. der Luft, zu erklären suchten. Die Überlegung jedoch, daß das Explanans der Natur etwas anderes sein muß als das Explanandum, dürfte den Punkt angeben, wo in formaler Redeweise zum ersten Mal in der westlichen Wissenschaftsgeschichte ein theoretischer Term zur Erklärung der Natur eingeführt wird, also ein Term, der nicht ohne Bedeutungsverlust, ja Verneinung seiner Bedeutung, in einen empirischen zurückübersetzt werden kann. Es ist in inhaltlicher Redeweise die erste, noch dunkelbewußte Ankündigung und verfrühte Ankunft, der Vorgedanke des richtungsweisenden Gedankens, den schon Anaximenes nicht mehr verstanden zu haben scheint, den aber Heraklit mit seinem Begriff des Logos und Parmenides mit seinem des Seins und dann insbesondere Plato weitergeführt haben und der die Wissenschafts- und Philosophiegeschichte bis in unser Jahrhundert hinein beherrscht hat und beherrscht; nämlich daß die phänomenale Welt durch etwas anderes erklärt werden muß als eben ein Element dieser phänomenalen Welt.

Alte und moderne Interpreten scheinen deshalb den kühnen intellektuellen Sprung des Anaximander zu übersehen, wenn sie uns das Apeiron als eine Art von ungeheurer, undifferenzierter Masse, gewissermaßen als eine Art von Urbrei, wieder konkret zu veranschaulichen suchen. Es ist andererseits auch nicht positiv als eine Art von mystischem Urgrund bestimmt, sondern beinhaltet nur die Negation von konkreter Phänomenalität. Die Nichtphänomenalität des Apeiron zeigt sich auch an den Eigenschaften, die von ihm prädiziert werden: Es ist „ohne Alter" (vgl. D/K. 12 A 2), „ohne Tod und ohne Verderben" (D/K. 12 B 3). Es ist also im Unterschied zu den entstehenden und vergehenden Gegensätzen dieser Welt prozeßlos. Im weiteren Unter-

schied zu den Phänomenen soll es alles, d. h. auch den Prozeß der kosmischen Gerechtigkeit „umfassen" und alles „steuern" (D/K. 12 A 15). Wie das freilich geschieht, sagt uns das Testimonium nicht. Doch ist damit zweifelsohne eine Priorität dieser nicht-phänomenalen Entität gegenüber den Phänomenen ausgedrückt. Das allein ist schon eine erstaunliche Erkenntnis, wenn auch deren genauer explanatorischer Charakter offenbleibt. In dieser ersten Einführung eines theoretischen Terminus als Mittel zur Erklärung der Welt dürfte der wichtigste Beitrag Anaximanders zur Entstehung der westlichen Naturwissenschaft liegen. Freilich kennt Anaximander noch nicht den Begriff eines theoretischen Terminus. Aber er macht die erste Überlegung, die zur Verwendung solcher Ausdrücke führt, so daß von ihm wohl der Ausspruch Whiteheads gilt „Everything of importance has been said before by someone who did not discover it."[12]

Fragen wir uns nun, wodurch sich diese neue Einstellung des Anaximander von den vormilesischen Schöpfungsmythen unterscheidet, oder – um die hier nicht entfernt erschöpfend zu behandelnde Frage einzuengen – wie man die entscheidende Wendung des Anaximander am bestimmtesten formuliert. Das heißt: Wir trennen die einzigartigen, unwiederholten Züge von Anaximanders Forschung von denen, die sich wiederholen, um so zu einer Charakteristik dessen zu gelangen, was zukunftsträchtig war.

Negativ gesprochen, liegt es wohl in der Depersonalisation der Natur. Weder werden zur Erklärung der Stabilität und der Entstehung der Erde und ihrer Gestirne irgendwelche Götter bemüht noch wird die Natur deren Walten überantwortet, vielmehr versachlicht er deren Herrschaft zur Herrschaft eines Gesetzes. So simpel das klingt, die Depersonalisation der Natur ist die Voraussetzung aller Naturwissenschaft geworden, auch wenn sie bei Anaximander noch unter Retention von mythisch-anthropomorphem Material geschieht wie z. B. dem Unrechttun der Gegensätze. Positiv gesprochen dürfte die entscheidende Wendung des Anaximanders gegenüber mythologischen Erklärungen darin bestehen, daß er sich vom Druck der unmittelbaren lebensweltlichen Anschauung absetzt. Er wird sozusagen frei vom Klotz und sieht die Welt, wie sie die lebensweltliche Anschauung nicht sieht, die so nicht nur ein Mittel zur Erkenntnis, sondern auch zur Verhinderung von Erkenntnis ist. Diese Befreiung vom Schwergewicht der Anschauung zeigt sich in der transintuitiven Art und Weise, womit Anaximander die Stabilität der Erde erklärt, die Natur auf zwei fundamentale Gegensätze reduziert und aus deren wechselseitigem Entstehen und Vergehen ein Gesetz für die Entstehung und das Vergehen der Welt extrapoliert, das weit über alles Beobachtbare hinausgeht. Schließlich erhellt sie aus der Einführung eines theoretischen Terminus, dessen Bedeutung eben in der Negation konkreter Anschaulichkeit liegt. Die Verwendung theoretischer Termini wurde aber nicht nur zu einer universalen Prämisse der meisten Disziplinen der Naturwissenschaft wie etwa schon der antiken Atomtheorie, sondern auch der Mathematik, Philosophie und Theologie.

Beides aber, die Depersonalisation der Natur und die Einführung theoretischer Termini scheinen uns näher zu bestimmen, was man unter dem sogenannten Übergang vom Mythos zum Logos verstehen kann. Er liegt somit nicht in einem Übergang vom Märchenerzählen zur „Wirklichkeitserfassung", denn dazu fehlt uns ein verbindliches Kriterium der Wirklichkeit, sondern in der veränderten Erfassung dieser „Wirklichkeit". Beides ist auch ein point of no return unserer heute planetarisch gewordenen Wissenschaft, die eben *insofern* die ionische Art und Weise, die Welt zu sehen, geblieben ist.

Offensichtlich paßt auf dieses Vorgehen Anaximanders nicht das Bild der Wissenschaft, das uns Aristoteles zu Beginn seiner *Metaphysik* skizziert, wo sich dies aus Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung und Kunst kontinuierlich entwickelt (vgl. Metaph. A 1. 980 a 1–982 a 3). Es ist nicht das induktive Bild, das Aristoteles inauguriert, das F. Bacon dann in seinem *Novum Organon* zu einem Kanon der modernen Naturwissenschaften modifiziert hat und das grundsätzlich noch der Philosophie- und Wissenschaftshistoriker P. Tannéry voraussetzt, wenn er von den Vorsokratikern

[12] Zitiert in *W. K. C. Guthrie*, A History of Greek Philosophy, I, Cambridge 1962, 56.

schreibt: „C'est seulement de ces conceptions concrètes qu'ils ont pu s'élever aux abstractions, encore insolites alors."[13] Denn aus welchen *conceptions concrètes* hätte wohl Anaximander seine Theorie der Stabilität der Erde oder gar des Apeiron erschließen können, das die Negation aller *conceptions concrètes* beinhaltet?

Doch scheint eher das Poppersche Bild der Wissenschaft zuzutreffen: Anaximander geht nicht von der bloßen Sinneswahrnehmung, sondern von Problemen aus und entwirft dazu Theorien, die er allerdings, um mit Aristoteles zu sprechen, „wie erschlagen von dieser Untersuchung" (vgl. Metaph. A3. 984 a 30) nicht kritisch prüft, sondern wie sein Naturgesetz nur behauptet. Insoweit ist er eher der abstrakt gewordene Nachfahre der vormilesischen Sänger-Dichter-Seher denn kritischer Rationalist[14]. Sein beginnender Rationalismus ist weniger kritischer als dogmatischer Natur und besteht mehr in einer visionären Proklamation von neuartiger Abstraktheit als in einer kritischen Prüfung *seiner* Theorie. Die Kritik wurde von seinen Nachfolgern übernommen und setzt das Dogma voraus. Freilich ist es schwieriger, die Fundamente zu legen, als innerhalb dieser Fundamente weiter zu gehen. Mit dem bloßen Sammeln von empirischen Daten ohne den intellektuellen Mut zum prophetischen Wort, das in der Einführung theoretischer Terme besteht, wären wohl die wichtigsten Teile der antiken Naturwissenschaft wie z. B. die Atom- und Kontinuitätstheorie der Materie überhaupt nicht entstanden. Wissenschaftliche Größe benötigt wohl die allgemeinmenschliche. Die Probleme aber, von denen Anaximander ausgeht, sind: Weshalb ruht die Erde, weshalb leuchten die Gestirne, wie entsteht die Welt und weshalb vergeht sie wieder, und da dies nur durch das geordnete Wechselspiel der Gegensätze möglich wird: Wie sind denn überhaupt diese Gegensätze entstanden?

Aber wie kommt Anaximander dazu, solche Fragen zu stellen, deren Beantwortung doch weder für ihn noch andere in einem erhaltungspositiven Sinne nützlich war? Unwissenheit dagegen ist sehr oft eine Erhaltensbedingung und Problembewußtsein das Ende der Heiterkeit. Weshalb ist für ihn von Problemen beschattet, was wie z. B. das Ruhen der Erde für die meisten seiner Zeitgenossen wohl sonnenklar war? Weshalb also das asoziale Gefühl für die Seltsamkeit der Welt? Warum wird die Meinungskonvention ihrer Selbstverständlichkeit durchbrochen? Da es Rätsel nicht in der Welt, sondern nur im Auge des Betrachters gibt: Warum beginnt der *Mensch* in der skizzierten Art und Weise zu denken, wiewohl er in der Unwissenheit zu Hause, in der Wissenschaft in der Fremde ist (L. Feuerbach)? Das Faktum ist so erstaunlich, daß wohl alle Erklärungsversuche nur bis zu einem gewissen Punkt gelangen, hinter dem es bei der Feststellung eines unerklärten Wunders, des sogenannten griechischen Wunders, bleibt. Es ist um so erstaunlicher, weil es zu einer Zeit geschieht, wo das Ziel eines theoretischen Wissens über die Natur noch kaum vorhanden, geschweige denn institutionalisiert war.

Um diese Frage zu beantworten, hat man auf die durch Sklavenhaltung ermöglichte Muße, die Einführung des Metallgeldes, den Zusammenprall der Kulturen, die Entstehung eines ersten Internationalismus, die Einführung der Schrift, den Einfluß der beginnenden Demokratie, das Fehlen einer religiösen Orthodoxie und die vormilesischen Schöpfungsmythen hingewiesen, die ja auch schon nach dem Ursprung der Welt fragten[15]. Zweifelsohne ist die Entstehung der milesischen Naturforschung, um mit F. M. Cornford zu sprechen, keine „mutterlose Athena". Man wird ebenfalls kaum bestreiten können, daß die materiellen, sozialen, politischen und religiösen Bedingungen, in denen Milet im 7. und 6. Jh. v. Chr. lebte, für die Entstehung einer ἱστορίη günstig waren. Diese Bedingungen scheinen uns aber noch nicht das spezifisch Neue der milesischen und besonders anaximandrinischen Forschung zu erklären, das sie von den

---

[13] *P. Tannéry*, Pour l'histoire de la science Hellène, Paris 1887, 11.

[14] Vgl. dazu *F. M. Cornford*, Was the Ionian Philosophy scientific? in JHS 62 (1942) 1–7. Repr. in: D. J. Furley – R. E. Allen (eds.), Studies in presocratic Philosophy, II, The Beginnings of Philosophy, London 1970.

[15] Eine Zusammenstellung findet sich bei *G. E. R. Lloyd*, Magic, Reason and Experience, Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge/London/New York/Melbourne, 226–267.

vormilesischen Schöpfungsmythen abhebt, nämlich erstens die Depersonalisation der Welt und zweitens die Tendenz zur Unanschaulichkeit. Wie kommt es zu diesen Tendenzen?

Die erste läßt sich wohl schlicht durch Anwendung der Wahrheitsfrage auf die Mythen plausibel machen: Ist es denn wahr, daß die Welt durch eine Göttergenealogie entstanden ist und deren Wunder wie z. B. Blitz, Donner, Winde und Regenbogen auf die Einwirkung von Göttern zurückgehen? Ist diese Wahrheitsfrage nur einmal gestellt und mit Nein beantwortet, so leitet sie den Prozeß der Erosion mythischer Weltbilder ein. Sie macht aus dem, was, mit Homer zu sprechen, ein Wunder zu schauen ist (θαῦμα ἰδέσθαι), Probleme: Wenn die Welt nicht infolge einer Göttergenealogie entstanden ist, wenn Blitz, Donner, Winde und Regenbogen nicht auf göttliche Intervention zurückgehen, wie entstehen sie dann? Die Unterscheidung von Wahrem und Falschem ist im übrigen schon in der Theogonie Hesiods angedeutet (vgl. Theog. 27–28), so daß eine kritische Haltung gegenüber dem Mythus schon im Mythus möglich war[16]. Aber wie kommt es zur Frage nach der Wahrheit?

Die zweite Tendenz, die zur Unanschaulichkeit und Abstraktion, ist schwerer plausibel zu machen. Doch hilft die Beobachtung weiter, daß sie sich bei Anaximander wie im Grunde bei allen vorsokratischen Naturforschern nach ihm in Verbindung mit einer Tendenz zur Stabilität zeigt: Die kontraintuitive Theorie der Stabilität der Erde wurde offensichtlich auch durch die Erwartung motiviert, daß die Erde ruhe. Das über alle Beobachtung hinausgehende Gesetz des Wechsels wurde offenbar auch durch die Erwartung veranlaßt, daß wenigstens der Wechsel von Entstehen und Vergehen stabil sei. Das unanschauliche Apeiron schließlich ist expressis verbis „ohne Alter", „ohne Tod und Verderben" (D/K. 12 B 3), also prozeßlos. Da das Anschauliche wie z. B. die Gegensätze prozessual ist, dürfen wir vermuten, daß das Streben nach Unanschaulichkeit aus einem Willen zur Überwindung der Prozessualität bzw. aus einer Tendenz zur Stabilität entsteht.

Wie kommt es nun zu dieser Tendenz, die allen vorsokratischen Naturphilosophen gemeinsam ist? So sehr sich nämlich deren Theorien als permanente Revolution von Paradigmen rekonstruieren lassen, so haben diese Paradigmen doch die Suche nach dem Invarianten gemeinsam, ob sie es nun als Apeiron, Logos, Sein oder Atom ansetzen. Deshalb möchten wir als wohl wichtigstes methodologisches Prinzip der vorsokratischen Forschung ansetzen: Dauer bedarf keiner Erklärung, Wechsel dagegen ist das Grundproblem, das der Erklärung bedarf. Warum aber bedarf der Wechsel der Erklärung? Was ist fraglos gewiß, um überhaupt die Frage nach dem Wechsel stellen zu können?

Hier ist schwerlich ohne die Hypothese einer allen höheren Lebewesen, insbesondere aber dem Menschen angeborenen Tendenz zur Dauer auszukommen, die so stark ist wie sein Drang zur Erhaltung bzw. die Angst vor der Vernichtung. Äußert sich diese Tendenz im Normalfall als Selbsterhaltungstrieb und unter bestimmten Voraussetzungen auch als Unsterblichkeitsbedürfnis, so externalisiert sie sich bei Anaximander und seinen Nachfolgern zur Erwartung der Konstanz des Naturgeschehens. Diesem Willen zur Dauer kann eben Prozessualität in der Welt zum Problem werden, weil sie gewissen Erwartungen widerspricht, nämlich Konstanzerwartungen. Wechsel ist so erklärungsbedürftig, weil er Konstanzerwartungen *wider*spricht. Dauer dagegen bedarf keiner Erklärung, weil sie Konstanzerwartungen *ent*spricht. Weshalb nun diese Konstanzerwartungen zu Invarianten der Welt objektiviert wurden, das bleibt wohl das unerklärliche Rätsel der anarchischen Kreativität Anaximanders. Der Schritt zur Nomosierung scheint anomisch zu sein. Doch die Vermutung, daß er sein Gesetz des Wechsels und prozeßloses Apeiron infolge gewisser Konstanzerwartungen entworfen hat, läßt sich wohl kaum abweisen. So möchten wir denn weiter vermuten: Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander liegt nicht primär in den wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Bedingungen Ioniens, auch wenn diese günstig wa-

[16] Vgl. dazu *K. Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München-Zürich 1984, 133.

ren. Aber sie waren auch anderswo günstig. Er liegt, um von Strukturen zum Menschlichen zu kommen, auch nicht in schlichter Sinneswahrnehmung, wie das aristotelische Wissenschaftsbild nahelegt. Er liegt auch nicht in bloßer Problemwahrnehmung, wie das Poppersche Wissenschaftsbild suggeriert. Denn wie wäre die Tatsache der Prozessualität Anaximander und seinen Nachfolgern so intensiv aufgefallen, um zum Problem zu werden, wenn sie nicht gewissen Konstanzerwartungen widersprochen hätte? Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander liegt vielmehr in Erwartungen und insbesondere in der Erwartung der Konstanz des Naturgeschehens.

So scheint der Entstehungsgrund der Wissenschaft derselbe wie derjenige zu sein, der uns veranlaßt, unsere vergangenen Erfahrungen in die Zukunft zu verlängern, also ein Induktionsprinzip anzunehmen. Er scheint derselbe zu sein, welcher uns Menschen seit rund drei Millionen Jahren die Annahme nahelegt, daß die Sonne auch morgen aufgehen wird, wenn sie bis heute aufgegangen ist. Allerdings besteht *der* Unterschied, daß die Konstanzerwartungen der Vorsokratiker nicht mehr alte Erfahrungen in die Zukunft verlängern, sondern selber schöpferisch werden und neue theoretische Entitäten zur Erklärung alter Erfahrungen erst schaffen. Im weiteren Unterschied zur Sonne, die aufgeht, ob wir es erwarten oder nicht, scheinen theoretische Entitäten *wie* das Apeiron primär Exspektanzphänomene zu sein.

Nun ergibt sich aber auch eine Möglichkeit zu verstehen, weshalb überhaupt die Frage nach der Wahrheit an die Mythen gestellt wurde. Ist nämlich die Natur völlig dem unberechenbaren Walten von Göttern überantwortet, so widerstreitet sie einer elementaren Konstanzerwartung des Menschen. Wird dieser Konflikt zwischen der Konstanzerwartung des Menschen und der Unberechenbarkeit der Götter stark genug empfunden, so könnte diese Erwartung auch zur Frage Anlaß gegeben haben: Ist es denn wahr, daß Naturereignisse auf göttliche und damit personale Intervention zurückgehen? Denn beim Zusammenprall der babylonischen, griechischen und ägyptischen Mythen in Milet mag zwar die Kollision sehr real gewesen sein, doch ergibt sich daraus noch nicht, daß die Wahrheitsfrage nicht nur an diesen oder jenen Mythus, sondern an den Mythus überhaupt gestellt worden wäre. Die Kollision veranlaßt noch nicht schlechthin, Naturerklärungen durch Personen aufzugeben. Dazu bedarf es eines weiteren Faktors, den wir im Konstanzbedürfnis sehen möchten. Ist diese Vermutung richtig, dann erscheint die Wahrheitsfrage als Ausdruck einer Konstanzerwartung. Da diese Konstanz offensichtlich positiv *gewertet* wurde, läßt sich weiter vermuten: Der Wille zur Wahrheit ist wie der Wille zur Theoretizität Ausdrucksform einer tieferliegenden Disposition. Er ist Ausdruck eines Willens zum Wert, der schöpferisch wird[17].

[17] Vgl. dazu weiterführend *R. Ferber,* Platos Idee des Guten, St. Augustin 1984, 28–38.

ThPh 61 (1986) 562–565

Der leidende Gott

Von Peter Koslowski

„Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich“[1], schreibt Schelling in seiner *Freiheitsschrift*. Daß ohne diesen Begriff das Leiden des Menschen und der Natur, die Geschichte des Menschen und die Geschichte Gottes mit dem Menschen unverständlich bleiben, darin sind sich Christentum und Gnostizismus, Deutscher Idealismus wie Jungsche Psychologie einig. Theodizee ist nur möglich, indem Gott das Leiden selbst auf sich nimmt, selbst als Leidender erscheint. Noch der vielgeschmähte Leibnizsche Optimismus in der Theodizee enthält ein Moment vom Leiden Gottes. Der Leibnizsche Gott erfährt sich als leidender in bezug auf die Kompossibilität möglicher Welt. Nicht alle partiellen Optimallösungen sind aggregierbar oder integrierbar im optimum optimorum. Die beste aller kompossiblen, also die wirkliche Welt trägt alle Züge eines Kompromisses und damit bezogen auf die beste der denkbaren Welten die Eigenschaften einer zweitbesten Welt. Gott als Schöpfer erfährt sich im Handeln in der Optimierung seiner Schöpfung zugleich als restringiert, als partiell leidender. Der Begriff des leidenden Gottes besitzt zuviel Überzeugungskraft, um ihn für das Bild des bewegungslosen und mitleidslosen Gottes des antiken Apathie- und Ataraxie-Ideals zu verwerfen.

Hinter der Einigkeit im Begriff des leidenden Gottes steht jedoch keine Einheit in der Sache. Der Begriff des leidenden Gottes verbirgt eine tiefgreifende Differenz zwischen dem Denken des Gnostizismus und Deutschen Idealismus einerseits und dem Christentum andererseits. Diese Differenz wird durch die Zweideutigkeit des Begriffs des Leidens verursacht. Leiden hat zweierlei Bedeutungen. Einmal meint es Erleiden im Sinne von Passivität im Gegensatz zu Aktivität. Aristoteles' Kategorien von Tun und Erleiden beschreiben diese Bedeutung von Leiden. In dieser Bedeutung ist Leiden auch Negativität, Anderssein, Entgegenstehen, Widerständigkeit des Objekts gegen das Subjekt. Die zweite Bedeutung von Leiden meint Leiden im emphatischen Sinn als schmerzhaftes Leid, Qual und Verzweiflung. Beide Bedeutungen von Leiden, die man terminologisch als Erleiden und Leid unterscheiden kann, sind nicht identisch. Die Zweideutigkeit des Begriffs des leidenden Gottes und einige entscheidende Probleme der philosophischen Gotteslehre folgen aus dem äquivoken Gebrauch des Begriffs Leiden.

Für den Menschen sind beide Formen von (Er-)Leiden und Leid bestimmend. Persönlichwerdung, Selbstwerdung ist nur möglich durch die Vermittlung von Subjektivität und Objektivität, durch das Sich-Abarbeiten am anderen seines Selbst. Ohne das Erleiden der Objektivität und ihre Überwindung bleiben das Ich oder Selbst konturenlos, unpersönlich. Das Werden der Persönlichkeit ist mit der Widerständigkeit der Objektivität verbunden. Erleiden ist die Überwindung von Negativität in Positivität. Lebensweisheiten wie πάθος – μάθος, per aspera ad astra u. ä. beschreiben diese anthropologische Grundtatsache von Handeln und Erleiden, Persönlichwerdung und Überwindung von Erleiden.

Die zweite Bedeutung von Leiden ist mit der ersten verwandt. Mitunter mögen die Übergänge fließend sein. Auch mag die große Persönlichkeit großes Erleiden im Sinne von großer Widerständigkeit erfahren. Aber Erleiden und Leid sind nicht identisch und vor allem der Umkehrschluß, daß großes Leid im emphatischen Sinn immer zu großer innerweltlicher Versöhnung führt, gilt nicht. Leid im Sinne von Schmerz kann durchaus seinen Sinn und seine Verklärung nicht finden. Es bleibt sinnlos im Sinne des Erleidens als Voraussetzung von Persönlichwerdung. Dieses Leid ist nicht das Leid des Lernens, der belohnten Mühe, sondern das des bloßen Schmerzes.

Differenzen zwischen der Philosophie des deutschen Idealismus und der christlichen Religion und Philosophie in der Rede vom leidenden Gott werden durch die unter-

[1] *F. W. J. Schelling*, Freiheitsschrift (1809), hrsg. v. W. Schulz, Frankfurt 1975, 95.

schiedliche Betonung der beiden Formen von Leiden gegeben. Die Philosophie des deutschen Idealismus ist Versöhnung mit dem Erleiden von Negativität und Anderssein. Das Leid der menschlichen und nicht-menschlichen Kreatur, der sinnlose Schmerz können von ihr nicht versöhnt werden. Dieses Leid bleibt weitgehend unthematisiert. Die christliche Religion und Philosophie beanspruchen, mehr zu leisten, nämlich die Überwindung des Leides und Schmerzes im emphatischen Sinn. Ihr Ziel ist nicht nur die Überwindung des notwendigen, sondern auch des kontingenten (Er-)Leidens. Dasselbe Verhältnis liegt auch am anderen Ende der Skala menschlichen Welterfahrens vor. Die Philosophie in der stoischen Tradition strebt das Glück als Ataraxie und seelisches Gleichgewicht, das Christentum Glück als vollkommenes Glück, als absolute Versöhnung und Erlösung an[2]. Wie das Christentum den Leidensbegriff verschärft, radikalisiert es auch die Ansprüche an die Versöhnung mit der Wirklichkeit, an das – freilich überweltliche – Glück.

Weil das Leiden in unterschiedlich radikaler Weise vom deutschen Idealismus und vom Christentum zum Gegenstand gemacht wird, wird auch die Rede vom leidenden Gott unterschiedlich radikal gefaßt. Die philosophische Rede vom leidenden Gott im deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozeß des Persönlichwerdens, auf die Persönlichwerdung Gottes. Auch Gott ist teilweise ein erleidender, weil auch er nur am anderen (seiner selbst) sei es der Natur als Entäußerung der Idee (Hegel) oder dem Grund als dem anderen des Existierenden oder dem Dunkel des Lichts (Schelling), persönlich werden kann. „Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat ... Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selbst ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden."[3] Das Erleiden Gottes ist notwendig zu seiner Persönlichwerdung und zugleich kein wirkliches Leiden, sondern nur der Schatten, der zur Freude seiner Überwindung dient. Die Leiden der Geschichte sind Stadien der Persönlichwerdung Gottes. Leiden ist Leiden im ersten Sinn von πάθος – μάθος. Negativität ist Widerständigkeit zu ihrer Überwindung. Omnis derminatio est negatio. Omnis negatio negationis est positio. Jede Negation von Negativität führt zu Positivität im Sinne höherer Bestimmung. Der Tod Gottes ist Negation der Negation, Tod des Todes und daher dessen Überwindung. Das Paradies der Nicht-Negativität ist für das Absolute und die Endlichen ein Ort, wo sie auf die Dauer nicht bleiben können (Hegel). Alles Leid der Geschichte bleibt in diesem Verständnis der Geschichte bloße Negativität, die durch den Fortgang des Geistes aufgehoben wird. In diesem eisernen Gehäuse ist für das Leid des bloßen, nicht produktiv werdenden Schmerzes kein Ort. Auch die Gottheit muß sich dieses Schmerzes und Leides nicht annehmen, weil sie nicht zu ihrer Persönlichwerdung dienen. Die geistige und soziale Regression als historisch sinnloses Leiden ist in diesem Bild des leidenden Gottes nicht vorgesehen. Sie würde ja bedeuten, daß auch Gott regrediert. Auch bleibt unklar, wie der Gott, der blind und hilflos geboren ist wie junge Hunde, plötzlich sehend und persönlich werden kann (Varnhagen von Ense). Oder wie Fichte[4] einwandte: Gott kann in dieser Logik nicht als persönliches Wesen gedacht werden. Als persönliches Wesen benötigt er ein anderes seiner selbst zum Objekt seines Persönlichwerdens, dessen er nicht Herr ist. Er ist dann aber gar nicht Gott. Die pantheistische oder panlogistische Konzeption des leidenden Gottes

[2] Vgl. *Augustins* Kritik an der Gefühllosigkeit des stoischen Weisen, dessen Ansprüche nicht weitergehen, als auf ein Leben der Ataraxie und der ein mit Übeln begründetes Leben ein glückliches nennt („De civitate Dei" lib. XIX c. 4).

[3] *Schelling* 91.

[4] *J. G. Fichte,* Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Werke (ed. I. H. Fichte) Bd. V, 187.

beschränkt sich auf das Erleiden des Persönlichwerdens, echtes Leiden kommt an Gott nicht vor.

Das christliche Verständnis des Leidens Gottes nimmt eine gerade umgekehrte Gewichtung zwischen dem Erleiden als Persönlichwerdung und dem Leid als Schmerz vor. Gottes Leiden hat nichts mit Persönlichwerdung zu tun, weil Gott von allem Anfang vollendetes Bei-sich-sein ist und keines anderen zur Persönlichwerdung bedarf. Das ist der Sinn der Trinitätslehre. Gott ist als dreieiniger in sich persönlich und sich selbst genügend in der Zeugung des Sohnes durch den Vater und der Hauchung des Geistes. Die Perichorese der göttlichen Personen ist von aller Ewigkeit her vollendet. Ein Leiden Gottes im Sinne des Persönlichwerdens an einem anderen, der Welt oder dem Menschen, scheidet aus. Damit wird aber Leiden Gottes im zweiten Sinn des emphatischen Leides des Schmerzes möglich, ja erst denkbar. Gerade weil Gott nicht des Erleidens der Persönlichwerdung und noch viel weniger des Leides des Schmerzes *bedarf*, kann er das Leid des Menschen als sein Leid frei annehmen und überwinden. Die Ausschließung des „Persönlichkeitserleidens" durch die immanente Trinität und Schöpfungslehre *(creatio ex nihilo* und nicht aus der *materia* als dem anderen Gottes oder gar seinem Sohn) macht erst die Annahme des Leides des Schmerzes denkbar. Immanente Trinität und Schöpfungstheologie sind Voraussetzung der Soteriologie und ökonomischen Trinitätslehre. Das Leiden Gottes ist im Christentum nicht notwendige Stufe der Subjektwerdung, aber auch nicht von außen erzwungenes Leid Gottes wie in den Kulten des Dionysos oder Osiris, auch kein Zerstreuen oder Wiedereinsammeln der Lichtfunken ins Licht wie in der Barbelognosis. Es ist freies Aufsichnehmen des Leids aus Liebe. Leiden aus Liebe nennt Baader das eigentliche Geheimnis und die Erfindung des Christentums[5]. Die Freiheit Gottes vom Erleiden der Persönlichwerdung ist die Freiheit Gottes zur Annahme des Leidens im emphatischen Sinn in der Passion Christi. Die Souveränität Gottes gegenüber dem Erleiden von Objektivität, das absolute Bei-sich-Sein Gottes, ist die Bedingung dafür, daß Gott das Leid des Schmerzes frei annehmen und die Welt von ihrem Leid erlösen kann.

Gott konnte die Menschheit nicht vor dem Erleiden des Persönlichwerdens bewahren, weil das Geschöpf nach seinem Bilde als nicht-festgestelltes, freies geschaffen werden mußte. Gott ist insofern als Schöpfer ein erleidender, als er den Menschen nicht ohne die Möglichkeit zur Sünde schaffen konnte, wenn er ihn nach seinem Bilde schaffen wollte. Das Paradies ist aber ein Ort gewesen, wo der Mensch hätte bleiben können, wenn er seine ursprünglich anerschaffene Labilität befestigt und als Zentralgeschöpf die Schöpfung integriert hätte. Entgegen Hegels Auffassung war der Mensch schon vor dem Fall auf Entwicklung angelegt und konnte gar nicht anders als labil geschaffen werden (vgl. *Gen* 2,15.19). Nicht die Geistwerdung, sondern die *verkehrte* Geistwerdung hat das Leiden des Schmerzes in die Welt gebracht. Die Verfehlung im Erleiden der Persönlichwerdung, die versäumte Festigung der anerschaffenen Labilität des Menschen als Schlußgeschöpf hat das Leid des Menschen und der Natur im emphatischen Sinn, den Schmerz, in die Welt gebracht. Erlösung zielt nicht auf die Befreiung von dem ersten, sondern dem zweiten Typus des Leidens. Sie wird nicht Entpersönlichung als Befreiung vom Erleiden des Persönlichwerdens, sondern Befreiung vom sinnlosen Schmerz sein.

Weil das Leiden des Menschen nach dem Fall das Erleiden der Persönlichwerdung an Schmerz und Grausamkeit überschreitet, leidet Gott an seiner Schöpfung aus Mitleid. Gottes Erlösungswerk kann nicht im Nacherleiden von Persönlichwerdung bestehen, sondern Gott muß das Leid des Schmerzes annehmen. Der souveräne Gott wird zum leidenden Gott im emphatischen Sinn. „Die Antwort auf Hiob wird am Kreuz gegeben."[6] Das Leiden Gottes ist freies Aufsichnehmen des Leidens aus Liebe, ist Opfer. Es ist nicht Opfer des Ichs im Sinne Jungs, daß das göttliche Selbst Elemente seines Ichs, die es als überwunden ansieht, aufgibt und sie abstößt in einer Reintegration des Selbst auf höherer Stufe. Es ist nicht Selbstopfer Gottes als Aufgabe einer überwunde-

[5] *F. X. Baader*, Speculative Dogmatik, Sämtliche Werke, Bd. 8, 170 (Reprint Aalen 1963).
[6] *C. G. Jung*, Antwort auf Hiob, in: Grundwerk, Bd. 4, Olten 1984, 247.

nen Bewußtseinsstufe Gottes, der erkennen muß, daß ihm sein eigenes Geschöpf überlegen zu werden droht. Es ist Opfer im äußersten Sinn der Hingabe des Lebens. C. G. Jung schreibt selbst, daß das Opfer des einzigen Sohnes grausam ist, so grausam, daß Abraham es bekanntlich nicht vollziehen mußte[7]. Das Opfer des Sohnes ist nicht Opfer als Symbol der Wandlung Gottes vom eifersüchtigen Schöpfergott Jahwe zum Erlösungsgott der Liebe – obgleich die Versöhnung im Opfer auch Elemente der Wandlung Gottes enthält, Wandlung nicht im Wesen oder Selbst Gottes, sondern in seinem Verhältnis zum Menschen. Das Opfer ist Derivation der Schuld der Menschen auf Christus, *stellvertretendes* Leiden Gottes für die Menschen. Gott übernimmt in seinem Leiden die Schuld der Menschen. Baaders Begriff der Derivation, der Ableitung einer Schuld und des Leidens aus Schuld von einem Schuldigen auf einen sich freiwillig Opfernden ist besser geeignet, die Versöhnung zu verstehen als die Satisfaktionstheorie des Opfertodes Christi. Sünde, Fall und fortdauernde Verfehlung des Menschen haben die Verrückung der Seinsordnung hervorgerufen. Die Schuld, die auf der Schöpfung liegt, kann nur durch die Derivation dieser Schuld, auf Gott selbst getilgt werden. Das Opfer Christi ist nicht stellvertretende Satisfaktion des tyrannischen Vatergottes durch den sich opfernden Sohnesgott – dies ist ganz unplausibel, weil die Einheit zwischen Vater und Sohn so innig ist, daß sich hier der Vater zu seiner eigenen Satisfaktion quasi selbst opferte. Das Opfer Gottes ist freie stellvertretende Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration des Kosmos in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur „verrückte" Schöpfungsordnung.

Der Opfertod und das Leiden Gottes haben das Leid des Schmerzes noch nicht endgültig aus der Welt geschafft. Das Leiden in der Welt ist noch nicht nur das Erleiden des Lernens, die Mühe der Subjektwerdung, sondern das tiefe und „unnütze" Leid. Dieses Leid ist zudem noch ungerecht verteilt. Das ungerechte Leid ist Anzeichen einer fortdauernden Desintegration der Schöpfung und der Unvollendetheit der Erlösung. Gegen dieses Theodizee-Problem hilft nur der Mut des Glaubens an den Fortgang der Erlösung und die praktische Tat. Diejenigen, die nicht selbst, sondern nur an ihrem Mitleid leiden, können nicht durch ihr Mitleiden den Zweifel an der Theodizee legitimieren. Zweifel an der Theodizee mögen dem Leidenden wie Hiob zustehen. Wenn wir nur am Leid der anderen leiden, sollten wir folgendes beachten: „Ivan Karamazov cannot believe, as long as one child is in torment; Camus' hero cannot accept the divinity of Christ, because of the massacre of the innocents. In this popular pity, we mark our gain in sensibility or our loss in vision. If other ages felt less, they saw more, even though they saw with the blind, prophetical, unsentimental eye of acceptance, which is to say, of faith."[8] Für den Leidenden selbst kann sein Leid nur in der Nachfolge Christi und als Mitwirkung an seinem Leidens- und Erlösungswerk Sinn gewinnen. Das Leid des Schmerzes gewinnt dann seinen Sinn als Opfer, als stellvertretendes Leiden. Es ist dies ein Sinn, den niemand fühlen kann und behaupten darf, als der Leidende selbst. Das Gesetz der Derivation der Schuld im Opfer gilt nicht nur für Gottes Leiden, sondern für die in der Nachfolge Christi leidenden Menschen. Sie leiden stellvertretend für diejenigen, die vielleicht im Augenblick nicht leiden, aber mit gleichem Recht Schuld tragen müßten. Gerade in Familien ist dieses Prinzip der Derivation sichtbar, wenn ein krankes Mitglied der Familie die Schuld der ganzen Familie zu tragen scheint. Der Leidende leidet nicht für seine Sünden, sondern für die Schuld von allen mit. Krankheit ist nicht Strafe für eine subjektiv zurechenbare Schuld, sondern sie ist stellvertretendes Leiden. In dieser Stellvertretung ist sie Nachfolge des stellvertretenden Opfers Christi. In der Stellvertretung muß der Leidende in besonderem Maße unser Bruder werden, dem die Zuwendung der Gesunden gelten muß wie gegenüber einem Wohltäter. Im Leidenden scheint das stellvertretende Leiden Gottes auf. Der tiefste Grund unserer Liebespflicht gegenüber den Leidenden liegt in dieser doppelten Stellvertretung. Der Leidende leidet stellvertretend für uns und als Nachfolger des leidenden Gottes. Die Gesunden und Leidfreien müssen ihn in beider Hinsicht ehren und seine Leiden zu lindern suchen.

---

[7] *Ders.*, Das Wandlungssymbol in der Messe, ErJb (1940/41) 151.

[8] *Fl. O'Connor*, Mystery and Manners, London 1972, 227.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

BRANDENBURGER, EGON, *Markus 13 und die Apokalyptik* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 134) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 182 S.

Gegenüber einem in den Auslegungen weithin beobachtbaren Verzicht, die Apokalyptik bei der Exegese von Mk 13 positiv in Anspruch zu nehmen, und in Ablehnung verfehlter Alternativen (z. B.: „nicht apokalyptische Belehrung, *sondern* eschatologisch motivierte Paränese"), möchte der Verf. in seiner Arbeit „zeigen, daß und wie in Mk 13 apokalyptische Motive, Gattungselemente und Denkmuster nicht nur das vormarkinische Traditionsmaterial, sondern gerade auch die Mk-Komposition prägen. Darüber hinaus soll auf die theologische Bedeutung apokalyptischer Denkmuster und Denkwege in bestimmten, typischen Problemlagen geachtet und die fundamentaltheologische Voraussetzung, die für die wichtige Verbindung der Menschensohn-Christologie mit der alten Theophanievorstellung maßgebend ist, weiter bedacht werden" (12).

Nach einem kurzen Abschnitt „Zur Einführung" (9–12) analysiert der Verf. die „Form und Struktur von Mk 13" (13–20). Recht verschiedene Einzelgattungen und Gattungselemente (Einzellogien, eine Spruchgruppe, ein Apophthegma, Gleichnisse, Schülerfrage mit Lehrerantwort, Theophanieschilderung, paränetische Anweisungen, Testamentelemente u. a.) sind „von dem leitenden Interesse überformt, eine im apokalyptischen Verstehensrahmen erfaßte Problemlage durch die Enthüllung der eschatologischen Geheimnisse zu klären und aufgrund solcher Klärung Verhaltensregeln zu vermitteln" (13). So folgt auf die kurze erste Szene (v. 1–2: ein Apophthegma, das durch Voranstellung in die Problemstellung der Apokalypse einbezogen ist) eine zweite Szene, in der in esoterischem Rahmen (v. 3–5a) auf eine apokalyptische Schülerfrage (v. 4) die Antwort des Lehrers im Stil einer Offenbarung der endzeitlichen Geheimnisse erteilt wird (v. 5–27 und 28–36); die abschließende Rahmung (v. 37) deutet das Problem der Vermittlung der überlieferten Geheimlehre an. Der lehrhaft dargebotenen apokalyptischen Schilderung der Eschata in drei Etappen (v. 7f.; 14–20; 24–27) liegt das apokalyptische Denkschema der Äonenwende zugrunde, wonach das Kommen Gottes (bzw. des Menschensohnes) am Höhepunkt des Unheilsgeschehens dem Unheil ein Ende bereitet und die Heilszeit eröffnet. In die Schilderung der beiden ersten Etappen des Geschehensablaufs sind drei paränetische Stücke eingefügt (v. 5–6.9–13.21–23), die der Verf. im Unterschied zu vielen früheren Auslegern als kritische Bestandteile *innerhalb* der apokalyptischen Denkstruktur aufzeigt, keineswegs als deren Aufhebung oder Überwindung. Mit der Lernanweisung (v. 28) beginne ein zweiter Teil der Lehrerantwort in anderer Form und anderer Perspektive: über das zeitliche Verhältnis von offenbartem zukünftigem Zeichen und Heilswende (v. 28f.), über deren Nähe und die Gottvorbehaltenheit des Termins (v. 30–32) und über paränetische Konsequenzen für die Gegenwart (v. 33–36). – In einem dritten Abschnitt „Das Problem einer Vorlage von Mk 13" (21–42) kommt der Verf. nach einer kritischen Diskussion und Überprüfung der wichtigsten bisher vorgelegten Rekonstruktionstypen (bes. G. Hölscher, R. Pesch, F. Hahn) unter Berücksichtigung stilistischer, gattungs- und religionsgeschichtlicher Gesichtspunkte zu folgendem Ergebnis: Den Grundstock bilde eine nach Beginn des Jüdischen Krieges entstandene schriftliche Vorlage mit unvollständig erhaltenem Anfang (v. 7f.14–20.24–27); von Mk verwendetes Traditionsgut finde sich im Apophthegma (1b–2), in der Spruchgruppe aus der Verfolgungstradition (9b–13), im Logion 21f., im Gleichnisstoff aus der urchristlichen Paränese (33–36), kaum ausgrenzbare Vorgaben wohl auch in v. 28–32; der Evangelist habe neben anderen Einzelheiten vor allem in v. 1a.3–6.9a.23.33.35a.37 selbst redigierend for-

muliert. Seine Intentionen dürften aber nicht ausschließlich aus den Eigenformulierungen ermittelt werden, sondern ebensosehr aus der Übernahme und kompositionellen Anordnung der tradierten Stoffe. – Im vierten Kap. „Situation und theologische Konzeption der Vorlage" (43–73) weist der Verf. zunächst durch umfassenden Vergleich mit apokalyptischen Schriften des Frühjudentums die anzunehmende schriftliche Vorlage von Mk 13 in Motiven, Aufbau und Gattung als Apokalypse aus. Wahrscheinlicher als in den Jahren 39/40 n.C. sei sie erst in der Zeit des Jüdischen Krieges entstanden, der Standort ihres Autors sei vor v. 14 anzunehmen, da die danach dargestellten Ereignisse *so* nicht eingetroffen sind. In sorgfältigem Vergleich mit anderen apokalyptischen Konzeptionen kann der Verf. als Trägerkreis für diese Apokalypse mit ihrer auffallenden Menschensohntheologie eine christliche Gruppierung im Jerusalemer Raum mit starken Bindungen an jüdische Traditionen wahrscheinlich machen. – Beim fünften Kap. „Komposition und theologische Konzeption der Mk-Redaktion" (74–161) liegt auch umfangmäßig der Schwerpunkt der Arbeit. Der Verf. möchte klären, wie Mk aus dem bis dahin analysierten unterschiedlichen Traditionsmaterial durch Einzelbemerkungen, Szenenbildung und Anordnung in einer veränderten Situation eine Apokalypse, die als Lehrgespräch mit Testamentscharakter (v. 23) geprägt ist, komponiert hat. Gegenüber dem Standort des Autors der Vorlage (vor v. 14–20) hat sich der des Mk verlagert (nach v. 22). Mk geht von v. 14–20 als erfüllter Prophetie aus; dabei wird die in der Vorlage angekündigte Tempel*entweihung* in der nahe zurückliegenden Tempel*zerstörung* als erfüllt erkannt. Nicht eine schwärmerische Naherwartung beherrscht die Situation der Adressatengemeinde (bei akuter Naherwartung sind Fragen nach Termin und Zeichen funktionslos), sondern die Krise nach solchen Erwartungen. Durchaus von apokalyptischen Denkvoraussetzungen her greift Mk in der Beantwortung der Leitfragen (v. 4) auf den Geschichtsabriß der Vorlage zurück. Der Verf. hebt die theologische Leistung des Mk hervor, den apokalyptischen Zeichen-Begriff mit dem Sinngefüge der Theophanie (bzw. hier des Kommens des Menschensohns) zusammenzudenken und das christologische Bekenntnis theologisch in den Problembereich der Eschatologie zu übersetzen. „Das endzeitlich allein entscheidende Zeichen (v. 24–27) besteht in den dem Kommen des Menschensohnes vorauseilenden kosmischen Erscheinungen vom Himmel her" (103). Mk setzt damit das in v. 5b–22 Geschilderte als „Zeichen" außer Kraft, die paränetischen Einfügungen kennzeichnen die Gegenwart der zu Ende eilenden Weltzeit als Zeit der Bewährung. Der zweite Teil der Antwort im Schulgespräch (v. 28–37) ist ebenfalls apokalyptische Lehre und damit verbundene Paränese: über die Zeitspanne zwischen Gegenwart und erfragter Heilswende und den Termin der Heilswende (wie in anderen apokalyptischen Schriften nur ungefähre Angaben, Näheres wird verweigert) und über die Funktion des offenbarten Zeichens. Neu bei Mk ist, daß die Offenbarergestalt nicht Engelwesen, sondern Jesus von Nazareth auf seinem Weg in den Tod, und die Tradenten nicht Gestalten der Urzeit (wie Henoch, Mose, Esra), sondern der engste Jüngerkreis Jesu sind und durch sie (v. 37) die ganze Gemeinde Jesu. Die eindringende Exegese des Verf. enthält durchgehend eine Fülle anregender Beobachtungen und Erschließungen des Textes. – In einem „Anhang" (163–167) gibt der Verf. nochmals eine Ergebnisübersicht über Form und Struktur von Mk 13 und über seine literarkritischen Zuweisungen (Vorlage, Tradition, Redaktion – am griechischen Text). Drei Exkurse (zur Zuordnung von Mk 13,10, zur Antichrist-Deutung in Mk 13 und über das apokalyptische Prophetenamt, das Gericht und das Recht) sind an den entsprechenden Stellen eingefügt. Die Arbeit wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (168–172), ein Stichwort- (173 f.) und ein Stellenregister (175–182).

