N12<521877727 021
ubTÜBINGEN

473

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

62. Jahrgang · Heft 1 · 1987

TR

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Anthropozentrismus oder Biozentrismus 1

Matthias Lutz-Bachmann
„Kirche in der Seele der Gläubigen" 22

Karl-Heinz Menke
Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati 43

72
und 2

BEITRÄGE

Georg Fischer S. J. und *Norbert Lohfink S. J.*
„Diese Worte sollst du summen" 59

Hermann Josef Sieben S. J.
Irenäus im Mittelalter 73

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
2. MRZ 1987
Z II

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.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.	Kaulbachstraße 31 8000 München 32
DR. DR. MATTHIAS LUTZ-BACHMANN	Ihnestr. 31 Seminar f. Kath. Theologie 1000 Berlin 33
DR. KARL-HEINZ MENKE	Gumpensteige 7 7800 Freiburg/Br.
LIC. BIBL. GEORG FISCHER S. J. und	Via della Pilotta 25 Pont. Istit. Bibl. I–00187 Roma
PROF. DR. NORBERT LOHFINK S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70
PROF. DR. HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 42,50 DM, der Jahrgang kostet 170,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

62. Jahrgang · 1987

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.



Gd 861

Inhalt des 62. Jahrgangs

Abhandlungen

ERNST, STEFAN, Der Ort autonomer Ethik innerhalb des christlichen Glaubens. Moraltheologische Prinzipien nach Hugo von St. Viktor 216

HAEFFNER, GERD S.J., Die Suche nach der Wahrheit und die Verschiedenheit der Kulturen 161

HUGHES, GERRY J. S.J., Relativismus und Wahrheit 176

KUNZ, ERHARD S.J., Wie erreicht der Glaube seinen Grund? Modelle einer „analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie 352

LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS, „Kirche in der Seele der Gläubigen" – Romano Guardinis Kirchenverständnis und der Begriff der Kirche in der zeitgenössischen Theologie 22

MENKE, KARL-HEINZ, Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati. Dargestellt in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent" 43

MOOREN, THOMAS OFMCAP., Dei proles, genitrixque rerum: Natur und Naturgesetz im Umfeld monotheistischen Denkens und der neuzeitlichen Monotheismuskritik 500

RICKEN, FRIEDO S.J., Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik 1

SCHADEL, ERWIN, Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses 196

SCHAEFFLER, RICHARD, Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox. Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik 321

SCHMITZ, PHILIPP S.J., „Gerechtigkeit". Moraltheologische Überlegungen zu einem strapazierten Begriff 563

SIEBEN, HERMANN JOSEF S.J., Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive 526

STALDER, ROBERT S.J., Lessings „Christentum der Vernunft": eine verkannte Quelle des deutschen Frühidealismus 382

ZELLER, DIETER, Zur neueren Diskussion über Gesetz bei Paulus 481

Beiträge

FISCHER, GEORG S.J. und LOHFINK, NORBERT S.J., „Diese Worte sollst du summen" Dtn 6,7 w^{e}dibbartā bām – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel 59

KÜHNEWEG, UWE, Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor 401

SCHMIED, GERHARD, Gadamer sozialwissenschaftlich gelesen. Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode" und die verstehende Soziologie 423

SCHÜSSLER, WERNER, Die Dogmatik Paul Tillichs in neuem Licht. Zwei Funde von Bedeutung für die Tillich-Forschung 243

SIEBEN HERMANN JOSEF S.J., Irenäus im Mittelalter. Ein Zeugnis im Liber *de sectis haereticorum* 73

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens 580

Besprechungen 86 253 446 588

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte	86	446
20. Jahrhundert	114	
Systematisches – Erkenntnistheorie	127	461
Ethik, Soziales usw.	150	471
Theologie		
Biblische Theologie	253	588
Historische Theologie	266	592
Systematische Theologie	296	616
Praktische Theologie	313	624

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Allard, G. H. 95
Almond, P. C. 115
Andia, Y. de 592
Andreas von St. Viktor 277
Angehrn, E. 465
Aristoteles 89

Bacik, J. J. 618
Baldus, C. 136
Balthasar, H. U. von 146 312
Barthélemy, D. 588
Basilius von Cäsarea 273
Bataillon, L.-J. 601
Bauer, B. 285
Bauer, E. 279
Baumgartner, H. M. 616
Beinert, W. 296 621
Benavides, G. 146
Berg, K. (Hrsg.) 283
Berndt, R. (Hrsg.) 277
Berning, V. 113
Biancucci, D. 317
Bischlager, H. 467
Blumenberg, H. 140
Böckenförde, E.-W. 471
Böckle, F. 153
Böhler, D. 134
Bolz, N. 616
Bosshard, S. N. 300
Bouet, P. 593
Bouhot, J.-P. 276
Boyle, L. E. 601
Brandenstein, B. von 144
Braun, C. 121
Breuer, D. (Hrsg.) 289
Brunner, F. 282
Büchner, F. 149
Burggraeve, R. 461

Cahalan, J. C. 127
Casel, O. 630
Casper, B. 126
Catto, J. I. 601
Cavigioli, J.-D. (Hrsg.) 96
Chadwik, H. 274
Châtillon, J. 598
Congar, Y. 621
Conzemius, V. 617
Coreth, E. 114
Coyne, G. V. (Hrsg.) 608

Dahan, G. 601
Dauer, A. 260
d'Avray, D. 601
Delforge, F. 287
Dietrich von Freiberg 96
Dirks, W. (Hrsg.) 310
Döring, H. 618
Donner, H. 253
Dorival, G. 275
Dreyer, M. 112
Dufraigne, P. 593
Dunbabin, J. 601

Eckhart, Meister 282
Egler, A. 626
Ehlen, P. 114
Eley, L. 121
Elliger, K. 265
Engel, H. 257
Enichlmayer, J. 626
Erler, A. (Hrsg.) 477
Evans, G. R. 601

Ferber, R. 86
Finnis, J. 471
Flasch, K. 96
Fleischmann-Bisten, W. 293
Fleury, Ph. 593
Fraigneau-Julien, B. 596
Frege, G. 454
Frey, Ch. 477
Freytag, R. L. 597
Fries, H. 617
Funke, D. 315

Gadamer, H.-G. 423
Gärtner, K. 278
Gain, B. 271
Garniron, P. (Hrsg.) 449
Gerdes, A. 291
Gerosa, L. 313
Geyer, C.-F. 616
Gilson, E. 613
Gläßer, A. 302
Gnilka, C. 269
Goldmann, B. 291
Gonzálvez, R. 600
Goulon, A. 593
Grass, H. 292
Grenz, F. 122
Grote, H. 292
Grothusen, K.-D. (Hrsg.) 158
Guardini, R. 310
Gutiérrez, D. 602
Gutmann, W. F. 302

Haag, H. 265
Haas, A. M. 146
Haeffner, G. 114
Halder, A. (Hrsg.) 125
Halkin, Fr. 275
Hauser, L. 102
Heckmann, K. 153
Heft, J. 603
Hegel, G. W. F. 449
Heinen, E. 154
Heinrich, R. (Hrsg.) 133
Heller, M. (Hrsg.) 608
Hernández, F. J. 600
Hernández, R. 97
Hinske, N. 140
Höfer, J. (Hrsg.) 622
Höffner, J. 629
Höhn, H.-J. 306
Hofstadter, D. R. 130
Hogg, J. 278
Horst, U. 607
Hossenfelder, M. 94
Hudson, A. 601
Hünermann, P. 618
Hundersmarck, L. 279
Hunold, G. W. (Hrsg.) 150

Imbach, R. 96
Iovino, P. 263
Iserloh, E. 291 (Hrsg.) 608

Jäger, N. 291
Jaeschke, W. (Hrsg.) 449

Kaiser, P. (Hrsg.) 302
Kambartel, E. 616
Kampits, P. 458
Kasper, M. (Hrsg.) 283
Kaufmann, E. (Hrsg.) 477
Kehl, M. 618
Kern, W. (Hrsg.) 617
Kersting, W. 97
Kertelge, K. 618
Ketteler, W. E. 291
Kirchhof, P. 317
Klauck, H.-J. 590
Knapp, M. 303
Koch, A. 479
Kollhosser, H. 153
Korff, W. (Hrsg.) 150 154
Krause, P. 317
Krings, F. 154
Krüsselberg, H. G. (Hrsg.) 155
Kusar, St. 459

Labate, A. 275
Lackner, W. 281
Lauth, R. 453
Le Boulluec, A. 266
Leff, G. 601
Lehmann, K. (Hrsg.) 293
Lenz, W. 153
Lerner, R. E. 601
Lévinas, E. 126
Leute, V. 153
Leyser, K. 601
Libera, A. de 282
Löser, W. (Hrsg.) 621
Lohfink, G. 617
Lohr, Ch. (Hrsg.) 277 599
Lotz, J. B. 466
Lübbe, H. 616
Lull, R. 599
Luscombe, D. 601
Lutz, B. 154
Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 111

MacNamara, V. 625
Maisonneuve, R. 278
Malingrey, A. M. 276
Maron, G. (Hrsg.) 292
Marré, H. (Hrsg.) 316
Marx, K. 110
May, G. 626
McClure, J. 601
Meier, Ch. 154
Mendels, D. 589
Meyer, Th. (Hrsg.) 156
Michalski, K. (Hrsg.) 470
Mikat, P. 316
Minniti Colonna, M. 275
Mollenhauer, D. 302
Moraux, P. 90
Mosis, R. 303
Mückenhausen, G. 455
Müller, H. M. 293
Müller, M. 125
Müller-Goldkuhle, P. 610
Münnich, F. E. 154
Munitiz, J. A. 277

Naeher, J. (Hrsg.) 121 122
Nagl, L. (Hrsg.) 133
Naldini, M. (Hrsg.) 273
Neyrynck, F. 259
Nietzsche, F. 111
Nikephoros Blemmydes 281
Nutzinger, H. G. (Hrsg.) 477

Oeing-Hanhoff, L. 616
Oelmüller, W. (Hrsg.) 616
Outtier, B. 276

Pagnoni-Sturlese, M. R. 96
Panikkar, R. 147
Pannenberg, W. 154 (Hrsg.) 293
Patzer, A. 86
Pesch, O. H. 285
Peters, D. S. (Hrsg.) 302
Petzold, M. (Hrsg.) 463
Piecha, D. 122
Piepmeier, R. 616
Pöltner, G. (Hrsg.) 469
Postel, R. 285
Pottmeyer, H. J. (Hrsg.) 617 618

Radermacher, H. 122
Rahner, K. (Hrsg.) 622
Rehn, R. 96
Rentsch, T. 118
Revuelta González, M. 290
Ricken, F. 114
Riedinger, R. 276
Rilliet-Maillard, F. 276
Ritschl, D. 298
Ritzel, W. 105 122
Robinson, I. S. 601
Röhr, R. 109
Rosenstiel, L. von 154
Rothe, H. 453
Rudolf von Biberach 279
Ruggieri, G. 618
Ruh, U. (Hrsg.) 310

Salamun, K. 120
Salaquarda, J. 111 (Hrsg.) 450
Saltman, R. B. 452
Sauget, J.-M. 276
Sauter, G. 618
Sautter, H. 477
Seckler, M. (Hrsg.) 617
Seeber, D. (Hrsg.) 310 621
Seif, Kl. Ph. 473
Seybold, M. 302
Sieben, H. J. 604
Simon, J. 111
Slezák, T. A. 87
Sommer, M. 616
Sonnemann, U. 122
Sorabji, R. 446
Southern, R. W. 601
Spaemann, R. 471
Splett, J. 111
Sproll, H. (Hrsg.) 628

Süssmuth, H. (Hrsg.) 284
Sziborsky, L. 121

Scheidt, F. 461
Schellong, D. 616
Schieffer, R. 276
Schmidt, M. 279
Schmidt, P. G. 601
Schmitz, P. 151
Schmitz-Glintzer, H. 154
Schnurr, K. B. 274
Schönberger, R. 447
Scholder, K. 294
Schopenhauer, A. 450
Schubert, V. (Hrsg.) 110 154
Schuster, J. 624
Schwalbach, B. 612
Schweizer, H. R. (Hrsg.) 107

Stachowiak, H. (Hrsg.) 136
Steinkamp, H. 315
Steinmetz, F.-J. 621
Stockmeier, P. 618
Stoeckle, B. (Hrsg.) 478
Stoll, C. 291
Stroh, W. 154
Strolz, W. (Hrsg.) 146 147
Stüting, J. (Hrsg.) 316
Sturlese, L. 96

Talbot, A.-M. M. 282
Thiel, Ch. (Hrsg.) 454
Thierfelder, J. (Hrsg.) 628
Thomson, F. J. 275
Toellner, R. 153
Torjesen, K. J. 594
Treu, K. 276
Troxler, I. P. V. 107
Tschamler, H. 154
Türcke, C. 147

Uhle, R. 122

Valasek, E. 291
Vallin, P. 614
Van Roey, A. 275
Van Roo, W. A. 619
Van Segbroeck, F. 259
Verbraken, P.-P. 276
Vetter, H. (Hrsg.) 469
Vögtle, A. 264
Volpi, F. 116

Wakefield, G. S. 261
Wallace, W. A. 609
Walsh, K. (Hrsg.) 601
Walter, R. (Hrsg.) 310
Wéber, É. 282
Weiler, R. 475
Weissmahr, B. 143
Weizsäcker, V. 470
Welker, M. (Hrsg.) 300
Wellmer, A. 123
Wiemer, T. 126
Wiesner, J. (Hrsg.) 89
Winkelmann, F. 275
Winkler, G. B. 278
Wörther, M. 610
Wood, D. (Hrsg.) 601
Wucherer-Huldenfeld, A. K. 456

Zahn, L. 122
Zedler, P. 122
Zeller, D. 262
Zimmer, E. 303
Zimmerli, W. Chr. 616
Zöller, G. 102
Zorn, W. 154
Zuinghedau, M. 593
Zum Brunn, E. 282
Zwi Werblowsky, R. J. 147
Życiński, J. (Hrsg.) 608

Anglet, K. 111–112

Baumert, N. 262–266
Becker, C. 282–283
Berger, Kl. 257–258
Berndt, R. 96–97 598–599 601–602
Beutler, J. 259–264 590–592
Brieskorn, N. 97–102 285–286 317–318 475–476
Brüntrup, G. 127–130 176

Daly, R. L. 619–621
Dehmelt-Cooper, B. 144–146

Engel, H. 253–257
Erbrich, P. 151–153
Ernst, St. 216–242

Fischer, G. 59–72
Frohnhofen, H. 298–300

García-Mateo, R. 289
Gottwald, F. T. 146–147
Grillmeier, A. 275–277

Haeffner, G. 116–118 125–126 161–175 456–458 461 465–466 469–470 613–614
Höhn, H.-J. 102 134–136 300 478–479 616–618 621–622
Höver, G. 624–625
Hughes, G. J. 176–195

Jung, M. 115–116

Kehl, M. 296–298 303–310
Knapp, M. 121–125
Koltermann, R. 153–154 300–303 470–471 608–610
Koprek, I. 120–121
Kühneweg, U. 401–422
Kunz, E. 352–381

Löser, W. 284–285 292–294 312–313 599
Lohfink, N. 59–72 589–590
Lohr, Ch. 604–606
Lutz-Bachmann, M. 22–42

Magnis-Suseno, F. 625–626
Menke, K.-H. 43–58
Mooren, Th. 500–525
Müller, G. L. 86–87 110–111 113–114 143–144

Nell-Breuning, O. v. 150–151 154–157 310 316–317 477–478 628–630

Obladen, R. 130–133
Ollig, H.-L. 95 112–115 118–120 140–143 455–456 463–464 466–467
Oswald, J. 158 315–316 452–453

Podskalsky, G. 281–282 286–287 597–598

Reinhardt, Kl. 277–278 600–601
Ricken, F. 1–21 86–95 133–134 446–447 454–455 458–459 471–475

Sala, G. B. 102–105
Sebott, R. 278–279 313–315 479–480 602–603 626–627 630–631
Sieben, H. J. 73–85 266–275 287–289 526–562 592–597 603–604 607–608 614–615
Sievernich, M. 97 618–619 622–623
Splett, J. 126–127 140 147–149 449–450 453–454 459–461 610–612
Switek, G. 279–281 290–291

Schadel, E. 196–215
Schaeffler, R. 321–351
Schanné, K. 149–150
Schatz, Kl. 291–292 294–296 612–613
Schilson, A. 310–311
Schmied, G. 423–445
Schmitz, Ph. 563–579 627–628
Schöndorf, H. 105–109 136–139 447–449 450–452 461–463 467–469
Schüssler, W. 243–252

Stalder, R. 382–400

Talmon, S. 588–589

Verweyen, H. 580–587

Watzka, H. 283–284

Zeller, D. 481–499

S 174.30

ThPh 62 (1987) 1–21

Anthropozentrismus oder Biozentrismus?

Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*

Von Friedo Ricken S.J.

Die Wörter ‚Anthropozentrismus' und ‚Biozentrismus' sind in der ökologischen Diskussion mit vielfachen Emotionen besetzt. Vertreter anthropozentrischer Richtungen, wie z. B. John Passmore, sehen im Biozentrismus eine Gefährdung der abendländischen Tradition, für die der Vorrang der Person und die wissenschaftlich-technische Rationalität kennzeichnend sind; sie beschuldigen ihn des Primitivismus, Mystizismus, Fatalismus, der Wissenschaftsfeindlichkeit und der unkritischen Metaphysik[1]. Der zentrale Vorwurf gegen den Anthropozentrismus ist der des Speziesismus, der ebenso verwerflich sei wie Rassismus und Sexismus, und der darin besteht, daß die menschlichen Interessen unter allen Umständen Vorrang vor denen der außermenschlichen Natur haben[2]. Das Spektrum der unter diesen Titeln vertretenen Positionen ist breit, zumal wenn man noch die benachbarte Unterscheidung zwischen „flacher" (shallow) und „tiefer" (deep) Ökologie hinzunimmt, in der die Umwelt- mit der Dritte-Welt-Problematik verknüpft ist; zentrales Ziel des Shallow Ecology Movement seien Gesundheit und Reichtum der Menschen in den entwickelten Ländern; oberste ökologische Norm des Deep Ecology Movement sei, daß ein vitales Bedürfnis eines nichtmenschlichen lebenden Wesens Vorrang hat vor einem peripheren Interesse eines Menschen[3]. Bevor man in der Diskussion Stellung bezieht, ist deshalb eine Klärung der Begriffe und des Problems erforderlich.

---

* Erweiterter und überarbeiteter Text eines Vortrags an der Universität-Gesamthochschule Siegen am 10. 7. 1986. – Für Kritik und wertvolle Hinweise danke ich Philipp Schmitz S.J.

[1] *J. Passmore,* Man's Responsibility for Nature, London ²1980; vgl. bes. Kap. 7 (dt. in: D. Birnbacher [Hrsg.], Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980), das Vorwort zur zweiten Auflage (VII–XII) und den zusammenfassenden Appendix der zweiten Auflage „Attitudes to Nature" (207–218); *R. A. Watson,* A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism, in: Environmental Ethics 5 (1983) 245–256; *ders.,* A Note on Deep Ecology, in: Environmental Ethics 6 (1984) 377–279. – Die Kontroverse zwischen anthropozentrischen und nichtanthropozentrischen Ansätzen wurde auch deutlich auf der Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie vom 19. bis 21. 9. 1985 in Marburg, die voraussichtlich 1987 bei Klostermann in Frankfurt erscheinen wird (briefliche Mitteilung des Herausgebers Oswald Schwemmer); vgl. den Bericht von *W. Franzen* in: Information Philosophie 1986, Heft 2, 34–48. – Einen Überblick über den jüngsten Stand der angelsächsischen Diskussion gibt *R. Attfield,* The Ethics of Environmental Concern, Oxford 1983; vgl. dazu *D. Birnbacher,* Ökologische Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11 (1986) 57–64; 63f.

[2] *P. Singer,* Animal Liberation, London 1976 ; dt.: Befreiung der Tiere, München 1982; *ders.,* Practical Ethics, Cambridge 1979; dt.: Praktische Ethik, Stuttgart 1984, Kap. 3; *St. R. L. Clark,* The Moral Status of Animals, Oxford ²1984.

[3] *A. Naess,* The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary, in: Inquiry 16 (1973) 93–100; *ders.,* A Defence of the Deep Ecology Movement, in: Environmental Ethics 6 (1984) 265–270.

I. Begriffsklärungen

Ich unterscheide zwei Bedeutungen des Wortes ‚Biozentrismus'; sie seien als radikaler und gemäßigter Biozentrismus bezeichnet.

a) Ein klarer Begriff des *radikalen Biozentrismus* findet sich bei P. W. Taylor[4]. Danach behauptet der „biocentric outlook" folgende Thesen:

(1) Die Menschen sind Mitglieder der auf dieser Erde bestehenden Gemeinschaft des Lebens; die Bedingungen ihrer Mitgliedschaft sind dieselben wie die aller nichtmenschlichen Mitglieder.

(2) Das natürliche Ökosystem der Erde ist als eine Ganzheit miteinander verflochtener Elemente anzusehen, in der die biologische Gesundheit eines jeden Wesens von der der anderen abhängt.

(3) Jeder individuelle Organismus ist ein teleologisches Lebenszentrum, das sein eigenes Gut in der ihm eigenen Weise verfolgt.

(4) Der Anspruch des Menschen, er sei aufgrund seiner Natur den anderen Spezies überlegen, ist ein unbegründetes, irrationales Vorurteil[5].

These (1) und (2) sind empirische Aussagen über die Bedingungen, von denen das biologische Leben des Menschen abhängt, wobei These (2) den holistischen Aspekt formuliert. Sie sind nicht spezifisch für eine (radikal) biozentrische Position; auch eine anthropozentrische Ökologie muß von diesen empirischen Voraussetzungen ausgehen. These (3) wird unten (Teil II und III) diskutiert. Charakteristisch für den *radikalen* Biozentrismus ist die These (4). Aus ihr ergibt sich seine Widersprüchlichkeit. Als Moral oder Moralphilosophie erhebt er den Anspruch, normative Aussagen aufzustellen, und mit These (4) bestreitet er die Möglichkeit dazu. Die Normen des radikalen Biozentrismus setzen voraus, daß der Mensch die Bedürfnisse der nichtmenschlichen Natur respektieren und nicht respektieren kann. Es soll nicht bestritten werden, daß die nichtmenschlichen Wesen den Naturgesetzen des Ökosystems entsprechen oder nicht entsprechen können. Was sie vom Menschen unterscheidet, ist daß sie zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht wählen und deshalb nicht Adressaten entsprechender Normen sein können. Aus These (4) folgt für Taylor die Forderung der Unparteilichkeit gegenüber allen Spezies. Keine Spezies sei höher oder niederer als eine andere; alle lebenden Wesen haben denselben inhärenten Wert. Damit steht der radikale Biozentrismus aber vor dem Problem, wie Konflikte zwischen den Interessen des Menschen und den Bedürfnissen der nichtmenschlichen Natur zu lösen sind. Taylor weist auf es hin, ohne eine Antwort anzudeuten[6].

---

[4] *P. W. Taylor,* The Ethics of Respect for Nature, in: Environmental Ethics 3 (1981) 197–218; vgl. *ders.,* In Defence of Biocentrism, in: Environmental Ethics 5 (1983) 237–243; *ders.,* Are Humans Superior to Animals and Plants?, in: Environmental Ethics 6 (1984) 149–160.

[5] *Taylor,* The Ethics 206 f.

[6] Ebd. 217 f.

b) G. J. Warnock unterscheidet zwischen dem moral agent und dem moral patient[7]. Moral patient ist ein Wesen, das der Handelnde um dessen selbst willen in seinen moralischen Überlegungen zu berücksichtigen, d. h. dessen Interessen, Bedürfnisse, Güter, Rechte usw. er *um dieses Wesen selbst willen* in seine Abwägung einzubeziehen hat. Es ist schwer, ein passendes deutsches Wort für ‚moral patient' zu finden. ‚Betroffener' ist nicht geeignet, weil die Menge der moral patients größer ist als die von einer Handlung Betroffenen; moral patient ist jedes Wesen, bezüglich dessen der Handelnde zu fragen verpflichtet ist, ob es eventuell von seiner Handlung betroffen wird. Ich gebrauche als Behelf den Ausdruck ‚Objekt der Sittlichkeit' und gebe Warnocks Unterscheidung mit ‚Subjekt und Objekt der Sittlichkeit' wieder. Mit Hilfe dieser Begriffe läßt sich nun die These des gemäßigten Biozentrismus formulieren. Nach ihr fallen nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Wesen unter den Begriff des moral patient, d. h. auch sie sind um ihrer selbst willen in moralischen Abwägungen zu berücksichtigen. An einer Sonderstellung des Menschen hält diese Position zumindest insofern fest, als er allein Subjekt sittlicher Forderungen ist. Deshalb kann man sie auch als *gemäßigten Anthropozentrismus* bezeichnen. Von ihm könnte man einen *radikalen Anthropozentrismus* unterscheiden, nach dem der Mensch nicht nur einziges Subjekt, sondern auch einziges Objekt der Sittlichkeit ist. Ein Beispiel dafür ist Kants Dichotomie zwischen Personen und Sachen, nach der ausschließlich vernünftige Wesen Personen und Zwecke an sich selbst, alle anderen Naturwesen dagegen Sachen und bloße Mittel sind[8].

Ich werde im folgenden gegen eine radikal anthropozentrische für eine gemäßigt biozentrische Ethik argumentieren. (Der Einfachheit halber spreche ich von anthropozentrischer und biozentrischer Ethik.) Als Kriterien für die Beurteilung moralischer Begründungsverfahren lassen sich u. a. ontologische Sparsamkeit und Kohärenz nennen. Die Vertreter anthropozentrischer Theorien berufen sich vor allem auf das erste Kriterium. Meine These ist, daß der biozentrische Begründungstyp sich gegenüber dem anthropozentrischen durch größere Kohärenz auszeichnet und daß die ihn erforderliche Ontologie den Bereich des phänomenal Aufweisbaren nicht überschreitet. Was in keiner Weise bestritten werden soll ist, daß viele inhaltliche Normen sich mit beiden Verfahren begründen lassen. Aufgrund der größeren Kohärenz gibt aber in Zweifelsfällen die biozentrische Begründung den Ausschlag.

---

[7] *G. J. Warnock*, The Object of Morality, London 1971, 148. Für die ökologische Diskussion wurde diese Unterscheidung aufgegriffen von *W. K. Frankena*, Ethics and Environment, in: K. E. Goodpaster/K. K. Sayre (Hrsg.), Ethics and the Problems of the 21st Century, Notre Dame/London 1979, 3–20; 5.

[8] *Kant*, Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, AA IV 428.

II. Normen, die Tiere betreffen

a) Die biozentrische Begründung des Verbotes der Tierquälerei

Die für den anthropozentrischen Argumentationstyp grundlegende Unterscheidung findet sich bei Kant. Es gebe keine Pflichten *gegenüber* Tieren, sondern nur *in Ansehung von* Tieren. Sogenannte Pflichten gegenüber Tieren seien indirekte Pflichten gegen die Menschheit. Als vernunftlose Wesen seien die Tiere nur Mittel oder Instrumente des Menschen. Durch die grausame Behandlung der Tiere werde aber das Mitgefühl des Menschen abgestumpft, das „eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage"[9] sei. Das Argument, das sich in ähnlicher Form bereits bei Thomas von Aquin[10] findet, ist vielfach kritisiert worden[11]. Hier sei im Hinblick auf unsere weiteren Überlegungen nur auf ein Dilemma Kants hingewiesen. „Wenn ein klarer Unterschied zwischen Menschen und Tieren darin besteht", so kritisiert Ursula Wolf, „daß erstere als Zwecke und letztere als Mittel existieren, und wenn wir ... die Fähigkeit haben, Tiere von Menschen zu unterscheiden, dann ist nicht zu sehen, wieso bestimmte Handlungen gegen Tiere, die im Bewußtsein getan werden, daß es sich um Tiere handelt, zu unmoralischen Handlungen gegen Menschen veranlassen sollten."[12] Auf diesen Einwand hat Kant eine klare Antwort: Die Tiere sind „ein Analogon der Menschheit"; sie zeigen ein moralanaloges Verhalten. „Weil die Tiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie als analoga derselben beobachten, und dadurch befördern wir unsere Pflichten gegen die Menschheit."[13] Mit dieser Lösung bringt sich Kant jedoch in eine neue Schwierigkeit. Wenn Tiere ein Analogon der Menschheit sind, dürfte sich die strikte Zweiteilung zwischen Personen und Sachen, Zwekken an sich selbst und bloßen Mitteln, wohl kaum aufrecht erhalten lassen.

Eine radikal anthropozentrische Position wie die Kants wird heute wohl kaum noch vertreten. Daß man Tieren keine unnötigen Schmerzen zufügen darf, ist nach verbreiteter Auffassung eine direkte Pflicht gegenüber Tieren. Diese biozentrische Sicht wird jedoch von vielen Autoren nicht durchgehalten. Der Schutz von einzelnen Pflanzen, z. B. von Bäumen, und von ganzen Arten, seien es Tiere oder Pflanzen, lasse sich nur

---

[9] *Kant,* Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 18, AA VI 443.

[10] Summa theologiae I II q 102 a 6 ad 8.

[11] Z. B. *A. Broadie/E. M. Pybus,* Kant's Treatment of Animals, in: Philosophy 49 (1974) 375–383; *J. Rachels,* Do Animals Have a Right to life?, in: H. B. Miller/W. H. Williams (Hrsg.), Ethics and Animals, Clifton/N. J. 1983, 275–284.

[13] *Kant,* Moralphilosophie Collins, AA XXVII 1, 459.

anthropozentrisch begründen[14]. Es sind vor allem zwei Argumente, die hier angeführt werden: 1. Das Ressourcenargument: Die Erhaltung der Arten ist Voraussetzung des ökologischen Gleichgewichts. Sie dient der Erhaltung der in den Genen der Tiere und Pflanzen gespeicherten Informationen, die für uns, z. B. für die Entwicklung von Medikamenten, einmal nützlich oder lebensnotwendig werden können. 2. Das ästhetische Argument: eine artenreiche natürliche Umwelt ist für uns ästhetisch erfreulicher als eine verarmte. Deshalb haben wir gegenüber den kommenden Generationen die Pflicht, ihnen diese Erlebnismöglichkeiten zu erhalten. Dagegen bestehe keine moralische Pflicht, eine bedrohte Tier- oder Pflanzenart um ihrer selbst willen zu schützen[15]. „Wüßten wir mit Gewißheit, daß der Planet Erde vom Jahre 2000 an bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, so gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten."[16]

Ich möchte im folgenden die Frage zur Diskussion stellen, auf welchen Voraussetzungen dieser Bruch in der Argumentation beruht und ob er berechtigt ist. Dazu gehe ich aus von der Norm, über deren biozentrische Begründung heute ein weitgehender Konsens besteht: daß man Tieren keinen unnötigen Schmerz zufügen darf. Ich möchte prüfen, ob die Argumente, die hier vorgebracht werden, sich zu einer konsequent biozentrischen Argumentation ausweiten lassen, die direkte Pflichten gegenüber dem gesamten Bereich des Organischen begründet[17].

Daß die neuzeitliche anthropozentrische Sicht aufgebrochen wurde, ist vor allem das Verdienst der Utilitaristen. Der entscheidende Grund dafür, daß Tiere unmittelbare Objekte des moralischen Verhaltens sind, ist formuliert in dem vielzitierten Satz von Jeremy Bentham: „Die Frage ist nicht: können sie *denken?* oder: können sie *sprechen?*, sondern: können sie *leiden?*"[18] Ich deute drei Richtungen an, wie dieser Satz interpretiert werden kann[19], wobei offen bleiben soll, inwieweit sie sich überschnei-

[14] Vgl. z. B. *J. Feinberg*, The Rights of Animals and Unborn Generations, in: W. T. Blackstone (Hrsg.), Philosophy and Environmental Crisis, Athens, Ga. 1974, 43–68; dt. in: Birnbacher (Hrsg.) (s. Anm. 1) 140–179; *Frankena* (s. Anm. 7); D. Birnbacher, Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders. (Hrsg.) (s. Anm. 1) 103–139; *G. Patzig*, Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, Göttingen 1983.

[15] Vgl. z. B. *Passmore* (s. Anm. 1) 101–110; *Patzig* (s. Anm. 14) 16, 19.

[16] *Birnbacher* (s. Anm. 14) 132.

[17] *Passmore* (s. Anm. 1) 210 hat auf die Bedeutung hingewiesen, die es für den gesamten ökoethischen Ansatz hat, wie man in der Frage der Tierquälerei argumentiert. Er betont, daß Kants Argumentation konsequent ist. „For if cruelty to animals is intrinsically wrong, then it is *not* morally indifferent how men behave towards nature; in at least one case – and then perhaps in others – man's relationship with nature ought to be governed by moral considerations which are not reducible to a concern for purely human interest" (Hervorh. des Originals).

[18] *J. Bentham*, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789, Kap. 17 § 1 Abschnitt 4 Anm., ed. J. H. Burns/H. L. A. Hart, London 1970, 283; Hervorh. des Originals.

[19] Dabei geht es nicht um eine philosophiehistorische Bentham-Interpretation.

den. Er kann gedeutet werden als intuitionistisches Argument, als Gleichheitsargument und als Selbstzweckargument. Diese Argumente sollen hier nicht einer metaethischen Prüfung unterzogen werden. Was gezeigt werden soll, ist lediglich: Wenn sie, was hier vorausgesetzt sei, auf den Menschen angewendet werden, dann können sie nicht auf den Menschen beschränkt werden.

1. *Das intuitionistische Argument:* Es behauptet, daß der Satz ‚Schmerz ist als solcher ein Übel, Freisein von Schmerz als solches ein Gut' eine unmittelbare, nicht mehr zu hinterfragende Einsicht ausdrückt. Wenn Übel als solche zu verhindern und zu beseitigen und Güter als solche zu schützen und zu verwirklichen sind, dann ist es ohne Bedeutung, um wessen Übel bzw. Güter es sich handelt. Zu realisieren ist folglich die Leidensfreiheit eines jeden Wesens, das Schmerz empfinden kann.

2. *Das Gleichheitsargument:* Charakteristisch für ein moralisches Urteil ist der überpersönliche Standpunkt. Wer ein moralisches Urteil fällt, muß die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen; sie sind das Kriterium für die Richtigkeit des Urteils. Gleichen Interessen ist bei der Abwägung gleiches Gewicht zu geben. Eine der konsequentesten Formulierungen dieses Prinzips findet sich bei Peter Singer: „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag."[20] Es sei für das Gewicht der Interessen ohne Bedeutung, welche Fähigkeiten das Wesen habe, um dessen Interessen es sich handelt. So verstanden ist das Gleichheitsprinzip nicht auf Menschen beschränkt. Wenn nichtmenschliche Wesen Interessen haben von der Art, wie wir sie bei Menschen in unsere moralische Abwägung einbeziehen, dann schreibt das Gleichheitsprinzip vor, diese Interessen der nichtmenschlichen Wesen ebenfalls zu berücksichtigen. Tiere wollen aber wie Menschen ohne Schmerzen leben. Darüber hinaus lassen sich andere gleichartige Interessen nennen. So führt z. B. § 2 Abs. 1 und 2 der neuen Fassung des Tierschutzgesetzes das Bedürfnis nach angemessener Ernährung, Pflege, verhaltensgerechter Unterbringung und artgemäßer Bewegung an[21].

Man könnte gegen Singers Gleichheitsprinzip ein grundsätzliches Bedenken geltend machen. Kann man tatsächlich behaupten, daß es ohne Bedeutung ist, welche Fähigkeiten das Wesen hat, um dessen Interessen es sich handelt? Oder ist es nicht so, daß nur die Wesen nach dem Gleichheitsprinzip behandelt werden müssen, bei denen ein Interesse zweiter Ordnung vorausgesetzt werden kann: das Interesse an gleicher Behandlung, das wiederum auf dem Interesse eines vernünftigen Wesens beruht, daß die Art und Weise, wie es behandelt wird, vor ihm gerechtfertigt werden kann? Dieser Einwand ist aber insofern von untergeordneter Bedeu-

[20] *Singer,* Praktische Ethik (s. Anm. 2) 33.

[21] Erstes Gesetz zur Änderung des Tierschutzgesetzes, vom 12. August 1986; Bundesgesetzblatt, Jahrgang 1986, Teil I, Nr. 42, Tag der Ausgabe: Bonn, den 22. August 1986, S. 1309.

tung, als auch das Selbstzweckargument fordert, die Interessen nichtmenschlicher Wesen zu berücksichtigen. Insofern Frustration und Erfüllung von Interessen immer schmerz- bzw. lustbesetzt sind, ließe dasselbe Ergebnis sich auch durch das intuitionistische Argument erreichen.

Wenn wir von diesem Einwand absehen und mit Singer davon ausgehen, daß das Gleichheitsprinzip sich auch auf Tiere erstreckt, so stellen sich zwei Fragen. Die erste bezieht sich auf den Charakter der Geltung, die zweite auf die Möglichkeit der Anwendung. Handelt es sich, so die erste Frage, um ein absolutes oder nur um ein prima-facie-Prinzip? Gelten die Forderungen des Gleichheitsprinzips uneingeschränkt, oder können sie durch andere, konkurrierende Prinzipien modifiziert werden? Ist es denkbar, daß aufgrund dieser einschränkenden Prinzipien die Interessen von Menschen und Tieren trotz des Gleichheitsprinzips unterschiedlich zu gewichten sind? Diese Frage sei zunächst zurückgestellt. Sind, so lautet die Frage bezüglich der Anwendbarkeit, Schmerzen von Menschen und Tieren überhaupt vergleichbar? Oder sind hier nicht doch die unterschiedlichen Fähigkeiten von Bedeutung, vor allem daß Tiere zwar bewußte, aber keine selbstbewußten Wesen sind und daß sie nicht wie der Mensch ein ausdrückliches Verhältnis zu ihrer eigenen Vergangenheit und Zukunft haben? Eine unbestreitbare Vergleichbarkeit ist durch das Schmerzverhalten der Tiere gegeben, das eine Familienähnlichkeit zu dem des Menschen aufweist. Ohne Zweifel modifiziert das Selbstbewußtsein den Schmerz, aber es ist fraglich, ob es dazu berechtigt, dem Schmerz des Menschen in jedem Fall ein größeres Gewicht beizumessen. Ein Leiden kann für den Menschen dadurch erschwert werden, daß er dessen lange Dauer voraussieht; es kann aber auch durch die sichere Voraussicht des baldigen Endes erleichtert werden. Wenn es erlaubt wäre, Menschen einer bestimmten Klasse wiederholt zu schmerzhaften Experimenten zu gebrauchen, so würde das Leiden dieser Menschen durch die Furcht davor vermehrt. Das ist bei Tieren nicht der Fall, es sei denn, sie sind bereits durch entsprechende Erlebnisse geprägt. Wenn man einen Menschen gefangennimmt, kann man ihm klarmachen, daß sein Leben nicht gefährdet ist. Einem Tier kann man auf diese Weise die Furcht nicht nehmen. Im Unterschied zum Tier kann das Leiden eines Menschen dadurch intensiviert werden, daß er, etwa bei einer Krebserkrankung, den furchtbaren Verlauf voraussieht. Aber der Mensch hat auch wiederum die Möglichkeit, sein Leiden in einen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen und ihm so einen Sinn zu geben.

3. *Das Selbstzweckargument:* Während die beiden anderen Argumente eine Gleichheit voraussetzen, dasselbe Gut bzw. Übel oder das gleiche Interesse, ist das Selbstzweckargument ein Analogieargument. Nach Kant ist der Mensch Zweck an sich selbst, weil er Subjekt des Sittengesetzes ist. Zweck an sich selbst „kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines

möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem anderen Gegenstand nachgesetzt werden"[22]. Das Tier steht nicht unter dem Anspruch, sein Tun zu verantworten. Aber es weist zwei der Selbstzwecklichkeit des Menschen analoge Eigenschaften auf: Es ist Subjekt von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis. Beides ist durch seine Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, gegeben. Nur ein Wesen, das Lust und Schmerz empfindet, kann bewußte Zwecke, d. h. Interessen haben. In Lust und Schmerz erfährt es deren Erfüllung bzw. Frustration. Sie sind praktische Weisen der Selbstwahrnehmung, weil sie erstrebenswerte bzw. zu meidende Erfahrungen des eigenen Seins darstellen.

b) Haben Tiere Rechte?

Daß keines dieser drei Argumente den Unterschied zwischen Mensch und Tier bestreitet, bedarf allenfalls zur Vermeidung von Mißverständnissen der Erwähnung. Singer stellt die Frage, ob es nichtmenschliche Lebewesen gibt, die Personen sind. Zu diesem Zweck nennt er drei Kriterien des Begriffs Person. Ein Lebewesen ist eine Person genau dann, wenn es erstens vernunftbegabt, zweitens selbstbewußt und drittens sich seiner als distinkter Entität mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt ist. Anhand von Experimenten mit Schimpansen zeigt er, daß es Tiere gibt, die diese Kriterien erfüllen[23]. Ich halte das für einen willkürlichen Umgang mit der Sprache, der wesentliche Unterschiede unberücksichtigt läßt und nur Verwirrung stiftet. Können wir mit Schimpansen Verträge schließen? Sind sie fähig und bereit, uns gegenüber Verpflichtungen zu übernehmen und ihr Verhalten zu verantworten? Können sie unsere Rechte respektieren und unsere Interessen gegen die ihren abwägen? Wenn diese Kriterien nicht erfüllt sind, wird man nach dem gängigen und bewährten Sprachgebrauch wohl kaum von Personen sprechen. Singers Kriterien sind außerordentlich vage und weit. Sein berechtigstes Anliegen sehe ich in folgendem: je mehr Ähnlichkeiten ein Tier zum Menschen zeigt, um so mehr gleiche oder analoge Interessen lassen sich finden und um so größer werden aufgrund des Gleichheitsarguments die moralischen Pflichten des Menschen ihm gegenüber.

Im Zusammenhang mit dem Personenbegriff ist die vieldiskutierte Frage zu sehen, ob Tiere Rechte haben. Ihre Unklarheit beruht auf dem vielfachen Gebrauch des Wortes ‚Recht'; eine befriedigende Antwort würde eine ausgearbeitete Rechtstheorie voraussetzen. Im folgenden geht es weniger um eine Lösung als um eine Klärung des Problems durch einige Unterscheidungen. Man kann zunächst den Rechtsbegriff so weit

---

[22] *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 437.
[23] *Singer*, Praktische Ethik (s. Anm. 2) 129–133.

fassen, daß man in der Relation ‚x hat gegenüber y das Recht z' die Konverse der Relation ‚y hat gegenüber x die Pflicht z' sieht. (Man könnte diesen Rechtsbegriff als moralisches Recht bezeichnen.) Aus der Aussage, daß der Mensch gegenüber Tieren Pflichten hat, würde dann folgen, daß Tiere Rechte haben[24]. Die zweite Aussage würde jedoch keinerlei Erkenntnisfortschritt enthalten; sie wäre lediglich eine andere Formulierung der ersten. Dieser weite Begriff läßt sich einengen durch ein Merkmal, das nach verbreiteter Auffassung ein Merkmal des Rechtsbegriffs ist: die Erzwingbarkeit. Wir können unterscheiden zwischen Pflichten, die erzwingbar, und solchen, die es nicht sind; einem Recht entspräche eine Pflicht, die erzwingbar ist. Die erzwingbaren Pflichten können unterteilt werden in solche, die nur grundsätzlich erzwingbar sind, und solche, deren Erzwingbarkeit auch durch die positive Gesetzgebung garantiert ist; dieser Unterscheidung wäre die zwischen Naturrecht und positivem Recht zuzuordnen. Der Ausdruck ‚erzwingbar' besagt ein Zweifaches. Er unterscheidet erstens eine Pflicht, die eine äußere Handlung zum Inhalt hat, von einer solchen, die eine innere Einstellung, ein Motiv der Handlung, eine Gesinnung usw. vorschreibt. Sittliche Motive, Einstellungen usw. sind frei und folglich im Gegensatz zu äußeren Handlungen nicht erzwingbar. Das Wort steht zweitens für eine moralische Qualifikation. Eine Pflicht ist erzwingbar, wenn die Anwendung von Zwang moralisch gerechtfertigt werden kann. Wie aber sieht eine solche Rechtfertigung aus? Hier ist der Ort des Rechtsbegriffs. Er dient dazu, einen äußeren Zwang zu rechtfertigen. Die Erzwingbarkeit ist kein konstitutives, sondern ein konsekutives Merkmal des Rechtsbegriffs. Der äußere Zwang ist berechtigt, weil ein Recht vorliegt.