Von seiner Beschäftigung mit frühjüdischen apokalyptischen Schriften her (insbesondere mit 4 Esr) ist dem Verf. ein neuer Zugang zu Mk 13 gelungen. Er kann verschiedenste in der bisherigen Forschung vorgelegte Beobachtungen (z.B. zur Struktur von Mk 13) aufgreifen, aber dabei früher gezogene Schlußfolgerungen im Blick auf die Denkschemata anderer Apokalypsen korrigieren. Die Arbeit dürfte ein Pionierwerk für die Auslegung und theologische Hochschätzung apokalyptischer Texte im NT darstellen. Zu Recht wertet der Verf. die Bedeutung der zwischentestamentarischen Literatur als sehr hoch für das Verständnis der frühchristlichen Theologie und besonders

der Christologie. Von dieser überzeugenden Neuinterpretation von Mk 13 her sind weitreichende Folgen für die Deutung des Mk-Evangeliums zu erwarten.

H. Engel S. J.

Borse, Udo, *Der Brief an die Galater.* Übersetzt und erklärt von U. B. (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1984. 262 S.

Eine empfindliche Lücke wird allmählich geschlossen: Während viele Bücher des NT in den sechziger Jahren im RNT eine Neubearbeitung erfuhren, löst erst jetzt, in der dritten Phase, ein Gal-Kommentar den von 1940 (O. Kuß) ab, nun für diese Reihe recht ausführlich. Die Einleitung behandelt zunächst die Lokalisierung der Gemeinden (bevorzugt: Landschaftshypothese) und die Datierung. B. setzt – in Auseinandersetzung mit Apg – die Abfassung zwischen 2 Kor A (1–9) und B (10–13) an und begründet das mit dem „Hauptthema der Rechtfertigung" (vgl. Röm), den verschiedenen Nachrichten über Kollekte und Reisepläne sowie mit dem „eigentümlichen Verhältnis des Gal zu 2 Kor B": Viele Übereinstimmungen, u. a. in der „Gereiztheit" des Apostels. „Die Verärgerung über die Zustände in Korinth konnte seine Stimmung gegenüber den Galatern ebenso beeinträchtigen" wie umgekehrt (17). Andererseits könne das Fehlen der Rechtfertigungsproblematik in 2 Kor „ähnlich erklärt werden wie ein Themawechsel in verschiedenen Kapiteln eines einheitlichen Briefes." – Wie alle Versuche, ein Gesamtbild zu entwerfen, muß auch der von B. eine ganze Reihe weiterer Hypothesen voraussetzen. Es fällt schwer, seiner Argumentation in allem zuzustimmen. Die Überlegungen zur Chronologie von Lüdemann werden erwähnt, aber nicht aufgenommen. – Nicht überzeugend scheint mir, daß Paulus über die Gegner nur „Vermutungen" anstelle und keine klaren Nachrichten habe. Schließlich gibt B. an 20 Stellen anderen Lesarten den Vorzug als Nestle-Aland. Die meisten haben inhaltlich kein großes Gewicht. Bei 1, 3; 2, 17; 4, 14 und 4, 31 kann ich mich den Vorschlägen anschließen – wie ich zum Schluß feststelle, immer in Übereinstimmung mit P^{46}. Dem gegenüber ist erstaunlich, wie oft B. diesen Papyrus zusammen mit dem Vaticanus und dem Sinaiticus sonst in den Apparat verweist, eine Tendenz, die ich von anderen Untersuchungen her so nicht teilen kann. Die vorgebrachten Argumente scheinen mir nicht auszureichen. – Der Kommentar selbst ist gründlich durchgearbeitet, der im Vorwort angekündigte Dialog besonders mit Lietzmann, Oepke, Schlier, Mußner und Betz durchgehalten. Dabei kommt der Vf. immer wieder auch zu abweichenden Urteilen, die einen Beitrag zur Forschung darstellen. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt mehr im Kerygmatischen; B. versteht es, die schwierigen Gedankengänge des Briefes, auch durch viele Querverweise innerhalb des corpus paulinum, dem Leser aufzuschließen und klar darzulegen – der Intention der Reihe entsprechend zweifellos ein großer Gewinn für den Dienst am Wort Gottes. – Ausführliche Stellen-, Namen und Sachregister runden das Werk ab.

Was die theologische Aussage betrifft, seien beispielhaft zwei Stellen herausgegriffen. Bei Gal 2, 15 f stellt sich „die Frage, ob der Glaube zu den Gesetzeswerken hinzukommend gedacht ist" – selbstverständlich nur für die Judenchristen. Aber kommt er wirklich „hinzu"? Es dürfte nicht der Eindruck entstehen, als ob für die Judenchristen das Gesetz in einem anderen Sinn weiterbesteht als es für die Heiden von jetzt an gilt. Formuliert es doch nach wie vor den heiligen Willen Gottes, nur hat es keine rechtfertigende Wirkung – und hat diese auch nie gehabt (3, 21)! Es ist von der Verheißung an Abraham und Christus umschlossen und insofern eher ‚in den Glauben hineingenommen' (3, 6 f; 3, 14–4, 19), als daß der Glaube zum Gesetz „hinzukäme". Wenn schon etwas ‚hinzugefügt' wird, dann das Gesetz (3, 19). (Gut ist in diesem Zusammenhang der Aufweis, daß „in dieser Hinsicht zum Jakobusbrief kein Widerspruch besteht" – 114.) Zu einer „Werkgerechtigkeit" aber, die durch Gesetzeserfüllung „Gerechtigkeit" erstrebt, kommt der Glaube nicht hinzu, sondern er hebt diesen Mißbrauch des Gesetzes aus den Angeln, wie Borse der Sache nach selbst sagt. – Aber Paulus geht es in diesem Zusammenhang nicht um den Aufweis einer subjektiven Fehlhaltung der „Juden" oder seiner eigenen Vergangenheit (wie Phil 3, 6–10), auch nicht um eine grundsätzliche Unfähigkeit, sondern um die objektive Aussage, daß durch Christus das Gesetz selbst in einen neuen Zusammenhang gestellt wurde; wenn es ‚in den Glauben hineingenom-

men' oder „im Geist erfüllt" wird (Gal 5,14; vgl Röm 8,4), ist es von dem „Fluch" befreit: 3,10. Die Juden stehen zunächst nicht deshalb „unter Fluch", weil sie – wie B. mit vielen Autoren als selbstverständlich voraussetzt – „das Gesetz nicht vollständig erfüllen" und es auch nicht „können", sondern weil das Gesetz von vornherein mit einem anderen Anspruch auftritt als die ‚pistis' und insofern eine andere Qualität hat. Sein ‚Prinzip' ist eben das des Fluches (es kann keine Vergebung schenken und ‚kennt' darum keine ‚Gnade'), während das Prinzip der ‚pistis' das der rechtfertigenden Gnade ist (3,11f). So sind die, die nur unter dem Gesetz stehen, unter einem Fluch, weil das Gesetz ‚prinzipiell' mit dem Mittel des Fluches auftritt, der zunächst angedroht, bei Übertretung aber vollzogen wird. Es geht also hier um eine Grundbestimmung der Gottesbeziehung, die auch schon vor der Übertretung da ist, nicht erst dort, wo der Mensch das Gesetz übertritt oder es als Leistungsfrömmigkeit mißbraucht. An dieser zentralen Thematik muß sicher noch weitergearbeitet werden. N. Baumert S.J.

Feldman, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980).* Berlin/New York: de Gruyter 1984. XV/1055 S.

So umfassend die monumentale Sammlung „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt" aus dem Hause de Gruyter auch sein mag: selbst hier gibt es Einzelbeiträge, die jedes Maß sprengen. Diesem Umstand verdankt die hier vorgelegte, in ihrem umfassenden Charakter ihresgleichen suchende Literaturübersicht über Flavius Josephus ihre Existenz. Der Verf. dankt in seinem Vorwort (2) Wolfgang Haase, Tübingen, für die Betreuung des Manuskripts. Dieser verweist seinerseits in seinem Vorwort zu Band II. 21/2 auf die Abtrennung des Literaturberichts von Feldman vom Gesamtwerk und erklärt die Genese des Beitrags, der anstelle des ursprünglich vorgesehenen nun in II. 21/2 zu lesen ist (763–862, erschienen 1984): „Flavius Josephus: An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance". Der Unterschied zwischen den beiden Fassungen ist nicht nur ein quantitativer, etwa im Verhältnis eins zu zehn. F. kann in dem Sonderband auch Bereiche der Josephusforschung behandeln, die in der Kurzfassung kaum oder gar nicht zur Sprache kommen. Um es noch einmal quantitativ zum Ausdruck zu bringen: den 16 Abteilungen in der Kurzfassung entsprechen 29 in der hier vorgelegten Langfassung. Die Vermehrung liegt vor allem im Bereich der von Josephus dargestellten Geschichte und im Bereich seiner religiösen Anschauungen. – Der Verf. ist wie wohl kaum ein zweiter geeignet, eine solche Gesamtübersicht vorzulegen. Der Index des uns vorliegenden Bandes enthält über 100 Eintragungen zum Namen des Verf. Hierzu gehören auch mehrere wichtige Buchpublikationen. Nennen wir unter ihnen nur eine der bekanntesten, nämlich die Bände IX und X der Josephus-Edition von Loeb's Classical Library mit den Büchern XVIII bis XX der Antiquitates Judaicae und dem Index. In Arbeit befindlich ist vom Verf. noch eine Ergänzung zu H. Schreckenbergs „Bibliographie zu Flavius Josephus" (Leiden 1968). F. vereinigt in sich europäische Forschung, den Hintergrund der amerikanischen Judaistik sowie die Verbindung zu der stets an Bedeutung zunehmenden Forschung aus Israel, auch auf Neuhebräisch. Dementsprechend werden in seiner Bibliographie auch zahlreiche Titel aus Israel auf Hebräisch gelistet und ausgewertet, bis hin zu Kurzbeiträgen in Tageszeitungen, die kaum ein europäischer Forscher so schnell wird einarbeiten können. Um der leichteren Benutzbarkeit willen hat F. diese Titel in englischer Übersetzung (oft wohl selbstangefertigt) eingefügt, was bibliographische Puristen rügen, normale Benutzer aber dankbar zur Kenntnis nehmen werden. In einer Art statistischer Übersicht versucht F. einen Überblick über das Anwachsen der Veröffentlichungen zu Josephus von 1909 bis 1965 zu vermitteln. Auffallend ist das Anwachsen der englisch- und hebräischsprachigen Literatur seit 1965. Dieser rein quantitative Zuwachs erfüllt F. nicht nur mit Begeisterung. Er erinnert an eine Anekdote, die von Cicero über Sulla berichtet wird, daß dieser einem glücklosen Poeten eine namhafte Summe unter der Bedingung angeboten haben soll, daß er keine weiteren Epigramme schreibe (3). So dient diese Bibliographie in der Absicht des Verf. nicht zuletzt dem Ziel, auf bereits Geleistetes hinzuweisen und zugleich Lücken in der bisherigen Forschung aufzuzeigen. Wie parallel in „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt" II. 21/2 führt F. hier am Schluß

eine Reihe solcher Bereiche auf, die bisher vernachlässigt wurden. Zu ihnen zählen Fragen der Textüberlieferung, Beiträge zu Fl. Josephus nur zugeschriebenen Schriften, weitere Literatur zum Verhältnis des Josephus zur Bibel sowie zur halachischen Tradition und schließlich Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte des Josephus. – Der klare Aufbau des Werkes hilft dem Leser und Benutzer beim Zurechtfinden. Innerhalb der einzelnen Abschnitte geht F. nicht immer der chronologischen Reihenfolge nach, was die Orientierung manchmal etwas erschwert. Auch machte die lange Entstehungszeit des Buches zahlreiche Nachträge notwendig, die auf den Seiten 899–975 aufgeführt sind. Verweise im Hauptteil erleichtern das Auffinden; Kursivsatz im Index führt unmittelbar auf die Nachtragsseiten. Die bewährte Regie von *W. Haase* hat hier ein Werk entstehen lassen, das bei allen kleinen Ungenauigkeiten, ohne die es hier niemals abgeht, lange ein „verläßlicher Zeuge" sein wird. J. Beutler S. J.

Schlichting, Günter, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam-ū-mū-'ād.* Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 24). Tübingen: Mohr 1982. XVI/292 S.

Der evangelische Kirchenrat Dr. Günter Schlichting, in Danzig geboren und seit seiner Schulzeit mit dem Judentum vertraut, hat von dem ihm seit 1932 bekannten Verleger Louis Lamm den jetzt in Tübingen aufbewahrten Druck einer Toledot-Jeschu-Ausgabe mit dem oben angeführten Titel erworben und seine Arbeiten in der Toledot-Jeschu-Forschung mit der kritischen Herausgabe von Toledot, einem jüdischen Leben Jesu, gekrönt.

Die Einleitung (1–50) erläutert in Kap. 1 die Toledot-Jeschu-Forschung. Toledot-Jeschu (Geschichte Jesu) ist ein jüdisches Volksbuch, das ab dem 9. Jh. bezeugt, von der christlichen und jüdischen Forschung zwischen diesem Termin und einer genuin vor- und unchristlichen Erinnerung an das Leben Jesu in seinen ersten Ursprüngen unterschiedlich datiert wird. Um die Jahrhundertwende begann eine neue Phase der Erforschung. E. Bischoff in Leipzig und S. Krauss in Wien haben sie eingeleitet; heute findet sie vor allem im englischsprechenden Raum statt (vgl. die sachkundige Besprechung w. Horbury, in: JJS, November 1983). – Kap. 2–7 sind eine historisch-kritische Einführung in Textkritik, Literarkritik, theologischen Gehalt, Kompositionskritik und Würdigung der literarischen und pädagogischen Leistung von Toledot. Danach ist Toledot zu Beginn des 19. Jh.s als eine Neufassung des mittelalterlichen Volksbuches entstanden. Absicht des Verfassers und Sitz im Leben sind sowohl die Abwehr der erfolgreichen christlichen Judenmission als auch die Bekämpfung der Haskala (der jüdischen Aufklärung). Die besondere Bedeutung von Toledot d. h. gerade dieser Aktualisierung der Toledot Jeschu zeigt sich in der einmaligen Verbreitung; der Verfasser „wollte ein Gesamtbild der Toledot-Jeschu-Überlieferung in zeitgemäßem Gewand bieten" (49). Er hat den „Anspruch Jeschus am tiefsten aufgefaßt und am folgerichtigsten dargestellt" (50). Jesus der Jude ist Ursprung des christlichen Glaubens und Ort der Aggression, damit aber auch der Versöhnung für beide Seiten, so unterschiedlich die Ausgangsposition nach den Schrecknissen des dritten Reiches für Christen und Juden sein möge. – Der Text (51–187) wird parallel zur deutschen Übersetzung wiedergegeben; die Übersetzung enthält die für die Motivsynopse notwendigen Überschriften. Vielleicht sollte man die Lektüre von Toledot als Zugang zu diesem jüdischen Leben Jesu verwenden und den Text selber als erstes lesen. – Der Kommentar umfaßt S. 189–228. Die „Anmerkungen zur Übersetzung" sind ein wirklicher Kommentar; entgegen der Zerstückelung in 813 Nummern möchte ich dem Leser raten, diesen Teil in einem Stück zu lesen und zu bearbeiten. Hier finden sich die Informationen, die den Titel, ein jüdisches Leben Jesu, rechtfertigen. Fremdes Judentum, jüdisch-christliche Wirkungsgeschichte und Neues vom irdischen Jesus aus polemisch-jüdischer Sicht kann hier entdeckt werden. – Die Motiv-Synopse (229–266) ist ein Ergebnis der vorherigen Teile und läßt auch den ungeübten Leser die redaktionellen Besonderheiten von Toledot im Vergleich zu den übrigen als Druck veröffentlichten Toledot-Jeschu-Ausgaben sehen. Deutlich wird, daß gerade Toledot als relativ spätes Werk die Fülle der

Toledot-Jeschu unter biographischem Gesichtspunkt enthält, wirklich ein jüdisches Leben Jesu. Es ist reizvoll, die Widerspiegelung der Geschichte in diesem Volksbuch zu verfolgen und auch darin den Anspruch Jesu als des Herrn der Geschichte zu finden. In der Königin Helene sind vier Gestalten zusammengeschaut. Salome Alexandra, die einzige jüdische Königin (103–76 v.) mit ihrem Bruder Rabbi Schim'ōn ben Schetach, die Proselytin Helene, Mutter des Königs Monobasus von Adiabene zur Zeit des Kaisers Claudius (41–54 n.), Helena, die Mutter von Kaiser Konstantin und der Statthalter Pilatus. – Jesus ist Schüler des Proto-Rabbiners Jehoschual ben Perachja (1. Jh. v.), ein Richter Mirjams ist Rabbi Akiba (2. Jh. n.), Johannes und Paulus sind Scheinchristen, Petrus lebt in einem Turm koscher mitten unter den Heiden. Aber: in dieser übergeschichtlichen Zusammenschau wird urchristliche Wahrheit bezeugt. Die jungfräuliche Geburt Jesu, sein Selbstbewußtsein als Messias, Sohn Gottes (und Gott), seine Wunder (Spiegelung nicht nur der im ntl. Kanon bezeugten), sein freiwillig für andere angenommenes Leiden, das leere Grab und die von ihm gegründete jüdische Jüngerschaft. – Die Unwürdenamen (einschließlich „der Wurm" als Anspielung auf die Zeugung Jesu während der Menstruation Mirjams durch Josef, den „Gottlosen") sind in Toledot gehäuft und für den christlichen Leser nur schwer erträglich (vgl. umgekehrt die Unwürdenamen für Israel insbesonders im Evangelium nach Johannes). Aber auch sie sind Zeugnis dafür, daß Jesus selbst, nicht erst die nachösterliche vom Judentum getrennte Gemeinde solche Ansprüche erhoben hat. – Sch. hofft, daß heute die Chance besteht, vorurteilsfreier als früher und damit sachgerechter die Toledot Jeschu als eine Kampfschrift des bedrohten Judentums zu sehen. „Daß ein Jude zum Herrn der Kirche wurde, bleibt der Sporn und die Aufgabe, die das christlich-jüdische Gespräch auch in Zukunft weiterführen können" (50). W. Feneberg S. J.

2. Historische Theologie

Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par *E. Lucchesi* et *H. D. Saffrey* (Cahiers d'Orientalisme X). Genève: Cramer 1984. XXXIV/285 S.

Kurz vor Vollendung seines 85. Lebensjahres (15. März 1983) verstarb am 13. August 1982 der „helléniste hors pair", der Dominikaner P. André-Jean Festugière. Was ihm als Festschrift überreicht werden sollte, wurde nun zu einer Gedenkschrift. Sie wird eröffnet mit einem Portrait, das sein Mitbruder *H. D. Saffrey* gezeichnet hat (VII–XV). Dann folgt mit 350 Einzelnummern eine Bibliographie, die zunächst die lange Reihe der Bücher (73) und dann die der Artikel enthält. Sie zeugt von der einzigartigen Schaffenskraft des berühmten Forschers, aber vor allem von ihrem zielbewußten Einsatz. Beides wird in der kurzen Lebensskizze hervorgehoben. In das Geheimnis dieser großen Persönlichkeit leuchtet der letzte Beitrag (25), den *A.-J. Festugière* selber verfaßt hat (Du christianisme, 275–281), hinein. In einer Anmerkung wird darauf hingewiesen, daß er schon i. J. 1972 geschrieben war. Der Verf. schlüpft in das Gewand eines antiken Heiden hinein und sucht darzustellen, was dieser bei der Lektüre etwa des Markus-Evangeliums empfunden haben mag. Der Hrsg. merkt an, daß diese Reaktion ein Selbstbekenntnis des Dominikaners war, der unter einer jansenistischen Erziehung offensichtlich sehr gelitten hat und auch während der 46 Jahre seines Ordenslebens (bis 1972). Es scheint für ihn eine Wanderung in Finsternis gewesen zu sein (280). Die Offenheit und Ehrlichkeit der Hrsg., die sie mit der Publikation dieser autobiographischen Seiten bekunden, ist sehr anerkennenswert. Wir geben nun kurz Themen und Hauptinhalt der 25 Beiträge an.

1. *G. Roux*, Euripide témoin de Delphes (3–11). Es handelt sich um den „Ion" des griechischen Dichters, der einen wichtigen Platz unter den seltenen *testimonia* der griechischen Literatur über Delphi beanspruchen darf. – 2. *J. Irigoin*, Le *Parodos* des *Héraclides* d'Euripide (13–21). Es handelt sich um Probleme der Metrik für die *Herakliden* des Euripides, VV. 73–110, die I. neu herausgibt. Er nimmt dabei Bezug auf den lang-

jährigen Umgang mit Festugière, der sein Leben lang das griechische Theater mit einer immer neuen Bereitschaft sich zu „verwundern" studiert hat, dies besonders wegen der Problemnähe des Euripides zu seinen eigenen Fragen. – 3. *St. G. Daitz,* The Call of the Hoopoe: Aristophanes, Birds 227–262 (23–26). Es geht um den Vorschlag von zwei Athenern, die des Lebens in der Polis überdrüssig sind, ein neues Weltregiment zu errichten, in dem die Vögel die Herrschaft haben. Der Wiedehopf ruft die Vögel zusammen und singt ihnen ein Lied vor, das diesen Vorschlag verkündet. D. analysiert die Metrik dieser Verse und zeigt, daß sie ein integraler Teil der Botschaft des Wiedehopfs sind. „Form and meaning are perfectly joined" (26). – 4. *G. Luck,* A stoic cosmogony in Manilius (I, 149–172) (27–32), deren genuin stoischen Charakter L. nachweisen will. – 5. *P. Hadot,* Marc Aurèle était-il opiomane? (32–50). H. räumt dezidiert mit einer neu sich aufdrängenden Legende auf, daß der große Kaiser der Opiumsucht verfallen sei. Sie stammt von T. W. Africa, The Opium addiction of Marcus Aurelius, in: HIS (1961) 97–102. Dieser stützt sich auf verstümmelt zitierte und falsch interpretierte Texte aus Galen und Dion Cassius über den Gebrauch von *theriaka* (Drogen) durch den Kaiser. H. untersucht den ganzen Text des Galenus, De antidotis I 1 (in Übersetzung angeführt S. 34/35), ebenso wie das von Africa zugrunde gelegte Zitat aus Dion Cassius, Rom.Hist. 7, 6, 3–4 und stellt Übersetzungsfehler und grobe Mißdeutung fest. Auch ein in gleicher Richtung gehender Artikel von E. Ch. Winke, Marcus Aurelius and the Mandragora, in: CP 60 (1965) 23–24 beruht auf Mißverständnissen (40, Anm. 61). Mißverständnis ist es auch, wenn Africa die Bestätigung seiner These in den „Selbstbetrachtungen" des Kaiser findet (41 f.). H. klärt das genus litterarium dieser Schrift und warnt vor dem Entstehen der genannten Legende, der auch schon einige Historiker zu verfallen drohen (Belege S. 50, Anm. 124). – 6. *J.-P. Mahé,* Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r° et 2982r° (51–64). M. gibt die vier Fragmente heraus, übersetzt und kommentiert sie als einen Beitrag zu den Forschungen über die Hermetik, der Festugière große Werke gewidmet hat (siehe die Bibliographie nr. 13–15.20.22.24.25.26.39). – 7. *H. D. Saffrey,* Le „Philosophe de Rhodes" est-il Théodore d' Asiné? (65–76). Zur Behandlung steht ein ungeklärter Punkt in der Exegese der Neuplatoniker, deren Verlegenheit darin bestand, zwei ihrer grundlegenden Thesen bei Platon nachweisen zu müssen, die dort objektiv nicht zu finden sind: (1) „Das Eine ist in der Hierarchie der Wirklichkeit über dem Sein"; (2) „Der Intellekt (Nous) ist identisch mit dem Sein". Aus der Übereinstimmung der Grundthesen des Theodor von Asine (etwa von 275 bis 360 n. Chr.) über das arrheton mit denen des „Philosophen von Rhodos" (im Anschluß an Proklos, Kommentar zum Parmenides B. VI), erweist S. die Identität beider Philosophen. Er kann zeigen, daß die Bezeichnung „Philosoph aus Rhodos" überhaupt durch einen Abschreibefehler bei der Wiedergabe des griechischen „Theodoros, der Philosoph aus Asine" entstanden ist (75/6). – 8. *G. Troupeau,* Un épitomé Arabe du „De Contigentia Mundi" de Jean Philopon (77–88). Viele Werke des christlichen Arzt-Philosophen Philoponus von Alexandrien († gegen 580) wurden ins Arabische übersetzt, wovon die medizinischen in mehreren Handschriften erhalten, die philosophischen aber (bis jetzt) verschollen sind. T. findet aber in einem Ms der Bodleian Library in Oxford, das koptischer Herkunft ist, einen Auszug (Epitome) in drei Kapiteln aus einem kleinen Traktat mit dem Titel „Buch des Johannes Grammaticus über den Beweis der Kontingenz der Welt". Er bringt den arabischen Text mit französischer Übersetzung, und zwar von einer längeren Fassung dieser Epitome, wozu es auch eine kürzere Recensio in der Summa theologica des Ibn al-ʿAssâl gibt. – 9. *M. Harl,* Un groupe de mots grecs dans le judaisme hellénistique: à propos d'ἐμπαιγμός dans le Psaume 37, 8 de la Septante (89–105). H. untersucht das ganze Sprachfeld dieses Wortes, das sich auf einem engen Gebiet von Texten findet, nämlich in den Schriften des hellenistischen Judentums vom 3. Jh. vor bis zum 2. Jh. nach Chr., und verfolgt das Vorkommen bis in die Väterzeit hinein, wo Ps 37, 8 (LXX) (Hebr. 38, 8a: „Denn meine Lenden sind voller Brand") gedeutet wird auf die „Täuschungen Satans", was dann einen großen Widerhall in der aszetischen Literatur gefunden hat. – 10. *G. Dumézil,* La parabole du semeur et la parabole de l'allumeur de Feu (107–112) vergleicht die Parabel von Sämann (Lk 8, 5–15) mit den „drei Gleichnissen" einer Sutta des „Kleinen Fahrzeugs" Buddhas und möchte Überlegungen anstellen

über den großen Unterschied der „natürlichen" Metaphysik des Ostens und des Westens. Der Christ gebe in seiner religiösen und moralischen Praxis den Eindruck eines „homme pressé", im Gegensatz zum Verhalten des Buddhisten oder auch des Chinesen. Wie dies allerdings aus Lk 8, 5–15 herausgelesen werden kann, ist nicht ersichtlich: „... il reste du moins que la parabole suppose la métaphysique implicite de la pensée occidentale d'alors et d'aujourd'hui: tout se joue en une fois, dans le temps d'une seule et brève arrière avec, pour enjeu, une vie sans fin, personelle et consciente, heureuse ou malheureuse, dans un au-delà substantiel". Und die Mahnung zur Geduld in Mt 13, 24–30 (Parabel vom Unkraut im Weizen)? – 11. *C. Spicq, O. P.,* L'amour de charité se refroidira (Mt. XXIV, 12) (113–117). Das Erkalten der Liebe betrifft die letzten Tage der Menschheit auf Erden, wie die Väter die Stelle verstanden haben; gemeint sind die Christen, welche die Gabe der Liebe ins Herz bekommen haben (vgl. Röm 5, 5) und statt dessen eine absolute Leere an agape aufweisen werden. – 12. *Z. Stewart,* Greek crowns and Christian martyrs (119–124). St. zeigt zwei Modelle, wie man das christliche Martyrium der heidnischen Umgebung in der Verfolgungszeit begreiflich machen konnte: Vergleich mit dem Kampf des Soldaten und dem des Athleten; vgl. unten *J. Paramelle,* S. 169 (der zu Taufende als Soldat Christi hingestellt); modern kritische Stellungnahme zu diesen „militärischen" Bezeichnungen findet sich bei H. v. Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975), Art. von H. Cancik, Christus Imperator, 112–130. Weitere Literatur bei A. Grillmeier, Jesus der Christus I² (Herder 1982) 93, Anm. 278. – 13. *H. Chadwick,* Oracles of the end in the conflict of paganism and Christianity in the Fourth Century (125–129). Es gab auch noch im 4. Jahrhundert „Naherwartung" und darum auch die Neigung, Ausschau zu halten nach Orakeln, welche ihr Eintreten verkündeten. Verschiedene Fristen für die Dauer des Christentums oder der Welt *post Christum* wurden angegeben: 365, 350, 500 Jahre. Augustin zeigte die rechte Haltung zu solchen Erwartungen und Befürchtungen (ep. 199). – 14. *J. Fontaine,* „Dominus lucis" un titre singulier du Christ dans le dernier vers de Juvencus (131–141). Dem Kaiser Konstantin wird in einer kritischen Phase der Sonnen-Theologie des Reiches diskret in Erinnerung gerufen, daß Christus allein „der Herr des Lichtes" ist und darum Zurückhaltung geboten sei für den Anspruch des Kaisers, der *comes solis* zu sein. – 15. *Ch. Kannengiesser,* Les „Blasphèmes d'Arius" (Athanase d'Alexandrie, De Synodis 15): un écrit néo-arien (143–151). Aus der Strategie des hl. Athanasius mit der Schrift De Synodis, aus der Komposition und der lexikalischen Analyse des von Athanasius zitierten arianischen Textes soll erwiesen werden, daß es sich beim Verfasser dieser „Blasphemien" um einen Arianer der zweiten Generation handelt, vielleicht um Aetius. Er habe diesen Text nach den Regeln der Rhetorik komponiert, der zudem anders ausgerichtet sei als die Thalia des Arius (Athanasius, C. Arian. I, 5–6), nämlich „epistemologisch", d. h. auf das Thema der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn. K. notiert auch den Widerspruch, den T. A. Kopecek, Verfasser von: A History of Neo-Arianism (1979), auf einem Kolloquium vom Jahr 1982 erhoben hat. – 16. *B. Wyss,* Gregor von Nazianz oder Gregor von Nyssa? (Greg. Naz. epist. 249 Gallay/Greg. Nyss. epist. 1 Pasquali) (153–162). Hier werden die Gründe für die Zuteilung desselben Briefes an je einen der beiden Gregore untersucht. W. entscheidet sich mit guten Gründen, mit mehreren anderen Forschern, für eine Zuweisung der Epistula ad Flavianum an Gregor von Nyssa. – 17. *G. Paramelle, S. J.,* Une catéchèse prébaptismale inconnue du début du V^e siècle (163–186). P. bietet die Edition und französische Übersetzung einer „ancienne catéchèse prébaptismale" der griechischen Kirche. Sie ist unter dem Namen des hl. Chrysostomus überliefert und stellt eine catechesis de illuminandis (Augustinus würde sagen: ad competentes) dar (vgl. R. E. Carter, Codices Chrysostomici Graeci V [Paris 1983], cod. 110). P. datiert sie auf die Zeit vor 431, kann sie aber nicht lokalisieren. – 18. *E. Lucchesi,* L'Oratio „De laudibus S. Mariae" de Proclus de Constantinople (187–198). Der Artikel enthält die editio princeps einer syrischen Übersetzung der berühmtesten Marienpredigt des Altertums, die Proklus, damals noch Bischof von Cyzicus, zu Konstantinopel in Gegenwart des Patriarchen Nestorius, also kurz vor dem Konzil von Ephesus, gehalten hat (CPG 5800; BHG^a 1129). Die angefügte lateinische Übersetzung dieses Textes bietet im Apparat wichtige Abweichungen vom griechischen Text in ACO I 1, 1, p. 103–107 (194–198).

S. 194, Z. 8, ist ein sinnstörender Druckfehler unterlaufen: statt *m*undinarum ist zu lesen: *m*undinarum. Dies sei deshalb erwähnt, weil dasselbe Wort in der lateinischen Übersetzung der syrischen Fassung der Homilia XXIII de dogmate incarnationis (CPG 5822), PG 65, 841, auftaucht. So entspricht dem Text bei Lucchesi 194, Z. 8: domus nundinarum salutaris commercii, in Hom. XXIII: laudabile nundinarum ecclesiasticarum commercium. Dazu hat Ch. Martin die griechische Fassung herausgegeben in Muséon 54 (1941) 40–57. Unsere Stelle lautet: ἐπίδοξος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀγορᾶς ἡ πραγματεία (p. 44, 2–3). Diese griechische und lateinische Fassung der Stelle in Hom. XXIII entsprechen einander genau. Die Kirche wird als Marktplatz bezeichnet, auf dem ein lebhafter Tausch mit den geistigen Gütern sich vollzieht. Die syrische Fassung von Hom. I wendet dies so: *Maria* wird als „Markthalle" bezeichnet, in dem sich ein Heilsgeschäft vollzieht, nämlich das Tauschgeschäft (commercium), daß Gott Mensch, und der Mensch Gott wird. Vgl. Lucchesi, p. 190, l. 11–12 (beth thegurthō, emporium, domus nundinarum). Auffällig ist nun, daß der griechische Text von Hom. I: ACO I 1, 1, p. 103, l. 13 diesen Vergleich einfach wegläßt. Dieses griechische Minus, bzw. dieses syrische Plus wäre zu hinterfragen. Kann der syrische Text hier die bessere Lesart haben, wie Lucchesi als Möglichkeit in genere andeutet (p. 189, weil orientalische Hss oft älter sind als die griechischen. Der Vergleich mit Hom. XXIII (siehe oben) könnte der syrischen Fassung eine Chance geben. Der Vergleich könnte echt proklianisch sein. – 19. *M. Aubineau,* Proclus de Constantinople, In illud „Et postquam consummati sunt dies octo" (Lc 2, 21) (199–207). Nochmals kommt Proklus zu Wort. Wie bei ihm üblich, umrahmt A. seine Edition und Übersetzung mit einer Fülle von hilfreichen Bemerkungen liturgiegeschichtlicher oder kodikologischer Art. Er setzt die Homilie an auf die Zeit zwischen 434 und 446. Sie muß nicht schon ihrem Thema nach ein *Fest* der Beschneidung des Herrn voraussetzen (204), ist also nicht ohne weiteres als *Fest*homilie zu betrachten. Für die zeitgenössische Christologie fehlen die termini technici, die Proklus sonst gerne verwendet. Hier wird die Zweinaturenlehre in Antithesen verständlicher Art entfaltet. Dazu kommt eine andere Eigenart: Christus selbst ist der, welcher die beiden Tauben opfert (vgl. Lk 2, 24). Er ist der Opfernde und die Opfergabe (206), was A. in der Überlieferung zu verifizieren sucht, ohne aber eine Bestätigung für eine Interpretation der Taube und der Turteltaube auf Christus in den ersten vier Jahrhunderten zu finden. Als besondere Merkwürdigkeit ergab sich dagegen in einzelnen Formeln und Ideen eine besondere Nähe zu Cyrill von Alexandrien, dessen Lk-Kommentar Proklus „sans vergogne" auswertet. Vgl. M. A., Emprunts de Proclus de Constantinople à Cyrille d'Alexandrie, dans son Homélie XXII, In illud: „Et postquam consummati sunt dies octo ..." (Lc 2, 21) in: After Chalcedon = FS A. van Roey (Leuven 1985) 23–34. – 20. *O. Gigon,* Überlegungen zu Augustins Soliloquia (209–223). Man nimmt die Soliloquien Augustins, eine seiner Frühschriften, entweder gern zu leicht oder läßt sich durch die schwierigen Überlegungen und die Eigenart dieser Schrift leicht davon abhalten, sie gründlich zu lesen. G. zeigt sich als guter Führer durch dieses Buch, der offen auf alle Schwierigkeiten hinweist, die dem Leser darin begegnen. In seiner Gesamtheit ist es ein philosophisches Gespräch, das von der platonischen und aristotelischen Tradition inspiriert ist. Charakteristisch dafür ist, daß das Handeln bedingungslos dem Erkennen untergeordnet ist. „Daß aber die philosophische Anstrengung oftmals so energisch durchkreuzt wird durch das Vertrauen auf die Hilfe Gottes (und umgekehrt), sichert diesem Dialog ... seinen besonderen Platz im Frühwerk Augustins und in der christlich-lateinischen Literatur der Antike" (223). – 21. *L. Regnault,* Le vrai visage d'un père du désert ou Abba Jean Colobos à travers ses Apophthegmes (225–234). Dom R., ein Meister in der Erforschung der Apophthegmata Patrum (CPG 5560–5615, bes. 5561–5570), legt hier ein Muster einer biographischen Analyse vor. Sie gilt der Gestalt des Johannes Kolobos (der „Kleine"), der allen Lesern des Gehorsamsbriefes des hl. Ignatius bekannt ist als der Mönch, der auf Befehl seines Abtes oder geistlichen Vaters Jahre lang einen dürren Stock bewässert – bis er endlich Erfolg hat. Auch Theresia von Lisieux zitiert ihn am Ende ihrer Autobiographie (231/33). Vgl. PG 65, 217–220: Letztes Apophthegma des Johannes, worin Begebenheiten berichtet werden, die auch die Historiker der Bußgeschichte beachten müssen (231/2). Dom R. zeichnet das Leben dieses Johannes im Anschluß an die Apo-

phthegmen und eine Vita, verfaßt von Zacharias, Bischof von Sakha (koptisch; Ende 7. Jh.). Es entsteht das Bild eines der großen geistlichen Väter der Wüste (227/8), wobei über dem Heiligen der Mensch nicht vergessen wird (228/30), des großen Mystikers (230/1) (vgl. bes. 233/4: Johannes und Evagrius!). Johannes wird in die Auseinandersetzungen innerhalb des Mönchtums der damaligen Zeit hineingezogen und hat auch seine Gegner. In allem aber kann Dom R. zeigen, daß er nicht der ungebildete und primitive Wüstenmönch ist, wie man solche Gestalten sich landläufig gedacht hat, sondern daß er auch Beweise einer gewissen Bildung gibt. – 22. *A. Guillaumont* et *M. Albert*, Lettre de Dadisho Qatraya a Abkosh sur l'Hésychia (235–245). Die beiden Autoren schließen eine Lücke, die A. Mingana in Band VII seiner Woodbrooke Studies (Cambridge 1934) gelassen hat: sie geben einen Brief des Dadisho an einen gewissen Abkosh heraus, der schon zusammen mit einem anderen Mönch Adressat Dadishos war, und zwar mit dessen Kommentar zu den Abhandlungen des Abba Isaias (ed. R. Draguet, CSCO 326, 206–207; 327, 159). Es geht um eine Praxis, die zwischen 650 und 700 in den Klöstern von Mesopotamien geübt wurde und darin bestand, daß sich Mönche als Reklusen in einer Zelle, innerhalb oder außerhalb des Klosterbereichs, für 7 Wochen des nestorianisch-liturgischen Fastens einschließen ließen. Dadisho lebte selbst als Rekluse im Dauerzustand. Sein Freund Abkosh möchte aber ein Gespräch mit ihm führen. Der Meister lehnt aber ab und begründet dies mit seinem Entschluß, das Wesentliche der Abgeschiedenheit zu verwirklichen, nämlich die *šelyā* oder die *šalyūtā*, oder die „Hesychia", Termini, die Guillaumont in gleicher Weise für unübersetzbar hält: „Comme son équivalent grec, il (le mot *šelyā* etc.) désigne la condition du moine qui vit retiré dans la solitude et le silence, d'un solitaire qui, selon l'expression qui sert à définir cet état, ‚reste assis', ‚réside', ‚est sédentaire' (ītеb, καθῆσθαι), dans sa cellule, y jouissant de la tranquillité, de la ‚quiétude' selon le sens fondamental du mot – dans la suspension de toute activité qui le detournerait de la seule pensée de Dieu ..." (235). M. Albert hat die Konstituierung des Textes (nach 3 syr. Hss) und des kritischen Apparates übernommen, A. G. dagegen die Übersetzung und die begleitenden Anmerkungen. – 23. *P. Petitmengin* et *B. Flusin*, Le livre antique et la dictée. Nouvelles recherches (247–262). Merkwürdigerweise fehlen deutliche Zeugnisse für eine vollständige Klärung des Vorgangs der Herstellung von Büchern in der Antike. Darum auch verschiedene Hypothesen und Theorien, darunter vor allem die *Diktiertheorie*. Als neuen Beitrag zur Frage bringen die Autoren einen übersehenen Abschnitt aus einem Brief des nestorianischen Patriarchen Timotheus I. (727/8–823) an Mar Sergius, Bischof von Elam heraus, worin sie die „Diktiertheorie" in eindeutiger Weise bestätigt finden. Sie glauben, daß diese Beschreibung einer Vervielfältigung eines Exemplars der Hexapla nicht nur für den ostsyrischen Bereich gilt, sondern verallgemeinert werden darf (262). – 24. *J. Grosdidier de Matons*, Les Miracula Sancti Artemii: Note sur quelques questions de vocabulaire (263–266). Bevor Verf. seine Absicht verwirklichen konnte, die *Vita Artemii* neu herauszugeben und die ungenügende Edition von Papadopoulos-Kerameus, 1909, zu ersetzen, schied er aus dem Leben. Die hier veröffentlichten Seiten bringen eine Vorstudie zu drei griechischen Begriffen der Vita, deren Herkunft nur schwer zu klären ist. Die kritische Edition wird nun übernommen von M. Lasiothiotakis und V. Déroche. Die Vita ist insofern von Interesse als Artemius angerufen wurde bei Erkrankung der männlichen Geschlechtsorgane, wie die hl. Febronia für die der weiblichen. Abgesehen von der hagiographischen Bedeutung dürfte diese Vita nach den Hinweisen der Autoren auch manches für die Medizin- und Kulturgeschichte ergeben. – 25. *F. Halkin*, Les moines martyrs du Sinaï dans le ménologe impérial (267–273). Die griechische Kirche feiert am 14. Januar eine Gruppe von Martyrern, die von Beduinen in der Wüste des Sinai und von Raithou hingemordet worden sein sollen. Der Bericht des Mönches Nilus (BHG 1301–1307), ediert von P. Poussines 1639 und 1658 und übernommen von Migne, ist historisch unzuverlässig, da zwei verschiedene Traditionen vermischt worden sind. Sie müssen vom neuen Editor (F. Cona, Mailand) wieder getrennt werden. H. trägt dazu bei durch die Edition und Übersetzung einer gekürzten Vita, die in der ersten Hälfte des 11. Jhs für das Menologium des Kaisers Michael IV. des Paphlagoniers (1034–1041) verfaßt worden ist. Einzige Hs der Baltimorensis 521 der Walters Art Gallery.

Dieses Mémorial ist ein reichhaltiger und würdiger Nachruf auf den großen Forscher A.-J. Festugière. Die ausgezeichnete Aufmachung durch Druckerei und Verlag verdient alle Anerkennung. A. Grillmeier S.J.

Les constitutions apostoliques, tome I, livres I et II, introduction, texte critique, traduction et notes par *Marcel Metzger* (Sources Chrétiennes 320). Paris: du cerf 1985. 352 S.

Die „Apostolischen Konstitutionen", die größte nicht-konziliare Kirchenrechtssammlung der Alten Kirche, wurde zum letzten Mal kritisch ediert von Franz Xaver Funk im Jahre 1905. Mit diesem Band beginnen die „SC" eine Neuausgabe, die insgesamt auf 3 Bde geplant ist. Der vorliegende enthält von den 8 Büchern der „Apostolischen Konstitutionen" die beiden ersten. Der zweite Band soll die Bücher II bis VI und der dritte schließlich die restlichen beiden Bücher bringen. Von der aus vier Kap. bestehenden Einleitung (1. das genus litterarium und der Ursprung der AK, 2. die handschriftliche Überlieferung, 3. die Theologie, 4. die kirchlichen und liturgischen Institutionen) sind die beiden ersten im vorliegenden Band abgedruckt (13–94), die restlichen erscheinen erst im zweiten Band. Eine Eigenart der Neuausgabe wird schon im vorliegenden Band deutlich: der Kommentar befindet sich im wesentlichen nicht in den beigegebenen Fußnoten, sondern in der Einleitung. Auf sie wird in Anmerkungen ständig hingewiesen. Da zwei Kap. dieser Einleitung noch nicht erschienen sind, empfiehlt sich eine ausführlichere Besprechung der Neuerscheinung erst später. Soviel aber kann schon jetzt gesagt werden: Mit der Neuausgabe der „Apostolischen Konstitutionen" in der in dieser Reihe üblichen vorbildlichen Art und Weise erweisen die „SC" der theologischen Wissenschaft einen unschätzbaren Dienst. Durch die französische Übersetzung erschließen sie den Text darüber hinaus auch einem größeren interessierten Publikum. Dabei handelt es sich um die erste Übertragung in die Sprache unseres Nachbarlandes überhaupt. Eine deutsche Übersetzung hat F. X. Boxler schon 1874 in der Köselschen ‚Bibliothek der Kirchenväter' vorgelegt. H. J. Sieben S.J.

Histoire „acéphale" et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par *Annik Martin* avec la collaboration de *Micheline Albert* (Sources Chrétiennes 317). Paris: du cerf 1985. 377 S.

Eine der wichtigsten Quellen für die Biographie des Athanasius von Alexandrien stellt der anonyme, von seinem ersten Herausgeber *Historia acephala* (CPG 2119) genannte Bericht über die Jahre 346–373 seines Pontifikates dar. Der Verfasser, offensichtlich ein Kleriker der alexandrinischen Kirche, schöpfte seinerseits aus einer ausgezeichneten Quelle, nämlich aus einer Art Tagebuch, das die Hauptereignisse der alexandrinischen Kirche, allem voran natürlich die Daten – und zwar auf den Tag genau – der An- und Abwesenheit des Bischofs festhielt. Ihrerseits ist die *Historia acephala* Teilstück einer publizistischen Sammlung von Aktenstücken und Dokumenten, wie wir deren mehrere aus der Feder des Athanasius selbst kennen. Tatsächlich setzt sie dessen eigene publizistische Sammlungen, was die dokumentierte Zeit angeht, fort. Überliefert ist uns die genannte Sammlung und damit auch die *Historia acephala* nur in lateinischer Übersetzung, und zwar im *Codex Veronensis* LX, seinerseits eine im 8. Jh. angefertigte Abschrift von Dokumenten und Akten aus dem *scrinium* der carthagischen Kirche. Der erste Teil dieser afrikanischen Kompilation enthält die Akten des Konzils von Carthago 419, auf dem über die Erlaubtheit der römischen Appelation des afrikanischen Priesters Apiarius verhandelt und gestritten wurde. Diese sog. Apiarius-Affäre fand ihr vorläufiges Ende dadurch, daß man die Sitze von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel um Zusendung der echten Kanones des Konzils von Nicaea bat. Der zweite Teil des *Codex Veronensis* LX enthält nun tatsächlich nicht nur die echten Canones des Nicaenums, also die Antwort der alexandrinischen Kirche auf die Bitte des Karthagischen Konzils von 419, sondern eine ganze publizistische Sammlung, deren Ziel es ist, den Afrikanern grundsätzlich die Bedeutung der alexandrinischen Kirche für die

Rechtgläubigkeit vor Augen zu führen. – Das oben genannte Tagebuch der alexandrinischen Kirche, das dem Verfasser der *Historia acephala* als Grundlage diente, war aber auch die Quelle für einen weiteren Text, der ebenfalls von großer Bedeutung ist für die Rekonstruktion der Biographie des Athanasius, nämlich für den syrisch überlieferten Index der sog. Osterfestbriefe des großen Bischofs von Alexandrien. So war es denn naheliegend, die beiden von Herkommen und Natur verwandten Texte, die *Historia acephala* und den Index der Osterfestbriefe, in einem Band der „SC" zu vereinen, zumal dies in einer früheren Edition, nämlich der von A. Mai in der Nova Bibliotheca (Rom 1853) schon einmal geschehen war.

Der vorliegende Band enthält neben der Edition der lateinischen *Historia acephala* (138–168) und dem syrischen Index der Festbriefe (224–276) folgende Stücke: 1. die erste französische Übersetzung beider Quellentexte, 2. einen ausführlichen Kommentar derselben (175–213 und 279–304), 3. eine umfangreiche Einleitung mit Untersuchungen vom *Codex Veronensis* LX, seiner Vorgeschichte, seiner Bedeutung als Geschichtsquelle für die theologischen Streitigkeiten des 5. Jhs. (1. Kap.). Das 2. Kap. der Einleitung erarbeitet u. a. auf der Basis beider Quellentexte die genannten Daten der dritten, vierten und fünften Verbannung des Athanasius. Das 3. Kap. untersucht schließlich die linguistischen Eigentümlichkeiten des *Codex Veronensis.* Verschiedene Indices und Anhänge (Daten der Osterfeste, alexandrinischer Mondzyklus nach dem Index, Verzeichnis der Konsuln und *duces* in Ägypten usw.), sowie ein Literaturverzeichnis machen den Band zu einem hervorragenden und unverzichtbaren Arbeitsinstrument.

H. J. Sieben S. J.

Aurelius Augustinus, *Die Bekenntnisse.* Vollständige Ausgabe. Übertragung, Einleitung und Anmerkungen von *Hans Urs von Balthasar* (Christliche Meister 25). Einsiedeln: Johannes Verlag 1985. 388 S.

Wohl kein deutscher Verlag bemüht sich so, wie es der von Hans U. v. Balthasar geführte Johannes-Verlag tut, um die Erschließung der großen Quellen der geistlichen Überlieferungen der Kirche: in sicherer Auswahl des Wertvollsten, in gediegenen Übersetzungen und Ausgaben. Nicht zuletzt jene Reihe ist hier zu nennen, die in einer Zeit, wo man „Meister" fast nur noch im mittleren und fernen Osten sucht, „christliche Meister" vorstellt: Irenäus und Anselm, Pascal und Bérulle, die apostolischen Väter und, neben vielen anderen, natürlich auch Augustinus. Der große Vater der lateinischen Spiritualität ist vertreten mit je einer Auswahl aus dem „Gottesstaat" und aus den (viel zu wenig beachteten) *Enarrationes in psalmos;* nun gesellt sich eine neue Übersetzung der 13 Bücher der *Confessiones* dazu. Balthasar wollte eine „leicht lesbare, weder rhetorisch aufgeschwellte noch gelehrt-trockene" Eindeutschung geben, unter Verzicht auf manches Glanzlicht spätantiker Stil-Raffinesse. Gelegentlich macht der Übersetzer auch von seiner Freiheit souveränen Gebrauch. Entstanden ist ein flüssiger, an plastischer Ausdruckskraft reicher Text. Einige Beispiele, alle aus dem Buch XI: Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae: „Denken sie nicht noch ganz vorchristlich?" (x, 12). – Quaero, pater, non affirmo: deus meus, praeside mihi et rege me: „Ich bin am Suchen, Vater, ich behaupte nichts. ‚Lenke mich' dabei, mein Gott, und zeige mir die Richtung." (xvii, 22, mit Verweis auf Ps 23, 1). – Ecce puta vox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et vox illa praeterita est et non est iam vox: „Da ertönt zum Beispiel ein körperlicher Klang, er tönt, tönt noch immer, und plötzlich hört er auf. Schweigen. Der Ton ist vorbei und klingt nicht mehr" (xxvii, 34; im Vergleich mit dieser Dramatik wirkt z. B. die sonst verdienstvolle Übersetzung von J. Bernhart matt: „Denke dir: eine körperliche Stimme hebt an zu ertönen und tönt und tönt, und mit einemmal hört sie auf, und nun ist es still, und die Stimme ist vergangen und es ‚ist' keine Stimme mehr."). – Die auf der Grundlage der Texteditionen von Skutella (noch ohne die Verbesserung durch L. Verheijen) und Labriolle angefertigte Übertragung ist durch eine knappe, aber das Wesentliche bietende Einleitung erschlossen; kürzere Fußnoten geben die nötigen zeit- und theologiegeschichtlichen Informationen. Die Schönheit von Satz und Papier, – heute leider keine

Selbstverständlichkeit mehr – ist, zumal bei einem sehr zivilen Preis, einer eigenen Hervorhebung wert. G. Haeffner S. J.

„Le Confessioni" di Agostino d'Ippona. Libri I–II; Libri III–V; Libri VI–IX (Lectio Augustini I–III). Palermo: Edizione „Augustinus" 1984/85. 121/58/112 S.

Rechtzeitig zum bevorstehenden Augustinusjubiläum, der 1600 Jahrfeier seiner Bekehrung (386/7) legt die italienische Augustinusforschung die ersten drei eines auf vier Faszikel geplanten Kommentars zu den ‚Bekenntnissen' vor. Es handelt sich um die Drucklegung von Vorträgen, die unter dem Titel *Lectio Augustini* im Rahmen der seit einigen Jahren in Pavia, am Grab des großen Bischofs von Hippo, stattfindenden Augustinuswochen (Settima Agostiniana Pavese) gehalten wurden. Die von verschiedenen, meist international bekannten Augustinusforschern stammenden Beiträge sind nicht nach einheitlichem Gesichtspunkt aufgebaut und so ist denn auch kein Kommentar im strengen Sinne des Wortes, aber doch, ohne Zweifel, ein brauchbares Hilfsmittel zur Erschließung dieses in der Weltliteratur einzigartigen Textes entstanden. – Fasz. I enthält neben einem Exkurs über das *inquietum cor* aus der Feder von *G. Ceriotti*, eine Strukturanalyse zu Buch I von *L. F. Pizzolato* und eine mehr thematisch arbeitende Studie zu Buch II von *F. De Capitani*, der ein umfassender Überblick über die zu diesem Buch existierende Literatur vorausgeht. – Der II. Fasz. ist den Büchern III–V gewidmet. *J. Ries* behandelt hier das Thema „Der Hl. Augustinus und der Manichäismus im Lichte des dritten Buches der Bekenntnisse", *A. Rigobello* das vierte Buch. *A. Mandouze*, der sich nicht nur als Augustinusforscher, sondern auch als ‚Prosopograph' einen Namen gemacht hat, legt in seinem Beitrag zu Buch V u. a. eine „prosopographie élémentaire" dieses Buches vor. – Die Bücher VI–IX werden von *J. M. Rodriguez*, *G. Madec*, *M. G. Mara* und *P. Siniscalco* behandelt. Mehr oder weniger intensiv gehen die genannten Forscher dabei auf die Struktur und den Aufbau der betreffenden Bücher ein. Am ausdrücklichsten tut dies G. Madec. Interessant ist der Vorschlag Siniscalcos, dem 9. Buch eine geographische Einteilung zugrunde zu legen (Cassiciacum, Mailand, Ostia). Zu bedauern ist, daß mehrere Referenten neuere wichtige Forschungsbeiträge zur Interpretation einzelner Bücher oder Passagen aus den „Confessiones" nicht zur Kenntnis genommen haben. So ist der Anschluß an die internationale Augustinusforschung nicht ganz erreicht. Man vermißt z. B. in den Literaturangaben die wichtige Arbeit von W. Steidle, Augustins Confessiones als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau), in: Romanitas-Christianitas, FS J. Straub, Berlin 1982, 436–527. Die von Steidle vorgelegten Strukturanalysen sind im Detail sicher noch verbesserungsfähig, stellen u. E. aber einen entscheidenden Fortschritt auf dem Weg zu einer genaueren Kenntnis der „Confessiones" dar. H. J. Sieben S. J.

Bultmann, Rudolf, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia.* Posthum herausgegeben von *Helmut Feld* und *Karl Hermann Schelkle.* Stuttgart: Kohlhammer 1984. 138 S.

Vorliegende Untersuchung ist die Habilitationsschrift, die Rudolf Bultmann am 1. Mai 1912 bei der theologischen Fakultät der Universität Marburg eingereicht hat. Aus einem von dem Marburger Theologen am 28. Januar 1956 verfaßten Lebenslauf geht hervor, daß ihm das Thema der Arbeit von dem Marburger Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament Adolf Jülicher vorgeschlagen worden war. Die Untersuchung wurde von B. nie veröffentlicht und wird auch in der Bibliographie seines Schrifttums nicht aufgeführt. Das handschriftliche Original befindet sich heute in der Syracuse University, Syracuse, N. Y./USA. Eine Tochter Rudolf B.s, Frau Prof. Antje Lemke-Bultmann, wandte sich 1982 an Prof. Hermann Schelkle mit der Bitte, das Ms auf eine etwaige Veröffentlichung hin zu überprüfen. Das Ergebnis lag hiermit gerade rechtzeitig zum 100. Geburtstag im Jahre 1984 vor. – Die Bedeutung vorliegender Publikation ist natürlich eine doppelte. Selbstverständlich stellt sie zunächst einen Beitrag zu unserer Kenntnis über Theodor von Mopsuestia dar. Zwar ist die Forschung seit 1912 nicht stehengeblieben – eine von den Hgg. dankenswerter Weise zusammengestellte Bibliographie zu Th. v. M. dokumentiert es – aber bei einem Denker und Ge-

lehrten vom Range B.s ist immer noch etwas zu lernen, sowohl was das Detail der Untersuchung als auch ihre Methode und Anlage angeht. – Der 1. Teil untersucht „die äußere Anlage der Kommentare Theodors", der zweite gibt eine „Charakteristik der Exegese Theodors". Der 1. Teil befaßt sich näherhin mit der sog. Hypothesis, der Einleitung seiner Auslegungen, der Auslegung des Textes selber, den festen Formen der Auslegung, ihrem Stil und ihrem Ton. Der 2. Teil ist in drei Abschn. gegliedert: 1. die Erklärung von Sprache und Form der Schriften, 2. die Erfassung des Zusammenhangs der Schriften, 3. die Erfassung des inneren Lebens der Schriften. Es ist hier nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Man mag vieles von dem, was hier gesagt wird, heute auch sonst finden, so doch nicht immer mit der hier erreichten Prägnanz und Klarheit. – Zweitens liegt die Bedeutung vorliegender Publikation natürlich in dem, was wir über B. lernen, stellt sie doch als Habilitationsschrift eine wichtige Station in der Entwicklung eines der größten Theologen unseres Jahrhunderts dar. Am aufschlußreichsten ist in dieser Hinsicht vor allem der 3. Abschn. des 2. Teiles, in dem B. Th. zunächst nach der „Erfassung des inneren Lebens der Schriften" fragt und dabei feststellt: „Am wenigsten kann Theodor ein adäquates Nachempfinden der alttestamentlichen Religiosität aufbringen. Für den heiligen, im Fordern unerbittlichen, im Zorn furchtbaren, in der Liebe innigen und eifersüchtigen Gott der Propheten und Psalmen fehlt ihm in hohem Maß das Verständnis" (84). Auch sein „Verständnis der neutestamentlichen Religion" ist begrenzt. Wenn er z. B. „den Zustand der gegenwärtigen Menschheit wesentlich in naturhaften Kategorien denkt und andererseits eine rationalistische Betrachtung der Sünde damit verbindet, so kann ihm die Tiefe der paulinischen Sündenlehre nicht aufgehen. Die religiöse Selbstbeurteilung des sündigen Menschen, der weiß, daß er ohne Gott nichts Gutes vollbringen kann, fehlt bei ihm ..." (89). „Natürlich ist damit auch die paulinische Gesetzeslehre mißverstanden" (ebd.). Interessant ist in diesem Zusammenhang B.s methodische Bemerkung: „Gerade weil die Seele des Exegeten (d. h. Theodors) sich aufgeschlossen dem Text hingibt, muß deutlich werden, was im Text dem Exegeten natürlich, was ihm fremd ist, wo sein Denken durch den Text erzogen wird, und wo es sich ihm verschließt, ihn mißversteht oder vergewaltigt. So ist die Beobachtung der Exegese der Beobachtung ähnlich, die der Naturwissenschaftler anstellt, um die Art eines Mediums zu prüfen, indem er Lichtstrahlen hindurchfallen läßt: welche Strahlen werden zurückgeworfen, welche gebrochen, welche fallen rein hindurch?" (92). „Aufs ganze gesehen" kommt Theodor im Urteil B.s hinsichtlich seines „Sinnes für die geschichtliche Religion" gar nicht schlecht weg. „Der Einfluß der biblischen Frömmigkeit" war „ein gewaltiger; denn den Gedanken von der Wirksamkeit Gottes in der Geschichte hat Theodor erfaßt und damit zugleich einerseits die sittliche Färbung des religiösen Lebens und der religiösen Güter, und andererseits der religiösen Begründung des sittlichen Lebens" (93). Keine Frage, daß solche und zahlreiche ähnliche Urteile uns mehr über Bultmann als über Theodor lehren. – Die Hgg. haben B.s Text mit einem kritischen Apparat versehen. Hier sind außer eigenen Korrekturen B.s auch Jülichers Randbemerkungen notiert, was der Veröffentlichung natürlich einen zusätzlichen Reiz gibt. H. J. Sieben S. J.

Maraval, Pierre, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient.* Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de *Gilbert Dragon* (Histoire). Paris: du cerf 1985. 443 S.

Mit dem Gemeinschaftswerk „Pratique de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire" hat der Verlag Cerf im Jahre 1983 eine neue Reihe „Cerf-Histoire" gestartet, die mit dem vorliegenden inzwischen auf 8 Bde angewachsen ist. 5 weitere sind angekündigt. Drei der bisher erschienenen Bde haben Themen der französischen Geschichte zum Gegenstand (Centre d'histoire religieuse de Lille, Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte, 1783–1983; Claude Langlois, Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^{e} siècle; Frédéric Delforge, Les Petites Ecoles de Port-Royal, 1637–1660), die übrigen beziehen sich auf so verschiedene Felder wie die oben genannte Geschichte des Beichtsakramentes, der Kunstgeschichte (François Boespflug, Dieu dans l'art. Sollicitudini

Nostrae de Benoît XIV [1745] et l'affaire Crescence de Kaufbeuren), die Literaturgeschichte (Alain Bourreau, La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine [1928]); die Frömmigkeitsgeschichte (Peter Brown. Le Culte des saintes. Son essor et sa fonction dans le chrétienté latine, Übersetzung aus dem Englischen), zu der man auch den vorliegenden Band zählen kann. – Der Autor des hier vorzustellenden Werkes ist kein unbekannter. Wir verdanken ihm u. a. nr. 296 der SC (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift 58, 1983, 587–588), also die Neuherausgabe des Pilgertagebuches der Etheria. Die intensive Beschäftigung mit diesem einzigartigen Text hat M. gleichsam prädisponiert für das Thema des vorliegenden Buches, das Wallfahrts- und Pilgerwesen der Alten Kirche. Es ist wahr, zu diesem Gegenstand liegt schon die grundlegende und wichtige Studie von Bernhard Kötting, Peregrinatio Religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Regensberg, Münster 1950) vor, außerdem hat 1982 E. E. Hunt (Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460, Oxford 1982) einen Beitrag dazu geleistet. Aber eine Neubehandlung lohnte sich durchaus, nicht nur, weil bisher ein französisches Pendant zu Köttings Arbeit völlig fehlte, sondern auch weil die Forschung inzwischen beträchtlich weiter vorangeschritten ist und eingearbeitet werden mußte. Im übrigen hat M. sein Werk so abgegrenzt und konzipiert, daß es alles andere als eine Doublette zu den eben genannten Arbeiten darstellt. Im Vergleich zu dem englischen Werk ist sein Gegenstand umfassender, M. bezieht nicht nur das Heilige Land, sondern den ganzen Osten in seine Untersuchung ein; im Vergleich zu dem deutschen ist sein Gegenstand eingegrenzter, M. behandelt nur den Osten, nicht auch, wie Kötting, den Westen. Der Hauptunterschied zu Köttings Arbeit liegt aber in der Gesamtanlage. Der eigentlich darstellende Teil ist im Vergleich zu dem deutschen Buch knapp gefaßt (21–246), ein sehr gutes Drittel des Werkes besteht aus einem Repertorium der Wallfahrtsorte der Ostkirche (249–410). – Um zunächst bei diesem Repertorium zu bleiben: es enthält die Wallfahrtsorte in der Reihenfolge der ‚Diözesen' und Provinzen in der Reichseinteilung Diokletians (Palestina, Ägypten, Syrien und Messopotamien, Kleinasien, Thrakien/Makedonien/Dacien und Konstantinopel) und vermerkt zu jedem Ort die wichtigsten Informationen, jeweils mit Angabe der entsprechenden literarischen Quellen und der Sekundärliteratur, soweit solche vorhanden. Unter dem Stichwort Tripoli (in Phönizien) z. B. lesen wir: „Heiliger Leontius. Das im 5. Jh. bezeugte ‚Martyrium' dieses Lokalheiligen hatte im 6. Jh. einen sehr guten Ruf. Es war das bedeutendste Pilgerzentrum Phöniziens. Die Tradition, die sich um dieses Heiligtum rankt, läßt es von einem Beamten, einem gewissen Maurus erbaut sein. Es soll an der Stelle eines heidnischen Tempels stehen. Ein Kloster und ein Gästehaus befanden sich in der Nähe dieses ‚Martyriums', in dem man die Inkubation praktizierte. Außerdem gab es in Tripoli im 6. Jh. das Grab des Hl. Publius (in der Nähe der großen Kirche) und der Heiligen Panolbia-Christophora" (333/4). Die Notizen über die großen Wallfahrtsorte sind von entsprechender Länge (über Jerusalem z. B. fast 20 Seiten!). Zwei Indices, ein Personen- und ein Ortsverzeichnis, machen die Masse der hier gespeicherten Informationen unmittelbar abrufbar. Auch wenn Verf. keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (250), so hat er mit diesem Repertorium der Forschung und jedem Interessierten ein großartiges Arbeitsinstrument in die Hand gegeben. – Nun zum ersten Teil, der die Überschrift trägt „Historische Untersuchung"! Hier wird in 6 sehr klar disponierten Kap. das Pilger- und Wallfahrtswesen der Ostkirche vom beginnenden vierten bis zum 7. Jh. dargestellt. Einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung in den einzelnen oben genannten Provinzen (61–104) geht ein Kap. voraus, das einerseits die verschiedenen Formen, denen Wallfahrtsorte ihren Ursprung verdanken, herausarbeitet, andererseits die Absichten untersucht, die bei diesen Gründungen wirksam waren (23–60). Was die verschiedenen Formen des Ursprungs angeht, so kann eine Wallfahrt zurückgehen auf bestimmte schon bestehende jüdische oder christliche Traditionen. Wo diese fehlen, versuchte man bestimmte biblische Ortsnamen zu lokalisieren, ggf. unter Berufung auf himmlische Offenbarungen. Andere Wallfahrtsorte verdanken ihren Ursprung der Übertragung von Reliquien oder der Gegenwart besonders heiliger Personen (Säulenheilige!). Fragt man nach den Motiven, die zur Gründung von Wallfahrtsorten führten, so reichen sie von der Absicht, die heiligen Orte in Beschlag zu

nehmen, sie heidnischer oder jüdischer Verehrung zu entziehen u. ä pastoralen, apologetischen oder theologischen Gründen bis dahin, bestimmte Orte im kirchenpolitischen Kräftefeld aufzuwerten (Kap. I). Das dritte Kap. untersucht die Herkunft, den sozialen Stand und die Religionszugehörigkeit der Pilger (105–135), das vierte die Motive, die sie zur Wallfahrt bewegen. Es sind grosso modo die gleichen, die auch heute noch wirksam sind (137–152). Im 5. Kap. befaßt sich M. mit den konkreten Umständen der Pilgerfahrt. Sie unterscheiden sich freilich nicht unbeträchtlich von den modernen Bedingungen einer Wallfahrt! Im gleichen Kap. geht Verf. auch auf die verschiedenen, auf dem Weg vollzogenen Frömmigkeitsübungen ein (163–182). Kap. VI und VII haben den Pilger am Ziel seiner Wallfahrt im Auge. Sie beschreiben einerseits den Wallfahrtsort selber (Reliquie, Heiligtum, Gesamtanlage des Wallfahrtsorts mitsamt den dazugehörigen ‚weltlichen' Einrichtungen) (183–212), andererseits die Praktiken, die der Wallfahrer am Ziel seiner Pilgerfahrt verrichtet, und zwar unterschieden nach gemeinsamen (die verschiedenen Arten der angebotenen Gottesdienste) und privaten. Auch hier unterscheidet sich modernes Wallfahren, sieht man einmal von der im Westen wohl sowieso niemals üblich gewesenen Inkubation, dem Schlafen im oder am Heiligtum ab, nicht sonderlich von dem in der Alten Kirche üblichen (213–243). Der Schlußabschnitt („Les désordres") gibt dem Verf. Gelegenheit, auf die damals natürlich auch laut gewordenen Warnungen vor den besonders moralischen Gefahren der Wallfahrt hinzuweisen. Auch sie haben ihre Aktualität nicht verloren und sind heute ähnlich zu hören. – Mehrere Karten, einige Bemerkungen über die in der Studie ausgewerteten Quellen (13–20) und eine ausführliche Bibliographie erhöhen den Wert dieser instruktiven Arbeit. H. J. Sieben S. J.

Groß, Karl, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum.* Aus dem Nachlaß hersg. von *Wolfgang Speyer.* Stuttgart: Hiersemann 1985. XX/537 S.

Das vom Verf. erst wenige Tage vor seinem Tod (9. 4. 1980) vollendete Werk hat Speyer mit geringen Änderungen für den Druck bereitet. Es ist hervorgegangen aus einem Auftrag Th. Klausers, für das RAC die Beiträge „Hand" und „Handauflegung" zu verfassen. Dieser Umstand erklärt die Anlage und Zielsetzung des Werkes. Im 1. Teil (13–312) wird untersucht der Themenkreis „Hand des Menschen", im zweiten (315–458) der andere „Hand der Gottheit", im dritten (459–475) „Hände der bösen und guten Geister", im vierten (479–511) der Kreis „Hände der Gottesfreunde". 18 beigegebene Tafeln bilden die ikonographische Illustration. Die Thematik wird nach allen nur erdenklichen Einzelmotiven hin aufgeteilt und durchgeführt, und zwar für alle kultur- und religionsgeschichtlich bedeutsamen Gebiete, wie sie vom RAC eingeplant sind. Ausgeklammert sind darum der Ferne Osten und die Kulturen Schwarz-Afrikas und der mittel- und südamerikanischen Länder. Es ist unmöglich, auch nur stichwortartig den Reichtum des beigebrachten Materials zu umschreiben. Aus dem ersten Teil sei nur folgendes hervorgehoben: 1. Auflegen der Hände bei der Initiation, der Rekonziliation und der Ordination (102 ff.) 2. die Hand im sakralen Recht (bei Hochzeit, Verlobung, Eid und Handschlag) (204 ff.); 3. die Hand bei der Arbeit, der Wohltätigkeit und in der Askese (151 ff.); 4. die Strafen, welche die Hand des Menschen treffen, hier besonders die Kreuzigung (235 ff.); 5. die Tätowierung von Armen und Händen (262 ff.); 6. die Hand in der Magie (274 ff.). Besonderes Interesse dürfte heute aber der umfangreiche Abschnitt A über „Gebet und Kult" finden (13 ff.), worin gegenwärtig so beachtete Vorbilder der Gebetsgesten eingehend behandelt werden. Freilich wird man hier gerade über die vom RAC gesteckten Bereiche hinausschauen, auf die Gebetsgestik der fernöstlichen Religionen, wobei die „Meditation" im Vordergrund stehen dürfte. Hier wäre es wohl nicht aussichtslos, ein ertragreiches Parallelwerk zu dem von Gr. zu schaffen, das den fernöstlichen Religionen und den anderen hier ausgesparten Kulturen gelten könne. Das vielbändige Sammelwerk „Symbolik der Religionen", hrg. von F. Herrmann bei Hiersemann, hat hierzu nur sporadische Ausführungen. Eine interessante Parallele zum Abschnitt „Gebetsgesten" (149 ff.) wäre gegeben in den Mudras, den symbolischen Handhaltungen der Buddhisten. Wie reich die Thematik ausfallen könnte, zeigen allein die Darstellungen der Handgesten im Bildwerk von

A. Lommel, Kunst des Buddhismus (Aus der Sammlung des Staatlichen Museums f. Völkerkunde in München) (Zürich u. Freiburg i. Br. 1974) 236–238. Hier sind allein 16 verschiedene symbolische Handhaltungen schematisch dargestellt, die im einzelnen unmittelbare Beziehungen zur Thematik von Gr. haben, wie auch 10 Beinstellungen dargestellt sind. Aus der bisherigen Übersicht ergibt sich schon, daß der Liturgiker und der Religionslehrer hier viele Informationen für verschiedene Sachgebiete finden kann, um auch zu einem genetischen Verständnis der Riten und Haltungen in der Liturgie und in der Sakramentenpraxis hinzuführen. – Der 2. Teil (315–458) ist dem Thema: „Die Hand der Gottheit" gewidmet. Die Untersuchung umfaßt Ägypten (315–327), den Vorderen Orient (328–358) mit Mesopotamien, dem Reich der Hethiter, mit Syrien und Arabien, dem AT, dem Frühjudentum und den Mandäern, besonders aber den Griechen (359–382) und Römern (383–417), wobei der Einfluß des Orients ausführlich zur Sprache kommt. Endlich folgt die christliche Überlieferung (418–475) mit den besonderen Abschnitten über die „Hand Gottes" und die „Hände Jesu". Liturgie und Patristik kommen hier besonders zu Wort. – Das Ganze darf wohl auch als ein bedeutsamer Beitrag zur theologischen Anthropologie betrachtet werden, dies um so mehr als man auf gleiche Weise die verschiedenen Funktionsbereiche des menschlichen Leibes hier miteinbeziehen könnte, wie Gesicht, Auge, Mund, Herz usw. Vgl. etwa F. Herrmann, Der Atem in Symbolik und Lebensübung, in: Die Kapsel, Heft 18, Eberbach/Baden, 1965. Weitere Hinweise bietet das RAC. Zum Schluß seien die vorzügliche Betreuung des nachgelassenen Werkes durch den Hrsg. und die hervorragende Ausführung seitens des Verlages hervorgehoben. A. Grillmeier S. J.

Speyer, Wolfgang, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7). Stuttgart: Hiersemann 1981, 209 S.

Das vorliegende Werk ist eine religions- und kulturgeschichtliche Studie zu einem Thema, das auch in unserer Gegenwart noch eine Rolle gespielt hat und allem Anschein nach auch weiterhin spielen wird, solange die Medien, in unserem Fall das Buchwesen und die schriftliche Publikation überhaupt in den Streit der Meinungen und der Gruppen eingreifen und somit Reaktionen hervorrufen. Bücher- und Dokumenten-Vernichtung ist ein allgemeines kulturelles Phänomen, nicht so sehr auf dem Gebiet fachwissenschaftlicher Forschung, sondern vor allem auf religiösem, philosophischem, politischem und moralischem Gebiet.

Ein allgemeiner Teil (A) (7–21) behandelt zuerst die verschiedenen Arten physischer und geistiger Katastrophen, die über das Schriftgut in bestimmten Epochen oder Ländern hereinbrechen konnten: Naturgewalten, Kriegseinwirkungen und Gewaltakte. Die Zeit der Völkerwanderung hat hier ihre besondere geschichtliche Hypothek hinterlassen, was auf theologischem Gebiet etwa leicht sichtbar gemacht werden kann, wenn man die Clavis Patrum Latinorum für die Zeit zwischen 500 und 700 durchsieht. Kulturhistorische Gründe für den Untergang älteren Schrifttums lagen allein schon in der Vergänglichkeit des Schreibmaterials, des Papyrus vor allem, aber auch des Pergaments (seit dem 1. Jh. n. Chr.). Einzelne große Bibliothekskatastrophen haben unersetzlichen Schaden angerichtet (10–11), wie etwa an den Heiligtümern des Apollo in Delphi, des Sarapis in Alexandrien und des Kapitols in Rom. Aus christlicher Zeit wird der Brand des Cartofilacium des Kaisers Justinian i. J. 599 in Konstantinopel in Erinnerung gerufen; wir wissen davon durch Papst Gregor I. (MGH Epist. 2, 225). Erwähnenswert wären wohl auch die Schäden an den Klosterbibliotheken in der Zeit der Säkularisation, obwohl hier keine Pauschalurteile am Platz sind, da die Zentralisierung staatlichen Bibliothekswesens auch ein Beitrag zur Erhaltung mancher Bibliotheken sein konnte. Am Untergang von Werken konnten auch Veränderungen im Zeitgeist und damit Wandlungen im geistigen Interesse oder auch das Abnehmen von Sprachkenntnissen die Schuld tragen. Bekannt ist ja das Phänomen des Verschwindens des Griechischen in Westrom nach dem 3. Jh. Anderseits könnte man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die Werke großer Autoren, wie etwa des Severus von Antiochien, dadurch gerettet wurden, daß sie ins Syrische übersetzt worden waren, während Kaiser Justinian die Vernichtung dieser Schriften in der griechischen Sprache

angeordnet hatte. – Dem Einsatz menschlicher Aktivität in der Frage des Verschwindens literarischer Werke gilt der längere Abschnitt II (25–42). Ein erster Weg dazu war das *Verbergen* und *Verstecken* von Büchern aus irgendwelchen Gründen, was dann zum Verlust oder sehr verspätetem Wiederauftauchen führen konnte. Gerade die letzten Jahrzehnte haben bedeutende Überraschungen für die Forschung bereit gehalten: die Funde von Tura (südöstlich von Kairo), die Bibliothek von Nag Hammadi (Oberägypten), das Wiederentdecken von Bücherschätzen im Sinaikloster in den letzten Jahren, deren Verschwinden noch nicht geklärt ist; vor allem aber die Entdeckung der Qumrân-Schriften. Verheerender wirkte natürlich zweitens das *Verbrennen*, drittens das *Zerschlagen* oder *Zerreißen*, oder auch viertens die Vernichtung im *Wasser*. Letzteres kam dann besonders in Frage, wenn der Name Gottes in den suspekten Schriften enthalten war, der nicht dem Feuer ausgeliefert werden durfte. – Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt bei dem Abschnitt B (Büchervernichtung und Zensur des Geistes), und zwar im nichtchristlichen Altertum (43–119), bei den Christen (120–179). Nicht immer mußte dabei fremde Gewaltanwendung im Spiel sein. Auch die Verfasser selbst konnten in bestimmten Fällen die Vernichtung ihrer Werke betreiben (etwa nach einer religiösen Wende von der einen zur anderen Seite, aus Unzufriedenheit mit dem eigenen Werk oder seinem Schicksal; Vernichtung aus dem Motiv der Wertsteigerung, oder modern: des Ersparens von Lagerkosten bei schlechtem Absatz). Auch mangelnde Kenntnis des Wertes von Handschriften konnte die Ursache für deren Vernichtung werden (Benutzung als Brennmaterial). Man könnte hier auch erwähnen, daß solche Beseitigung mit dem Entstehen des Buchdrucks verbunden sein konnte: nach Umsetzung der Handschrift in Druck glaubte man sie entbehren zu können. Ein verhängnisvoller Fehler für die Textkritik!

Büchervernichtung und Zensur des Geistes hatten zwar ihr Vorspiel schon im Alten Orient, in Israel und im Frühjudentum (109–119). Das erhöhte Interesse des Lesers darf gewiß dem Abschnitt über dieses Vorgehen im Christentum gelten (120–179). Je höhere Anforderungen der Glaube an die Botschaft Jesu und deren Weitergabe stellte, desto mehr mußte auch das Medium schriftlicher Aufzeichnung einer immer neuen Prüfung unterworfen werden. Dies um so mehr, als pseudepigraphische und apokryphe Literatur erzeugt wurde. Zunächst ging es aber um die Ausschaltung heidnischer Zauberbücher (130–134), christenfeindlicher Schriften und von Ritualbüchern (134–137) und von lasziver Literatur (137–141). Das Hauptmotiv der Bekämpfung von Schriften im christlichen Bereich wurde aber die „Orthodoxie". Man braucht hier bloß den größeren häretischen Bewegungen zu folgen, um die entsprechenden Beispiele von Schriftenbeseitigung zu finden: Manichäismus (144–146), Arianismus (146–149), Apolinaristen, Eutychianer, Monophysiten und Nestorianer (155–157). Da aber vor allem die antichalcedonischen Separatisten und die daraus sich bildenden Alt-Orientalischen Kirchen sich als die eigentlichen Hüter der Tradition (gegen die Zweinaturenlehre Chalcedons) und somit als Orthodoxe betrachteten, war für sie dasselbe Motiv gegeben, durch Vernichtung gegnerischen Schrifttums für die Reinheit des Glaubens unter ihrer Sicht zu sorgen. An erster Stelle sind hier die Kämpfe gegen den berühmten *Tomus Leonis ad Flavianum* vom Jahr 449 zu nennen. Solche Vorgänge sind gut illustriert bei M. Cramer – H. Bacht, Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jh.), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg 1952) 315–338. – Im Abschnitt „Die Zensur und Vernichtung jüdischer Schriften" (161–164) zeigt Sp. die merkwürdige Verflechtung von Interessen der Juden und Christen in ihrem Verhältnis zu den Heiligen Schriften, besonders was die deuterokanonischen Bücher anbelangt. Christen anerkannten auch vom strengen Judentum abgelehnte Apokalypsen und Patriarchenschriften. Sie trugen damit viel zur Erhaltung dieser Literatur bei. Als aber häretische Gruppen solches Schrifttum mißbrauchten oder selber produzierten, erwachte das kirchliche Mißtrauen und dies führte zu Reaktionen gegen jede Art von Geheimlehre und Prophetie. Bekannt sind ja die Schwierigkeiten bezüglich der kanonischen Geltung der Geheimen Offenbarung des Johannes. Solche Reaktionen braucht man aber nicht, wie Sp. es tut, einfachhin als einen „Sieg des Rationalismus in der Religion über die Ekstatik" bewerten (162). Diese Beurteilung ist zu einfach. Wie notwendig

eine kirchliche Abwehr gegen die auflösenden Tendenzen einer Vielzahl von apokryphen, gnostischen Schriften aller Art war, zeigen besonders Syrien und Ägypten. Besonders letzteres wurde ein bevorzugtes Land für Gnostiker, Marcioniten und Manichäer. Dies zeigen gerade neuere Funde, wie z. B. der sog. Kölner Mani Kodex. Vgl. A. Henrichs – L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", in: ZPE 5 (1970) 97–216; Vorläufige Edition in: ZPE 19 (1975) 1–85; ZPE 32 (1978) 87–200; ZPE 44 (1981) 201–318. Noch eingehender läßt sich der schier verzweifelte Kampf der Kirche gegen solche Strömungen aus einem neuen Schenute-Text erkennen, den T. Orlandi aus verstreuten Handschriften erarbeitet und publiziert hat: Shenute contra Origenistas (aber nicht allein). Testo con introduzione e traduzione (Unione Accademia Nazionale Corpus dei Manoscritti Copti Letterari) Roma 1985. Neben einigen origenistischen Sonderlehren machen dem Archimandriten besonders gnostische und marcionische Sonderlehren schwer zu schaffen. Er wird auch durch Dioskorus I. von Alexandrien aufgefordert, in seinem Bereich und in mehreren oberägyptischen Diözesen dagegen vorzugehen. Siehe die aufschlußreichen Texte bei H. Thompson, Dioscorus and Shenoute, in: Récueil d' Études Égyptologiques dediés à la mémoire de J.-Fr. Champollion, in: BEHE 234 (Paris 1922) 367–376. Daß es dabei zu Büchervernichtung gekommen ist, ist ziemlich sicher und für Schenute anzunehmen. Aber man versteht hier die Notwendigkeit kirchlichen Eingreifens, sollte nicht die echte christliche Überlieferung völlig zerrinnen. Schenute gibt in diesen Texten schöne Beispiele, wie er die Irregeleiteten zur zentralen Lehre und Praxis zurückführt.

Man möchte also bei Sp. etwa in den Abschnitten SS. 134–137 und 161–164 die Herausarbeitung der kirchlichen Motivation in Fragen der Zensur oder Büchervernichtung von ihrem seelsorgerlichen Hintergrund her wünschen. Die vielen und sehr zuverlässig aufgeführten Daten würden dadurch auch sonst einen vertiefenden Hintergrund bekommen. Dabei soll nicht in Frage gestellt werden, daß es im Streit der religiösen Parteien zu zahlreichen Mißverständnissen und Ungerechtigkeiten gekommen ist, die das Andenken ehrlich meinender Menschen schwer belasteten. A. Grillmeier S. J.

Dumeige, Gervais, *Nizäa II* (Geschichte der ökumenischen Konzilien IV). Aus dem Französischen übersetzt von *Edmund Labonté*. Übersetzung der Texte im Anhang von *Heinrich Bacht*. Mainz: Grünewald 1985. 366 S.

Der jetzt im Deutschen vorliegende, in französischer Originalfassung schon 1978 erschienene Band der bekannten Reihe über die ökumenischen Konzilien handelt über das Konzil von 787, dessen Jubiläum jetzt bevorsteht und dessen ökumenische Bedeutung nicht zuletzt darin liegt, daß es das letzte von römisch-katholischer und orthodoxer Seite gemeinsam anerkannte Konzil ist, obwohl es sich damals weder im Osten noch erst recht im Westen ohne weiteres durchsetzte. Er enthält nicht allein die Geschichte des Konzils selbst, sondern einen wertvollen und ausführlichen Rückblick über die Geschichte der Bilderverehrung von der frühen Christenheit bis zum Trullanum (21–78), schließlich über den byzantinischen Bilderstreit unter den Kaisern Leo III. und Konstantin V. (79–133). An die beiden Hauptkap. über das Konzil selbst (134–205) schließt sich die Darstellung des Widerstandes gegen das Konzil bei den Franken und dann wiederum in Byzanz selbst an (206–41) und dann das 8. Kap. über die Wiedererrichtung der Bilder und die definitive Anerkennung des Konzils (242–59), schließlich eine Schlußbetrachtung über Nizäa II als ökumenisches Konzil (260–77). Die bedeutenderen Dokumente des Bilderstreits finden sich in dem umfangreichen Textanhang (277–323) abgedruckt. – Der Band, dessen deutsche Fassung dem Gedenken an Hans Wolter (1910–84) gewidmet ist, bietet eine gute und vollständige Darstellung der Fakten und Kontroversen des Bilderstreites. Kritische Reserven könnte man gegen die Ausführungen des fränkischen Standpunktes (210–15) anbringen, zumal nach den neueren Arbeiten der Verlauf der Stellungnahme etwas anders ist als hier dargestellt (Capitulare de imaginibus – dann Antwort Hadrians I. – dann Libri Carolini – schließlich Frankfurter Konzil). Daß der fränkische Standpunkt zu den Bildern im Grunde der schon von Gregor dem Großen gegenüber Serenus v. Marseille umrissene pädagogische im Unterschied zum kultisch-sakramentalen des Ostens ist, wird ebenso-

wenig deutlich wie daß die formalen Bedenken des Westens gegen ein Konzil, in dem die jungen Kirchen der Germanenreiche gar nicht verteten waren, nicht so leicht abzutun waren. Auch wäre es interessant, über die in Nizäa II zentrale pentarchische Konzilsidee und ihre spezielle Funktion im Bilderstreit gegen Hiereia (754) etwas Ausführlicheres zu erfahren; sie wird nur indirekt auf S. 230 und 231 f. kurz berührt. – Sowohl das Problem der Ökumenizität wie das der Freiheit von Nizäa II scheint mir auf S. 262 und 265 f. kaum überzeugend beantwortet. Die Ökumenizität eines Konzils, das sich alleine auf die Pentarchie stützte, konnte in einer Zeit, da sich durch Islam-Invasion und Germanenbekehrung der Schwerpunkt der christlichen Ökumene stärker in den Westen verschoben hatte, von den Franken mit Recht bestritten werden, eigentliche Diskussionen gab es nicht, Verlauf und Ergebnis waren von vornherein vorprogrammiert (265). Der Hinweis, daß Konstantinopel II noch unfreier war, genügt wohl alleine nicht. M. E. gibt es kein anderes überzeugendes Kriterium als das der schließlichen Rezeption sowohl in Ost wie in West und der darin zum Ausdruck kommenden Tatsache, daß kirchliches Glaubensbewußtsein auf die Dauer den religiösen Bezug zum Bild als durchaus legitim in der Konsequenz der Menschwerdung empfand. Von formaler Einberufung und formalem Verlauf her dürften sich die Einwände kaum widerlegen lassen. Letzten Endes ist es, wie der Autor auch am Schluß überzeugend darlegt (273 f.), religiöse Glaubenserfahrung, die sich in den Bildern vom ewigen und menschgewordenen Wort angesprochen, „angeschaut und umgewandelt" weiß und die – durch alle politischen Wechselfälle hindurch – die Entscheidung für die Bilder vollzogen hat. Kl. Schatz S. J.