Damit ist freilich die Frage, was unter ‚Recht' zu verstehen sei bzw. was den Zwang rechtfertige, noch nicht beantwortet. Hier führt die Unterscheidung von H. J. McCloskey zwischen Rechten, die die Befugnis sichern, etwas zu *tun*, und solchen, die den Anspruch schützen, etwas zu *erhalten*, einen Schritt weiter[25]. Rechte etwas zu erhalten haben auch Personen, die ihre Rechte selbst nicht wahrnehmen können, z. B. Ungeborene, Menschen, die durch einen Schlaganfall vollständig gelähmt sind oder Menschen im Koma. An welcher dieser beiden Klassen von Rechten sollen wir uns orientieren, wenn wir nach der primären Bedeutung von ‚Recht' fragen? Betrachten wir den Anspruch, etwas zu erhalten, als grundlegend, so kommen wir zu einem Rechtsbegriff, nach dem jedes moralische Objekt als solches Träger von Rechten ist. Das ist in etwa die Position von Joel Feinberg: „Zu den Wesen, denen man Rechte zusprechen *kann*, gehören genau jene, die Interessen haben (oder haben können)."[26] Dagegen vertritt McCloskey die These, analogatum primarium

[24] So lautet der Vorschlag *Birnbachers* (s. Anm. 14) 123.
[25] *H. J. McCloskey*, Moral Rights and Animals, in: Inquiry 22 (1979) 23–54; 28.
[26] *Feinberg* (s. Anm. 14) 151; Hervorh. des Originals.

sei das Recht, etwas zu tun. Grundlegend für die Zuschreibung von natürlichen Rechten sei das Vermögen zu handeln. Wo bei Wesen, denen gegenüber direkte Pflichten bestehen (moralischen Objekten), ein Vermögen zu handeln weder aktuell noch potentiell gegeben sei und ein Wesen nicht zu einer Art gehöre, deren Individuen normalerweise fähig seien zu handeln, sprächen wir zwar von Pflichten, aber nicht von Rechten[27].

Die Auffassung McCloskeys hat eine breite Tradition und m.E. auch die besseren Gründe auf ihrer Seite. Was die Rechtsordnung nach scholastischer Auffassung schützen soll, sind nicht in erster Linie bestimmte *Güter,* sondern Befugnisse der Person, ihre *Verfügungsgewalt* über Güter, das sog. ius subiectivum oder ius potestativum[28]. Nach Kant geht es im Recht nicht um die Materie der Willkür, d.h. um die inhaltlichen Zwecke, die ein Handelnder verfolgt, sondern ausschließlich um die Form der Willkür: die Vereinbarkeit der Freiheit der Willkür des einen mit der des anderen[29]. Fragt man weiter, worin das ius subiectivum bzw. die Schutzwürdigkeit der Willkürfreiheit begründet ist, so ist im Sinne beider Traditionen auf die sittliche Verantwortung der Person zu verweisen.

Es sind zwei unbestreitbare Tatbestände, die das Problem aufwerfen, ob Tiere Rechte haben: 1. Der Mensch hat direkte Pflichten gegenüber Tieren. 2. Güter des Tieres können Gegenstand der juridischen Gesetzgebung sein, wobei dieser gesetzliche Schutz sich von dem von Landschaften und Gebäuden (z.B. Denkmalschutz) dadurch unterscheidet, daß es um Güter *des* Tieres geht, die *um des Tieres willen* geschützt werden; Nutznießer dieser Gesetzgebung ist das Tier[30]. Diese beiden Sachverhalte durch die Wendung ‚Tiere haben Rechte' auszudrücken, halte ich für unzweckmäßig, weil wir uns dadurch eines terminologischen Mittels berauben, um die Sonderstellung der Person auszudrücken. Rechte gründen in der sittlichen Verantwortung der Person. Das Gesetz kann Güter von Tieren, aber nicht die Verfügungsgewalt von Tieren über Güter schützen. Bei Wesen, die zwar moralisches Objekt sind, aber aufgrund ihrer Natur niemals Subjekt moralischer Forderungen sein können, sollte nicht von Rechten gesprochen werden.

---

[27] *McCloskey* (s. Anm. 25) 29.

[28] Vgl. etwa *O. von Nell-Breuning,* Recht, in: W. Brugger (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [14]1976, 318–321.

[29] *Kant,* Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre § B, AA VI 229f.

[30] Vgl. § 1 der Neufassung des Tierschutzgesetzes (s. Anm. 21): „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen."

c) Das Töten von Tieren

Bei der Begründung des moralischen Verbots, Tieren keinen unnötigen Schmerz zuzufügen, ist die biozentrische der anthropozentrischen Argumentation eindeutig überlegen. Schwieriger wird es bei der Frage, ob wir Tiere töten dürfen, wenn wir ihnen dabei keine Schmerzen zufügen. Dazu seien zunächst zwei entgegengesetzte Auffassungen angeführt. „Die Antwort", so schreibt Leonhard Nelson, „ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, *darum* in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder grausam sein, wie sie will."[31] Halten wir fest, daß es sich hier um ein Gleichheitsargument handelt: Wenn das Interesse des Menschen zu leben von uns respektiert wird, dann ist dasselbe Interesse des Tieres ebenso zu achten. Aber haben Tiere tatsächlich ein Interesse am Leben? Nelson vertritt einen Begriff von ‚Interesse', den wir übernehmen können. Ein Interesse setzt eine Vorstellung voraus; es schließt eine Wertung des vorgestellten Gegenstandes ein und äußert sich in einem Gefallen oder Begehren[32]. Die entgegengesetzte These bestreitet, daß Tiere in diesem Sinn ein Interesse am Leben haben. „Tiere", so argumentiert Robert Spaemann, „haben kein Selbstverhältnis im Sinne einer Vergegenwärtigung des Ganzen ihres Daseins und des Zusammenschlusses der einzelnen Zustände zu einer zeitübergreifenden Identität." Er folgert daraus, daß unsere Pflicht gegenüber der Existenz von Tieren und Pflanzen sich auf die Existenz der Arten, nicht der Individuen beziehe, und diese Pflicht ist für ihn eine Pflicht gegenüber den Menschen der kommenden Generationen[33]. Auch für den Utilitaristen Singer beruht das Recht auf Leben auf dem Wunsch, weiterhin als distinkte Entität zu existieren. Diesen Wunsch könne nur ein Wesen haben, das fähig ist, sich selbst als eine in der Zeit dauernde distinkte Entität zu begreifen, und ein solches Wesen bezeichnet Singer als Person. Die Fähigkeit, die eigene Zukunft ins Auge zu fassen, sei die notwendige Bedingung für ein ernstzunehmendes Recht auf Leben[34]. Das Leben als solches ist nach utilitaristischer Auffassung kein Wert. Es erhält seinen Wert erst durch das Erleben. Ein Tier, das kein Verhältnis zu seiner eigenen Zu-

---

[31] *L. Nelson*, Gesammelte Schriften V, ³Hamburg 1970, 168; Hervorh. des Originals.

[32] Vgl. *Nelson*, Gesammelte Schriften IV, ²Hamburg 1972, 346–353.

[33] *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, Frankfurt 1984, 71–81; 77. Die Argumentation dieser Stelle klingt anthropozentrisch. An anderer Stelle wendet Spaemann sich jedoch entschieden gegen einen „ anthropozentrischen Funktionalismus" und fordert, „den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren": *R. Spaemann*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Scheidewege 9 (1979) 476–497; ND in: Birnbacher (Hrsg.) (s. Anm. 1) 180–206;

[34] *Singer*, Praktische Ethik (s. Anm. 2) 113–115.

kunft hat, ist für Singer lediglich ein Behälter von Lust und Schmerz. Geht man davon aus, daß allein die Summe der Lust in der Welt zählt, so ist ein solches Wesen durch ein anderes ersetzbar. Bedeutet das schmerzfreie Töten eines solchen Tieres kein Leid für andere Tiere und ermöglicht es, wie z. B. bei den Tieren, die wir züchten, um sie zu schlachten, die Ersetzung durch ein anderes Tier, so sei sie kein moralisches Unrecht[35].

Der Streit, ob und in welchem Ausmaß sich in einer biozentrischen Argumentation ein Verbot, Tiere schmerzlos zu töten, begründen läßt, geht also um eine Tatsachenfrage. Sie zu beantworten ist nicht Aufgabe der Ethik, sondern der Verhaltensforschung. Das Verhältnis eines Tieres zu seiner eigenen Zukunft ist ein moralisch relevanter Tatbestand. Ein elementares Verhältnis zur Zukunft im Sinne eines oft nur kurzfristigen Ausgriffs dürfte wohl jedem wahrnehmenden Wesen zukommen. Es ist mit dessen Bedürfnissen gegeben. In ihnen erfährt das Tier sein eigenes Leben. Bedürfnisse sind intentional auf ihre Erfüllung und in diesem Sinn auf die Zukunft des Tieres bezogen[36].

II. Direkte Pflichten gegenüber Pflanzen?

a) Die cartesianische Prämisse

Die Argumente, die bisher für direkte Pflichten gegenüber anderen Lebewesen vorgetragen wurden, beruhen auf einer cartesianischen Voraussetzung: Der scharfen Grenzziehung zwischen bewußten und nicht bewußten Wesen, die keine Analogien zwischen bewußtem und nicht bewußtem Leben zuläßt und eine uneingeschränkte beziehungslose Sonderstellung des Bewußtseins behauptet. Tiere sind Objekte moralischer Pflichten, weil sie (was Descartes freilich bestritten hat) empfindende und in diesem Sinn bewußte Wesen sind. Nicht das Leben als solches begründet eine Pflicht, sondern das Bewußtsein, sei es als Schmerz oder Lust oder als bewußtes Verhältnis zum eigenen zukünftigen Leben. Für viele Autoren ist die Empfindungsfähigkeit die Grenze direkter Pflichten gegenüber der Natur[37].

---

[35] Ebd. 143 f. Ähnlich wie Spaemann und Singer argumentiert Rachels (s. Anm. 11) 282: „The doctrine of the sanctity of life, interpreted as applying merely to biological life, has little to recommend it. My thesis about the right of life is that an individual has a right to life if that being has a life in the biographical sense. By this criterion, at least some nonhuman animals would have such a right."

[36] Das sind sehr abstrakte Aussagen, die anhand der Ergebnisse der Verhaltensforschung zu belegen und zu spezifizieren wären. Für die erkenntnistheoretische Problematik bezüglich der Subjektivität und des Bewußtseins der Tiere vgl. *M. Midgley*, Animals and Why They Matter, Athens, Ga. 1984. Kap. 12.

[37] Vgl. Anm. 14. – Wenn man diese Position konsequent vertritt, sind auch menschliche Foeten, die noch nicht empfinden, keine moralischen Objekte. So z. B. *Singer*, Praktische Ethik (s. Anm. 2) 162 f.; *Wolf* (s. Anm. 12) 124. Dagegen ist für *Frankena* (s. Anm. 7) 11 bereits ein potentiell empfindendes Wesen moralisches Objekt.

Die Frage, vor der wir damit stehen, lautet, ob diese Grenze zu Recht gezogen wird. Gibt es direkte Pflichten auch gegenüber den nicht empfindenden lebenden Wesen, also auch gegenüber Pflanzen? Ist die cartesianische Prämisse berechtigt? Wie läßt sie sich kritisieren? Fragen wir zunächst, welche Funktion ihr in den drei oben genannten Argumentationstypen zukommt. Das intuitionistische Argument gilt unter der Voraussetzung nur für empfindende Wesen, daß es einen und nur einen Wert gibt, der die Grundlage moralischer Normen bildet: die mit der Empfindung beginnenden Bewußtseinszustände. Die Einschränkung des Gleichheitsarguments ergibt sich daraus, daß die cartesianische Prämisse in den Begriff des Interesses eingeht. Interessen sind demnach per definitionem bewußt; nur ein Wesen, das Vorstellungen hat und zu ihnen affektiv Stellung nimmt, hat Interessen. Von Selbstzwecklichkeit wiederum kann nur bei einem Seienden die Rede sein, das Interessen in dem eben beschriebenen Sinn und ein bewußtes Verhältnis zu seinem eigenen Leben hat. Wer für eine Ausweitung der direkten Pflichten über die empfindenden Wesen hinaus argumentieren will, hat daher folgende Möglichkeiten: Er kann versuchen zu zeigen, daß die Grenzziehung auf einer verengten intuitionistischen Grundlage beruht oder daß die Begriffe eines nicht bewußten Interesses bzw. Selbstverhältnisses sinnvoll und die Basis von Pflichten sind. Ich möchte beide Möglichkeiten diskutieren und für die zweite plädieren.

b) Die spinozistische Lösung

Die intuitionistische Verengung ließe sich dadurch aufsprengen, daß wir das Bewußtsein als eine Lebensform unter anderen und das Leben als solches als einen zu respektierenden Wert betrachten. Die Naturordnung als ganze, so behauptet Stuart Hampshire, ist „der angemessene Gegenstand jenes unbedingten Interesses und jener unbedingten Achtung, die wir als moralisch bezeichnen“[38]. Wenn ein Baum stirbt und wenn ein Mensch stirbt, so liegt nach Klaus Michael Meyer-Abich die Selbigkeit darin, „daß in beiden Fällen ein Lebewesen stirbt und wieder zur Erde wird“[39]. Er fragt deshalb: „Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilskraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in bezug auf den Mord an Mitmenschen?“[40] Das Problematische dieses Arguments liegt in der vielfachen Bedeutung des Wortes ‚Leben‘. Das Leben einer Pflanze ist ein anderes als das eines Menschen. Wie können Hampshire und Meyer-Abich dann aber für beide eine unbedingte moralische Achtung fordern? Sie können es, weil sie eine spinozistische Metaphysik vertreten und damit die Analogie des Lebensbegriffes im letzten

[38] *St. Hampshire*, Morality and Conflict, Oxford 1983, 99.
[39] *K. M. Meyer-Abich*, Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 187.
[40] Ebd. 186.

aufgeben. Die verschiedenen Formen des Lebens sind nach dieser Metaphysik Ausdruck (natura naturata) einer lebendigen Kraft (natura naturans), die als ganze in allem ist. „Die Natur treibt sich mit uns fort, und mit allen anderen Lebeswesen auch. Sie treibt sich mit uns fort, indem sie in uns zur Sprache und zur Kunst kommt, und mit den anderen Lebewesen, indem diese gleichermaßen ihr Leben leben. Unser Leben und das der Mitwelt ist ihr Leben."[41] „Natura naturans, die Schöpferkraft, ist überall selbst das Ganze. So ist sie die eigentliche Mitte der Welt."[42] Ich will hier keine inhaltliche Kritik an der spinozistischen Position üben, sondern nur an den formalen Grundsatz erinnern, daß ein moralisches Argument um so schwächer wird, je anspruchsvoller die metaphysischen Voraussetzungen sind, auf denen es beruht. Die Ethik kann zur Metaphysik führen; sie sollte aber, um den von ihr behaupteten Normen eine möglichst breite Zustimmung zu sichern, mit metaphysischen Prämissen äußerst sparsam sein. Wir müssen also fragen, ob direkte Pflichten gegenüber der nicht empfindenden Natur sich auch mit weniger Metaphysik begründen lassen. Wichtig ist, daß dabei die Analogie des Lebensbegriffs, d. h. die Unterschiede neben den Gemeinsamkeiten, nicht eingeebnet wird. Denn nur so besteht Aussicht, daß das Argument den alltäglichen Intuitionen, die eine unterschiedliche Behandlung von Menschen, Tieren und Pflanzen vorschreiben, nicht widerspricht.

c) Das Selbstverhältnis der Organismen

Ich orientiere mich nicht am Begriff des Lebens, sondern an den Begriffen Interesse und Selbstverhältnis, die jedoch Merkmale des Begriffs Leben sind. Die Methode ist rein beschreibend. Es geht darum, anhand von Verhaltenskriterien aufzuzeigen, daß auch beim vegetativen Leben in einem analogen Sinn von Interesse und Selbstverhältnis die Rede sein kann.

Den bisherigen Überlegungen lag der Interessenbegriff Nelsons zugrunde, dessen wesentliche Merkmale Vorstellung und Begehren sind. Interesse ist nach Nelson dasjenige, wodurch Vorstellungen zu Antrieben werden[43]. Ein entsprechender Begriff, der des Strebens, findet sich auch bei Aristoteles. Das Strebevermögen ist das Antriebsvermögen in dem Sinn, daß es die Fortbewegung der Lebewesen verursacht. Streben setzt Wahrnehmung, Vorstellung und die Empfindung von Lust und Unlust voraus[44]. Geht man von diesem Begriff aus, so verwundert es, daß Aristoteles auch dem vegetativen Seelenvermögen ein Streben zuspricht. Alle lebenden Organismen, auch die nicht mit Wahrnehmung begabten, streben nach der ewigen Erhaltung ihrer Art[45]. Man ist zunächst versucht, diese

[41] Ebd. 100. [42] Ebd. 90. [43] *Nelson*, Schriften IV (s. Anm. 32) 344; 346.
[44] *Aristoteles*, De anima III 10 f.; II 2, 413 b 21–24.
[45] De anima II 4, 415 a 25–b 2.

Ausdrucksweise rein metaphorisch zu verstehen. Eine genauere Interpretation zeigt jedoch, daß es sich um einen analogen Begriff handelt. Nach Aristoteles ist für den Organismus Spontaneität in dem Sinn kennzeichnend, daß der Organismus Bewegungsursache der sich an ihm vollziehenden Prozesse ist: des Wachsens und Abnehmens, der Qualitätsveränderung und, was nur für die höheren Organismen zutrifft, der Fortbewegung. Diese Prozesse dienen einem Ziel: der Erhaltung des Individuums und der Art[46]. Wir können also auch bei den nicht mit Wahrnehmung begabten Organismen von einer zielgerichteten Spontaneität sprechen. Das ist eine rein beschreibende Aussage, die von der Frage absieht, wie dieses Phänomen zu erklären ist. Spontaneität und Zielbezug berechtigen aber dazu, auch hier den Begriff des Strebens zu verwenden. Aristoteles weist darauf hin, daß das vegetative Vermögen für den Vollzug seiner erhaltenden Tätigkeit auf Nahrung angewiesen ist; ohne sie kann der Organismus nicht bestehen[47]. Dieser Sachverhalt läßt sich, wiederum in einer nichtmetaphorischen Sprache, mit der Wendung ausdrücken, daß auch nicht wahrnehmende Organismen Bedürfnisse *haben*, wenn sie diese auch nicht *empfinden*. Sie *brauchen* Nahrung, um ihr Leben zu erhalten. Auch Pflanzen haben also in einem analogen Sinn Interesse. Sie beziehen sich in ihren spontanen Lebensprozessen auf ein Ziel, aber sie haben zu diesem Ziel keinerlei durch Vorstellung und Empfindung vermitteltes Verhältnis. Ich werde für diese analogen Interessen im folgenden das Wort ‚Bedürfnisse' verwenden.

Für Aristoteles ist das Leben das Sein des Lebenden[48]. Die rein vegetativen Organismen haben in dem Sinn ein Verhältnis zu ihrem Sein, daß ihre Lebenstätigkeiten und -prozesse sich selbst zum Ziel haben. Der Organismus ist eine Einheit aus Stoff und Form. Die Form kann nur im stofflichen Substrat sein, aber sie ist in dem Sinn von ihm unabhängig, daß sie das stoffliche Substrat organisiert. Ein Unterscheidungsmerkmal des Lebenden ist die Ernährung, d. h. der Stoffwechsel[49]. Die Tatsache, daß die stofflichen Bestandteile wechseln, zeigt, daß die Identität des Organismus nicht die des stofflichen Substrats sein kann. Die Existenz des individuellen Organismus im Sinne seiner Fortdauer in der Zeit wird von ihm selbst aufgrund seiner Form, die das Vermögen zu den Lebenstätigkeiten und -prozessen ist[50], geleistet. Die Form vollendet sich, indem sie sich betätigt, und sie ist zugleich von ihrer Tätigkeit abhängig, denn nur durch die Tätigkeit kann der Organismus, der die Form hat, erhalten werden. Die Tätigkeit hat die Erhaltung des individuellen Organismus und der Art und mittels ihrer wiederum sich selbst zum Ziel.

---

[46] Phys. II I, 192b13–15; De anima II 1, 412a14f.; II 4, 415a 14–b27; III 9, 432b7–14.
[47] De anima II 4, 416b17–20.
[48] De anima II 4, 415b13.
[49] De anima II 4, 415a 23–26; 416b9.
[50] De anima II 1, II 4, 415b 13f.

Es ist das Verdienst von Hans Jonas, die Aristotelische Ontologie des Organismus weitergeführt und ihre Bedeutung für die ökologische Ethik hervorgehoben zu haben. Jonas interpretiert das Leben mit Hilfe eines deskriptiven Freiheitsbegriffs. Auf der Stufe des vegetativen Lebens zeigt Freiheit sich im Phänomen des Stoffwechsels. Im Unterschied zum Anorganischen und den Artefakten ist die Form des Organismus „nicht Ergebnis, sondern Ursache der stofflichen Ansammlungen, in denen sie nacheinander besteht“ [51]. Die Form ist auf den Stoff angewiesen, aber sie ist insofern eigenständig, als sie „ihren stofflichen Bestandteil nicht ein für alle mal hat, sondern ihn in ständigem Aufnehmen und Ausscheiden mit der umgebenden Welt austauscht – und dabei sie selbst bleibt“ [52]. In diesem Sinne steht sie in einem Verhältnis „bedürftiger Freiheit“ [53] zum Stoff. Für Jonas ist die Bedürftigkeit des Organismus eine Form der Intentionalität. Diese Interpretation macht deutlich, daß wir auch beim vegetativen Leben in einem analogen Sinn von Interessen sprechen können. Bei Aristoteles findet sich die Aussage, daß die Nahrung das vegetative Seelenvermögen zu dessen Tätigkeit veranlaßt [54]. Sie verdient deshalb Beachtung, weil sie eine Entsprechung zum Wahrnehmungsvermögen deutlich werden läßt. Wie das Wahrnehmungsvermögen erst durch ein Erleiden von seiten des Wahrnehmungsgegenstandes zu seiner eigenen Tätigkeit gebracht wird [55], so ist das vegetative Vermögen für seine Tätigkeit auf eine Affektion durch die Nahrung angewiesen. Wir müssen daher auch dem vegetativen Vermögen eine ihm spezifische Rezeptivität oder Reizbarkeit zuschreiben. Diese Rezeptivität muß selektiv sein; der Organismus muß die Fähigkeit besitzen, die ihn aufbauenden Stoffe auszuwählen. Er muß also zu einer Unterscheidung imstande sein, die das wahrnehmende Wesen durch die Empfindungen von Lust und Unlust leistet. Die „Rezeptivität der Empfindung für das von außen Ankommende ... setzt das Leben instand, selektiv und ‚informiert‘ statt nur blinde Dynamik zu sein“; „nur dadurch, daß das Leben sensitiv ist, kann es aktiv sein.“ [56] Für die verschiedenen Formen der Intentionalität ist die Bipolarität und Erfüllung und Nichterfüllung charakteristisch; so kann z. B. ein Interesse erfüllt oder nicht erfüllt werden. Diese Bipolarität findet sich auch bei den Bedürfnissen des vegetativen Lebens. Auch sie können erfüllt oder nicht erfüllt werden, wenn auch Erfüllung und Nichterfüllung von diesen Organismus nicht empfunden werden können.

---

[51] *H. Jonas,* Organismus und Freiheit, Göttingen 1973, 123.
[52] Ebd. 127.
[53] Ebd. 125.
[54] De anima II 4, 416b19.
[55] De anima II 5, 417b2–27.
[56] *Jonas* 135.

III. Gesichtspunkte und Probleme der Abwägung

Ich fasse die biozentrische These, für die ich argumentiert habe, zusammen: Alle, auch die nicht empfindenden Organismen sind, um Kants Terminologie zu gebrauchen, in einem analogen Sinn objektive Zwecke oder Zwecke an sich selbst. Sie sind Subjekte von Zwecken; sie haben in ihren Tätigkeiten sich selbst zum Zweck und sind in diesem Sinn um ihrer selbst willen da. Als Selbstzwecke sind sie niemals ausschließlich Mittel für die subjektiven Zwecke des Menschen. Der Mensch hat nicht nur die Zwecke der Menschen, sondern auch die der außermenschlichen Natur in seine Abwägung miteinzubeziehen. Die sittliche Idee eines Reiches der Zwecke darf nicht auf die Menschen beschränkt werden, sondern sie muß auch die untermenschlichen Organismen, wenn auch nicht als Subjekte, so doch als Objekte der Sittlichkeit mitumfassen.

In dieser undifferenzierten Formulierung klingt die biozentrische These überzogen. Eine Fülle von Einwänden liegt auf der Hand: Widerspricht sie nicht unseren bewährten moralischen Intuitionen im Umgang mit Tieren und Pflanzen? Sollen wir den Grashalm am Weg als Zweck an sich selbst achten? Urteilen wir nicht in vielen Fällen so, daß wir leblosen Sachen, z. B. Kunstwerken, einen erheblich höheren Wert zusprechen als Organismen? Führt die These nicht in ständige Konflikte mit den Notwendigkeiten der Selbsterhaltung? Nicht nur das Schlachten von Tieren, sondern auch die Ernährung durch Pflanzen wäre ja ein Verstoß gegen die Selbstzwecklichkeit der Natur. Ist die Folge des biozentrischen Ansatzes nicht die Unausweichlichkeit der Schuld, wie sie Albert Schweitzer in seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gelehrt hat? „Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Haus wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch die Vernichtung von Pflanzen und Tieren."[57] Daß Schweitzer sich selbst als Mörder bezeichnet, zeigt, daß nach seiner Auffassung jedes Vernichten von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, sittlich falsch ist. Ebnet die These nicht den Unterschied zwischen Mensch, Tier und Pflanze ein, um über dem Engagement für die Selbstzwecklichkeit der Natur die Not der Menschen vergessen zu lassen?[58]

Die Selbstzweckthese, so lautet die allgemeine Antwort auf diese Einwände, behauptet in keiner Weise die Unantastbarkeit der Organismen. Sie legt lediglich eine Beweislast fest. Sie behauptet, daß der Eingriff auch in das untermenschliche Leben der Rechtfertigung bedarf; was sie keineswegs behauptet, ist die Unmöglichkeit einer solchen Rechtferti-

[57] *A. Schweitzer*, Gesammelte Werke in fünf Bänden II, München o. J., 387.
[58] So z. B. *K. Hilpert*, Verantwortung für die Natur, in: ThPh 60 (1985) 376–399; 389.

gung. Vor dem Problem des Konflikts steht jede Moralbegründung. Sie muß immer auch die Interessen des Handelnden berücksichtigen. Keinerlei Einschränkung unterworfen ist allein das sittliche Ziel, weil es als solches mit den Zielen aller anderen vereinbar ist. Der Mensch und die Naturwesen haben einen gemeinsamen, begrenzten Lebensraum, in dem sie einander nicht nur ergänzen, sondern auch beschränken. Die biozentrische These arbeitet mit einem analogen Selbstzweck- bzw. Zielbegriff. Das besagt, daß zwar alle Ziele zu berücksichtigen, aber entsprechend ihrer Verschiedenheit unterschiedlich zu gewichten sind.

Grundlegendes Kriterium einer solchen Abwägung ist nach den alltäglichen Intuitionen die Stellung eines Organismus in der scala naturae; dem Leben eines Schimpansen kommt ein höherer Wert zu als dem einer Amöbe oder eines Grashalms. Die scala naturae, so möchte ich diese Intuitionen interpretieren, beruht auf einem unterschiedlichen Selbstverhältnis der Organismen, dem wiederum ein unterschiedliches Verhältnis zu den eigenen Zielen entspricht. Einem Ziel kommt ceteris paribus um so mehr Gewicht zu, als das betreffende Wesen sich mit ihm identifiziert. Das Verhältnis des Organismus zu seinen Zielen ist ein Selbstverhältnis, weil alle Ziele im Leben als dem Ziel der Ziele wurzeln. Für die Ranghöhe dieses Selbstverhältnisses seien zwei Kriterien genannt: erstens das Bewußtsein und zweitens die Frage, ob es einem Organismus vorrangig um die Erhaltung seiner selbst als Individuum oder um die Erhaltung der Art geht. Inhaltlich decken beide Kriterien sich insofern, als in dem Maß, als ein Wesen Bewußtsein hat, es sich selbst als Individuum bejaht. Es bezieht sich in Lust und Schmerz auf sein individuelles Sein; es hat in Furcht und Zuversicht ein Verhältnis zu seiner Zukunft. Das zweite Kriterium ist aber auch auf die nicht empfindenden Organismen anwendbar. Die Leistung eines Grashalms, der in wenigen Wochen vergeht, erschöpft sich zu einem großen Teil in seinem Beitrag zur Erhaltung der Kultur, in der er wächst, und der Art, während bei einem Mammutbaum ein hoher Prozentsatz der Lebensprozesse im Dienst der Erhaltung des Individuums steht.

Daß die Stellung eines Wesens auf der scala naturae in die Abwägung miteinzugehen hat, besagt aber nicht, daß die Ziele der niedrigeren Wesen in jedem Fall denen der höheren nachzusetzen wären. Eine solche Position könnte als „absoluter Speziesismus" bezeichnet werden[59]. Danach würde jedes beliebige menschliche Interesse schwerer wiegen als jedes Interesse eines untermenschlichen Wesens. Zusammen mit der Ranghöhe auf der scala naturae ist der Inhalt der Interessen, ihre Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit, zu berücksichtigen. Ökonomische Interessen des Menschen sind z. B. kein Grund, Tieren die naturgemäße

[59] Vgl. die Unterscheidung verschiedener Arten des Speziesismus bei *L. C. Becker*, The Priority of Human Interests, in: Miller/ Williams (Hrsg.) (s. Anm. 11) 223–242; 235–238.

Bewegung vorzuenthalten, und ebensowenig ist z. B. die Produktion einer neuen Seife, für die bei dem bereits bestehenden Angebot keinerlei Notwendigkeit besteht, ein Grund, Tieren in Testverfahren Schmerzen zuzufügen. Wie aber ist der Konflikt zwischen einem gleichwertigen Interesse von Menschen und Tieren zu entscheiden? Das Problem stellt sich vor allem bei der moralischen Beurteilung von Tierexperimenten. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß nur die Experimente überhaupt diskutabel sind, bei denen das Übel, das Tieren zugefügt wird, mit dem Übel vergleichbar ist, das Menschen dadurch erspart wird. Nehmen wir also an, der Schmerz, den Tiere in Experimenten erleiden, werde überwogen durch den Schmerz, der Menschen dadurch erspart wird. Ist es dann moralisch berechtigt, dem Tier diesen Schmerz zuzufügen? Das führt zurück zu der oben offen gelassenen Frage, ob das Gleichheitsprinzip uneingeschränkt gilt.

Gehen wir einmal mit Singer von dieser Voraussetzung aus und übernehmen wir seine Formulierung des Prinzips „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag". Dann bleibt für die Beurteilung von Tierexperimenten als einziges Kriterium die quantitative Abwägung von Schmerzen, d. h. der utilitaristische Kalkül, und wir können keinen Grund mehr nennen, weshalb Experimente an Tieren, aber nicht „an verwaisten Menschen mit schwerwiegenden, unheilbaren Hirnschäden"[60] durchgeführt werden dürfen. Will man dieser Konsequenz entgegengehen, so muß man den Gleichheitsgrundsatz einschränken und behaupten, bei gleichwertigen Interessen von Menschen und Tieren hätten die des Menschen Vorrang, d. h. die Position des „schwachen Speziesismus" beziehen. Aber wie läßt diese Einschränkung sich begründen? Man könnte zunächst darauf hinweisen, ein abstrakter, uneingeschränkter Gleichheitsgrundsatz gelte auch im zwischenmenschlichen Bereich nicht. Er werde modifiziert durch andere Pflichten, die sich aus der personalen Nähe zu den Betroffenen ergeben. Bei gleicher Dringlichkeit der Notlage von zwei Kindern, dem eigenen und einem fremden, habe ein Vater, vorausgesetzt, daß er nur einem der beiden helfen kann, die Pflicht, dem eigenen Kind zu helfen[61]. Diese Antwort löst das Problem jedoch insofern nicht, als sie die in diesem Zusammenhang relevante Unterscheidung zwischen positiven und negativen Pflichten übersieht. Die positive Pflicht, einem anderen zu helfen, wird durch personale Bindungen modifiziert. Die Notwendigkeit der Modifikation ergibt sich daraus, daß der Mensch aufgrund seiner begrenzten Möglichkeiten immer nur in einem beschränkten Ausmaß helfen kann. Diese Modifikation gilt jedoch nicht für die negativen Pflichten. Der Vater wäre nicht berechtigt, einem fremden Kind Schmerzen zuzufügen, um dadurch sein eigenes Kind vor

[60] *Singer*, Praktische Ethik (s. Anm. 2) 84.
[61] Vgl. *F. Ricken*, Allgemeine Ethik, Stuttgart 1983, §§ 179–186.

Schmerzen zu bewahren. Wenn ein Mensch und ein Tier hungern, müssen wir zuerst dem Menschen zu essen geben; aber dürfen wir Tieren Schmerzen zufügen, um dadurch Menschen vor Schmerzen zu bewahren? Wir stehen vor dem Konflikt zwischen der positiven Pflicht, Menschen vor Schmerzen zu bewahren, und der negativen Pflicht, Tieren keine Schmerzen zuzufügen. Ich sehe aus dieser Schwierigkeit nur folgenden Ausweg. Der Vorrang der negativen vor den positiven Pflichten gilt nur unter der Voraussetzung, daß es sich um gleichrangige und gleichgewichtige Güter bzw. Übel handelt. Genau diese Voraussetzung könnte man mit Berufung auf die scala naturae als nicht erfüllt betrachten und behaupten, der Mensch empfinde aufgrund seiner Bewußtseinsstufe den Schmerz anders als das Tier; er habe zu ihm ein anderes Verhältnis. Daß dieses Argument nicht unproblematisch ist, wurde oben bereits gezeigt.

IV. Biozentrisches Ethos

Es mag sein, daß anthropozentrische und biozentrische Begründung in vielen inhaltlichen Fragen zu denselben Forderungen führen. Wesentlich für die biozentrische Position ist ein Wandel in der Einstellung. Eine Ethik erschöpft sich nicht darin, Normen zu begründen. Sie will auch ein Ethos, eine emotionale Einstellung, vermitteln, die dazu motiviert, das sittlich richtige auch zu tun[62]. Dazu reicht ein ausschließlich ästhetisches Verhältnis zur Natur nicht aus. Es ist in Gefahr, das Verhalten gegenüber der Natur zur Sache des subjektiven Geschmacks zu machen. Das ästhetische Interesse kann sich ändern und von anderen subjektiven Interessen überwogen werden. Die biozentrische These fordert eine Einstellung, die vom ästhetischen zum ontologischen Wert der Natur vordringt und ihn anerkennt und bewundert. An die Stelle eines Denkens, das in der Natur ein bloßes Mittel zur Befriedigung menschlicher Interessen sieht, soll das Modell einer Kooperation treten. Der Mensch soll die Natur in der Weise für seine Ziele in Anspruch nehmen, daß er dabei immer auch deren Zielen gerecht wird. Nach Platon liegt der Ursprung der Gemeinschaft des Staates darin, daß der Mensch erkennt, wie sehr er auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen ist[63]. Die ökologische Krise zwingt uns, den Blick über die menschliche Gemeinschaft hinaus zu weiten. Wir sehen, in welchem Ausmaß wir von anderen Organismen abhängen. Wir sollen ihre Leistungen für uns anerkennen, indem wir ihre Interessen und Bedürfnisse respektieren. Dadurch wird die Sonderstellung des Menschen nicht gefährdet, sondern unterstrichen. Dem Einwand des Naturalismus ist der hier entwickelte Biozentrismus deshalb nicht ausgesetzt,

[62] Vgl. *F. Ricken*, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen' verzichten? in: ThPh 59 (1984) 161–177.

[63] *Platon*, Politeia 369bc.

weil der die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Sittlichkeit betont. Die sittliche Verantwortung des Menschen wird ausgeweitet durch die These, das auch die untermenschliche belebte Natur unmittelbares Objekt der Sittlichkeit ist. Allein dadurch, daß der Mensch die Ziele der Natur um ihrer selbst willen achtet und in ihr einen Partner sieht, kann er auf lange Sicht seiner Verantwortung für den Menschen gerecht werden.

ThPh 62 (1987) 22–42

„Kirche in der Seele der Gläubigen" – Romano Guardinis Kirchenverständnis und der Begriff der Kirche in der zeitgenössischen Theologie

Von Matthias Lutz-Bachmann

1. Der Ausgangspunkt der Ekklesiologie R. Guardinis

Romano Guardinis geistige Entwicklung fällt in die Zeit der großen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Seine theologische Neuorientierung, die in ihren Grundmotiven nicht dem geistigen Raum der Neuscholastik entspringt, vollzieht sich unter dem Eindruck dieser außerhalb der Kirche beobachtbaren Veränderungsprozesse. Für Guardinis Interpretation der Kirche läßt sich aufzeigen, daß die heftigen Debatten über Literatur und darstellende Kunst, die in Westeuropa seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert geführt werden, maßgebliche Bedeutung besitzen. So stehen nicht nur Guardinis „Professuren", wie Walter Dirks einmal schrieb, „außerhalb des Systems der theologischen Disziplinen"[1], sein Denken insgesamt bewegt sich von vornherein weithin außerhalb der Schultheologie und ihrer Systematik. Dies macht es bis heute so schwer, sich von den Vorgaben der traditionellen philosophisch-theologischen Begrifflichkeit aus dem Theologen Guardini zu nähern.

Daß Guardini die zeitgenössische Kunstdiskussion aus eigenem Erleben kennt, geht aus seinen autobiographischen Aufzeichnungen hervor. Hier schreibt er etwa über die Zeit seiner Studiensemester der Jahre 1904 bis 1905 in München: „Was für mich damals wirklich bedeutungsvoll wurde, war die Stadt und die künstlerisch-literarische Luft in ihr. Ich fand anregende Freunde, aber, bezeichnend genug, nicht unter Fachgenossen, sondern unter Kunsthistorikern, Literaturhistorikern und Schriftstellern. Damals kam ich auch mehr ins Leben hinein. Die eigentümliche Mischung von Großstadt und Behaglichkeit, durchwachsen mit einer künstlerischen Bohême ... wirkte lösend und anregend auf mich. Ich ging ins Café und nahm an den endlosen Diskussionen über Literatur und bildende Kunst teil; besuchte Konzerte, Museen und Ausstellungen, sah mich in der schönen Umgebung um ..."[2]. In München ist es aber vor allem Wassily Kandinsky und die um ihn gescharte Gruppe von Künstlern, die die Diskussionen über den Gehalt und Sinn der darstellenden

[1] *W. Dirks,* Romano Guardini, in: H. J. Schultz (Hg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart und Olten 1966, 248.

[2] *R. Guardini,* Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich, Düsseldorf 1984, 66f.

Kunst mit ihren Werken und theoretischen Beiträgen bestimmen. Ihnen entnimmt Romano Guardini das programmatische Wort, das am Anfang seiner fünf großen Vorträge des Jahres 1922 „Vom Sinn der Kirche" zu finden ist. Es ist die Feststellung, deren Explikation und vertiefender Auslegung seine Vorträge über die Kirche gewidmet sind. Guardini schreibt: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen."[3]

Was Romano Guardini hiermit 1922 zum Ausdruck bringen will, muß auf dem Hintergrund des Originals entfaltet werden, das Guardini hier zitiert, ohne allerdings seine Quelle preiszugeben. Gemeint ist „die bedeutendste Programmschrift der Kunst des 20. Jahrhunderts"[4]: „Der Blaue Reiter", den Wassily Kandinsky und Franz Marc 1912 veröffentlicht hatten. Im zweiten Essay dieses einzigartigen Dokuments, das mit der Intention auf das ‚Gesamtkunstwerk' die Reproduktion von über 144 Kunstwerken aus verschiedenen Geschichtsepochen und Kulturen mit Aufsätzen, dramaturgischen Entwürfen sowie Kompositionen von Anton von Webern und Arnold Schönberg vereinigt, schreibt Franz Marc im Blick auf die Münchner Künstlervereinigung: „Die ersten und einzigen ernsthaften Vertreter der neuen Ideen waren in München zwei Russen, die seit vielen Jahren hier lebten und in aller Stille wirkten, bis sich ihnen einige Deutsche anschlossen. Mit der Gründung der Vereinigung begannen dann jene schönen, seltsamen Ausstellungen, die die Verzweiflung der Kritiker bildeten ... Sie gaben zu denken, und man begriff, daß es sich in der Kunst um die tiefsten Dinge handelt, daß die Erneuerung nicht formal sein darf, sondern eine Neugeburt des Denkens ist."[5] Und mit dieser Zurückweisung der Vorherrschaft des Formprinzips in der Kunst verbindet Franz Marc die Feststellung: „Die Mystik erwacht in den Seelen und mit ihr uralte Elemente der Kunst."[6] Das Ziel der neuen Kunst sei kein neuer Perspektivismus vielfältiger Weltansichten und (im wörtlichen Sinne) Weltanschauungen wie im Impressionismus, der das „an sich" der Welt in der Fülle von Erscheinungen „für uns" auflöst; auch die „vom Weltbild erregte Seele"[7] ist nicht das Aufbauprinzip einer auf ‚Verwirklichung' ausgerichteten Kunst, wie dies der Expressionismus zum Programm erhoben hatte. Das „Denken" der Künstler des ‚Blauen Reiter' „hat", so Marc, „ein anderes Ziel: Durch ihre Arbeit ihrer Zeit *Symbole* zu schaffen, die auf die Altäre der kommenden geistigen Reli-

---

[3] *R. Guardini*, Vom Sinn der Kirche, Mainz 1933, 3. Auflage, 11.

[4] So Klaus Lankheit im Vorwort zur 1. Auflage der dokumentarischen Neuausgabe der von Wassily Kandinsky und Franz Marc edierten Schrift: Der Blaue Reiter, München 1965; jetzt in 4. Auflage neu herausgegeben von K. Lankheit, München 1984, 7.

[5] *F. Marc*, Die „Wilden" Deutschlands, in: Der Blaue Reiter, hrsg. von W. Kandinsky und F. Marc, München 1912; Neuausgabe München 1984[4], 29f.

[6] Ebd. 30.

[7] *F. Marc*, Briefe, Aufzeichnungen und Aphorismen, Berlin 1920, zitiert nach W. Hess, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei, Hamburg 1956, 79.

gion gehören und hinter denen der technische Erzeuger verschwindet."[8] Die Kunst sucht das Wesen der Wirklichkeit zu erhellen, aber nicht auf dem Weg neuzeitlicher Wissenschaft und Erkenntniskritik, welche Objektivität als durch das erkennende und die Welt formende Subjekt konstituiert denkt. Dieser im Raum der Kunst von Impressionisten und Expressionisten vertretenen Interpretation des Wirklichen setzt Franz Marc eine Auffassung entgegen, die er in gekonnter Anspielung auf Nietzsches Zarathustra[9] so formuliert: „‚Die Welt ist tief; und tiefer als der Mensch gedacht'" und er präzisiert: „Das ist nicht Mystizismus von mir, sondern das ist unser heiligstes Lebensgefühl."[10] Die gesuchte „Kunst", schreibt Marc, „ist metaphysisch, wird es sein; sie kann es erst heute sein. Die Kunst wird sich von Menschenzwecken und Menschenwollen befreien. Wir werden nicht mehr den Wald oder das Pferd malen, wie sie uns gefallen oder erscheinen, sondern wie sie wirklich sind, wie sich der Wald oder das Pferd selbst fühlen, ihr absolutes Wesen, das hinter dem Schein lebt, den wir sehen. Es wird uns soweit gelingen, als es uns gelingt, die traditionelle ‚Logik' von Jahrtausenden beim künstlerischen Schaffen zu überwinden. Alles künstlerische Schaffen ist alogisch. Es gibt künstlerische Formen, die abstrakt sind, mit Menschenwissen unbeweisbar; es hat sie zu allen Zeiten gegeben, aber stets wurden sie getrübt von Menschenwissen und Menschenwollen. Der Glaube an die Kunst an sich fehlte, wir wollen ihn aufrichten."[11] Es liegt in der Konsequenz dieser Metaphysik der Kunst, zu einem meditativ-konstruierenden Umgang mit den Mitteln der Darstellung, ja zu einer radikal unpersönlichen und ungegenständlichen Darstellung in Malerei und Musik überzugehen, wie dies in den Werken von Kandinsky und Klee bzw. Schönberg paradigmatisch geschehen ist. Authentische Vorläufer dieser Kunst finden die Vertreter des „Blauen Reiter" in allen Epochen und Kulturen, insbesondere auch in der nicht durch den neuzeitlichen Subjektivismus und Industrialismus entstellten Volkskunst, auch in der Kunst von Kindern, aber auch in authentischen Werken der Religion. So schreibt Franz Marc: „Es ist unglaublich, wie wenig die Menschen von heute aus Museen lernen ... und sie könnten *alles* daraus lernen, nämlich das Eine, daß es keine große und reine Kunst ohne Religion, daß die Kunst desto künstlerischer war, wie religiöser sie gewesen"[12]. Die Nähe dieser Kunstauslegung zur Romantik ist überaus deutlich. Was die Künstler um Franz Marc und August Macke, Gabriele Münter und Was-

[8] *Marc*, Die „Wilden" 31.