Dinzelbacher, Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). Stuttgart: Hiersemann 1981. VI/288 S.

Zur Rez. liegt eine geschichtswissenschaftliche Habilitationsschrift der Universität Stuttgart vor, deren Autor aufgrund inzwischen erschienener, weiterer Arbeiten zum Thema nicht mehr vorgestellt werden muß. D. will hier nicht nur Material zum Thema sammeln, sondern vor allem Interpretations- und Erklärungsversuche durchführen (V). In der Auswahl der Quellen beschränkt sich die Abhandlung auf – immerhin 170 – gedruckte Texte (12), die zwischen dem Beginn des 6. und dem 16. Jh. entstanden sind; das Spätmittelalter ist dabei verhältnismäßig lückenhaft vertreten (13). – Die Darstellung weist lediglich eine Kapiteleinteilung auf. Doch kann man, ohne forcieren zu wollen, eine dreigliedrige Struktur erkennen. In einem ersten Gang, vorbereitenden Charakters, legt Vf. einen Überblick zur Forschungsgeschichte vor (6–10) gefolgt von einem Repertorium (chronologisch und thematisch) der Quellen (11–28). Gattungskritische Kapitel schließen sich an: Definitionen (29–56), Fälschungen (57–64), literarische Visionen (65–77) und Typisierungsversuche (78–89). Sozusagen in einem zweiten Gang werden dann die Kategorien der Visionsliteratur behandelt: die visionären Räume (90–120), der Visionär und der Raum (121–140), der Visionär und die Zeit (141–145), und die Personen der anderen Welt (146–168). Ein letzter Gang bedenkt das Funktionieren der Visionen: Allegorie und Allegorese der visionären Bilder (169–184), die Vision im Leben des Visionärs (185–209), die Funktionen der Vision (210–222) und Soziologie der Visionäre (223–228). – Die Einleitung zur gesamten Untersuchung (1–5) stellt ein methodologisches Aperçu dar. D. skizziert die einzuschlagenden Methoden (historisch, psychologisch, phänomenologisch, theologisch). Bedauerlicherweise kommt, nach eigener Einschätzung D.s (5), die theologische Fragestellung an die Visionsliteratur zu kurz. Von seiten der Theologie kann man hierzu anmerken, daß die Frage an die Visionen selbst und ihren literarischen Niederschlag weniger mit „wahr oder falsch, verbindlich oder unverbindlich für den heutigen Gläubigen?" (5) zu formulieren ist. Sie stellt sich vielmehr als Authentizitätsproblem. Kann eine bestimmte, gegebene Vision als Ausdruck genuin christlichen Glaubens interpretiert werden? Wie haben die mittelalterlichen Theologen sie beantwortet? Wie und nach welchen Kriterien ist diese Frage heute zu beurteilen? – Diese methodische Ausgangssituation führt dazu, daß in der abschließenden Zusammenfassung („Die Visionen in der mittelalterlichen Geistesgeschichte" [233–265]) das theologische Inter-

esse recht wenig verarbeitet wird. Die wünschenswerte weitere Differenzierung geht aber wohl über den hier gesteckten Rahmen hinaus. Theologiegeschichtlich wichtig – im Sinne des o. g. Authentizitätsproblems – erscheint es, das Verhältnis des Visionärs zur Kirche zu untersuchen; welche „kirchliche Funktion" hat der Visionär? Erscheint die „Gabe" der Vision als Argument in Heiligsprechungsprozessen des Mittelalters? Werden Visionen, wenn ja welche, als „besondere Gaben" betrachtet? Wie werden sie von Zeitgenossen theologisch beurteilt? – In bezug auf die Liste der bibliographischen Desiderata (280) kann man ergänzen, daß sich das Werk von F. Habert, Les visions fantastiques, Paris 1542, in zwei Exemplaren in der Pariser Bibliothèque Nationale befindet, I. G. Isola, Visione, dagegen nicht. Eine Durchsicht der „Dissertation Abstracts International" ergab, daß die als Desiderata aufgeführten amerikanischen Dissertationen aus den 70er Jahren sämtlich verzeichnet sind. Mikrofilmabzüge dieser Arbeiten wären also leicht zu bestellen. Neben der Untersuchung von J. Le Goff, La naissance du Purgatoire (inzwischen auch auf deutsch erschienen), kann man die Bibliographie ergänzen vor allem um A. Vauchez, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (BEFAR), 1981. Ein Bedauern sei ausgesprochen hinsichtlich des Registers. Da die sehr ausführliche Bibliographie (267–280) nur generell verwendete Arbeiten anführt, erwartet der Leser, im Register wenigstens einmal alle in der Untersuchung erwähnten Autoren verzeichnet zu sehen. – Aufs Ganze gesehen handelt es sich um eine anregende literargeschichtliche Studie zu einem auch theologiegeschichtlich wichtigen Thema.

R. Berndt S. J.

Johannes Dietenberger OP, *Phimostomus scripturariorum, Köln 1532*, herausgegeben und eingeleitet von *Erwin Iserloh* und *Peter Fabisch* in Verbindung mit *Jacques Toussaert* und *Erich Weichel* (Corpus Catholicorum 38). Münster: Aschendorff 1985. XCIV/282 S.

Zur Theologenkommission, die auf dem Reichstag von Augsburg 1530 von Kaiser Karl V. beauftragt worden war, die *Confessio Augustana* zu prüfen und ihr eine katholische Antwort entgegenzusetzen, gehörte neben Eck, Cochlaeus u. a. auch der aus Frankfurt stammende Johannes Dietenberger. Der Prior des Koblenzer Dominikanerklosters gehörte dann zwar nicht mehr den offiziellen Gremien an, die die anschließenden Verhandlungen führten, aber er blieb bis zum Reichstagsabschied am 19. November in Augsburg. Dietenberger verfaßte in dieser Zeit eine Reihe von Einzeltraktaten zu den zwischen Katholiken und Protestanten kontroversen Fragen. Wenn diese am Rande der Ausschußsitzung des Reichstages entstandenen Texte, um einige Stücke vermehrt, schließlich 1532 unter dem Titel *Phimostomus literariorum* (= Beißkorb oder Maulkorb der Schriftlinge) im Druck erschienen ist, so ist das das Verdienst des Frankfurter Ratsherrn und Juristen Johannes Rudelius, der den Dominikaner zur Veröffentlichung drängte und ihm einen Verleger besorgte. – Vorliegender Bd. des *Corpus Catholicorum* bringt den übrigens nur einmal gedruckten Text, nämlich von Heinrich Quentel in Köln, in kritischer Edition heraus, d. h. mit allem ausgestattet, was auch die übrigen Ausgaben dieser Reihe auszeichnet: Auf eine Kurzbiographie Dietenbergers (V–VI), ein ausführliches Literaturverzeichnis (VII–XIX), die Editionsgrundsätze (XX–XXX) folgt eine Einleitung (XXII–LXXXIX), die über des Dominikaners Wirken auf dem Reichstag, die Entstehungsgeschichte des *Phimostomus* und seinen Inhalt informiert. Sehen wir einmal von dem am Schluß angehängten Traktat, einer Kontroverse mit Erasmus über die Ehescheidung ab, so besteht der *Phimostomus* aus *15 capita*, von denen die ersten 6 die mehr formalen Fragen des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition und Lehramt usw. behandeln, die restlichen 9 dagegen auf kontroverse Lehrinhalte Bezug nehmen (Anrufung der Heiligen, Verhältnis Glaube/Werke, Beichte, Opfercharakter der Messe, freier Wille, Kommunion unter beiden Gestalten und Schriftgemäßheit des Fegefeuers). Von besonderem Interesse sind natürlich die einleitenden und grundlegenden formalen Fragen. Daß hier, also z. B. in der Frage der Schriftsuffizienz der Schwerpunkt der Auseinandersetzung für den Dominikaner liegt, bringt er ja auch durch seinen Titel zum Ausdruck. – Im Aufbau ist der *Phimostomus*

u. a. der *Traductio Sathanae* des Franziskaners Kaspar Schatzgeyer von 1525 bzw. Ecks berühmtem *Enchiridon* aus dem selben Jahr vergleichbar. Auch diese beiden Kontroverstheologen setzen mit der Behandlung der mehr formalen Fragen ein, bevor sie auf die inhaltlichen Unterscheidungslehren zu sprechen kommen. Freilich springen in der dankbarerweise beigegebenen „Synopse katholischer kontroverstheologischer Kompendien 1525–1530" (XC–XCIV) gerade auch die Unterschiede in die Augen, nicht nur bei den inhaltlichen Fragen, sondern auch schon bei den formalen. Während Schatzgeyer und Eck den Konzilien ein eigenes Kapitel widmen (bei dem Franziskaner ist es caput IV, bei dem Ingolstädter Professor caput II), ist dies bei Dietenberger nicht der Fall, was freilich nicht ausschließt, daß er im Zusammenhang anderer Fragen auch auf die Konzilien wenigstens kurz zu sprechen kommt. – Die Edition selber zeichnet sich durch klaren und übersichtlichen Druck aus. Zahlreiche Fußnoten erleichtern das Verständnis des Textes beträchtlich und dokumentieren u. a. das in der Einleitung über die Bibelkenntnis des Dominikaners Gesagte: sie ist in der Tat eindrucksvoll. Aber auch in den Kirchenvätern kennt Dietenberger sich aus. H. J. Sieben S. J.

Schmitt, Paul, *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534–1583)* (Theologie historique 74). Paris: Beauchesne 1985. 525 S.

Am besten man nimmt den Titel und Untertitel vorliegenden Buches nicht ganz wörtlich. Sonst wird man zu falschen Erwartungen verleitet und man legt das Buch enttäuscht zur Seite. Es handelt sich nämlich nicht um eine Studie der katholischen Reform im engeren, strengeren Sinne des Wortes, also über die Realisierung der Dekrete des Konzils von Trient oder die Rezeption des Tridentinums überhaupt oder eines Teilaspekts dessen, was man früher Gegenreformation, heute lieber katholische Reform nennt. Auch der Untertitel ist nicht ganz zutreffend. Maldonat, einer der brillantesten Köpfe der an Begabungen so reichen zweiten Generation von Jesuiten, kämpft zwar an vielen Fronten, was Verf. aber bietet, ist nicht nur eine Geschichte seiner Kämpfe, sondern umfassender eine Geschichte seines Lebens und seines Werkes. Was Sch. vorlegt, ist im Grunde eine Biographie aus dem Zeitalter der „katholischen Reform" oder, wenn man will, aus der Gegenreformationszeit und Maldonat kreuzt seine Klinge keineswegs hauptsächlich mit Protestanten oder Reformierten, sondern mit innerkirchlichen Gegnern, vor allem mit der Sorbonne! – Maldonats Biographie ist passend in 7 Abschnitte eingeteilt: 1. Jugend und Studien in Spanien (21–98), 2. erster Romaufenthalt (99–187), 3. Anfänge in Paris (189–283), 4. erste Pariser theologische Vorlesungen (285–359), 5. zweite Pariser theologische Vorlesungen und verschiedene Seelsorgeaufgaben (361–419), 6. die berühmte Affäre um die „Unbefleckte Empfängnis" (421–473), 7. Maldonats letzte Jahre und Aufgabe, seine Übersiedlung nach Rom (475–525). Maldonats Biographie wird hier nicht zum ersten Mal geschrieben. Man denke vor allem an die 636 Seiten von J. M. Prat, Maldonat et l'université de Paris au XVI^e siècle, Paris 1856. Der ‚Fortschritt' vorliegender Biographie im Vergleich zu den Vorgängerinnen liegt im wesentlichen darin, daß das relativ wenige, was wir im Grunde über Maldonat selber wissen, jeweils in äußerst breit angelegte Schilderungen des ‚Kontextes' eingebettet wird. Der Ortswechsel des Helden (Spanien, Rom, Paris, Bourges, Pont-à-Mousson, Poitiers, und wieder Rom) ist dem Autor jeweils Anlaß, uns alles mitzuteilen, was man in der Sekundärliteratur zum betreffenden Ort in der betreffenden Zeit finden kann. Auf Grund dieser Methode bringt der Band für Spezialisten eigentlich kaum Neues, eignet sich aber hervorragend als Einführung in diesen Zeitabschnitt, hauptsächlich natürlich in die kirchlichen Kämpfe des damaligen Frankreich. Bringt das Buch so manches, was man auch sonst findet, so vermißt man andererseits gerade eine Weiterführung, wo diese vielleicht noch möglich gewesen wäre. Sommervorgel V, 410–412 weist auf bisher nicht edierte Handschriften hin. Mit ihnen hat sich Verf. leider nicht näher befaßt. – Auf zwei bedeutende Mankos der Arbeit ist leider noch hinzuweisen: Das Literaturverzeichnis ist von einer in wissenschaftlicher Literatur fast beispiellosen Schlampigkeit. Bald werden die Autoren mit Vornamen zitiert, bald ohne, bald mit Verlagsort, bald ohne, bald mit Verlagsangabe, bald ohne, bald mit richtigem Erscheinungsjahr, bald mit falschem (vgl. z. B. die für diese Jahre

außerordentlich wichtige Studie von Victor Martin, Le gallicanisme et la réforme catholique; sie befindet sich in unseren Bibliotheken mit den Angaben „Paris 1919", hier ist sie aufgeführt als „Thèse littéraire, Clermont-Ferrand 1970". Der Benutzer fragt sich: handelt es sich um einen Neudruck der Studie von 1919 oder ist es überhaupt ein anderes Buch mit zufällig gleichem Titel?), bald werden Artikel mit Seitenangabe, bald ohne zitiert usw. Zweitens ist der Wert vorliegender Biographie beträchtlich gemindert durch das Fehlen von Registern. Die Fülle des zusammengetragenen Detailwissens ist nicht abrufbereit und das ist schade! H. J. Sieben S. J.

Rodríguez, Pedro/Lanzetti, Raúl, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción.* Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1982. 498 S.

Die weltweite Verbreitung des Catechismus Romanus, dessen lateinische Ausgabe 521 und dessen Übersetzung in 19 Sprachen 353 Auflagen erzielten, aber auch seine Wirkungsgeschichte rechtfertigen allemal eine historische Untersuchung dieser im Auftrag und Geist des Tridentinum erstellten Zusammenfassung der christlichen Lehre. Für die Verf., Theologen an der Universität von Navarra, ist es vor allem die große Autorität dieses Handbuchs für Pfarrer, die sie zu einer historisch-dogmatisch orientierten Untersuchung treibt, während das pastoral-katechetische Interesse im Hintergrund bleibt.

Das Buch ist aus der Arbeit in Hochschulseminaren erwachsen und geht in drei aufeinander aufbauenden Teilen voran. Der 1. Teil befaßt sich mit der Redaktionsgeschichte des Katechismus, d. h. mit dem auf dem Konzil auftauchenden Plan, mit den entsprechenden Bestimmungen sowie der Redaktion unter Pius IV. und der Erstellung unter Pius V. Der Katechismus ist in Anlage und Durchführung ein für seine Zeit erstaunlich unapologetisches Werk; gleichwohl kann kein Zweifel bestehen, daß er eine souveräne Antwort der katholischen Reform auf die Hauptkatechismen der Reformation darstellt, worauf das Prooemium selbst verweist. Dieser Tatsache, die von Bellinger herausgearbeitet wurde (Der Catechismus Romanus und die Reformation, Paderborn 1970), schenken die Verf. allerdings nur am Rande Beachtung. Ebenso am Rande der Betrachtung bleiben die anderen katholischen Katechismen in dieser Zeit, denen die Verf. einen eher zweifelhaften (50) und bruchstückhaften (124) pastoralen Wert bescheinigen. Der 2. Teil befaßt sich mit dem Problem der theologischen Quellen, aus denen die Redaktoren geschöpft haben; dabei heben die Verf. die besondere Bedeutung der Theologie B. de Carranzas und des Sentenzenkommentars Domingo de Sotos hervor. Der 3. Teil schließlich befaßt sich mit der Textgeschichte und den verschiedenen Ausgaben des Katechismus; er stellt eine indispensable Vorarbeit für eine zu erstellende kritische Ausgabe dar. Die Anhänge des Buchs vervollständigen mit eingehenden Vergleichen die Argumentationsstränge; Bibliographie und ausführliche Register erleichtern die Arbeit.

Dem gelehrten Werk geht es vor allem um die minutiöse Darstellung historischer Details, während das Studium des theologischen Gehalts dahinter zurückbleibt. Das tridentinische Konzil wie der nachkonziliare Katechismus erscheinen wie erratische Blöcke im 16. Jh., weil sie kaum in den Kontext der kirchlichen, theologischen und katechetischen Auseinandersetzungen im 16. Jh. eingebettet erscheinen. Auch sollte bei aller Hochschätzung der tridentinischen Reformmaßnahmen im liturgisch-katechetischen Bereich deutlich bleiben, daß dies nötige Antworten zu ihrer Zeit waren und daß dem Katechismus eine hohe Autorität zukommt, jedoch kein symbolischer Rang, wie ihn die zu Bekenntnisschriften gewordenen Katechismen der Reformation erlangt haben. – Dies ist sicherlich auch die Ansicht Johannes Pauls II. in der dem Buch als Motto vorangestellten Nr. 13 von „Catechesi tradendae", worin der Papst den hohen Rang des Römischen Katechismus, aber auch die vorbildlichen anderen Katechismen für die damalige Zeit lobt, um in einem – im Buch nicht zitierten – Optativ zu enden: „Möchte doch das II. Vatikanische Konzil in unseren Tagen einen ähnlichen Schwung und vergleichbare Ergebnisse bewirken!" M. Sievernich S. J.

Durán, Juan Guillermo, *El catecismo del III concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584–1585).* Estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires: Editorial El Derecho 1982. 532 S.

Das erste in Südamerika gedruckte Buch war der 1584 im Auftrag des III. Provinzialkonzils von Lima erschienene Katechismus. Im Hinblick auf die Bedeutung dieses Katechismus im Zusammenhang der Missionsbemühungen der jungen Kirche auf dem neuentdeckten Kontinent, aber sicherlich auch im Blick auf den 400. „Geburtstag" des III. Limense (1582/83) und des Katechismus (1584), hat der Verf., jetzt Kirchenhistoriker an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Argentiniens (Buenos Aires), sein umfangreiches Werk verfaßt.

Das III. Konzil von Lima war nach längerer Sedisvakanz im damals größten Erzbistum Ciudad de Los Reyes (Lima) durch den neuernannten Erzbischof Toribio Alfonso de Mogrovejo einberufen worden; wegen seiner Entscheidungen gilt dieses „Tridentinum Südamerikas" als eines der wichtigsten der Provinzialkonzilien in der Kolonialepoche. In ihm wurden die Beschlüsse des 20 Jahre vorher abgeschlossenen Trienter Konzils für die Neue Welt rezipiert, aber auch eigenständige Akzente gesetzt, vor allem hinsichtlich der missionarischen Aufgaben. Zur besseren Unterweisung der Indios sah man es als notwendig an, „hazer un catecismo para toda esta provincia, por el qual sean enseñados todos los indios conforme a su capacidad" (Decretos de la 2ª acción, cap. 3). Dieser Katechismus wurde dreisprachig konzipiert, in Spanisch und in den Inkasprachen Quechua und Aymará. Dieser Katechismus und seine Entstehung ist das Thema des vorliegenden Buchs, das 1978 als Doktorthese an der Katholischen Universität (Buenos Aires) angenommen wurde. – Es umfaßt zwei Hauptteile, eine einleitende Studie und eine Textedition des Katechismus. Die umfangreiche Studie (23–362) befaßt sich in sechs Kap. mit der Vorgeschichte des Limense III; mit der inneren Geschichte des Konzils und seinen Beschlüssen; mit dem Projekt des Katechismus; mit der Autorenschaft (José de Acosta), der Übersetzung und der Drucklegung; mit dem Inhalt des Katechismus; mit den pastoralen Bestimmungen des „confessionario" und eines „sermonario". – Die Studie ist sehr sorgfältig und differenziert angelegt, arbeitet aus den Quellen und vermittelt ein lebendiges Bild der damaligen Bemühungen, der Situation gerecht zu werden und die Fragen der Evangelisierung der Indios im Eingehen auf deren Kultur und Sprache zu lösen. Die Darstellung D.s beschränkt sich auf die Synode von Lima und den Katechismus; die Folgezeit ist nicht mehr im Blick. Man hätte sich aber auch ein Kap. über die Wirkungsgeschichte des Katechismus gewünscht. – Der 2. Hauptteil bringt eine vollständige Edition der spanischen Texte der Erstausgaben der „Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción de los Indios" von 1584 (Großer und Kleiner Katechismus) sowie des „Confessionario para los Curas de Indios" von 1585 samt den pastoralen Annexen. Die Texte sind in Orthographie und Interpunktion dem heutigen Spanisch angepaßt und illustriert mit Reproduktionen sowohl des Manuskripts als auch des Erstdrucks. – Diese katechetischen Texte lassen einerseits die Normativität des Catechismus Romanus von 1566 erkennen, was etwa die Anordnung der katechetischen Stücke angeht (Symbolon, Sakramente, Dekalog, Vater unser); andererseits lassen sie erkennen, wie man im Frage-Antwort-Spiel, das durchaus vom canisianischen Muster abweicht, kontextuell voranging. – Wieso im Textteil (und auf dem Umschlag des Buchs) Illustrationen aus der später verfaßten „Nueva Corónica y Buen Gobierno" des indianischen Christen Felipe Guamán Poma de Ayala auftauchen, bleibt unerfindlich, zumal diese Schrift nicht nur katechetische Themen illustriert, sondern überwiegend die Missionsmethode anklagt und die Geschichte von ihrer Kehrseite her betrachtet.

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (49–58) sowie Register der Personen, Sachen, Illustrationen und Wörter der einheimischen Sprache erschließen das Buch. Das gründliche Werk ist für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika ebenso bedeutsam wie für die Geschichte der Katechese, deren Darstellungen im deutschsprachigen Raum diese katechetischen Bemühungen bislang noch nicht registriert haben.

M. Sievernich S. J.

Murphy, Bartholomew J., *Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert.* Jesuiten in Deutschland, 1849–1872 (Europäische Hochschulschriften XXIII/262). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1985. 383 S.

Die Geschichte der neuen Gesellschaft Jesu ist generell bisher nur unzureichend erforscht, und gerade ein Werk, das für Deutschland den Duhr fortsetzen würde, wäre wohl gleichzeitig eine Lebensaufgabe und ein dringendes Forschungsdesiderat. – Hier eignet sich nun der relativ kurze Zeitraum von 23 Jahren zwischen 48er-Revolution und Kulturkampfverbot, da Jesuiten im 19. Jh. in einer Reihe von deutschen Städten wirkten, besonders als Gegenstand einer monographischen Behandlung. Die vorliegende Dissertation eines amerikanischen Jesuiten hat sich dieses Ziel gesetzt. Sie behandelt die Geschichte der einzelnen Jesuitenhäuser von ihren Anfängen, meist durch eine Volksmission, bis zu ihrer Aufhebung, und benutzt dabei außer der bereits vorhandenen Literatur und Quellenedition (vor allem von Duhr, Pfülf, Gatz u. a.) die Historiae domus sowie die im Kölner Provinzarchiv befindliche Geschichte der Deutschen Provinz von Esseiva.

Der Wert der Arbeit liegt darin, daß sie eine Menge von Informationen sammelt und wenigstens eine zusammenfassende äußere Geschichte der einzelnen Häuser bietet. Von besonderem Interesse ist dabei, wie immer wieder mit einer Volksmission begonnen wird, welche Vorurteile und Mißverständnisse abbaut; dabei fällt die gerade auch durch preußische staatliche Stellen immer wieder bezeugte konfessionell versöhnliche Haltung der Jesuitenmissionare auf (103 Anm. 183: hier Unterschied zu den Redemptoristen; 122, 125, 126, 254, 277, 339). Nicht unerheblich ist auch, welche Rolle immer wieder Laieninitiativen für die Herbeirufung der Jesuiten hatten. – Freilich bietet die Arbeit mehr ein Gerüst, auf dem eine erst noch zu schreibende Geschichte der Deutschen Jesuitenprovinz für diesen Zeitraum aufbauen könnte, als daß sie selbst diese Geschichte lieferte, die vielleicht auch für eine Doktorarbeit eine Überforderung darstellte. Der Hauptmangel ist, daß sie sich fast nur auf die gedruckten Quellen (und die Historiae domus) stützt. Man erfährt nichts aus dem internen Schriftverkehr des Ordens, weder aus dem Kölner Provinzarchiv noch aus dem römischen Archiv, und daher auch nichts über Hintergründe, interne Überlegungen und Strategien. Nur ein auffallendes Beispiel: der rätselhafte Wegzug von Trier 1857 (203) mit der Anspielung Esseivas auf die „inexspectati casus", die er nicht verraten will (ebd. Anm. 481) hätte hier doch eine Erklärung gefunden! Wenn der Autor im Vorwort schreibt „Im Hinblick auf die Ausgiebigkeit und Zuverlässigkeit dieser [von ihm benutzten] Quellen schien es gerechtfertigt auf Heranziehung weiterer Archivalien zu verzichten" (24), so mag dies ja für die bezeugten Fakten in sich stimmen. Aber was herauskommt, ist nur eine rein äußere Ereignisgeschichte, ohne inneres Profil von Strategien, Konzeptionen, Mentalitäten usw.; und gerade an letzterem fehlt es generell für die Geschichte der neueren Gesellschaft Jesu. Von einer inneren Linie, von der Haltung der Jesuiten in den Geisteskämpfen dieser Jahrzehnte, von der Art und Weise, wie Exerzitien oder Volksmissionen gegeben wurden, erfährt man nur beiläufig etwas (106, 155f., 172), vor allem anläßlich der Laacher Broschüren über den Syllabus, wo jedoch die Ergebnisse des Aufsatzes von B. Schneider wiedergegeben werden. Das wichtige Thema „Deutsche Jesuiten und 1. Vatikanum" ist nicht behandelt. Statt dessen werden viel zu ausführlich bereits publizierte Quellen zitiert oder kirchenpolitische Verwicklungen dargestellt, deren Ergebnis wesentlich knapper zusammengefaßt werden könnte. – Wichtige Informationen finden sich nicht geordnet, sondern irgendwo beiläufig im Text. Es wäre z. B. sinnvoller, die Geschichte und jeweilige Verlegung der einzelnen Ausbildungshäuser (Noviziat, Studienhäuser, Terziat) und ebenso des Ortes des Provinzialates (die sich kurz auf S. 183 Anm. 418 findet) gesondert und leicht auffindbar zu behandeln, anstatt im Rahmen der einzelnen Ordenshäuser. Die verstreut anzutreffenden biographischen Notizen hätten ebenfalls besser in einem eigenen Anhang Platz. – Eine Einzelheit sei korrigiert: die Vermutung, daß alle Laacher Jesuiten mit P. Florian Rieß hinsichtlich der Unfehlbarkeit von Syllabus und Quanta cura übereinstimmten (231), muß nach einem neu aufgefundenen Dokument wohl zurückgewiesen werden (W. Brandmüller, Ignaz v. Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums [St. Ottilien 1977] 103 Anm. 78).

Immerhin gewährt die Arbeit einen ersten Überblick und eine wenigstens äußere Geschichte der einzelnen Häuser, in der eine Menge sonst zerstreut anzutreffender Informationen verarbeitet ist. Für diese erste Leistung muß man dem Autor dankbar sein.

Kl. Schatz S. J.

Bressolette, Claude, *Le pouvoir dans la société et dans l'église.* L'ecclésiologie politique de Monseigneur Maret, dernier doyen de la faculté de théologie en Sorbonne au XIX^e siècle. Préface de *Jacques Gadille.* Paris: du cerf 1984. 211 S.

Maret, prominenter und interessanter Vertreter des französischen „liberalen Katholizismus", den er viel grundsätzlicher vertrat als der mehr taktische Bischof Dupanloup von Orléans, letzter Dekan der Theologischen Fakultät der Sorbonne und Titularbischof von Sura, ist einerseits bekannt als einer der Väter der „christlichen Demokratie", anderseits als einer der letzten „Gallikaner", vor allem durch seine Schrift „Du Concile général et de la paix religieuse", die vor dem 1. Vatikanum viel Staub aufwirbelte.

Verf. liefert nach seiner Publikation des Kurses Marets über Kirche und Staat von 1850–51 nun in diesem Bändchen eine wertvolle Gesamteinführung in das Denken dieses Mannes. Vor allem zeigt er, wie Ekklesiologie, politische Theologie und Apologetik bei M. als Einheit zu verstehen sind. Denn: „l'ecclésiologie de Maret est avant tout politique. Elle est l'oeuvre d'un théologien engagé dans un combat apologétique dont l'enjeu est l'avenir civilisateur du christianisme" (123). Zentral ist das apologetische Anliegen der Glaubwürdigkeit der Kirche und des Christentums in der durch Aufklärung und Französische Revolution bestimmten Welt mit ihren Werten der Wissenschaft und der Freiheit. In dieser Welt gilt es für Glauben und Kirche, nicht etwa den Rückzug in eine Minderheitsposition zu vollziehen, sondern Ferment und Seele des Fortschritts und der Zivilisation zu sein und zu bleiben, soziales Band par excellence (75, 95). Hier erweist sich M. als ein echter Erbe von Lamennais, ebenso auch in seinem Optimismus, daß im Rahmen einer Ordnung der Freiheit die Wahrheit sich von selbst im freien Spiel der Diskussion durchsetze (76, 120). – Zentralbegriffe sind daher für ihn „alliance" und „conciliation" von Glaube und Wissenschaft, Kirche und Freiheit (31, 38), anstelle von „séparation" und „divorce". Dieses Ringen um „conciliation" führt zur Ablehnung aller „Extreme" und zu einem Zweifrontenkrieg einerseits gegen die Verfechter einer kirchenfeindlichen Säkularisierung, anderseits gegen die katholischen Ultras (32). Diese „conciliation" ist für ihn freilich keine kurzschlüssige Übertragung politisch-staatlicher Verfassungsprinzipien auf die Kirche. Sie setzt vielmehr die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit von Kirche und Staat, Übernatur und Natur voraus (83). Auf der einen Seite betont M. die christliche Wurzel der Prinzipien von 1789 und sieht das Christentum nicht einfach als indifferent gegenüber allen Staatsformen an, vielmehr als in letzter Konsequenz die Demokratie als die seinen Prinzipien gemäße Staatsform hervorbringend (68, 103). Anderseits ist gerade die Volkssouveränität nicht auf die Kirche übertragbar, in der als einer von Christus gestifteten Gemeinschaft die Gewalt von oben kommt und daher das Amt nicht vom Kirchenvolk seine Vollmacht empfängt. Aber auch hier gibt es eine innere Affinität zwischen Ekklesiologie und politischer Theologie: zwar nicht in dem Prinzip der Volkssouveränität, wohl aber in dem der Machtbeschränkung (Kirche als „monarchie tempérée d'aristocratie"). In dieser Sicht der Kirche, die sich gerade in ihrem konstitutionellen und synodalen Charakter der modernen Welt glaubwürdig und führend zu präsentieren habe, gründet seit 1848 sein Ruf nach dem ökumenischen Konzil (94, 101f.); seit der „Ère nouvelle" sah er im Konzil die Antwort der Kirche auf die legitimen Aspirationen der Demokratie, vor allem als Organ der Diskussion und gemeinsamen Beschlußfassung. – Die Tragik ist hierbei, daß seine Konzilsidee über Dupanloup tatsächlich das 1. Vatikanum herbeiführen half, obwohl dieses vom Papst und der Mehrheit der Konzilsväter ganz anders konzipiert war und durchgeführt wurde. – Die Sicht M.s, wie sie der Autor überzeugend und klar vorlegt, beeindruckt durch ihre Stringenz und geistige Weite. In seinen Vorstellungen von Religionsfreiheit, Demokratie, Menschenrechten und ihrer genuin christlichen Wurzel nimmt er sicher das voraus, was erst ein Jahrhundert nach ihm sich

in der katholischen Kirche offiziell durchsetzte. Freilich darf man auch nicht die Grenzen des Denkens M.s übersehen. Sie liegen m. E. in einem Optimismus einer zu bruchlosen „conciliation", die nicht nur bei M. faktisch gescheitert ist, sondern vielleicht in der von ihm konzipierten Form scheitern mußte. Man vermißt hier eine Kreuzestheologie, die um die Unmöglichkeit einer reibungslosen und bleibenden Harmonie weiß.

Im Anhang (143–200) sind eine Reihe von Dokumenten abgedruckt, die 27 Jahre (1842–69) umspannen, u. a. das Vorwort der bekannten Konzilsschrift „Du Concile général ..." – Wenn man sich künftig über die Ideen und zentralen Inspirationen dieser bedeutenden Persönlichkeit zusammenfassend orientieren möchte, wird man am zweckmäßigsten zu diesem Bändchen greifen. Kl. Schatz S. J.

Martina, Giacomo, *Pio IX (1851–1866)* (Miscellanea Historiae Pontificiae 51). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. XIV/760 S.

Der Wert dieses zweiten Bandes über Pius IX. aus der Feder seines derzeit besten und vor allem problembewußten Kenners liegt vor allem darin, daß er die verschiedenen Aspekte der kirchlichen und kirchenpolitischen Tätigkeit des Papstes als Einheit sehen lehrt. Von der – häufig isoliert betrachteten und vor allem bei italienischen Historikern einseitig im Zentrum stehenden – „römischen Frage" und dem Syllabus über die Konkordatspolitik, die Missionspolitik gegenüber dem portugiesischen Padroado und dem Verhalten in der polnischen Frage bis zur Sorge für einen religiös-seelsorglich eingestellten Welt- und Ordensklerus zieht sich als roter Faden eine ganz bestimmte Vorstellung von der Kirche und ihrer Aufgabe hindurch. Es sind gemeinsame Optionen, die der päpstlichen Haltung in all diesen verschiedenen Bereichen zugrunde liegen. Dies ist zunächst eine zentral vom Seelsorglichen und nicht Politischen bestimmte Ausrichtung. Das Wichtigste ist für Pius IX. die Sorge für religiöse Vertiefung des katholischen Volkes und deshalb vor allem für einen würdigeren und geistlicheren Klerus. Die gerade unter ihm in vielen Ländern aufblühende Aktivität der Laien wird demgegenüber nicht in ihrem Eigenwert und ihrer wirklichen Bedeutung für die Kirche erkannt. Von zentraler Bedeutung ist aber die Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt, die sich jedoch Pius IX. in ihrer Vollverwirklichung nur in der Weise des „katholischen Staates" vorzustellen vermag. Entscheidend ist dabei, daß Trennung von Kirche und Staat, wiewohl in Einzelfällen ihre Vorzüge für die Freiheit der Kirche von der Kurie durchaus gesehen wurden (vgl. 436 f.), doch ganz überwiegend als laizistisch-kulturkämpferisch erfahren wurde; weder das andere Modell Belgiens noch erst recht das der angelsächsischen Staaten ist in Rom bewußt zur Kenntnis genommen worden. Das Modell blieb das der „Christenheit"; vor allem blieb das Kirchenbild Pius' IX. und seine Vorstellung vom Verhältnis der Kirche zu einer sich wandelnden Welt eminent statisch. Das Bewußtsein eines komplexen historischen Veränderungsprozesses fehlte bei ihm fast völlig; und letzten Endes ist es auch jene Angst vor der historischen Dimension, die unweigerlich das Kirchenbild in Mitleidenschaft ziehen mußte, was die Ängstlichkeit, Geheimnistuerei und Verschweigetaktik in der Archivpolitik und Aktenpublikation bestimmte (634–36). In der Pastoral wie auch in den Kriterien für die Bischofsernennungen steht ganz im Vordergrund die Bewahrungsstrategie, die auf eine weniger „verweltlichte", religiösere, aber auch von der Entwicklung der modernen Welt abgeschirmte Kirche hinausläuft (651, 675, 679). Vor allem jedoch fällt auf, daß gegenüber den traditionellen Gefahren für Einheit und kirchliche Disziplin die spezifisch modernen Gefahren des Verlustes religiösen Sinnes überhaupt nur wenig erkannt werden. So sind in ihren Weisungen für Frankreich Kurie und Papst mehr über den Gallikanismus alarmiert als über die fortschreitende Entchristlichung (162). Ähnliches gilt für Südamerika: über die krasse religiöse Unwissenheit und sich ausbreitende Gleichgültigkeit verlautet nichts an Sorge; als größere Gefahr gilt dagegen der Protestantismus (428, 432). – Hier sei vom Rez. noch angemerkt, daß diese unterschiedliche Sicht der Gefahren der Gegenwart auch einen entscheidend wichtigen Hintergrund für die späteren Gegensätze zwischen der Majorität mit dem Papst einerseits, den Bischöfen der Minorität anderseits, auf dem 1. Vatikanum bildet!

Durch diese immer wieder anklingenden Zusammenhänge vermag der Autor, außer

durch neue und manchmal sehr interessante Dokumente, auch viele Einzelstellungnahmen in neuer Beleuchtung zu zeigen, während diese bei isolierter Betrachtung an Konturen verlieren. Dies gilt z. B. für die „römische Frage" und das Festhalten am Kirchenstaat (zusammenfassende Darstellung der Motive des Papstes auf S. 106–19). Es steht fest, daß es bei Pius IX. hier nie ein Schwanken gegeben hat und es nie zu dem Stadium einer ernsthaften Erwägung von Alternativen kam, auch wenn gefühlsmäßige Sympathien für die italienische nationale Sache und auch für Cavour in ihm blieben. Eigentlich zentrales Motiv ist bei ihm die Ablehnung des modernen laizistischen Staates, der das ewige Heil von Millionen aufs Spiel setze (115 f.), wobei gerade die Pressefreiheit für Pius IX. die Quelle allen Übels darstellt (114). Sicher fehlte es ihm und der Kurie an realistischer und schöpferischer historischer Zukunftsperspektive; aber auch die weltanschauliche Härte des laizistischen Antiklerikalismus, wie er in Italien und ähnlich auch in Südamerika erfahren wurde, ist im Auge zu behalten, will man hier zu einem gerechten Urteil kommen (117 f., 149 f.). Aufschlußreich ist auch die Darstellung der rigorosen Unterdrückung jener doch gar nicht so geringen Richtung im italienischen Klerus, die nicht mit dem päpstlichen Festhalten am Kirchenstaat einverstanden war und die Aussöhnung mit dem italienischen Nationalstaat erstrebte. Darunter ist besonders interessant der noch nicht bekannte Fall des Bischofs Corti von Mantua, den Martina aus einer leider in ihren wichtigsten Teilen noch nicht veröffentlichten Doktorarbeit von Pecorari aus dem Jahre 1976 darstellt: nachdem der Bischof mehrfach aus prinzipiellen Gründen ablehnte, die Solidaritätsadressen mit dem Papst zu unterzeichnen, da er den Kirchenstaat für die Kirche nicht für notwendig hielt, wurde er am Ende doch zermürbt und isoliert, zur vollen und bedingungslosen Aufgabe seiner abweichenden Position gezwungen (128–31). – Für die Frankreichpolitik sind an Einzeldokumenten neu und besonders aufschlußreich die vom Autor resümierten römischen Instruktionen an die neuen Nuntien Garibaldi, Sacconi und Chigi, aus denen die römischen Anliegen und Interessenschwerpunkte hervorgehen (158–61), aber auch die persönliche handschriftliche Stellungnahme des Papstes zu einem gegen die ultramontanen Heißsporne gerichteten Memorandum des Bischofs von Rouen (172–75).

Viel Wertvolles erfährt man über die Genese des „Syllabus" und der Enzyklika „Quanta cura", auch über die beiden Studien des Autors von 1962 und 1968 (vgl. 288 Anm. 1) hinaus. Hinzuweisen ist u. a. auf ein Votum Bilios zur Mechelner Toleranz-Rede Montalemberts (323–27, vgl. auch das Gutachten 336 f.): Bilio gibt die Gedanken Montalemberts unverfälscht und exakt wieder; jedoch fehlt ihm in der Art und Weise, wie er sich in der Frage der Religionsfreiheit auf eine hier angeblich einhellige Tradition stützt, jedes historische Gespür für Wandel. Und in dem ganzen Ringen um den Syllabus fällt ja auf, wie ein typisches Denken in Abstraktionen auf Seiten der Kurie gegen ein Gespür für historische Veränderungen steht, das sowohl bei Politikern wie bei Bischöfen viel stärker vorhanden ist (bes. 332 f.). Nicht unwichtig ist, daß bei der letzten Phase der Änderungen Pius IX. praktisch nicht mehr beteiligt ist (344). Gestrichen wurde u. a. eine vorgesehene Verurteilung der allgemeinen Unterrichts- und Pressefreiheit und dazu im allerletzten Moment noch von Bilio aus eigener Initiative (!) eine Verurteilung des Konstitutionalismus und der Auffassung des nur politischen Charakters der Veränderungen in Italien (345 f.). Anders als vielfach angenommen hat übrigens die Septemberkonvention zwischen Frankreich und Italien keinen Einfluß auf den Erlaß des Syllabus (347).

In der Auseinandersetzung mit dem portugiesischen Padroado in Indien stellt sich das Problem, wie es hier, in Kontrast zur sonstigen Politik Pius' IX., bereits 1853 (392 f.) und dann erst recht im Konkordat von 1857, zur Aufgabe der Intransigenz Gregors XVI. und der Linie von „Multa praclare" und zu einem fast totalen Nachgeben gegenüber den portugiesischen Patronatsansprüchen kommt, das schon damals von den apostolischen Vikaren und Propagandamissionaren mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen wurde. Hier wirken verschiedene Faktoren zusammen: eine gewisse Differenz zwischen der Propaganda und Antonelli, vor allem jedoch die Unkenntnis der Geographie in der Kurie, wo man wohl kaum Karten und Atlanten zur eigenen Information zu konsultieren pflegte, das Fehlen einer echten Zusammenarbeit mit der lokalen Hierarchie der Propaganda auch nur zum Zwecke eigener Information,

schließlich die Tatsache, daß man in Rom als Hauptübel, dessen Beseitigung auch tatsächlich erreicht wurde, nicht das längst anachronistische Padroado an sich, sondern das goanesische „Schisma" betrachtete (395, 413). Eher war Pius IX. bereit, einen Anachronismus im längst britischen Indien zu dulden, vorausgesetzt nur, daß er prinzipiell als päpstliche Gnade anerkannt wurde.

Von gewisser Aktualität erscheint das Kap. über Pius IX. und die polnische Frage (497–546). Das Verhalten des Papstes gegenüber den Polen ist einerseits von Sympathien für das polnische Volk und von intensivem, wenn auch meist vergeblichem Einsatz für die bedrückte polnische Kirche bestimmt, andererseits von dem Bestreben, die Sache der Freiheit der Kirche nicht mit politisch-nationalen Bestrebungen zu verquikken. Im Gegensatz zu Gregor XVI. hat Pius IX. die politische Neutralität auch nach beiden Seiten hin durchgehalten und sich auch jeglicher Verurteilung des polnischen Aufstandes von 1863 und der polnischen Nationalbewegung, wie dies St. Petersburg von ihm forderte, enthalten. – Andere wichtige Kap. befassen sich mit der Reform des Ordens- und Weltklerus (213–60), der Definition der Immaculata Conceptio (261–86), den Problemen des amerikanischen Kontinents (425–96), einigen Problemen Belgiens, Spaniens und Großbritanniens (547–94), einigen Lehrkontroversen (595–636), unter denen für deutsche Leser von besonderem Interesse die Günther-Sache sein dürfte, zu der u. a. drei wichtige bisher nicht bekannte Gutachten, eines von Pappalettere und zwei anonyme, resümiert werden (612–14), schließlich mit Hauptlinien der Regierung der Diözese Rom und der Weltkirche (637–713). – Entscheidend ist, daß überall ein Sich-verlieren ins Detail vermieden wird und statt dessen die Hauptlinien hervortreten. In dem Fazit am Schluß (713) wird eine Art Bilanz gezogen: ein unstreitiger Gewinn an eigener kirchlicher, auf das Übernatürliche gegründeter Identität, ein festerer volkskirchlicher Zusammenhalt, aber auch die Gefahr einer Abschließung von der Entwicklung der profanen Welt.

Dieses Buch gehört wohl auch im deutschen Bereich in jede theologische Bibliothek und jedes kirchenhistorische Seminar. Darüber hinaus möchte man wünschen, daß es auch an einigen höheren Stellen gelesen wird und vielleicht noch im letzten Moment helfen könnte, eine sowohl für den historisch Denkenden wie für die Anliegen des 2. Vatikanums katastrophale Seligsprechung Pius' IX. zu verhindern, zumal die Schwächen des Beatifikationsprozesses an manchen Stellen des Werkes (37, 45 Anm. 68) deutlich hervortreten. Kl. Schatz S. J.

Plummer, Alfred, *Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890.* Edited with Introduction and notes by *Robert Boudens* with the collaboration of *Leo Kenis* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 67). Leuven: University Press 1985. LIV/360 S.

Unter den Editionen der letzten Zeit, die wertvolles neues Licht auf Döllinger werfen, ist dies vielleicht nach der von Conzemius veröffentlichten Acton-Döllinger-Korrespondenz die bedeutendste. Es handelt sich um die Aufzeichnungen des anglikanischen Exegeten Alfred Plummer, der alljährlich im Sommer für mehrere Tage Döllinger (i. f. D.) aufsuchte. Die Gespräche, die er mit ihm, meist bei längeren Spaziergängen, führte, und in denen sich der Münchener Kirchenhistoriker über die verschiedensten kirchlichen, historischen und politischen Gegenstände, nicht zuletzt immer wieder über die zwischen den Kirchen kontroversen Themen äußerte, sind hier sehr eingehend resümiert – und es muß gesagt werden, daß Pl. offensichtlich ein sehr zuverlässiger Zeuge ist und die Meinungen D.s, auch solche, die mit seinen eigenen kontrastieren, exakt wiedergibt. – Abgesehen von vielen sehr interessanten Einzelheiten über die Lebensführung D.s geben die Aufzeichnungen vor allem Aufschluß über die Einstellungen, Hoffnungen und Pläne in seinen beiden Lebensjahren nach dem 1. Vatikanum und seiner Exkommunikation. – Wir erfahren, daß, zumindest in seiner späteren Rückschau, der negative Eindruck der Romreise 1857, insbesondere der Mangel an jeglichem kirchlichen und theologischen Problembewußtsein oder auch nur an einem lebendigen theologischen Interesse bei Kurienprälaten und Theologen (mit denen er sich nur über das Wetter unterhalten konnte), aber auch bei Pius IX. selbst, eine

sehr wesentliche Enttäuschung bedeutete (8, 125). Wertvolles geht aus der Publikation für die Einstellung D.s unmittelbar nach der Definition vom 18. Juli 1870 hervor: er hofft noch, daß Gutes aus all dem Übel hervorkomme und die dadurch verschärfte Krise letzten Endes den Boden für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen bereite (3, 7, 19f., 26). – Pl., der ebenfalls in Kontakt mit Newman stand, berichtet auch Interessantes zu der Kritik D.s an Newmans Versuch, das Unfehlbarkeitsdogma historisch zu relativieren und dadurch annehmbar zu machen. Der Vergleich Newmans mit den problematischen Vorgängen auf Ephesos I und den Machenschaften Kyrills (so im Brief Newmans am 17. 6. 1872 an Pl.: „How he can defend the 3rd General Council and yet quarrel with the Vatican, I cannot make out": 25 Anm. 11), den übrigens D. selbst aktualisierend in seiner Kirchengeschichts-Vorlesung unmittelbar nach der Definition gewählt hatte und der an sich ja sehr nahe lag (5f.), hilft nach ihm nicht weiter, weil Ephesos nur Nestorios verurteilt, aber der Kirche kein neues Dogma auferlegt, das Vatikanum aber etwas geändert habe (28). Im Unterschied zu Newman, der die Bedeutung des Dogmas herunterspielen wolle, ist für ihn das Unfehlbarkeitsdogma, vor allem in seiner maximalistischen Interpretation, klar, eindeutig und von höchster praktischer Relevanz für die Kirche (25, 66f.).

Das Verhältnis D.s zur altkatholischen Kirche bleibt auch hier in jener Schwebe, in der es sich bisher befindet (dazu 30, 75, 236, sowie die Ausführungen des Hsg.s S. XXXI). Im ganzen handelt es sich um eine – wenn auch kritische – innerlich-geistige Zugehörigkeit ohne formellen Beitritt; gerade die ekklesiologische Position D.s, der sich nach wie vor als Mitglied der römisch-katholischen Kirche fühlte und unbeschadet der Leugnung des Infallibilitätsdogmas ein solches bleiben wollte, verbietet hier ein „Entweder-oder". – Daß D. ein scharfer Gegner der Abschaffung des Pflichtzölibats in der altkatholischen Kirche war, ist längst bekannt. Ergänzendes geht aus dieser Publikation hervor: wenngleich er auf die Dauer ein Nebeneinander von unverheiratetem und verheiratetem Klerus in der Kirche für sinnvoll ansah (44f.), erblickte er in der einfachen Abschaffung der Zölibatsverpflichtung keinen Fortschritt, da dadurch das Priestertum von einer Berufung zu einem Beruf wie jeder andere werde (156f., 172). – Immer wieder klingt das ökumenische Interesse D.s an. Zentral und geradezu prophetisch ist sein Wort von Juli 1872 „Theology must become conciliatory instead of polemical" – erst dann könne ein Konzil etwas für die Einheit der Christen tun (29). Sehr ausführlich wird über die Bonner Konferenzen von 1874 und 1875 und D.s Anteil daran berichtet (99ff., 127ff.). – Als ausgesprochene Fehleinschätzung stellt sich D.s Beurteilung des Kulturkampfes heraus (117, 155, 169, 174f.). Während sein Gesprächspartner ihm die englischen liberalen Kritiken gegen die Ausnahmegesetze entgegenhält, glaubt D. in geradezu naiver Weise an die moralische Wirkung staatlicher Gesetze in Deutschland; Gleiches gilt übrigens für seine Einstellung zum Sozialistengesetz (170f.). Daß der Kulturkampf, weit davon entfernt, die „Ultramontanen" zu isolieren, erst recht die katholisch-ultramontane Einheitsfront zementierte, hat er nicht gesehen (155). Hier kommt sicher der „blinde Fleck" D.s besonders deutlich zum Vorschein: sensibel gegenüber der Welt der Gebildeten des 19. Jhs., hat er die Massenbewegungen in ihrer Stärke und Vitalität unterschätzt und sowohl gegenüber den Ultramontanen wie gegenüber den Sozialisten die Staatsgewalt überschätzt.

Kl. Schatz S. J.

Silberer, Michael, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij.* Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin (Das östliche Christentum NF 36). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. XLIII/303 S.

Das Werk des russischen Naturwissenschaftlers, Philosophen und Theologen Pavel Florenskij (1882–1943) wird immer mehr zum beliebten Gegenstand eingehender Untersuchungen sowohl in der Sowjetunion wie auch im Westen. Das mag zum einen an der komplexen Persönlichkeit Florenskijs (i. f. Fl.) selbst, an seinem vielseitigen Werk und an seinem Schicksal liegen, in einer der unruhigsten Epoche des modernen Rußland gelebt und gearbeitet zu haben. Obwohl Priester und Mönch, nimmt er wesentlichen Anteil am technischen Aufbau der jungen Sowjetunion, bis er 1933 endgültig

verhaftet wird und schließlich in einem sowjetischen Lager stirbt. Andrerseits stellt er – geistesgeschichtlich gesehen – die Brücke zwischen Solovjov und Bulgakov dar. Die vorliegende Untersuchung, eine Doktorarbeit des Päpstlichen Ostinstitutes in Rom, stellt die erste größere Arbeit über Fl. in deutscher Sprache dar. Das erste Anliegen des Vf.s besteht denn auch darin, Leben und Werk dem deutschen Leser vorzustellen. Dies macht den ganzen 1. Teil der Untersuchung (1–56) aus. Bereits in diesem Rahmen wird die Trinitätsidee als Leitmotiv des gesamten philosophischen Denkens Fl.s expliziert. Die Trinitätsidee, die sich in der Idee der „Homousie" (Wesenseinheit) des nikaiischen Dogmas ausdrückt, wird als der Brennpunkt der Weltanschauung Fl.s hervorgehoben, an deren Erarbeitung er sein ganzes Leben sich mühte. Im 2. Teil (57–135) wird die Trinitätsidee in der Erkenntnislehre Fl.s weiterverfolgt. Der Untersuchung liegt vor allem Fl.s Hauptwerk „Stolp i utverždenie istiny" (Säule und Grundfeste der Wahrheit) zugrunde. Im einzelnen geht es dabei um Fl.s antinomische Konzeption der Wahrheit, die dann vor allem das Verhältnis des Glaubens zum Wissen sowie der göttlichen Offenbarung zur menschlichen Vernunft bestimmt. Der 3. Teil der Untersuchung (136–252) beschäftigt sich mit der eigentlich theologischen Trinitätskonzeption. Ausgehend von der „Einheit des göttlichen Wesens" (136 ff.) über die Beschreibung der „Dreiheit der Hypostasen" (165 ff.) mündet die Untersuchung in die Deutung der „Sophia" als der „ewigen Wurzel der Schöpfung im dreieinigen Gott" (203 ff.). Fl. gehört zu den schöpferischsten religiös-philosophischen Denkern des modernen Rußland. Die Fülle dieses Denkens von einem einheitlichen Gedanken (Homousie – Trinität) her zu deuten und verständlich zu machen, ist schon deswegen keine leichte Aufgabe, weil Fl. kein systematischer Denker im strengen Sinn war und sich auch nicht in den engen Käfig der orthodoxen Schultheologie einsperren ließ. Jeder Deutungs- und Systematisierungsversuch steht somit vor erheblichen Problemen. Noch schwieriger und nicht eben die Klarheit fördernd ist es jedoch, wenn die Gedanken Fl.s mit der Trinitätskonzeption eines Thomas von Aquin schrittweise verglichen werden. Denn man kann weder behaupten, daß der Aquinate „die kirchliche Trinitätslehre in einer bis heute unübertroffenen spekulativen Kraft systematisch entfaltet" habe, noch ist es schlechthin richtig, daß Fl. „die orthodoxe Trinitätstheologie mit einer seltenen Tiefe der Intuition von Grund auf neu durchdacht" habe (vgl. XVI). Es hilft nicht sehr viel weiter, in Fl. „östliche Intuition" und in Thomas von Aquin „westliche Ratio" miteinander zu vergleichen und „in jeweils höchster Entfaltung einander begegnen" zu lassen (ebd.). Man kann auch nicht einfach die sehr bedenkenswerte Kritik von anderen orthodoxen Theologen übergehen, z. B. von Georgij Florovskij in „Puti russkogo bogoslovija" (Paris 1933, 493 ff.). Fl.s Darlegungen erscheinen oft widersprüchlich und dunkel. Zusammenhänge durchsichtig und verständlich zu machen, ist daher höchst verdienstvoll. Dies wäre aber sicher leichter dadurch erreichbar gewesen, ihn in dem Kontext zu lassen und zu untersuchen, in dem er steht, nämlich im Rahmen der russischen religiösen Philosophie. Zu Thomas von Aquin ist nicht nur der zeitliche, sondern auch der geistig-kulturelle Abstand zu groß. Kleinere stilistische Mängel hätten auch leicht vermieden werden können (im Deutschen hat sich z. B. „Diskurs" statt „Diskursion" eingebürgert). Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um einen sehr verdienstvollen Versuch, der jedoch mit gravierenden Mängeln behaftet ist. B. Groth S. J.

Höfer, Liselotte, *Otto Karrer 1888–1976.* Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von *Victor Conzemius.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 484 S.

Die – bereits in der ersten Auflage vergriffene – Biographie aus der Feder von Karrers Mitarbeiterin seit 1958 ist einmal eine zeitgeschichtliche Quelle ersten Ranges. Sie ist aber auch spirituell und menschlich beeindruckend als Zeugnis für einen Mann, der oft „wider alle Hoffnung", zumal in der Vorkriegszeit eher beargwöhnt und verdächtigt, für eine menschlich und geistlich weitere, problembewußtere und ökumenisch offene Kirche arbeitete, unter ihr litt, dadurch aber zu einer Reife gelangte, die ihm ermöglichte, „zum Eckstein des Glaubens für viele" zu werden (Conzemius auf S. 40) und der erst durch das 2. Vatikanum die Ziele, für die er sich einsetzte, wenigstens offi-

ziell sanktioniert sah. *Conzemius* (i. f. C.) hat dazu ein Vorwort geschrieben (9–40), das einmal ein sehr gutes Profil K.s und seines Lebens bietet, aber auch – vor allem aus dem Diözesanarchiv Solothurn – Ergänzendes zu Tage fördert, so u. a. das bisher nicht bekannte Faktum, daß Kardinal Mundelein (Chicago) bereit war, K. im Falle einer Emigration nach den USA in seine Erzdiözese aufzunehmen (30).

Was bei K. auffällt, ist die heute kaum mehr vorstellbare Spannweite seiner Arbeiten, die doch nie, wie dies für die meisten heute sich in ähnlicher Weise Versuchenden gilt, Dilettantentum und Oberflächlichkeit bedeutet. Er ist Historiker, geistlicher Schriftsteller, Exeget, Theologe, Ökumeniker, und vor allem immer wieder Seelsorger. Sein Bogen beginnt mit der damals bahnbrechenden, aber auch Empfindlichkeiten des damaligen Ordensgenerals Ledochowski verletzenden (94 f.) Borja-Biographie. Er stellt geistliche Gestalten der Kirchengeschichte dar wie Meister Eckhart, den er als grundkatholisch interpretiert – eine Deutung, die damals angefeindet wird, aber nach kurzer Zeit dann doch im kirchlichen Interesse höchst willkommen ist, da sie es möglich macht, den Meister Eckhart gegen seine Vereinnahmung durch Alfred Rosenberg für die Kirche zu reklamieren (138 f.). Er packt heiße und existenziell brennende Themen an wie die des Bittgebetes (in seinem – dann indizierten – Buch „Gebet, Vorsehung, Wunder"), aber auch das Problem der Weltreligionen in seiner bahnbrechenden Schrift „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum"; er setzt sich ein für die deutschen Emigranten in der NS-Zeit; er wird nach dem Krieg zu einem der entscheidenden Schrittmacher der ökumenischen Bewegung im deutschen Sprachraum, und schließlich zum Autor des „Karrer-NT", das vor allem in seiner ausführlichen und hilfreichen Kommentierung ein Novum bietet. – Es ist wohl berechtigt, K. mit C. „zuerst und vor allem als Seelsorger" (9) zu sehen. „Karrers Augenmerk war vor allem auf jene Menschen gerichtet, denen es innerhalb des Milieukatholizismus unbehaglich wurde und die aus der Kirche zu emigrieren begannen. Die Ursache der Spannungen lag darin, daß ihm das Eingehen auf die Probleme dieser Menschen verübelt und er wegen seiner seelsorglichen Bemühungen zum Kantengänger abgestempelt wurde" (34). L. Höfer hat auf S. 122–25 sein Profil als Seelsorger und seine Art, mit den Menschen umzugehen, gezeichnet. Von da aus resultiert seine Sensibilität und Wachheit gegenüber nicht gelösten Problemen und Zeitfragen. Und das prägt auch die Eigenart seiner historischen Forschung, welche – hier im Unterschied etwa zu der Grabmanns – sehr stark mitfühlt und bei geistesverwandten Persönlichkeiten innerlich mitschwingt (116 f.). Seine doppelte Loyalität, sein Verhältnis von Problembewußtsein und Kirchlichkeit, ist konkret anders gelagert als bei einem Mann wie seinem ehemaligen Provinzial Bea, der sich als Rektor des Bibelinstituts mit Verständnis für ihn einsetzte, jedoch mit seiner Vorsicht und Diplomatie die Dinge zwangsläufig anders beurteilte, der auch beides miteinander verband, jedoch in anderer Weise (vgl. dazu 159, 170–75). – Für die Resonanz des Wirkens K.s sind dabei nicht zuletzt die immer wieder zitierten Briefzeugnisse wichtig, aus denen hervorgeht, in welchem Maße er durch seine Publikationen vielen Menschen Hilfe, neue Glaubenskraft und innere Befreiung bieten konnte.

Nur auf einige wichtige und interessante Kap. und Einzelergebnisse soll hingewiesen werden: In der entscheidenden Krise seines Lebens, als er, durch den Auftrag zur Bellarmin-Biographie zur Unterstützung einer kirchlichen Richtung genötigt, zu der er nicht mehr innerlich vorbehaltlos stehen konnte, aus der Gesellschaft Jesu ausschied und sogar vorübergehend in das evangelische Predigerseminar Nürnberg eintrat, empfing K. menschliche und religiöse Hilfe vor allem von drei Menschen: seiner Mutter, seinem einstigen Religionslehrer Meinrad Vogelbacher und seinem ehemaligen und ihm geistlich sehr viel bedeutenden Novizenmeister Paul de Chastonay (104 f.). Deutlich wird die Enge und Ängstlichkeit des Luzerner Katholizismus der 30er Jahre; bezeichnend ist, welch rotes Tuch für die Schweizer Kirchenzeitung 1941 allein schon der Buchtitel „Freiheit des Christenmenschen" darstellte (181). Bei den Maßnahmen gegen K., die vorübergehend zu einem „Bußschweigen" (Predigt- und Vortragsverbot) durch das Hl. Offizium führten, liegt, wie C. aufgrund der von ihm im Diözesanarchiv Solothurn aufgefundenen Dokumente aufzeigt, die Hauptinitiative bei den bischöflichen Stellen in Chur und Solothurn (28–33), die eigentliche Ursache jedoch „im Milieu

des geschlossenen, nach außen immunisierten Gettokatholizismus" (32). In Chur gelang es C. noch nicht einmal, Einsicht in die Akten zu bekommen, wobei der Archivar ihm sogar die erstaunliche Belehrung zuteil werden ließ, gute Biographien könnten auch ohne Archivalien geschrieben werden (401 Anm. 15). – Sehr interessant für die Geschichte der Una-Sancta-Bewegung sind weiter die Dokumente des Briefwechsels zwischen K. und dem reformierten Pfarrer Richard Krämer (198–205). Die Probleme der Abendmahlsgemeinschaft stellten sich dort schon 1946 (203f.), und sehr schnell setzte sich die Erkenntnis durch, daß die Unterschiede nicht in der Rechtfertigungslehre als solcher liegen, sondern in der Ekklesiologie und speziell in dem auf apostolischer Sukzession beruhenden Amt. Einen schweren Schlag versetzte diesen Bemühungen hier wie andernorts das Assumpta-Dogma von 1950. Hier ist jedoch auf eine sehr differenzierte evangelische Reaktion der beiden Zürcher Una-Sancta-Kreise auf dieses Dogma hinzuweisen, die hier zuerst auszugsweise veröffentlicht wird (235f.). – Bisher erst in kleinen Kreisen bekannt und durch diese Biographie öffentlich wird das Faktum, daß K. 1967 durch den damaligen Schweizer Provinzial Walker wieder geheim und ohne rechtliche Formalitäten, aber vollgültig in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde. Die Initiative ging vom Orden aus. K. reagierte zu Tränen gerührt (377f.). – K. äußerte einmal gegenüber C. „Man muß bereit sein, mit Christus in die Fundamente der Kirche einzugehen" (40). Und die Verf. stellt die Frage: „Ob aber jene, die nun bei römischen Verdikten einfach auf die allgemeine Sympathie spekulieren und die bequeme Flucht in die Öffentlichkeit antreten, sich klar machen, daß sie die Möglichkeit zu solchem Verhalten innerhalb der Kirche ihren Vorgängern verdanken, die die Schläge einer übersteigerten Autorität ganz und gar geistlich, als Nachfolge Christi in dieser konkreten Kirche und für sie, ertragen haben? ... Die meisten akzeptierten die Maßnahmen als den Leidensanteil, der je gerade ihnen zugemessen war um des Ganzen der Kirche willen, und sie überließen es Gott, ihre theologischen Gedanken – die sie nicht widerriefen, nur ins betende Schweigen zurücknahmen – keimen und reifen zu lassen. Der Kirche, deren Fortschritt letztlich ein immer tieferes Hineinwachsen in das Mysterium Jesu Christi ist, haben diese Männer damit den entscheidenden Dienst erwiesen, der auch ihren prophetischen Warnungen und Protesten erst ihr volles Recht gab" (184). Kl. Schatz S.J.

Vennebusch, Joachim, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln.* Teil 3: *Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek* (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, herausgegeben von *Hugo Stehkämper.* Sonderreihe: die Handschriften des Archivs. Heft III: Die theologischen Handschriften, Teil 3). Köln/Wien: in Kommission bei Böhlau 1983. IX/246 S. 16 Abb.

Herr Dr. J. Vennebusch, der die Beschreibung der Folio-Handschriften und der Quart-Handschriften des Bestandes der Gymnasialbibliothek herausgebracht hat (1976, 1980), legt mit diesem dritten Band die Vollendung seiner vorbildlichen Beschreibung der theologischen Handschriften des ersten Bestandes des Historischen Archivs der Stadt Köln (d.h. des Bestandes der Gymnasialbibliothek) vor. Allgemeines zur Anlage der Beschreibungen zu melden, kann ich hier unterlassen, da die angewendete Methode die Fortsetzung dessen ist, was in den ersten zwei Bänden angefangen wurde (cf. ThPh 59 [1984] 282–283).

Das Schrifttum, das im geistigen Raum der Universität Köln entstanden ist oder gebraucht wurde, kommt in den kleinformatigen Hss, die der nun vorliegende dritte Katalogband erfaßt, seltener vor als in den Folio-Hss (Heft I); es ist aber doch mit einigen beachtlichen Stücken vertreten, wie das Registerwort „Köln, Universität" zeigt. – Dagegen tritt ein zweiter Schwerpunkt der Kölner Handschriftenbestände, nämlich das aszetische Schrifttum, das unter dem Einfluß der Devotio moderna steht und das den Klosterreformen des 15. Jhs. dienen will, in den Oktav-Hss sehr deutlich zutage. Die Hs GB 8° 56 aus dem Kloster Groß St. Martin veranschaulicht beispielhaft die Fragen, mit denen sich Kölner Benediktiner nach der Einführung der Bursfelder Reform beschäftigen. Die 32 Oktav-Hss aus der Kreuzherrenbibliothek sind eine reichhaltige Fundgrube für die Erforschung der Devotio moderna. Sie enthalten in Fülle bekannte

und unbekannte, verbreitete und seltene aszetische Schriften, auch bemerkenswerte Rapiarien (z. B. GB 8° 76, GB 8° 96). Da gerade auch Auszüge und kurze Texte bezeugen, welche Themen und welche Autoren die Aufmerksamkeit anzogen, versucht der Katalog auch diese Texte so zu erfassen, daß Denkweisen und moralische Tendenzen des späten Mittelalters greifbar werden. Nicht nur „versucht" der Autor dies. Es gelingt ihm auch dank einer Inhaltsangabe, die im Vergleich zu den verallgemeinernden Angaben so mancher Kataloge erstaunliche Vollendung des Details aufweist. Die beeindruckende Information und die geduldige Kleinarbeit, die diese Vollendung voraussetzt, wirken hier um so direkter, als der sorgfältige Satz die gewonnenen Resultate zur Inhaltsangabe sofort überschaubar dem Auge unterbreitet. – Unterstreichen wir noch, daß unter den Hss aus dem Jesuitenkolleg einige bemerkenswert sind, weil sich in ihnen der Alltag und das geistliche Leben des Ordens lebensnah spiegeln: eine um 1600 in Rom entstandene Hs über die Exerzitien (GB 8° 164), ferner persönliche Kompendien, die junge Jesuiten 1625–1627 im Trierer Noviziat geschrieben haben (GB 8° 183, GB 8° 117). In diesen Themenkreis gehört auch die Sandaeus-Hs GB 8° 120, die nicht unmittelbar aus dem Jesuitenkolleg stammt.

Es sind diesem Band sechzehn Abbildungen beigegeben. Sie beziehen sich auf Hss, die in den Heften I–III beschrieben sind, also auf alle Formate des Bestandes „Gymnasialbibliothek". Heben wir vier Stücke besonders hervor. Ein erstes zeigt das Autograph des Kölner Magisters Heinrich von Gorrichem in dessen *Lectura* zu den Evangelien (vor 1431) (GB f° 26, f. 18^{v}). Drei weitere sind besonders interessant, wenn man sich anhand der direkten Dokumente vergewissern will, daß ein und derselbe Schreiber im Lauf der Jahre eine beachtliche Schriftentwicklung durchmachen kann. Der Bibliothekar der Kölner Kreuzherren, Conradus de Grunenberg, liefert hier ein höchst interessantes Beweismaterial. Seine Frühschrift aus dem Jahre 1418 (GB 4° 249, fol. 37^{v}) weist Oberlängen mit Schlingen auf, die in seiner späteren Schrift aus dem Jahre 1445 gänzlich fehlen (GB 8° 40, fol. 105^{r}). In seiner Altersschrift aus dem Jahre 1465 (GB 8° 94, fol. 169^{v}) fehlen sie genau so: nur ist das gesamte Schriftbild im Vergleich zu der späteren Schrift (1445) deutlich verstarrt. – Es ist zu erhoffen und zu erwarten, daß die noch ausstehenden Bände zur Beschreibung der Kölner theologischen und philosophischen Hss diese bemerkenswerte Arbeit zum vollständigen Opus machen werden.

R. Wielockx

Guía de los Archivos y las Bibliotecas de la Iglesia en España. I: *Archivos.* II. *Bibliotecas – Personal.* León: Asociación española de archiveros eclesiásticos 1985. 547/376 S.

Die kirchlichen Archive und Bibliotheken Spaniens zeichnen sich vor allem durch zwei Eigenschaften aus: sie sind ungewöhnlich reich auch an alten Beständen, andererseits aber sind sie wenig erschlossen und oft schwer zugänglich. Der Reichtum an Beständen wurde erneut durch eine von der Vereinigung kirchlicher Archivare Spaniens durchgeführte Befragung bestätigt. Die kirchlichen Archive und Bibliotheken Spaniens besitzen demnach insgesamt 14 Papyri, 265 132 Pergamenturkunden, 10 069 Codices und Handschriften, 3936 Inkunabeln und mehr als vier Millionen Drucke, darunter auch viele aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Diese Schätze zugänglich zu machen, ist das Ziel des vorliegenden zweibändigen Führers. Er stellt 149 Archive und 108 Bibliotheken vor (von Albacete bis Zaragoza); es sind nahezu alle Archive und Bibliotheken der Bischöfe und Domkapitel sowie der Diözesen, Seminarien, Theologischen Fakultäten und Klöster. Über jede Institution werden die wichtigsten Daten mitgeteilt: Adressen, Personal, Öffnungszeiten, Art und Umfang der Bestände, gegebenenfalls Kataloge. Zu diesen Informationen über das Organisatorische kommt meist ein kurzer Abriß über die Geschichte der Bibliothek hinzu; es werden auch die einschlägigen Untersuchungen über die Institution und ihre Bestände aufgeführt. Ein eigener Abschnitt im zweiten Band ist den Archivaren und Bibliothekaren gewidmet; er enthält ihr curriculum vitae sowie eine Liste der Veröffentlichungen. Am Beginn des ersten Bandes gibt der Sekretär der Vereinigung der kirchlichen Archivare Spaniens, *J. Martí Bonet* (Bar-

celona), eine gute Einführung in das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen in Spanien überhaupt. – Insgesamt ein nützliches, wertvolles Handbuch! Kl. Reinhardt

3. Systematische Theologie

Zoche, Hermann-Josef, *Zwischen Pantheismus und Theopanismus.* Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras. Theologische Dr.-Dissertation an der Universität Augsburg. Msk-Druck 1985. 303 S.

Przywara macht es seinen Interpreten nicht leicht. Sein Grundgedanke der analogia entis scheint bei der Konkretion auf Einzelfragen zu unterschiedlichen Resultaten zu führen; anderseits dürften gerade hier noch Hilfen zu erschließen sein, eher als bezüglich der imponierenden Breite und Promptheit seiner Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen. Freilich ist seine Methodik zu beachten: etymologisch (besonders bei – zusammengesetzten – Termini), synthetisch (Konzentration auf ein „System" „objektiver Kernstellen" der Autoren), historisch (zeitkritisch vor synthetisch gewonnenem geschichtsphilosophischem und -theologischem Horizont). Z. stellt zunächst P.s Auseinandersetzungen im Vorfeld der *Analogia Entis* dar. Das Gegenüber ist Kant mit seiner Wende zum Subjekt; darum wird auch Maréchal kritisiert und vor allem die Phänomenologie (Husserl, Scheler, Heidegger), die bei allem Antikantianismus doch die Methode des Absehens von der Realität zu einem Prinzip gemacht hat. Die positive Antwort versucht, ohne Namensnennung, das Hauptwerk von 1932 (den Terminus hat P. [Téran-Dutari] seinen suarezianischen Lehrbüchern entnommen). – Z. stellt den Stoff, in Fortführung von E. Stein und U. Kühn, um. Danach wird in der ersten Teilanalogie die Analogie gegenüber Logik (Identität) und Dialektik (Widerspruch) im Widerspruchs-Satz begründet (§§ 5 u. 6, 1–6). Thema der zweiten Teilanalogie ist die Metaphysik, sich hinaufstufend zum „In-Über" von philosophischer und theologischer Metaphysik: Analogie als „teilnehmendes Über-hinaus-bezogen-sein" (§§ 1–4). Aus der Analogsetzung dieser innergeschöpflichen Verhältnisse zum Gott-Mensch-Verhältnis folgt die „resultierende Analogie" der Korrespondenz zwischen Natur und Übernatur. P. unterscheidet die formale Gotteslehre mit Akzentuierung des Über von der das In betonenden materialen. Z. disputiert hier vor allem gegen Téran-Dutari, der diese aus jener aufsteigen sieht, also gegen dessen (Rahnersches) Transzendentaldenken. Aber vielleicht denkt er hier „zu ‚theologisch'"? So auch in seiner wiederholten Kritik an P.s Vernachlässigung der Heilsgeschichte (ein strukturaler philosophischer Entwurf muß sie – auch wenn es Barth mißfällt – nicht einbeziehen)? Beirrt hier einmal mehr die Äquivozität von „Theologie"? – Die Geschichte kommt dann in den Kriegspredigten zum Alten und Neuen Bund in den Blick. Z. stellt wieder die verschachtelten In-Über-Bezüge bei P. dar; er referiert Puntels Kritik an dieser „grenzenlosen Formelfreudigkeit" und verteidigt P. durch den Hinweis auf geplante zweite Werkteile, vor allem eine – dann unterbliebene – Gesamtzusammenfassung seiner Sicht. Doch ob die nicht noch formaler (soweit möglich) ausgefallen wäre?

Die antitranszendentale Stoßrichtung sammelt sich in der Unterscheidung zwischen der „durch Christus geschaffenen *Möglichkeit* einer Erhöhung der Natur durch die Übernatur" (245) und deren faktischer Setzung, die Téran-Dutari in Christus gegeben sieht. Rez. stimmt Z. zu: Kreuz und Natur darf man nicht gleichsetzen; aber andererseits ist mit Christi Kreuz und Auferstehung mehr als bloße Möglichkeit gegeben. Tut hier Z. nicht des Guten zu wenig? So auch mit der These, die Naturbeziehung sei eigentlich keine Gottesbeziehung, weil nicht dialogisch (252)? Wo bleibt hier der Wortcharakter der Schöpfung? (Ich verweise auf W. Kern in MySal 2, 464 ff bzw., falls er als „befangen" gelten sollte, auf seine Gewährsleute: von den Vätern bis Guardini.) Im übrigen hätte man auch bei Einbezug der Erlösung diese von Erhöhung zu unterscheiden. Ist das Koordinatenkreuz eine wirkliche Lösung des Zwei-Stockwerke-Problems? (Mag der Gott-Mensch-Bezug senkrecht sein, inwiefern ist der Bewußtseins-Sein-Be-

zug waagerecht? Und wenn man beide nicht – pantheistisch oder theopanistisch – identifizieren darf, ist es nicht gleichermaßen unerlaubt, sie derart [Rahnerisch gesprochen] „kategorial" zu unterscheiden?) Glückt hier de Lubac nicht deshalb eine Lösung, weil er geschichtlich-dialogisch denkt (zeigen sich also daran nicht doch unübersehbare Grenzen eines strukturalen Redens von „Übernatur")? – Nach de Lubac kommt Z. mit Recht auf die geistliche Auslegung der analogia entis zu sprechen; denn was formal fragwürdig bleibt, wird darin furchtbar, in ignatianischer Spiritualität, im In-Über von „liebender Furcht" und „fürchtender Liebe" (Augustinus, In Ps 118, 22.6). Auf Einzelerklärungen der Arbeit und Detaildiskussionen muß diese Anzeige verzichten. Wichtig die wiederholte Betonung, analogia entis sei ein Struktur-Prinzip (principium quod), nicht eins der Ableitung (ex quo). Dankenswert der Hinweis, daß das Fehlen des „tanta" in Przywaras geliebtem Lateranense-Text DS 806 gegenüber den früheren Denzinger-Ausgaben nicht eine Korrektur darstellt, sondern nach Quellenlage schlicht ein Druckfehler sein muß.

J. Splett

Neuhaus, Gerd, *Atheismus oder anonymes Christentum?* Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin. Annweiler: Plöger 1985. 149 S.

Mit seiner Theorie vom *anonymen* Christentum hat Karl Rahner die Frage zur Diskussion gestellt, inwieweit der Bezug zu dem im christlichen Glauben gemeinten Gott implizit auch dort gegeben sein kann, wo man sich explizit atheistisch versteht. Die hermeneutische Fruchtbarkeit dieser Theorie möchte in kritischer Nähe zu Rahner N. in seiner 1985 erschienenen Studie unter Beweis stellen. Der Verf. gliedert sie in zwei Teile: der 1. Teil liefert „Vorüberlegungen zu einer transzendentalen Hermeneutik des Gottesglaubens" auf der Basis der Rahnerschen Theorie, der 2. Teil bringt die Durchführung des Konzeptes in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin.

Im 1. Teil der Arbeit reflektiert der Verf. zunächst auf den Begriff des anonymen Christentums und faßt dieses als „vortheoretische Annahme ... des in Jesus Christus offenbaren Gottes" (11). Transzendentale Hermeneutik ist dann der Versuch, die zunächst verborgenen „Sinnimplikationen des menschlichen Daseinsentwurfs phänomenologisch zu entschlüsseln, um von hier aus die expliziten Äußerungsformen des religiösen Bewußtseins ... verstehbar zu machen" (10). Dieses Vorhaben wird im folgenden, in der Konfrontation mit verschiedenen Einwänden schärfer konturiert. Während recht ausführlich auf theologische Kritik eingegangen wird, fällt die Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Bestreitungen der Rede von Gott etwas summarisch und willkürlich aus. – Der 2. Teil der Arbeit ist dem Versuch gewidmet, eine transzendentale Hermeneutik jener Spielart der Religionskritik zu leisten, die der Verf. durch die o. g. Denker repräsentiert sieht. Daß die Interpretation von Feuerbach über Marx zu Horkheimer und Benjamin fortschreitet, soll dabei in der internen Entwicklungslogik jenes Denkens selbst begründet sein. Dem Verf. zufolge führt nämlich die fortschreitende Tilgung idealistischer Restbestände dort mit Horkheimer und Benjamin zum logischen Endpunkt des Versuchs, die absolute Würde des Individuums ohne den Gottesbegriff auszusagen: der Verzweiflung. Im Denken der beiden Letztgenannten werden sodann Ansätze namhaft gemacht (Horkheimers Sehnsucht nach dem „ganz Anderen", Benjamins Andeutung eines Begriffs der „Theologie"), in denen sich die Unterstellung der Möglichkeit von Erlösung als transzendentale Bedingung ihrer Erkenntnisbemühungen zeigt. In einem letzten Gedankengang bedenkt der Verf. abschließend den „doppelten Richtungssinn" solcher Hermeneutik, den er darin gegeben sieht, daß die Reflexion atheistischer Denkformen gleichermaßen kritische Selbstreflexion des Glaubens ist. – Obgleich dem Verf. daran gelegen ist, eine vorschnelle theologische Vereinnahmung der behandelten Denker zu vermeiden (9–19) und er dies auch durch eine zurückhaltende Sprache deutlich macht, bleibt die Frage, inwieweit sich transzendentale Überlegungen solcher Art nicht unvermeidlich zu einem Metadiskurs stilisieren müssen, in dem das Andere gerade nicht mehr als solches zur Geltung kommt. Zudem ist fraglich, ob sich dem Anliegen der jeweiligen Denker in der vorlie-

genden Knappheit der Behandlung (insgesamt weniger als 80 Seiten für Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin) gerecht werden läßt. M. Jung

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer/ Max Seckler.* Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung. Freiburg/Basel/ Wien: Herder 1985. 224/272 S.

Das ganze Handbuch wird fünf Teile in vier Bänden umfassen; Bd. 3 soll dem „Traktat Kirche" gewidmet sein. Die ersten drei Bände entsprechen damit ausdrücklich dem klassischen Aufbau: demonstratio religiosa, christiana, catholica (15). Bd. 4 wird einen „Traktat theologische Erkenntnislehre" sowie eine „fundamentaltheologische Selbstreflexion" enthalten. Für insgesamt 46 Beiträge sind 46 Mitarbeiter vorgesehen, von denen etwa die Hälfte Fundamentaltheologen sind; auch nicht katholische Autoren sind beteiligt worden. Einige Artikel entstehen in Gemeinschaftsarbeit.

Das 1. Kap. *(Lanczkowski)* versucht über das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte zu informieren; man gewinnt vor allem den Eindruck, daß es sich jeder Systematik entzieht. – Im Art. „Religion in den Theorien der Religionswissenschaften" *(Antes)* sind die Hinweise auf Sundén interessant, nach welchem man nur dort religiöse Erfahrungen macht, wo man auch über religiöse Deutekategorien verfügt. Unbefriedigend ist, daß z. B. der Theorie von Girard ganze acht eher irreführende Zeilen gewidmet werden (46). Seltsam mutet ein Satz an, in dem der fortschreitenden Initiation im hellenistischen Mithraskult die heutige Ämterstufung in der katholischen Kirche gegenübergestellt wird (50). – Im 3. Kap. bietet *Schaeffler* einen lesenswerten Ausblick auf kommende, aber noch nicht eingelöste Möglichkeiten einer Sinnlogik religiöser Akte innerhalb einer Religionsphänomenologie, die sich transzendentaler Methoden bedient. – *J. Möller* behandelt auf insgesamt 22 S. die „Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte"; die Analogielehre wird dabei leider nicht zutreffend dargestellt (79). – *Wucherer-Huldenfeld / Figl* schreiben über das Problem des Atheismus. – *Schaefflers* Art. über die Kritik der Religion macht auf die Chancen der Begegnung einer bewußt vernunftkritischen Form des Vernunftgebrauchs mit einer bewußt religionskritischen Form von Religion im europäischen Kulturraum aufmerksam (118). – *Splett* bietet facettenreiche Überlegungen zur Möglichkeit, Gott heute zu denken; aber bei dem für ihn „entscheidenden Aufschwung aller Gottesbeweise ..., der vom Bedingten zum Unbedingt-Absoluten führt„ (137), bleibt m. E. zu sehr im unklaren, daß man zwar von der Welt auf ihre Geschöpflichkeit schließen kann, Gott selbst aber nicht direkter Gegenstand unseres Schließens ist und auch durch keinen „Aufschwung" (welch verräterisches Wort!) erreicht wird. – *Halder* untersucht „Religion als Grundakt des menschlichen Daseins". – *Seckler* entfaltet demgegenüber den theologischen Begriff der Religion. Das Konzilsdokument „Nostra aetate" stelle eine verdichtete Theologie der Religion dar. Wichtig ist der Hinweis, daß sich das theologisch erkennbare Wesen von Religion durchaus tiefgehend vom geschichtlichen Wesen und Unwesen der Religionen unterscheiden könne (177). – Den Abschluß des ersten Bandes bietet der Art. von *Kern* „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung"; kleingedruckt sagt er mit Recht, daß die Selbstoffenbarung Gottes nicht nur ihrer Wirklichkeit nach, sondern auch in ihrer Möglichkeit letztlich Mysterium ist (204). M. E. ist dann zu fragen, ob es wirklich dem Glauben dient, wenn man versucht, ihn außerdem mit Konvenienzgründen plausibel zu machen („Es *scheint* uns möglich, und es *ist* sozusagen möglicherweise möglich", 216). Man muß sich wohl entscheiden, ob man entweder meint, den Glauben in den Rahmen der Vernunft einordnen zu können, oder ob er seinerseits das umfassende und letzte Wort über alles andere sein soll, das sich gegenüber der Vernunft gerade durch seine nachweisliche Nichtausweisbarkeit bewähren muß. – Zum ganzen ersten Band ist leider einzuwenden, daß der übliche Beginn von Fundamentaltheologie mit der „demonstratio religiosa" (anstatt mit dem Konfrontiertsein mit der konkreten christlichen Botschaft) eher verschleiert, daß natürliche Theologie zunächst nur die Unzugänglichkeit Gottes, die Nichtselbstverständlichkeit von Gemeinschaft mit Gott aufweisen kann.