[9] *F. Nietzsche*, Als sprach Zarathustra, in: *ders.*, Werke VI 1, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1968, 400.

[10] *Marc*, Briefe, 78; vgl. auch *C. Schulz-Hoffmann*, Franz Marc und die Romantik, in: Franz Marc 1880–1916, München 1980.

[11] *Marc*, Briefe, 79.

[12] Ebd., 81; vgl. hierzu auch *A. Macke*, in: Der Blaue Reiter, (Anm. 5) 55f.

sily Kandinsky jedoch von der Romantik trennt, ist die Kritik der von ausgebildeten kapitalistisch-bürgerlichen Strukturen bestimmten Wirklichkeit, die längst das zerstört hat, was die Romantiker im Volke als einem ‚Subjekt unverfälschter Natürlichkeit' zu sehen vermeinten. So macht sich Marc keine Illusionen darüber, daß die „Kluft zwischen echter Kunstproduktion"[13] und dem Bewußtsein des Publikums für den Augenblick unüberwindbar erscheint. „Es kann nicht anders sein, weil der künstlerisch Begabte nicht mehr wie früher aus dem künstlerischen Instinkte seines Volkes heraus, der verloren ist, schaffen kann ... Die heutige Isolierung des seltenen echten Künstlers ist für den Moment durchaus unabwendbar"[14]. Doch diese Beobachtung ist für Marc kein Anlaß zu Resignation, im Gegenteil: „Da nichts zufällig und ohne organischen Grund geschehen kann – auch nicht der Verlust des künstlerischen Stilgefühls im 19. Jahrhundert – so führt uns eben diese Tatsache zu dem Gedanken, daß wir heute an der Wende zweier langer Epochen stehen, ähnlich wie die Welt vor anderthalb Jahrtausenden, als es auch eine kunst-religionslose Übergangszeit gab"[15]. Die alte Kunst und die christliche Religion haben für Marc einen durch neuzeitliche Wissenschaft und technisch-instrumentelle Vernunft veranlaßten Prozeß der Zersetzung und Zerstörung durchlaufen. „Aber noch liegt das weite Land voll Trümmer, voll alter Vorstellungen und Formen, die nicht weichen wollen, obwohl sie schon der Vergangenheit gehören. Die alten Ideen und Schöpfungen leben ein Scheinleben fort, und man steht ratlos vor der Herkulesarbeit, wie man sie vertreiben und freie Bahn schaffen soll für das Neue, das schon wartet. Die Wissenschaft arbeitet negativ, au détriment de la religion – welches schlimme Eingeständnis für die Geistesarbeit unserer Zeit. Wohl fühlt man, daß eine neue Religion im Lande umgeht, die noch keinen Rufer hat, von niemand erkannt."[16] Doch die um die Jahrhundertwende allenthalben neuentstehenden authentischen Kunstwerke sind für Marc „feurige Zeichen einer neuen Zeit"[17], sind „die ersten Anzeichen der kommenden neuen Epoche, Feuerzeichen von Wegsuchenden"[18], die das künstlerische Manifest des „Blauen Reiter" wie ein Brennglas sammeln will, „bis die Morgenröte kommt und mit ihrem natürlichen Lichte diesen Werken das gespenstige Ansehen nimmt, in dem sie in der heutigen Welt noch erscheinen. Was heute gespenstig scheint, wird morgen natürlich sein."[19]

Die Geschichte Europas hat bekanntlich eine andere als die von Kandinsky und Marc erwartete Entwicklung genommen. Dem Zusammenbruch des künstlerischen Stils im 19. Jahrhunderts ist die Katastrophe des Ersten Weltkriegs und die Heraufkunft der totalitär beherrschten Massengesellschaft gefolgt. Zwar ist die bürgerliche Gesellschaft des

[13] *F. Marc*, Zwei Bilder, in: Der Blaue Reiter (Anm. 5) 37.
[14] Ebd. 38. [15] Ebd. [16] Ebd. 34. [17] Ebd. 35. [18] Ebd. 38. [19] Ebd. 35f.

19. Jahrhunderts zerbrochen, aber „die Altäre der kommenden geistigen Religion" sind leer geblieben. August Macke und Franz Marc wurden selbst frühe Opfer dieser Entwicklung, Macke fiel 1914, und Marc fand 1916 vor Verdun den Tod. Romano Guardini dürfte die Gefahr eines Scheiterns der Zukunftshoffnungen des „Blauen Reiter" bemerkt haben. Und so knüpft er 1922 in seiner Auslegung „Vom Sinn der Kirche" an zentrale Einsichten des „Blauen Reiter" an, um der geistigen Bewegung im Gefolge des Zusammenbruchs der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts einen neuen, nämlich christlich-kirchlichen Inhalt zu geben. An die Stelle der neuen „geistigen Religion" und der in den Seelen der Künstler erwachenden Mystik rückt in Romano Guardinis Konzeption „die Kirche". Wie für den „Blauen Reiter" der Zugang zur authentischen Kunst im Rahmen der Entfaltung der neuzeitlichen, instrumentell konzipierten Vernunft verlorengegangen ist, so für Guardini das rechte Verständnis bei den Gläubigen der vergangenen Jahrhunderte von der Kirche: „Als aber die individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewisse Höhe erreicht hatte, wurde die Kirche nicht mehr als Inhalt des eigentlichen Lebens empfunden. Der Gläubige lebte wohl in der Kirche ... er lebte aber immer weniger die Kirche."[20] Religion zog sich in den Raum des Subjektiv-Individuellen[21] zurück. „So wurde", schreibt Guardini, „die Kirche als Grenzwert dieses Bereichs empfunden, vielleicht sogar als ein diesem Bereich Entgegengesetztes. Auf jeden Fall als ein Etwas, das dem Persönlichen und damit dem eigentlich Religiösen Schranken zog."[22]

Guardinis Kritik der bürgerlichen Religion hebt deutlich den instrumentellen Charakter hervor, den die Kirche in ihr erhält; so erscheint sie hier für den Einzelnen vor allem als eine „Sicherung gegen die Unzulänglichkeiten der Subjektivität"[23], „als religiöse Zweck- und Rechtsanstalt"[24], als eine „Grenze des Subjektiven"[25] und damit zugleich als ein Ärgernis „für den heutigen Menschen, der so schwer auf seine Selbständigkeit Verzicht leistet."[26] Die praktische Autonomie des bürgerlichen Subjekts sieht Guardini durch die erkenntniskritische Wendung der Frage nach dem Wirklichen auf die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis im Raum der theoretischen Philosophie fundiert. Die Radikalisierung „des erkenntnistheroretischen Problems seit Kant"[27], insbesondere in Positionen des Neukantianismus und Empiriokritizismus, habe, so Guardini, dazu geführt, daß es „dem Menschen dieser Zeit ... in Wahrheit fraglich (war), ob es einen Gegen-Stand gebe. Er hatte kein unmittelbar starkes Bewußtsein von der Wirklichkeit der Dinge, ja im

[20] *Guardini*, Vom Sinn 11.
[21] Vgl. ebd. 12. [22] Ebd. 11. [23] Ebd. 12. [24] Ebd. 16. [25] Ebd. 26.
[26] *R. Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Maria Laach 1918, neupubliziert Freiburg 1983, 49.
[27] *Guardini*, Vom Sinn 13.

Grunde auch nicht von der eigenen. Gedankengebilde, wie der folgerichtige Solipsismus, ruhten nicht auf logischen Schlüssen, sondern waren Deutungsversuche dieser Selbsterfahrung. Gebilde wie das rein logische Subjekt des neueren Idealismus sind bloß gedankenmäßig nicht zu verstehen. Sie entspringen dem Streben, an Stelle der fraglich gewordenen Gegenständlichkeit der Dinge eine andere im Bereich des Logischen zu finden."[28] Die leere Formalität, auf die sich das Wirklichkeitsverständnis der Philosophie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts reduziert habe[29], wird, Guardini zufolge, nun durch eine lebensphilosophische Neuorientierung abgelöst. „Daß Dinge sind", schreibt er in seiner Darlegung „Vom Sinn der Kirche", „und Dinge in einer schöpferisch-ursprünglichen, nicht errechenbaren Eigenbestimmtheit, entdeckt unsere Zeit förmlich neu. Das Konkrete mit seiner unbegrenzten Fülle wird zum Erlebnis, und zum Erlebnis das Glück, sich hineinzuwagen, in ihm dahinschreiten zu können. Als Freiheit und Reichtum wird es empfunden: Ich bin wirklich, und dieses Ding vor mir in seiner eigenbestimmten Fülle auch! Denken ist ein lebendiges Verhalten von mir zu ihm – wer kann wissen, ob nicht auch von ihm zu mir? Handeln ist ein wirklicher Verkehr mit ihm. Leben ist ein wirkliches Sichentfalten, ein Schreiten unter den Dingen, ein Gemeinschafthaben mit Wesenheiten, ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Jene kritische Zurückhaltung, die früher als vollendete Geistigkeit gegolten hatte, kommt uns heute immer unbegreiflicher vor, wie ein Bann, der den Menschen von der blühenden Fülle der Wirklichen weg in eine tote Schemenwelt sperrte."[30] Das Ergebnis dieser geistig durch Lebensphilosophie und Vertreter des Expressionismus vorbereiteten Entwicklung ist ein „großes Aufwachen zur Wirklichkeit."[31] Daß dies zugleich ein Aufwachen „auch zur metaphysischen Wirklichkeit"[32] beinhaltet, kann Guardini ebenfalls mit einigem Recht sagen; denn es trifft einmal zu, wie wir gesehen haben, auf das künstlerische Manifest des „Blauen Reiter", aber auch zugleich auf eine von Guardini festgestellte, seinerzeit verbreitete Bereitschaft, die Wirklichkeit Gottes und der Seele als „selbstverständlich"[33] anzunehmen – Begriffe, denen Kant nur einen bloß regulativen Status für die theoretische Vernunft zugeschrieben hatte[34].

Im Zuge dieser von Guardini affirmativ beschriebenen Entwicklung kommt es auch zu einer Befreiung der Religion aus der Innerlichkeit des

---

[28] Ebd.

[29] Diese philosophische Interpretation der Wirklichkeit bringt Guardini mit dem Umgang mit Menschen und Material in der bürgerlichen Ökonomie in einen Zusammenhang: Ebd. 14: „Man denkt an das Bild eines Großindustriellen, der genau weiß, welche Arbeiter, Beamte, Abnehmer und Lieferer er hat, über all das sorgfältige Angaben in seiner Kartei besitzt, dazu Beschreibungen aller Rohstoffe und Waren nach schärfsten chemischen und physikalischen Untersuchungsmethoden – aber von den Leuten als Menschen nichts weiß und kein ursprüngliches Gefühl für edlen Stoff und wertvolles Werk hat."

[30] Ebd. 17f. [31] Ebd. 18. [32] Ebd. [33] Ebd. 19.

[34] Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 631–B 648, A 603–A 620.

Subjekts. Dem Blick einer weltzugewandten Mystik enthüllt sich „Wirklichkeit" als „religiös durchwirkt und bedeutungsvoll. Menschen und Welt haben wieder religiöse Atmosphäre und Sinnfülle. Damit ist von selbst das Symbolgefühl gegeben; die Dinge werden wieder Träger und Ausdruck des Übersinnlichen."[35] Der Zukunftserwartung des „Blauen Reiter" vergleichbar, erwartet auch Guardini, „daß wieder ein religiöser Kosmos heraufkommt."[36] Und er fährt fort: „Die Zeit zu einer wahrhaft religiösen Kunst scheint nahe, die nicht nur religiöse Stoffe mit ungeweihtem Pinsel schildert, sondern alle Welt geistlich sieht, als das große Reich der Wirklichkeit, in welchem gute Kräfte sind, und auch böse, und die vom Reich Gottes erobert werden."[37] Die religiös gedeutete Wirklichkeit aber, von der Guardini spricht, ist nichts anderes als die Kirche, in der das göttliche Reich zur Entfaltung gelangt. „Das alles aber kann mit einem Wort gesagt werden: Die ungeheure Tatsache ‚Kirche' wird wieder lebendig, und wir begreifen, daß sie wahrhaft Eines ist und Alles"[38]; denn Kirche, das ist die Einbruchsstelle des Ewigen in die Zeit, des Absoluten ins Relative, des Ganzen der Fülle in die Partikularität. So erscheint Kirche als der in der Geschichte lebendige „geheimnisvolle Leib Christi", wie schon Paulus Kirche gedeutet hatte. Kirche kann nun nicht länger als eine „Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen"[39] verstanden werden. Sie ist vielmehr für Guardini „eine die Einzelnen übergreifende Wirklichkeit ... Sie erfaßt das Volk; sie erfaßt die Menschheit. Sie zieht auch die Dinge, die ganze Welt in sich hinein. So erhält die Kirche wieder jene kosmische Weite der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters. Das Bild von der Kirche, des ‚Corpus Christi mysticum', wie es sich in den Briefen des heiligen Paulus an die Epheser und Kolosser entfaltet, gewinnt ganz neue Kraft. Unter dem Haupte Christus faßt die Kirche ‚alles zusammen, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist'." In der Kirche ist alles mit Gott verbunden, Engel und Menschen und Dinge. In ihr beginnt bereits die große Wiedergeburt, „nach der alle Schöpfung seufzt"[40]. Christus als das Haupt der Kirche ist zugleich der Weg zum Vater, entsprechend dem Wort: „Keiner kommt zum Vater als durch mich."[41] Der Geist Jesu aber, der Heilige Geist, „ist der Führer und weist uns den Weg. Er spendet Christi Gnade, lehrt Christi Wahrheit, macht Christi Ordnung wirksam. Das ist das Organisationsgesetz des christlichen Lebens: das Gesetz der Heiligsten Dreifaltigkeit."[42] Die Identität der christlichen Existenz ist somit nur als eine innerlichst kirchliche Existenz zu vollziehen. Nur dann, wenn der einzelne seinen Weg zu Gott über Christus im Heiligen Geist zu gehen versucht, und das heißt die Kirche selbst als diesen Weg realisiert, kann von einem wirklich christlichen Lebensentwurf die Rede sein.

---

[35] *Guardini*, Vom Sinn 26f. [36] Ebd. 27. [37] Ebd. [38] Ebd. [39] Ebd. 24. [40] Ebd. [41] Ebd. 25. [42] Ebd.

2. Kirche als Symbol der Wahrheit

Guardini verdeutlicht das von ihm Gemeinte im Blick auf die Liturgie. Hierbei kann er zurückgreifen auf seine Veröffentlichung zur Theologie der Liturgie[43], die vier Jahre vor seinen Vorträgen zur Ekklesiologie in Maria Laach erschienen war. Den inneren Zusammenhang von Kirche und Liturgie hatte Guardini dort wie folgt beschrieben: „Nächster und eigentümlicher Zweck der Liturgie ist nicht, die Gottesverehrung des einzelnen auszudrücken ... Nicht der einzelne ist Träger des liturgischen Handelns und Betens. Auch nicht die Gesamtzahl vieler Sonderwesen, so wie sie etwa in einem Gotteshause als die nur zeiträumliche und stimmungsmäßige Einheit einer ‚Gemeinde' versammelt sind. Das Ich der Liturgie ist vielmehr das Ganze der gläubigen Gemeinschaft als solcher, ein über die bloße Gesamtzahl der Einzelwesen hinausliegendes Mehr, die Kirche. Liturgie ist der öffentliche, gesetzliche Gottesdienst der Kirche und wird durch eigens von ihr dazu gewählte und bestellte Amtsträger, die Priester, geleitet. In ihr soll Gott durch die geistliche Gemeinschaftseinheit als solche verehrt und diese in und durch solche Verehrung ‚auferbaut' werden."[44] Liturgie – verstanden als die betende Kirche selbst – konstituiert Kirche als das, was sie in ihrem Wesen ist: Ort der Begegnung, des Dialogs zwischen Gott und Mensch[45], Ansprache Gottes an die Menschen und Antwort des Menschen, geführt vom Heiligen Geist. Das persönliche Gebet des einzelnen verfehlt nur dann den „Weg zum Vater" nicht, wenn es am liturgischen Gebet der Kirche partizipiert. Deren „Inhalt aber", schreibt Guardini, „ist Christi Leben. Was er war und tat, lebt in geheimnisvoll-wirklicher Weise weiter. Eingefügt in jene Rhythmen und Symbole erneuert sich sein Leben im Wandel des Kirchenjahres und in steter Gleichheit von Opfer und Sakrament."[46] Über die Symbole des liturgischen Tuns werden die äußere Natur der Dinge und die geschichtlich gewordene Kultur des Menschen, „die Gesamtheit der Schöpfung, hereinbezogen in das Gebetsverhältnis zu Gott"[47]. Daß dies jedoch nicht im Sinne einer Vermischung von Geistigem und Körperlich-Sinnlichem verstanden werden darf, hatte Guardini schon in seinem Aufsatz über „Liturgische Symbolik"[48] herausgestellt; denn die

---

[43] *Guardini*, Vom Geist ... (Anm. 26).

[44] Ebd. 20.

[45] Vgl. den programmatischen Titel eines Bandes von *E. Lengeling*, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hrsg. von K. Richter, Freiburg 1981.

[46] *Guardini*, Vom Sinn 32.

[47] Ebd.

[48] Vgl. *Guardini*, Vom Geist 78: Dieser Auffassung „wird leicht die Seele zur bloßen Innenseite des Leibes; der Leib zur Außenseite, zur Verdichtung oder Versinnlichung der Seele. Jeder geistige Inhalt geht sofort in körperliche Zustände oder Bewegungen über; jedes äußere Handeln wird unmittelbar auch als etwas Geistiges empfunden. Dieses Eins-Gefühl des Körpers und Geistes vermag sich auch über den Bereich der eigenen Persönlichkeit auszudehnen und die Außendinge in sich hereinzuziehen."

symbolische Repräsentanz der Wirklichkeit bedarf einer Differenz zwischen sinnlicher Realität und geistiger, damit es zu einem bestimmten Ausdruck des Innerlichen im Äußeren kommen kann. Doch auch das gegenteilige Mißverständnis zu einer solchen Auffassung einer Vermischung oder Verschmelzung, nämlich eine strikte Trennung von Geistigem und Körperlich-Sinnlichem, weist Guardini zurück. In einer solchen, letzlich auf Descartes' Dualismus zurückgehenden Interpretation von Wirklichkeit erscheint „das Geistige als eine in sich geschlossene Welt, die sich innerhalb, vielleicht besser gesagt, jenseits des Körperlichen befindet und mit diesem wenig oder nichts zu schaffen hat. Geistiges und Körperliches werden als zwei Ordnungen empfunden, die nebeneinander liegen, zwischen denen wohl ein Verkehr besteht, aber ein solcher, der eher wie ein Übersetzen aus der einen in die andere denn als ein unmittelbares Zusammenwirken erscheint. Es ist die Geistesverfassung, die ihren weltanschaulichen Ausdruck etwa in der Monadenlehre Leibnizens und ihren psychologischen in der Lehre vom psychophysischen Parallelismus erhalten hat."[49] Mit dieser Zurückweisung einer bloß äußerlichen Entsprechung von körperlicher Gestalt und geistigem Inhalt ist zugleich ein allegorisches Mißverstehen des Symbols vermieden; denn, so sagt Guardini, „ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äußerlichen, Körperlichen findet. Nicht also, wenn – wie in der Allegorie – irgendein geistiger Inhalt durch Übereinkunft an etwas Körperliches geknüpft wird, wie z. B. ‚die Gerechtigkeit' an das Bild der Waage. Das Innerliche muß sich vielmehr lebendig, mit Wesensnotwendigkeit ins Äußerliche umsetzen."[50]

Die so bestimmte Realität des Symbolischen darf nicht mit der Idee im platonischen Sinne verwechselt werden; denn das Symbol ist für Guardini gerade die äußere, materiell-körperliche Erscheinungsgestalt eines geistig-seelischen Gehalts. Das Symbol übernimmt bei Guardini auch nicht die Rolle eines Begriffs und seine die Mannigfaltigkeit sinnlicher Daten ordnende Funktion. Schon Ernst Cassirer hatte in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" auf die Differenzen zwischen der „Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt"[51] und der symbolischen Repräsentanz eines Inhalts hingewiesen. Auch diese läßt sich Cassirer zufolge als Modus einer „‚Objektivierung' bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben; aber ... auf einem völlig anderen Wege als auf dem des logischen Begriffs und des logischen Gesetzes. Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß

[49] Ebd. 76.
[50] Ebd. 80.
[51] *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Darmstadt 1964⁴, 8.

eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ‚Bedeutung', einen eigentümlichen Gehalt empfängt."[52] Und Cassirer fügt hinzu: „Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen."[53]

Das Symbol wird also nicht als Ausdruck einer in der Relation Begriff/sinnliche Wirklichkeit stehenden synthetischen Erkenntnisfunktion verstanden, sondern als die besondere Erscheinung eines im Inneren des Menschen festgehaltenen und intendierten Gehalts, ein, wie Cassirer sagt, „Gehalt des Lebens"[54], dem gleichwohl allgemeine Bedeutung zukommt. Ganz auf der Linie einer solchen Konzeption kann auch Guardini sagen: „Das wahre Symbol entsteht als natürlicher Ausdruck eines wirklichen, besonderen Seelenzustandes. Zugleich muß es sich aber, wie das Kunstwerk, über das Nur-Besondere erheben. Es darf nicht nur einmalige seelische Inhalte ausdrücken, sondern muß etwas über die Seele überhaupt, über das Menschenleben an sich sagen."[55] Genau diesen symbolischen Schöpfungsprozeß beschreibt Wassily Kandinsky in seinem Aufsatz: „Über die Formfrage", publiziert wie auch die Arbeiten Franz Marcs im Manifest des „Blauen Reiter", als den eigentlichen Akt der künstlerischen Produktion; für diese werden ‚Realistik', wie Kandinsky sagt, und „Abstraktion" ein und dasselbe. Die Form der künstlerischen Darstellung ist für ihn im Blick auf die Welt der äußeren sinnlichen Gegenstände „vollkommen relativ"[56], im Blick auf den Künstler aber muß sie streng einer „inneren Notwendigkeit"[57] folgen. Er schreibt: „Die Formfrage ist für die Kunst oft schädlich auch darum, weil unbegabte Menschen (d.h. Menschen, die keinen *inneren* Trieb zur Kunst haben), sich der fremden Formen bedienend, Werke vortäuschen und dadurch eine Verwirrung verursachen. Hier muß ich präzis sein. Eine fremde Form zu gebrauchen heißt in der Kritik, im Publikum und oft bei den Küstlern ein Verbrechen, ein Betrug. Das ist aber in Wirklichkeit nur dann der Fall, wenn der ‚Künstler' diese fremden Formen ohne innere Notwendigkeit braucht und dadurch ein lebloses, totes Scheinwerk

[52] Ebd. 8f.
[53] Ebd. 9.
[54] Ebd. 51.
[55] *Guardini,* Vom Geist 81.
[56] *W. Kandinsky,* Über die Formfrage , in: Der Blaue Reiter (Anm. 5) 142.
[57] Ebd. hierzu *Kandinsky,* ebd.: „Das Wichtigste an der Formfrage ist das, ob die Form aus der inneren Notwendigkeit gewachsen ist oder nicht."

schafft. Wenn aber der Künstler zum Ausdruck seiner inneren Regungen und Erlebnisse sich einer oder der anderen scheinbar ‚fremden' Form der inneren Wahrheit entsprechend bedient, so übt er sein Recht aus, sich jeder ihm *innerlich nötigen* Form zu bedienen – sei es ein Gebrauchsgegenstand, ein Himmelskörper oder eine durch einen anderen Künstler schon künstlerisch materialisierte Form."[58] Kandinsky unterscheidet somit streng zwischen dem inneren Sinn, den ein Gegenstand im Betrachter erzeugt, und seiner äußeren Wirkung. „Überall wird der innere Klang vom äußeren Sinn unabhängig sein."[59] Und im Blick auf das authentische Kunstwerk, dessen Form und sinnliche Gestalt dem inneren Leben des Künstlers mit strenger Notwendigkeit entspringt, kann Kandinsky sagen: „Die Welt klingt. Sie ist ein Kosmos der geistig wirkenden Wesen. So ist die tote Materie lebender Geist."[60] Diese Leistung vermag aber nur derjenige zu erbringen, dessen geistige Kraft kongenial die Eigenbestimmtheit des Seins der belebten und unbelebten Natur „rein an sich" zu erfassen und abzubilden vermag[61]. Die so angezielte „Wahrheit" der Kunst ist „einfach", ist frei von der Relation auf das erkenntnisorientierte Subjekt, das die äußerlich erscheinende Welt stets unter die Kategorie der Kausalität stellt und sich nach Maßgabe der eigenen, subjektiven Zweckmäßigkeit auslegt[62], bis hin zur Weltbemächtigung durch die industrielle Produktion. In Analogie zum Symbolbegriff der künstlerischen Moderne deutet Guardini die Sinngestalt der Liturgie. Deren Subjekt ist nicht, wie im Falle der Kunst, der Künstler, sondern die ganze Kirche, d.h. eine allgemeine und die Zeit überdauernde Gemeinschaft und insbesondere das unverbildete Volk in ihr; denn, so schreibt Guardini, „Liturgie ist in ihrem Wesen nicht Gebildeten-, sondern Volksreligion. Wird das Volk richtig unterwiesen und die Liturgie richtig geübt, dann hat das Volk ein schlichtes, tiefes Verständnis für sie. Denn es zergliedert nicht Begriffe, sondern schaut. Das Volk hat jene innere Ganzheit des Seins, welcher die symbolische Welt der liturgischen Sprache, Bilder, Handlung, Geräte gemäß ist. Der Gebildete muß sich erst daran gewöhnen; das Volk aber hat es nie anders gewußt, als daß die Religion sich zuerst in Sein und Geschehen, in Bild und Handlung, nicht aber in abstrakten Begriffen und logisch zugespitzten Übungen offenbart."[63]

---

[58] Ebd. 166f.
[59] Ebd. 168.
[60] Ebd.
[61] Vgl. hierzu auch *Marc*, Briefe 80.
[62] Vgl. hierzu u.a. das Konzept der Ästhetiklehre *A. Schopenhauers*, aus dessen Werk: Die Welt als Wille und Vorstellung, Drittes Buch: „Die Vorstellung, unabhängig vom Satz des Grundes: die platonische Idee: das Objekt der Kunst", in: *ders.*, ebd., Zürich 1977, 219–335. Über den Einbruch der „sekundären Welt des Selbstgemachten" in die Natur und die Folgen für die Religiosität bei Guardini vgl. *J. Ratzinger*, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: *ders.*, Wege zur Wahrheit, Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 121–144, bes. 125–126.
[63] *R. Guardini*, Vom Sinn 30.

Doch das so schauende Volk vermag dies nicht auf natürlichem Wege, rein aus sich heraus, sondern kraft der Gnade Christi und der Wiedergeburt zu „Neuem Leben", die als Taufe und Aufnahme in die Kirche vollzogen wird: „Was Christus gewesen ist, was er gelehrt, getan, geschaffen und gelitten hat, läuft darin zusammen: Er hat das Neue Leben gebracht. Es bedeutet, daß der Schöpfer sein Geschöpf ergreift; daß er es mit seinem Licht durchleuchtet, ihm Willen und Gemüt mit seiner Glut, den Grund des Seins mit seinem göttlichen Frieden erfüllt, das ganze Wesen mit seiner schöpferischen Formkraft durchwirkt."[64] In der Kraft der Gnade, die auch nach traditioneller Lehre der Kirche die Seele des Menschen sowohl aktuell als auch in ihrem Habitus[65] neu formt, feiert die Kirche die Liturgie als das große Symbol, das die gesamte Wirklichkeit in ihrer Fülle als auf Gott hin eröffnet zu sichtbarer Erscheinung bringt[66]. Darin liegt die systematisch zentrale Bedeutung eines Erwachens der Kirche „in den Seelen" für Romano Guardini. Wie aus dem inneren Leben eines begabten oder, wie wir auch zu sagen pflegen, ‚begnadeten' Künstlers die sinnlich geformten Symbole der Kunst als ‚Signaturen der wahren Wirklichkeit an sich' entspringen, so erwächst aus dem „Neuen Leben" des Volkes Gottes mit ebensolcher „inneren Notwendigkeit" die symbolisch vermittelte reale Präsenz des Absoluten in der Geschichte, des Ewigen in der Zeit. Die Kirche ist als Ganze dieses Symbol der Wahrheit Gottes in der Welt. Neben der Liturgie sind auch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas und die verbindliche sittliche Gemeinschaftsordnung der Kirche konkrete Gestalten dieser Symbolwahrheit, in denen sich das Göttliche den Menschen vermittelt[67] und diese vor das Absolute, Unbedingte selbst stellt[68].

„In der Kirche", schreibt Guardini, „ragt die Ewigkeit in die Zeit hinein", aber er fügt auch hinzu: „Auch in ihr (der Kirche – LB) ist vieles zeitbedingt; das leugnet keiner, der ihre Geschichte kennt"[69]. „Auch die Kirche", so Guardini an einer anderen Stelle seiner Ekklesiologie, „steht

---

[64] Ebd. 34.

[65] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologica, I–II, q. 110.

[66] Vgl. *Guardini*, Vom Sinn 30f.: „Liturgie ist ganz Wirklichkeit. Dadurch unterscheidet sie sich von aller bloßen Begriffs- und Gefühlsfrömmigkeit, von Rationalismus und religiöser Romantik. In ihr hat der Glaubende es mit irdischen Wirklichkeiten zu tun: Menschen, Dingen, Handlungen, Geräten – und mit metaphysischen Wirklichkeiten: dem wirklichen Christus, der wirklichen Gnade. Liturgie ist kein bloßes Denken, kein bloßes Fühlen; es ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein Wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen, von der Gnade ergriffen, überbildet, verklärt werden. Im Bilde Christi; durch die umglühende Liebe des Heiligen Geistes; zu der alles an sich ziehenden Hoheit des Vaters hin. So umspannt die Liturgie alles, was ist: Engel, Mensch und Ding. Alle Inhalte und Ereignisse des Lebens. Alle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die ungeschaffene."

[67] Vgl. ebd. 67.

[68] Vgl. ebd. 66; vgl. hierzu aus dem autobiographischen Bericht Guardinis (Anm. 2) 70–73.

[69] Ebd. 77.

unter der Tragik alles Menschlichen, daß unbedingte Werte an Menschliches und damit Mangelhaftes gebunden sind. Die Wahrheit gebunden an menschliches Erkennen und Lehren; das Bild der Vollkommenheit gebunden an menschliche Darstellung; Gesetz und Form der Gemeinschaft an menschliche Verwirklichung; die Gnade, ja Gott selbst – denken Sie an die heilige Messe – gebunden an Handlungen, die Menschen vollziehen."[70] Darin sieht Guardini die „Tragik des Ewigen selbst"[71], wenn es sich selbst erniedrigt, menschliche Gestalt annimmt, um so bei den Menschen ankommen zu können. Daher sind für ihn die Fehler und Unzulänglichkeiten Ausdruck eines ihr Wesen bestimmenden, notwendigen Widerspruchs: nur um den Preis ihrer menschlich-mangelhaften Gestalt sie selbst sein zu können. Damit will Guardini die Gefahr einer Flucht in „eine schöne Romantik der Ideale und Erlebnisse"[72] abwehren. „So paradox es scheint, aber die Mangelhaftigkeit gehört zum Wesen der irdischen Kirche als geschichtlicher Tatsache. Und wir dürfen nicht von der sichtbaren Kirche an ihre Idee appellieren. Gewiß dürfen wir ihren gegenwärtigen Stand an dem messen, was sie sein sollte, und arbeiten, daß sie vollkommen werde."[73] Die Kirche immer neu auf diesem Weg voranzubringen, ist die Aufgabe aller Getauften, der Laien wie der Priester. Das aber setzt voraus, daß „wir die vorhandene wirkliche Kirche bejahen, uns in sie stellen und von ihr ausgehen".[74] Dies kann, so Guardini, jedoch nur gelingen, wenn „man den Mut zu einem beständigen Ungenügen habe. Je tiefer einem Menschen aufgeht, was Gott ist; je größer ihm Christus wird und sein Reich, desto empfindlicher leidet er unter der Unzulänglichkeit der Kirche. Das ist der schmerzliche Ernst, der in den Seelen der großen Christen lebt. Aber dem darf der Katholik nicht ausweichen. Keine Ästheten-Kirche, keine Philosophen-Konstruktion, keine Gemeinde der tausend Jahre gilt es, sondern eine Menschen-Kirche; wohl göttlich, aber auch mit allem, was Menschentum ausmacht, Geist und Fleisch, ja Erde."[75]

3. Guardinis Kirchenbegriff und die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die von Romano Guardini 1922 vorgelegte Auslegung des theologischen Sinns von Kirche steht im Zusammenhang der Vorbereitung der epochalen Neuorientierung der katholischen Ekklesiologie, wie sie auf dem 2. Vatikanischen Konzil von der Kirche vollzogen worden ist. Guardini versteht seine Deutung der Kirche als einen Beitrag zur Überwin-

[70] Ebd. 52.
[71] Ebd.
[72] Ebd. 57.
[73] Ebd.
[74] Ebd.
[75] Ebd. 57f.

dung derjenigen Ekklesiologie, die als Antwort der katholischen Theologie auf die Herausforderung durch Reformation und europäische Neuzeit entwickelt worden war. Auf die protestantische Sicht der Kirche als einer durch „Wort und Sakrament" konstituierten „congregatio fidelium"[76], die wesentlich eine „ecclesia abscondita" ist, reagierte die katholische Theologie mit einer Betonung der Sichtbarkeit der Kirche. Für sie darf die Institution Kirche nicht nur als ein Provisorium oder eine Notlösung begriffen werden; gerade in ihrer institutionellen Objektivität ist sie die wahre Kirche Jesu Christi[77]. Wesentlich ist für die antireformatorische Pointierung des katholischen Kirchenverständnisses also deren „Sichtbarkeit", ihre Bestimmung „durch die Objektivation der Inhalte des Glaubens und der Siebenzahl der Sakramente, durch die Institution, durch die Leitung der Kirche, durch rechtmäßige Hirten, deren Rechtmäßigkeit durch Ordination, Sukzession und Bestätigung erbracht wird, vor allem durch die Suprematie des römischen Pontifex, dem allein der Titel Vicarius Christi zuerkannt wird."[78] Zentrale Auslegungsfigur dieser bis ins 19. Jahrhundert hinein dominierenden Interpretation von Kirche ist die juristische Kategorie der Kirche als einer „societas perfecta", zu der die Gläubigen gleichsam in einem rechtlich beschreibbaren Zugehörigkeitsverhältnis stehen, ausformuliert in einem präzisen Katalog von Rechten und Pflichten. Der Rekurs der Theologie auf Kategorien des positiven Rechts kann zugleich auch als ein Prozeß der Reaktion der katholischen Ekklesiologie auf den Entwicklungsstand des aufklärerischen Rationalitätskonzepts begriffen werden, den Auguste Comte Mitte des 19. Jahrhunderts durch den definitiven Zerfall des metaphysisch begründeten Vernunft- und Wahrheitsbegriffs und den Übergang zum „Geist des Positivismus"[79] bestimmt sah. Der Rückzug der Theologie auf positives Recht und das gesellschaftliche Faktum der Kirche als einer äußeren Institution ist, zumindest in der Phase vor der kirchenamtlichen Neubele-

---

[76] Eine ausführliche Darstellung gibt *G. Alberigo* in seinem Buch: Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo, Roma 1964. Vgl. Confessio Augustana, Art. 7, 8; hierzu vgl. *E. Schlink*, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948; *F. Brunstädt*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951; zur neueren Diskussion vgl. ferner: H. Meyer und H. Schütte (Hrsg.), Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens, Paderborn/Frankfurt 1980, insbes. 169–197.

[77] Vgl. z. B. *R. Bellarmin*, Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos, Ingolstadt 1586 f., lib. III, cap. 2: „(Ecclesiam esse) coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorumque sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis". Bellarmin unterstreicht den Charakter der Sichtbarkeit, wenn er schreibt (ebd. 3, lib. II): „Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et papabilis ut est coetus populi romani vel regnum Galliae, aut res publica Venetorum".

[78] *H. Fries*, Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung, in: MySal 4, 1, 259.

[79] Vgl. *A. Comte*, Discour sur l'esprit positif, Paris 1844; dtsch: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956.

bung des theologischen Interesses an der Scholastik, gewiß auch als Folge des im Zuge des europäischen Aufklärungsprozesses fragwürdig werdenden Begriffs philosophischer Wahrheit und ihrer erkenntnismäßigen Sicherung zu verstehen. In dem Maße, in dem der Theologie die durch die traditionelle Philosophie gesicherten Voraussetzungen verlustig zu gehen scheinen, rekurriert sie auf eine ekklesiologische Vermittlungsfigur der theologischen Wahrheit. Zu einem inhaltlichen Neuaufbruch innerhalb der so ins Zentrum des theologischen Interesses gerückten kirchlichen Ekklesiologie kommt es im 19. Jahrhundert. Seinen Ausgangspunkt nimmt er in der zunächst politisch motivierten Bewegung des Ultramontanismus aus dem Geist der politischen Restauration bei J. De Maistre bzw. des versuchten Ausgleichs zwischen Katholizismus und den Prinzipien des politischen Liberalismus bei F. De Lamennais. Daneben treten, nicht zuletzt in Deutschland, Erneuerungskräfte aus dem Geist der Romantik. Diesen gelingt eine Interpretation von Kirche, die die Kategorien der am Primat des positiven Rechts orientierten Ekklesiologie durchbricht und zu einer christologisch bzw. trinitätstheologisch begründeten Kirchenlehre voranschreitet. Für den deutschen Sprachraum ist hier neben J. M. Sailer und J. S. Drey vor allem J. A. Möhler[80] als Vertreter der katholischen „Tübinger Schule" zu nennen. Die ab 1824 am römischen „Collegium Romanum" wirkenden Jesuitenprofessoren, die seit H. Schauf als „Römische Schule"[81] bezeichnet werden, nehmen die vom Ultramontanismus und von der Theologie Möhlers ausgehenden Motive und Impulse auf und überschreiten den durch Kategorien des Rechts bestimmten nachtridentinischen Kirchenbegriff durch eine christologische bzw. pneumatologische Ekklesiologie. So deutet etwa G. Perrone die Kirche als einen hierarchisch gegliederten Organismus, der als eine Fortsetzung der Inkarnation verstanden werden muß[82]. In ihrer Einheit mit den Propheten des Alten Testaments, mit den Aposteln und mit Christus ist sie für ihn „Sprachrohr des offenbarenden Gottes"[83]. Guardinis Kirchendeutung steht ohne Frage in der Tradition

[80] Zu J. A. Möhler vgl. u. a. *J. R. Geiselmann,* J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs, in ThQ 112 (1931) 1–9; *ders.,* Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers, in: J. Daniélou u. H. Vorgrimler (Hrsg.) Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961, 531–675; *P.-W. Scheele,* Einheit und Glaube, J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche, München 1964; *H. Wagner,* Die eine Kirche und die vielen Kirchen, Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler, München 1977; *ders.,* Möhler auf dem Weg zur „Symbolik", in: Cath(M) 36 (1982) 15–30.

[81] Vgl. *H. Schauf,* Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Rom 1938; vgl. ferner *W. Kasper,* Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg 1962.

[82] Vgl. *G. Perrone,* Praelectiones theologicae II, Regensburg 1854, 21. Aufl., 29 u. 44: „Ad modum divinae incarnationis".

[83] *Y. Congar,* Die Lehre von der Kirche, in: HDG III 3 d, Freiburg 1971, 93. Vgl. hierzu *H. J. Pottmeyer,* Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz 1975, 289 f.: „Das bedeutet indes nicht, daß Perrone Christus und Kirche identifiziert und gleichgesetzt hat. Er versteht die

dieser ekklesiologischen Reformbewegung, die schließlich zu der Kirchenlehre des II. Vaticanum führen sollte. Im Vergleich mit den ihm vorausgehenden ekklesiologischen Neuansätzen ist die besondere Bedeutung seines Kirchenverständnisses nicht in einzelnen, auch von anderen vor ihm betonten, christologischen und trinitarischen Auslegungsfiguren zu sehen, sondern in der diese systematisierenden Konzeption von Kirche als dem Symbol der Wahrheit, das Guardini in den Menschen seiner Zeit angesichts der Krisenerfahrungen der europäischen Moderne erwachen sah[84]. Die Kirchenlehre des 2. Vatikanischen Konzils stellt den Begriff des Sakraments[85] in den Mittelpunkt ihrer theologischen Aussage, wie die grundlegenden Anfangskapitel von „Lumen Gentium"[86] belegen. Kirche ist hier auf verschiedene Weise beschrieben: als Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Familie Gottes[87]. Die Rede vom Neuen Gottesvolk und seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung sowie die christologische und pneumatologische Grundlegung von Kirche sind systematisch zusammengefaßt in ihrer Deutung als Sakra-

---

Ausdrücke ‚continuatio incarnationis' und ‚corpus Christi mysticum' analog und bildhaft. Göttliches und menschliches Element, Seele und Leib der Kirche werden streng unterschieden. Ist Perrone also Theologe genug, um keine völlige Identität von Christus und Kirche oder von Offenbarung und kirchlichem Lehramt vorzunehmen, so bewirkt die Verbindung dieser christologischen Begründung der Kirche mit dem vorherrschenden restaurativen Prinzip der sich genügenden Autorität dennoch eine sehr weitgehende Identifizierung von Tradition und Lehre der gegenwärtigen Hierarchie."

[84] *O. Dibelius* sprach in seinem 1927 in Berlin erschienenen Buch „Das Jahrhundert der Kirche" ebenfalls von kirchlichen Aufbruchsbewegungen innerhalb der Kirchen der Reformation und in der katholischen Kirche, ohne jedoch Guardinis systematische Reflexionen zur Kirchenfrage zu berücksichtigen, vgl. ebd., bes. 137–153.

[85] Direkte Vorarbeiten für die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche stellen u. a. die Arbeiten von H. de Lubac, O. Semmelroth und K. Rahner dar. Gemeint sind hier vor allem *H. de Lubacs* Schriften: „Catholicisme" (1938) und „Méditation sur l'Eglise" (1952), die Arbeiten von *O. Semmelroth,* Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953; Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade", in: Schol. 18 (1953) 23–39; Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: J. Feiner u. a. (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 319–335; Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960, sowie die Publikationen von *K. Rahner,* Kirche und Sakramente, Freiburg 1960; Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. ‚Mystici Corporis Christi', in: Schriften II, 7–94; Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV, 275–311; Wort und Eucharistie, in: Schriften IV, 313–355; Kirche der Sünder, in: Schriften VI, 301–320, erstpubliziert im Jahre 1947 in den StZ.

[86] Lumen Gentium, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lat.-Dt. Text mit Kommentar in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 137–347, bes. 156–209. – A. Grillmeier spricht als einer der mit der Abfassung des Textes beauftragten Theologen von der Kirchenkonstitution schlicht als dem „Hauptdokument des Vaticanum II", das „nicht als ein isolierter Block im Raum (steht). Vielmehr ist es eine Synthese des kirchlichen Verständnisses von einst und von heute und die Frucht verschiedener Bewegungen der Gegenwart: des biblischen, liturgischen, pastoralen, ökumenischen und gesamtdogmatischen Aufbruchs unseres Jahrhunderts." Und er fügt richtig hinzu: „Die politischen und allgemein menschlichen Neuorientierungen der Nachkriegszeit dürfen auch nicht vergessen werden ..." Vgl. *A. Grillmeier,* Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution „Licht der Völker", in: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia, dtsche. Ausgabe besorgt von O. Semmelroth, J. G. Gerhartz u. H. Vorgrimler, Freiburg 1966, Band 1, 140.

[87] Vgl. die kurze Rekapitulation der Ekklesiologie des II. Vaticanum im Schlußbericht der letzten Bischofssynode, die Ende 1985 in Rom zusammengetreten war, deutsch publiziert in: Herkorr 40 (1986) 40–48, bes. 42.

ment: Christus ist der Gründer und Herr der Kirche, er ist als ihr Haupt in ihr bleibend gegenwärtig. Sie ist sein „mystischer" Leib, durch den hindurch Christi Wirken in der Welt fortdauert. Nur in dieser ständigen Bezogenheit auf Christus als dem Hohenpriester kann Kirche das mit dem Messias angebrochene Reich Gottes fortsetzen, dessen „Keim und Anfang" sie ist. Es ist also der Geist des Herrn, der die Menschen sich zur Kirche versammeln läßt, damit sie als sein Leib Zeichen der Nähe Gottes und Instrument des Heiles sind[88]. Die heilsgeschichtliche Gesamtsicht des Konzils umreißt die Auslegung der Kirche als Gottesvolk[89], zu dem alle Menschen berufen sind und das, so lehrt das Konzil, als pilgernde Gemeinschaft zugleich Heilsnotwendigkeit besitzt[90]. Es ist als geschichtlich handelndes Subjekt Zeichen der Einheit, Quelle der Hoffnung und des Heils für die ganze Menschheit: „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt."[91]. Die Aussagen über die Kirche als Sakrament fassen diese zentralen Aspekte der Ekklesiologie treffend zusammen und geben ihr ein konzeptuelles Gewicht[92].