Die Enttäuschung über die Allgemeinheiten des ersten Bandes sollte nicht davon ab-

halten, sich mit Interesse dem zweiten zuzuwenden, in dem es ausdrücklich um das christliche Offenbarungsverständnis geht. – In seinem Art. über „das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis" zeigt *J. Schmitz* den im II. Vatikanum erreichten Fortschritt auf, wonach Offenbarung nicht nur als Belehrung, sondern als eigentliche Selbstmitteilung Gottes zu verstehen ist. – *Seckler / M. Kessler* sehen dieses neue Verständnis als eine Spätwirkung der Offenbarungskritik der Aufklärung an und meinen – m. E. etwa im Blick auf Anselm v. Canterbury oder Hugo von St. Viktor eher zu Unrecht – die mittelalterliche Christenheit habe in problemloser Offenbarungsbejahung gelebt (30). – In einem weiteren Art. zum Begriff der Offenbarung unterscheidet *Seckler* ein „epiphanisches", ein „instruktionstheoretisches" und ein „partizipatives" Verständnis von Offenbarung und will außerdem zwischen Offenbarung als „Erfahrungsbegriff" und als „Reflexionsbegriff" differenzieren. Er schreibt der mittelalterlichen Theologie ein „instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis" zu, worin Offenbarung und Heilsgeschehen auseinandertreten (64); solche pauschalen Aussagen halte ich wiederum im Blick etwa auf Hugo v. St. Viktor für äußerst fragwürdig. Bei der Lektüre der komplizierten Erwägungen käme man kaum auf den Gedanken, daß das Wort der Weitergabe des Glaubens selber Gottes Wort sein könnte. Unzureichend sind die Alternativen des folgendes Satzes: „Die Vernunft als höchstes Wahrheitsvermögen des Menschen ist weder ein Vorrecht der Nichtglaubenden, noch kann ihr aus der Sicht des Glaubens und der Offenbarung selbst die höchste und letzte Wahrheit, zu der der Mensch berufen ist, völlig verschlossen sein, Geheimnis hin oder her" (76). Ich wünschte mir einen sorgfältigeren Umgang mit dem Thema „Geheimnis". – *Pannenberg* schreibt über Offenbarung und „Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte. Das Verhältnis von Geschichte und göttlichem Wort habe in der theologischen Diskussion bis heute keine für alle Beteiligten akzeptable Klärung gefunden (85); die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus lasse „sich angesichts der noch ausstehenden Wiederkunft Christi und der mit ihr verbundenen Vollendung des Reiches Gottes nur so als endgültige Gestalt der einen Offenbarung Gottes verstehen, daß sie als Antizipation der noch ausstehenden Zukunft aufgefaßt wird, zugleich aber auch als Zusammenfassung der ihr vorhergehenden Geschichte göttlicher Selbstbekundungen" (106). Mir scheint in diesen Ausführungen die Nichtselbstverständlichkeit auch eines Offenbarungsbegriffs, bei dem Gott die Initiative zugeschrieben wird, nicht deutlich erfaßt; denn erst in einem trinitarischen Gottesverständnis läßt sich eine reale Relation Gottes auf die Welt so aussagen, daß man damit nicht seiner Transzendenz widerspricht. – *Löser* plädiert in seinem Artikel „‚Universale concretum' als Grundgesetz der Oeconomia revelationis" für die Neuheit des Glaubens gegenüber dem Immer-Schon des Nus (109). Man könnte fragen, ob dies die richtige Alternative ist. In der Tat unterscheidet sich das Kerygma von allgemeinen Vernunftwahrheiten, die man jederzeit von sich aus zur Verfügung hat. Man ist für das Kerygma auf geschichtliche Begegnung angewiesen. Aber diese ganz und gar geschichtlich ergehende Offenbarung kann sich durchaus auf eine bereits von Anfang an („immer schon") bestehende, aber eben für den Nus konstitutiv verborgene Wirklichkeit beziehen (vgl. Eph 1). Es bedarf des geschichtlich ergehenden Wortes gerade deshalb, weil Gottes Liebe zur Welt nicht an der Welt ihr Maß hat und daher auch nicht an der Welt abgelesen werden kann. Das den Glauben eigentlich Kennzeichnende ist nicht seine bloße Geschichtlichkeit, sondern daß es in ihm um etwas geht, was allein in der Weise des begegnenden Wortes offenbar werden kann. – Der „Frage nach Jesus von Nazareth" geht *K. Lehmann* nach und erläutert, warum die historische Rückfrage nur dann richtig gestellt ist, wenn die Ausrichtung auf die Gegenwart (135) und damit der ekklesiale Kontext (140) nicht ausgeklammert wird. – *Merklein* stellt in einem sehr gehaltvollen Aufsatz dar, inwiefern die nicht nur zeitliche, sondern in erster Linie sachliche Nähe der Gottesherrschaft (153) den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu ausmacht. Durch das Sprachereignis der Gottesherrschaft im Gleichnis wird der Hörer hineingezogen in das Geschehen der Gottesherrschaft, das sich darin ereignet (158). Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft impliziert ein spezifisches Gottesbild und eine durch Gottes Handeln zustandekommende Veränderung des Menschen (159). Das Gottesverhältnis Jesu begründet das Israels, und die Berufung der Zwölf spiegelt Jesu Willen

wider, auch Israel zu repräsentieren; für die Ausbildung christologischer Aussagen ist dieser Gesichtspunkt wahrscheinlich nahezu ebenso wichtig wie der seiner Gottunmittelbarkeit (170). – Auch *Kremers* Art. über die Auferstehung Jesu bietet eine genaue und sehr instruktive Auslegung der neutestamentlichen Texte. Wichtig sind die Hinweise zur Bewertung der Anschaulichkeit der Erscheinungsberichte (186); die Grabesgeschichten stellen zwar eine authentische Veranschaulichung der Osterbotschaft dar, aber das leere Grab ist nach Kremer vom heutigen Verstehenshorizont aus keine unabdingbare Voraussetzung für die Wahrheit der Osterbotschaft (187). Denn die Auferstehung ist „nach dem Neuen Testament kein diesseitiges Geschehen (Ereignis) mit einer transzendenten Ursache, sondern ein Handeln Gottes, das unsere gesamte Welt transzendiert, weil mit ihm die Endzeit der Weltgeschichte anbricht" (192). M. E. wäre noch darauf hinzuweisen, welche Bedeutung es für das Verständnis der leiblichen Auferstehung hat, daß die Kirche selber sich als Leib Christi versteht. – *Kern* erläutert das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes. Wenn man unter „Ideologie" versteht, daß ein besonderes Interesse vorgibt, ein allgemeines zu sein, dann war diese Form der Sünde die Ursache für den Tod Jesu (207); Christus aber ist der Tod der Ideologien. Das Kreuz bedeutet die Krisis auch und gerade der pseudochristlichen Ideologien (219). – *Biser* handelt in einem kreativen und ansprechenden Aufsatz von „Jesus Christus als Anspruch und Ausweis". „Die Rückfrage nach Jesus führt, zumindest nach der Sicht der Evangelien, zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß sich die von ihm ausgehende Faszination primär von der Botschaft, nicht von der Person des Botschafters herleitet" (226). „Faszinierend wirkt Jesus nicht in dem Sinn, daß er die Menschen an sich, sondern daß er sie durch sich an seinen Gott zu binden sucht" (227). (Es fällt etwas auf, wie häufig Biser in seinen Texten auf seine eigenen Werke hinweist, hier z. B. fünfzehnmal.) – Der abschließende Art. von *Waldenfels* behandelt „das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit"; für ihn ist kein sinnvoller Dialog zwischen den Religionen mehr möglich, der einen der drei Partner Judentum, Islam und Christentum ausschließt (248); deutlicher als der Hinduismus stelle der Buddhismus ein Alternativprogramm zum Christentum dar (254). „Wie die Gottesfrage im Christentum nicht auszutragen ist, falls nicht das Denken in ‚An-dacht', in Frömmigkeit überführt wird, so eröffnet sich auch im Buddhismus die volle Wahrheit nur, wo die Bereitschaft besteht, das alltägliche Denken und die vordergründige Lebenspraxis zu übersteigen" (255 f). „Ist der Buddhismus vielleicht die radikale Gestalt einer Gottsuche, die Gott nicht gefunden hat und sich doch – in einem nicht mehr aussagbaren, vertrauenden Bewußtsein – in das ‚absolute Nichts' hinein mit dem ganzen Ernst einer radikalen Offenheit und Bereitschaft verfügbar hält?" (262)

Der fundamentaltheologische Wert des ersten Bandes dieses Handbuchs hält sich m. E. in engen Grenzen; es wäre vermutlich sinnvoller gewesen, im Traktat „Religion" in eine konkrete Auseinandersetzung mit anderen Religionen einzutreten oder wenigstens auf das christliche Gottesverständnis konkret einzugehen. Dagegen liest man im zweiten Band mit Gewinn insbesondere die Artikel von Merklein und Kremer.

P. Knauer S. J.

Fries, Heinrich, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 580 S.

Der Autor versteht Fundamentaltheologie als eine „transzendentaltheologische" Größe (14), als die Selbstbesinnung der gläubigen Vernunft auf ihre Grundlagen und Voraussetzungen. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens kann nach seiner Auffassung nicht wiederum geglaubt, sondern muß gewußt werden: „Ich muß wissen, wem ich glaube" (25).

Das Werk ist in drei Bücher aufgegliedert: Glaube und Glaubenswissenschaft (17–150), Die Offenbarung (151–317), die Kirche (319–522), was wohl in etwa der klassischen Aufgliederung in „demonstratio religiosa, christiana und catholica" entspricht. Aus dem anthropologischen Grundmodell des Glaubens gegenüber einer Person soll zunächst der Einstieg in das Verständnis eines Glaubens an Gott und seine Offenbarung gesucht werden: Die „Erfüllung des menschlichen Glaubens in einer den Menschen transzendierenden Personalität" wäre „die Vollendung der tiefsten Inten-

tion des Glaubens als menschlichem Vollzug" (52). Der Glaube als menschlicher Vollzug schafft einen „Horizont der Erwartung und der Hoffnung": „Wenn das transzendente, absolute Du in irgendeiner Form der Selbstmitteilung begegnet, dann liegt in dem darauf bezogenen Glauben die Vollendung der Möglichkeit des Glaubens überhaupt" (ebd.). Gott wird dabei als „die alles bestimmende Wirklichkeit" (36) verstanden. Als Korrelat der anthropologischen Entwürfe wird sodann der Glaube im Alten und Neuen Testament, als Hören und Sehen, und in seinem Verhältnis zum Bekenntnis und Dogma untersucht. Daran schließen sich Überlegungen zur Theologie als Glaubenswissenschaft an. So sehr auf der einen Seite der Glaube der Geschichte bedürfe und sich in ihr verwirkliche, gelte umgekehrt: „Keine geschichtliche Gestalt und Verwirklichung ist die reine Verwirklichung des Glaubens, sondern zugleich seine zeitbedingte Eingrenzung" (122). – Alle theologischen Inhalte können formal unter dem Begriff der „Offenbarung" zusammengefaßt werden. Diesen Begriff zieht F. auch dem Begriff „Wort Gottes" vor, der erklärungsbedürftiger sei: „Ist es das Wort, das Gott selbst spricht – und wie ist das vorstellbar? – , oder ist es das authentische Wort, das über Gott gesprochen wird? Aber kommt im Begriff des Wortes genügend zum Ausdruck, daß es im Glauben und in der Theologie vor allem auch um Taten, Geschichte, um Ereignisse und Person geht?" (154) Auf der einen Seite könne die ganze Wirklichkeit zur Hierophanie werden (162); anderseits gehe es in der Fundamentaltheologie um die Möglichkeit einer besonderen übernatürlichen Offenbarung (219). Bereits nach Newman gehöre es zu den „Wahrscheinlichkeiten von vornherein", eine besondere Selbsterschließung Gottes zu erwarten (zit. S. 220), und nach Bernhard Welte habe „das Menschenwesen ... von sich aus Anlaß ..., nach einem verbindlichen Zeichen des Heiles innerhalb der Immanenz dieses Daseins Ausschau zu halten" (zit. S. 229). Von diesen Vorüberlegungen über die Möglichkeit einer besonderen Offenbarung ist die Frage nach ihrer Tatsächlichkeit zu unterscheiden (230). In bezug auf die diese bestätigenden Wunder könne man heute wohl nicht mehr den „Erkenntnisoptimismus" des I. Vatikanums teilen (277); anderseits: „Es gibt wohl keinen ernstzunehmenden Exegeten, der nicht an einem Grundstock von historisch sicheren Wundertaten Jesu festhält. ... Sogenannte Naturwunder braucht man dagegen mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als historisch anzusehen." (281) Für F. sind Glaubwürdigkeitsgründe kein Beweis, sondern nur Bedingungen der Möglichkeit, die freie Entscheidung zulassen und erfordern (278). Zustimmend zitiert er Trilling, dessen Formulierung mir allerdings auf eine petitio principii hinauszulaufen scheint: „Die große Zahl der evangelischen Wunderberichte wäre unglaubhaft, wenn nicht entsprechende Vorgänge im Leben Jesu dahinterstünden." (282) Es sei aber nicht zutreffend, die Wunder als Durchbrechung von Naturgesetzen zu beschreiben, denn wir kennten weder die Möglichkeiten noch alle Gesetze, Bedingungen und Ordnungen der Natur (291). – Die Kirche schließlich ist Thema der Fundamentaltheologie, weil sie zu den Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens gehört. Es gibt im Glauben eine „Priorität des Wortes" vor dem Gedanken; darin drückt sich auch der „Primat der Gemeinschaft" aus (322). Die Struktur der Kirche ist bereits ein sekundäres Phänomen gegenüber der Hauptsache (418); hinsichtlich des Amtsverständnisses bestehen nach dem Urteil des Autors abgesehen von der Lehre über das Petrusamt bereits keine kirchentrennenden Gegensätze mehr (451). Deshalb solle auch die Ökumene nicht an die Stelle der Konfessionen treten wollen, sondern Konfessionen sollten Ausdruck und Gestalt von Ökumene sein (461). – Dieser abschließende Teil ist wohl der gelungenste des Buches. Die ökumenisch sehr weitgehenden und gut begründeten Aussagen des Autors verdienen allgemeine Beachtung und wohl auch Zustimmung. Nur in bezug auf seine Aussagen zur päpstlichen Unfehlbarkeit ist einzuwenden, daß das „non ex consensu ecclesiae" sich wohl nicht auf den „sogenannten consensus subsequens" (487) bezieht, sondern darauf, daß das Wort Gottes zwar nur *im* Glauben der Kirche als solches erkannt wird, aber niemals erst *durch* den Glauben der Kirche zum Wort Gottes gemacht wird.

Die fundamentaltheologische Argumentation des ersten und zweiten Teils ist für mich trotz ihrer gewinnenden Liebenswürdigkeit nicht überzeugend. Bei einer Untersuchung der Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen des Glaubens darf nicht davon abgesehen werden, daß zwischen solchen unterschieden werden muß, die bereits

der Vernunft zugänglich sind, und solchen, die allein im Glauben erkennbar sind. Die eigentliche Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft besteht nach ihrem eigenen Anspruch darin, daß sie einen Glauben verdient, der nur als Erfülltsein vom Heiligen Geist verstehbar ist. Dann ist aber kaum damit zu rechnen, daß diese Glaubwürdigkeit im voraus zum Glauben gewußt werden oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann. Gewußt wird die Existenz einer Botschaft, die behauptet, Wort Gottes zu sein; aber bereits der wirkliche göttliche Ursprung dieser Botschaft kann nur im Glauben erkannt werden. Die Vernunft findet lediglich keine stichhaltigen Gründe, sich der Botschaft zu versagen; dies wiederum ist mehr, als daß sie nach F. nur notwendige Bedingungen des Glaubens zu benennen wüßte, die eine Entscheidung noch vollkommen offen ließen. Vielmehr ist in der Sicht der christlichen Botschaft eigentlicher Unglaube als Willkür nachweisbar und deshalb Sünde (was das Anliegen von DS 3009, 3034 ist). Wie soll es zusammengehen, daß der Mensch nach „irgendeiner (!) Form der Selbstmitteilung" Gottes (52) fragt (219) und eine solche doch nicht erahnen kann (319)? – Es wäre vor allem notwendig, über die Bedeutung des Wortes „Gott" und unser analoges Sprechen von Gott logisch weit genauere und zugleich einfachere Rechenschaft zu geben, als hier geschieht; dann würde sich erweisen, daß nicht erst das Faktum von Offenbarung, sondern auch ihre positive Möglichkeit nur in einem trinitarischen Gottesverständnis und deshalb nur als Glaubensgeheimnis verstanden werden kann. – Verwunderlich ist, daß das Namensverzeichnis nicht den Anmerkungsteil umfaßt, obwohl F. dort zu verschiedenen Auffassungen anderer Autoren Stellung nimmt.

P. Knauer S. J.

Waldenfels, Hans, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft: Große Reihe). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1985. 552 S.

Diese Fundamentaltheologie hat drei zentrale Teile: „Grund: ‚Gott spricht'" (91–186); „Weg: ‚Durch Jesus Christus, unseren Herrn'" (187–288); „Ort: ‚In der Gemeinschaft der Kirche'" (289–405). Sie versteht sich von daher als trinitarisch aufgebaut. Vorgeordnet ist ein Teil über „Theologie und ihren Kontext'"; den Abschluß bildet eine Darlegung über die „Erkenntnis: ‚Im Lichte des Evangeliums'", wo die Bedeutung von Schrift, Tradition und Lehramt untersucht wird. – Die drei Hauptteile sind parallel zueinander aufgebaut und können auch parallel zueinander gelesen werden. Sie bieten zunächst eine aus der Heiligen Schrift, dem Glaubensleben der Kirche, der lehramtlichen Verkündigung oder der Theologie hergeleitete, also innertheologische Beschreibung der jeweiligen Problematik, die sodann in ihren heutigen Kontext gestellt wird. Dieser Kontext ist nach der Auffassung des Autors vor allem durch drei Faktoren bestimmt: die Situation einer gespaltenen Christenheit, die fortschreitende Entchristlichung unserer heutigen Welt und die Herausforderung durch die anderen Religionen. Erst danach werden jeweils argumentative Zugänge zur Thematik versucht. – Den Standort des Fundamentaltheologen vergleicht W. mit dem „Stehen auf der Türschwelle eines Hauses": „Wer auf der Türschwelle steht, befindet sich gleichsam zugleich draußen und drinnen. Er hört die Argumente derer, die vor der Tür, und derer, die im Hause sind. Es geht ihm aber um den Eintritt in das Haus. Einerseits macht er sich zu eigen, was die Menschen draußen wissen und sehen – in Philosophie, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften –, was sie über Gott, Jesus von Nazareth und die Kirche, aber auch was sie über sich selbst, die Welt, die Gesellschaft, in der sie leben, denken. Anderseits kommt er mit dem Wissen von innen als einer Einladung an alle, die drinnen *und* draußen sind. Der springende Punkt christlicher Theologie ist aber dann, die Tür, von der wir bildhaft sprechen, als *die* Tür zum realen Heil des Menschen zu erweisen ..." (87) – Besondere Erwähnung verdienen die ungewöhnlich zahlreichen Literaturhinweise (das Namenverzeichnis dürfte um tausend Namen umfassen) und die ausführlichen begriffsgeschichtlichen Erörterungen. Als Beispiel seien die Darlegungen zu den diversen Jesusbildern von Jaspers, Bloch, Machovec, Kolakowski, Buber, Ben-Chorin und Lapide genannt (206–216). Dem Werk sind außer dem Namenverzeichnis auch ein Schriftstellen- und Sachregister beigegeben.

Symphatisch an dieser Fundamentaltheologie ist insbesondere, daß sie ihren Aus-

gangspunkt beim Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft nimmt, die von sich behauptet, Gottes Offenbarung zu sein. „Der Mensch begegnet und erfährt Gott, weil Gott sich dem Menschen geoffenbart hat." (165) Dies ist nach Auffassung des Autors eine „Schlüsselkategorie neuzeitlicher Theologie" (ebd.). – Offenbarung ist also für den Autor mit Recht insofern „unselbstverständlich", als sie nicht vom Menschen her errungen werden kann, sondern auf Gottes eigene Initiative zurückgehen muß. Zu fragen ist aber (was weiterhin auch sonst in heutiger Fundamentaltheologie noch nicht oder nicht mehr erfaßt wird), ob Offenbarung nicht in einem noch viel tieferen Sinn „unselbstverständlich" ist. Wenn Gott im unzugänglichen Licht wohnt (1 Tim 6, 16), ist es dann so problemlos, daß er uns Gemeinschaft mit sich schenken kann? Oder läßt sich eine Zuwendung Gottes zu seiner Welt überhaupt erst dann endgültig aussagen, wenn Gottes Liebe zur Welt nicht an dieser ihr Maß hat, sondern die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist, in die wir aufgenommen werden? Dann wäre das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes die Bedingung der Möglichkeit dafür, den Offenbarungsbegriff definitiv sinnvoll zu gebrauchen, und es würde verständlich, warum es im Glauben letztlich immer nur um die Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung gehen kann, die von der Schöpfung als solcher unterschieden bleibt. Nur so läßt sich begründen, *mit welchem Recht* die christliche Botschaft die Heilige Schrift der Juden zum Alten Testament erklärt und damit *neu* interpretiert (vgl. 429 f). Dies würde dann auch die Notwendigkeit eines trinitarischen Aufbaus einer Fundamentaltheologie wirklich verständlich machen. – Häufig bleiben die argumentativen Aussagen der vorliegenden Fundamentaltheologie nach meinem Eindruck sowohl sprachlich wie sachlich eher vage; sie gewinnen kaum je die Genauigkeit eines Kriteriums. Zur Christologie heißt es zum Beispiel: „Unsere Einstellung ist also einmal bestimmt vom Spannungsverhältnis zwischen dem Außen und Innen im Heute. Das Innen ist seinerseits bestimmt von der Spannung zwischen dem Unten und Oben, irdischem Jesus und – wenn wir die Offenbarung des Oben nun österlich interpretieren – erhöhtem Christus. Im Außen ist diese Spannung zumeist zugunsten einer Seite aufgehoben ..." (203 f). – Dagegen wird man die informativen Teile und insbesondere die reichen Literaturhinweise des Buches mit Gewinn konsultieren. P. Knauer S. J.

Schüssler Fiorenza, Francis, *Foundational Theology. Jesus and the Church.* New York: Crossroad 1984. 326 S.

Auf den Mainzer katholischen Fundamentaltheologen Joseph Schmitz geht ein Wort zurück, an der Tür seines Fachgebietes hinge zur Zeit ein großes Schild mit dem Hinweis: „Wegen totalen Umbaus vorübergehend geschlossen." Es bezieht sich auf den derzeit eher desolaten Zustand der Fundamentaltheologie zumindest im katholischen Lager. Der evangelische Theologe Ferdinand Hahn hat es aufgegriffen, und Sch. F. bezieht sich seinerseits darauf zu Beginn des zusammenfassenden vierten Teiles seines nun vorgelegten Werkes (250). Allerdings reicht nach dem Urteil des Verf., der selbst Prof. für Fundamentaltheologie an der Catholic University of America, Washington, D. C., ist, das erwähnte Hinweisschild kaum aus. Eher schon müsse man an die Tür schreiben: „Abbruchexperten am Werk." (ebd.) Nicht nur die Struktur der Disziplin stehe zur Disposition, sondern sie selber. Freilich schickt Sch. F. seinem eigenen Beitrag zu einer künftigen möglichen „fundierenden Theologie" im vierten Teil seines Werkes zunächst drei Teile voraus, die sich an den bisherigen Aufbau der Fundamentaltheologie mit ihrer Abfolge von demonstratio religiosa, christiana und catholica halten. Teil I greift aus der bisherigen demonstratio christiana dasjenige Argument heraus, in dem der Nachweis christlicher Offenbarung als Ereignis bisher kulminierte, nämlich die Auferstehung Jesu. Schwächen und Grenzen nicht nur der klassischen Fundamentaltheologie in diesem Bereich, sondern auch der transzendentalen Fundamentaltheologie Karl Rahners und anderer neuerer Entwürfe werden aufgezeigt, und daraufhin wird der Versuch einer „rekonstruierenden Hermeneutik der Auferstehung Jesu" gewagt. (Kap. 2). Zu diesem Begriff s. u. – Teil II und III behandeln die Gründung der Kirche und ihre Sendung und führen so von der demonstratio christiana zur demonstratio catholica. Wieder werden bisherige Modelle einer erneuerten Sicht ge-

genübergestellt. Eine „fundierende Theologie" hat nach Sch. F. zu zeigen, wie die Gründung der Kirche zugleich Gegenstand und Grund des Glaubens ist (90). Dies wird erneut in einer „rekonstruierenden Hermeneutik der Kirchengründung" (Kap. 5) versucht. Dabei geht es weniger um Jesu Absicht einer Kirchengründung als um die Bedeutung seines Werkes für das Aufkommen der Kirche (114). Was die Sendung der Kirche anlangt, so reichen die bisherigen Modelle der Bestimmung von Wesen und Auftrag der Kirche nicht aus. Insbesondere sind das Verhältnis von religiösem Auftrag und sozialem Dienst der Kirche neu zu bestimmen (Kap. 8). Dabei ist zwischen Ziel und Funktion der Kirche zu unterscheiden: mag man als ihr Ziel die Hinführung des einzelnen Gläubigen wie der Glaubensgemeinschaft zur Vollendung in der visio beatifica sehen, so ist zugleich die Funktion der Kirche gegenüber ihren Gliedern wie gegenüber dem ganzen der Menschheitsfamilie zu beachten. Hierhin gehört dann auch der soziale Dienst. Dieser selbst ist variabel entsprechend der Veränderlichkeit der Welt (236). – Im abschließenden Teil IV hat Sch. F. gesammelt, was er als Forderungen an eine künftige „foundational theology" ansieht. Voran stehen zwei sehr lesenswerte Kap. über Entstehung, Eigenart und Voraussetzungen der (bisherigen) Fundamentaltheologie (Kap. 9 und 10). Die Entstehung der Disziplin reicht anders als oft angenommen nicht nur in die Zeit des 19. Jh., sondern ins 18. Jh. mit seiner Auseinandersetzung mit dem Deismus, ja noch weiter zurück bis ins beginnende 17. Jahrhundert. Damals entsteht das Fach zunächst als Antwort auf die Frage des Humanismus nach den geschichtlichen Ursprüngen der christlichen Grundwahrheiten und insofern als Teil der positiven Theologie. Dabei sind die ältesten Ursprünge im protestantischen Lager anzusetzen (Kap. 9). Aus den bisherigen Modellen werden in Kap. 10 gemeinsame Züge der Fundamentaltheologie erschlossen, zu denen der umfassende Charakter der Fundamentaltheologie, ihre Unterscheidung zwischen fundamentalen und weniger fundamentalen Glaubenswahrheiten und der Anspruch einer wissenschaftlichen Glaubensbegründung gehören (266 ff.). Zwei Grundtypen lassen sich unterscheiden: zum einen wird der Glaube auf seinen geschichtlichen Ursprung zurückgeführt. Dies steht vor allem im „römischen" Typ der Fundamentaltheologie im Vordergrund. Zum andern wird der Glaube in die Gegenwartserfahrung hineingestellt und ihr gegenüber begründet. Dies überwiegt in deutschen Formen der Fundamentaltheologie. Das Problem bleibt, daß bei der geschichtlichen Rückführung zu sehr von außen an den Glauben herangeführt wird, während bei dem transzendentalen Modell die Geschichte zu wenig berücksichtigt wird. Solchen Engführungen möchte Sch. F. in seinem eigenen abschließenden 11. Kap. entgegentreten. Dabei wird nun der Begriff der „rekonstruierenden Hermeneutik" entfaltet. Der Begriff der „Rekonstruktion", den Sch. F. der zeitgenössischen Philosophie entnimmt, steht zwischen Deduktion auf der einen und reiner Beschreibung auf der anderen Seite (301 mit Anm. 150). Der Glaube kann weder aus ursprünglicheren Prämissen abgeleitet werden (dies wäre die Gefahr des „foundationalism"), noch wird er einfach induktiv durch Beschreibung gewonnen. Es geht vielmehr um ein „reflektives Gleichgewicht", das zwischen Theorie und Praxis pendelt (302). Auch dieser Begriff stammt aus zeitgenössischen Diskussionen außerhalb des Lagers der Theologie vor allem in den USA, etwa im Felde der Ethik. Er könnte sich nach Meinung des Verf. auch innerhalb der „begründenden Theologie" als nützlich erweisen (303). Wie ein solches Pendeln zwischen normativer und deskriptiver Betrachtung innerhalb der Fundamentaltheologie aussähe, hatte der Verf. ja in den einleitenden ersten drei Teilen exemplarisch zu zeigen versucht.

Das umfangreiche und kenntnisreiche Werk des Verf. verdient auf jeden Fall ein eingehenderes Studium. Sch. F. vereinigt eine Kenntnis sowohl europäischer als auch neuerer amerikanischer Theologie und Geistesgeschichte und kann so als „Brückenbauer" über den Atlantik hinweg dienen. Dabei ist die Einarbeitung heutiger philosophischer Fragestellungen beiderseits des Atlantik sicher besonders hoch zu werten. Auch neueste Exegese ist kenntnisreich eingearbeitet, wie der schöne Abschnitt über die Entstehung der Kirche nach den Evangelien zeigt (133–154). Geschichte wie Problematik der bisherigen Fundamentaltheologie werden durch die vorgelegte Studie eindrucksvoll aufgezeigt. Freilich bleiben auch Fragen. Zunächst einmal erweist sich als Handikap, daß Grundbegriffe und -optionen des Verf. bereits in den ersten drei Teilen der vorge-

legten Arbeit erscheinen und verwendet werden, ohne daß sie bereits hinlänglich erläutert wären. Dabei stellt sich dann auch die Frage, ob – um im eingangs verwendeten Bild zu bleiben – die bisherigen Gebäudeteile der Fundamentaltheologie wie Auferstehung Jesu, Gründung und Sendung der Kirche so ohne weiteres in ein neu zu schaffendes Gebäude der Fundamentaltheologie zu übernehmen sind oder nicht eher auch von ihrer Stelle zu weichen haben. Von Jesu Leben und Werk abgekoppelt, verliert die Auferstehung Jesu ihre glaubensbegründende Funktion. Sie besiegelt ja nur Gottes Heilswort und -werk in Jesus Christus. Von ihm wäre eher auszugehen, wie es F. Hahn an der eingangs zitierten Stelle gefordert hat (vgl. seinen Beitrag in ThQ 155, 1975, 262–280). Damit wäre dann auch der Eigenart spezifisch christlichen Glaubens Rechnung getragen, was bei Sch. F. zu wenig deutlich wird. In der Tat kommen die meisten Forderungen des Verf. an eine „foundational theology" aus der Philosophie und nicht aus dem Selbstverständnis christlichen Glaubens. Sie wären auch an eine islamische oder buddhistische Theologie zu richten. So bleibt denn die von Sch. F. selbst wiederholt erhobene Forderung unerfüllt, daß der Graben zwischen Fundamental- und systematischer Theologie zu überwinden und der Glaubensinhalt stärker bei der Glaubensbegründung zu berücksichtigen sei. Weiterer Vertiefung bedarf schließlich der Begriff der „rekonstruktiven Hermeneutik". Wenn Sch. F. den Glauben im Blick sowohl auf geschichtliche Erkenntnis wie auf Gegenwartserfahrung zu gründen sucht, so stellt sich von beiden Polen her die Frage der Glaubensgewißheit. Sie wird weder durch historische Forschung noch durch Gegenwartserfahrung noch ein Pendeln zwischen beiden begründet, sondern wurzelt letztlich im Inhalt des Glaubens selbst als dem verläßlichen Wort Gottes. Hier sollte nicht zuletzt der ökumenische Dialog weiterführen.

J. Beutler S. J.

Ratzinger, Joseph, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori.* München/Zürich/Wien Neue Stadt 1985. 216 S.

Wie Kardinal Ratzinger im Vorwort zu der von ihm ausdrücklich autorisierten deutschen Übersetzung selbst bemerkt, handelt es sich hier um kein „ausgereiftes theologisches Werk, sondern nur um eine Sammlung von Denkansätzen" (6), erwachsen aus einer Reihe von Interviews mit dem italienischen Journalisten Vittorio Messori während der Sommerferien 1984 in Brixen. Allerdings rechtfertigt das Aufsehen, das dieses Buch in der Öffentlichkeit gefunden hat, dennoch eine Besprechung in einer theologischen Fachzeitschrift. Die öffentliche Reaktion hatte sich vor allem an den Begriffen „Ungeist des Konzils" (32) und an der positiven Sicht von „Restauration" (35) entzündet und dementsprechende Gegenstellungnahmen (z. B. von Hans Küng) hervorgerufen. Nun, in dem Sinn, *wie* R. diese beiden Begriffe inhaltlich versteht und erläutert, wird man ihm durchaus in vielem zustimmen können. Auch was seine eindeutige Option für das 2. Vatikanische Konzil und dessen unwiderrufliche Bedeutung für die Kirche angeht (als „Basis, auf der beständig aufgebaut werden muß" – 32), hat ihm die Kritik oft unrecht getan. Seine kritische Sicht vieler nachkonziliarer Phänomene ebenso wie mancher konziliarer Euphorie hinsichtlich der Beurteilung der modernen Welt ist keineswegs einfach von der Hand zu weisen. Auch verfällt R. mitnichten einer totalen „apokalyptischen" Untergangsstimmung, wie ihm viele Kritiker vorwerfen; er sucht und benennt durchaus Zeichen der Hoffnung für die Kirche der Gegenwart (die natürlich andere jeweils an einem anderen Ort in der Kirche sehen mögen, je nach ihrer kirchlichen und kirchenpolitischen Grundeinstellung). Alles in allem: so „schlimm", wie es oft gemacht wurde, scheint mir das Buch nicht zu sein (gerade wenn man die eingangs erwähnte „Gattung" berücksichtigt).

Und doch sollen hier einige gewichtige Einwände des Rez. offen genannt werden: 1. Es ist ein Buch der falschen Alternativen. Wie auch in anderen Veröffentlichungen R.s begegnet man hier wieder derselben Schwäche: Meinungen oder Praktiken, die er für falsch hält, werden sehr vereinfacht, klischeehaft oder gar als Karikatur wiedergegeben. Da hat es natürlich die eigene Meinung leicht, als die einzig richtige dargestellt zu werden. Zum Glück aber ist die kirchliche Wirklichkeit in Theorie und Praxis bedeutend differenzierter, als es die hier dargebotenen Alternativen erscheinen lassen

(vgl. z. B. 45 ff, 49, 51, 56 f, 61, 72, 76, 183, 194 ff u. a. m.). – 2. Um die Kontinuität der Kirche *nach* dem Konzil mit der *vor* dem Konzil zu betonen, verharmlost R. m. E. zu sehr die starke Kurskorrektur der Kirche gegenüber vielen Punkten der nachreformatorischen Tradition. Sicher hat das Konzil keinen Bruch mit der gesamten Tradition gebracht, insofern es sich ja gerade verstärkt den alten biblischen und patristischen Überlieferungen zuwandte; dies allerdings in einer ganz bewußten und pointierten Gegenbewegung gegen einseitige, von Neuscholastik und Apologetik begründete Entwicklungen seit dem Trienter Konzil. Wo diese Diskontinuität des Konzils zu manchen schwerwiegenden Traditionen der letzten 400 Jahre allzu sehr heruntergespielt wird, droht der *einzig*artige Reformimpuls des Konzils in einem beruhigten „ecclesia *semper* reformanda" zu versanden. – 3. Ekklesiologisch sehr bedenklich scheint mir die Tendenz, das Sündig-sein der Kirche *als* Kirche zu negieren (vgl. dagegen LG 8, H. U. von Balthasars „casta meretrix" usw.). Weder die völlig unvermittelte Unterscheidung (fast Trennung!) zwischen „unserer Kirche" und der „Kirche Jesu Christi", noch die philosophisch und theologisch unreflektierte Trennung zwischen sündigen einzelnen und nicht-sündiger Kirche lassen sich angesichts der patristischen Tradition und der neueren ekklesiologischen Entwicklung aufrecht erhalten. Hier gäbe es viel zu differenzieren; man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß ein so intelligenter Theologe wie R. hier eher aus kirchenpolitischen Gründen so undifferenziert redet: eben um die (oft unloyale und lieblose) Kritik an der Kirche als solcher, also auch an ihren Strukturen und Ämtern theologisch auszutrocknen. Denn wenn es keine „sündige Kirche" gibt, kann sich auch keine Kritik an ihr theologisch legitimieren. – 4. Zu vielen Einzelfragen ließen sich noch kritische Anmerkungen machen; z. B. zum Verhältnis von Ortsbischof und Bischofskonferenz, zur Stellung der Frau in der Kirche, zur Eschatologie, zur Theologie der Befreiung, zur Inkulturation. Ich möchte es aber bei dem Gesagten belassen; denn schließlich hat die außerordentliche Bischofssynode in Rom viele Punkte ins rechte Lot gerückt, so daß einige Befürchtungen gegenstandslos geworden sind, die bestimmten Äußerungen dieses Buches fast schon einen quasi-lehramtlichen Charakter geben wollten. Das ist das Dilemma eines hohen kirchlichen Amtsträgers, der zugleich als streitbarer Theologe auftritt: daß viele seiner privaten Überzeugungen zu leicht und zu schnell mit dem Gewicht des Amtes beschwert werden. Ein genaues Beachten des „genus litterarium" jedoch kann einem dieser Sorge entheben.

M. Kehl S. J.

4. Praktische Theologie

Demmer, Klaus, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral* (Studien zur theologischen Ethik 15). Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue.: Herder/Universitätsverlag 1985. 240 S.

Die theologische Ethik sieht sich seit Jahren mit einer starken Erwartungshaltung konfrontiert, zu konkreten Problemstellungen (z. B. Friedenssicherung, Kernenergie, Ökologie) ebenso praktikable wie genuin christliche Entscheidungshilfen und Verhaltensmaximen zu entwerfen. Die wissenschaftliche Reflexion antwortet auf diese Herausforderungen bisher eher zögernd und mit zunächst grundsätzlichen Überlegungen zu Ansatz und Status moraltheologischer Theoriebildung. Darin eine Flucht ins Prinzipielle zu sehen, wäre allerdings eine kurzschlüssige Folgerung. Um die Kriterien sittlicher Urteile und Verhaltensorientierungen klar benennen zu können, muß die theologische Ethik sich einer Basis vergewissern, von der aus sie sowohl Grundsatzfragen wie auch nur kurzfristig aktuelle Themen zureichend bewältigen kann. Kein Vertreter einer bestimmten Schule oder Strömung darf sich bei der Teilnahme an ethischen Diskursen der Verpflichtung entziehen, „daß man sich kritisch Rechenschaft abzulegen hat über Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Ansatzes" (5). D. versucht mit seinem vorliegenden Beitrag dieser Forderung Rechnung zu tragen und seinen Denkansatz, der gleichermaßen hermeneutisch-geschichtlich wie transzendentalphiloso-

phisch ausgerichtet ist, zu präzisieren sowie an einigen Fallstudien zu explizieren. Den Einstieg bilden wissenschaftstheoretische Erörterungen zum Selbstverständnis („Ethik als Sinn- bzw. Explikationswissenschaft") und zur Methodologie der Moraltheologie (13–35). Darauf folgt eine Einzelstudie zum Gewissensbegriff: Gewissen wird verstanden als hermeneutischer Ort des erfahrenen wie eingesehenen sittlichen Anspruchs bzw. der Verpflichtung des Menschen zur Wahrheit. Diesem Fragenkreis ordnet D. auch folgende Themen zu: Sittliche Wahrheit und Geschichtlichkeit, Gewissen und Handlungsnorm, Epikie (36–77). Danach geht D. auf die noch immer unabgeschlossene Diskussion um das Konzept einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" ein. Er hält fest, daß der Glaube (fides quae) keine direkten, kategorialen Handlungsanweisungen bietet. Seine eigentliche Bedeutung für die sittliche Vernunft liegt auf einer prae-normativen Ebene. Er begründet ein neues Selbst- und Weltverhältnis des Menschen, das als anthropologisch unverzichtbares Vorfeld und Fundament die normative Vernunft mitkonstituiert. D. belegt und untermauert diese Position mit den zentralen Aussagen des II. Vaticanum über das Gott/Welt-Verhältnis und die Beziehung zwischen Autonomie und Theonomie bzw. Anthropologie und Christologie (78–130). Erst in den folgenden Abschnitten wird das im Buchtitel angekündigte Hauptthema ausführlicher behandelt (131–220). Nach einigen hinführenden Reflexionen zum Thema „Natur und Person" unternimmt D. eine Analyse der Struktur sittlichen Handelns (Einzelthemen: Motiv und Intention, Güterabwägung, Quellen der Sittlichkeit, sozialer Kontext des Handelns, Zeugnischarakter sittlicher Vollzüge). Den Abschluß bilden Überlegungen zum lebensgeschichtlichen Verständnis von Sünde und Bekehrung (221–238). – D. verknüpft mit diesem Buch erklärtermaßen nicht die Absicht, „einen klassischen Traktat aufzuarbeiten und mit dem Anspruch umfassender Information wie kompetenter Selektion aufzutreten" (5). Sein Ziel war vielmehr, „an Grundthemen der fundamental-moralischen Diskussion einen eigenen Ansatz darzustellen wie auf seine Tauglichkeit hin zu erproben" (239). Entstanden ist dabei eine Quersumme jener Arbeiten, die D. nach dem Erscheinen seiner moraltheologischen Grundlagenreflexion „Sittlich handeln aus Verstehen" (Düsseldorf 1980) veröffentlicht hat. H.-J. Höhn

Zapp, Hartmut, *Kanonisches Eherecht.* Begründet von *Ulrich Mosiek,* 6., völlig neubearbeitete Auflage (rombach hochschul paperback 110). Freiburg/Br.: Rombach 1983. 288 S.

Das Eherecht von Mosiek ist im deutschen Sprachraum zu *dem* kirchlichen Eherecht *schlechthin* geworden, dessen Vorzüge hier nicht wiederholt werden müssen. Die 5. Aufl. wurde in: ThPh 57 (1982) 626f. rezensiert. Inzwischen ist der neue Codex des kanonischen Rechtes erschienen. Deshalb hat Zapp, der langjährige Mitarbeiter von Mosiek, eine Neuaufl. des bewährten Buches herausgegeben. So liegt also der „Mosiek" in neuem Gewand vor und kann weiterhin seinen guten Dienst tun. Für eine Neuaufl. seien hier einige – ganz sporadische und unzusammenhängende – Bemerkungen gemacht. Zum Ganzen: Der Verf. hat sein Buch in 9 Kap. eingeteilt. Diese fassen zusammen, was der CIC in seinen 11 Kap. (genauer: einleitende Normen + 10 Kap.) vorlegt. Sollte man sich in der *Einteilung* nicht besser an die 11 Kap. des CIC halten? – Dem Buch ist eine eigene Übersetzung der cc. 1055–1165 beigefügt. Da inzwischen eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz besorgte Übersetzung des CIC vorliegt, fragt es sich, ob der Verf. nicht auf die eigene Übersetzung verzichten sollte. – Den einzelnen Paragraphen werden stets Literaturlisten beigegeben, deren Sinn schwer zu erkennen ist. Jedenfalls wurde die dort aufgeführte Literatur – wie ich aus einzelnen Stichproben ersehen habe – meist doch nicht verarbeitet. Zu einzelnen Punkten: Auf S. 26, A. 8 wirft mir der Verf. vor, ich versuche eine *Begriffsbestimmung* der Ehe. Das Gegenteil ist der Fall. Mit Hinweis auf Eph 5, 32 habe ich stets betont, daß die Ehe ein *Geheimnis* ist. Dennoch müssen wir über dieses Geheimnis reden, ja die Kirche wagt es sogar, über dieses Geheimnis rechtliche Normen aufzustellen. In diesem Sinne gibt es auch einen „Begriff" von Ehe. So redet ja auch der Verf. (vgl. 99) von „dem jeweiligen Verständnis ... von Ehe" oder von „einem neuen Eheverständnis". Im übrigen hat das

Zweite Vatikanische Konzil in GS (Art. 48) die Ehe als Bund dargestellt, doch ist der CIC/1983 diesem Versuch nur halbherzig gefolgt. Hier liegt also noch eine unerledigte Aufgabe für die Kanonisten, auf die ich hingewiesen habe. – Auf S. 56, A. 1 u. ö. ist die Liste der amtlichen Corrigenda einzusehen. – Auf S. 74 kann der dritte Abschnitt („Mitunter findet ...) gestrichen werden, weil das Nötige schon auf S. 59 gesagt wurde. – Auf S. 83 wehrt sich der Verf. gegen einen sog. Trauaufschub. Dies ist mir unerfindlich. Würden damit nicht viele Paare abgewehrt, die nur pro forma eine katholische Eheschließung wollen? Freilich müßte der *Trau*aufschub – ähnlich wie der *Tauf*aufschub – durch die Bischofskonferenz normiert werden und dürfte nicht dem Belieben des einzelnen Seelsorgers überlassen bleiben. – Die auf S. 97, A. 10–13 gemachten Bemerkungen sind sehr richtig. Sie drängen aber wohl in eine andere Richtung: Man muß sich neue Gedanken über die *Formpflicht* machen. Im Anschluß an can. 1127 § 2 habe ich folgenden Vorschlag gemacht: Die *kirchliche Trauung* als religiöse Feier sollte zwar weiter kirchlich empfohlen und grundsätzlich befohlen, aber nicht mehr zur Gültigkeit gefordert werden. Die Gültigkeit sollte nur mehr an zwei Voraussetzungen gebunden sein: a) Der Eheabschluß muß in einer *öffentlichen* Form geschehen. Dies wird im allgemeinen schon vom Staat gefordert. b) Kirchenamtlich muß die Feststellung des Ledigenstands und der Wille zu Ehe und Sakrament *gesichert* sein. Wäre durch eine solche Prüfung dem Dienst am Glauben und an der Ehe der Katholiken nicht Genüge getan? R. Sebott S.J.

Holtorf, Jürgen, *Die verschwiegene Bruderschaft.* Freimaurer-Logen: Legende und Wirklichkeit (Heyne-Buch 01/7225). München: Heyne ^{3}1984. 207 S.

Das vorliegende Buch (der Autor ist selbst Freimaurer und war von 1976 bis 1985 Großmeister der Vereinigten Großlogen von Deutschland) ist ein Jahr nach seiner Veröffentlichung bereits in dritter Auflage erschienen und beweist damit erneut, daß in Massonicis noch immer ein erhebliches Interesse besteht. Nach dem Vorwort geht das 1. Kap. (13–21) auf Ursprung, Brauchtum und Symbole der Freimaurerei ein. Die jetzigen Logen führen sich auf die Organisationsform der Bauhandwerker zurück, die im Mittelalter in den Dombauhütten arbeiteten. Diese Dombauhütten wurden seit dem 17. Jh. durch Intellektuelle „unterwandert"; vor allem wohl deshalb, weil der Absolutismus neben dem Adel und dem Klerus auch den handwerklichen Ständen viele Privilegien gewährte. Adelige, Offiziere, Ärzte, Schriftsteller und andere Männer, die keine handwerklichen Berufe ausübten, schlossen sich den Logen (vom englischen „lodge" = Bauhütte) an und wurden als sog. „angenommene" Maurer akzeptiert. (Davon stammt noch die heutige Bezeichnung der „alten, freien und angenommenen Maurer" = A. F. u. A. M.) Am 24. Juni (dieser Tag ist dem hl. Johannes dem Täufer, dem Schutzpatron der Steinmetzen, gewidmet) 1717 schlossen sich in London vier solcher Freimaurerlogen zur ersten Großloge der Welt zusammen. Dieses Datum wird heute als der Beginn der geistigen (= spekulativen) Maurerei bezeichnet. Getreu ihrer handwerklichen Herkunft vermitteln die Logen ihre Lehre in drei Erkenntnisstufen: der *Lehrling* schaue in sich, der *Geselle* schaue um sich, der *Meister* schaue über sich. Im 2. Kap. (22–53) beschreibt H. die unterschiedliche Entwicklung der Freimaurerei im angelsächsischen und im romanischen Raum. In England, Irland und Schottland gehörte die Freimaurerei bald zum öffentlichen Leben und war eine wesentliche Stütze des Staates. Dies galt insbesondere in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. „Damals waren 20 von 22 Generälen Washingtons Freimaurer, ebenso 104 von 106 Stabsoffizieren, die 13 Gouverneure der Gründerstaaten und Washingtons ganzes erstes Kabinett" (34). Ganz anders war die Entwicklung in Frankreich und in Italien. Dort geriet die Freimaurerei in Konflikt mit Staat und (katholischer) Kirche. „Dies führte dazu, daß in manchen romanischen Ländern politische und religiöse Fragen eine Rolle in den Logen gespielt haben. Die Freimaurerei befand sich in diesen Ländern in Abwehr, und sie reagierte anders als dort, wo der Bund in Harmonie mit Staat und Gesellschaft stand" (37). In Frankreich kam es überdies noch zu einer lehrmäßigen Spaltung der Freimaurerei in drei Richtungen: neben dem Grand Orient de France gibt es bis heute die Grande Loge de France und die Grande Loge Nationale Française. In Italien

geriet die Freimaurerei außerdem in Gegensatz zur katholischen Kirche, weil viele Gründungsmitglieder des neuen italienischen Staates Freimaurer waren, wie z. B. Cavour und Garibaldi, welche die Annektion des Kirchenstaates betrieben. Wie sehr in Italien die Gemüter sich durch die Freimaurerei erregen lassen, zeigte der Skandal um die irreguläre und fälschlicherweise so bezeichnete Loge „P 2", deretwegen am 26. Mai 1981 die Regierung Forlani zurücktreten mußte. Das 3. Kap. (54–76) geht der Einigung der deutschen Freimaurerei nach dem 2. Weltkrieg nach. Entsprechend der staatlichen Zersplitterung im Deutschland des 18. und 19. Jh.s und wegen verschiedener Lehrinhalte hatte sich mehr als ein Dutzend verschiedener Großlogen gebildet. Weil sie sonst kaum zu finden sind, seien sie hier genannt: die Große National-Mutterloge „Zu den drei Weltkugeln", die Große Loge von Preußen, genannt „Zur Freundschaft", die Großloge „Kaiser Friedrich Zur Bundestreue", die Große Landesloge der Freimaurer von Deutschland, die Große Loge von Hamburg, die Großloge des Königreiches Hannover, die Große Mutterloge des Eklektischen Freimaurerbundes (Frankfurt a. M.), die Große Freimaurerloge „Zur Eintracht" (Darmstadt), die Große Landesloge von Sachsen, die Großloge „Zur Sonne" (Bayreuth), die Große Loge zu Regensburg, die Großloge „Deutsche Bruderkette" (Leipzig), der Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne und die Symbolische Großloge von Deutschland. Angesichts dieser Zerrissenheit war die Gründung der „Vereinigten Großloge von Deutschland" am 19. Juni 1949 ein wirklicher Fortschritt. Der VGLvD gehören fünf Großlogen und 387 Einzellogen mit etwa 20 000 Mitgliedern an. Das 4. Kap. (77–100) beschreibt Verbot und Verfolgung der Freimaurer im Dritten Reich. Ähnlich wie Juden, Jesuiten und Kommunisten kamen die Freimaurer in die Kategorie der sog. „Überstaatlichen Mächte" und wurden von Hitler verboten; ihre Logen wurden aufgelöst. Zählte der Bund um 1920 in Deutschland noch 80 000 Mitglieder, so war er am Ende des 2. Weltkrieges völlig aufgerieben. Die bekanntesten NS-Opfer unter den Freimaurern sind Wilhelm Leuschner, Carl von Ossietzky und Kurt Tucholsky. Im 5. Kap. (101–168) geht es um das (gespannte) Verhältnis der Freimaurerei zur katholischen Kirche. Da H. auf diesem Feld offenbar kein Experte ist, hat er einfach die bekanntesten Stellungnahmen der letzten 20 Jahre abdrucken lassen: die Lichtenauer Erklärung vom 5. Juli 1970, das Schreiben des Präfekten der Glaubenskongregation vom 18. Juli 1974, die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980, die Stellungnahme der VGLvD zur „Unvereinbarkeitserklärung" der Deutschen Bischofskonferenz, die ausführliche Untersuchung des Pater Alois Kehl und die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. Februar 1981. Ein Verzeichnis von Freimaurern (169–187), eine Liste von Bruderschaften, die der Freimaurerei ähnlich sind (188–194), ein Ausblick (195–197), ein Literaturverzeichnis (198–201) und ein Register (202–207) schließen das schöne und wertvolle Büchlein von H. ab. Aus katholischer Sicht lassen sich dazu drei Bemerkungen machen: 1. Im neuen Codex des kanonischen Rechtes ist die *Exkommunikation* (Kirchenbann) des CIC/1917, welche im can. 2335 die Freimaurer betraf, nicht mehr enthalten und damit – gemäß can. 6 § 1 n. 3 des CIC/1983 – *abgeschafft*. Die *Unvereinbarkeitserklärung* der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 *bleibt* aber *bestehen*. Ja, sie wurde am 26. November 1983 durch die römische Glaubenskongregation auf die ganze Welt ausgedehnt. Dies bedeutet: Ein Katholik, der in eine Loge eintritt, wird von seiner Kirche nicht mehr strafrechtlich belangt. Seine Handlung ist aber unerlaubt. 2. Die Hauptursache für die Unvereinbarkeitserklärung ist die Meinung vieler Bischöfe, es handele sich bei der Freimaurerei um eine Religion. So heißt es in den „Überlegungen zur Erklärung der Glaubenskongregation" vom 22. März 1985: „Für einen katholischen Christen ist es jedoch nicht möglich, seine Beziehung zu Gott in einer doppelten Weise zu leben, gespalten in eine humanitäre, überkonfessionelle und eine innere, christliche Form." Auch der Rez. ist der (sicher umstrittenen) Meinung, die Freimaurerei sei eine Religion. Näherhin versteht er die Freimaurerei als eine *deistische Religion mit einem Vorrang des Ethischen*. Aus ihrer Geschichte wäre dann die Freimaurerei als christliche Spielart einer Religion zu verstehen. Sollte dies zutreffen, dann sind Christen und Freimaurer Brüder. Dies würde den oft erbitterten Streit zwischen ihnen erklären. Denn bekanntlich ist ein solcher unter Verwandten besonders heftig. 3. Eine letzte Bemerkung sei zu dem sog. Geheimnis der Freimaurer gemacht. H.

schreibt dazu: „Das ‚Geheimhaltungs-Mißverständis' ist in der über 250jährigen Geschichte des Freimaurerbundes häufig bemüht worden, um Verunglimpfungen und Verfolgungen zu rechtfertigen. Gerade in Krisenzeiten, die geeignet sind, Minderheiten-Feindlichkeit in besonderem Maße zu nähren, haben die Freimaurer immer wieder als Prügelknaben für alle schwer erklärbaren Ereignisse und Entwicklungen herhalten müssen" (7 f.). Dies ist richtig, doch wird man fragen dürfen, ob die Freimaurer an diesem Mißverständnis nicht selbst – mindestens zum Teil – mitschuld sind. Gibt es nicht immer noch Freimaurer, die mit dem Gedanken kokettieren, daß sie zu einem Mysterienbund gehören, in dem „geheimes Wissen" gnostisch-theosophischer Art tradiert werde? Vielleicht könnten sich Christen und Freimaurer auf die folgende Beschreibung einigen: Geheimnis ist nicht jedwede Fehlform der menschlichen Erkenntnis, sondern letztlich nur das Unendliche (christlich: Gott; freimaurerisch: der A. B. a. W. = Allmächtige Baumeister aller Welten), das vom menschlichen Geist (der zwar potentiell unendlich ist, faktisch aber kreatürlich bleibt) nicht begriffen werden kann. Diesen Transzendenzbezug des Menschen muß man schützen; und von ihm gilt das Wort Jesu (Mt 7, 6): „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft nicht den Schweinen eure Perlen vor!" Über alles andere in der Welt (das eben nicht Geheimnis ist und sein kann, weil es endlich bleibt) kann man reden.

R. Sebott S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Bd. 27. Hrsg. *Anton Rauscher.* Münster: Regensberg 1986. 292 S.

Dieser 27. Band ist Joachim Giers zum vollendeten 75. Lebensjahr gewidmet, so insbesondere der erste Beitrag aus der Feder seines Lehrstuhlnachfolgers *W. Korff,* „Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christl. Soziallehre" (13–34). – Der zweite Beitrag von *P. P. Müller-Schmid* „Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken" (35–50) knüpft an die im vorhergehenden Jahr erschienenen Beiträge von Anzenbacher und Münk an und führt die Kontroverse fort. Auch der nächstfolgende Beitrag von *J. Horstmann* „Katholiken, Reichspräsidentenwahlen und Volksentscheide" (61–94) führt gewissermaßen dessen vorigjährigen Beitrag „Katholiken und Reichstagswahlen 1920–1932" (95–114) fort. Die beiden weiteren Beiträge von *A. Rauscher* und *J. Listl* betreffen die meist als „Dritter Weg" bezeichnete Regelung des Dienstes in kirchlichen Einrichtungen. Sowohl die Argumentation Rauschers als auch die von Listl höchst präzise berichtete Judikatur des Bundesarbeits- und des Bundesverfassungsgerichts gehen übereinstimmend von der stillschweigend zugrunde gelegten Voraussetzung aus, die Kirche beschäftige in ihren Einrichtungen ausschließlich *eigene* Gläubige. Das wird zwar überwiegend der Fall sein und traf auch in den höchstrichterlich entschiedenen Streitfällen tatsächlich zu und gilt in den evangelischen Landeskirchen auch als Regel; die katholische Weltkirche kennt einen solchen Grundsatz jedoch *nicht* und beschäftigt in ihren Einrichtungen nicht nur türkische (also mohamedanische) Anstreicher und Heizer, sondern an ihren Universitäten in Missionsländern dürften nicht-christliche Professoren sogar die Mehrheit bilden. – Der Beitrag des Präsidenten i. R. des Bundesarbeitsgerichts *G. Müller* „Grundgesetz – Gewissen – Schutz des ungeborenen Lebens" (185–208) mit seinen sehr grundsätzlichen Ausführungen über das Gewissen weist weit über das Lebensrecht des vorgeburtlichen Menschen hinaus. – *L. Schneiders* Artikel „Soziale Vernetzung" (229–240) lenkt den Blick auf Bereiche, die erst durch die in allerjüngster Zeit entstandenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen erschlossen worden sind, bei uns aber noch kaum die gebührende Beachtung gefunden haben. – Gewichtigster Beitrag des Bandes ist wohl die von *H. Hoefnagels* aufgeworfene Frage „Wie ‚sozial', ist der Sozialstaat?" (241–258); die darin aufgewiesene Schwachstelle unserer Sozialwissenschaften verdient, sorgfältig bedacht zu werden. – Im ganzen ein wohlgelungener Band!

O. v. Nell-Breuning S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 20. Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster: Aschendorff 1986. 206 S.

Das im Untertitel angekündigte Thema „Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland" überrascht in der Reihe der „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", denn der Islam ist keine „Kirche und versteht sich nicht als solche; das uns geläufige und selbstverständliche Begriffspaar „Staat und Kirche" ist ihm fremd; nach ihm kann der Staat nicht „religionsneutral" sein, sondern umfaßt die Religion den Staat, begründet und gestaltet ihn. Infolgedessen kann er unsere Vorstellungen von Beziehungen zwischen Staat und Kirche, von denen unsere „säkulare" Rechtsordnung geprägt ist, nicht nachvollziehen, noch viel weniger ihnen zustimmen oder ihnen nachleben. Für uns aber erwächst daraus die Frage, ob oder inwieweit wir diese unsere Vorstellungen, die in unserer Rechtsordnung, insbesondere in unserem Grundgesetz ihren Ausdruck gefunden haben, auf die bei uns lebenden Bekenner des Islam anwenden können. Angesichts ihrer großen Zahl ist das eine überaus gewichtige Frage, der die Essener Gespräche zum Thema „Staat und Kirche" ihre Aufmerksamkeit nicht versagen durften. Da die große Mehrheit der bei uns lebenden Bekenner des Islams sich zum *sunnit*ischen Islam bekennen, beschränkt das Gespräch sich auf diesen und geht auf die inner-islamischen Kontroversen und den *schiiti*schen Islam nicht näher ein.

Im 1. Referat „Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam" (13–54, dazu Leitsätze 55–60, Diskussion 61–81) führt *B. Johansen*, Professor an der Freien Universität Berlin, aus umfassender Kenntnis in die theologische, historische, soziale und politische Problematik ein, die in der Diskussion noch genauer erläutert und vertieft wird. – Im 2. Referat entfaltet *A. Albrecht*, Ministerialrat im Kultusministerium Düsseldorf, „Religionspolitische Aufgaben angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland" (82–115, dazu Leitsätze 116–119, Diskussion 120–148); der Ton liegt auf „religionspolitische". Als 3. und letztes Referat behandelt *W. Loschelder*, Professor für öffentliches Recht an der Ruhruniversität Bochum, den „Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes" (149–172, dazu Leitsätze 174–176, Diskussion 177–203). In seinem kurzen Schlußwort (203) hebt der Gesprächsleiter, Prof. *A. Hollerbach*, den Unterschied zwischen religionsrechtlicher und staatskirchenrechtlicher Ordnung hervor und stellt mit Genugtuung fest, daß alle am Gespräch Beteiligten viel gelernt haben, aber trotz des weitgehenden Konsenses in der sprachlichen Formulierung noch eine Menge nicht ausdiskutierter Meinungsverschiedenheiten bestehen geblieben seien. Dieser wohl abgewogenen Bewertung der Tagung ist voll zuzustimmen; in der Reihe der bisherigen 20 Tagungen nimmt sie einen ehrenvollen Platz ein.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Bartnik, Czesław Stanisław, *Formen der politischen Theologie in Polen* (Eichstätter Materialien 8; Philosophie und Theologie 4). Regensburg: Pustet 1986. 159 S.

Papst Johannes Paul II. legt dem Umstand, daß ein Slawe den Stuhl Petri innehat, betont Gewicht bei. Dem deutschen Leser, der das als menschliche Schwäche mißverstehen könnte, kann dieses von einem polnischen Theologen in deutscher Sprache geschriebene Buch dazu helfen, das Verhalten des Papstes richtig zu verstehen; darin liegt das Interesse des Buches für den deutschen Leser; der Verf. hat sein Ziel höher gesteckt. – In der räumlichen Mitte zwischen Ost und West habe das polnische Denken und insbesondere die polnische Theologie beiderseitige Einseitigkeiten, so namentlich die nominalistische Schlagseite des Westens glücklich vermieden, habe manche Erkenntnisse vorweggnommen, vor allem einen gehaltvolleren Begriff der *Person* erarbeitet, der sowohl in der Christologie als auch in der Mariologie zum Tragen komme und tief in die Volksfrömmigkeit durchschlage, und der dazu führe, Wert und Würde nicht nur des Einzelmenschen, sondern vor allem menschlicher Gemeinschaften zutreffender zu verstehen. Entscheidend gilt das für den Begriff der *„Nation"*; wo wir farblos von „Gesellschaft" sprechen, bspw. die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft untersuchen, geht es dem Polen um die Beziehungen zwischen dem Staat und dem un-

vergleichlich gefüllteren Begriff der „Nation". Damit ist der Übergang gewonnen zu den im Buchtitel genannten „Formen der *politischen* Theologie in Polen". Demgemäß behandelt Kap. 7 „Die Nation im Kerygma Primas S. Wyszynski" (112–135) und Kap. 8 „Die Seelsorge der Nation im Schoße Europas nach dem Kerygma Johannes Pauls II." (136–151). – Mangels genauer Bestimmung seines Begriffes von „Person" und was der Vf. unter „Sinn" (passim!) versteht, sind mir große Teile seiner theoretischen Ausführungen verschlüsselt geblieben. Meisterhaft aber ist es ihm gelungen, ungeachtet der hohen Überlegenheit, die er für sein Heimatland, dessen Denkweise im allgemeinen und dessen Theologie er im besonderen in Anspruch nimmt, den Eindruck der Arroganz zu vermeiden; man kann ihm nicht böse sein. – Der Verlag hat das Buch kärglich ausgestattet; selbst ein Inhaltsverzeichnis fehlt. O. v. Nell-Breuning S. J.

Quellen geistlichen Lebens. Bd. 2: *Das Mittelalter.* Herausgegeben und eingeleitet von *Gisbert Greshake* und *Josef Weismayer.* Mainz: Grünewald 1985. 288 S.

Im Anschluß an den bereits 1980 erschienen Band mit geistlichen Texten aus der Väterzeit liegt hier nun eine ausgezeichnete Sammlung von spirituellen Texten aus dem Mittelalter vor. Insgesamt 32 Autoren sind von den Hgg. ausgewählt worden. Neben den bekannten Namen, die in einer solchen Sammlung nicht fehlen dürfen, wie *Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler,* finden wir auch weniger bekannte Texte, z. B. von *Bruno dem Kartäuser, Gregor VII., Hugo von Sankt Viktor, Anselm von Havelberg, Guerric von Igny, Jan Hus, Heinrich von Friemar, Heinrich von Langenstein, Johannes Gerson* sowie von dem *unbekannten Autor* der „Wolke des Nichtwissens". Eine Auswahl aus der ungeheuren Fülle mittelalterlicher geistlicher Literatur ist zwar immer subjektiv, aber in diesem Fall wird man sie als gelungen bezeichnen können. Mit einer einzigen Ausnahme – einem kabbalistischen Text – kommen nur christliche Autoren zu Wort. Inhaltlich hat man bei der Auswahl die gesunde Kost des normalen geistlichen Lebens und der christlichen Praxis bevorzugt, wobei mystische Texte eher zurücktreten. Zu den großen Themen gehören: Schöpfung und Erlösung, Verhältnis zur Welt (die mittelalterliche „Weltflucht" ist nur auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Weltzuwendung zu verstehen), Kirche, Sakramente, Gebet und Meditation, Beruf und Berufung, Stände, Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Eine ganz wesentliche Rolle spielt ferner die sog. „Unterscheidung der Geister", nämlich die Frage nach einer Kriteriologie des spezifisch Christlichen und nach den Regeln für die Erkenntnis einer individuellen göttlichen Berufung. Auch formal kommt die ganze Variationsbreite des mittelalterlichen geistlichen Schrifttums zum Tragen: die Texte stammen aus Abhandlungen, Briefen, Predigten, theologischen Traktaten, Sprüchen, Liedern, Gedichten, Gebeten, liturgischen Texten, Ordensregeln. Sehr hilfreich zum Verständnis sind die Einleitungen sowohl zu dem ganzen Buch als auch zu den einzelnen Autoren sowie die knappen Kommentare zu den Texten. Es wird deutlich, daß der Christ in seinem geistlichen Leben niemals vom Nullpunkt an beginnt, sondern daß er in einem größeren Zusammenhang der Kirche und ihrer Tradition steht. Dabei sind die Zeugnisse der Tradition nicht als eigene Quellen neben der einen Quelle Jesus Christus und seinem Evangelium zu sehen, sondern als Zeugnisse einer radikalen Hinkehr zum einzigen Quellgrund des Glaubens, die den Ursprung beispielhaft in eine neue Zeit und eine andersgeartete Kultur übersetzt haben. Ein Register spiritueller Schlüsselworte, ein Verzeichnis der Bibelstellen und ein Personenregister erhöhen den Wert dieser Sammlung und machen sie zu einem hervorragenden Lese- und Arbeitsbuch über die christliche Spiritualität des Mittelalters. Wer sich studienhalber mit den Quellen der spirituellen Tradition befassen will und wer sein eigenes geistliches Leben aus diesen Quellen nähren will, wird gerne zu diesem Buch greifen. G. Switek S. J.

5. Theologie der Befreiung

Boff, Clodovis, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung.* Mit einem Vorwort von *Hans Waldenfels* (Fundamentaltheologische Studien 7). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1983. 357 S.

Unter der Fülle von Veröffentlichungen zur Theologie der Befreiung lateinamerikanischer Provenienz sticht das Buch des brasilianischen Theologen insofern hervor, als es, auf der Meta-Ebene argumentierend, den epistemologischen Status der Befreiungstheologie erörtet, die ihrerseits nur als Exempel einer „Theologie des Politischen" fungiert. Es geht also um die *Theorie* jedweder „politischen Theologie", die dann implizit eine methodologische Rechtfertigung befreiungstheologischen Denkens abgibt. Wenn ein solches Unternehmen gelingt, sind wichtige Klärungen nicht nur für die Kontroversen um die Befreiungstheologie, sondern für die Theologie überhaupt zu erwarten. Das Buch stellt die überarbeitete Version einer theologischen Dissertation dar, die der Verf. 1976 an der Katholischen Universität von Löwen (Belgien) eingereicht hat. Diese ursprünglich in französischer Sprache abgefaßte These erschien zwei Jahre später in portugiesischer Übersetzung (Teologia e practica. Teologia do politico e suas mediações. [Petrópolis: Vozes 1978]), wurde aber aus einer spanischen Übersetzung (Teología de lo político. Sus mediaciones. [Salamanca: Sígueme 1980]) schließlich ins Deutsche übertragen. Daß ein solcher mehrfacher Übersetzungsprozeß sprachlich und sachlich spezifische Probleme aufwirft, sei nur am Rande vermerkt.

Die drei Hauptfragekomplexe, mit denen sich eine vom Verf. angezielte theologische Metatheorie zu befassen hat, ergeben sich für den Verf. aus den in einer Theologie des Politischen verknüpften Elementen des Politischen, der Theologizität und der Praxis (des Glaubens). Diese Elemente benennen die zu klärenden Verhältnisse der Theologie zu den Sozialwissenschaften, zur Heiligen Schrift und zur Praxis und geben das Gliederungsprinzip des Buches an, das sich in seinen drei Teilen mit der „sozialanalytischen Vermittlung" (33–121), mit der „hermeneutischen Vermittlung" (122–255) und schließlich mit der „praktischen Vermittlung" (256–345) befaßt. Dieser Dreischritt von Analyse (der Situation), Wertung (im Licht des Evangeliums) und Aktion (aus dem Glauben) greift das in der Christlichen Arbeiterjugend unter Joseph Cardijn entwickelte Schema von Sehen, Urteilen und Handeln auf, das sowohl in der Kirchlichen Soziallehre, als auch in der Befreiungstheologie und in den in Medellín und Puebla gefaßten Beschlüssen des lateinamerikanischen Episkopats bestimmend geworden ist. Das Schema beinhaltet die für die Befreiungstheologie zentralen Elemente von sozialwissenschaftlich instrumentierter Situationsanalyse, biblisch-theologischer Deutung und Praxis, an denen auch immer wieder die Kritik angesetzt hat. Bei diesem Vorgehen bedient sich B. der klassischen Unterscheidung von Materialobjekt und Formalobjekt, indem er das „Politische" als sozio-analytisch zu vermittelndes Objekt auffaßt, das dann in theologischer Perspektive zu betrachten sei. Im ersten Teil bemüht sich B. um eine Klärung des interdisziplinären Verhältnisses von Theologie und Wissenschaften des Sozialen; letztere sind konstitutiver Teil einer Theologie des Politischen, insofern sie dieser das Materialobjekt entschlüsseln, das dann erst „theologisiert" werden kann. Dadurch erweitert sich das Feld der Theologie, die sich dann nicht nur mit spezifisch „religiösen" Realitäten (Gott, Schöpfung, Gnade, Sünde) befaßt, sondern auch „weltliche" Realitäten wie Kultur, Arbeit, Politik thematisieren kann. Um diese beiden nicht gegeneinander stehenden, sondern einander ergänzenden und bedingenden Typen von Theologie unterscheiden zu können, spricht B. von Theologie eins (T1) und Theologie zwei (T2). Die T2, die „noch ein wildes Terrain" ist (343), bildet mithin jenen Typ der Theologie, die alle säkularen Fragen von Mensch und Welt ins „Licht des Evangeliums" rückt. Diese T2 setzt ihrerseits den mit T1 bezeichneten Typ von Theologie voraus, der das Ergebnis der Bemühungen der im zweiten Teil des Buches behandelten hermeneutischen Vermittlung ist, das Formalobjekt von T2 bildet und damit deren Theologizität sichert. Diese theoretische Klärung, die B. in seiner „Archäologie einer Theologie des Politischen" (151) durch die Bestimmung einer T0

als „philosophische Vermittlung" im klassischen Sinn der Fundamentaltheologie ergänzt, sorgt nicht allein für kritische Klärungen im Bereich der Befreiungstheologie, sondern führt auch zu Präzisierungen und bisweilen zu Korrekturen. Einige davon seien genannt: (1) Das Neue der Befreiungstheologie sieht B. in der Ausweitung des thematischen Feldes, nicht in einem Wechsel der theologischen Perspektive. Damit überschreitet die Theologie der Befreiung (als T2) den Gegenstandsbereich der klassischen Theologie (T1), indem sie das „Politische" theologisiert. Diese Ortsbestimmung korrigiert zugleich die Position anderer Befreiungstheologen, die „Befreiung" als Horizont verstehen, in den die gesamte Glaubensüberlieferung zu stellen sei. Für B. dagegen geht es sehr wohl um ein neues Thema, also durchaus um eine Art von „Genitiv-Theologie", nicht aber um die Kreierung eines neuen Formalobjekts. (2) Um den ausgeweiteten Gegenstandsbereich theoretisch aufarbeiten zu können, bedarf es eines *analytischen Instrumentariums,* das nicht von der Theologie, sondern nur von den Sozialwissenschaften bereitgestellt werden kann. Bei der Wahl dieser sozio-analytischen Vermittlung gilt ein wissenschaftliches und ein ethisches Kriterium, d. h., man muß jene Theorie wählen, die jeweils die bessere Erklärung liefert und der ethischen Option am ehesten entspricht. Das damit für die Theologie gegebene Risiko, möglicherweise eine falsche sozialwissenschaftliche Theorie zu rezipieren, hält B. für kalkulierbar. Auf dieser Ebene ist auch die umstrittene Frage der Marxismusrezeption anzusiedeln. (3) Um die *Theologizität der Befreiungstheologie* zu sichern, greift B. auf die thomanische analytische Methodologie zurück und hält dafür, daß die Positivität der ergangenen Offenbarung, wie sie in den articuli fidei vorliegt, als Prinzip gelten und die theologische Perspektive jeglicher T2, also auch der Befreiungstheologie, ausmachen müsse. Damit spricht er sich zugleich gegen die bei anderen befreiungstheologischen Autoren übliche topische Methodologie (im Sinn der „loci theologici" des Melchior Cano) aus, die er für völlig unzureichend hält. Es sei eine „wahrhaft surrealistische Taxinomie" (144), so ungleiche „Orte" wie Hl. Schrift, Vernunft, Geschichte, Leben hintereinander aufzureihen. „Wenn einem die Wahrheit wichtig ist; ... müßte man das ‚Leben' betrachten ... als *Grundmaterie* der theologischen Reflexion, niemals aber als ihr *medium quo.*"(145) (4) Aus dem geregelten Zusammenspiel von T1 und T2 ergeben sich auch Klärungen bezüglich des *Befreiungsbegriffs.* Hatte Gutiérrez in seinem Hauptwerk (Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 41 f.) drei „unvermischt und ungetrennt" zusammengehörende Bedeutungsebenen von „Befreiung" unterschieden, nämlich eine politische, anthropologische und theologische, so ordnet B. den aus dem politischen Sprachspiel stammenden Befreiungsbegriff ausschließlich dem sozio-analytisch zu erhebenden Gegenstandsbereich zu (Materialobjekt), der mit dem in der T1 erarbeiteten Erlösungsbegriff (als Formalobjekt) zu bearbeiten sei; nur so könne eine geregelte Beziehung zwischen der Realität der Befreiung und der Realität der Erlösung hergestellt werden. (5) Was den *Gebrauch der Hl. Schrift* angeht, wendet sich B. sowohl gegen ein simples „Anwendungsmodell" als auch gegen das Modell einer „Korrespondenz der Begriffe", demzufolge der politische Kontext zur Zeit Jesu mit dem heutigen parallelisiert wird (z. B. Römer damals – Imperialisten heute), um so eigene Positionen – ideologisch – zu rechtfertigen. Er plädiert für ein Modell der „Korrespondenz der Relationen", das in einer Art pneumatischer Lektüre der Hl. Schrift Botschaft und Kontext damals wie heute in Beziehung setzt. (6) So sehr auch für B. die theoretische Arbeit auf eine neue *befreiende Praxis* zielt, so wenig stellt eine verändernde Praxis als solche bereits ein sachgerechtes Handeln dar; ebensowenig ist eine Theorie (Theologie) allein schon deshalb wahr, weil sie sich als „parteilich" oder „engagiert" bezeichnet. – B.s Buch stellt eine sachlich anspruchsvolle Lektüre dar, die überdies durch einen umständlichen Begriffsapparat erschwert und durch die aus dem frankophonen Raum stammende Terminologie auch nicht gerade erleichtert wird. Zwar ist dies bei metatheoretischen Arbeiten nicht ganz zu vermeiden, doch hätte eine stärkere Überarbeitung mehr Durchsichtigkeit gewähren können. Die Übersetzung spricht oftmals von „Statut", wo „Status" gemeint ist (etwa 32, 58, 66, 107, 208, 351; richtig 112!). Bei der deutschen Ausgabe wäre es erforderlich gewesen, wenigstens bei deutschsprachigen Autoren (Balthasar, Dahrendorf, Marx, Moltmann etwa) oder bei der „Barmer Erklärung" auch die deutschsprachigen Ausgaben heranzuziehen. Marx

wird etwa nach deutschen, aber auch nach spanischen und französischen Ausgaben zitiert. Besonders ärgerlich ist die Rückübersetzung Max Webers aus dem Französischen, die von der „Ethik der Überzeugung" und der „Ethik der Verantwortung" spricht (178). – Leider hat das wichtige Buch weder ein Literaturverzeichnis noch Register; dieser Mangel erschwert seine Erschließung. Die anspruchsvolle Lektüre lohnt für die Verfechter wie für die Verächter der Befreiungstheologie. Viel unnötiger Streit hätte vermieden werden können, wenn man auf dem Niveau dieses Buches in die Auseinandersetzung eingetreten wäre. Man muß weder die Gesamtkonzeption B.s noch all seine Folgerungen teilen, um theoretischen Gewinn aus diesem Buch zu ziehen, das ganz auf Differenzierung, Entlarvung von Fehlschlüssen und argumentative Begründung angelegt ist. B. hat nicht nur eine diskutierenswerte methodologische Grundlegung der Theologie der Befreiung vorgelegt, sondern sich um die Theologie im strengen Sinn verdient gemacht. M. Sievernich S. J.

Theologie der Befreiung im Gespräch. Hrsg. *Peter Eicher.* München: Kösel 1985. 128 S.

„Evangelium konkret" heißt die neue, von dem Paderborner Dogmatiker P. Eicher herausgegebene Reihe, deren vorliegender erster Band das Gespräch mit der Theologie der Befreiung sucht. Im Zentrum stehen Interviews mit den weltweit wohl bekanntesten lateinamerikanischen Theologen *G. Gutiérrez* (Peru) und *L. Boff* (Brasilien). Das Gespräch mit *Gutiérrez* (25–50), das *J. Sayer* geführt hat, bringt wertvolle Klärungen zur Entstehung der Befreiungstheologie, zum Befreiungsbegriff, zur Option für die Armen, sowie Klarstellungen zur Marxismusfrage. Hier fällt vor allem das Bemühen von Gutiérrez auf, die Befreiungstheologie nicht in Gegensatz zur traditionellen (europäischen) Theologie zu setzen, sondern als „neue Perspektive" (37). „Sie kann nicht als ein paralleler Fluß zum großen Strom der Theologie verstanden werden, sondern mündet wie alle anderen Theologien als Zufluß in den allgemeinen Strom." (38). Das Gespräch mit Boff (81–106), das *H. Goldstein* führte, konzentriert sich zum einen auf die inkarnationstheologisch bestimmte Frage nach den Präsenzweisen Christi in der Geschichte; hier bringt Boff seine Idee von der Transparenz als Vermittlungsgestalt von Immanenz und Transzendenz ins Spiel. Zum anderen konzentriert es sich auf die anthropologisch bestimmte Frage nach einem Neuansatz der Mariologie. Auch wenn man Boff nicht in allem zu folgen vermag (etwa in seiner Relativierung der Eucharistie, vgl. S. 92), haben seine Überlegungen doch oft einen theologisch kreativen Charakter. Ein Erfahrungsbericht des in der Pastoralarbeit im peruanischen Andenhochland erfahrenen Europäers *J. Sayer* ergänzt anschaulich die beiden Gespräche und skizziert die Probleme und Chancen einer befreienden Evangelisierung (51–79). Zwei Beiträge des Hrsg. *P. Eicher* geben den Rahmen ab; in einer Einführung steckt er vier sachlich entscheidende Akzente der Befreiungstheologie ab, ihre pastorale Ausrichtung, ihre biblische Unmittelbarkeit, den Standortwechsel der Kirche und die Erneuerung der Theologie. Seine abschließenden Erwägungen, die in kürzerer Fassung schon in der Zeitschrift Publik-Forum (Nr. 6 [1985] 16 ff.) veröffentlicht waren, nehmen scharfsinnig und mit ironischem Unterton („Das Römische und das Deutsche Lehramt ..." 117) den kirchlichen Streit um die Befreiungstheologie aufs Korn. Ein weitgehender *Konsens,* der in der katholischen Kirche bezüglich des Nord-Süd-Konflikts geherrscht habe, sei 1984 mit dem Erscheinen der ersten römischen Instructio zur Befreiungstheologie, dem Casus Boff und den Auslassungen des Kölner Kardinals Höffner aufgekündigt worden und in einen grundlegenden *Dissens* umgeschlagen. So unhaltbar diese Behauptung aufs Ganze gesehen erscheint, von einzelnen Kritikpunkten einmal abgesehen, so beherzigenswert sind die Anfragen, wenn man sie zuvor aus ihrem kirchenpolitischen Alternativkorsett befreit. Sicherlich gilt „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen" (Mt 6,24); aber ebenso gilt, daß diese beiden „Herren" nicht geographisch auf bestimmte Weltregionen aufteilbar sind. Nicht nur für die Kritiker, sondern für alle am Gespräch mit der lateinamerikanischen Theologie Interessierten gilt die Bitte, die Gutiérrez in diesem wertvollen und streitbaren Buch äußert: „Ich möchte auch die vielen Christen Europas bitten, daß sie unsere Themen nicht aus dem Kontext

reißen und uns nicht als Waffen für einen innereuropäischen Kampf gebrauchen." (48 f.) M. Sievernich S. J.

Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? Herausgegeben von *Johann Baptist Metz* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122). Düsseldorf: Patmos 1986. 243 S.

Der Band enthält die bei der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 12./13. 10. 1985 gehaltenen Referate und als Anlage dazu die beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation vom 6. 8. 1984 und die erst nach der Tagung erschienene und daher bei ihr noch nicht berücksichtigte Instruktion vom 22. 3. 1984. – Während das meiste Schrifttum zur ThdB nur Reflexionen, aber wenig Information über sie bringt, erhält man in diesen Referaten so viel Einblick, daß man deutlich erkennt, wie weit die unter dem Schlagwort „ThdB" zusammengefaßten theologischen Richtungen auseinander gehen. Einige wenige Theologen haben in der Tat einen verhängnisvollen Irrweg eingeschlagen, der eine ernste Gefahr bedeutet; was die große Mehrheit sowohl der Theologen als auch der sog. „Basisgemeinden" betreibt, kann nur als vielversprechende Hoffnung für die Kirche begrüßt werden. „*Die*" ThdB gibt es nicht, und wenn man genau liest, dann wendet auch die Instruktion vom 6. 8. 1984 sich ausdrücklich immer nur gegen einzelne Richtungen oder Strömungen, niemals aber, was man fälschlich in sie hineingelesen hat, pauschal gegen „die" ThdB.

Leider aber gibt es eine kleine Zahl von Theologen, die der marxistischen Ideologie aufgesessen sind. Offenbar mißverstehen sie den jungen Marx, der sich gegen alle Verhältnisse aufbäumt, in denen der Mensch ein „geknechtetes Wesen" ist, glauben in ihm einen Gesinnungsfreund unserer christlichen Haltung gegenüber dem Mitmenschen zu erkennen, und verkennen völlig Marxens Anthropologie, nach der der Mensch kein Geschöpf Gottes ist, vielmehr sich selbst durch seine „gesellschaftliche Arbeit" erst zum Menschen erhebt und folgerecht dem Schöpfer nichts verdankt und darum auch in keiner Weise von ihm abhängig sein darf. In dieser seiner Anthropologie liegt unser absoluter Gegensatz zu Marx begründet; sie ist nicht nur blank *a*-theistisch, sondern stracks *anti*-theistisch. Der Beitrag von *P. Ehlen* (99–115) stellt das in ausgezeichneter Weise klar. Ob oder in welchem Grade die Wirtschaft der lateinamerikanischen Länder von den industriell hochentwickelten Ländern abhängig ist, hat mit Marx und mit Imperialismustheorien heutiger Marxisten nichts zu tun, ist reine Tatfrage, bezüglich derer ausschließlich die im ständigen Wandel befindlichen Tatsachen zu befragen sind. Darüber gibt das Referat eines Kenners dieser Tatsachen Auskunft, *W. Schopp*, Professor an der Technischen Hochschule Aachen und Leiter der Grundsatzabteilung des bischöflichen Hilfswerkes „Misereor", „Die wirtschaftliche, soziale und politische Situation in Lateinamerika als Hintergrund der ThdB" (29–45). Ein deutscher Exeget *R. Schnackenburg* behandelt grundlegend die „Befreiung in der Blickweise Jesu und der Urkirche" (1–28), ein gleichfalls deutscher Dogmatiker, *W. Kasper* „Die ThdB aus europäischer Perspektive" (77–98), ein lateinamerikanischer Dogmatiker, *P. Sudar* „Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche" (46–76) und der kolumbianische Bischof *D. C. Hoyos* „Die ThdB im pastoralen Leben Lateinamerikas" (116–135). Ergänzend gibt Kardinal *P. E. Arns OFM*, Erzbischof von Sao Paolo in Brasilien, noch einige interessante Einblicke zu „Kirche und ThdB" (136–146). Den Abschluß bilden des Hrsg. *J. B. Metz* „Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie" (147–160). – Als Anlage sind beigefügt die beiden einschlägigen Instruktionen der Glaubenskongregation; in Kenntnis der vorgenannten Referate wird man in beide, namentlich in die erstere, keine Mißverständnisse mehr hineinlesen. Die Katholische Akademie in Bayern hat sich durch diese Tagung und die Veröffentlichung ihrer Referate wirklich verdient gemacht. O. v. Nell-Breuning S. J.

Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika. Hrsg. *Antonio Reiser/Paul Gerhard Schoenborn.* Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1981. 384 S.

Die „Theologie der Befreiung" ist aus der Erneuerungsbewegung der lateinamerikanischen Kirche nach dem Konzil entstanden. Nur in dieser Einbettung in einem umfassenden Prozeß läßt sie sich richtig verstehen und bewerten. Die deutschsprachigen Buchveröffentlichungen der Befreiungstheologen bilden nur die Spitze eines Eisbergs, dessen für Europa normalerweise unsichtbarer Teil eine Flut von „Kleinliteratur" bildet. Das vorliegende Lesebuch vereint viele Texte aus diesem „Basisbereich", die in ihrer Mehrzahl hierzulande kaum zugänglich sind. Bei diesen Texten sehr unterschiedlicher Gattung und Qualität wird deutlich, daß an dem Erneuerungsprozeß, der in Teilen der lateinamerikanischen Kirche vor sich geht, nicht allein Fachtheologen literarisch beteiligt waren und sind, sondern auch eine Reihe von Bischöfen und Gruppen aus dem Volk (hier ist anzumerken, daß im lateinamerikanischen Sprachgebrauch „Volk" = „pueblo" in aller Regel die armen Leute meint). Es handelt sich um Texte, die im Zeitraum von 1975 bis 1980 entstanden sind, also im Vorfeld von und Anschluß an die III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979), auf der die „vorrangige Option für die Armen" zum wesentlichen Bestandteil der Pastoral erklärt wurde; diese Option spricht aus den meisten Texten, die sowohl die spirituelle Vitalität des Subkontinents, aber auch seine Unruhe, Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit dokumentieren. Im einzelnen handelt es sich bei den Texten um Geschichten, dokumentarische Berichte, Gebete, Lieder, Manifeste, Analysen, Anklagen, Briefe, Comics, Predigten, Vorträge und Hirtenworte; sie kommen vor allem in ihrem Zeugnischarakter überein. Mehr als die Hälfte der Texte stammen aus Brasilien, die andere Hälfte verteilt sich auf andere Länder, unter denen Perú mit seinem Katechismus „Vamos caminando" dominiert. Verfasser sind neben ungenannten einzelnen und Gruppen einige wenige Theologen *(Cl. Boff, F. Beto, A. Reiser, J. M. Torres)* und Bischöfe wie *E. Arns, P. Casaldáliga, A. Fragoso* und *O. Romero.* – In lockerer Form haben die Hgg. die Texte in Kap. systematisiert, die den Stichworten Basis, Macht, Befreiungserfahrung, Frauen, Verfolgung, gemeinsamer Weg, Bekenntnisse und Visionen folgen; viele Texte hätten freilich auch anders zugeordnet werden können. Eingerahmt wird das bunte Spektrum der Texte von zwei Dokumenten, die auf der 4. Konferenz der „Dritte-Welt-Theologen" 1980 in Sao Paulo verabschiedet wurden. Diese Theologengruppe gilt heute als Vermittlerin befreiungstheologischen Denkens über Lateinamerika hinaus. Der theologisch gewichtigste Text ist der Vortrag von Erzbischof *O. Romero,* den er kurz vor seiner Ermordung anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen gehalten hat („Die politische Dimension des Glaubens", 154–164). Er stellt eine Synthese der Inspirationen der Befreiungstheologie dar, die die Praxis der Kirche und die Verantwortung eines Bischofs in der gegebenen Situation sowohl narrativ als auch theologisch reflektiert; dieses kleine Meisterwerk, bei dem auch die Handschrift *J. Sobrinos* durchschimmert, wird von bleibendem Wert sein.

Das Buch ist für die Verwendung in Gemeindearbeit, im Unterricht und im Gottesdienst gedacht; dazu geben die Hgg. auch einige methodische Hinweise (39 f.). Die Arbeit mit dem Buch wird erleichtert durch das ausführliche Inhaltsverzeichnis, das nicht nur Entstehungszeit und -ort angibt, sondern auch die jeweiligen Inhalte der Texte und ihre Gattung charakterisiert und die angesprochenen Themen nennt. Über diese wertvollen Hilfeleistungen hinaus wären aber auch Hinweise zur Gewichtung, Deutung aus dem Kontext und zur Didaktik wünschenswert gewesen. Die Texte transportieren ja nur das literarische Zeugnis, nicht jedoch den Kontext, ohne den eine Reihe von Texten Anlaß zu Mißverständnissen und Fehldeutungen geben können. Eine solche hermeneutische Vermittlung wäre dringend geboten gewesen, um eben „Träumerei und Wirklichkeitsflucht" (35) zu vermeiden. Unter diesem Vorbehalt, der von informierten Multiplikatoren allerdings ausgeglichen werden kann, ist dieses Buch als Sammlung authentischer Zeugnisse aus der Kirche Lateinamerikas zu empfehlen.

M. Sievernich S. J.

Boff, Leonardo, *Vater unser. Das Gebet umfassender Befreiung.* Düsseldorf: Patmos 1981. 199 S.