---

[88] O. González Hernández spricht von dieser theologischen Grundlegung der Kirchenlehre des II. Vaticanums als von einer „Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ... welche die Ekklesiologie in den letzten Jahrhunderten erlitten hat, da sie unter der Herrschaft des öffentlichen Rechts lebte. (Man vergaß, daß die Gesetze als rechtlicher Niederschlag eines theologischen Begriffs entstehen, der seinerseits wieder Niederschlag eines kirchlichen Bewußtseins ist, aber niemals umgekehrt !) Weder Strukturen noch äußere Formen, weder Riten noch Vorschriften, weder die äußere Aufmachung noch die klerikalen Einrichtungen sind das Primäre und Wesentliche in der Kirche, sondern die lebendige Gegenwart Christi und der lebenspendende Einfluß des Geistes in ihr ..." Vgl. *O. González Hernández,* Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen, in: G. Baraúna (Anm. 86) 172.

[89] Vgl. *Grillmeier* in seinem Kommentar zum zweiten Kapitel von Lumen Gentium, in: LThK 1966, 177 (Anm. 86): „Die Wiederentdeckung vom ‚Volk Gottes' war besonders von dem Gedanken gefördert, über den mehr juridischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen. Daraus ergaben sich: die Entdeckung der Kontinuität zwischen Israel und Kirche; das Verständnis der Kirche aus den größeren Zusammenhängen der Heilsgeschichte und den messianischen Verheißungen; die Neuentdekkung der historischen Dimension der Offenbarung und der Heilssituation mit ihrem Endpunkt in der Eschatologie."

[90] Vgl. den Konzilstext, ebd. 198: (Sancta Synodus) Docet autem, Sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinatam necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac Via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando, necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit."

[91] Vgl. ebd. 178f.

[92] Vgl. *Congar* (Anm. 83) 124f.: Kirche und Welt „sind in einen Plan eingeschlossen, der seiner eschatologischen Vollendung zugeht, für dessen Verwirklichung die Kirche , das universale Heilssakrament' darstellt, d. h. die geschichtliche, soziale, sichtbare und öffentliche Gestalt, die der göttliche Wille annimmt, um die Schöpfung zu ihrem Ziel in Gott gelangen zu lassen. Diese Auffassung von der Kirche als Sakrament spielte in ihrer zweifachen Bedeutung – nach innen: die Kirche, das Ursakrament, der Ursprung der Sakramente; nach außen: die Sendung, die Mittlerschaft für die Welt – eine immer wichtigere Rolle in der ekklesiologischen Reflexion ... Es handelt sich dabei um ein streng christologisches Verständnis, gleich

So spricht das 2. Vatikanische Konzil an mehreren Stellen von der Kirche als dem allumfassenden Sakrament des Heils, deren bedeutsamste und programmatische Zusammenfassung an den Anfang von „Lumen Gentium" gerückt worden ist: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."[93] Vorbereitet wurde diese Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche durch die patristische Forschung, die einen „das Ganze der Heilsökonomie"[94] betreffenden Sinn der altchristlichen Vokabeln mysterion und sacramentum herausgearbeitet hatte[95]. So ist der im Handeln Christi unüberbietbar zum Ausdruck kommende Heilsplan Gottes der Grund für die Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche. Sie setzt in der Kraft Christi und unter dem Beistand des Heiligen Geistes als ein sichtbares Gefüge von Menschen das Werk des Erlösers fort, und zwar so, daß es Christus selbst ist, der in ihr und durch sie wirkt. Aus sich heraus ist die Kirche nichts, nur im Dienst des Herrn ist sie „Zeichen und Werkzeug" des Heils und der Einheit zwischen Gott und Mensch. Damit ist die Kirche zugleich als Sakrament der Einheit[96] bestimmbar, die auch in sich eine legitime Vielfalt und Pluralität zulassen muß. Als die in der Liebe und Gnade Christi stehende Kirche erfüllt diese somit alle jene Eigenschaften, die das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis

---

jenem vom Leibe Christi, das sich aber aufgrund seiner geschichtlichen Dynamik und seiner Ausrichtung auf die Welt mit dem vom messianischen Volke Gottes verbindet."

[93] Lumen Gentium (Anm. 86) 156/7. An weiteren Stellen spricht das Konzil unter Hinweis auf Cyprian von der Kirche als dem „sichtbaren Sakrament dieser heilbringenden Einheit" (180/1), von ihr als seinem Leib als dem „allumfassenden Heilssakrament" (314/5) sowie als dem „Sakrament des menschlichen Heils" (334/5).

[94] *P. Smulders,* Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Baraúna (Anm. 86) 300.

[95] Der sachlich-semantische Unterschied beider Begriffe muß hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. hierzu ebd. 301: „Die Theologie des Mittelalters und der späteren Zeit hat das Wesen des Sakraments (im engen Sinn) zusammengefaßt in der kurzen Formel: signum efficax gratiae, eine Gnade bewirkendes Zeichen. Eine solche Definition hat ihre Gültigkeit, aber man sollte doch nicht vergessen, daß eine Formel in ihrem äußerst gedrängten und verkürzten technischen Wortlaut doch nur sehr spärlich die Wirklichkeit und die Schau wiederzugeben vermag, aus der sie gewonnen wurde."

[96] Vgl. hierzu: *E. Zoghby,* Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche, in: G. Baraúna (Anm. 86) 453–473 sowie *W. Beinert,* Die Sakramentalität im theologischen Gespräch, in: J. Pfammatter u. a. (Hrsg.), Theologische Berichte IX, Einsiedeln 1980, 36 f.: Die Kirche „ist das Sakrament der Einheit. Mit dieser Feststellung ist ... zunächst die Einheit des Kirchenbegriffs selbst gesichert. Sie ist komplexe Größe, aber kein Konglomerat natürlicher und übernatürlicher Komponenten. Diese sakramental-eine Kirche steht ihrerseits im Dienst an der Welt als Erscheinung des einen Gottesheiles für die eine Welt. Ihre Einheit ist deshalb aber nicht uniformistisch, sondern plural: In der Kirche ist Raum für die Vielheit und Vielfalt aller Menschen. Sie ist wesenhaft katholisch. Die Eucharistie ist der innere Grund für diese Konstitution. Durch die Kommunion wird Kirche zur communio. Aus dem sakramentalen Denken folgt dieser Gedanke, der den Kern des konziliaren Kirchenverständnisses angibt. Zugleich zeigt sich das Verhältnis der Kirche zu den Einzelsakramenten. Sie sind die einheitsstiftenden Vollzüge der Kirche." Vgl. ferner *J. Ratzinger,* Kirche als Heilssakrament, in: J. Reikerstorfer, Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche, Wien 1977, 59–70.

als ihre wesentlichen Bestimmungen definiert hatte, nämlich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein. Das Konzil verkennt jedoch nicht, daß die Tatsache der Glaubens- und Kirchenspaltung gerade die Fülle der Katholizität erheblich gefährdet und beeinträchtigt. Daher ist auch das ökumenische Anliegen ein die Identität der Kirche als Ganze betreffendes Postulat und keine periphere Angelegenheit.

Ein Vergleich der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils mit der Romano Guardinis läßt deutlich werden, daß der guardinische Symbolbegriff ein im Kern ungeschichtliches Konzept von Kirche repräsentiert. Guardinis Kirchenverständnis bleibt so jene heilsgeschichtliche Auslegung von Kirche versperrt, die die Konzilsväter des II. Vaticanum mit Hilfe der Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche systematisch ausgearbeitet hatten. Mit der Wahrnehmung der heilsgeschichtlichen Realität von Kirche ging für das Konzil eine folgenreiche Anerkennung der Eigenbestimmtheit der Geschichte auch und gerade in ihrer Profanität sowie der Autonomie der Welt einher, auf die sich die Kirche in den Konzilsdokumenten positiv in Beziehung zu setzen verstand – nämlich als „Zeichen und Werkzeug des Heils". Kirche wurde so weder von der profanen Wirklichkeit der Welt und ihrer Geschichte getrennt, noch drohte sie mit ihr, wenn auch symbolisch vermittelt, zusammenzufallen. Zu Recht ist daher auch im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil und seinen sakramentalen Kirchenbegriff von einem endgültigen Abschied des nicht ganz zu Unrecht „mittelalterlich" genannten Kirchen- und Weltverständnisses und von einer Anerkennung der Neuzeit gesprochen worden[97]. Guardinis Kirchenbegriff spiegelt dagegen den, von ihm auch in anderen Schriften[98] unternommenen, Versuch wider, die Neuzeit als eine zu Ende gehende Epoche zu verstehen und über sie hinauszugelangen[99]. Diese grundsätzlich verschiedenen Betrachtungsweisen der geistigen und politisch-sozialen Realität der Neuzeit stehen hinter den unterschiedlichen Kirchenkonzepten von Romano Guardini und des 2. Vatikanischen Konzils, wie immer man sie im einzelnen beurteilen mag.

Guardinis Symbolbegriff, mit dessen Hilfe er Kirche denkt, ist der spekulative Entwurf eines Versuchs, durch die Annahme einer Notwendigkeit und daher auch Dauer reklamierenden Umsetzung von ewigen Geistwahrheiten in die Gestalt der äußerlichen Erscheinung den Raum der Geschichte zu relativieren und hinter sich zu lassen. Die in diesem aus der Ästhetikdiskussion der Moderne entwickelten Konzept interpretierte Kirche wird dabei jedoch zu einer Sinngestalt, die gerade auch in all ihren Äußerlichkeiten den Charakter der Notwendigkeit zugesprochen bekommt. Die konkrete Kirche wird so aber zu einer gleichsam Totalität

[97] Vgl. u.a. *Congar* (Anm. 86) 125.
[98] Vgl. u.a. *R. Guardini*, Vom Ende der Neuzeit, Basel 1950. 9. Auflage Würzburg 1965.
[99] Ebd., bes. 59–116.

beanspruchenden Wahrheitsgestalt, die nur mehr meditativ affirmiert, nicht aber theologisch kritisiert werden kann. Indem Kirche aber auf diesem Wege als eine, wie Guardini bezeichnenderweise selbst sagt, „übertypische Ganzheit"[100] erscheinen muß, gerät Guardini in die Verlegenheit, nur noch unterhalb der spekulativen Systematik seines Symbolbegriffs von ärgerlichen Mißständen und Reformbedürftigkeiten der Kirche sprechen zu können; denn innerhalb seines Konzepts wird die von ihm durchaus erwähnte Gestalt einer auch „sündigen Kirche" ausgelegt als eine sinnvoll verstehbare Notwendigkeit, wird stilisiert zu einer gleichsam metaphysischen „Tragik", die als unausweichlich zugleich übergeschichtlich gerechtfertigt erscheint. Auf diesem Weg droht allerdings das paulinische Bild von der Kirche als „Corpus Christi mysticum" seinen Gleichnis-Charakter zu verlieren, und Guardinis Theologie steht vor der Schwierigkeit, Kirche mit dem „Reich Gottes", der „religiösen Wirklichkeit schlechthin"[101], differenzlos ineinssetzen zu müssen. Bei diesem Begriff von Kirche muß ferner unklar bleiben, wie eine Theologie der Ökumene noch konzipiert werden kann; in jedem Fall wohl jedoch nicht so, daß auch den nichtkatholischen christlichen Glaubensgemeinschaften die Eigenschaft, Kirche zu sein, zuerkannt werden kann[102]. Dies scheint Guardinis Kirchenbegriff aufgrund des ihm eigentümlichen Totalitätsanspruchs aus systematischen Gründen verwehrt.

Wenn auch in seiner Ekklesiologie der mit der traditionellen theologischen Unterscheidung von Natur und Gnade intendierte Differenzpunkt zu fehlen scheint, es bleibt Guardinis ungeschmälertes Verdienst, einen in sich höchst reflektierten, die formale Äußerlichkeit einer juridisch orientierten Ekklesiologie überwindenden und zugleich die unterschiedlichen theologischen Bilder und Einsichten über die Kirche integrierenden Entwurf „Vom Sinn der Kirche" vorgelegt zu haben, dem zu Recht eine große Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. Hierbei ist es ihm gelungen, die Frage nach der Wahrheit ins Zentrum der Kirchenlehre zu rücken. Daß seine Antwort, nämlich der Aufweis von Kirche als Symbol der Wahrheit, über die durch den damaligen Streit um das Problem des Modernismus bestimmten Diskussionen hinausgeführt hat, ist unbestreitbar[103]. Und es kann sogar sein, daß Guardinis wahrheitstheoretische Deutung der Kirche in den theologischen Debatten der Gegenwart über das Problem des Primats von Orthopraxie oder Orthodoxie eine neue sachliche Bedeutung gewinnt; denn es enthält ein Desiderat, auf das die

[100] *R. Guardini*, Vom Wesen katholischer Weltanschauung, Basel 1953, 38.

[101] *Guardini*, Vom Sinn 120.

[102] Vgl. Unitatis redintegratio, Dekret über den Ökumenismus, Lat.-Dt. Text mit Kommentar in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 9–126. bes. 44–69.

[103] Zum Problem-Hintergrund einer Vermittlung von „Wahrheit" und „Geschichte" vgl. meinen Beitrag: Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985.

jüngere Diskussion der systematischen Theologie bisher eher mit Verlegenheit geantwortet hatte. Gemeint ist die Herausforderung, die für die Theologie aus dem Verlust der metaphysisch-philosophischen Sicherung der menschlichen Rede von „Wahrheit" entstanden ist, und worauf sie mit der Konzentration auf das Thema der Ekklesiologie geantwortet hatte. Guardinis Interpretation der Kirche macht jedenfalls deutlich, daß eine theologische Reflexion auf das Wesen von Kirche engstens mit dem Problem einer theologischen Wahrheitslehre verbunden ist[104].

[104] Vgl. hierzu auch *J. A. Möhler*, Symbolik, hrsg. v. J. R. Geiselmann, Köln 1958, 392–401, bes. 395–396.

ThPh 62 (1987) 43–58

Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati

Dargestellt in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent"

Von Karl-Heinz Menke

Daß Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) außerhalb Italiens fast gänzlich unbekannt blieb, erklärt sich nur teilweise aus seinem schwer übersetzbaren Italienisch. „Die Polemik verschiedenster Provenienz ... wahrscheinlich aber mehr noch eine ‚provinzialistische' Tendenz der Italiener, ihre eigenen Denker den fremden unterzuordnen, besonders die passive Hinnahme des Dogmas von der Überlegenheit der deutschen Philosophie, die sich selbst im 19. Jahrhundert zur Schulmeisterin der Welt proklamierte, haben dazu beigetragen, Rosmini ... in einem grauen Halbschatten zu belassen."[1] In der von Michele Federico Sciacca initiierten Kritischen Ausgabe verteilt sich das Gesamtwerk Rosminis auf 80 Bände. Aber nicht einmal sein philosophisches Hauptwerk „Über den Ursprung der Ideen" (Nuovo Saggio sull'origine delle idee) wurde ins Deutsche übersetzt[2]. Rosminis Kant- und Hegelkritik, seine an Bedeutung Möhler gewiß nicht nachstehende Ekklesiologie, seine Theorie der Dogmenentwicklung, sein Geschichtsbegriff, seine „theologische Anthropologie" und seine „Logik des Glaubens" wurden bisher auch im italienischen Sprachraum nur unzureichend oder gar nicht dargestellt[3]. Leider können auch die Ausführungen dieses Artikels nicht mehr sein als ein Hinweis, dem zu folgen die Aufgabe einer größeren Dissertation wäre.

Zwanzig Jahre vor dem Erscheinen von Newmans „Grammar of Assent" (1870) hat Rosmini ein Werk mit dem Titel „Logica" verfaßt[4], das

---

[1] *F. Orestano,* Prefazione, in: Edizione Nazionale (EN) delle Opere di Antonio Rosmini I, Roma 1934, IX.

[2] Nur ein kleiner Teil, die Paragraphen 136–160 zur glottogonischen Theorie Adam Smiths, ist von *R. Meisterfeld* ins Deutsche übertragen worden. Publiziert in: Tübinger Beiträge zur Linguistik III, hrsg. v. G. Narr, Tübingen 1970, 61–104. – Der „Nuovo Saggio sull'origine delle idee" erschien erstmals vierbändig 1830 in Rom. Die letzte von Rosmini selbst besorgte Ausgabe (Torino 1853) wurde mit einem Vorwort zu den „opere ideologiche" bedacht, in 1479 Paragraphen eingeteilt und mit Indices versehen. Wir zitieren die krit. Ausg. unter der Abk. NS I–III (EN III-V, hrsg. v. F. Orestano, Roma 1934). Diese Ausg. unterscheidet sich von allen vorausgegangenen durch ihre Zählung der Paragraphen. Der versehentlich in der Ausg. von 1853 gedoppelte § 175 wird in der EN aufgelöst in die Zählung § 175, § 176, womit sich die weitere Zählung jeweils um einen Paragraphen verschiebt.

[3] Vgl. die entsprechenden Literaturangaben bei: *K.-H. Menke,* Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (= Innsbrucker theologische Studien 5), Innsbruck 1980, 149[133]; 199[176]; 244f[214]; 257[62]; 294–297.

[4] Aus einem der Tagebücher Rosminis geht hervor, daß er in der Zeit vom 26. 7. 1850 bis zum 31. 5. 1851 an seiner „Logica" gearbeitet hat (vgl. Diario Personale, in: EN I, 427). Erste Ausg.: Torino 1853; krit. Ausgaben: EN XXII–XXIII, hrsg. v. E. Troilo, Milano 1942–43; Edizione Sciacca (ES), hrsg., eingel. u. durch acht Manuskripte des Rosmini-Archivs in Stresa erweitert v. V. Sala, Roma 1984. – Wir zitieren die ES unter der Abk. L. Bisher gibt es keine Gesamtdarstellung von Rosminis Logik. Einführende Erklärungen bieten: *M.-L.*

sich in drei Teile gliedert: in eine Analyse der urteilenden Zustimmung (assensus), eine Darstellung des schlußfolgernden Denkens (Thetik, Syllogistik, Sophistik, Methodik) und eine ausführliche Schilderung des Wahrheits- und Gewißheitskriteriums. Die Gemeinsamkeiten zwischen Rosmini und Newman sind geradezu frappant. Beide beschreiben die Erkenntnis des Wirklichen als einen Akt zugleich der Vernunft und des Willens; beide bezeichnen die erkennende Aneignung der Wirklichkeit als „assensus"; beide beschreiben als Voraussetzung des „assensus" ein entweder unmittelbares (implizites, instinktives) oder mittelbares (abstraktnotionales, syllogistisches) Erfassen der Gründe für die Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit des im „Assensus" bejahten Erkenntnisurteils; beide unterscheiden zwischen einer objektiven und einer subjektiven Ebene der Gewißheit[5]; beide bezeichnen die an Hand konvergierender Gründe[6] unreflex ermittelte Wahrscheinlichkeit einer Sache bzw. eines Sachverhaltes nicht nur als ausreichende, sondern auch häufigste Grundlage der subjektiven Gewißheit der Zustimmung; und beide übertragen die Logik des natürlichen Erkennens auf die Logik des Glaubens, der sich – mehr oder weniger reflex – auf objektive Gründe der Vernunft stützt, ohne daß sich seine Gewißheit nach diesen objektiven Gründen bemäße.

1. Gemeinsame Quellen unterschiedlicher Denkweisen

Newman, dessen Spiritualität sich wie die Rosminis am Vorbild des hl. Philipp Neri[7] orientierte und 1848/49 zur Gründung der Oratorien von Birmingham und London führte, hat zeitweilig mit dem Gedanken gespielt, der von Rosmini gegründeten Ordensgemeinschaft (Institutum Caritatis) beizutreten[8]. Diese Überlegungen Newmans hatten ihre Vorgeschichte in der Konversion seines Lieblingsschülers, des adeligen

---

Roure, La Logica di Rosmini in confronto alla Logica aristotelica, in: GM 10 (1955) 671–675; *G. P. Scarlata*, La „Logica dell'assenso" del Rosmini, in: Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto 20–26 luglio 1955), hrsg. v. M. F. Sciacca, Firenze 1957, 1091–1104; *V. Sala*, La „Logica" di Rosmini accolta e misconosciuta, in: Rivista Rosminiana 78 (1984) 375–384.

[5] Newman unterscheidet zwischen „certainty" (Gewißheit als logische Qualität eines Satzes) und „certitude" (Gewißheit als Geisteszustand): „Certitude is a mented state; certainty is a quality of propositions." (*J. H. Newman*, An Essay in aid of a Grammar of Assent, neu hrsg. v. E. Gilson, New York 1955, IX, 271). – Rosmini unterscheidet zwischen der objektiven „Begründung" der Gewißheit und der subjektiven „Überzeugung" des Erkennenden. Die Gewißheit hat also zwei „Ebenen": „Che cosa è certezza? Noi l'abbiamo definita ‚una persuasione ferma e ragionevole conformata alla verità'." (Trattato della coscienza morale, in: EN XXVI, hrsg. v. G. Mattai, Roma 1954, § 474).

[6] Wo Rosmini von den „Gründen" (ragioni) der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit spricht, nennt Newman die Anhäufung der „Wahrscheinlichkeiten", der „Indizien" oder der „motiva credibilitatis".

[7] Dazu: *J. Honoré*, Itinéraire spirituel de Newman, Paris 1964, bes. 162–176, 213–222; *A. Vecchi*, La prima formazione spirituale di Antonio Rosmini, in: Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto, Verona 1970, 9–35.

[8] Vgl. *J. H. Newman*, Letters and Diaries XI, 90; 196; Memorandum vom 10. 5. 1878, in: Newman The Oratorian. His unpublished Oratory Papers, hrsg. v. P. Murray, Dublin 1969, 390.

Schotten William Lockhart (1819–1892), der im Sommer 1843 Newmans Refugium in Littlemore verließ und Mitglied der ersten Niederlassung der Rosminianer in Loughsborough wurde[9]. Noch vor seiner Konversion besorgte sich Newman Rosminis „Leitsätze zur christlichen Vollkommenheit"[10] und verfaßte ein teilweise noch heute erhaltenes Exzerpt aus Rosminis „Handbuch des Exerzitienmeisters"[11]. In der Privatbibliothek Newmans in Birmingham befinden sich Rosminis „Ascetica" und die „Teodicea", bemerkenswerterweise jedoch nicht die „Logica". Es läßt sich zwar nachweisen, daß Newman von Rosminis Assensus-Lehre gehört hat[12]. Aber eine Abhängigkeit der Newmanschen Assensus-Lehre von der Rosminis kann ausgeschlossen werden.

Wie Rosminis „Logica" in seinem Frühwerk, dem „Nuovo Saggio" (1830), so ist Newmans „Grammar of Assent" gleichsam „in nuce" schon in der berühmt gewordenen Konversionsschrift (1845) über die Dogmenentwicklung („An Essay on the Development of Christian Doctrine") enthalten. Rosmini erwähnt dieses Werk in seinem unvollendeten Opusculum „Über die Sprache der Theologen"[13]. Aber was von Newmans Logik gilt, gilt umgekehrt von Rosminis Darstellung der Dogmenentwicklung: Von einer Beeinflussung durch Newman kann keine Rede sein. Der „Essay on the Development" war Ende 1845 erschienen[14]. G. B. Pagani, der

[9] *W. Lockhart* publizierte 1886 in London eine zweibändige Rosmini-Biographie (Life of Antonio Rosmini Serbati founder of the Institute of Charity) und 1891 einen memoirenhaften Nachruf auf Newman (Cardinal Newman. Reminiscences of 50 years since).

[10] Erste Ausg.: Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni condizione di persone, Roma 1830. Krit. Ausg.: ES XLIX, hrsg. v. A. Valle, Roma 1976. – Die jüngste deutsche Ausg.: Leitsätze für Christen, übers. von C. Capol, hrsg. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1964. – Über die erste engl. Ausg. (1840 durch J. Shepherd) und deren Benutzung durch Newman vgl. *G. Pusineri*, Spunti rosminiani nella conversione di Enrico Newman, in: Rivista Rosminiana 39 (1945) 69–71.

[11] Erste Ausg.: Manuale dell'Esercitatore, in: Ascetica, Milano 1840, 19–248. Über Newmans Exzerpt: *Murray*, Newman the Priest, in: Newman The Oratorian (s. Anm. 8) 79.

[12] *Ch. M. Meynell* (1828–82), Prof. der Philosophie in Oscott (1856–70) gab Newman viele Hinweise zu den Gedanken seiner „Grammar of Assent". So schrieb er ihm am 4. 11. 1869: „I think of the abstract, while you have to do with the concrete. I look out for laws of thought, you for general rules to guide the mind in the application of them. When you speak of Certitude, I think of apodictical certitude, whereas yours ist the practical certitude – ‚certitudine prudente', Rosmini somewhere calls it." (Letters and Diaries XXIV, 373).

[13] „Fra i quali eretici non mancarono di quelli, che ... ripensando seco medesimi, conobbero quanto fosse falso il principio, in cui erano stati istituiti e viddero la Chiesa di Cristo, appunto perchè non era qualche cosa di morto, ma una società vivente per tutti i secoli, era consentaneo che avesse il suo naturale sviluppo come un effetto della sua vita ... Nominerò ... Newman, che su questo svolgimento naturale della dottrina e delle pratiche Cristiane compose quel libro che fu il preludio della sua conversione." (Il linguaggio teologico. Principi che deve seguire uno scrittore cattolico circa la maniera di esprimersi, in: ES XXXVIII, hrsg. v. A. Quacquarelli, Roma 1975, 64f).

[14] Die erste Erwähnung Newmans durch Rosmini findet sich in einem Schreiben vom 13. 11. 1845 (Epistolario Completo IX, 405–409) an E. Bouverie Pusey (1800–82), einen der führenden Köpfe der Oxfordbewegung, der nach Newmans Konversion in einem Artikel (L'Ami de la Religion, Paris, 6. 11. 1845) behauptet hatte, die Wiedervereinigung der englischen mit der römischen Kirche werde mehr durch bestimmte Formen der Frömmigkeit als durch Lehrdifferenzen verhindert. Ausgehend von dieser Feststellung forderte Rosmini Pusey zur Konversion auf.

damalige Rosminianerprovinzial in England, berichtete Rosmini Anfang 1846 von einem Besuch Newmans in Ratcliffe (Noviziat der Rosminianer) und übermittelte seinem Generaloberen zugleich eine kurze Beschreibung der Newmanschen Konversionsschrift[15]. In seinem Antwortschreiben vom 19. 1. 1846[16] erbat sich Rosmini ein Exemplar des „Essay on the Development" in der Hoffnung, das englisch geschriebene Werk mit Hilfe eines gewissen „Alfredo" lesen zu können. Abgesehen jedoch von dem einmaligen Hinweis in „Il linguaggio teologico" gibt es keinen Anhaltspunkt für eine wirkliche Lektüre des Newman-Werkes.

Newman hielt sich auf seiner Reise nach Rom 1846 einen vollen Monat (20. 9. – 23. 10.) in Mailand auf, wohnte im Priesterhaus St. Fidelis, sprach dort häufig mit G. B. Ghianda, dem mit der Seelsorge in St. Fidelis betrauten Kaplan Alessandro Manzonis, erfuhr auf diese Weise manches über Rosmini, traf aber zu seiner Enttäuschung weder Manzoni, noch Rosmini. Dieser hielt sich zwar am 1. 10. in Mailand auf[17], ließ sich aber unter einem fadenscheinigen Vorwand bei Newman entschuldigen[18] und schlug so die einzige Chance zu einer Begegnung aus, die der Beginn eines großen Gedankenaustausches hätte werden können.

Camilla Schiavo hat in mehreren Beiträgen[19] ihre These verteidigt, es bestehe eine „offensichtliche Abhängigkeit" der Assensus-Lehre Newmans von der Rosminis; beweisen aber konnte sie diese These nicht. Die Gemeinsamkeiten sind, wie gesagt, frappant; doch die Quellen dieser Gemeinsamkeit liegen nicht in einem einseitigen oder wechselseitigen „Einfluß".

Was Rosmini und Newman im tiefsten verbindet, ist die Verwurzelung ihres Denkens in einer Spiritualität[20], die, von Philipp Neri grundgelegt, in Franz von Sales und Kardinal Pierre de Bérulle ihre größten Interpre-

---

[15] Rosmini berichtet seinem Freund G. Mellerio am 20. 1. 1846 über Paganis Mitteilungen aus England. Vgl. Epistolario Completo XIII, 230f.

[16] Vgl. Epistolario Completo IX, 474.

[17] Vgl. *Rosmini*, Diario dei Viaggi, in: EN I, 277; *Newman*, Letters and Diaries XI, 249, 262f.

[18] Vgl. *A. Patrone*, Rosmini – Newman. Un incontro mancato tra due personalità filosofiche, in: Oratorium (Archivum Historicum Oratorii Sancti Philippi Nerii) 7 (1976) 52–66. Patrone (vgl. 63) vermutet, daß Rosmini auf Grund des Gerüchtes von einer bevorstehenden Indizierung des „Essay on the Development" einer Begegnung ausgewichen ist. Denn am 7. 12. 1846 schreibt er an Bischof J.-F.-O. Luquet „Io spero che vedrò il signor Newman, che Ella menziona nella venerata sua lettera, al ritorno di lui da Roma." (Epistolario Completo IX, 679).

[19] Vgl. *C. Schiavo*, La teoria dell'assenso nel Newman e nel Rosmini, in: Annuario XIII del Liceo „Vittorio Alfieri" di Torino, Torino 1954, 81–89; La „Logica" del Rosmini e la „Grammar of Assent" del Newman, in: GM 10 (1955) 677–696; I rapporti tra la Logica del Rosmini e „la Grammar of Assent" del Newman, in: Atti del Congresso 1955 (s. Anm. 4) 1105–1111.

[20] Vgl. *G. Velocci*, Newman mistico, Roma 1964; *ders.*, L'esperienza religiosa di Antonio Rosmini, Milano 1971. – Zusammenfassend auch: *C. S. Dessain*, The Spirituality of John Henry Newman, Minneapolis 1980; *A. Valle*, Momenti e valori della spiritualità rosminiana, Roma 1978.

ten fand. Die „Oratorianer-Spiritualität" Newmans und Rosminis spiegelt sich auf der reflexen Ebene in philosophischen und theologischen Augustinismen. Gleich Rosmini ist Newman zutiefst überzeugt, daß die Wahrheit des Erkennens uns letztlich nicht von außen – durch die sinnliche Wahrnehmung – vermittelt wird, sondern uns innerlicher ist als wir uns selber sind, daß deshalb die Wirklichkeit der Sinnendinge „die erscheinende Bildwirklichkeit einer seienden Urwirklichkeit"[21] ist, daß ferner die sittliche Haltung des Erkennenden maßgeblichen Einfluß nimmt auf die Reichweite und Tiefe seiner Erkenntnis. Dabei ist zu beachten, daß Newman im Unterschied zu Rosmini Platon, Augustinus, Thomas, Kant und Hegel kaum oder gar nicht gelesen hat[22]. Während Rosmini sich zunächst um eine gründliche Kenntnis der Philosophiegeschichte bemüht und in deren kritischer Reflexion seinen Systemgedanken entwikkelt hat, war Newman immer auf der Suche nach Anregungen zur Beantwortung seiner eigenen Fragen. Er hat Aristoteles ganz gewiß gründlicher gekannt als Platon. Und doch: „Die platonischen Züge ... sind mit den Händen zu greifen. Aber sie erscheinen als Gesichtszüge Newmans und eines Engländers. Der Seinsidealismus des griechischen Denkers spiegelt sich bei Newman nicht wenig im Bewußtseinsidealismus des englischen Philosophen Berkeley (1684–1753), freilich auch in der Platon-Renaissance der Cambridger Schule des XVII. Jahrhunderts und nicht zuletzt in der platonisch-augustinischen Linie der Oxforder Tradition."[23] Newman war sein Leben lang auf der Suche nach einer „Logik des Glaubens". Alles, was nicht unmittelbar der Verfolgung dieses Anliegens diente, floß allenfalls beiläufig in sein Werk ein. So gibt es „eine ganze Reihe von Berührungspunkten"[24] zwischen Newmans Assensus-Lehre und der aristotelischen Logik. Aber bezeichnenderweise „beruft sich Newman immer nur auf die Nikomachische Ethik, niemals auf das Organon, auf die logischen Schriften des Aristoteles"[25]. Dies deswegen, weil er in dem von Aristoteles als „phronesis" bezeichneten Organ der *sittlichen* Einsicht den Hinweis auf eine der Syllogistik des deduktiven

---

[21] *G. Söhngen,* Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946, 30.

[22] Vgl. *L. Bouyer,* Newman et le Platonisme de l'âme anglaise, in: RevPhil 36 (1936) 285–305; *E. Przywara,* Unmittelbare Intuition? Augustinus – Pascal – Newman, in: StZ 105 (1923) 121–131, 218–226; *G. Söhngen,* Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie, in: WiWei 4 (1937) 23–35; *K. Gladen,* Die Erkenntnislehre J. H. Newmans im Lichte der Thomistischen Erkenntnislehre beurteilt, Paderborn 1933, bes. 40–43; *H. Francis Davis,* Newman and Thomism, in: Newman-Studien III, Nürnberg 1957, 157–169; *J. Artz,* Newman im Gespräch mit Kant. Unveröffentlichtes Material, in: PhJ 76 (1968) 197–203; *ders.,* Newman und Kant. Verbindendes und Trennendes, in: Newman-Studien VIII, Nürnberg 1970, 123–217; *A. Brunner,* Idee und Entwicklung bei Hegel und Newman, in: Schol. 32 (1957) 1–26.

[23] *Söhngen* (s. Anm. 21) 29.

[24] *J. Artz,* Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. Newmans, in: ThQ 13 (1959) 194–222, 197.

[25] Ebd. 196.

Denkens überlegene „höhere Logik" erblickt. Newman ist sich bewußt[26], daß Aristoteles das Organ des konkreten Erkennens dem Organ des abstrakten Erkennens unterordnet. Aber er übernimmt von ihm nur den Hinweis auf ein besonderes Organ der Erkenntnis des Konkreten, nennt dieses Organ „illative sense" und beschreibt es „als geistiges Vermögen, das sich über die Grenzen des sittlichen Bereichs hinaus auch auf allen anderen Gebieten des Denkens und Urteilens über konkrete Dinge bestätigt, wie z. B. in der Experimentalwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Theologie"[27]. Von Aristoteles empfängt Newman entscheidende Hilfe zur Begründung seiner Assensus-Lehre; und bei John Locke findet er die entsprechenden Termini[28] „judgement" (Urteil), „probability" (Wahrscheinlichkeit) und „assent" (Zustimmung). Newman ist mit Locke der Überzeugung, daß Wahrscheinlichkeit keine sichere Erkenntnis bedeutet, daß aber Wahrscheinlichkeit dazu genügt, „den Verstand zu dem Urteil zu bringen, der Satz sei wahr oder falsch eher als das Gegenteil"; ferner, daß die meisten Erkenntnisse „nicht demonstrativ erwiesen werden" können und doch mit Festigkeit von uns behauptet werden[29]. Aber anders als Locke bindet Newman die subjektive Gewißheit eines Urteils nicht an den objektiven Wahrscheinlichkeitsgrad des Urteilsobjektes[30]. Wieder gilt: Newman übernimmt, was der Lösung einer philosophischen Frage dient, ohne sich systematisch mit anderen Denkern zu befassen.

Die Aristoteles- und Locke-Lektüre des jungen Rosmini[31] und des jungen Newman[32] kann als gemeinsamer philosophischer Bezugspunkt beider Denker gelten. Doch ihre Methode des Denkens ist äußerst verschieden. Während sich Rosmini als Student systematisch mit Locke und Kant auseinandersetzt[33], während er einen Vergleich zwischen Platon und Aristoteles in die Mitte seines „Nuovo Saggio" stellt[34] und Aristoteles eine voluminöse Gesamtdarstellung widmet[35], während er seinen Systemge-

[26] Vgl. Grammar of Assent (s. Anm. 5) IX/2, 277 f.

[27] *J. Schulte,* Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry Newman, in: Newman-Studien VII, Nürnberg 1967, 127–246, 190.

[28] Dazu: *Artz* (s. Anm. 24) 214–217; *G. Rombold,* Das Wesen der Person nach John Henry Newman, in: Newman-Studien IV, Nürnberg 1960, 9–137, bes. 91–94.

[29] *Artz* (s. Anm. 24) 216.

[30] Vgl. Grammar of Assent (s. Anm. 5) VI/1, 136 f.

[31] Vgl. *G. Radice,* Annali di Antonio Rosmini Serbati I, 98, 167, 304; II, 42 f, 245, 367, 479, 486; III, 115, 120, 160, 246, 299, 432, 546, 549, 645, 674.

[32] Vgl. *F. M. Willam,* Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart, Freiburg 1960; *ders.,* Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematische Darlegung und Dokumentation, Bergen-Enkheim 1969, bes. 31–35, 85–87.

[33] Vgl. *Menke* 50–58. [34] Vgl. ebd. 87.

[35] Aristotele esposto ed esaminato. – Erste Ausg.: Torino 1857; krit. Ausg.: EN XXIX bis XXX, hrsg. v. E. Turolla, Padova 1963–64. – Rosminis Kritik an Aristoteles gliedert sich in vier Bücher: Prüfung des aristotelischen Systems unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt (Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Erkennens); Vergleich zwischen Platon und Aristoteles in den Bereichen der Theologie und Kosmologie; Vergleich zwischen Platon und Aristoteles im Bereich der Metaphysik; zusammenfassende Darstellung und Kritik der aristotelischen Philosophie. – Dazu: *E. Berti,* La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini, Roma 1978.

danken nach allen Seiten abgrenzt und rechtfertigt und so zunächst die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen seiner Logik klärt, geht es Newman nie um die Voraussetzungen des Erkenntnisprozesses, sondern um das Entstehen von Gewißheit. Die Voraussetzungen des Erkennens nennt er „erste Prinzipien" (first principles)[36], ohne sich die Frage zu stellen, warum diese ersten Prinzipien allgemein anerkannt werden. Bei Newman finden sich Anklänge an die augustinische Illuminationslehre; aber seine Ausgangsfrage ist nicht Rosminis Suche nach dem Ursprung der Ideen.

2. Rosminis Logik des Wissens und des Glaubens

a) Die ontologischen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens

Der „Nuovo Saggio" basiert auf der inneren Beobachtung[37], daß das menschliche Erkennen – in seiner Grundform „intellektive Perzeption" genannt – die willentliche Applikation eines allgemeinen (als Idee gedachten) Prädikates auf ein bestimmtes (sinnlich wahrgenommenes) Subjekt ist, sich also in Form eines Urteils[38] vollzieht. Jede Erkenntnis des Real-Konkreten ist die urteilend vollzogene Verknüpfung einer gegebenen Idee mit einer gegebenen sinnlichen Wahrnehmung. In der Reflexion dieses Sachverhaltes stellt Rosmini seine Frage nach dem Ursprung der Ideen: Werden die Ideen durch Abstraktion aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen? Oder werden die Ideen durch das Urteil hervorgebracht? Rosmini erkennt: Die Ideen können deshalb kein Produkt der menschlichen Vernunft sein, weil deren Grundvollzüge, das Urteil und die Abstraktion, gleichermaßen auf der logischen Priorität der allgemeineren vor der bestimmteren Idee gründen. Denn die Abstraktion setzt eine Idee immer schon voraus, weil sie die Trennung des Allgemeinen vom Besonderen einer gegebenen Idee ist[39]. Analog das Urteil: Als Applikation des Allgemeinen auf das Besondere setzt es ein gegebenes Allgemeines, eine Idee, immer schon voraus[40]. In konsequenter Anwendung

---

[36] „Die ersten Prinzipien (first principles) sind für Newman der Ausgangspunkt des Denkens, die persönlichen Ursprünge und ‚verborgenen Quellen der Erkenntnis'. Sie bestimmen die Richtung und Einstellung, innerhalb der allein die menschlichen Akte, zumal das Denken, verlaufen können. ... Die ersten Prinzipien aber fallen nicht in den Gegenstandsbereich des begrifflichen Denkens, sondern werden von ihm angenommen und vorausgesetzt. Die Logik gibt keinen Beweis für die ersten Prinzipien. In ihnen aber liegt das ganze Problem der Erlangung der Wahrheit, auch das Problem der realen Zustimmung, ‚nicht im Arrangement der Beweise'." (*H. Fries,* Die Religionsphilosophie Newmans, Stuttgart 1948, 75f). – Vgl. auch *Rombold* (s. Anm. 28) 89.

[37] Vgl. NS I §§ 41–45. – Rosmini bezeichnet als „prima regola del metodo filosofico" den Primat der Beobachtung vor der Reflexion (Del principio supremo della Metodica, hrsg. v. F. Paoli, Torino 1857).

[38] „... perchè il giudizio non è che un'operazione della mente che fa uso appunto di un'idea universale, cioè che la applica ad un subietto ..." (NS I § 44).

[39] Vgl. NS I § 43.

[40] Vgl. NS I § 44.

des Prinzips des zureichenden Grundes wendet sich Rosmini gegen jene (Locke, d'Alembert, Condillac, Reid, Stewart, Smith)[41], die mit der bloßen sinnlichen Wahrnehmung zu wenig voraussetzen, um den Ursprung der Ideen hinreichend zu erklären; aber auch gegen jene (Platon, in gewissem Sinne Aristoteles, Leibniz, Kant)[42], die als Vertreter eines übertriebenen Innatismus mehr voraussetzen als zur Erklärung des Ursprungs der Ideen notwendig ist. Rosmini kommt zu dem Ergebnis[43], daß jede menschliche Erkenntnis (erworbene Idee[44]) neben einem Datum der sinnlichen Wahrnehmung eine einzige Idee, die universalste aller Ideen, die Idee des Seins, voraussetzt. Zwei Gegebenheiten liegen jeder menschlichen Erkenntnis zugrunde, die sinnliche Wahrnehmung eines bestimmten Realen und die intellektive Intuition der schlechthin universalen Idee des Seins.

Diese doppelte Voraussetzung faßt Rosmini in den Begriff „sentimento fondamentale". Er bezeichnet mit diesem Terminus eine aller Reflexion vorausliegende Selbst-Wahrnehmung, eine unlösliche Verbindung der auch dem Tier eigenen Körper- oder Lebensempfindung (sentimento fondamentale corporeo) mit der unmittelbaren Aufnahme (Intuition) der den menschlichen Geist konstituierenden Idee des Seins (sentimento fondamentale intellettivo)[45].

Zwei Komponenten konstituieren nach Rosmini die menschliche Person: die „passiv-rezeptive" einer dialektischen Einheit der „Selbstwahrnehmung" und der „Intuition" der Idee des Seins (= sentimento fondamentale); und die „aktiv-synthetische" einer dialektischen Einheit[46] von Vernunft und Wille (= principio razionale)[47].

---

[41] Vgl. NS I §§ 46–221.

[42] Vgl. NS I §§ 222–385.

[43] Vgl. NS I § 385.

[44] Rosmini schildert mit Berufung auf Thomas die Ableitung der erworbenen Ideen von der angeborenen Idee des Seins als die Verknüpfung von Materie (Daten der sinnlichen Wahrnehmung) und Form (Idee des Seins); er definiert den menschlichen Intellekt als Aufnahmeorgan der Idee des Seins und die Vernunft als das vermittelnde Vermögen zwischen der intuierenden Wahrnehmung der Idee des Seins und der sinnlichen Wahrnehmung des Realen. Vgl. NS II §§ 474–487.

[45] Zur klärenden Verdeutlichung des Begriffes „sentimento fondamentale: *M. F. Sciacca*, Die Eroberung des Menschen, in: ZPhF 7 (1953) 533–553; *F. Piemontese*, La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini, Milano 1966, bes. 81–92.164–169.173–178.221–233; *F. Evain*, Genèse et structure métaphysique de la personne chez Antonio Rosmini (1797–1855), Lille 1980, 316–493; *ders.*, Être et Personne chez Antonio Rosmini, Paris 1981, 261–360.

[46] Zur näheren Erklärung dieser „dialektischen Einheit" und zu Rosminis Begriff „causa formale oggettiva" vgl. *Menke* $170^{26}.188^{120}$.

[47] „Ma cos'è la volontà? Esisterebbe questa potenza senza notizie? No: chè a' principi attivi i quali operano senza alcun lume di cognizione non s'addice il nome volontà, che è un principio razionale onde la sentenza comune, che la volontà non si muove mai verso l'incognito." (Degli studi dell'autore, in: EN II, hrsg. v. U. Redanò, Roma 1934, § 59). – Am ausführlichsten beschreibt Rosmini das „principio razionale" in seiner „Antropologia in servizio della scienza morale" (EN XXV, hrsg. v. C. Riva, Roma 1954, bes. §§ 501.571–585). – Dazu vgl. *C. Riva*, Ontologia della persona in Antonio Rosmini, in: GM 7 (1952) 343–356; *C. Ber-*

Rosmini beweist mit seiner Ontologie der Person die Untrennbarkeit von Rezeption und Affirmation, von Subjektivität und Objektivität innerhalb des Erkenntnisprozesses.

b) Rosminis Assensus-Lehre

Von der „intellektiven Perzeption" heißt es im „Nuovo Saggio sull'origine delle idee": Sie „ist ein Urteil, das ich über einen Gegenstand fälle, der in mir die Überzeugung von seiner Subsistenz erweckt; sie besteht aus zwei Elementen, aus dem Urteil über die Subsistenz, und aus der Idee des betreffenden Gegenstandes."[48] Was hier von der „intellektiven Perzeption" als der Grundform des menschlichen Erkennens gesagt ist, gilt auch von jeder durch Integration, Abstraktion oder Deduktion gewonnenen Erkenntnis[49]: Wirklichkeits-Erkenntnis ist eine Erkenntnis erst dann, wenn sie vom Erkennenden als wirklich beurteilt wird. Schon in der umfangreichen sectio VI des „Nuovo Saggio"[50] über die Idee des Seins als Gewißheitskriterium des menschlichen Erkennens und ebenso innerhalb seines Traktates über das menschliche Gewissen[51] bezeichnet Rosmini das Urteil des Erkennenden über die Wirklichkeit des von ihm Erkannten mit dem Begriff „Assensus". Der Assensus – so heißt es in der 1853 publizierten „Logica" – ist jener „Akt, mittels dessen der Mensch willentlich ein ihm geistig gegenwärtiges Objekt als wirklich bestätigt"[52]. Der Assensus ist die persönliche Aneignung des objektiv (begrifflich) Erkannten[53]. Rosmini grenzt den Assensus als Urteil über die Wirklichkeit von dem Urteil über die bloße Möglichkeit einer Sache (bzw. eines Sachverhaltes) ab[54]. Das Urteil über die Wirklichkeit einer Sache (Assensus)

---

gamaschi, La volontà atto sostanziale di amore e base della persona nel pensiero di Antonio Rosmini, in: Rivista Rosminiana 58 (1964) 250–255; *M. Manganelli*, Persona e personalità nell'Antropologia di Antonio Rosmini, Milano 1967, bes. 29–75; *D. Rimondi*, La volontà in Rosmini, in: Rivista Rosminiana 72 (1978) 59–68.

[48] „La percezione intellettiva ho detto essere il giudizio che fo d'una cosa sussistente, il quale genera in me la persuasione della sussistenza della cosa; e risulta dai due elementi, giudizio sulla sussistenza, e idea della cosa." (NS II § 507).

[49] Vgl. L §§ 1117–1121. [50] Vgl. NS III § 1053.

[51] Schon 1830 verfaßte Rosmini in lateinischer Sprache einen ersten Entwurf seines „Gewissenstraktates" mit dem Titel „De conscientia ethica", von dem mehrere Fragmente im Archiv zu Stresa erhalten sind. Die 1831 begonnene und 1837 abgeschlossene italienische Version wurde in Faszikeln erstmals 1839/40 publiziert. Krit. Ausg.: Trattato della coscienza morale, in: EN XXVI, hrsg. v. G. Mattai, Roma 1954. Dort vgl. §§ 523–525.

[52] „L'assenso è l'atto col quale l'uomo assente volontariamente all'oggetto che sta presente alla sua intelligenza." (L § 85).

[53] „... il dare l'assenso a un giudizio pensato, è un atto immediato del soggetto stesso, perchè è tutto il soggetto sono io stesso (senza distinzione, senza esclusione di alcuna mia parte), che mi modifico e mi accomodo alla cosa pensata: in far ciò il me comparisce tutto indivisibile nella sua semplicità, niuna attività parziale che si distingue in esso, vi comparisce." (L § 131).

[54] „L'assenso è una specie di giudizio; ma non tutti i giudizi (e così i raziocini che di giudizi si compongono) sono di due maniere, ideali e reali. I giudizi ideali sono quelli che si presentano alla mente come possibili a pronunciarsi, senza che l'uomo dia loro nè assenso, nè dissenso. I giudizi reali sono quelli a cui, dopo essersi presentati alla mente come possibili, l'uomo vi dà l'assenso." (L § 87).

setzt ein Urteil über deren Möglichkeit stets voraus[55]. Denn als personaler, d. h. gleichermaßen von Vernunft und Willen geleiteter Akt des Menschen, ist der Assensus gebunden an die „Gründe" (ragioni) der reflektierenden Vernunft. Die „Gründe" sind „jenes Licht, das den menschlichen Geist erkennen läßt, daß das, was ein gegebenes Urteil in der Ordnung des Möglichen für wahr hält, wirklich ist"[56].

Somit impliziert jede Wirklichkeits-Erkenntnis drei Elemente: die objektive Wahrheit des Urteils über die Möglichkeit einer Sache; die sich aus dem Urteil über die Möglichkeit ergebenden „Gründe" für die Wirklichkeit dieser Sache; die von diesen Gründen getragene subjektive Überzeugung als das zustimmende Urteil (Assensus) des Erkennenden zur Wirklichkeit des von ihm Erkannten. Aus diesen drei Elementen erwächst die Problematik des Zueinanders von objektiver Wahrheit und subjektiver Überzeugung.

Im einzelnen unterscheidet Rosmini zwischen dem spontanen und dem willentlichen, dem instinktiven und dem reflexen, dem ignoranten und dem irrigen Assensus. Alle diese Unterscheidungen resultieren aus der unterschiedlichen Grundlegung des Assensus durch das vorausliegende „Möglichkeits-Urteil". Denn „zwischen der Abgabe und der Nichtabgabe des Assensus gibt es kein Mittleres. Deshalb ist der Assensus als solcher ein absoluter und bedingungsloser Akt, wenngleich das Urteil über die Möglichkeit, deren Wirklichkeit der Assensus bekräftigt, ein bedingtes sein kann"[57].

Rosmini unterscheidet zwischen dem Kriterium der Wahrheit und dem Kriterium der Gewißheit[58]. Während das Kriterium der Wahrheit unseren Erkenntnissen Wahrheit verleiht, ist das Kriterium der Gewißheit Mittel zum Erfassen der Wahrheit.

Die Idee des Seins ist das universale Kriterium der Wahrheit all dessen, was ist; d. h. eine Erkenntnis (erworbene Idee) ist wahr, wenn sie in der universalen Idee des Seins enthalten ist[59]. Um sich von der Wahrheit seiner Erkenntnisse zu vergewissern, muß der Erkennende das Enthaltensein seiner Erkenntnisse in der Idee des Seins erkennen. Letztlich gibt es

---

[55] „Dunque, l'assenso è quell'atto, con cui l'uomo produce i giudizi e i raziocini reali, il che egli fa dopo aver scorto coll'intuizione i giudizi e i raziocini possibili." (L § 89).

[56] „L'uomo non dee dare l'assenso ad un giudizio possibile presente al suo spirito, se non vede una ragione efficace che ne attesti la verità. Che cosa è dunque una ragione? Per ragione intendiamo ‚quel lume che fa conoscere allo spirito che ciò, che un dato giudizio nell'ordine della possibilità afferma, È.'" (L § 188).

[57] „Tra il dare l'assenso, e il non darlo non c'è nulla di mezzo. Dunque l'assenso è per se stesso un atto assoluto e incondizionato, benchè possa essere condizionato il giudizio possibile a cui si dà l'assenso." (L § 141).

[58] Vgl. L §§ 1044–1059.

[59] „Per criterio della verità intendemmo ‚un principio evidente, che rende vere le cognizioni che da lui provengono'; di modochè se una cognizione è consentanea ad esso, è vera, se no, è falsa. Per criterio della certezza intendiamo ‚un principio che non dà già la verità egli stesso alle proposizioni, ma che ci serve a conoscere indubitatamente se l'hanno in se stesse o se non l'hanno, e quindi dà a noi la certezza della loro verità o falsità'." (L § 1060).

nicht mehrere „Gründe" für die Wirklichkeit des von uns als möglich Erkannten; letztlich gibt es nur einen Grund": das Enthaltensein eines „Möglichkeitsurteils" in der universalen Idee des Seins. Dieses Enthaltensein erfasse ich entweder intuitiv, d. h. unmittelbar, oder reflexiv, d. h. mittelbar. Im Falle der intuitiv erfaßten Wahrheit spricht Rosmini von „Evidenz"[60], im Falle der mittelbaren Ableitung der Wahrheit eines „Möglichkeitsurteils" von dessen „Wahrscheinlichkeit"[61]. Die Wahrscheinlichkeit eines „Möglichkeitsurteils" verdankt sich entweder der Ableitung aus evidenten „Möglichkeitsurteilen" oder einer infalliblen Autorität[62]. Rosmini nennt die Erkenntnis des Enthaltenseins eines „Möglichkeitsurteils" in der Idee des Seins „inneres Gewißheitskriterium", eine infallible Autorität hingegen „äußeres Gewißheitskriterium"[63].

Die subjektive Überzeugung des Erkennenden als einer Person ist, wie beschrieben, notwendig an die objektiven Gründe seiner Vernunft verwiesen; deshalb ist ein unbegründeter[64] oder willkürlich[65] abgegebener Assensus ein Akt der „Unvernunft". Das sogenannte „Vorurteil"[66] ist ein unbegründeter, die irrtümliche Annahme von etwas ein falsch begründeter Assensus[67]. Von jedem unbegründeten oder willkürlich gefällten Assensus zu unterscheiden ist der instinktive Assensus. Nicht nur im Falle des evidenten, sondern auch im Falle des nur wahrscheinlichen „Möglichkeitsurteils" kann der Assensus ein Akt des „rationalen Instinktes"[68] sein. Das heißt: Gegebenenfalls erfaßt der Mensch die Wahrscheinlich-

---

[60] Vgl. L §§ 193–198; NS III §§ 1054.1340 f.

[61] Vgl. L §§ 207–220.

[62] „Le ragioni estrinseche dunque de' giudizi possibili che ne mostrano la verità, e rendono obbligatorio l'assenso, sono: 1) I giudizi primitivi rispetto a tutti i giudizi che non sono primitivi, ma derivati; 2) Un'autorità infallibile." (L § 212).

[63] „Raccogliendo, due sono i principi della certezza, l'uno intrinseco, l'altro estrinseco. Il principio intrinseco è la cognizione intuitiva della verità. Il principio estrinseco è la cognizione d'un segno certo della verità. Il principio estrinseco non è mai l'ultimo: egli è ordinato sotto il principio intrinseco, e ne dipende, chè non si può avere un certo segno della verità, senza che si abbia una certezza anteriore, che in ultima analisi non ci può esser data che dalla cognizione intuitiva della verità." (NS III § 1056) – Vgl. L §§ 193–195.

[64] Vgl. L §§ 96–101.235–243.

[65] Vgl. L §§ 226–234.

[66] Vgl. L §§ 98 f.170–172.

[67] Vgl. L §§ 244–300.

[68] Jede „intellektive Perzeption" ist nach Rosmini ein Urteil, in dem der Mensch instinktiv die Wirklichkeit seiner Erkenntnis bejaht: „L'uomo percepisce colla ragione i sensibili istintivamente, e però nella percezione, il giudizio possibile non è distinto dall'assenso, nè c'è la questione che tramezza fra l'uno e l'altro. Ma sopravviene la riflessione, ed analizzando la percezione, trova che virtualmente si possono in essa distinguere quelle tre cose." (L § 198). – Über den „rationalen Instinkt" bemerkt Rosmini im Vorwort seiner „Logica": „Lo spirito umano produce a se stesso tutte le cognizioni di cui è capace, applicando il lume intellettivo a quello che cade nel suo sentimento, ne' termini e negli oggetti del medesimo. Se l'uomo fosse un ente di sola intelligenza e di sensitività animale, e non avesse oltracciò delle facoltà attive, quale sopra tutte è il libero arbitrio, egli non isbaglierebbe mai nel fare una tale applicazione. Poichè la maniera d'applicare il detto lume, se si fa astrazione dall'arbitrio, è istintiva e d'un istinto razionale, cioè guidato dallo stesso lume, che è ad un tempo quello che viene applicato, e che guida l'uomo ad applicarlo." (L § 5).

keit eines „Möglichkeitsurteils", ohne daß ihm die Gründe für diese Wahrscheinlichkeit reflex bewußt sind[69]. In seinem Traktat über das Gewissen unterscheidet Rosmini das sogenannte „praktische Urteil" vom „Gewissensurteil". Das praktische Urteil wird als jener moralische Grundakt beschrieben, mittels dessen der Mensch das Gute unmittelbar erfaßt und bejaht oder verneint. Das Gewissensurteil hingegen bezeichnet Rosmini als ein „spekulatives Urteil", das der Mensch über die Moralität seines praktischen Urteils fällt[70].

Wenn Rosmini betont, daß der Mensch nur da verantwortlich handelt, wo er vor der Abgabe seines Assensus Gewißheit erlangt hat[71], so ist dies keine Verteidigung des Tutiorismus. Im Gegenteil: Rosmini betrachtet das bloß wahrscheinliche „Möglichkeitsurteil" als Regelfall[72]. Für die Lösung des Probabilismus-Streites entscheidend erscheint ihm die Unterscheidung zwischen objektiver Wahrscheinlichkeit und subjektiver Gewißheit[73]. Die Wahrscheinlichkeit ist eine Qualität des „Möglichkeitsurteils", nicht der subjektiven Gewißheit des Erkennenden. Subjektive Gewißheit ist stets „eine feste, begründete und damit an der Wahrheit orientierte Überzeugung"[74]. Rosmini leugnet nicht verschiedene Grade der Intensität des Assensus. Angesichts der unterschiedlichen (evidentes oder bloß wahrscheinliches „Möglichkeitsurteil") Distanz zwischen subjektiver Überzeugung und objektiver Begründung dieser Überzeugung unterscheidet er ausdrücklich zwischen „normaler" und „absoluter" Gewißheit[75]. Dennoch bedeutet die Überzeugung des Erkennenden auch unter Voraussetzung eines bloß wahrscheinlichen „Möglichkeitsurteils" subjektive Sicherheit. Und umgekehrt gilt: Auch ein evidentes „Möglichkeitsurteil" hebt die Subjektivität des Assensus nicht auf[76]. Der Assensus ist bei aller Verwiesenheit auf ausreichende Begründung durch die Vernunft ein der Überzeugung des Erkennenden entspringender willentlicher Akt[77].

---

[69] Vgl. Trattato della coscienza morale (s. Anm. 51) § 66. [70] Vgl. ebd. §§ 19.469.

[71] Vgl. ebd. § 472. [72] Rosmini spricht von „normaler Gewißheit" (L § 217).

[73] Vgl. Trattato della coscienza morale (s. Anm. 51) § 473.

[74] „Che cosa è certezza? Noi l'abbiamo definita ‚una persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità'." (Ebd. § 474).

[75] „La certezza normale è quella grande probabilità, a cui manca poco per essere certezza assoluta, e che l'uomo ha bisogno di presumere, se non vuol cessare dalle azioni necessarie alla sua esistenza od al suo naturale sviluppo." (L § 218).

[76] „... l'assenso è un atto, col quale l'uomo, dotato di ragione, aderisce ad un giudizio possibile da lui concepito. Nella produzione dell'assenso ciò che conferisce l'intendimento non è lo stesso assenso, ma un preliminare necessario all'assenso ..." (L § 221).

[77] Vgl. die zusammenfassende Charakterisierung des Rosminischen Denkens bei: *F. Pfurtscheller*, Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), Frankfurt 1977, 280–289.

c) Übertragung der Logik des Wissens auf die Logik des Glaubens

Da der Glaubensakt des Menschen als die freie Annahme einer übernatürlichen Wahrheit, d. h. als personaler Akt, nicht nur ein Akt des Willens, sondern auch der Vernunft sein muß, stellt sich die Frage, wie beides zu vereinbaren ist: die Annahme einer übernatürlichen, d. h. der natürlichen Vernunft nicht faßbaren Wahrheit, und die Forderung, diese Annahme einer übernatürlichen Wahrheit müsse dennoch ein Akt der Vernunft sein.

Wie in jedem Akt der natürlichen Erkenntnis (Wissen), so unterscheidet Rosmini auch in jedem Akt der übernatürlichen Erkenntnis (Glauben) die drei von jeder Wirklichkeitserkenntnis implizierten Elemente: die objektive Wahrheit der Möglichkeit einer Sache; die „Gründe" für die Wirklichkeit dieser Sache; die von diesen Gründen getragene subjektive Überzeugung als das zustimmende Urteil (Assensus) zur Wirklichkeit.

Der Unterschied zwischen den Akten der natürlichen Erkenntnis und den Akten der übernatürlichen Erkenntnis ist ein materialer, kein formaler (struktureller) Unterschied; er liegt im Nexus des Urteils über die Möglichkeit einer Sache mit den Gründen für deren Wirklichkeit.

Wie ausgeführt, spricht Rosmini von zwei Gewißheitsprinzipien, einem inneren und einem äußeren. An Hand des inneren Gewißheitsprinzips überzeugt sich der Mensch von der Wahrheit seines „Möglichkeitsurteils", indem er diese Wahrheit – mittelbar oder unmittelbar – als in der universalen Idee des Seins enthalten erkennt; an Hand des äußeren Gewißheitsprinzips, indem er die Wahrheit seines „Möglichkeitsurteils" als von einer infalliblen Autorität verbürgt erkennt.

Da Gottes Offenbarung – so weit der menschlichen Vernunft zugänglich – aus natürlichen Zeichen einer übernatürlichen Wahrheit besteht, kann sich die natürliche Vernunft des Menschen von der übernatürlichen Wahrheit nur dann vergewissern, wenn sie die ihr zugänglichen Zeichen als von einer infalliblen Autorität verbürgt erkennt. Mit anderen Worten: Der Glaube an Gottes Offenbarung, d. h. deren willentliche Affirmierung (Assensus), setzt das „factum revelationis" voraus: daß ich weiß, daß es wirklich Gott ist, der durch die mir natürlich erkennbaren Zeichen sich geoffenbart hat[78]. Gründe für die Authentizität der „äußeren Offenbarung" sind im Einzelfall die Wunder[79], ansonsten ein allgemeiner Konsens oder die Argumente der Theologen[80]. Rosmini verteidigt zwar –

---

[78] „Quand'io ho un segno certo della verità d'una proposizione, per esempio un'autorità infallibile che l'afferma, non posso più dubitare della sua certezza. Ma quel segno, acciocchè mi presti un tale ufficio, deve essere prima certo egli medesimo. È dunque in questo caso una certezza che produce un'altra certezza." (NS III § 1055).

[79] Vgl. Teodicea, in: ES XXII, hrsg. v. U. Muratore, Roma 1977, §§ 238.341.512; Antropologia Soprannaturale II, in: EN XXVIII, hrsg. v. G. Pusineri, Roma 1956, 102f.

[80] Vgl. L § 1085.

besonders gegenüber dem Protestanten Wegscheider[81] – die Rationalität des Glaubens; ein „Beweis" aber der übernatürlichen Wahrheit würde diese selbst aufheben; die angeführten „Vernunftgründe" vermitteln lediglich eine gewisse Glaubwürdigkeit[82]. Würde sich der Glaube an die göttliche Offenbarung nur auf die Glaubwürdigkeitserweise stützen, so wäre dieser Glaube ein rein natürlicher Akt. Die Gewißheit dieses Glaubens wäre nach Maßgabe der zugrundeliegenden Glaubwürdigkeitserweise ein defizienter Modus der natürlichen Erkenntnisgewißheit. Und die Intensität eines solchen Glaubens würde sich dem Reflexionsvermögen – also der Intelligenz – des Einzelnen verdanken.

Rosmini zieht deshalb wiederum eine Parallele zwischen der Logik des Wissens und der Logik des Glaubens, indem er das übernatürliche Licht der Gnade mit dem natürlichen Licht der Idee des Seins vergleicht[83]. Denn wie der Mensch im Falle einer ihm evidenten Wahrheit das Enthaltensein einer natürlich erworbenen Idee in der universalen Idee des Seins intuitiv erfaßt, so erfaßt er an Hand der natürlich erkennbaren Zeichen der „äußeren Offenbarung" unmittelbar das Enthaltensein der von diesen Zeichen bezeichneten übernatürlichen Wahrheit in der innerlich „wahrgenommenen"[84] Realität des Seins, die der durch Christus im Heiligen Geist offenbare Gott selbst ist[85]. So bemißt sich die Glaubensgewißheit keineswegs nach dem Reflexionsgrad der besagten Glaubwürdig-

---

[81] Vgl. Antropologia Soprannaturale I, in: EN XXVII, hrsg. v. G. Pusineri, Roma 1955, 228 f.

[82] Vgl. Degli studi dell'autore, in: EN II, hrsg. v. U. Redanò, Roma 1934, §§ 34–38; NS III §§ 1337–1354.

[83] „La ragione stessa è quella che ci dice che, data un'autorità infallibile, conviene crederle pienamente, ancorchè ella pronunci tali proposizioni di cui non si conosce l'intrinseca ragione. L'esistenza d'un autorità infallibile, qual'è quella divina rivelazione, conviene desumersi dall'uso legittimo del criterio supremo della verità, o mediante quel lume maggiore, pel quale quel criterio si rinforza ed amplifica, che viene influito nell'uomo soprannaturalmente da Dio stesso." (L § 1083).

[84] Die „unmittelbare Wahrnehmung" des in der Gnade real offenbaren Gottes ist eine positive, aber keine reflexe (distinkte) Wahrnehmung. Umgekehrt verhält es sich mit der Wahrnehmung der äußeren Offenbarung. Die Zeichen der äußeren Offenbarung sind der Vernunft des Menschen zugänglich. Aber als natürliche Zeichen übernatürlicher Inhalte (Mysterien) vermitteln sie bloß analoge Begriffe, die negativ umschreiben, was positiv als Ganzes unmittelbar (unreflex) wahrgenommen, aber nicht „begriffen" wird. Vgl. Antropologia Soprannaturale I (s. Anm. 81) 64–67.172–176; Degli studi dell'autore (s. Anm. 82) §§ 30–37. – Zum oft mißdeuteten Terminus „percezione di Dio" s. *Menke* (s. Anm. 3) 190[128].

[85] „Perocchè, se l'uomo quando appena apre gli occhi alla luce, già incomincia a giudicare dell'esistenza delle cose esteriori che gli feriscono i sensi, e non s'inganna; ed egli fa questi giudizi, dà questi assensi alle percezioni sensibili, perchè, intuendo egli per natura la luce dell'essere, conosce l'essere, e sa di conseguente, che tutto ciò che agisce su di lui, non può esser altro che essere, e i vari modi, e gruppi separati e specifici di nuove sensazioni che esperimenta, non indicar altro che altrettanti esseri; così somigliantemente l'uomo che apre gli occhi dell'intelletto all'evangelica predicazione, vi può e vi dee dare l'assenso, senza passare pel mezzo di alcun ragionamento, avendo già in se stesso il criterio che gli fa discernere immediatamente il vero ed il falso nell'ordine soprannaturale; il qual criterio è quella nuova visione di verità, come dicevamo, che Iddio discuopre per grazia all'intelletto, la quale, eccedendo la verità naturale, è una cotal nuova forma di verità che dicesi soprannaturale, principio e base d'un nuovo ragionamento." (Degli studi dell'autore, s. Anm. 82, § 37).

keitserweise und noch weniger nach dem Reflexionsvermögen des einzelnen Gläubigen[86].

3. Im Vergleich mit Newmans „Grammar of Assent"

Was Rosmini als Konstitutiva der Personalität des erkennenden Subjektes beschreibt, sind bei Newman drei verschiedene Erkenntnis*vermögen:* „Zuunterst steht das Vermögen der sinnlichen Anschauung; sie liefert das Material der Erkenntnis, ohne das keine Erkenntnis zustande kommen kann. Darüber steht die Vernunft, das Vermögen der Begriffe und Deduktionen. Sie schafft ein gemeinsames Maß der Geister und ermöglicht somit die wissenschaftliche Erkenntnis. Zuhöchst steht das noetische Vermögen, das gar kein Vermögen im eigentlichen Sinne ist, sondern der Geist des einzelnen Menschen selbst. Der Geist unter dem Aspekt des Erkennens wird von Newman Illative Sense, im Hinblick auf moralische und religiöse Gegenstände moral sense genannt. Da dieser zugleich ein Aspekt des Gewissens ist, zeigt sich, daß für Newman Erkennen und Gewissen aneinander gebunden sind."[87]

Die vielen Gemeinsamkeiten zwischen Rosmini und Newman in der Darstellung des „Assensus" wurden bereits genannt. Viele Begriffe sind auf beiden Seiten nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich identisch. Das sollte gravierende Unterschiede nicht verdecken. Camilla Schiavo konstruiert eine Übereinstimmung zwischen Rosminis „principio razionale" und Newmans „illative sense" und vermischt damit die beiden Ebenen, die bei Rosmini anders als bei Newman sauber zu trennen sind: die Ebene der ontologischen Voraussetzungen und die Ebene der Logik des menschlichen Erkennens. Gewiß beschreibt auch Rosmini ein unmittelbares Erfassen von Wirklichkeiten, die als solche von den Gründen der reflektierenden Vernunft niemals eingeholt werden, sondern von ihr nur als wahrscheinlich erweisbar sind. Aber für ihn beruht dieses unmittelbare Erfassen auf der apriorischen Intuition der virtuell alle Wirklichkeit in sich begreifenden Idee des Seins, für Newman hingegen auf der aposteriorischen Intuition des „illative sense", der verschieden „von der augustinischen Wahrheitsschau, von der pascalschen Intuition, sowie von der phänomenologischen Wesensschau"[88] eine Fülle von wahrnehmbaren Indizien instinktiv in einem einzigen Akt zusammenschließt und so Gewißheit ermöglicht.

Der bezeichnete Unterschied zwischen Rosmini und Newman wird besonders deutlich in der natürlichen Gotteslehre. Newman schreibt: „Worauf ich direkt ziele, ist, zu erklären, wie wir ein Bild von Gott ge-

---

[86] Vgl. Degli studi dell'autore (s. Anm. 82) § 36[1]; L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata, in: EN XXXIII, hrsg. v. R. Bessero Belti, Padova 1966, 56.107 f.122–128.

[87] *Rombold* (s. Anm. 28) 97 f.

[88] *Fries* (s. Anm. 36) 79.

winnen und dem Satz, daß ER existiert, eine reale Zustimmung geben. Um das zu tun, muß ich natürlich zunächst von einem ersten Prinzip ausgehen. Und dieses erste Prinzip, das ich annehme – und zwar ohne den Versuch, es zu beweisen –, ist ...: daß wir von Natur aus ein Gewissen haben."[89] Während Rosmini das Gewissen als das begleitende Bewußtsein des menschlichen Tuns definiert[90], spricht Newman von einem „Instinkt des Geistes"[91], von einem „Empfindungsvermögen", das den Sinn für das Sittliche („moral sense") mit dem Sinn für Pflicht („sense of duty") verbindet[92]. Während nach Rosmini die Gotteserkenntnis dem Gewissen vorausliegt, führt uns nach Newman erst das Gewissen zu Gott, ein Gewissen, das uns keinen bloßen Begriff, sondern „mit den Zurückstrahlungen oder dem Echo (sozusagen) einer Ermahnung von außen"[93] das konkrete Bild eines realen Gottes vermittelt[94]. Rosmini betont ebenso wie Newman, daß nicht die bloße Idee, sondern nur der personale Akt des ganzen Menschen den in der Gnade real (personal) offenbaren Gott erreicht. Aber Newman legt anders als Rosmini dem synthetischen Akt des personalen Erkennens ein besonderes die ganze Person in sich bergendes Vermögen zugrunde.

Der Schnittpunkt von Newmans und Rosminis Denken liegt in der Assensus-Lehre als solcher. Und so gilt von beiden Denkern, was Johannes Artz über Newman schrieb: „Der Personalismus der Erkenntnis räumt die unnötigen Schwierigkeiten aus, die der Rationalismus dem Glauben gemacht hat. Ganz und gar verfehlt ist hier der Einwand, was übernatürlich-gnadenhafter Art sei, könne doch nicht in natürlicher Erkenntnistheorie analysiert werden. Das geschieht auch gar nicht. Aber die Übernatur wirkt nicht in den ‚luftleeren Raum'."[95]

---

[89] Grammar of Assent (s. Anm. 5) V/1, 97 f; deutsche Übers. Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 73.

[90] Vgl. Trattato della coscienza morale (s. Anm. 51) §§ 9.17.

[91] Grammar of Assent (s. Anm. 5) V/1, 102; Übers. (s. Anm. 89) 77.

[92] Ebd. 98; Übers. 74.

[93] Ebd. 97; Übers. 73.

[94] Vgl. *Söhngen* (s. Anm. 21) 19–29; O. *Karrer*, Die Begründung des Gottesglaubens bei Newman, in: Hochl. 45 (1952/53) 105–118; *Schulte* (s. Anm. 27) 213–246.

[95] *J. Artz*, Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung, in: Newman-Studien IV, Nürnberg 1960, 249–268; 258.

ThPh 62 (1987) 59–72

„Diese Worte sollst du summen"

Dtn 6,7 *w^{e}dibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel

Von Georg Fischer S.J. u. Norbert Lohfink S.J.

In Dtn 6,6f sagt Mose zu Israel:
w^{e}hājû hadd^{e}bārîm hā'ellæh
'^{a}šær 'ānokî m^{e}ṣawwe^{k}kā hajjôm
'al l^{e}bābækā
w^{e}šinnantām l^{e}bānækā
w^{e}dibbartā bām
b^{e}šibt^{e}kā b^{e}bêtækā ûb^{e}lækt^{e}kā baddæræk
ûb^{e}šökb^{e}kā ûb^{e}kûmækā
Ähnlich fordert er in 11,19 bezüglich der *d^{e}bāraj 'ellæh* von 11,18:
w^{e}limmadtæm 'otām 'æt b^{e}nêkæm
l^{e}dabber bām
b^{e}šibt^{e}kā b^{e}têtækā ûb^{e}lækt^{e}kā baddæræk
ûb^{e}šökb^{e}kā ûb^{e}kûmækā
Die deutsche Einheitsübersetzung übersetzt die beiden Texte:
Diese Worte,
auf die ich dich heute verpflichte,
sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.
Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen.
Du sollst *von ihnen reden,*
wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,
wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst (6,6f).
Ihr sollt sie eure Söhne lehren,
indem ihr *von ihnen redet,*
wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,
wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst[1] (11,19).

In der Wiedergabe des Ausdrucks *dbr badd^{e}bārîm hā'ellæh,* um den es im folgenden geht, hält sie sich an einen bis vor kurzem allgemeinen Konsensus aller Lexika, Kommentare und Wörterbücher, den zu dokumentieren sich nicht lohnen würde. Doch dieser Konsensus existiert nicht mehr. Die „Torah" der „Jewish Publication Society" hat in Dtn 6,7 übersetzt: „Recite them when you stay at home ..."[2] Die „Good News Bible" folgte ein gutes Jahrzehnt später: „Repeat them when ..."[3] Davon dürfte im deutschen Sprachbereich die „Gute Nachricht" abhängen: „Und sagt sie euch immer wieder vor ..."[4] Vor kurzem erschien die 1. Lieferung des Kommentars zum Deuteronomium der Einheitsübersetzung von Georg Braulik. Darin merkt er zur Einheitsübersetzung von 6,7 an: „Besser: ‚du sollst sie aufsagen.'"[5]

---

[1] Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament, Stuttgart 1980, 346 (und 357).

[2] The Torah, Philadelphia 1962, 336 (und 346).

[3] Good News Bible, Fontana 1976, 179. In 11,19 steht dagegen „talk about" (182).

[4] Die Bibel in heutigem Deutsch: Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 160 (und 165).

[5] *G. Braulik,* Deuteronomium 1–16,17 (NEB.AT 15), Würzburg 1986, 56. Eine entsprechende Anmerkung fehlt zu 11,19. Quelle dafür ist *N. Lohfink,* Glauben lernen in Israel, in: KatBl 108 (1983) 84–99, hier: 92, wo „du sollst sie rezitieren" übersetzt wird.

Langsam scheint also eine alternative Übersetzung des Ausdrucks *dbr hadd^{e}bārîm hā'ellæh* vorzudringen. Falls wir nicht etwas übersehen haben, sind die Gründe dafür in der wissenschaftlichen Literatur bisher noch nicht erörtert worden. Das soll im folgenden versucht werden.

„Diese (meine) Worte" dürften nicht das in 6,4f vorangehende Liebesgebot oder gar den Dekalog meinen, sondern Dtn 5–26, also das ganze „Gesetz". Und zwar nicht einfach die darin ausgesagte Sache (*dbr* kann ja „Wort" oder „Sache" bedeuten), sondern den Text[6]. Der Israelit soll sich den ganzen Tag über, sowohl im privaten Bereich als auch in der Öffentlichkeit, mit dem Gesetz beschäftigen. Das ist den beiden Übersetzungen gemeinsam. Dann aber rechnen sie mit einer durchaus verschiedenen Form dieser Beschäftigung. Im Sinn der gewohnten Übersetzung soll das Gesetz das ständige und zentrale Gesprächsthema der Israeliten sein. Im Sinn der neuen Übersetzung dagegen soll der Text des Gesetzes ständig rezitiert werden – die frühen christlichen Mönche kommen einem in den Sinn, die selbst bei der Arbeit Bibeltexte vor sich her summten. Schon die gewohnte Übersetzung kann einem Durchschnittsgläubigen nahelegen, sich lieber nicht zu fragen, ob es in seinem Leben etwas gibt, was dieser Weisung Gottes entspräche. Doch bei der neuen kann es jedermann nur schaudern.

1. Die neu aufkommende Deutung hat allerdings eine gewisse Basis in den antiken Übersetzungen. Die LXX hat in Dtn 6,7 die (ungriechische) Formulierung *lalēseis en autois*. In 11,19 übersetzt sie in besserem Griechisch: *lalein auta*[7]. Vermutlich hat sie, wie oft bei mehrfach vorkommenden Ausdrücken, zunächst einmal möglichst wörtlich, später aber eher sachgemäß übersetzt. Sie kann an anderen Stellen *dbr b^{e}* durchaus auch mit *lalein kata* oder *lalein peri* übersetzen[8]. Daher zeigt ihre Übersetzung in 6,7 zumindest, daß sie nicht „über einen Text reden" verstehen will. Und in 11,19 spricht alles dafür, daß sie „einen Text aufsagen" meint. Dieses Verständnis liegt sicher in der Vulgata vor. Hieronymus hat den Ausdruck mit *meditari eaſilla* wiedergegeben[9]. Der

---

[6] Aufschlüsselung der Meinungen: *F. García López*, Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, in: RB 85 (1978) 161–200, hier: 164f. Er selbst bezieht *hadd^{e}bārîm hā'ellæh* in 6,6 auf 6,4f, muß dann allerdings den Relativsatz in 6,6 als sekundär erklären (166). Schon hieran wird deutlich, daß er gar nicht nach dem Sinn des Terminus im definitiven Dtn fragt, sondern nach seinem Sinn in einer Sprachgestalt aus dessen Vorgeschichte, in der nicht nur der Relativsatz, sondern auch die Parallelstelle 11,18 noch nicht als Interpretament vorhanden war. Ob es diese Frühgestalt je gegeben hat, kann hier auf sich beruhen bleiben. Doch haben die Argumente von García López gegen *G. Braulik*, Die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch Deuteronomium, in: Bib. 51 (1970) 39–66, hier: 48f, mit dem er sich hauptsächlich auseinandersetzt und dem wir folgen, allerhöchstens bei seiner speziellen Fragebeschränkung Beweiskraft. Das eingeschränkte Verständnis des Terminus scheitert auf der Ebene des uns vorgegebenen Dtn-Textes, vom Relativsatz in 6,6 abgesehen, vor allem an 11,19. Von dem dort gebrauchten Verb *lmd* her argumentiert Braulik. Kann man einwenden, bei der Gleichsetzung von *hadd^{e}bārîm hā'ellæh* mit Dtn 5–26 seien die Vorschriften von 6,6–9 nicht mehr praktikabel? Zum Auswendiglernen ist der Text sicher nicht zu umfangreich, zumindest unter den Verhältnissen der Antike. Die Formulierung von 6,8f aber muß nicht unbedingt so verstanden werden, als solle auf Armreifen, Stirnbändern, Wand- und Torinschriften jeweils der ganze Text von *hadd^{e}bārîm hā'ellæh* stehen.

[7] Variante (Vaticanus und Sekundärübersetzungen): *en autois*. Wir folgen in der Entscheidung für die ursprüngliche Lesart *J. W. Wevers*, Deuteronomium (Septuaginta III,2;) Göttingen 1977, 168. An den anderen (hier in Frage kommenden und weiter unten behandelten) Stellen hat die LXX: Dtn 3,26 *lalēsai ton logon touton;* Ps 119,46 *kai elaloun en tois marturiois sou;* Dan 9,21 *lalountos mou en te proseuchē mou.*

[8] *lalein kata:* Num 12,1; Ijob 19,18; *lalein peri:* 1 Sam 19,3.4; 25,39.

[9] Variante in 6,7 (Codex Amiatinus, der beste Textzeuge der Vulgata; aufgenommen von der Editio Clementina): *meditaberis in eis*. Ist sie der ursprüngliche Text, dann hätte Hieronymus eine ähnliche Technik wie die LXX angewendet: in 6,7 möglichst wörtliche, in 11,19 freiere, aber sachgemäßere Wiedergabe.

Terminus *meditari* bedeutet aber in der Latinität seiner Bibelübersetzungen „etwas vor sich her sagen, aufsagen."[10]

Bei den Targumen ist die Lage nicht ganz so eindeutig. Targum Onqelos verwendet an beiden Stellen den Ausdruck *mll bhwn*, was die wörtliche Reproduktion des Hebräischen ist, ohne daß eine bestimmte Deutung durchscheint[11]. Targum Neofyti liest *wthwwn hgjjn bhwn*[12] „und die Gedanken / das Nachdenken / das Studium seien in ihnen" – eine für beide Deutungen offene Formulierung. Targum Pseudo-Jonathan hat in 11,19 *lmgrs' bhwn* „sie zu lernen", wobei an textwiederholendes Auswendiglernen zu denken ist[13]. In der rabbinischen Literatur finden sich beide Verständnisse. Nach b. Ber. 2a; 4b; b. Sukk. 25a (cf. Raschi zur Stelle) und 'Abot 2,13 meint Dtn 6,7 das Aufsagen des Schma. Nach b. Yoma 19b spricht Dtn 6,7 von einem „Reden über diese Dinge", das vom Gebet und anderen religiösen Pflichten zu unterscheiden ist. Immerhin ist das Aufsagen eines Textes hier noch eine ins Auge gefaßte Möglichkeit.

2. Neben die frühe Übersetzungs- und Verständnisgeschichte mag vorbereitend auch noch ein Blick auf das lexikalische Umfeld treten. Normalerweise wird das Objekt des Redens nach *dbr* durch die Präposition *'al* eingeführt. Dafür dürfte es rund 50 Belege geben. Ein typischer Fall findet sich im Gespräch Adonias mit Batseba in 1 Kön 2,17f.

Adonia zu Batseba: „Rede doch mit *(l^e)* König Salomo ... Er möge mir Abischag aus Schunem zur Frau geben."

Batseba zu Adonia: „Gut. Ich werde reden *('^adabber)* über dich *('alækā)* zum König *('æl hammælæk)*."

Die Person, zu der man redet, wird mit *l^e* oder *'æl* eingeführt, das, worüber man redet, mit *'al*. Normalerweise wird über Personen geredet, doch es kann sich zum Beispiel auch um Orte handeln (vgl. etwa 2 Kön 22,19). Batseba wird positiv und empfehlend zu Salomo sprechen. In der Gesamtheit der Belege wiegt eher negative Rede vor. Das hängt damit zusammen, daß es sich oft um göttliche Strafandrohungen handelt. Es kommt kein Fall vor, wo das im Wort *dbr* ausgedrückte Reden über eine vorausgegangene Rede oder über einen Text ginge, daß es sich also gewissermaßen um metasprachliche Rede handelte.

Neben den etwa 50 Belegen der Konstruktion mit *'al* gibt es noch 17 Stellen, wo nach der üblichen Auffassung „reden über" nicht mit *'al*, sondern mit *b^e* konstruiert wird[14].

---

[10] Vgl. *E. von Severus*, Das Wort „Meditari" im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: GuL 26 (1953) 365–375.

[11] *I. Drazin*, Targum Onkelos to Deuteronomy: An English Translation of the Text: With Analysis and Commentary, New York 1982, 108, übersetzt Dtn 6,7 mit „recite them", 11,19 inkonsequenterweise jedoch mit „to speak of them".

[12] In 6,7 hat das Manuskript *bkwn* statt *bhwn* (für die Überprüfung am Mikrofilm sei R. Le Déaut herzlich gedankt). So auch *A. Diez Macho*, Targum Palestinense: Ms. de la Biblioteca Vaticana: Ms. Neofyti 1: V. Deuteronomio: Editio Princeps, Madrid 1978, 73. Wohl Schreiberversehen.

[13] 6,7 wie Tg. Neof. *J. Levi* gibt in der vierbändigen Ausgabe seines Wörterbuches bei einem Beleg von *grs* ausdrücklich die Bedeutung „das Erlernte wiederholen" an.

[14] Insgesamt gibt es 126 Belege von *dbr + b^e*. Davon lassen sich folgende Gruppen sofort aus der Betrachtung ausscheiden: 1. 8 Belege, in denen *b^e* den Ort einführt, wo gesprochen wird (z.B. Dtn 9,10) 2. 21 Belege, in denen *b^e* eine Person einführt, zu der oder durch die gesprochen wird – fast immer Propheten (z.B. Num 12,2.6.8a). 3. 32 Belege, in denen *b^e* eine Bestimmung der Umstände, der Art und Weise des Sprechens einführt (z.B. Dtn 18,22). 4. 19 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b^ejad* „sprechen durch" (z.B. Ex 9,35). 5. 15 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b^e'öznajim* „rechtsrelevant (zu jemandem) reden" (z.B. Dtn 5,1). 6. 13 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b^ešem* „im Auftrag / Namen von jemand reden" (z.B. Dtn 18,22). 7. Vielleicht gibt es noch einen einzelstehenden Fall, wo *b^e* den Zeitraum einführt, innerhalb dessen sich das Reden vollzieht: Dan 9,21 *w^e'ôd '^anî m^edabber batt^epillāh*. Bei dieser Auffassung der Stelle wäre zu übersetzen: „Als ich noch am Sprechen war während meines Gebets." Doch wird sich diese Stelle leichter in Analogie zu Dtn 6,7 erklären lassen.

Hierzu würden auch Dtn 6,7; 11,19 gehören. Daß *'al* und *b^e* bei gleicher Funktion austauschbar sind, ist an sich denkbar. Doch fallen bei den Stellen mit *b^e* Unterschiede zu den Belegen mit *'al* auf.

a) Das Objekt der Rede besteht hier in einer ersten Gruppe von Stellen aus *Personen:* Num 12,1.8b; 21,5.7; 1 Sam 19,3.4; Ez 33,30; Ps 50,20; 78,19; 87,3; 119,23; Ijob 19,18; Hld 8,8 (zusammen 13 Belege). Orte o.ä. kommen nicht vor. Einen etwas schwierigen Fall stellt Dtn 3,26 dar. Geht es hier um eine „Sache", nämlich die Zulassung Moses zum Westjordanland? Das wäre einmalig. Doch wie sich zeigen wird, muß Dtn 3,26 nicht notwendig im Sinne von „Reden über" verstanden werden. Die Stelle scheidet also besser aus generellen Überlegungen aus. Dann gibt es aber noch 3 Fälle, in denen über *sprachliche Gebilde* geredet würde: Dtn 6,7; 11,19; Ps 119,46. Diese Teilgruppe hat keine Entsprechung in den Belegen mit *'al.*

b) In den Belegen des Redens über Personen erscheinen die Personen stets in negativem Licht. Die einzige Ausnahme ist 1 Sam 19,3f, doch wird hier in 19,4 zur Festlegung auf positives Reden adverbial gebrauchtes *ṭôb* hinzugefügt. Hier wird man nicht mehr alles mit den Zufällen des Inhalts erklären können. Bei der Verwendung der Präposition *b^e* scheint vielmehr eine etwas andere Perspektive vorgelegen zu haben als wir sie besitzen, wenn wir die Verbindung „reden über jemanden" gebrauchen. Es ging vielleicht nicht einfach um das Objekt des Redens. Die Verbindung *dbr* + *b^e*+ Person mag da, wo sie nicht „reden zu jemand" bedeutet, eher den Sinn von „reden im Blick auf jemanden" gehabt haben, und das war dann meist: „reden gegen jemanden". Für neutrales „Reden über" stand ja die normale Verbindung *dbr* + *'al* zur Verfügung. Doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden. Die Gruppe von Stellen, wo *dbr* + *b^e* sich auf Personen bezieht, gewinnt dadurch jedenfalls eine stärkere Eigengestalt.