In diesem, erstmals 1979 in Brasilien erschienenen Buch legt der Verf. eine theologische und zugleich geistliche Auslegung des Vater unser vor, die nach zwei vorgeschalteten theologischen Grundsatzkap. zunächst die Anrede, dann die Du-Bitten und die Wir-Bitten behandelt. B. geht dabei von der liturgischen Fassung in portugiesischer Sprache aus, rekurriert aber immer auch auf die biblischen Fassungen (vgl. etwa 36 ff.). – Daß er sich dabei an der von ihm vertretenen Befreiungstheologie orientiert, liegt auf der Hand; wie er dies aber tut, würde sicher manchen Kritiker befreiungstheologischen Denkens überraschen. Denn es gelingt ihm, Bibeltheologie, kirchliche Tradition und (lateinamerikanische) Gegenwartsproblematik so aufeinander zu beziehen, daß eine stimmige Synthese herauskommt. Die entsprechenden Koordinaten seiner Auslegung (vgl. 20 f.) sind die gesicherten Erkenntnisse der Exegese (die einschlägige Literatur ist S. 198 f. dokumentiert), die im Rückgriff auf die Patristik dargebotene kirchliche Deutung sowie die spezifische Situation Lateinamerikas, in der dieses Gebet gemeinschaftlich gesprochen wird und auf die hin die Auslegung zugespitzt wird. – B. präsentiert eine theologisch und exegetisch gediegene, spirituell außerordentlich anregende und ethisch herausfordernde Auslegung des Herrengebets, die zugleich als behutsame Einführung in die Anliegen der Befreiungstheologie gelten kann. Sie wird auch den europäischen Leser nicht überfordern, weil sie von allgemein Bekanntem ausgeht und zu weniger bekannten Horizonten hinführt. *H. Goldstein* hat das Buch einfühlsam aus dem Portugiesischen übertragen, es aber auch in Anmerkungen ergänzt, wenn dies von den Sprachproblemen her geboten schien. M. Sievernich S. J.

Deelen, Gottfried, *Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien.* Mettingen: Brasilienkunde-Verlag 1980 (²1983). 107 S.

Die Entstehung der aus pastoralen Bemühungen der Kirche Brasiliens erwachsenen Basisgemeinden ist als praktische Antwort auf die soziale und religiöse Notsituation derer zu verstehen, die vor allem auf dem Land und am Rande der Städte in Vermassung und Marginalisierung unterzugehen drohen. Sie sind als Phänomen nicht leicht zu beschreiben und zu beurteilen. Diese Schwierigkeit dokumentiert auch das vorliegende kleine Buch, das in sieben Kap. diesen Versuch unternimmt. Dabei kommt die Entwicklung der Basisgemeindenbewegung zur Sprache, die in den Beschlüssen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla kirchenamtliche Anerkennung und Förderung erfuhr. Die Fragen einer Kirche der Armen oder des Volkes kommen ebenso zur Sprache wie die Rolle des Priesters, die neue Art der Predigt und die politischen Implikationen. Die sich ergebenden ekklesiologischen Probleme werden nicht diskutiert. – Das Buch ist eine passagenweise narrative Hinführung zu dieser vor allem in Brasilien beheimateten Bewegung, die plastisch die Probleme vor Augen führt, denen sich die Kirche Lateinamerikas gegenübersieht. So nützlich diese kleine Hinführung sein mag, deutlicher wird die Notwendigkeit einer soziologischen und theologischen Befassung mit dem Thema der Kirchlichen Basisgemeinden. Trotz eines umfangreichen Verzeichnisses vornehmlich brasilianischer Literatur sind viele Zitate im Text nicht belegt. M. Sievernich S. J.

Zulehner, Paul M., *Auferweckung schon jetzt. Skizze zu einer europäischen „Befreiungstheologie".* Meitingen/Freising: Kyrios 1984. 39 S.

In diesem Büchlein des Wiener Pastoraltheologen liegt einer der wenigen Versuche vor, die Inspirationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in den europäischen Kontext zu übersetzen. Ausgehend von einer Meditation über die Praxis Jesu als „Auferweckungspraxis" nach Mt 8, 1–4 benennt Z. „Tod-Erfahrungen" der Menschheit (19) in den Grundbereichen der zwischenmenschlichen Beziehungen und der menschlichen Arbeit, um an ihnen exemplarisch die erforderlich gesellschaftliche Pra-

xis der Kirche in Europa aufzuweisen. Die Überlegungen sind spirituell anregend, besitzen jedoch „ein hohes Maß an Fragmentarität" (38). Sie fordern zu einer größer angelegten Reflexion heraus. M. Sievernich S.J.

Kerstiens, Ferdinand, *Praxis der Befreiung* (Theologische Meditationen 63). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1984, 72 S.

In diesem Büchlein, das aus Vorträgen und Predigten des Marler Pfarrers entstanden ist, wird ein spiritueller Brückenschlag von lateinamerikanischen Erfahrungen zum europäischen Glaubens-Alltag versucht. Von Begegnungen mit Ordensschwestern in den Favelas von Recife und mit dem Erzbischof Dom Hélder Câmara ausgehend versucht der Autor, der der neuen Politischen Theologie nahesteht, Hoffnungsbilder für eine erneuerte christliche Praxis zu entwerfen. Sie sind zentriert um die Themen von Glaube, Hoffnung und Auferstehung, Tod, Reich Gottes und Ewiges Leben. Es handelt sich um theologisch fundierte Meditationen, die ohne Überspanntheit zentrale Themen des Glaubens aktualisierend durchbuchstabieren. M. Sievernich S.J.

Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße – Anfragen – Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft hierzulande. Hrsg. *Horst Goldstein.* Düsseldorf: Patmos 1981. 223 S.

Zwei Bischöfe und drei Theologen Lateinamerikas sowie sechs deutsche Theologen haben zu diesem Sammelband beigetragen, der ein breites Spektrum der von der Befreiungstheologie angestoßenen Fragen und Herausforderungen darbietet. Der Band enthält engagierte Predigten der deutschen Pfarrer *F. Kerstiens* und *L. Waltermann;* appellative Reden der beiden brasilianischen Bischöfe *A. Fragoso* und *H. Câmara;* eine Kritik der Ideologie des „Technologismus" *(H. Assmann);* ein Interview mit Arbeitern bei deutschen Firmen in Brasilien *(R. I. de Almeida Cunha);* einen Artikel zur Indianerpastoral *(G. P. Süss);* eine kommentierte Beispielsammlung des neuen Umgangs mit der Bibel *(C. Bussmann).* – Die drei wohl gewichtigsten Beiträge stammen vom Hrsg. *H. Goldstein,* von *C. Boff* und *H. Ludwig.* Von Goldstein stammt eine hilfreiche Typologie der Kirchlichen Basisgemeinden, welche sich in etwa an die von L. Boff herausgestellten „notae ecclesiae" anschließt und nach den Impulsen für Europa fragt. C. Boff plädiert in einem kulturphilosophischen Essay für einen wechselseitigen Lernprozeß zwischen intellektuellem Wissen und Volksweisheit, wobei er einer Idealisierung des „Volks" nicht ganz entgeht. Ludwig schließlich vergleicht Katholische Soziallehre und Befreiungstheologie, um Analogien zu ergründen und die Soziallehre von der Praxis katholisch-sozialer Bewegungen her zu rekonstruieren. Dieser Versuch, der vertieft zu werden verdient, überwindet die unfruchtbare Polarisierung und wechselseitige Polemik, die leider in Europa und Lateinamerika zu vernehmen ist. – Goldstein, der sich im doppelten Sinn als „Übersetzer" der Befreiungstheologie in Europa verdient macht, versteht den von ihm herausgegebenen Sammelband, der fast nur Erstveröffentlichungen enthält, als Materialsammlung für eine „mitteleuropäische Theologie der Befreiung" (16). Über Appell, Paränese und „dissidierendes Pathos" (15) hinaus bedarf es dazu freilich noch großer praktischer und reflexiver Anstrengungen des Dialogs.
M. Sievernich S.J.

Cabestrero, Teófilo, *Mystik der Befreiung.* Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien. Mit einem Vorwort von *Johannes B. Metz,* Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1981. IX/182 S.

Die Rückkehr zur Kontemplation, die „Suche nach der Mystik der Befreiung" (122) hat den Titel des Buchs inspiriert; einer der Vorkämpfer einer solchen Mystik ist der aus Katalanien stammende Bischof Casaldáliga, der der Prälatur Sâo Félix (Mato Grosso) vorsteht. Er verkörpert einen neuen Typ von Bischof; er ist kritischer Prophet und inniger Poet, oft denunziert und von seinem Volk geliebt. – Im vorliegenden Buch porträtiert Vf. diese ungewöhnliche Gestalt in einem stimmungsvollen Bericht, in dem

sowohl lange Gesprächskontrolle (von 1977 und 1980) eingegangen als auch Kostproben der kraftvollen Lyrik eingesprengt sind. Es erzählt lebendig von der Konflikten in der brasilianischen Gesellschaft und Kirche, aber auch von den hoffnungsvollen Entwicklungen, vom Kampf der Armen und ihrer Religion. Freilich wäre es dem Buch gut bekommen, wenn C. etwas mehr auf Distanz gegangen wäre, die vielen Wiederholungen ausgemerzt und das gesprochene Wort für die Veröffentlichung besser redigiert hätte. Das Buch ist ein wertvolles Lebenszeugnis aus der Kirche Brasiliens, rückt allerdings hart an die Grenze einer verfrühten Heiligenbiographie. *J. B. Metz* hat ein Vorwort beigesteuert, in dem er den Bischof *mit* seinem Volk hervorhebt und die gelebte „produktive Einheit von Mystik und Politik" (VIII) lobt. M. Sievernich S.J.

Eigenmann, Urs, *Politische Praxis des Glaubens.* Dom Helder Câmaras Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen. Freiburg (Schweiz)/Münster: Edition Exodus/edition liberación 1984. 729 S.

Der heute 77jährige Alterzbischof von Olinda und Recife im brasilianischen Nordosten, Dom Hélder Câmara, gehört zu den profiliertesten Vertretern des lateinamerikanischen Episkopats. Weit über die Grenzen seiner Diözese, seines Landes und des Subkontinents hinaus ist er in der Nachkonzilszeit durch seine Reden nicht nur bekannt geworden, sondern auch zur Symbolfigur einer sich für die Armen dieser Welt einsetzenden Kirche aufgestiegen. Was Mutter Teresa von Kalkutta für den sozial-caritativen Bereich darstellt, repräsentiert Câmara für den sozial-politischen Bereich. Er ist eine prophetische Gestalt, an der sich die Geister scheiden und die man durchaus in der Linie jener Bischöfe in der Kirchengeschichte Lateinamerikas sehen darf, die es zu ihren Amtspflichten zählten, „Väter der Armen" zu sein, wie es schon 1583 das III. Konzil von Lima formulierte. Seine Eloquenz als Anwalt der Armen und Prediger vor den Reichen macht ihn zum Chrysostomus des 20. Jahrhunderts. Seine Rolle und Bedeutung als Leitfigur im kirchlichen Bereich, aber auch darüberhinaus als Wortführer der Völker der sogenannten „Dritten Welt" rechtfertigen und gebieten die Auseinandersetzung mit ihm und seinem Werk. Er ist zwar kein Befreiungstheologe und hat sich selbst auch nie als solcher verstanden, aber er gehört zu den vielen bischöflichen Vertretern dieses neuen theologischen Denkens, das er von dessen Anfängen an begleitete, aufnahm, verbreitete und auf seine Weise bereicherte. Neben den vielen Veröffentlichungen von ihm und über ihn wächst auch die Zahl wissenschaftlicher Publikationen. Das vorliegende Buch ist eine 1984 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) angenommene Dissertation; ihr Verf. hat sich die begrenzte Aufgabe gestellt, diejenigen Reden zu analysieren, die der brasilianische Erzbischof *außerhalb* seines Landes gehalten hat. Das Verzeichnis (713–727) listet für den behandelten Zeitraum von 1965 bis 1981 insgesamt 162 solcher vornehmlich in Europa und den Vereinigten Staaten gehaltener Reden auf. Seiner dokumentierend-systematisierenden Inhaltsanalyse (211–688), die mehr als zwei Drittel der umfangreichen Arbeit umfaßt, schaltet der Verf. eine im wesentlichen aus den bisher vorliegenden Publikationen zusammengestellte Darstellung des Lebens- und Denkwegs Câmaras vor (9–210). Diese Biographie zeichnet nicht nur ein äußerlich bewegtes Leben im historisch-politischen Kontext nach, sondern arbeitet auch deutlich jene Bekehrung zu den Armen heraus, die, durch ein Gespräch mit Kardinal Gerlier 1955 ausgelöst, sein künftiges Wirken bestimmen sollte. Wie in einem Fokus läßt sich am Leben und Wirken Câmaras der Aufbruch der Kirche Lateinamerikas nach dem Konzil ablesen; ein Aufbruch, der sich kirchenamtlich in den Beschlüssen von Medellín (1968) und Puebla (1979) niederschlug, auf der reflexiven Ebene zur „Theologie der Befreiung" führte und programmatisch in die „vorrangige Option für die Armen" einmündete. Der biographische Teil, der auch wichtige Reden Câmaras in seinem Heimatland referiert (etwa 104 ff.; 119 ff., 155 ff.), wird von einer Zusammenfassung der Aspekte und Etappen in der Entwicklung Câmaras abgeschlossen. Um das umfangreiche corpus der schriftlich vorliegenden, aber nur zum Teil leicht zugänglich veröffentlichten Reden Câmaras zu strukturieren und zu analysieren, bedient sich der Verf. eines doppelten Gliederungsprinzips (vgl. 211 ff.): als *externes* Prinzip zieht er mit Berufung auf L. Boff

die bekannte, aus der CAJ-Maxime „Sehen – Urteilen – Handeln" entwickelte Methode der Befreiungstheologie heran, den Dreischritt von sozio-analytischer, hermeneutischer und praktisch-pastoraler Vermittlung; diese Dreiteilung bildet das Grobraster der Inhaltsanalyse, der ein Kapitel über Câmaras Selbstverständnis und Option vorgeschaltet ist. Als *internes* Prinzip gelten die „induktiv aus dem zu untersuchenden Textmaterial gewonnenen Kategorien" (212). Dabei werden die in einem Zeitraum von immerhin sechzehn Jahren entstandenen Reden als systematische Einheit betrachtet und nur in Ausnahmefällen Entwicklungen aufgezeigt. Dieses Vorgehen erscheint methodologisch nicht unproblematisch. Denn einerseits wird beim internen Prinzip nicht deutlich, welches nun die Kategorien sind und wie sie gewonnen werden. Faktisch wird nur inhaltlich wiederholt und systematisiert, was in den Reden steht; übergreifende Kategorien werden ersichtlich nicht gewonnen. Zum anderen kommt es bei diesem Verfahren zu ermüdenden Längen und Wiederholungen. Unbestreitbar hat das Buch das Verdienst, einen Überblick über die Reden zu geben, sie außerordentlich detailliert zu dokumentieren und die wesentlichen Inhalte zu benennen, was freilich auch mit weniger Aufwand exemplarisch hätte durchgeführt werden können. Leider findet jedoch keinerlei inhaltliche Diskussion oder Auseinandersetzung mit den Positionen Câmaras statt. Es bleibt bei einer minutiösen Darstellung des Gesagten. Nur in Ausnahmefällen erlaubt sich der Autor den Ansatz einer sachlichen Klärung, wie etwa bei der Frage der Religionskritik (470) oder hinsichtlich der inkonsistenten Haltung zum Verhältnis Christentum und Marxismus (549). An vielen Stellen drängen die Aussagen Câmaras, bei denen man freilich immer den Redecharakter und die jeweiligen Adressaten zu berücksichtigen hat, zur Diskussion; so, um nur einige Beispiele zu nennen, bei seinen Gegenwartsanalysen, bei seiner Haltung zu Kapitalismus und Sozialismus, bei seinem Gewaltbegriff und seiner von Gandhi und Martin Luther King inspirierten Konzeption aktiver Gewaltlosigkeit als „Ausübung moralisch befreienden Drucks" (552), bei seiner Vorstellung von den „abrahamitischen Minderheiten". Von großem theologischen Interesse wäre eine Diskussion seiner „trinitarisch strukturierten Grundlegung der Verantwortung des Menschen" (423), die den Menschen als Mitschöpfer, Mitbefreier und Mitgestalter sieht. Die Verehrung dieses ungewöhnlichen Bischofs und der Respekt vor seinem unermüdlichen Einsatz für die Gerechtigkeit fordern weniger eine bloße Wiederholung des von ihm Gesagten als vielmehr eine kritische Diskussion, um seine bleibenden Inspirationen wachzuhalten und reflexiv zu durchdringen, um sie weiterzuentwickeln oder gegebenenfalls zu korrigieren und so für die Zukunft fruchtbar zu machen. Dann würde man dem erklärten Ziel des Autors näherkommen, „die Christen und alle Menschen guten Willens in den reichen Industrienationen einzuladen, ihre Einschätzung der Weltprobleme und ihre entwicklungspolitische Position sowie im Fall der Christen das Verständnis der Verantwortung der Kirche angesichts der heutigen Weltlage selbstkritisch zu überprüfen ..." (6). M. Sievernich S.J.

Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika. Hrsg. *Horst Goldstein.* Düsseldorf: Patmos 1984. 336 S.

Das Buch beinhaltet eine Sammlung sehr unterschiedlicher Texte aus der Frömmigkeitspraxis der Kirche Lateinamerikas. Der Hrsg. *H. Goldstein,* der viel zur Verbreitung befreiungstheologischen Denkens im deutschsprachigen Raum beiträgt, hat sie zusammengestellt und einfühlsam übersetzt, soweit nicht schon Übersetzungen vorlagen. Als Ordnungsprinzip legt er das Kirchenjahr zugrunde, dessen Etappen er zwanglos die Texte zuordnet. Eine Einführung (6–23) erläutert den „Sitz im Leben" dieser Texte und hebt vor allem darauf ab, daß der ekklesiale und theologische Aufbruch in der Kirche des lateinamerikanischen Subkontinents nur dann richtig einzuordnen ist, wenn man seine spirituelle Verwurzelung beachtet. Die nach Ländern, Stichworten und Personen gegliederten Register im Anhang des Buches sind ein willkommenes Hilfsmittel bei der Lektüre. – Bei den Texten handelt es sich um Lieder und Meditationsgedanken, um Papst- und Bischofsworte, um Briefe und Predigten, um historische und aktuelle Dokumente, um Hirtenbriefe und Resolutionen, um Aufrufe und Andachten, Verlautbarungen und Statements. Sie stammen von den neuen Märtyrern des

Kontinents wie Rutilio Grande, Oscar Romero oder Rodolfo Aguilar; von Basisgemeinden, Namenlosen und weniger Bekannten; von Bischöfen wie Eduardo Pironio, Raúl Silva Henríquez, Hélder Câmara, Pedro Casaldáliga; von Theologen wie Leonardo Boff, Joseph Comblin, Rubem Alves, Carlos Alberto Libânio (Frei Betto). So unterschiedlich die Autoren und die literarische Gestalt auch jeweils sein mögen, ihren gemeinsamen Nenner finden die Texte in der Tatsache, daß sie mehr oder weniger eng mit dem Anliegen verknüpft sind, das die Theologie der Befreiung auf reflexiver Ebene artikuliert. Daher finden sich kaum Äußerungen aus der „praxis pietatis" eher traditionellen Zuschnitts. Elemente der für Lateinamerika typischen Volksfrömmigkeit kommen dagegen in einer Reihe von Texten zum Tragen. Hierbei zeigt sich jedoch in besonderer Weise ein Problem, das bei den meisten Texten auftaucht: die wohl bei der Mehrzahl der Leser fehlende Anschauung des lateinamerikanischen *Kontextes,* in dem die Texte entstanden sind und ihren Sitz im Leben haben. Der Hrsg. versucht diesem Problem bisweilen entgegenzusteuern, indem er Namen und Zusammenhänge erläutert (etwa 102f., 172), doch können diese spärlichen Hinweise kaum genügen. Es bedürfte zum Beispiel einer umfassenderen Erläuterung der Geschichte um die Jungfrau von Guadalupe, die als Patronin Lateinamerikas, zärtlich „La Morenita" (die Dunkelhäutige) genannt, für die Volksfrömmigkeit von zentraler Bedeutung (vgl. 39f. und 171) ist. Gleichwohl dokumentiert der umfangreiche Band in eindringlicher Weise Zeugnisse einer spirituellen Vitalität sondergleichen auf dem großen Subkontinent. Fragt man nach der literarischen Qualität der Zeugnisse, so stößt man vor allem bei Pedro Casaldáliga und bei Frei Betto auf Texte von poetischem Rang. Wenn dieses Buch etwas besser die geistlichen Wurzeln der Befreiungstheologie zu verstehen lehrt und die Spiritualität seiner Leser anregt, dann hat es seinen Dienst getan, selbst wenn man dem Überschwang des Hrsg. nicht ganz zu folgen vermag, der „die tropische Üppigkeit, die andenhohe Geistigkeit und die meeresweite Offenheit der lateinamerikanischen Christen" preist.

M. Sievernich S.J.

Gutiérrez, Gustavo, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien 12). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1986. 151 S.

Bis in die jüngste Zeit hat die Diskussion um die Theologie der Befreiung deren spiritueller Grundlage kaum die nötige Beachtung geschenkt. Ohne die vielfältigen Versuche lateinamerikanischer Christen, in der spezifischen Situation ihres Erdteils die Nachfolge Christi zu realisieren, läßt sich die Befreiungstheologie nicht angemessen verstehen. Diese spirituelle Einbettung macht – wie bei jeder guten Theologie – ihr Gütezeichen aus, ohne daß damit schon über die Wahrheit aller Aussagen entschieden wäre. Wenn man die geistliche Dimension dieses theologischen Aufbruchs nur als persönliche Frömmigkeit der jeweiligen Autoren ansehen oder als fromme Schnörkel abtun würde, dann würde man weder dem kirchlichen Aufbruch in Lateinamerika noch der diesen Aufbruch begleitenden theologischen Reflexion gerecht. Denn es ist die neue geistliche Erfahrung in einem nicht auf die Kirche beschränkten Befreiungsprozeß, die es erlaubt, „aus der eigenen Quelle zu trinken", wie der bei Bernhard von Clairvaux entlehnte Buchtitel zum Ausdruck bringt.

Wenn nun der peruanische Theologe, der zu den Begründern der Theologie der Befreiung zählt, ein Buch über die Spiritualität der Befreiung vorlegt, entfaltet er damit nur, was er schon in seinem bahnbrechenden Werk „Theologie der Befreiung" (Lima 1971, München/Mainz 1973, [8]1985) grundgelegt hatte. So wenig also die Thematik des vorliegenden Werks überrascht, so willkommen ist es zur weiteren Klärung der geistlichen Grundlagen befreiungstheologischen Denkens und zur Bereicherung und Verbreiterung der anstehenden Diskussion. Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Autor 1982 in Lima gehalten hat; 1983 erschien es dort unter dem Titel „Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo", 1984 in Spanien (Salamanca: Sígueme). In drei aufeinander aufbauenden Kapiteln legt G. die ihm wesentlich erscheinenden Aspekte dar. Das 1. Kap. befaßt sich mit dem spezifischen Kontext Lateinamerikas, der eine typische Spiritualität erfordert und hervorbringt. Als

entscheidender Punkt dieser neuen, im Entstehen begriffenen Spiritualität läßt sich die geistliche Wahrnehmung der Armen ausmachen, deren Situation, als Realität des Todes begriffen, zutiefst dem von Gott verheißenen Leben zuwiderläuft. Oder noch schärfer gefaßt: Das Einbrechen (irrupción) des Armen in die lateinamerikanische Gesellschaft und Kirche wird letztlich als Einbrechen Gottes in unser Leben verstanden. „Damit ist der Einbruch der Armen sowohl der Ausgangspunkt als auch die tragende Achse der neuen Spiritualität." (37) Das 2., trinitarisch aufgebaute Kap. befaßt sich bibeltheologisch mit den drei Dimensionen jeder Spiritualität: mit der an Evangeliumstexten aufgewiesenen Begegnung mit Christus, mit dem aus paulinischen Texten erarbeiteten Leben im Geist, mit dem am Exodusmotiv und am lukanischen Wegmotiv gewonnenen Aufbruch zu Gott dem Vater. Das 3. Kap. schließlich versucht in einem „offenen Entwurf" (104), die Charakteristika einer neuen, sich in Lateinamerika abzeichnenden Spiritualität aufzuzeigen. Diese wird unter die Formel „Frei, um zu lieben" (Libres para amar) gebracht und anhand von fünf Doppelmerkmalen erläutert, die sich aus dem Wechselverhältnis von historischen Erfahrungen und evangelischen Grundbegriffen ergeben: (1) Umkehr als Erfordernis der Solidarität, (2) Gratuität der Gnade und Effizienz der Liebe, (3) österliche Freude in einer leidvollen Situation, (4) geistliche Kindschaft als Bedingung des Engagements für die Armen, (5) Erfahrung der kirchlichen Gemeinschaft in der Einsamkeit und in der dunklen Nacht der Ungerechtigkeit. Dabei verweist G. immer wieder auf Zeugnisse und Dokumente aus dem Leben der Kirche Lateinamerikas und auf die Verkündigung Papst Johannes Pauls II. Darüber hinaus fällt auf, daß G. mehrfach Parallelen zu den großen geistlichen Aufbrüchen in der Kirche zieht, vor allem zu Franziskus von Assisi, Ignatius von Loyola und Johannes vom Kreuz (cf. 26, 35 f., 62 ff., 95–109, 119, 122). Darin drückt sich die Wertschätzung dieser geistlichen Traditionen aus, aber auch der Hinweis auf deren Verwurzelung im jeweiligen Kontext ihrer Zeit.

Die Anmerkungen sind zum Teil durch deutschsprachige Literaturangaben ergänzt worden, in einigen Fällen hätte man sich deutschsprachige Angaben gewünscht (z. B. S. 35: Mollat; S. 101: Metz; S. 106: Schnackenburg). Die im ganzen griffige Übersetzung von Goldstein läßt an einigen Stellen zu wünschen übrig: *discernimiento* etwa sollte mit *Unterscheidung* nicht mit *Gericht* übersetzt werden (26); unerfindlich ist, wieso *ver – palpar – seguir* mit *sehen – hören – anfassen* wiedergegeben wird (47); *eclesial* heißt einfach kirchlich und nicht *kirchentreu* (43); S. 106 muß es heißen *mit Christus* und nicht *wie Christus;* S. 10 müßte es heißen *das ursprüngliche Menschenrecht auf Existenz* (primordial derecho humano a la existencia), statt *das vorrangige Recht auf Leben.* Die angeführten Beispiele dokumentieren einen gewissen Mangel an Präzision. Überdies wäre es wünschenswert, geprägte und wiederkehrende Wendungen, die ja einen Leitfaden für das Lesen und Verstehen darstellen, auch in der Übersetzung einheitlich wiederzugeben; das gilt etwa für Wendungen wie „irrupción del pobre" (cf. 10, 36, 37) oder „tiempo propicio" (cf. 11, 14, 27, 150). – Wer sich ein authentisches Bild über die geistlichen Grundlagen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie machen möchte, wird es in diesem Buch finden, das die kontextuelle Gestalt einer Spiritualität der Befreiung bibeltheologisch fundiert und mit den geistlichen Traditionen der Kirche verbindet.

M. Sievernich S. J.

Boff, Leonardo, *Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen.* Düsseldorf: Patmos 1983 (²1984). 229 S.

Der 800. Geburtstag des hl. Franziskus war der äußere Anlaß dieses Buches, dessen brasilianische Originalausgabe zum Jubiläumsjahr unter dem Titel „São Francisco de Assis: Ternura e vigor. Uma leitura a partir dos pobres (Petrópolis: Vozes 1981) erschienen war. Der bedeutendere innere Grund jedoch ist der wechselseitige Interpretationsprozeß zwischen dem *poverello* im 12. Jh. und der um die „vorrangige Option für die Armen" gruppierten Befreiungstheologie Lateinamerikas im 20. Jh. Denn einerseits gewinnen Franziskus und seine Bewegung eine erstaunliche Aktualität, wenn man sie im Licht der zeitgenössischen lateinamerikanischen Theologie betrachtet, und andererseits hat das franziskanische Erbe eine nicht unerhebliche inspirative Kraft in der

kirchlichen Situation des Subkontinents, besonders in Brasilien, wo nicht nur der *frater minor* Boff wirkt, sondern etwa auch die aus dem Franziskanerorden stammenden Kardinäle Paulo Evaristo Arns (São Paulo) und Aloisio Lorscheider (Fortaleza). Methodisch geht B. so voran, daß er fünf ihm für die heutige Zeit bedeutsam erscheinende Fragestellungen ins franziskanische Licht rückt (cf. 13). Dabei gelingt es ihm nicht nur, wesentliche befreiungstheologische Inspirationen mutatis mutandis bei Franziskus wiederzufinden, sondern auch eine gewisse historische Legitimität für das eigene Theologisieren zu gewinnen. Im einzelnen befaßt B. sich mit dem Beitrag des Franziskus für die Kultur und die Gesellschaft der Gegenwart, für die Befreiung der Unterdrückten, für das Kirchenverständnis und für den Prozeß der Individuation. Zunächst geht er (I) kritisch mit dem westlichen Kultursystem ins Gericht, dessen Hegemonie des Logos er von einer Vorherrschaft des Eros und des Pathos abgelöst sehen möchte; diese Kategorien, von Rollo May inspiriert, durchziehen das ganze Buch. Als Protagonisten einer mehr an der „anima-Dimension" (75) orientierten Kultur sieht er Franziskus, der „von der Vulkankraft des *Eros* und des *Pathos* entflammt war" (186) und bei dem zärtliches Mitleiden und zärtliche Fürsorge zur Signatur seines Handelns wurden. Unklar bleibt, wieso Franziskus einmal als „nachmoderner" (35), dann aber als „nichtmoderner Mensch" (63) charakterisiert wird. Sodann geht es (II) um die Problematik der Armut: um einen (etwas holzschnittartigen) Abriß des historischen Verhältnisses der Kirche zu den Armen, um eine nützliche Begriffsklärung (90–99), um den Perspektiven- und Standortwechsel des Franziskus, dessen Armutsideal freilich „der unvermeidlichen Domestizierung innerhalb der Kirche" (118) zum Opfer fiel. Ein weiteres Kap. (III) beschreibt Franziskus als befreiten, befreienden und freien Menschen und erläutert seine „Befreiungsstrategie" an der Symbolik zweier Franziskuslegenden. Im Kontrast zu einer klerikal überformten Kirche erläutert B. sodann (IV) die „franziskanische Ekklesiogenese" (171), das Entstehen einer armen Kirche mehr charismatischen Zuschnitts in doppelter Treue zum Papst und zu den Armen. Im letzten Kap. (V) schließlich stellt er die „integrierte" Heiligkeit des Franziskus als Modell gelungener Individuation in den Mittelpunkt: das Bestehen der Versuchungen, die Annahme der Schattenseiten, das Hinnehmen der praktisch notwendigen Abstriche vom Ideal bei der Ordensgründung, die Annahme des eigenen Todes – singend und ihn als Bruder begrüßend. In den Anhängen sind als wertvolle Hilfsmittel zur Lektüre das Testament des Franziskus abgedruckt, eine ausführliche Zeittafel aufgeführt und die wichtigsten Quellenwerke angegeben. Zusätzlich hätte man sich eine Liste der reichlich angeführten Literatur gewünscht. Die Übersetzung aus dem Portugiesischen lag in den bewährten Händen von *H. Goldstein*, die Anmerkungen redigierte *J. Kohl*.

Das Ungewöhnliche und Reizvolle dieser Studie zu Franziskus von Assisi besteht darin, daß sie sich weder im Historischen noch in Aktualisierungen erschöpft, sondern die Inspirationen des Franziskus und der Befreiungstheologie in ein wechselseitig erhellendes Gespräch zu bringen vermag. Die breite Verarbeitung der Forschungsliteratur zu Franziskus und seiner Bewegung im zeitgenössischen Kontext bewahrt aufs ganze gesehen vor Kurzschlüssen und führt zu einer historisch aufschlußreichen, spirituell anregenden und theologisch aufregenden Darstellung. Das Gespräch verläuft freilich so harmonisch und in wechselseitiger Bestätigung, daß die historische Distanz verkürzt erscheint und die Kanonisation des *fratello* aus Assisi auf die Befreiungstheologie abfärbt. Kritisch rückzufragen bleibt, ob das durchgängig benutzte Kontrastschema, durch das die Differenz und das Neue hervorgehoben werden sollen, historisch und systematisch angemessen ist. Bisweilen führt dies zu anachronistischen Urteilen. B. weiß selbstverständlich, daß die historischen Rückfragen „im Rahmen eines sachgerechten erkenntnistheoretischen Bewußtseins geschehen" müssen (130). Daher beurteilt er Franziskus nicht nach heutigen Maßstäben und wirft ihm beispielsweise nicht vor, daß er die Armen seiner Zeit nicht zur Selbstorganisation bewegt hat (cf. 115). Was er Franziskus als Kind seiner Zeit zu Recht zugesteht, muß er konsequenterweise auch der Kirche als ganzer zubilligen, was er des erwünschten Kontrasts wegen nicht immer tut (cf. etwa 85f., 89f.). Das Buch trägt auf seine gescheite Weise zur gegenwärtigen Renaissance des franziskanischen Ideals bei, die nicht nur von der Sozialproblematik Lateinamerikas genährt wird, sondern auch von der europäischen

Sehnsucht nach dem alternativ Einfachen und von der Umwelt- und Friedensproblematik. Wenn es dazu beiträgt, daß sich in unseren Tagen „Gerechtigkeit und Frieden küssen", dann hat es einen wertvollen Dienst getan. M. Sievernich S. J.

Sievernich, Michael, *Gott und die Armen. Über die Theologie der Befreiung.* Leutesdorf: Johannes-Verlag 1986. 47 S.

Das Büchlein, das aus Hörfunksendungen hervorgegangen ist, will jenseits von Polemik und Enthusiasmus eine leicht verständliche Einführung in die Theologie der Befreiung lateinamerikanischer Provenienz bieten und so zur Urteilsbildung auch in den strittigen Fragen beitragen. Die vier Kapitel befassen sich (I) zunächst mit Ursprung und Entstehung der Befreiungstheologie, wobei die spirituelle Dimension und die doppelte Verwurzelung in der kirchlichen Tradition und in der lateinamerikanischen Situation hervorgehoben werden; sodann (II) mit den zentralen Themen und Anliegen, die sich um die „vorrangige Option für die Armen" gruppieren; schließlich (III) mit dem als Verteidiger der Indios in die Geschichte eingegangenen Bischof Bartolomé de las Casas, der im 16. Jahrhundert seine prophetische Stimme erhob und geradezu als „Kirchenvater" der Befreiungstheologie gelten kann. Zum Schluß werden (IV) die wesentlichen theologischen und lehramtlichen Stellungnahmen und ihre Kritik vorgestellt, aber auch die Anregungen für die europäische Kirche und Theologie zur Sprache gebracht. M. Sievernich S. J.

Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung". Hrsg. *Hermann-Josef Venetz / Herbert Vorgrimler.* Freiburg (Schweiz)/ Münster. Edition Exodus/edition liberación 1985. 180 S.

In die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung, wie sie nach der Veröffentlichung der entsprechenden römischen Instructio *Libertatis nuntius,* vom 6. August 1984 kirchen- und weltöffentlich geführt wurde und wird, greift der vorliegende Sammelband als Streitschrift mit polemischen Tönen ein. Die einzelnen Beiträge haben unterschiedlichen informativen und argumentativen Wert. Der oft durchscheinende antirömische Affekt verhindert den im Vorwort der Hgg. angekündigten Dialog „auch mit der Glaubenskongregation" (6). Der Beitrag von *F. Flohr* versucht Entstehung und Anliegen der Befreiungstheologie zu umschreiben; dabei werden die gesamtkirchlichen Einflüsse sicher unterschätzt (das II. Vatikanum etwa wird nicht einmal erwähnt). *H. Goldstein* beschreibt detailliert und im ganzen informativ die „Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie" (29); allerdings sollte nicht alle geäußerte Kritik, wie z. B. das wertvolle Schlußdokument der Internationalen Theologenkommission über das Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil (1976), als „Kampf gegen" denunziert werden. *F. J. Hinkelammert* befaßt sich kritisch mit dem Befreiungs- und Sündenverständnis der Instructio, versteht diese aber vor allem als „politisches Dokument" (75) im Sinn der US-amerikanischen Politik. Der Exeget *H. J. Venetz* bemängelt mit guten Gründen die bibeltheologischen Passagen der Instructio, während es *K. Füssel* gar nicht mehr um die Befreiungstheologie und die römische Kritik geht, sondern schlicht um die Verteidigung einer marxistischen Position und die Legitimität einer entsprechenden „materialistischen Weltanschauung" und Klassenkampftheorie. Damit erweist er der Befreiungstheologie einen Bärendienst. Der Dogmatiker *H. Vorgrimler* verteidigt in seinem Beitrag das befreiungstheologische Christus-, Eucharistie- und Sündenverständnis. Inhaltlich fällt auf, daß vielfach die Problematik der befreiungstheologischen Rede von der „sozialen Sünde" aufgegriffen wird (cf. 26f., 62–69, 93–97, 152f.). Dieses Thema ist in der Tat zentral und bedarf dringend weiterer Klärung; die ersten Schritte dazu hin finden sich schon im Buch des Rez. „Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart" (Frankfurt ²1983, 232–282). – Der Sammelband ist in einem gewissen Sinn durch die Veröffentlichung der römischen Instructio *Conscientia libertatis* vom 22. März 1986 „überholt". Erwartete Goldstein dieses Dokument vor seinem Erscheinen „nicht ohne Sorge" (59), so äußerte

Venetz die Hoffnung auf einen echten Dialog mit der Befreiungstheologie (104). Die Hoffnung hat nicht getrogen. Hoffentlich wird die neue Basis für den Dialog genutzt!

M. Sievernich S. J.

Migliore, Daniel L., *Called to Freedom. Liberation Theology and the Future of Christian Doctrine.* Philadelphia: Westminster Press 1980. 130 S.

Die Herausforderung der Theologie der Befreiung annehmen, ihre Bedeutung und Grenzen aufweisen und so erste Schritte auf eine Theologie der Freiheit unternehmen, das ist die erklärte Absicht des Verf., der am Princeton Theological Seminary lehrt. Daher unternimmt er es in einer leicht verständlichen Art, fünf zentrale Bereiche der christlichen Lehre im Licht des Befreiungsthemas neu zu durchdenken. (1) Was die Autorität und das Verständnis der Heiligen Schrift angeht, plädiert er für eine historische, theozentrische und kontextuelle Interpretation, die die Schrift als „befreiendes Wort" erweist. (2) Christologisch verteidigt er den Christustitel „Befreier", freilich in spezifischer Differenz zu sonstigen Befreiungsvorstellungen. (3) Eine evangelisch und weniger spekulativ orientierte Trinitätstheologie hält er für das unabdingbare Fundament eines adäquaten Verständnisses menschlicher Freiheit. (4) Eine Spiritualität der Befreiung in einer Überflußgesellschaft sieht er, nicht ohne Rückgriff auf Mark Twain's „Huckleberry Finn", eng mit der Solidarität mit den Armen verbunden. (5) Im Bereich der Eschatologie betont er gegenüber der modernen Verdrängung oder „Naturalisierung" des Todes den befreienden Charakter der authentischen christlichen Hoffnung. Insgesamt verteht M. seine anregenden Versuche, das Befreiungsthema auch außerhalb der sogenannten Dritten Welt fruchtbar zu machen, als eine Theologie *in via,* zugeschnitten insbesondere auf die „middle-class church" (14; cf. 96, 123) in Nordamerika.

Als wichtige Schlußfolgerungen seiner Studie hält der Verf. fest, daß die christliche Lehrtradition selbst vielfältig befreit werden müsse, um besser dem Evangelium dienen zu können, und daß das eigentümliche christliche Verständnis der Freiheit als Freiheit zur Liebe hervorgehoben werden müsse. Das Buch ist ein kleiner Beitrag zum großen Gespräch zwischen nordatlantischer Freiheits- und lateinamerikanischer Befreiungstheologie.

M. Sievernich S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Aliotta, Maurizio, La teologia del peccato in Alano di Lilla (Cristianismo 3). Palermo: Edizioni Augstinus 1986. 160 S.

Angehrn, Emil, Geschichte und Identität. Berlin/New York: de Gruyter 1985. X/397 S.

Augustijn, Cornelis, Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung. Aus dem Holländischen übersetzt von Marga E. Baumer. München: Beck 1986. 201 S.

d'Aviau de Ternay, Henri, Traces bibliques dans la loi morale chez Kant. Préface de François Marty (Bibliothèque des Archives Philosophie NS 46). Paris: Beauchesne 1986. 296 S.

Baarlink, Heinrich, Die Eschatologie der synoptischen Evangelien (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 120). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1986. 200 S.

Bourg, Dominique u. a., L'être et Dieu. Travaux du C.E.R.I.T. (Cogitatio Fidei 138). Paris: du cerf 1986. 256 S.

Celui qui est. interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3–14 édité par Alain de Libera et Emilie Zum Brunn. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique (Patrimoines). Paris: du cerf 1986. 320 S.

Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21–22 giugno 1985 a cura di Paola Prodi e Luigi Sartori (Pubblicazioni dell'Istituto di Science Religiose in Trento 10). Bologna: Dehoniano 1986. 191 S.

Dauer, Anton, Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen Joh 4,46–54 / Lk 7,1–10 – Joh 12,1–8 / Lk 7,36–50; 10,38–42 – Joh 20,19–29 / Lk 24,36–49 (Forschung zur Bibel 50). Würzburg: Echter 1984. 505 S.

Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología (Colección Teológica 43). Pamplona: Universidad de Navarra 1985. 816 S.

Dubarle, Dominique, Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologale. Présentation de Jean Greisch (Institut Catholique de Paris; Philosophie 11). Paris: Beauchesne 1986. 372 S.

Durwell, F. X., Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes – Schöpferische Weite. Aus dem Französischen übersetzt von Augustin Schmied und Alois Schmid. Salzburg: Müller 1986. 240 S.

Eisenstein, Michael, Selbstverwirklichung und Existenz – ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards (Dissertationen theologische Reihe 13). St. Ottilien: EOS 1986. 599 S.

Essays in phenomenological theology. Edited by Steven W. Laycock & James G. Hart. Albany/N. Y.: State University of New York Press 1986. 219 S.

Fischer, Klaus P., Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz: Grünewald 1986. 143 S.

Gaboriau, Florent, Philosophie issue des sciences (Réfléchir). Paris: FAC 1986. 215 S.

Greshake, Gisbert, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 94 S.

Hesse, Benedicti, Lectura super evangelium Matthaei (capitula IX–XIII). Edidit Wacław Bucichowski (Textus et Studia XXI). Warzawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986. 424 S.

Karl Jaspers. Basic Philosophical Writings. Selections. Edited, translated, with introductions by Edith Ehrlich / Leonard H. Ehrlich / George B. Pepper. Athens/Ohio/London: Ohio University Press 1986. xiii/556 S.

Krieger, Gerhard, Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 28). Münster: Aschendorff 1986. VI/318 S.

Kamphausen, Georg, Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche (Schriften zur Kultursoziologie 6). Berlin: Reimer 1986. XVIII/337 S.

Latourelle, René, Miracles de Jésus et théologie du miracle (Recherches NS 8). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1986. 399 S.

Lawler, Edwina G., David Friedrich Strauss and His Critics. The Life of Jesus Debate in Early Nineteenth-Century German Journals (American Studies VI; Theology and Religion 16). New York: Lang 1986. 164 S.

Lettres de monsieur Etienne Gilson au père de Lubac. Paris: du cerf 1986. 204 S.

Mieth, Dietmar, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile (Studien zur theologischen Ethik 17). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1986. 143 S.

Pastor, Félix Alejandro, La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano. Roma. Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. 329 S.

Pesch, Rudolf, Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen (Herderbücherei 1291). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 256 S.

Pleger, Wolfgang H., Widerspruch – Identität – Praxis. Argumente zu einer dialektischen Handlungstheorie. Berlin/New York: de Gruyter 1986. XI/236 S.

Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt und herausgegeben von Karl Heinz Neufeld. Bearbeiter und Herausgeber der deutschen Ausgabe Lothar Ullrich. Leipzig: St. Benno-Verlag 1986. 557 S.

Rauchfleisch, Udo, Psychoanalyse und theologische Ethik. Neue Impulse zum Dialog (Studien zur theologischen Ethik 18). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1986. 151 S.

Sabourin, Léopold, La christologie à partir de textes clés (Recherches NS 9). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1986. 227 S.

Schwarz, Günther, Jesus „der Menschensohn". Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 119). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1986. 352 S.

Sill, Bernhard, Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologische Studie (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 28). Regensburg: Pustet 1986. 498 S.

Ska, Jean Louis, Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14, 1–31 (Analecta Biblica 109). Rom: Biblical Institute Press 1986. 200 S.

Stein, Edith, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (Edith Steins Werke II). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 498 S.

Thomassen, Jürgen, Heilswirksamkeit der Verkündigung. Kritik und Neubegründung (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1986. 380 S.

Trenner, Florian, Carl-Oskar Freiherr von Soden. Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur (Münchener Theologische Studien; I. Historische Abteilung 25). St. Ottilien: EOS 1986. XIV/288 S.

Velthaus, Andrea, Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken (Europäische Hochschulschriften XXIII; Theologie 284). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1986. 215 S.

Weier, Winfried, Phänomene und Bilder des Menschseins. Grundlegung einer dimensionalen Anthropologie (Elementa XLIV). Amsterdam: Rodopi 1986. 337 S.