Bei den Belegen, wo das Reden sich auf sprachliche Äußerungen bezieht, ist nun keinerlei negative Konnotation gegeben. Das hebt sie von den Texten mit *dbr* + *b^e* + Person ab und eröffnet die Möglichkeit, bei ihnen die üblicherweise angenommene Bedeutung „reden über" zu hinterfragen. Es wäre ja denkbar, daß der Unterschied „*b^e* + Person" zu „*b^e*+ sprachliche Äußerung" semantisch relevant wäre und beim normalen Mitglied der Sprachgemeinschaft sofort eine jeweils verschiedene Bedeutungszuteilung ausgelöst hätte.

Gegen die Übersetzung „über ein sprachliches Gebilde reden" erheben sich überdies Bedenken, wenn man auf die Bedeutungsmitte von *dbr* achtet. Denn diese Übersetzung impliziert einen interpretierenden, ja metasprachlichen Vorgang: Sprechen über Gesprochenes, ja Sprechen über Sprechen. Die Aufmerksamkeit wäre auf diesen Sachverhalt der Metasprachlichkeit gerichtet, nicht auf den eher physischen Vorgang des Sprechens. Falls Gerlemanns Charakterisierung des Verbs *dbr* im THAT zutrifft, wäre so etwas bei *dbr* an sich überraschend. Gerlemann schreibt nämlich: Im Gegensatz zur Situation bei *'mr* „wird mit *dbr pi.* zunächst die Tätigkeit des Sprechens, das Hervorbringen von Worten und Sätzen bezeichnet"[15].

Umgekehrt ist die im folgenden zu diskutierende Übersetzung dieser Stellen durch „eine sprachliche Äußerung vorbringen" von den Möglichkeiten der Präposition *b^e* her durchaus denkbar. In Wendungen wie *qr' b^ešem* „den Namen anrufen", *prś b^ejādajim* „die Hände ausbreiten" oder *'kl b^elæḥæm* „Brot essen" steht der Präpositionalausdruck mit *b^e*, wo in anderen Sprachen und manchmal sogar alternativ im Hebräischen selbst auch ein direktes Objekt stehen könnte: vgl. *ntn b^eqôl* neben *ntn qôl*[16]. So käme jetzt alles auf eine Analyse der einzelnen Belege für *dbr* + b^e+ Lexem für sprachliches Gebilde an.

---

[15] *G. Gerlemann, dābār* Wort, in: THAT I,433–443, hier: 435.

[16] Ges. K. 119q; Ges. B.[16] 81, Nr. B,4; BDB 90, Nr. III,4; KBL 104, Nr. 17; KBL[3] 101, Nr. 20. Die älteren Grammatiker sprachen vom „bet objecti". Es war ein durchaus bekanntes Phänomen, nur wurde es in dem hier behandelten Fall nie vermutet.

3. In *Dtn 6, 6–9* sind *hadd^{e}bārîm hā'ellæh* Leitmotiv. *hadd^{e}bārîm hā'ellæh* sind siebenmal Subjekt oder Objekt der Aussage. Der ganze Passus behandelt, wie Israel mit *hadd^{e}bārîm hā'ellæh*, mit dem Text seines Gesetzes, umgehen soll. Die Frage ist, was in diesem Zusammenhang der Auftrag *wdbrt bm* bedeutet.

Unmittelbar voraus geht: *w^{e}šinnantām l^{e}bānækā. šnn pi*[17] ist nur hier belegt. Es meint offenbar die damals in den Schulen übliche Methode, Textkenntnis zu vermitteln. Der Lehrer sprach vor, die Schüler sprachen nach: man „doppelte“. Das geschah so lange, bis der Text saß. Das Besondere dieses Textes ist, daß hier dem Vater bzw. den Eltern aufgegeben wird, was sonst Sache der Schule ist. Auf jeden Fall geht es konkret um das Aufsagen von Texten, in diesem Fall zwecks Weitervermittlung der Textkenntnis an die folgende Generation.

Das setzt voraus, daß der Vermittelnde selbst den Text auswendig weiß. Das wird im vorausgehenden Satz gesagt: *w^{e}hājû hadd^{e}bārîm hā'ellæh ... 'al l^{e}bābækā.* Die Einheitsübersetzung („sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“) geht davon aus, daß hier das Herz (= Gedächtnis) unter dem Bild einer Schreibtafel gesehen werde. Selbst wenn das nicht der Fall sein sollte, geht es zweifellos um Auswendigwissen[18]. Zumindest in der direkten Aussage ist nicht das gemeint, was unser deutscher Ausdruck „eine Sache liegt mir am Herzen“ besagt. Noch unwahrscheinlicher ist die Deutung von O. Keel: „Diese Worte sollen dein Überlegen bestimmen“[19]. Der Israelit soll „diese Worte“ also auswendig können. Dann kann er auch seine Kinder dazu hinführen, daß sie sie auswendig können.

Was tut er, wenn er sie nicht gerade seine Kinder lehrt? Dies regelt die dritte Anordnung, um die es hier ja geht. Ihr eigentliches Gewicht liegt nicht auf dem Verb, sondern auf der breit ausgebauten Umstandsbestimmung in der zweiten Vershälfte: im Hause und auf der Straße, abends spät und morgens früh. Zwei Merismen also. Sie meinen: privat wie öffentlich, und zwar den ganzen wachen Tag hindurch[20].

---

[17] Zu *šnn pi* vgl. ugar. *tnj/tnn* „ein zweites Mal tun“ – so *G. R. Driver*, Problems of Hebrew Text and Language in: Alttestamentliche Studien (Fs. F. Nötscher; BBB 1) Bonn 1950, 46–61, hier: 48; *M. Dahood*, Ugaritic-Hebrew Philology: Marginal Notes on Recent Publication (BibOr 17) Rom 1965, 74; *ders.*, Hebrew-Ugaritic Lexicography, VIII, in: Bib. 51 (1970) 391–404, hier: 391. Akk. *šanû D* „erzählen, wiederholen“ zieht heran: *M. Tsevat*, Alalakhiana, in: HUCA 29 (1958) 109–134, hier: 125 Anm. 112. Zur schulischen Lernmethode vgl. *A. Lemaire*, Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël (OBO 39) Fribourg 1981, 61; *H. L. Strack/G. Stemberger*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ^{7}1982, 19.

[18] Zur „Tafel des Herzens“ vgl. Jer 17, 1; Spr 3, 3; 7, 3. Die neueste Studie zu diesem Ausdruck, *B. Couroyer*, La tablette du coeur, in: RB 90 (1983) 416–434, sieht hier nicht eine Metapher für das Gedächtnis, sondern ein Notiztäfelchen, das der Schüler um den Hals hängen hatte. Er interpretiert, wenn wir ihn auf S. 420 recht verstehen, auch Dtn 6, 6 in diesem Sinn: der Israelit solle den Text, um den es geht, nicht nur an den Händen und an der Stirn, sondern auch an einem Halsband hängend über der Brust (= *lebāb)* tragen. Selbst wenn man für Spr und Jer seine Deutung der „Tafel des Herzens“ übernimmt, wird man ihm hier kaum folgen können. Er hat die für Dtn 6, 6 wichtige Stelle Jer 31, 33 nicht genauer behandelt. Die Praxis des an einem Halsband hängenden Schülerschreibtäfelchens mag hinter der metaphorischen Rede von Dtn 6, 6 stehen. Aber hier ist dann das Herz als Metapher für das Gedächtnis zu fassen. Oder die Formulierung (ebenso wie die in 11, 18) ist nichts als eine Variante zur Formulierung, etwas solle „im Herzen sein.“ Hierzu vgl. vor allem (auch gerade mit Blick auf Dtn 11, 17) Ijob 22, 22 *(śjm!);* ferner Dtn 30, 14; Ps 37, 31; 119, 11.

[19] *O. Keel*, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8 f. und Par., in: Mélanges Dominique Barthélemy (OBO 38) Fribourg 1981, 159–240, hier: 161 und Anm. 6 und 9. Keel meint, *lbb* meine hier das „von Einfühlung bestimmte Denken“. Das ist, wenn wir *lebāb* als „Gedächtnis“ deuten, mitverstanden. Doch eine Reduktion darauf wird dem Kontext kaum gerecht. *hjh 'al* versteht er als „beherrschen“. Das scheint uns fraglich. Doch selbst wenn man ihm darin folgt, kommt unter der Voraussetzung, daß *lebāb* „Gedächtnis“ meint, am Ende Auswendigwissen heraus.

[20] Meint der Merismus „Schlafengehen – Aufstehen“ vielleicht sogar: die ganze Nacht hindurch? Denn er beginnt mit dem Schlafengehen. Dann würden beide Merismen zusam-

Gleichgültig, wie wörtlich die Autoren dieses Satzes sich dessen Ausführung vorgestellt haben mögen – die Formulierung selbst stellt uns einen Israeliten vor Augen, der ständig und überall redend die Lippen bewegt. Nun ist der Mensch auch manchmal allein. Selbst wenn er mit andern zusammen im Schatten unter dem Feigenbaum sitzt, unterhält er sich nicht dauernd mit ihnen. *Über* das Gesetz zu reden würde ständiges Sichunterhalten und Diskutieren bedeuten. Das Gesetz *aufzusagen*, es vor sich hin zu sprechen, wäre dagegen ein Tun gerade dessen, der allein ist oder im Kreis der andern doch nicht gerade selbst das Wort ergriffen hat. Ein Bild des Verhaltens würde evoziert, wie man es im Orient heute noch überall beobachten kann: an jedem Ort und zu jeder Zeit drehen die Männer ihre Perlenschnur zwischen den Fingern und rezitieren die Litanei der Namen Allahs.

Alles soll den Israeliten auch immer wieder auf den Text des Gesetzes zurückverweisen. Darum geht es dann in 6,8f. Durch „Zeichen der Verbundenheit“[21] soll der Text zu einem nicht nur hörbaren, sondern auch sichtbaren Bekenntnis werden. In privaten (Türpfosten) wie öffentlichen (Stadttore) Gebäuden soll er zu lesen sein. Zumindest das Aufschreiben an den Wänden verlangt nach festliegendem Text – selbst wenn nur Partien aus dem Text geschrieben wurden. Daß selbst am Körper Texte getragen werden konnten, haben auch vor den späteren Tefillin neuerdings die beiden aufgerollten Silberplättchen mit Belegen des priesterlichen Segens bei Grabbeigaben im Hinnomtal gezeigt, die epigraphisch ins 6./5. Jh. datiert werden[22]. Bis zum Ende des Passus geht es also um Text. Auch das spricht dafür, daß es auch in der Mitte um festliegenden Text, nicht um ein Reden über ihn ging.

Zusammen: Die Übersetzung „du sollst sie (= diese Worte) rezitieren“ ist in Dtn 6,7 zweifellos möglich, ja sie scheint näherliegend zu sein als die übliche „du sollst von ihnen reden“.

Dtn 11,18–21 ist als Text eine Variante zu 6,6–9. Der Passus steht auch an kompositorischer Entsprechungsstelle zu 6,6–9[23]. So ist anzunehmen, daß im wesentlichen auch das Gleiche gesagt werden soll. Das ist durchaus damit vereinbar, daß 11,18–21 gegenüber 6,6–9 sekundär ist und den sekundären Charakter sogar anzeigt. Daher könnten doch auch wieder Aussagevarianten und Ergänzungen zu 6,6–9 auftreten[24].

Gegenüber 6,6–9 ist vor allem die abschließende Segenszusage in 11,21 neu. Ferner ist die Reihenfolge der Aussagen verändert. Die Aussagen haben eine neue sachliche Ordnung erhalten[25]. Zugleich wurde dabei eine palindromische Struktur geschaffen:

---

men besagen: Tag und Nacht. Doch in diesem Fall wäre die Vorschrift undurchführbar. Der Mensch muß bisweilen auch schlafen. Sie wäre nur noch metaphorisch zu nehmen für: das Gesetz solle dem Geiste des Israeliten stets präsent sein. Das ist unwahrscheinlich. Wahrscheinlich steht das Schlafengehen nur deshalb an erster Stelle, weil es sich an die Tagesbeschäftigung – zu Hause und in der Öffentlichkeit – anschließt. Man könnte auch frei übersetzen: „bis zum Moment, wo du einschläfst, und dann von neuem sofort vom Aufwachen an.“ In diesem Fall läge kein eigentlicher Merismus vor.

[21] Vgl. *Keel* (Anm. 19).

[22] Sie waren auf einer Ausstellung des Israel-Museums im Sommer 1986 zu sehen, und die Zeitungen berichteten darüber. Die wissenschaftliche Veröffentlichung ist in Kürze zu erwarten.

[23] *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20) Rom 1963, 235.

[24] Dtn 6,6–9 hat singularische Anrede. 11,18–21 ist als ganzes mit pluralischer Anrede angelegt. In der Mitte findet sich aber ein Passus mit singularischer Anrede. Den Übergang zu ihm bildet genau der Infinitiv *l^{e}dabber bām* in 11,19. Während sonst 6,6–9 frei variiert wird, stimmt der singularische Passus mit seiner Entsprechung in 6,7 wörtlich überein. Daher dürfte hier signalisiert werden, daß auf einen schon bekannten Text angespielt wird, eben auf 6,6–9. Der zweite Text setzt also selbst einen Bezug auf den ersten. Weitere, unten zu behandelnde kleinere Aussagennuancen legen nahe, daß dies auch verschiedene Schichtzugehörigkeit impliziert – was durch den reinen Rückverweis noch nicht notwendig gegeben wäre.

[25] Dazu vgl. *Braulik*, Deuteronomium, 90.

A 18a Auswendiglernen
B 18b Zeichen am Körper
C 19 Lehren
B' 20 Zeichen an Gebäuden
A' 21 Segenshinweis

Zwischen Rahmen und Zentrum sind die von dieser Form her geforderten Beziehungen hergestellt: Das Zentrum nimmt vom Anfang den Gedanken des Lernens auf; das Ende nimmt vom Zentrum das Motiv „Söhne“ auf. Die umfassende Aussage bietet der Rahmen: Lernt „diese Worte“, dann werdet ihr euch immer des Landbesitzes erfreuen können[26]. Doch das Zentrum gibt eine entscheidende Ergänzung: das Lernen muß von Generation zu Generation weitergegeben werden, erst dann ist dem Segen des Landbesitzes Dauer gesichert.

Um die palindromische Struktur schaffen zu können, mußte die Parataxe von 6,7 zu einer einzigen Aussage zusammengezogen werden[27]. Die Wendung *dbr b* steht deshalb in einer von *lmd* abhängigen Infinitivgruppe. Diese hat, wie im Dtn häufig, Gerundivbedeutung[28]. Die Vermittlung der Kenntnis des Gesetzestextes an die nächste Generation und die ständige Präsenz des Textes im Munde des Israeliten werden zu einem einzigen Vorgang. Das mag der Sache nach auch schon in 6,6–9 gemeint gewesen sein, doch hier wird es gesagt. Wir haben mit einer Kultur zu tun, in der zumindest die häusliche Sozialisation dadurch geschieht, daß die Söhne den ganzen Tag über neben ihrem Vater und die Töchter den ganzen Tag über neben ihrer Mutter herlaufen und auf ihre Weise alles mittun, was diese tun. Bei diesem Typ von Erziehung ist es aber äußerst unwahrscheinlich, daß die Eltern zu den Kindern *vom* Gesetz reden. Es liegt näher, daß sie das Gesetz in der Gegenwart der Kinder ständig rezitieren, so daß diese, mitrezitierend, es ebenfalls bald auswendig können.

Man übersetzt in Dtn 11,19 also am besten: „Ihr sollt sie eure Söhne lehren, indem ihr sie rezitiert, ‚wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst‘.“ Die übliche Übersetzung „indem ihr von ihnen redet“ ist problematisch.

Dtn 3,26 bringt die Antwort Gottes auf die Bitte Moses, doch noch das verheißene Land betreten zu dürfen und nicht vorher sterben zu müssen: *'al tôsæp dibber 'elaj 'ôd baddābār hazzæh.* Die Einheitsübersetzung übersetzt das: „Trag mir diese Sache niemals wieder vor.“ Doch nichts im Kontext würde hindern, wenn man übersetzte: „Trag mir diese Rede niemals wieder vor.“ Der *dbr*, um den es geht, wäre dann nicht Moses Wunsch, sondern die Rede, in der er den Wunsch geäußert hat. Beide Übersetzungen sind möglich. *Ps 119,46* beginnt: *wa'adabbᵉrāh bᵉ'edotæka nægæd mᵉlākîm.* Der Vers enthält

---

[26] Während 6,6 wohl Auswendig*wissen* meint, dürfte die leichte Variation dazu in 11,18 auf Auswendig*lernen* gehen *(śym* statt *hjh* als Verb). Zu *lebāb* ist ferner *næpæś* gefügt. Vielleicht bringt 11,18 damit eine Assoziation an 6,5 *(bᵉkōl lᵉbābᵉkā ûbᵉkōl napśᵉkā)* ein: man achte auf die Häufigkeit von *'bb* im Kontext: 10,12.(15.18.19); 11,1.13.22. Inhaltlich bedeutet die Beifügung von *næpæś* zu *lebāb* sicher nicht so etwas wie Verinnerlichung im modernen Sinn. Eher kommt die Grundbedeutung von *næpæś* zum Vorschein: „Kehle“, also auch Ort der sprachlichen Äußerung. Der Israelit soll „diese meine Worte“ nicht nur auswendiglernen (auf sein Herz = Gedächtnis legen), sondern auch aussprechen (auf seine Kehle = Sprachorgan legen). Vgl. 30,14 *bᵉpîkā ûbilbābᵉkā* und *Braulik*, Deuteronomium, 90. Der Hinweis auf das Tora-Aufsagen schon an dieser Stelle mag bei der Umformung des Textes von 6,6–9 auch deshalb nötig geworden sein, weil in 11,19 der alte Hinweis auf das Rezitieren der Tora wegen der palindromischen Struktur eng in den Zusammenhang der Kinderbelehrung gezogen werden mußte, vgl. unten.

[27] Bei 6,8 (// 11,18b) scheint kein derartiges Bedürfnis vorhanden gewesen zu sein, vielleicht, weil das Subjekt wechselte und die zweite Aussage als eine Art Folge der ersten empfunden werden konnte.

[28] Vgl. *P. Joüon*, Grammaire de l'Hebreu Biblique, Rom 1923, 263f (§ 124o). Das Subjekt der Infinitivaussage ist der Israelit. Bei konsekutivem oder finalem Verständnis ergäbe sich Unsinn: das Subjekt des Infinitivs wären die Kinder („sodaß/damit auch diese sie rezitieren“), und sie würden die Tora dann rezitieren, wenn die Eltern (!) zu Hause sitzen und auf der Straße gehen, sich schlafen legen und aufstehen.

den einzigen Beleg des Wortes *mlk* im Psalm. Durch den Plural ist die Situation generalisiert und damit typisiert. Die Präposition *nægæd* dürfte eher eine für den Beter gefährliche Situation anzeigen: vgl. Ps 23,5; 31,20. Man kann aus dem Psalm selbst vielleicht noch die beiden Belege mit *śarîm* heranziehen, wo der Beter sich ebenfalls als Verfolgten weiß: 119,23.161. Das Risiko der vorausgesetzten Situation zeigt auch der Schluß des Verses: *w^{e}lo' 'ebôš*. A. Deißler wird recht haben, wenn er auf die Gottesknechtlieder als Hintergrund verweist[29]. Die Konfrontation mit Königen könnte also unheilvoll ausgehen. Das paßt durchaus zur typischen Klageliedstimmung, die den ganzen Psalm 119 durchzieht[30]. Mehr an Deutungshilfen liefert der Kontext nicht.

Welche Übersetzung liegt nun näher: „Vor Königen will ich Darlegungen über deine Gebote halten" oder „Vor Königen will ich, wenn ich mich rechtfertigen muß, deine Gebote zitieren"? Die zweite paßt ins erarbeitete Aussagenumfeld. Die erste würde eher eine weisheitliche Diskussionssituation voraussetzen. Eine solche ist in dem lokker gebauten Psalm nicht schlechthin ausschließbar, in etwas weniger kompromittierender Form („will ich von deinen Geboten sprechen" oder ähnlich) wird sie gewöhnlich auch insinuiert – doch mehr spricht für die zweite Annahme, die im vorigen Jahrhundert zum Beispiel schon Heinrich Ewald bevorzugt hat[31].

Dan 9,21a gehört zum narrativen Rahmen des großen Buß- und Bittgebetes Daniels 9,4b–19. Es ist ein Temporalsatz, der zur Erscheinung des Engels Gabriel überleitet. Er ist in engem Anschluß an 9,3 formuliert, dem er – falls man 9,4–20 als späteren Zusatz betrachtet – einmal unmittelbar gefolgt war. Doch ist der Zusammenhang mit 9,3 auch im jetzt vorliegenden Text durch Entsprechungsposition innerhalb der Kapitelstruktur eindeutig gegeben[32].

Nach 9,3 hat Daniel sein Angesicht zu Gott, seinem Herrn, gerichtet und eine Ant-

---

[29] *A. Deißler,* Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament (MThS.H 11) München 1955, 147. Um so erstaunlicher ist es, daß er dann auf die universale missionarische Verkündigung der Tora abhebt und eine Situation der „Verfolgung" explizit ausschließt. Vermutlich hat ihn die unbezweifelte Übersetzung „von deinen Weisungen reden" gelenkt.

[30] Die Belege dafür, daß der auktoriale Beter von Ps 119 sich in einer ihn an den Rand des Todes führenden Verfolgungssituation befindet, sind zusammengestellt bei *J. Schreiner,* Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps 119, in: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß; hrsg. v. E. Haag und F.-L. Hossfeld (SBB 13) Stuttgart 1986, 395–424, hier: 410–413.

[31] *H. Ewald,* Die Dichter des Alten Bundes. 2. Die Psalmen, Göttingen, ^{2}1840, 386: „Gesteh'n laß mich vor Königen deine Mahnungen, ohne zu erröten." Das etwas überraschende Wort „gestehen" hat er nur gewählt, weil er in dieser Strophe alle Zeilen mit dem Buchstaben G anfangen läßt. Einzelne Übersetzungen und Kommentare führen diese Tradition auch weiter. Vgl. *M. Dahood,* Psalms III: 101–150 (AB 17A) Garden City, N.Y. 1970, 163 (er übersetzt „That I may proclaim your stipulations before kings", ohne dies einer begründenden Anmerkung für wert zu halten); Die Bibel in heutigem Deutsch 557 („Ich halte sie selbst Königen entgegen").

[32] Zu Pro und Kontra der Zusatztheorie vgl. *B. W. Jones,* The Prayer in Daniel ix, in: VT 18 (1968) 488–493. Der jetzige Text ist eine palindromische Struktur mit dem Gebet Daniels im Zentrum. 9,1f beginnen mit der Definition des Problems, das Daniel beschäftigt: er fragt sich nach dem Sinn des Jeremiawortes über die siebzig Jahre. Dann folgt in 9,3.4a der vordere Rahmenteil, die Notiz über Daniels Zuflucht zum Gebet, und in 4b–19 das Gebet selbst. 9,20.21a ist der hintere Rahmenteil und zugleich die Überleitung zur Erscheinung Gabriels. Sie wird in 9,21b.22a narrativ notiert, und dann beginnt die Offenbarungsrede des Engels, die das Problem Daniels beantwortet und das Gebet erhört, wenn auch etwas anders, als der Beter meinte. In der direkten Umrahmung des Gebets entsprechen sich vom Wortmaterial her als innerer Rahmen 9,4a und 9,20, als äußerer Rahmen 9,3 und 9,21a. Um diesen äußeren Rahmen geht es im folgenden. Der komplizierte Bau des doppelten Gebetsrahmens dürfte ein von Jones übersehenes weiteres Argument für die Zusatztheorie sein. Für die hier anzustellenden Überlegungen muß diese literarkritische Frage aber nicht entschieden werden.

wort auf sein Problem gesucht[33] durch „Gebet und Flehen"[34] in Verbindung mit Fasten, Bußgewand und Asche. Das greift 9,21a auf: *wᵉ'ôd 'ᵃnî mᵉdabber battᵉpillāh.* Überhaupt nicht in Frage käme hier die Übersetzung: „Und noch war ich am Reden über das Gebet." Diskutieren könnte man die oben schon erwähnte Vorstellung vom „Gebet" als einem „Zeitraum", innerhalb dessen sich Daniel noch betend befand. Also: „Und noch war ich am Sprechen innerhalb des Gebetes." Aber das ist gekünstelt. Viel näher liegt: „Und noch war ich dabei, das Gebet zu sprechen"[35]. Der ganze Ton liegt darauf, daß Daniel noch am lauten Sprechen war. Hartmann hat dies erfaßt, wenn er in seinem Kommentar gerade hier darauf hinweist, daß „even in private prayer, the ancients ordinarily prayed aloud."[36] Daniel war mit dem Beten noch nicht am Ende, als der Engel schon geflogen kam. Dieser war nämlich, wie er in 9,23 mitteilen wird, schon ausgesandt worden *bitḥillat taḥᵃnûnêkā* „zu Beginn deines Flehens."

Somit läßt sich Bilanz ziehen. An keiner der untersuchten Stellen ist die Übersetzung von *dbr* + *bᵉ*+ Lexem für sprachliches Gebilde durch „einen Text aufsagen, vortragen; Worte aussprechen" als die einzig mögliche nachweisbar. Wohl aber ist sie in Dtn 6,6; 11,19; Ps 119,46; Dan 9,21 in höherem oder minderem Grad die wahrscheinlichere. In Dtn 3,26 ist sie genau so gut möglich wie die dort konkurrierende „über eine Sache sprechen". Es ist zu beachten, daß der Ausdruck nicht notwendig das Sprechen eines festen Textes besagt. Im Fall von Dtn 3,26 kann freie Rede, in Dan 9,21 freies Gebet gemeint sein. Ferner besagt er nicht notwendig wiederholendes Rezitieren der gleichen Worte. Das ist zwar in Dtn 6,7; 11,19 gemeint, doch wird diese Nuance durch den Zusammenhang eingebracht („wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst"), nicht durch die Wendung selbst. In Dtn 3,26; Ps 119,46; Dan 9,21 fehlt im Kontext ein solches Element.

4. Die vorangehende semantische Untersuchung mußte natürlich auf alle in Frage kommenden Stellen ausgreifen. Die Ausgangsfrage war jedoch die nach der Übersetzung von Dtn 6,6–9 und 11,18–21. Genehmigt man sich ein wenig sprachliche Freiheit und greift eine der denkbaren Etymologien von *dābār* auf[37], dann könnte man Dtn 6,7 jetzt folgendermaßen übersetzen:

Du sollst sie (= die Worte des Gesetzes) deine Kinder lehren.
Und selber sollst du sie vor dich hin summen,
wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,
bis du dich schlafen legst, sobald du aufstehst.

Nun ist natürlich noch eine Kontrollfrage fällig: Paßt ein solcher ständig das Gesetz vor sich hin summender Israelit denn in das Buch Deuteronomium hinein? Es wird sich

---

[33] *bqš* im Anschluß an den alten Sinn „ein Orakel einholen". Eine andere mögliche Deutung bietet *J.-C. Lebram,* Das Buch Daniel (Züricher Bibelkommentare; AT 23) Zürich 1984: „Da richtete ich mein Angesicht zu Gott, meinem Herrn, um (Worte für) Gebet und Flehen ... zu suchen."

[34] Der Doppelausdruck *tᵉpillāh wᵉtaḥᵃnûnîm* wird in 9,21 und 9,23 je in einem seiner Glieder wieder aufgenommen werden. Hier bildet er, setzt man die in Anm. 33 gegebene Deutung von *bqš* voraus, eine Bestimmung der Art und Weise, wie die durch das Verb bezeichnete Aktion von Daniel durchgeführt wurde. Die Wortgruppe steht dabei ohne jede Präposition in unmittelbarem Anschluß an *bqš.*

[35] So in der Tat KBL 200 (unter Nr. 13), wenn auch in unverständlicher Zusammenstellung mit Ps 17,10. Unverändert in KBL³ 202 (unter Nr. 8b). Schon *K. Marti,* Das Buch Daniel (KHC 18) Tübingen 1901 (66) hatte den Masoretischen Text (den er nicht für ursprünglich hielt) in dem Sinne interpretiert, daß Daniel ein festliegendes Gebet hergesagt habe. Vgl. auch *J. T. Nelis,* Daniel (BOT) Roermond 1954, 105: „terwijl ik het gebed nog uitsprak."

[36] *L. F. Hartmann* u. *A. A. Di Lella,* The Book of Daniel (AB 23) Garden City, N.Y. 1978, 243.

[37] Es ist an den bisweilen angenommenen Zusammenhang mit *dᵉbôrāh* „Biene" gedacht. Das gemeinsame Element wäre das „Summen". Vgl. zuletzt KBL³ 201; *W. H. Schmidt,* TWAT II, 101f.

zeigen, daß das Bild, das bisher nur von 6,6–9 und 11,17–21 her gewonnen wurde, durch mehrere andere Texte des Deuteronomiums nicht nur bestätigt, sondern zugleich entscheidend ergänzt wird.

Im Königsgesetz (Dtn 17,14–20) wird bekanntlich das Bild eines Königs gezeichnet, dem Pracht und Macht genommen sind, der dafür aber um so deutlicher den Auftrag erhält, so etwas wie der Musterisraelit zu sein. Dieser König nun soll ein Zweitexemplar der Tora besitzen (die Urschrift ist im Besitz der Priester). Davon heißt es in 17,19: „Er soll sie (die Tora) mit sich führen." Das kommt bei ihm offenbar zu den ganz Israel betreffenden Zeichen der Zugehörigkeit hinzu. Das Königsgesetz knüpft hier also für jeden Leser verständlich an Dtn 6,6–9 an. Bei den Vorschriften von 6,8f muß man, wie ausgeführt, nicht notwendig an den vollen Text des Gesetzes denken. Der König aber braucht bei seinem „Zeichen der Zugehörigkeit" den vollen Text. Ferner nicht den des Gesetzes allein (= Dtn 5–26), sondern den um Segen und Fluch erweiterten der „Tora" (= Dtn 5–28)[38].

Er soll ihn überdies nicht nur zeichenhaft bei sich tragen. Vielmehr: „Er soll in ihm (seinem Toraexemplar) lesen sein Leben lang." *qr'* dürfte sogar durch „darin lesen" für unseren Sprachgebrauch zu harmlos übersetzt sein. *qr'* meint lautes Sprechen: damals las man immer laut. Ferner dürfte das *kŏl jᵉmê ḥajjâw* im Lichte der Hintergrundstelle 6,7 nicht nur vage „sein Leben lang" meinen, sondern: „an allen Tagen seines Lebens." Also: täglich.

Das Königsgesetz geht über 6,6–9 nicht nur im Umfang des zu lesenden Textes hinaus. Es deutet dann auch an, wie die tägliche Lektüre der Tora sich auswirken wird. Davon spricht Vers 20: *(lᵉmaʿan jilmad) lᵉbiltî rûm lᵉbābô meʾæḥâw ulᵉbiltî sûr min hammiṣwāh jāmîn ûśᵉmôʾl* „(damit er lernt,) sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen." Die Egalitätsforderung steht hinter dem ganzen Königsgesetz. Das „Gebot" ist wohl gerade das Königsgesetz.

Doch vor diesen ganz auf den König zugeschnittenen Aussagen steht zunächst das, was nicht nur von ihm gilt. Die tägliche Rezitation der Tora wirkt sich aus in einem Leben nach dieser Tora. Das wird in Vers 19 in feierlich gehäuften deuteronomischen Ausdrücken gesagt: *lᵉmaʿan jilmad ... lišmor ʾæt kŏl dibrê hattôrāh hazzôʾt wᵉʿæt haḥuqqîm hāʾellæh laʿᵃśotām* „damit er lernt, ... auf alle Worte dieser Weisung und (in ihr speziell) auf diese Gesetze[39] zu achten (und) sie zu halten". Aber zwischen Rezitation der Tora und Torabeobachtung ist nun noch etwas geschaltet, und das ist bedeutsam: *lᵉmaʿan jilmad lᵉjirʾāh ʾæt JHWH ʾᵉlohâw ...* „damit er lernt, JHWH, seinen Gott zu fürchten ..." Das Motiv der Jahwefurcht[40] fehlt in 6,6–9, liegt aber auch dort schon in der Luft. Der Text folgt ja sehr bald auf die Schilderung der Horebepiphanie, und die Wurzel *jrʾ* ist eine Art Leitmotiv, das die Kapitel 5 und 6 durchzieht und aneinander bindet[41]. Ob die ausdrückliche Nennung der „Furcht" damit zusammenhängt, daß der König die ganze Tora liest, also auch die Flüche in Kapitel 28? Der deuteronomistische Modellkönig Joschija ist jedenfalls beim Lesen des Torabuches vor allem durch die Fluchandrohungen betroffen worden (vgl. 2 Kön 22,13). Genereller gesprochen heißt „Furcht" im Deuteronomium: die schaudernd-numinose Erfahrung des sich offenbarenden und seinen gesellschaftlichen Weltwillen proklamierenden Gottes Israels. Israel bekam sie am Horeb urtypisch geschenkt. Jetzt soll die tägliche Rezitation des aus dieser Situation stammenden Textes der Tora den König immer neu in die Ursituation zu-

---

[38] Zur Umfangsbestimmung von *hattôrāh* im Dtn vgl. *Braulik*, Ausdrücke für „Gesetz" 64–66.

[39] Wenn die „Tora" dem Umfang von Dtn 5–28 entspricht, dann sind „diese Gesetze" wohl einschränkend zu verstehen: entweder als alle eigentlichen Gesetze (also Dtn 12–26) oder speziell als die Ämtergesetze (also Dtn 16,18–18,22). Man beachte die langsame Zuspitzung in 17,19f: diese Tora – diese Gesetze – das Gebot (= Königsgesetz).

[40] Vgl. *S. Plath*, Furcht Gottes. Der Begriff jr' im Alten Testament, in: AzTh II,2 (1963); *J. Becker*, Gottesfrucht im Alten Testament (AnBib 25) Rom 1965; *L. Derousseaux*, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament (Lectio Divina 63) Paris 1970; *M. Soebagjo*, The „Fear" of Yahweh in the Old Testament (Diss. Edinburgh 1980).

[41] Vgl. *Lohfink*, Glauben lernen 93–96.

rückversetzen. Die Erfahrung von damals kann durch den gesprochenen Text in jedem Heute wieder präsent werden. Wenn das geschieht, und erst dann, kann das, was der Text sagt, auch gelebtes Leben werden. Zwischen dem Text und der Verwirklichung vermittelt also die Mystik. Der ständig rezitierte Text reißt zunächst ins schauderndbeglückende Gegenüber zu JHWH hinein. Aus der Auflösung jeder Einzelheit ins *Unreine der Gottbewegung* ermöglicht sich dann die Rückkehr in die Vielfalt der neuen gesellschaftlichen Welt, die „diese Tora" konkret entwirft[42]. Das gilt zunächst vom König. Aber entsprechend zweifellos auch von jedem und jeder, die Dtn 6,7 anspricht. Dazu vgl. auch unten zu Dtn 31,10–13.

Die letzte Auswirkung der Torarezitation ist der Segen: 17,20b. Hier greift das Königsgesetz das auf, was auch schon in 11,21 an die Aussagen von 6,6–9 angefügt worden war. Der Segenszuspruch ist dabei auf den Dynastiewunsch des Königs zugespitzt. Doch die Formulierung ist so, daß sowohl das Stichwort „Tage" als auch das Stichwort „Söhne" aus 11,21 sich wiederholen.

Im ganzen ist also klar, daß das Königsgesetz in seinen Abschlußversen bewußt an 6,6–9 und 11,17–21 anschließt und, mit den nötigen Variationen, das gleiche Bild zeichnet. Ja, es fügt mit dem Gedanken der „Furcht" ein neues, wichtiges Element hinzu. Hierdurch wird überhaupt erst deutlich, warum der Israelit beständig das Gesetz vor sich hin summen soll.

Schon jenseits des Tora-Textes im strengen Sinn klingt das Thema der ständigen Torarezitation noch einmal am Ende des paränetischen Abschnitts 30,11–14 an. Dort geht es darum, daß das „Wort" – so heißt es jetzt singularisch – weder die Kräfte Israels übersteigt noch dem Israeliten zu fern ist. Zu letzterem heißt es in Vers 14: *qārôb 'elâkā haddābār m^{e}'od b^{e}pîkā ûbilbāb^{e}kā la^{a}śotô* „das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten" (Einheitsübersetzung). Dies meint zweifellos: du pflegst es doch ständig vor dich hin zu sprechen, was voraussetzt, daß du es auswendig und angeeignet im tiefsten Innern trägst – wie sollte es nicht dein Handeln prägen können?

Schließlich gehört auf dialektische Weise auch Dtn 31,10–13 in unseren Zusammenhang. Es ist die Anweisung für die Toraverlesung beim Laubhüttenfest jedes Sabbatjahres. Hier wird zwar nicht vom ständigen Rezitieren der Tora gehandelt. Aber diese Anordnung Moses führt gewissermaßen das, was jeder Israelit ständig tut, und den besonderen Umgang des Königs mit der geschriebenen Tora in einem noch davor liegenden gemeinsamen Ausgangspunkt zusammen: in der kultischen Außerordentlichkeit.

Der König besitzt nur eine Zweitschrift der Tora. Die Erstschrift ist eine den levitischen Priestern und den Ältesten Israels anvertraute Urkunde (31,9). Diese wird jedes siebte Jahr in einer großen Versammlung dem ganzen Volk: den Männern, Frauen, Kindern und Greisen, auch den Fremden, vorgelesen. Alle sollen sie „hören" und dabei „lernen, JHWH, euren Gott, zu fürchten."[43] Die Formulierungen weisen wieder auf

---

[42] Es sei darauf hingewiesen, daß der deuteronomische Text in seiner Sprachgestalt selbst schon auf einen solchen Durchgang durch die mystische Einheit angelegt ist. Dies für die Kapitel 5–11 zu zeigen war das eigentliche Ziel von *Lohfink*, Hauptgebot. So vielfältig dieses Buch in formgeschichtlicher, literarkritischer und bibeltheologischer Diskussion aufgegriffen, diskutiert und weitergeführt wurde – sein wirkliches Anliegen und seine Hauptthese scheinen bisher kaum wahrgenommen worden zu sein.

[43] So in 31,13, wo die Anweisung noch einmal für die Kinder spezifiziert wird. In der für alle geltenden Anweisung in 31,12, wo die volle Verbalreihe von 17,19 wiederkehrt, stehen *lmd* und *jr'* im Gegensatz zur infinitivischen Anbindung in 17,19 und 31,13 parataktisch nebeneinander. Handelt es sich nur um eine sprachrhythmisch bedingte Variante, ohne daß dies einen Bedeutungsunterschied implizieren würde? Oder bekommt hier das „Lernen" auch noch ein Eigengewicht, so daß sein Objekt nicht direkt das „Fürchten" wäre, sondern zunächst einmal der Toratext selbst? In diesem Fall könnte man hier angedeutet sehen, daß die ganze Versammlung im Stil damaligen schulischen Lernens jeden Satz, nachdem er vorgetragen war, im Chor nachgesprochen hätte. So *Lohfink*, Glauben lernen 94; vgl. auch die Einheitsübersetzung: „damit sie zuhören und *auswendig* lernen". Auch bei dieser Auslegung wäre das, was dann resultieren sollte, die „Furcht JHWHs".

den Horeb und sind zugleich voller Bezüge zum Schluß des Königsgesetzes. Der tägliche Kontakt des Königs mit der Urkunde der Tora wird wenigstens hier im kultischen Knotenpunkt des Lebens Israels allen ohne Ausnahme geschenkt. Und zugleich weiß von diesem kultischen Einbruch des Horebgeschehens her ganz Israel, daß seine tagtägliche Gesetzesrezitation es immer mit dem Horeb verbindet. Es gibt so etwas wie ein Dreieck zwischen dem Urgeschehen Horeb, der kultischen Festerfahrung und der mystischen Tiefe der den Alltag erfüllenden rezitierenden Meditation.

5. Das Deuteronomium hat in weite Bereiche der Literatur Israels ausgestrahlt. So sei noch kurz auf zwei weitere Belege für Gesetz und Tora rezitierenden Israeliten und König hingewiesen, die vom Deuteronomium abhängen. Sie stehen beide an strategischer Stelle – nämlich am hermeneutisch wichtigen Eingang ganzer Literaturkomplexe. Sie benutzen zwar nicht den in diesem Beitrag geklärten Terminus *dbr b.* Aber sie sprechen von der gleichen Sache. Und vielleicht geben sie einen Hinweis auf die Möglichkeit begrifflicher Klärung von zwei weiteren Ausdrücken. Es handelt sich um Jos 1,8 – am Anfang der „vorderen Propheten" – und um Ps 1,2 – am Anfang des Psalters. Jos 1,8 greift das Thema des die Tora murmelnden Königs, Ps 1,2 das des die Tora murmelnden Laien auf.

Nach *Jos 1,8* erhält Josua von JHWH am Anfang seiner Laufbahn den Auftrag, das Buch der Tora solle niemals aus seinem Munde weichen *(mwš), wᵉhāgîtā bô jômām wālajlāh.* Angesichts des Parallelismus wird man – trotz des nicht endenden Streits der Gelehrten über den genauen Sinn von *hgh bᵉ*[44] – nicht daran vorbeikommen, zu übersetzen: „du sollst es aufsagen bei Tag und bei Nacht." Wieder haben wir ein Verb des Sagens mit einem durch *b* eingeführten Präpositionalausdruck. Josua ist, als Nachfolger Moses und im Vorblick auf Joschija, zweifellos eine Art vorlaufende Königsgestalt. Der Auftrag bezieht sich sowohl auf Dtn 6,7 („bei Tag und bei Nacht") als auch auf das Königsgesetz („Buch der Tora") zurück. Als königliche Gestalt hat Josua sich mit der ganzen Tora, nicht nur mit den Gesetzen zu beschäftigen. Wie jeder Israelit soll er rezitieren, nicht lesen[45]. Noch engere Beziehungen bestehen zu Ps 1,2, wobei die Richtung der Abhängigkeit hier jetzt nicht erörtert werden kann.

Vor kurzem ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Dreiheit von Verben in *Ps 1,1* aus der Vierheit der Verben in Dtn 6,7 entwickelt ist und insofern eindeutig darauf zurückweist[46]. Mit der Einsicht, daß das *dbr bᵉ* von Dtn 6,7 deckungsgleich ist mit dem nach unserer Ansicht doch recht sicher bestimmbaren *hgh bᵉ* von Ps 1,2, kommt ein weiteres Argument für die literarische Abhängigkeit des Psalteranfangs von Dtn 6,6–9 hinzu. „Bei Tag und bei Nacht" schließt ebenfalls an Dtn 6,7 an, sei es direkt oder durch Jos 1,8 vermittelt: der dortige Merismus wird, genau wie in Jos 1,8, in einem Sinn interpretiert, den wir bei der Analyse in Betracht gezogen, aber zugunsten von „den ganzen wachen Tag über" zurückgestellt hatten. Man hat sich später auch immer wieder gegen ein rein metaphorisches Verständnis des „bei Tag und bei Nacht"

---

[44] Zuletzt vgl. *A. Negoita, hāgāh,* in: TWAT II, 343–347, der doch wenigstens für einige Belege die Bedeutung „sinnen, denken, meditieren" aufrechterhalten möchte. Diese Position scheint der Redaktion aber nicht ganz gefallen zu haben. So hat *H. Ringgren* S. 344 einen Abschnitt eingefügt, in dem er die in Frage kommenden Stellen nach beiden Seiten hin ausführlich diskutiert. Er hütet sich, dem Hauptautor formell zu widersprechen. Doch die aufgezählten Gründe für eine rein mentale Deutung der Stellen lassen sich leicht widerlegen. Könnte z. B. das Parallelwort *zkr* nicht ebenfalls normalerweise eine laute Äußerung konnotieren, so daß sich von ihm her nichts beweisen läßt? Damit entfällt die Beweiskraft der Belege aus Ps. 63,12f; 77,12f; 143,5. Wie man überdies bei Ps 63,6f auch nur zögern kann, an eine hörbare Äußerung zu denken, ist bei den „jubelnden Lippen" unmittelbar zuvor eigentlich unverständlich. In Ps 2,1 müßte *rgš* „unruhig sein, lärmen" gar zu einem unhörbaren Vorgang uminterpretiert werden.

[45] Wie *H.-J. Kraus hgh* zu einem Wort für „Lesen" machen kann, ist uns unerfindlich. Vgl. *ders.,* Psalmen. 1. Psalmen 2–59 (BK 15/1) Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 137: *„hgh* bezeichnet das leise murmelnde Sich-selbst-Vorlesen der Heiligen Schrift."

[46] *G. André,* „Walk", „Stand", and „Sit" in Psalm i 1–2, in: VT 32 (1982) 327.

durch Regelungen für die Praxis zu wehren versucht, vgl. 1QS 6,6–8 und die immer wieder auf Ps 1,2 zurückgreifende Begründung des monastischen Stundengebets und der monastischen „lectio divina".

Interessant ist noch, daß Ps 1 ja bewußt vor den selbst schon hermeneutische Funktion für den Psalter beanspruchenden Königspsalm 2 gebaut zu sein scheint[47]. Erkennt man den Zusammenhang zwischen Dtn 6,6–9 und dem Königsgesetz in Dtn 17, dann zeigt sich vielleicht, wieso es von der Sache her legitim war, den Torapsalm 1 als den wahren hermeneutischen Schlüssel zum Psalter vor den massiv königsideologischen Psalm 2 zu stellen. Dtn 17,18–29 lieferte den Rechtstitel dafür, daß Dtn 6,6–9 als letztlich maßgebend erklärt wurde.

Man müßte nun den anderen Belegen von *hgh b* nachgehen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Nur auf eines sei hingewiesen. Zweimal – in Ps 77,13 und 143,5 – steht im Parallelismus zu *hgh b^e* der Ausdruck *śjḥ b^e*. Wieder also eine Konstruktion mit *b^e*. Und wieder die Frage, ob *śjḥ* rein mentales Nachsinnen, und zwar „Nachsinnen über etwas" meint, oder nicht doch, wenigstens häufig, Murmeln, Summen, Aufsagen, Rezitieren eines vorgegebenen Textes. Wir gerieten damit in ein immer weiteres Wortfeld für meditierendes Vorsichhinsprechen[48].

Eine ganz bestimmte Technik des Meditierens würde sich abzeichnen. Sie bestünde äußerlich im Aufsagen von auswendig gewußten Texten. Sie wäre zumindest in nachexilischer Zeit in Israel verbreitet gewesen[49]. Es wäre durchaus denkbar, daß zur späteren mönchischen „meditatio" auch historische Kontinuität besteht[50]. In der westlichen christlichen Spiritualität hätte dieser Meditationsstil sich erst im Mittelalter langsam verloren, als sich aus der mönchischen „meditatio" einerseits das Chorgebet, anderer-

---

[47] Vgl. die Übereinstimmung der rahmenden Verben: *hgh* 1,2 und 2,1; *'bd* 1,6 und 2,12. Weitere Beobachtungen bei *P. Auffret*, La sagesse a bâti sa maison (OBO 49) Fribourg 1982, 173–178. Als jüngste Theorie zum Zusammenhang vgl. *E. Zenger*, „Wozu tosen die Völker ...?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: Freude an der Weisung des Herrn (Anm. 30) 495–511, hier: 508f. Zenger rechnet damit, daß beim Vorbau von Ps 1 auch erst 2,5.10–12 zugefügt worden seien. Nach ihm greift dabei Ps 2,11–12a auf Dtn 6,13–18, also die Fortsetzung des für Ps 1 wichtigen Dtn 6,6–9, zurück.

[48] Leider war uns *H. J. Franken*, The Mystical Communion with JHWH in the Book of the Psalms, Leiden 1954, das vom Titel her einschlägig sein könnte, nicht zugänglich.

[49] Wir haben in dieser Untersuchung außer gelegentlichen Hinweisen keine Schichtzuweisung oder Datierung vorgenommen. Versuche, im Zusammenhang mit Datierungen bei den untersuchten Ausdrücken Bedeutungsentwicklungen festzustellen, haben bei der vorbereitenden Arbeit nichts ausgetragen. Außerdem hat speziell die deuteronomische Aussagewelt ein Recht darauf, auch synchron zur Kenntnis genommen zu werden. Sie war schließlich in nachexilischer Zeit als ganze wirksam. Genetisch gehören die deuteronomischen Texte, die untersucht wurden, durchaus verschiedenen Schichten an. Am ältesten und wohl schon vorexilisch dürfte 6,6–9 sein. 11,18–21 ist dazu sekundär. 17,18–20 und 31,10–13 gehören deuteronomistischen, 30,11–14 und Jos 1,8 eher spätdeuteronomistischen Schichten an. *R. Smend*, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad; hrsg. v. H. W. Wolff) München 1971, 494–509, hier 496f, rechnet in Jos 1,7–9 mit zwei zur dtr Grundschicht hinzugekommenen weiteren Bearbeitungen, wobei 1,8 zur jüngsten Schicht gehörte. Vermutlich wäre es besser, für Jos 1,8 nicht einmal mehr sein Kürzel DtrN zu gebrauchen, sondern mit einer Hand zu rechnen, die schon mit der Herstellung des Kanons zu tun hatte – also gar nicht mehr im strengen Sinn „deuteronomistisch" ist, ebensowenig wie Ps 1.

[50] Vgl. vor allem *H. Bacht*, „Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum (I) (STGL 5). Würzburg ²1984, 244–264; *A. de Vogüé*, Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes, in: Revue de l'histoire de la spiritualité 51 (1975) 3–18. Die Benediktsregel gebraucht „meditari" und „meditatio" nur noch für das Auswendiglernen von Schrifttexten. Das Murmeln von Schrifttexten während der Arbeit war nach de Vogüés Kommentaren zur Benediktsregel so selbstverständlich, daß diese darauf gar nicht eingeht. Aber das Schweigen in der gesatzten Regel mag daran schuld sein, daß diese Form der Meditation, nachdem sie einmal aufgegeben war, bei keiner Reform mehr neu aufgegriffen wurde.

seits eine still gewordene „lectio divina" entwickelte. Das rein mentale Gebet der Frömmigkeitsbewegungen der beginnenden Neuzeit wäre zwar noch ihr Ausläufer, doch zugleich auch ihr Ende gewesen. Doch ist zu beachten, daß etwa im Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola neben den rein mentalen Betrachtungstechniken auch noch die an Texten festgemachten „drei Weisen zu beten" dargelegt werden[51]. In wieder anderen Gestalten hätte diese biblische Meditationstechnik in den verschiedenen Formen der jüdischen Spiritualität ihre geschichtliche Fortsetzung gefunden.

Inzwischen sind bei uns die Erinnerungen an all das allerdings so verblaßt und auch in der Bibelübersetzungs- und -auslegungstradition so gründlich überdeckt, daß unsere Zeitgenossen, wenn sie Hilfe für meditatives Leben suchen, sich an östliche Traditionen wenden müssen, die außerhalb des jüdisch-christlichen Kontinuums stehen. Im übrigen suchen sie solches dann als individuelle Lebenshilfe, nicht aber, wie die deuteronomische Tradition es entwickelt, als einen der tragenden Grundvollzüge einer rechten menschlichen Gesellschaft.

6. Natürlich kann man spätestens hier die Frage stellen, ob diese ganze Diskussion nicht über ein müßiges Problem gegangen sei. Ob nämlich das, was in der Welt des alten Orients, deren Lebensgewohnheiten entsprechend, in der Form des Aufsagens und Vorsichhersummens von Texten geschah, bei uns heute nicht in einem „Nachsinnen über" und in einem „Reden über" vollzogen werde; ob es sich also wirklich um mehr als zwei kulturell bedingte Erscheinungsweisen einer und derselben Sache handle. Dann könnte aber „Reden über" unter Umständen das „dynamisch" korrekte empfängersprachliche Äquivalent zum „Aufsagen, Rezitieren" der Ausgangssprache sein.

Man wird in der Tat zugeben müssen, daß in unserer westlichen Kultur manche Aufgaben der Weltaneignung und der Lebensbewältigung, die im alten Orient offenbar rezitierend und murmelnd geschahen, bei uns nur noch durch „Nachdenken über" und „Reden über" gelingen.

Auf der anderen Seite dürfte es aber exegetisch kaum zu verantworten sein, daß man derartige Unterschiede vertuscht, insgeheim unsere der Reflexion so sehr verfallene Welt für die einzig denkbare erklärt, sie auf die in der Bibel sich spiegelnde Welt projiziert und deren zutiefst meditative Grundgestalt lexikalisch, exegetisch und übersetzungstechnisch für das Bewußtsein des Bibellesers annihiliert.

Es bleibt auch die Frage, ob es sich nur um zwei an sich gleichwertige und deshalb letztlich gleichgültige und gegeneinander aufrechenbare Kulturtypen handelt. Könnte es nicht sein, daß an solchen meditativen Zügen des Lebensstils, wie sie zum Beispiel in Dtn 6,6–9 entworfen werden, sogar der Zugang zur eigentlichen Botschaft eines Buches wie des Deuteronomiums hängt? Haben wir wirklich in einer Kultur des „Nachdenkens über" und des „Redens über" gleichwertige Wege nichtmeditativer Art zur Verfügung, die uns immer wieder in die Situation am Horeb hineinführen könnten?[52]

[51] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von *P. Knauer;* Leipzig 1978, 101–106 (Nr. 238–260).

[52] Unser besonderer Dank gilt *Georg Braulik*, der das Manuskript in verschiedenen Stadien der Arbeit gelesen und uns wichtige Hinweise gegeben hat.

ThPh 62 (1987) 73–85

Irenäus im Mittelalter

Ein neues Zeugnis im *Liber de sectis haereticorum*

Von Hermann Josef Sieben S.J.

I. Einordnung und Beschreibung des neuen Zeugnisses

An Beliebtheit kann es heutzutage kaum einer der altkirchlichen Theologen mit Irenaeus aufnehmen. Die Wertschätzung, die dem Bischof von Lyon entgegengebracht wird, ist nicht nur mittelbar an der Zahl der ihm gewidmeteten neueren Untersuchungen[1] abzulesen, sie kommt auch unmittelbar in Urteilen über sein Werk zum Ausdruck. Stellvertretend für andere stehe, was H. U. von Balthasar in seinem brillanten Essay über Irenaeus schreibt: „Irenaeus strahlt aus allen Poren, seine Aussage stammt nicht aus gelehrtem und frommem Wissen, sondern aus einem schöpferischen Blick in die glühende, innerste Mitte ... Irenaeus ist, obwohl er mit einem längst erloschenen Gegner redet, heute so frisch und aktuell wie nur je"[2]. Kaum vorstellbar ist uns, daß diese Wertschätzung relativ jüngeren Datums ist, ja, daß es Jahrhunderte gab, praktisch das ganze Mittelalter, in denen Irenaeus so gut wie verschollen war. Und doch entspricht dies den Tatsachen! Adolf von Harnacks 1893 getroffene Feststellung, daß „das Abendland den ehemals hochangesehenen Lehrer sehr rasch vergessen haben muß"[3], wird auch durch neuere Forschungen, z. B. solche im Zusammenhang der Neuedition der ‚Sources Chrétiennes', durchaus bestätigt[4]. Während Augustinus im Afrika der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts die alte lateinische Übersetzung von adv. haer. noch gekannt zu haben scheint[5], sucht sie ein Gregor d. Gr. im Rom des 6. Jahrhunderts schon vergeblich[6]. Ausgelöst wurde die Suchaktion in den römischen Archiven durch eine Bitte des Aetherius von Lyon um Zusendung eines Exemplars der genannten Schrift. Also ist der Text auch in der eigenen Bischofsstadt, in Lyon, schon im 6. Jahrhundert nicht mehr vorhanden. Ein weiterer Nachfolger des Irenaeus, Agobard von Lyon († 840), zitiert zwar aus adv. haer. aber nicht nach der alten lateinischen Übersetzung, sondern nach einem Auszug aus der Kirchengeschichte des Eusebius/Rufinus[7]. Ob Florus, Agobards Diakon, tatsächlich eine praefatio zu adv. haer. verfaßt hat, wie L. Doutreleau annimmt[8], ist unter den Spezialisten umstritten[9]. Im Vergleich zum Westen verlief die Entwicklung im Osten etwas anders: dort hat man Irenaeus zwar nicht so schnell vergessen, dafür später aber um so gründlicher. So besitzt Photius († 891) zwar noch ein Exemplar von adv. haer. und gibt vom Inhalt des Werkes in seiner berühmten ‚Bibliothek' eine Inhaltsangabe (cod. 120), aber Meletios Syrigos verfügt 1640 in Konstantinopel nicht mehr über den griechischen Text: er übersetzt eine Stelle aus dem Lateinischen zurück ins Griechische[10].

---

[1] Vgl. das Literaturverzeichnis in: *Y. de Andia,* Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, Etudes Augustiniennes, Paris 1986, 349–365.

[2] Herrlichkeit, II, Einsiedeln 1965, 31–94, hier 32/3. Vgl. von *dems.,* Irenäus. Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten. Übertragen und eingeleitet von H. U. v. B., Reihe „Christliche Meister" 11, Einsiedeln 1982.

[3] Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1893, 279.

[4] So urteilt einer der Herausgeber, *L. Doutreleau,* Introduction, SC 152, 46: „Tatsache ist, daß das Mittelalter die Werke des hl. Irenaeus nicht gekannt hat"; vgl. *ders.,* „... die Tatsache, daß das Mittelalter insgesamt Adv. haer. nicht kannte, bleibt bestehen."

[5] *Harnack* 273.

[6] Ep. 56, MGH. EP 2, 314: Gesta vel scripta beati Irenaei iam diu est, quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex eis invenire aliquid non valuit.

[7] *Harnack* 279. [8] SC 152, 48 Anm. 3.

[9] Vgl. die in Anm. 11 zitierte Studie, Note 281, Anm. 87. [10] *Harnack* 280/1.

In jüngster Zeit hat nun Maria L. Arduini im Rahmen einer anscheinend größer angelegten Untersuchung über die Quellen der mittelalterlichen Theologie versucht, die Spuren des Irenaeus im Werk mittelalterlicher Autoren sicherzustellen[11]. Im Hinblick auf die Zeit vor dem 12. Jahrhundert kommt die italienische Forscherin dabei zu folgendem Ergebnis: „Während für das 9. Jahrhundert eine gewisse Kenntnis des Irenaeus und der adversus haereses libri belegt ist, scheinen sich die Spuren des Irenaeus für das ganze 10. Jahrhundert, soweit wir wissen, zu verlieren, um in den folgenden Jahrhunderten erneut aufzutauchen"[12]. In der Tat sind seit einiger Zeit der Forschung Texte bekannt, die bezeugen dürften, daß Rupert von Deutz († 1129/39) und Hildegard von Bingen († 1179) Irenaeus gekannt haben, und die genannte Forscherin vermehrt die Zahl der diesbezüglichen Belege um einige weitere. Wie weit, über eventuelle terminologische Gemeinsamkeiten hinaus, auch ein inhaltlich-theologischer Einfluß des Irenaeus auf das Werk der beiden Deutschen vorliegt, bedarf noch genauerer Untersuchung, ebenso wie die Frage, wer sonst noch vor Erasmus, dem Herausgeber der Editio princeps[13], Irenaeus gekannt und benutzt hat[14]. Sehr richtig jedenfalls vermutet Arduini am Schluß ihrer Abhandlung, daß die Gemeinsamkeiten zwischen Rupert von Deutz und Hildegard von Bingen auf der einen Seite, und Irenaeus auf der anderen, sich aus der analogen Situation, dem Kampf mit der Häresie, erklären[15].

Daß die theologische Situation des 12. Jahrhunderts, die Auseinandersetzung mit verschiedenen Häresien, besonders auf dem Gebiete der Christologie, Anlaß gewesen sein muß, den verschollenen Irenaeus wieder auszugraben, hatte schon 1936 Erich Köstermann vermutet: „alle diese Handschriften wären entstanden, weil durch den Kampf mit der Häresie die historische Forschung angeregt wurde. Es müßte sich als-

---

[11] Note alla ricerca di un Ireneo medievale, in: SN 21 (1980) 269–301; vgl. auch die Zusammenfassung dieses längeren Artikels unter dem Titel „Probabile influenza di Ireneo di Lione in alcuni autori medievali", in: StPatr XVII, 2 (1982) 615–625.

[12] Note 283. – Die Forscherin diskutiert im betreffenden Abschnitt die schon von Harnack und einigen anderen genannten Zeugnisse eines möglichen Einflusses des Irenaeus (Hieronymus, Augustinus, Chromatius, Gregor d. Gr., Gregor von Tours, Agobard von Lyon, Paschasius Radbertus).

[13] Basel 1526. – Erasmus weist im Vorwort seiner Ausgabe darauf hin, wie sehr des Irenaeus großes Werk in Vergessenheit geraten war (Ad Irenaeum meum redeo. Cur enim non meum appellem, quem paene sepultum, absterso quantum licuit situ, luci restituimus, indignum profecto qui perpetua oblivione obsolesceret). Dann folgt eine treffende Charakterisierung: Spirant enim illius scripta priscum illum evangelii vigorem ac phrasis arguit pectus martyrio paratum. Habent enim martyres suam quandam dictionem, seriam, fortem ac masculam. Fuit vicinus apostolorum temporibus, cum adhuc martyrum triumphis floreret ecclesia ... Sed unde pietatis illius certius argumentum proferam, quam ex ipsius scriptis, quae spirant pectus evangelicum et martyrii, ut ita loquar, candidatum? Nunc de doctrina paucis accipe. Eloquentiae nec studiosum nec peritum se fatetur ipse praefans in primum librum. Ac non affectatam quidem ab eo facile crediderim, ignoratam ne credam, facit ipse sermonis cursus, in rebus tam spinosis ac perplexis, immo fastidii plenis, dilucidus, digestus, ac sibi cohaerens, nisi quod mihi nondum satis liquet Graece ne scripserit an Latine, etiamsi magis arbitror Latine scripsisse, Graeci tamen sermonis peritiorem(!) ... Certe liberalium disciplinarum omnium peritissimum fuisse constat. – Vgl. *J. Ruysschart,* Le manuscript Romae descriptum de l'édition erasmienne d'Irénée de Lyon, in: Scrinium Erasmianum, I, Leiden 1969, 263–276.

[14] Zu Nikolaus von Kues vgl. z. B. *R. Haubst,* Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 99: „Die Christozentrik dieses Geschichtsbildes erinnert sehr an Irenäus von Lyon. Insbesondere stimmt das, was wir über das Christusgeheimnis der Vorzeit und die Altersfülle der Menschheit in Christus hörten, mit dessen Gedankengut sachlich überein. Das gilt auch weitgehend von der christologischen Anwendung des cusanischen Begriffs der Zusammenfassung in höherer Einheit (complicatio) und der irenäischen ‚Zusammenfassung im Haupte' (recapitulatio). Zu zahlreichen einzelnen gedanklichen Übereinstimmungen kommen auch sprachliche, die die Annahme stützen, daß Cusanus Irenäus unmittelbar kannte." Vgl. ebd. 233 Anm. 30: „Ein exakt philologischer Nachweis der unmittelbaren Abhängigkeit von Irenäus ist noch zu führen".

[15] Note 299.

dann von nun an wieder eine Bekanntschaft mit Irenaeus nachweisen lassen, eine systematische Forschung könnte hier vielleicht noch Überraschungen zutage fördern"[16].

Wir haben eine solche systematische Forschung nicht unternommen, sondern sind im Zusammenhang anderer Untersuchungen auf ein Werk des 12. Jahrhunderts gestoßen, das die Richtigkeit von Köstermanns Vermutung bestätigt. Es handelt sich um einen Text, in dem der Bischof von Lyon nicht nur fleißig exzerpiert, sondern außerdem noch kommentiert wird. In der Tat, der erste Teil des anonymen, nur handschriftlich überlieferten *Liber de sectis haereticorum*[17] besteht im wesentlichen[18] aus langen, mehr oder weniger ausführlich kommentierten Auszügen hauptsächlich aus Buch I von adv. haer.[19]. Diese Auszüge haben in den Augen des Autors, aller Wahrscheinlichkeit nach eines Mönchstheologen[20], eine ganz bestimmte Funktion innerhalb der Gesamtkompilation. Der Anonymus will seinen Zeitgenossen ein Modell vor Augen stellen, will den Menschen seiner Zeit zeigen, wie die Alte Kirche mit den andrängenden Häresien ihrer Zeit fertig geworden ist, nämlich durch Konzilsentscheidungen und päpstliche Verlautbarungen. Entsprechende Exzerpte aus altkirchlichen, ihm bekannten Quellen stellt er in Teil II und III seiner Sammlung zusammen. Im Teil I hingegen gibt er seinen Lesern einen Überblick über die Häresien, mit denen die Alte Kirche sich auseinanderzusetzen hatte. Und als Quelle dazu dient ihm im wesentlichen das erste Buch von adv. haer.[21].

Wie lassen sich nun die Exzerpte aus Buch I. von Irenaeus, adv. haer. näherhin charakterisieren? Zunächst, was die Reihenfolge angeht, so hält sich der Kompilator beim Ausschreiben weitgehend an seine Quelle. Nur an zwei Stellen verläßt er seine Vorlage. Er beginnt seine Exzerpte nicht mit der Notiz über ‚Valentin' (tatsächlich Ptolomaeus)[22], sondern chronologisch richtig mit Simons des Magiers Leben[23] und Lehre[24]. An die Spitze seiner Irenaeus-Exzerpte überhaupt setzt er dessen programmatische Erklärung, daß alle Häretiker Schüler und Nachfolger Simon des Magiers sind[25]. An Simon den Magier schließt sich dann das Exzerpt über ‚Valentin' an, ein Beispiel dafür, wie der Kompilator es versteht, aus der Fülle des hier von Irenaeus mitgeteilten Materials einige wesentliche Punkte auszuwählen und zu einem Porträt des Häretikers ‚Valentin' zusammenzufügen[26]. Es folgen schließlich der Reihe nach Auszüge über Menander[27], Saturninus[28], Basilides[29], Carpocrates[30], Cerinth[31], die Ebioniten[32], Nicolaiten[33], Cerdon[34], Marcion[35], Tatian[36], Schüler des Basilides und Carpocrates[37], die Barbelioten[38], sonstige Häretiker[39] und die Offiten und Cainiten[40]. An den Schluß seines Ketzerkatalogs setzt der Anonymus endlich einige kurze Exzerpte aus den sehr umfangreichen Mitteilungen des Irenaeus über Marcus. Sie stellen die zweite Abweichung von der Reihenfolge der Vorlage dar[41]. Wir stellen fest, daß mit der Erwähnung des Marcus alle Ketzernamen von adv. haer. vollständig erfaßt sind.

Im Anschluß an die Vorstellung aller Sektenhäupter bringt der Kompilator schließ-

---

[16] Neue Beiträge zur Geschichte der lateinischen Handschriften des Irenäus, in: ZNW 36 (1937) 1–34, hier 19.

[17] Paris, Bibl. Nat. 12264, fol. 158ra–263ra; Überblick über den Gesamtinhalt der Kompilation, Datierung usw. bei *H. J. Sieben*, Der Liber de sectis haereticorum und sein Beitrag zur Konzilsidee des 12. Jahrhunderts, in AHC 15 (1983) 262–306.

[18] An die Exzerpte aus adv. haer von Irenaeus schließen sich noch einige Auszüge aus Eusebius, Historia ecclesiastica, an; vgl. ebd.

[19] Paris, Bibl. Nat. 12264, fol. 159rb–168rb.

[20] Vgl. *Sieben*, Liber.

[21] Tatsächlich sind es freilich nicht die „entsprechenden" Häretiker, denn die von Irenaeus aufgezählten und behandelten gehören ja einer früheren Zeit an!

[22] adv. haer. I, 1–9. [23] SC 264, 23, 1–33. [24] Ebd. 23, 34–81.

[25] adv. haer. I, 27, 4 – 28, 1; SC 264, 27, 60–67; 28, 1–6.

[26] Vgl. Appendix. [27] SC 264, 23, 93–99. [28] Ebd. 24, 1–2.27–35.

[29] Ebd. 24, 42–83.119–123. [30] Ebd. 25, 1–4.30–35.49–50. [31] Ebd. 26, 1–15.

[32] Ebd. 26, 16–25. [33] Ebd. 26, 26–33. [34] Ebd. 27, 1–8.

[35] Ebd. 27, 9–52. [36] Ebd. 28, 8–26. [37] Ebd. 28, 27–31.

[38] Ebd. 29, 3–63 (Auszüge). [39] Ebd. 30, 1–180 (Auszüge). [40] Ebd. 31, 1–17.

[41] Ebd. 13, 2–4.8–10.33–38.

lich noch vier Exzerpte, und zwar a) über die Lebenszeit des Valentin, Cerdon und Marcion aus Buch III[42] von adv. haer., b) über die Abhängigkeit der Häresien von der Philosophie aus Buch II[43], c) über ihr anthropomorphes Gottesbild, ebenfalls aus Buch II[44] und schließlich d) über den Mißbrauch, den die Häretiker mit der Heiligen Schrift treiben aus Buch I von adv. haer.[45].

Eine weitere Frage ist die nach der Zuverlässigkeit, nach der Worttreue der mitgeteilten Exzerpte. Hier ist zu unterscheiden, ob der Kompilator sich darauf beschränkt, einfach einen Textteil mitzuteilen, oder ob er versucht, größere Textblöcke zusammenzufassen. Im ersten Fall, beim Exzerpt im strengen Sinn des Wortes, ist seine Wiedergabe sehr wörtlich; es gibt – das zeigen Stichproben[46] – nur geringfügige Abweichungen vom Text, wie er jetzt in der Ausgabe der ‚Sources Chrétiennes' vorliegt. Im zweiten Fall, beim Versuch der Zusammenfassung von längeren Textblöcken, nimmt er sich einige Freiheiten in der Wiedergabe. Ein gutes Beispiel hierfür sind die Auszüge aus adv. haer. I, 1–5, den Mitteilungen des Irenaeus über ‚Valentin'[47].

Unser Kompilator, sagten wir einleitend, exzerpiert nicht nur, er kommentiert auch seine Textauszüge[48]. Da dieser Kommentar die früheste uns bekannte ausdrückliche und ausführliche Bezugnahme des Mittelalters auf adv. haer. darstellt, halten wir es für angebracht, ihn trotz seiner inhaltlichen Armut im folgenden der Öffentlichkeit vorzulegen.

II. Der Kommentar zu den Irenaeus-Exzerpten des *Liber de sectis haereticorum* (Edition)

DE IRENAEO: Irenaeus Lugdunensis episcopus scripsit quinque libros, in quorum primo diversitates haereticorum et haeresium digerit et distinguit. In aliis quatuor easdem haereses destruit et ecclesiastica dogmata annectit. De hoc Irenaeo Hieronymus in libro de viris illustribus scribit his verbis (PL 23, 649–651). Haec Hieronymus de Irenaeo.

DE SIMONE MAGO ET DISCIPULIS EIUS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264, 27, 60–67.28, 1–6)

EXPLANATIO PRAEDICTORUM (fol. 159 rb): Discipuli Simonis magi, qui in novo testamento primus haereticorum fuit, doctrinam magistri ex aliqua parte tenebant. Sed nomen magistri non profitebantur, ea videlicet de causa, ne odium nominis doctrinae eorum fidem et aúctoritatem adimeret. Christi autem Jesu nomen non tacebant, sed in irritamentum proferebant, ut favore boni nominis fidem dictorum provocarent et facilius dolo caperent. Ex una autem Simonis magi impii secta variae haereses introductae sunt, quia maluerunt singuli doctores fieri et sic vel sua vel aliena docere, ut putarentur primam auctoritatem obtinere. Tota autem eorum diversitas ab una Simonis doctrina quasi ab una radice per diversos ramos traducta est. Alii enim novis nominibus vetera innovabant, alii ex veteribus nova fingebant. Et in omnibus fuit tot errorum principium et unus princeps erroneorum.

---

[42] SC 211, 4, 45–65.

[43] SC 294, 14, 25–47.

[44] Ebd. 13, 24–60.

[45] SC 264, Auszüge aus 8, 33–189.

[46] SC 264, 23, 2 om. *et sectatur* u. *autem;* 23, 3 om. *qui ante;* 23, 5 om. *magnum;* 23, 8 om. *magicis suis;* 23, 10 om. *et non virtute dei* u. *per;* 23, 14 om. *apostolis;* 23, 21 et: *adhuc tamen;* 23, 23 om. *et,* adi. *igitur,* om. *adhuc;* 23, 24 om. *ita ut, cogeret: coegit;* 23, 25 *quippe: qui, a quo: ab eo;* 23, 26 om. *etiam;* 23, 27 om. *hic igitur,* om. *et;* 23, 28 adi. *dei;* 23, 34 om. *autem;* 23, 52 om. *eam;* 23, 62 *eliberaret:* liberaret; 23, 63 om. *salutem;* 23, 69 om. *putatum;* 23, 80 om. *repromisit.* – Ob aufgrund der vom Kompilator mitgeteilten Exzerpte einzelne Verbesserungen des in den Editionen vorliegenden Textes möglich sind, ist von den Spezialisten zu untersuchen.

[47] Vgl. Teil III.

[48] Vgl. *Sieben,* Liber, mit der Mitteilung der Rubriken.

DE SIMONE MAGO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264, 23, 1–33)
EXPLANATIO PRAEDICTORUM (fol. 159 vb): Irenaeus Simonem appellat profundissimum bythum haereticorum. Hoc autem sumptum est de secta Valentini haeretici. Dicebat enim idem Valentinus inter invisibiles altitudines unum perfectum eonem esse, quem vocant patrem omnium, et ab eo dicunt multas emissiones processisse, quas eones vocant. Bythus autem profundissimus dicitur, quia secundum Valentinum incomprehensibilis est. Et sicut a profundissimo bytho multae emissiones prodierunt, quas error Valentini induxit, sic a Simone mago variae haereses defluxerunt. Profundissimus bythus auctor est falsarum emissionum. Simon magus in suis figmentis incomprehensibilis et super se altiora scrutatus, auctor est falsarum opinionum. Propterea dictus est profundissimus bythus haereticorum. Hunc bythum id est Simonem cognoscens intelliges arborem, de qua defluxerunt tales fructus. Mala quippe arbor malos fructus facit. Hic Simon magiam exercebat, gentem Samaritanorum seducebat, fidem simulavit, apostolos per maiorem magiam operari putavit; ut potestatem acciperet, quam non habebat, pecuniam obtulit, sed maledictionem accepit, et ex hoc magis contentiosus adversus apostolos, amplius magiam scrutabatur et in stuporem et admirationem adducens multos supra hominem honoratus est, et cum alios dementasset, ipse a Sathana dementatus est, ut doceret se deum esse, apud alios quidem patrem, apud alios autem filium, apud alios spiritum sanctum. Ita gloriam divini nominis et honoris in se transtulit, illi se assimilans, qui dixit „Ero similis altissimo“ (Jes 14, 14).

QUAE SIT SECTA SIMONIS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264, 23, 34–81)
EXPLANATIO PRAEDICTORUM (fol. 160 va): Sicut caro putrida vermiculis scatet, ita tota haec Simonis secta spurcissimis blasphemiarum sordibus plena putidissime fetet. Tam imprudenter et impudenter et irreverenter omnia dicuntur, ut horrorem et horripilationem et timorem incutiant, stuporem et admirationem et confusionem adducant. O dementia hominis impudentis, o impudentia hominis dementis, o superbia hominis arrogantis! Audivimus superbiam eius. Superbus est valde. Non veretur dicere ennoiam primam, videlicet mentis eius conceptionem, matrem esse omnium. Non erubescit asserere hanc ennoiam ad inferiora digressam angelos generare et ab his mundum factum esse. Non confunditur praedictis adicere, eandem ennoiam ab angelis detentam propter invidiam, ne dubia fieret eorum origo, si recurreret ad patrem; ipsam autem detentam et contumeliam ab angelis passam audet affirmare in muliebra corpora transmigrare et in Helena fuisse et tandem in fornice prostitutam esse et hanc esse perditam ovem, propter quam veniret, ut eam liberaret, et hominibus suae agnitionis beneficium praestaret. Angelos accusat, quod male mundum moderarentur, quod singuli principatum concupiscerent; ad emendationem rerum se venisse dicit et assimilatum angelis nec non et hominibus ut homo appareret, ipse cum non esset homo. Prophetas accusat quasi ab angelis inspiratos. Suadere nititur non esse eis credendum, sed in ipso et in Helena spem ponendam. Libertatem indulget faciendi, quaecumque voluntatis fuerint. Sola gratia eius salvari homines protestatur. Operas iustas nullas esse naturaliter proponit, sed ex accidentia iustas dici secundum praecepta, quae posuerunt angeli, ut in servitutem homines deducerent. Voluntatem pro lege ponit, honestatem nescit, morum disciplinam, vitae ordinem, iustitiae censuram negligit, regulas veritatis et aequitatis confundit, totum voluntati permittit, ut liceat quidquid libet. Haec secta Simonis, haec doctrina impostoris et impostura seductoris, haec adinventio deceptoris, hoc fermentum malitiae, venenum nequitiae, fel amaritudinis, obligatio impietatis, puteus interitus, laqueus mortis, sordium lacuna et fetoris sentina, hoc sibilus serpentis, hoc spiritus pestilens et aura corrumpens.

QUAE EST VALENTINI SECTA ET DISCIPULORUM EIUS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264, 1, 1–5, 117 Auszüge) Haec et alia multa portentuosa Valentinus et discipuli eius confinxerunt, quae in primo capitulo primi libri apud Irenaeum prolixius digeruntur.
DE PRAEDICTIS (fol. 161 vb): Valentinus et discipuli eius et vanitate sensus sui ambulantes xxx eones certis nominibus distinctis in pleromate ponunt. Ponunt autem et Horon et Christum et Spiritum sanctum praeter xxx. Extra pleroma vero ponunt Enthi-

mesim generationem passi eonis id est Sophiae, et demiurgum et cosmocratorem et spiritalia malitiae id est daemonia et psychica et hylica id est animalia et materialia. Haec commenta vesaniae debita despectione iam viluerunt et propria vilitate praedamnata sunt, ut vix inveniatur, qui haec libenter audiat, qui ne audiat cor et aures non avertat.

CUR HAERETICORUM BLASPHEMIAE REMEMORANTUR (fol. 161 vb): Non sum nescius, quam sit grave et absurdum religiosis auribus, indigna de deo audire. Si enim veritas scandalum est et stultitia his, qui pereunt, quanto magis (fol. 162 ra) blasphemia offendit eos, qui salvi fiunt (vgl. 1 Kor 1,18). Si horrenda haereticorum mendacia ponam, non deerunt forte, qui dicant: Quid necesse est haec dici? Quae utilitas est haec audiri? Propterea reputans mecum dixi: Eloquar an sileam? Si locutus fuero, condemnabit me iudicium multorum et forte infirmari poterit fides simplicium. Si tacuero, patietur veritas gloriae suae dispendium. Gloriosum quippe est veritatis victorias enarrare quanta proelia gesserit, quantos hostes vicerit, quot triumphos egerit, non tacere. In hoc ambiguitatis incerto praeelegi haereticorum blasphemias ex parte summatim perstringere, ammonitus exemplo apostolorum et evangelistarum et orthodoxorum patrum, qui id ipsum faciunt, ignorantias et errores multorum ad gloriam dei rememorantes. Ad tantae auctoritatis exemplum accessit ratio considerationis propriae, qua putavi, sanctorum patrum scripta contra doctrinas haereticorum edita facilius posse intelligi eorum confictione praecognita. Si enim non intelliguntur, qui priores dicunt, quomodo intelligentur, qui se falsiloquiis opponunt? Denique quomodo intelligitur arguens veritas, nisi intelligatur redarguenda falsitas? Potest quidem simplicibus simplicitas una et vera sufficere sine disceptatione quaestionum, sine discretione sectarum, at pastores (fol. 162 rb) ovum, qui baculo et latratu canum lupos arcere debent, insidias luporum praecavere aeque debent et doctores ecclesiae fidei defensores praescire convenit, quae cogitent adversarii contra nos, ne praevaleant verba inimicorum super nos. Praeter haec etiam cogitavi et in corde meo dixi: o quantae tenebrae, quanta caligo, quanta caecitas haereticorum! Dixi et illud: o quam magnus et quam digne a nobis est laudandus deus, qui de tantis tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum! Ergo et magnificentius gratias deo referamus; cognoscenda est et veritatis claritas, in qua transpositi sumus. Et ob hoc maxime credidi mendacia haereticorum non tacenda, ut lux, quae in tenebris lucet, de tenebris et nobis luceat.

DE MENANDRO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,23, 93–99)

DE CONSENSIONE HAERETICORUM ET DISSENSIONE (fol. 162 rb): Menander Simoni consentit, a quo et Valentinus dissentit. Haeretici nimirum in diversitate sectarum quandoque ab invicem discordant et tamen omnes in contradictione veritatis concordant. Inter se quandoque divisi sunt, semper simul contra nos sunt. Isaias dicit „Manasses Ephraim et Ephraim Manassen. Simul ipsi contra Judam" (Jes 9,20). Menander contra Valentinum. Valentinus contra Menandrem. Simul ipsi contra Christum. „Principes, inquit, convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum" (Ps 2,2).

DE SATURNINO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,24,1–2.27–35)

DE SEDUCTIONE PER ABSTINENTIAM (fol. 162 va): Sicut Simon magus liberam cuiuscumque voluptatis licentiam, docuit Saturninus et a licitis abstinentiam. Hoc est quod dominus dicit apud Isaiam: „Concurrere faciam Aegyptios adversus Aegyptios et dirumpetur spiritus Aegypti in visceribus eius et consilium eius praecipitabo" (Jes 19,2–3). Pugnant haeretici contra haereticos et spiritus erroris divisione dirumpitur et consilium eorum praecipitatur. Dicit Saturninus nubere et generare a Sathana esse et docet, ut dictum est, a licitis abstinere. De hoc apostolus ad Timotheum sic scribit: „Spiritus manifeste dicit quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentium conscientiam, prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et iis qui cognoverunt veritatem." (1 Tim 4,1–3) Saturninus ergo in hypocrisi loquitur mendacium, quia (...) abstinentiam praedicat et nuptias damnat, ficta abstinentia, falsa sententia, altera hypocrisis est, altera mendacium.

DE BASILIDE EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,24,42–83.119–123)
EXPLANATIO PRAEDICTORUM (fol. 163 ra): Apostolus in prima epistula ad Timotheum scribens monet, non intendere „fabulis et genealogiis interminatis, quae quaestiones praestant magis quam aedificationem dei, quae est in fide" (1 Tim 1,4). Basilides haec non attendens fabulosis figmentis ementitus caelos replevit et interminatas genealogias, non dico hominum, sed angelorum confinxit. Inaniter raptus est super se evanescens in cogitationibus suis ab inferioribus angelis mundum factum et inter ipsos per partes divisum asserit. Seditionem inter eos constituit. Asserit et innominatum patrem misisse Nun primogenitum suum et hunc esse, qui dicitur Christus. Missum autem dicit, ut liberaret credentes ab angelis, qui mundum fabricaverant, et a gentibus. Fictam Christi docet passionem, Simonemque pro eo suppositum. Rationes mathematicorum ad caelorum dimensiones transfert. Principem eorum eo nomine vocat, in quo per singulas litteras certum numerum significantes secundum consuetudinem Graecorum numerus ille possit intelligi, qui diebus anni et pariter caelis ementitis conveniat. Alpha enim littera unitatem significat et ter positum in praedicto nomine ternarium indicat. Betha littera binarium et Ro littera centum et Xi littera sexaginta et Sigma littera ducentos repraesentat, quae simul iuncta trecentos Lxv efficiunt.

DE CARPOCRATO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,25,1–4.30–35.49–50)
DE PRAEDICTIS (fol. 163 va): Carpocratiani creatorem mundi ignorantes et Jesum nescientes magiam exercentes, fabricatoribus huius mundi et his, qui in mundo sunt, ut dicunt dominantes, indifferentiam operum docentes se gnosticos appellant, de scientia sua gloriantes quasi soli ipsi sint scientes, cum omnis doctrina eorum falsi nominis scientia sit et scientiae nomine indigna. Vera autem scientia est, de qua ad deum dicitur „Scire te sensus est consummatus" (vgl. Weish 6,16). Jeremias vero dicit: „Omnis homo infatuatus est ab scientia" (vgl. Jer 10,14). Scientia autem quae infatuat, qualis est doctrina haereticorum, falsi nominis scientia est, quae verae scientiae se imprudenter opponit. De hac falsi nominis scientia apostolus in prima ad Timotheum scribens ait: „Devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt" (1 Tim 6,20–21).

DE CERINTHO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,26,1–15)
DE PRAEDICTIS (fol. 163 vb): Cerinthus ab inferiori potestate, quae eum qui est super omnia deum ignorabat, factum esse mundum dixit. Jesum non ex virgine natum et tamen prae ceteris hominibus plus potuisse asseruit. Alium esse Christum in Jesum post baptismum in figura columbae descendentem et in fine revolantem et alium esse Jesum affirmare non dubitavit. Jesum autem passum esse et Christum spiritalem et impassibilem esse asseveravit. Hic haereticus, sicut ceteri haeretici ante eum, summum deum creatorem mundi esse negat. Matrem etiam dei cum filio suo inhonorat. Christum solvit et dividit, contra quem Johannes in canonica epistula dicit „Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne vernisse ex deo est, et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex deo non est" (1 Joh 4,2–3). Secundum hoc Johannis testimonium Jesus est, qui venit in carne et qui hoc confitetur, ex deo est, qui autem negat Jesum esse Christum, hic solvit Jesum, hic ex deo non est.

DE EBIONITIS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,26,16–25)
DE PRAEDICTIS (fol. 164 ra): Ebionei ex parte nobiscum sunt et ex parte contra nos sunt. Confessionem fidei nostrae de creatore mundi et evangelium Matthaei recipiunt, Paulum abiciunt, prophetica curiosius exponunt, consuetudines legis custodiunt. Isti haeretici nova et vetera iungunt, catholica et haeretica confundunt, nostra alienis corrumpunt, sicut caupones aquam miscent et vinum iuxta quod in Isaia scriptum est: „Corpus illis quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus. Una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas. Una alteri adhaerebit, et tenentes se nequamquam separabuntur" (Job 41,6–8). Corpus Leviathan sunt omnes reprobi et omnes haeretici. Scuta fusilia sunt scripturae testimonia, quia ad protectionem fidei et defensionem veritatis praeparata sunt. Haec fusilia sunt, quia arte fusoris artificis videlicet spiritus sancti composita. Spiritus enim sanctus omnium est artifex omnem ha-

bens scientiam. Squamae serpentinae pellis tegumenta sunt. Haec autem sunt argutae falsitatis molimina et obtectae impietatis velamina. Haeretici autem, qui sunt corpus Leviathan, tunc scuta fusilia sunt, cum vera dogmata assumunt et recipiunt, squamis vero se prementibus compacti sunt, quia ad assertionem vel defensionem sui erroris veris falsa adiungunt. Serpens squamis tegitur, quibus se prementibus quasi pro scuto utitur. Sic fraus haereticorum suis argumentis obvolvitur et mutuo favore quasi compressione squamarum in duritiam solidatur. In conversione Pauli ceciderunt ab oculis eius tamquam squamae. Per gratiam enim illuminatus blasphemus et persecutor esse desinit. Coniunguntur squamae et adhaerent una uni, quia haeretici in errore vicissim se detinent et ab invicem non adhaerent (sic). Spiraculum non incedit per eas, quia verba sacra, quae sunt spiritus et vita, non capiunt in eis. Utuntur enim eis ad seductionem, non ad aedificationem.

DE NICOLAITIS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,26,26–33)
DE PRAEDICTIS (fol. 164 va): Nicolaitae indiscrete viventes et indifferentiam operum docentes ex illis sunt, de quibus dicit Isaias: „Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum ponentes tenebras lucem et lucem tenebras, ponentes amarum in dulce et dulce in amarum“ (Jes 5,20). Iniquitatem et iustitiam, tenebras turpitudinis et lucem honestatis, amaritudinem vitiorum et dulcedinem virtutum aeque aestimant et indifferenter pensant. Transgrediuntur leges et mutant ius, dissipant foedus sempiternum. Propter hoc maledictio vorabit eos.

DE CERDONE EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,27,1–8)
DE PRAEDICTIS: Cerdon docens alterum deum iustum, alterum bonum esse. Successorem habuit Marcionem, qui hanc doctrinam ampliavit.

DE MARCIONE EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,27,9–52)
DE PRAEDICTIS (fol. 164 vb): Marcion alium deum ponit annuntiatum a prophetis, quem contrarium sibi dicit, et alium ponit patrem, a quo Jesus emissus est. Alium adhuc ponit deum fabricatorem mundi, quem cosmocratorem vocat. Sacram scripturam pro voluntate sua circumcidit. Animarum salutem sibi credentibus promittit, corporum salutem non admittit. Malos salvatos, bonos vero non salvatos impudentissime asserit. Marcion, qui de bonis et iustis talia praedicat, proprio iudicio nec bonus nec iustus esse convincitur aut cum bonis et iustis iustissime condemnatur. Hic est Marcion, qui Polycarpo Johannis apostoli discipulo Smyrnae episcopo obviam veniens dixit: „Cognoscis nos“? cui Polycarpus respondit: „Cognosco primogenitum diaboli.“ Hoc de Polycarpo et Marcione refert Hieronymus in libro de viris illustribus. (PL 23,635 C)

DE CONTINENTIBUS ET TACIANO EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,28,8–26)
DE PRAEDICTIS (fol. 165 ra): De hoc Taciano scribit Hieronymus in libro de viris illustribus sic dicens (PL 23,645C). Haec Hieronimus de Taciano. Isti haeretici, qui dicuntur continentes continentiam et abstinentiam praedicantes, sicut pseudoapostoli et operarii subdoli, transfigurant se in apostolos Christi. Apostoli enim continentiam et abstinentiam verbo et exemplo docuerunt, verumtamen nuptias non damnaverunt. Apostolus dicit „Ipse sathanas transfigurat se in angelum lucis“ (2 Kor 11,14). Non est ergo mirum, si ministri eius transfigurantur velut ministri iustitiae. Haec haeresis continentium hodie recalescit, invalescit et in multis nationibus supra modum contra ecclesiam insolescit. Multi enim huius sectae homines se Christi discipulos et apostolorum sectatores profitentur. Vilitatem vestium, parcitatem ciborum sub religionis specie eligunt, in episcopis et sacerdotibus ceterisque ecclesiasticorum graduum ordinibus luxum et superfluitatem in cibis et potibus, preciosa veste et minus moderata evectione reprehendunt. Favore praetendente humilitatis multos sibi alliciunt, multos in errorem mittunt, ut ecclesiasticis sacramentis secum pariter contradicant, ut praelatis ecclesiarum reverentiam et oboedientiam subtrahant, ut unitatem fidelium solvant, ut pacem oboedientiae rumpant, ut haereses, schismata (fol. 165 va) et scandala inducant, ut se religiosos et eos, qui cum eis non sunt, irreligiosos videri faciant, et sibi tantum in his, quae

dei sunt, credendum esse persuadeant. De talibus praedicit apostolus in epistola ad Colossenses monens eos, ne post gratiam evangelii in observantiam caeremoniarum legis seducti inducantur. Ammonitionem autem Colossensibus factam sic format, ut ad generalem ecclesiae eruditionem pertineat, in praecavendis insidiis eorum, qui secundum praecepta et doctrinas hominum per speciem religionis sinceritatem fidei corrumpere moliuntur. Dicit autem sic „Nemo vos seducat volens in humilitate et religione angelorum, quae non vidit ambulans frustra inflatus sensu carnis suae et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum dei". (Kol 2,18–20) Primo ponit apostolus seducentium intentionem, deinde seductionis unum pluresve modos, postea eorundem seducentium inanem laborem et deinde eorum elationem. Post haec frustrati laboris et elationis causa subinfertur intentionem seducentium indicans dicit: „Nemo vos seducat volens quae non vidit." Prophetae viderunt et voluerunt ea solum docere, quae viderunt. Locutus est enim deus in visione sanctis suis. Propterea et videntes dicti sunt prophetae, qui a deo docti et missi viderunt et audierunt et alios sic docuerunt. Humilitas, ciborum parcitas et vestimentorum vilitas. Quae sit angelorum religio intelligitur ex eo, quod dominus in evangelio dicit: „Neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei" (Mt 22,30). Vel religio angelorum est deum adorare et indesinenter laudare. Unde scriptum est: „Adorate eum omnes angeli eius, laudate eum omnes angeli eius (Ps 97,7)." Ficta autem humilitas, simulata castitas, non vera adoratio et indecora laudatio deo non placent. Qui per haec vult propheta videri, volens suadere, quae non vidit, seductor est. Vilior autem habitus sine pietate non iustificat. Esca sumpta vel non sumpta sine pietate non sanctificat. „Non est enim regnum dei esca vel potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto" (Röm 14,17). Castitas mentis commendat castitatem corporis. Unde apostolus virginem ammonet, ut sit sancta mente et corpore (vgl. 1 Kor 7,34). „Veri adoratores adorant in spiritu et veritate" (Joh 4,23). „Non est speciosa laus in ore peccatoris" (Sir 15,9). Hypocrisi coloratur mendacium, ut non appareat perfidiae fraudis commentum. Qui in hypocrisi loquitur mendacium, „ambulat frustra", quia sibi et aliis non solum inutilis, sed et perniciosus existit. Propterea „inanis labor" est, per elationem inflatus est „sensu carnis suae". Non dixit sensu mentis, sed sensu carnis, quia per sollertiam sensus, qua cogitat seducere neglecta cura mentis, verbo et exemplo praedicat incuriam carnis et ideo „non tenet caput". Caput autem Christus, cuius corpus ecclesia est (vgl. Kol 1,18). Qui non est sub capite, non manet in corpore. Qui se separat ab ecclesiastica societate, divisus est ab ecclesiae unitate, quia totum corpus „per nexus et coniunctiones subministratum et constructum est". Sunt in ecclesia personae diversarum facierum secundum divisiones gratiarum. Monemur autem gratiam ad alterutrum administrare. Monemur invicem diligere, honore invicem praevenire, alter alterius onera portare et multa in hunc modum. Haec vicissitudines mutuae dilectionis et alternae praeventionis et subventionis, mutuae subministrationis et supportationis nexus sunt, qui sicut nervi membra ligant. Haec autem operatur mutua caritas, quae est vinculum pacis et vinculum perfectionis (vgl. Kol 3,14). In hoc vinculo servatur unitas spiritus. Unitatem spiritus operatur ipse spiritus, quem misit deus in corda sua clamantem Abba pater (vgl. Gal. 4,6). Hic membra coniungit et unit, ut ex multis fiat unum corpus. Omnes, qui in ecclesia sunt, concordes facit in una fide, in uno baptismate, in unius domini servitute, in eorundem sacramentorum participatione. Haec sunt „coniunctiones membrorum", per quas corpus est constructum, quod „per nexus est subministratum". Fides enim et sacramenta et unius domini oboedientia corpus construunt. Nexus vero, ut dictum est, subministrationem faciunt. Hoc corpus sic subministratum et sic constructum „crescit in augmentum dei", in augmentum scilicet, quod operatur deus, qui ecclesiam numero et merito multiplicare non cessat, quo et augmento et deus augetur in membris suis sicut in corpore suo. Apostolus subinfert „Ne tetigeritis neque gustaveritis neque contrectaveritis, quae omnia sunt usu ipso in interitum secundum praecepta et doctrinas hominum" (Kol 2,21). Vox apostoli est monentis per similitudines non consentire haereticis, qui per humilitatem et abstinentiam seducere cogitant. „Ne tetigeritis" semel vel leviter. „Neque contrectaveritis" saepe vel assidue vel studiose. Qui tangit vel comedit immundum, immundus est. Qui favet vel consentit haereticis, haereticus est. Propterea quae tradunt haeretici, non sunt tangenda vel gustanda, quia omnia „ipso

usu", gustu scilicet vel tactu in interitum sunt, quia animas eis credentium in puteum interitus trahunt. Non enim sunt haec secundum praecepta dei, sed hominum, ad subversionem fidei excogitata et introducta. De talibus dicit dominus per Isaiam „Populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem eius longe est a me et timuerunt me mandato hominum et doctrinis," (Jes 29,13). Addit apostolus: „Quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in superstitione et humilitate et non ad parcendum corpori, non in honore aliquo ad saturitatem carnis" (Kol 2,23). Haec quae ab haereticis confinguntur, sunt quidem „rationem habentia sapientiae", non quidem in veritate, sed in similitudine et simplicium opinione. Legalis observantia et continentia et abstinentia apud simplices multum possunt ad seductionem eorum. Superstitio et humilitas haec est corpori non parcens sine honore aliquo in viliore habitu esse. Carnem tantum saturare hoc est sustentationem vitae non de haeretico cibo procurare vel, si negatio a superioribus repetatur, ut a communi accipiatur, negative potest intelligi hoc modo ad non parcendum corpori ad saturitatem carnis id est ad non saturitatem caro, sed secundum hoc saturitas intelligenda est ea, quae est in esu carnium. Hanc enim ipsi detestantur.

DE ALIIS HAERETICIS (SC 264,28,27–31)

DE PRAEDICTIS (fol. 166 va): Dominus miscuit spiritum vertiginis in medio haereticorum (vgl. Jes 19,14). Errant enim sicut ebrii sibi invicem occursantes et adversantes et christianae veritati repugnantes. Alii enim et alii aliter et aliter formam vivendi praescribunt. Hi autem a licitis retrahunt, illi impetum voluntatis ad illicita resolvunt et in utroque hi vel illi veritati contradicunt et veritati contradicendo inter se conveniunt. Caudae vulpium iunctae sunt altera cum altera. Quae sunt vulpes Ezechiel dicit de „prophetis insipientibus, qui spiritum suum sequentes et nihil vident, quasi in desertis vulpes prophetae tui Israel" (Ez 13,4). Ergo prophetae volentes persuadere, quae non viderint, vulpes sunt. Desertum bestiarum, habitatio daemonum, commoratio ... superstitiosa religio. Hic pseudoprophetae habitant „quasi vulpes in desertis." Quae est cauda vulpium Isaias dicit: vir prophetans mendacium ipse est cauda (vgl. Jes 9,15). Capita vulpium sunt Basilides et Carpocrates, membra diaboli capita bellatorum eius, caudae vulpium discipuli fautores, sectatores et sequaces eorum, quos post se trahunt. Omnes hii contra veritatem convenerunt. Contra pietatem calumnias struunt et quamvis inter se contrarii, tamen in hoc consentiunt, quod omnes pariter perfidiae studio et pietatis odio contradicunt veritati.

DE ALIIS HAERETICIS, QUI EMISSIONES ALITER PONUNT EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,29,3–63, Auszüge)

DE PRAEDICTIS (fol. 166 vb): Novis et nefandis commentis nova et horrenda nomina imponunt, ut per hoc simplices et indoctos in stuporem admirationis adducant et sic stupidos et atterritos facilius seducant.

DE ALIIS HAERETICIS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,30,1–180, Auszüge)

DE PRAEDICTIS (fol. 167 ra): Qui post aliorum figmenta similia finxerunt, ne aliorum mutationes esse viderentur, callide nomina mutaverunt et praecedentibus aliorum commentis novas adinventiones addiderunt, ut mutatione nominum et additione novorum de alienis tamquam de propriis novam conderent sectam.

DE OFFITIS ET CAINITIS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,31,1–17)

DE PRAEDICTIS (fol. 167 rb): Omnes hi praedicti haeretici, sicut „Iannes et Mambres restiterunt Moysi, ita resistunt veritati. Homines corrupti mente reprobi circa fidem, sed ultra non proficiunt. Insipientia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit" (2 Tim 3,8–9). Haec sunt portae inferi, haec genimina viperarum, haec paludes aquarum fetentem nebulam exhalantes, quae totam terram tegebat. Hi hostes veritatis, inimici pietatis, praecones impietatis, organa falsitatis. Horum perfidia in sanctis conciliis ex sacris scripturis detegitur, convincitur et condemnatur.

DE MARCO: Scribit praeterea Irenaeus in primo libro de doctrina Colarbaseorum et Marci. Hic autem Marcus (SC 264, 13, 2–4.8–10.33–38). De hoc Marco scribit Hieronymus in epistula ad Theodoram Hispanam his verbis (Ep. 75, 3; PL 22, 687–688) Haec Hieronymus de Marco.

QUIBUS TEMPORIBUS FUERUNT VALENTINUS, CERDON ET MARCION EX TERTIO LIBRO IRENAEI (SC 211, 4, 45–65).

OSTENSIO QUOD HAERETICI EX PHILOSOPHIS SECTAE SUAE OCCASIONES ACCEPERUNT EX SECUNDO LIBRO IRENAEI (SC 294, 14, 25–47)

OSTENSIO QUOD EX PASSIONIBUS ANIMI CONIECTURAS OPINIONUM SUARUM ACCEPERUNT EX SECUNDO LIBRO IRENAEI (fol. 168 ra): Non solum ex poeticis figmentis et philosophicis commentis characteres sectarum suarum figuraverunt, sed ex motionibus, affectionibus et passionibus humanae mentis coniecturas suarum opinionum sumentes, quae in nobis sunt, per similitudinem ad divina transtulerunt. De his motionibus animi Irenaeus in secundo libro sic ait (SC 294, 13, 24–60). EXPLANATIO PRAEDICTORUM (fol. 168 rb): Sex animi motiones sive affectiones bis distinguit et ordinat et his omnibus praeponit Nun. Nus autem principalis sensus est, qui a nullo emittitur, sed omnes affectiones a se emittit et omnes per se disponit. Hoc est iudicium mentis, cuius nutu, quae mente cogitantur et tractantur, omnia ordinantur. Duos autem ordines ponit. In primo ordine primo nominat ennoiam, quam appellat primam motionem. Haec est prima emissio a principali sensu. Haec est enim prima animi conceptio. Hanc in secundo ordine contemplationem dici posse insinuat dicens „de quo quis contemplativus est, de eo et cogitat". Pro cogitatione, quam in secundo ordine insinuat, in primo ordine ponit enthymesim. Enthymesis autem superius in secta Valentini concupiscentia dicitur superioris Sophiae, quae cum passione ab ea separata et extra pleroma facta, ex hoc intelligens, quod enthymesis est cogitatio aucta et desiderio animae affecta. Propter quod dicit eam universam animam apprehendere. Post enthymesim ponitur in primo ordine sensatio. Haec est animi affectio, qua quis sentit et sapit id est intelligit. Indilatata sensatio hoc est valde dilatata consilium fit. Et haec est quarta emissio. Quam emissionem in secundo ordine insinuat dicens „consiliatur". Motus consilii indilatatus id est valde dilatatus hoc est multum perficiens examinatio id est approbatio. Quam emissionem insinuat in secundo ordine dicens „animo tractat" id est corde versando probat. Haec examinatio perseverans verbum appellatur, verbum scilicet cordis, nondum oris. Hoc autem verbum affectio est, qua mens disponit manifestare hoc est in effectum producere, quod concipit, quod concupiscit, quod intelligit, quod post consilium examinat et approbat. Post haec sequitur verbum oris, quo alteri manifestantur, quae antea occulta in corde tenebantur. Dicit autem unum et idem esse haec omnia, quia sequens emissio hoc ipsum est, quod prior aucta. Prima enim mentis conceptio de aliquo opere faciendo, quae ennoia dicitur, a minima motione cogitationis incipiens, in enthymesim proficit id est concupiscentiam et desiderium cogitati operis faciendi. Tale desiderium auctum et perseverans provehitur in sensationem, qua quidem sensatione ratio et utilitas cogitati operis faciendi magis clarescit et elucescit, sentitur et intelligitur, magis dico quam in prima emissione, quae est ennoia vel secunda, quae est enthymesis. Post hanc autem sensationem adhuc opus consilio est, ne quid subito aut praepropere fiat. De ipsa enim sensatione deliberare oportet et cum mora temporis, ut motio sensationis stabilis inveniatur et perseverans. Sensatione autem perseverante et consilio stabiliter permanente sequitur examinatio praedictarum scilicet motionum discussio et approbatio. Ennoia proponit, enthymesis concupiscit, sensatio necessaria providet, consilium impedimentum praecavet, examinatio deliberata concupiscit et considerat, discutit et pensat, ponderat et trutinat, stabilitatem consilii exspectatione probat, post probationem assensione omnia comprobat et confirmat. Verbum subsequens et aggredi gestiens dicenda praeformat, verbum egrediens cogitata demonstrat. Hic ordo motionum in his observari solet, quae proinde et cum consilii maturitate disponuntur et ad effectum perducuntur. Inconstantes autem motiones sua levitate deficiunt et sine effectu ad nihilum deveniunt. Stabiles vero affectiones suis conatibus

crescunt et per gradus incrementorum proficiunt et tandem cogitati operis speciem perficiunt. Hunc ordinem cogitationum dominus ex parte insinuare videtur in evangelio dicens „Quis ex vobis volens turrim aedificare, non prius sedens computat sumptus, qui necessarii sunt" (Lk 14,28), „volens turrim aedificare" propositum et desiderium cogitati operis demonstrat. „Computat sumptus, qui necessarii sunt", rationem providentiae insinuat et in sequentibus dominus adiungit „Omnis rex iturus comittere bellum adversus alium regem non sedens prius cogitat, si possit cum decem milibus concurrere ei, qui cum viginti milibus venit ad se" (Lk 14,31) consilium insinuat, quo et usus est rex alteri regi impar mittens et rogans ea, quae pacis sunt. Haec motio Irenaeus „in hominibus capit dici, cum sunt compositi natura." „Capit" verbum impersonaliter ponit more suo ac si diceret capit id est capabile et intelligibile est et facile intelligi potest, quomodo fiant affectionum emissiones et aliarum post alias successiones, in hominibus, qui natura compositi sunt. In deo autem, qui natura simplex est, longe alia ratio est. Vel cum dicitur „capit" subintelligi potest ratio. Capit enim ratio de hominibus sic dici, de deo autem non sic.

DE PRAEDICTIS: Secundum praedictas humanarum affectionum emissiones excogitaverunt haeretici eorum emissiones, Ennoiam scilicet, Nun et Logon et alios eonas. Verumtamen praedictum ordinem non observaverunt ponentes ennoiam ante Nun, cum Nus naturaliter, ut dictum est, in humanis affectionibus ennoiam praecedat.

OSTENSIO QUOD NON EST DE DEO SENTIENDUM SECUNDUM HUMANAS PASSIONES EX LIBRO II IRENAEI (SC 294,13,60–72)

OSTENSIO QUOD A SACRA SCRIPTURA ERRORIS SUI PATROCINIUM QUAERANT HAERETICI EX PRIMO LIBRO IRENAEI (SC 264,8,33–189, Auszüge)

III. Beispiel für ein zusammenfassendes Exzerpt (aus Irenaeus, adv. haer. I, c. 1–5).

QUAE EST VALENTINI SECTA ET DISCIPULORUM EIUS EX PRIMO LIBRO IRENAEI (vgl. SC 264,1,1–117) (fol. 161 ra) Valentinus et discipuli eius quendam in invisibilibus altitudinibus dicunt esse perfectum eonem, quem Proarchen et Propatora et Bythum vocant. Hic cum a nullo caperetur et esset invisibilis, sempiternus et ingenitus, in silentio erat et quiete multa. Cum eo dicunt fuisse Ennoiam, quam etiam Charin et Sigen vocant, in qua deposuit semen, quae concepit et generavit Nun, similem et aequalem patri, et solum capientem patris magnitudinem. Hunc autem Nun Unigenitum vocant et Patrem et Initium omnium. Una autem cum eo dicunt emissam Veritatem et hanc esse primam Pythagoricam quaternationem et radicem omnium dicunt. Est autem haec quaternatio: Bythus, Sige, Nus, Alithia. Unigenitum autem Nun dicunt emisisse Logon et Zoen. De Logo autem et Zoe emissum dicunt secundum coniugationem Hominem et Ecclesiam. Hanc dicunt primogenitam octonationem, radicem et substantiam omnium, Bythum scilicet et Ennoiam, Nun et Alithiam, Logon et Zoen, Anthropon vel Hominem et Ecclesiam. Bythum dicunt secundum coniugationem copulatum suae Ennoiae id est cogitationi, quam Gratiam et Silentium vocant, Unigenitum autem Nun Alithiae id est veritati, Logon autem Zoe id est vitae et Anthropon id est hominem cum ecclesia. Hos autem eones appellant. Dicunt autem Logon quidem et Zoen, posteaquam emissus est Homo, emisisse alteros eones XII, quos certis nominibus distinguunt. Hoc dicunt spiritale pleroma tripartite divisum in octonatione, in qua sunt octo eones, et decada, in qua sunt decem eones, et duodecada, in qua sunt XII eones. Propter hoc salvatorem dicunt XXX annis in manifesto nihil fecisse ostendentem mysterium horum XXX eonum. Inter XII eones, qui sunt in duodecada, ea scilicet, quae ab Anthropo et Ecclesia emissa fuerant, novissime sunt Theletus et coniunx Sophia. Cumque Nus, qui Monogenes dictus est, solus magnitudinem Bythi cognosceret, voluit Sophia, ut dicunt, magnitudinem eiusdem Bythi apprehendere, cumque hoc non posset propter magnitudinem altitudinis, passa est passionem. Propterea eam passum eonem dicunt errantem. Postea autem ut dicunt mundata est Sophia et restituta est coniugi

Theletho et infra pleroma perseveravit. Concupiscentia eius cum passione sicut dicunt facta est seorsum et separata extra pleroma. Enthymesis autem illius superioris Sophiae, quam et Achamoth vocant, cum separata esset a superiore pleromate cum passione posita est in locis umbrae et vacuitatis et extra lumen facta est. Ex hac Achamoth dicunt subsistere materiam et substantiam animalem et substantiam spiritalem. Haec autem Achamoth ut dicunt formavit de animali substantia deum patrem et salvatorem et regem omnium, quae sunt eiusdem cum eo substantiae, hoc est regem substantiarum animalium, quas dextras vocant, nec non et regem earum substantiarum, quae ex materia sunt, quas sinistras dicunt. Hunc autem Demiurgum vocant, dicentes eum patrem esse dexterorum hoc est psychicorum et sinistrorum hoc est hylicorum, levium scilicet et gravium sursum volantium et deorsum vergentium. Septem caelos factos esse dicunt, super quos Demiurgus esse dicitur et propter hoc Hebdomadam vocant eum. Septem autem caelos intellectuales esse dicunt et angelos esse tradunt et Demiurgum angelum esse dicunt, deo autem similem. Paradisum super tertium caelum existentem archangelum dicunt esse, et ab hoc aliquid accipisse Adam conversatum in eo. De spiritali substantia spiritalia malitiae docent facta. Hinc diabolum genesim habuisse dicunt et daemonia et omnem spiritalem malitiae substantiam. Diabolum autem Cosmocratorem vocant. Demiurgum quidem psychicum filium matris suae dicunt. Cosmocratorem vero dicunt creatorem Demiurgi et Cosmocratorem dicunt intelligere ea, quae sunt super eum, quoniam sit spiritalis malitia, Demiurgum vero ignorare ea, quae supra ipsum sunt, cum sit animalis. Matrem ipsorum habitare dicunt in eo, qui sit caelestis locus hoc est in medietate, Demiurgum vero in eo, qui sit in caelo locus hoc est Hebdomade, Cosmocratorem vero in eo, qui sit secundum nos mundo. Hominem dicunt animam habere a Demiurgo, corpus a limo et carnem a materia. Spiritalem vero hominem a matre Achamoth.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

PATZER, ANDREAS, *Bibliographia Socratica.* Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Freiburg/München: Alber 1985. 365 S.

P. hat etwa 2300 Titel über Sokrates aus den letzten zweihundert Jahren gesammelt. Er strebt Vollständigkeit an, aber er weiß, daß das im vorliegenden Fall ein problematisches Ziel ist. Sokrates hat selbst nichts geschrieben, aber über ihn berichten ca. hundert antike Werke, von denen mehr als die Hälfte erhalten ist. Man braucht nur an die Platonischen Frühdialoge zu denken, um sich der Abgrenzungsproblematik bewußt zu werden. P. legt in den Vorbemerkungen seine Auswahlkriterien dar. Je größer die Menge des bei einem antiken Autor vorliegenden Materials, um so strenger mußte ausgewählt werden, sowohl bei den Editionen der antiken Quellen als auch bei der Sekundärliteratur. Daß eine solche Auswahl in manchen Punkten einen „subjektiven Einschlag" erhält, hebt P. eigens hervor. Zu bedauern ist, daß Rezensionen nur aufgenommen wurden, wenn sie als selbständige Aufsätze erschienen sind. Eine Auswahl von Rezensionen wäre für eine erste Orientierung und die kritische Auseinandersetzung eine große Hilfe gewesen. Von einigen ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, werden die aufgeführten Arbeiten nicht kommentiert. P. hat mit großer Genauigkeit gearbeitet. Jede Nummer, auch die selbständigen Publikationen, ist mit Seitenangaben versehen. Wo P. eine Arbeit nicht selbst einsehen konnte, wird dies eigens angemerkt und auf den Fundort der Angabe verwiesen. – Die Bibliographie ist in Quellentexte und wissenschaftliche Literatur gegliedert. Die Quellentexte umfassen Sammelwerke und einzelne antike Autoren, bei denen wiederum zwischen Gesamtausgaben, Teilausgaben und Chrestomathien unterschieden ist. Die Sekundärliteratur ist in Gesamtdarstellungen und Spezialabhandlungen aufgeteilt; von den (ihrerseits untergliederten) Unterabteilungen der letzteren seien genannt: Biographie, Philosophie und Quellenuntersuchungen. Bei der detaillierten und übersichtlichen Gliederung dürfte es dem Benützer nicht schwer fallen, die einschlägigen Titel zu finden. Sehr zu begrüßen ist, daß innerhalb einer jeden Rubrik die Arbeiten nach dem Erscheinungsdatum geordnet sind. Der Band schließt mit einem umfangreichen Index (319–365) der antiken und modernen Namen und der Sachen. F. RICKEN S. J.

FERBER, RAFAEL, *Platos Idee des Guten* (Richarz Philosophie). St. Augustin: Richarz 1984. 254 S.

In der Idee des Guten sieht der Vf. das Herzstück der Philosophie Platos. Was hier bedacht wird, ist zugleich das Grundproblem der abendländischen Philosophie. Dies ist auch der Grund, warum F. in einer detaillierten Interpretation dem Ursprung, dem Zusammenhang und dem Ziel „des Guten" nachgehen will. Innerhalb des „geschriebenen Werkes" Platos beschränkt er sich aus methodischen Gründen auf Politeia 505–517. Der Hauptteil seiner Arbeit besteht denn auch in einer genauen Explikation der Idee des Guten in den verschiedenen ontologischen, epistemologischen, ethischen und anthropologischen Aspekten, die er an der Gleichnistrias vom Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis gewinnt (49–166). Hinführend stellt er die Ideenlehre der Politeia als eine Lehre von den zwei Welten (Ideen-Sinnenphänomene, Urbild-Abbild) und den zwei Werten (normative Seins- und Wertstufen) dar. Die geschichtliche Herkunft dieser sog. mittleren Ideenlehre findet er aber bei Parmenides. Dessen Spruch von der Identität von Sein und Denken, „der vielleicht den reichsten und tiefsten, aber auch den schwersten zu verstehenden Gedanken, den die westliche Philosophie je gedacht hat, die Spitze des Wissens"(72) enthält, ist die Problemmitte dessen, was in der Idee

des Guten bedacht wird. Der abendländische Dualismus, d. h. die Dichotomie von Ontologie, die naiv nach dem Wesen des Seienden fragt, und von Erkenntnislehre, die bei einer Bewußtseinsanalyse stehenbleibt, ist letztlich bedingt von der Vergessenheit des Dritten, worin nämlich Denken und Sein übereinkommen und identisch sind. – Indem der Vf. das Problem des Dritten historisch durch eine Platon-Interpretation aufhellt, will er dessen systematisches Bedenken vorbereiten. Seine Hauptthese lautet denn auch: „Die Idee des Guten ist das Dritte zwischen und über Denken und Sein" (11). – Das Gute bedingt die Intentionalität des Denkens auf das Sein hin, zugleich steht das Gute eigentümlich „über dem Sein" als ein Nicht-Seiendes (epekeina tēs ousias). Platos Metaphysik ist so auch eine Überwindung der Metaphysik, die nur das Sein und das Wesen bedenkt, insofern aber auch nicht nur bei der Entdeckung der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem nun beim Sein halt macht. Sie ist vielmehr Meta-Metaphysik, da sie das jenseits des Seins geortete Dritte zwischen Denken und Sein bedenkt, das erst die Intentionalität des Denkens ermöglicht (141). F. warnt hier vor dem theologisierenden Mißverständnis, das Gute bei Plato für das Göttliche zu halten, da Plato das Gute als ein Übergöttliches und Überseiendes sieht. – Platos Meta-Ontologie verfällt weder dem Monismus noch dem Dualismus. Beides übergreifend ist sie eigentlich ein Trialismus als Grunderfahrung der Wirklichkeit. – Mit einer umfänglichen Kritik an Platos Ideenlehre (167–183) leitet der Vf. zur neuzeitlichen Philosophie über, in der er das Problem des Guten in das Problem des Dritten transponiert sieht. Kants transzendentaler Idealismus, in dem das Denken die Identität von Erkenntnis und Erkenntnis der Gegenstände produziert, sieht er durch die Vergessenheit des Dritten gekennzeichnet, in dem sich die Identität von Denken und Sein ereignet. Ebenso verhält es sich mit Wittgenstein, der ja nur Kants Identitätsthese von der Ebene der Vernunft auf die Ebene der Sprache gezogen hat. Die Identität im Dritten wird erstmals wieder thematisiert bei J. G. Fichte im Gegenzug zu der vom obersten Grundsatz der Transzendentalphilosophie bei Kant und Wittgenstein „systematisch verstellten Lichtquelle der Transzendentalphilosophie" (197). In Heideggers hochbedeutender Schrift „Der Satz der Identität" findet mit der Rede vom „Ereignis" eine Wiederaufnahme von Platos großem Lehrstück der Idee des Guten als dem Dritten zwischen Denken und Sein statt. Der trichotomischen Realitätsstruktur bei Plato (Sinnensphänomene, Ideen, Idee des Guten) entspricht bei Heidegger die Dreiheit von Seiendem, Sein und Ereignis. Die Zweiheit von Denken und Sein ist in eine trialistische Erfahrung hinein überwunden. Heideggers berühmtes Wort von der Seinsvergessenheit abendländischer Metaphysik meint daher nicht das Vergessen eines dem Denken gegenüber Zweiten, „sondern die Ereignisvergessenheit, kurz die Vergessenheit des Dritten" (210). Im letzten versteht F. die gesamte Philosophie als eine Folge von Metamorphosen der von Parmenides ausgesprochenen Uridentität von Sein und Denken: „Die westliche Philosophiegeschichte ist nichts anderes als ein Kommentar zum Spruch des Parmenides: ‚to gar auto noein estin te kai einai'" (204).

F. hat ein kühnes Buch vorgelegt mit weitausholendem Anspruch. Die Mühe des konzentrierten Mitdenkens, die er dem Leser abfordert, wird belohnt durch eine gezielte Konfrontation mit einem Zentralproblem abendländischen Denkens.

G. L. Müller

Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.* Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin/New York: de Gruyter 1985. VIII/446 S.

Seit Schleiermachers ‚Einleitung' (1804) gilt die Schriftkritik des ‚Phaidros' (274 b–278 e) als Schlüssel zum Verständnis der Platonischen Dialoge. Die beiden bedeutendsten Diskussionsbeiträge der letzten Jahre dürften die Tübinger These vom esoterischen Platon (H. J. Krämer und K. Gaiser) und die Interpretation von W. Wieland sein. Krämer und Gaiser sehen in der Schriftkritik einen Hinweis auf die zentrale Bedeutung der sog. ungeschriebenen Lehre, die sie aus den doxographischen Berichten bei Aristoteles u. a. rekonstruiert haben. Für Wieland (vgl. ThPh 61 [1986] 110–113) ist Wissen, wie Platon es versteht, nicht schriftlich fixierbar, weil es nicht propositional,

sondern ein dispositionales Gebrauchswissen ist. Wie Schleiermacher ist Wieland der Auffassung, daß Platons philosophische Aussage nicht von der Dialogform getrennt werden kann; die Dialoge enthalten nach ihm unvergleichlich mehr an philosophischer Substanz als die bisher rekonstruierte ungeschriebene Lehre. – S.s Buch ist eine Apologie des Tübinger esoterischen Platon. Die Dialoge selbst zwingen uns, die indirekte Platonüberlieferung ernst zu nehmen; an der durch L. Robin begonnenen und von Krämer und Gaiser wesentlich geförderten Aufarbeitung über die mündliche Philosophie Platons komme die Forschung auf die Dauer nicht vorbei (330). Die Schriftkritik des ‚Phaidros' gibt die leitenden Gesichtspunkte ab, unter denen S. die Dialoge bis zur ‚Politeia' einschließlich und das 10. Buch der ‚Nomoi' interpretiert. Von den vier Anhängen ist vor allem der erste (331–375) von Bedeutung, der die von Schleiermacher begründete Theorie der Dialogform kritisiert, ohne dabei jedoch auf Unterschiede der einzelnen Autoren einzugehen. S. zeichnet das Bild eines Platon, der sein Wissen bewußt zurückhält und sich eine „freiwillige Einschränkung der philosophischen Kommunikation" (1) auferlegt, ein Luxus, den er sich leisten kann, weil er nicht wie die akademischen Lehrer des 20. Jhs. unter dem Zwang des publish or perish steht. Hinter den Dialogen steht eine inhaltlich weiterreichende, ausgebaute Theorie, die „in der Form expliziter ‚positiver' Belehrung" (374) mitteilbar ist. Der Platonische Sokrates ist im Besitz der objektiven Wahrheit. Er ist nicht auf das Gespräch angewiesen; es gibt keinen Dialog, in dem er nicht „auf für ihn bereits gesicherte, nicht erst im Gespräch zu erarbeitende Theoreme zurückgreifen könnte" (225). Auch der Sokrates der Frühdialoge ist im Besitz des aporienlösenden Wissens. Der Möglichkeit, daß der Mitteilbarkeit des Wissens durch die Sache und die Sprache Grenzen gezogen sind, steht S. ablehnend gegenüber. Die Einleitung zu den drei Gleichnissen der ‚Politeia' mache unmißverständlich klar, daß Sokrates eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Guten *hat* (311).

Kritische Fragen lassen sich an die Konsistenz von S.s Ausführungen stellen. Der Begriff des Wissens, auf dem die Überlegenheit des Platonischen Sokrates beruht, bleibt ungeklärt. Der überwiegende Eindruck ist, daß S. an ein dogmatisches System im Sinne der Tübinger Prinzipienlehre denkt. Dem stehen andere Stellen entgegen, nach denen es sich nicht um ein inhaltliches Wissen, sondern um ein formales Können, die Kunst der Dialektik, handelt (z. B. 113, 206, 228). Der Versuch, beide Begriffe in der Weise miteinander zu verbinden, daß der Grundzug der Dialektik der methodische Rückgriff auf inhaltlich Grundlegenderes sei (40), überzeugt nicht. S. betont auf der einen Seite, daß Platon jede Art der schriftlichen philosophischen Mitteilung, also auch den geschriebenen Dialog, ablehne (5, 10, 12). Aber er kann andererseits auch nicht ausschließen, daß die Dialoge eine Form philosophischer Mitteilung sind. Sie enthalten Abbilder der lebendigen Rede des Sokrates, Situationen, in denen er seine Fähigkeit, seinem Logos zu helfen, beweist (21). Daß ein geschriebener Dialog das lebendige philosophische Gespräch nicht ersetzen kann, wird auch jeder Vertreter der Schleiermacherschen Dialogtheorie zugeben. Insofern werden auch die Dialoge mit Recht von Platons Schriftkritik getroffen. Auch der Platonische Dialog bedarf als geschriebener Text der Auslegung und der Weiterführung seiner Gedanken. Seine Form weist auf diese Notwendigkeit hin, und sie bringt den Leser zugleich auf den Weg. Was diese notwendige philosophische „Hilfe" (ein Leitmotiv in Phdr. 274 b ff. und in S.s Untersuchung) ist, zeigt Platon nach S. durch die Mimesis des lebendigen philosophischen Gesprächs im geschriebenen Dialog. „Dort erscheint ‚Hilfe' in gestufter Form: ein Gesprächsabschnitt kann dem anderen ‚helfen', ebenso ein Dialog dem anderen" (328). Entsprechend ist das geschriebene Wort auf die Hilfe der mündlichen Philosophie angewiesen. Aber kann diese Hilfe nur als Gespräch in der Platonischen Akademie gedacht werden, in der Form der Belehrung über die ungeschriebenen Dogmen? Welchen Sinn hätte dann Platons geschriebenes Werk? – Auch wer wie der Rez. die These des Buches nicht teilt, wird S.s Einzelinterpretationen in vielen Punkten zustimmen. Was sie herausarbeiten, ist die personen- und situationsbedingte Ökonomie des sokratisch-platonischen Philosophierens. S. macht deutlich, daß das Platonische Gespräch „adressatenbezogen" (280) und unabgeschlossen ist. Die Dialoge sind voll „von Aussagen, die die Notwendigkeit weiterer Begründung und Abstützung ihrer eigenen Ergebnisse klar

aussprechen" (22). Aber verweisen sie damit auf eine esoterische Lehre, die eine dogmatische Antwort bereithält? Oder wollen sie im Gegenteil zeigen, daß auch die philosophische Rede Menschenwerk ist, die die Sache, um die es ihr geht, niemals vollkommen einholen kann? Der Logos des Sokrates erweist sich in den Dialogen als der stärkste, aber auch er bleibt ein Floß, dem sich anzuvertrauen ein Wagnis ist.

F. Ricken S. J.

Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Erster Band: *Aristoteles und seine Schule.* Hrsg. *Jürgen Wiesner.* Berlin/New York: de Gruyter 1985. IX/665 S.

Die Festschrift zur Emeritierung von Paul Moraux († 26. 9. 1985) ist auf zwei Bände geplant. Der vorliegende erste Band enthält 31 Originalbeiträge zum Corpus Aristotelicum und zum alten Peripatos. Thema des noch nicht erschienenen zweiten Bandes sind Kommentierung, Überlieferung und Nachleben des Aristoteles. Der Hrsg. wollte nicht eine Festschrift mit vermischten Beiträgen, sondern eine möglichst geschlossene Aristoteles-Publikation vorlegen. Das ist insofern gelungen, als fast alle wichtigen Themenbereiche des Corpus Aristotelicum durch Beiträge, wenn auch unterschiedlichen Charakters, vertreten sind. Der Hauptteil des Bandes ist gegliedert in Untersuchungen zur Logik, Physik, Psychologie, Biologie, Metaphysik, Ethik, Politik und Poetik. Ihm ist ein Abschnitt „Aristoteles-Vita, Charakter seiner Traktate" vorangestellt. Themen der abschließenden Arbeiten sind Schriften des Aristoteles außerhalb des Corpus, mathematische Erörterungen in der Akademie und bei Aristoteles, ferner Theophrast, Straton und Dikaiarch. Die Benutzung des Bandes wird erleichtert durch zwei Indices locorum (Aristoteles; Auctores Graeci, Latini, Arabici), einen Index codicum et papyrorum und einen Index nominum.

Innerhalb dieser Gliederung ist der thematische und methodische Rahmen weit gespannt. Neben Überlegungen von grundsätzlicher Bedeutung finden sich Untersuchungen detaillierter Einzelprobleme. In einer kurzen Rez. kann es nur darum gehen, anhand einiger Beispiele einen Eindruck von der Vielfalt des Gebotenen zu vermitteln. Um mit der Text- und Literarkritik im weiteren Sinne zu beginnen: *H. Weidemann* schlägt Emendationen zu De int. 7, 17 b12–20 vor. Mit der Echtheitsfrage von Hist. an X befaßt sich *D. M. Balme;* er vergleicht dessen Zeugungslehren mit denen von De gen. an. und untersucht den Befund der griechischen Manuskripte und lateinischen Übersetzungen. *Chr. Rutten* kommt aufgrund inhaltlicher und stilistischer Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß Buch Gamma der ‚Metaphysik' vor dem Buch Beta zu datieren ist, so daß man in Gamma keine Lösungen von Aporien des Buches Beta suchen darf. In einem nur äußerst lockeren Zusammenhang zur Thematik des Bandes steht der Beitrag von *H. Seidensticker* über die Authentizität von Euripides, Orestes 1503–1536. *K. Gaiser* fragt nach den Hauptpersonen des Dialogs ‚Eudemos': Gesprächspartner des Eudemos, dessen Auffassungen sich nicht voll mit denen des Aristoteles decken, sei König Philipp von Makedonien. *H. B. Gottschalk* berichtet über Probleme und leitende methodische Gesichtspunkte der in Vorbereitung befindlichen neuen Edition der Fragmente des Theophrast. – Eine Reihe von Arbeiten befaßt sich mit Themen der Wissenschaftsgeschichte und -theorie: die Wurftheorien im Corpus Aristotelicum *(B. Manuwald);* die Notwendigkeitsbegriffe in der Aristotelischen Naturphilosophie *(W. Kullmann);* das Problem des astronomischen Hilfsmittels der Sehnentafeln bei Eudoxos *(Á. Szabó);* die sog. vollständige oder mathematische Induktion bei Platon und Aristoteles *(T. Krischer);* Probleme der Astronomie des Theophrast *(R. W. Sharples);* Stratons Theorie des leeren Raumes *(D. J. Furley);* zu dieser Gruppe kann auch die (medizingeschichtliche) Untersuchung von *F. Kudlien* gezählt werden, ob Aristoteles zwei Klassen von Ärzten, Sklavenärzte für Sklaven und freie Ärzte für Freie, gekannt habe. – Ich komme zu den in einem engeren Sinn philosophischen Arbeiten: Mit den Aussagen des Aristoteles zum sog. Leibniz-Prinzip beschäftigt sich *M. Mignucci. G. Verbeke* interpretiert die Aporien bezüglich der Zeit in Phys. IV, ein Vergleich mit Plotin zeigt den unterschiedlichen Zugang beider Denker zu demselben Phänomen. *L. Couloubaritsis* fragt nach der Stellung der Kapitel 7–9 im Gedankengang des Buches Zeta der ‚Meta-

physik'. Die Analyse des Werdens im Buch Eta unterscheide sich insofern grundlegend von der in Z 7–9, als es Aristoteles dort gelinge, den Dualismus von Z 7–9 zu überwinden und die Einheit der Usia zu wahren. Das vieldiskutierte Problem der Akrasia wird von *J. Owens* aufgegriffen; er fragt, was die „letzte Prämisse" (EN 1147 b9) bedeutet.

Abschließend seien drei Arbeiten besonders hervorgehoben, weil sie fruchtbare Denkanstöße zu grundlegenden Fragen der Aristoteles-Forschung geben. *W. J. Verdenius* diskutiert erneut das Problem des literarischen Charakters der Aristotelischen Lehrschriften. Die Tatsache, daß sich im Corpus Aristotelicum sowohl ein unliterarischer, dichter, elliptischer Stil als auch stilistisch sorgfältig ausgearbeitete Abschnitte finden, habe bislang noch keine befriedigende Erklärung gefunden. V. stellt folgende Hypothese zur Diskussion: Aristoteles hatte bei allen Schriften das Ziel einer Publikation als Buch im Auge. Er skizzierte seine Gedanken zunächst in der Form von Vorlesungsnotizen. Die stilistischen Unterschiede bezeugen verschiedene Phasen der Überarbeitung, die wegen der Schwierigkeit der Sache und wegen des frühen Todes des Aristoteles nicht zum Abschluß kam. – Anhand der Kapitel der NE über die Selbstliebe fragt *C. de Vogel* nach dem Charakter der Aristotelischen Ethik. Sie lehnt, in der Auseinandersetzung mit Dirlmeier, zwei Auffassungen ab: erstens, daß Aristoteles lediglich das sittliche Ideal der griechischen Kultur wiedergebe, und zweitens, daß er eine im Grunde platonische Ethik vertrete. Der Beitrag wirft die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Theologie bei Aristoteles und Platon auf. Den theologischen Aussagen in EN X spricht de V. ein sehr geringes Gewicht zu, während sie den theologischen Charakter der sokratisch-platonischen Ethik unterstreicht. Platons Ethik sei weniger intellektualistisch als die des Aristoteles. Auch der Bezug auf andere sei in der Aristotelischen Ethik nicht von definitiver Bedeutung. Im Grunde sei die Aristotelische Ethik, so der Vorwurf de V.s, egoistisch. – Was ist der Gegenstand der ersten Philosophie, und worin ist die Einheit der Bücher zu sehen, die den Titel ‚Metaphysik' tragen? Das Interessante an der Lösung von *Ch. H. Kahn* ist die enge Parallele, die er zwischen dem theologischen Buch Lambda und den sog. Substanzbüchern Zeta, Eta und Theta sieht. Lambda behandelt bekanntlich zunächst die wahrnehmbare Usia, um dann über den Aufweis und das Wesen des Unbewegten Bewegers zu sprechen. Aristoteles hat nach K., entgegen der Meinung vieler Interpreten, in den Substanzbüchern das theologische Anliegen von Lambda nicht aufgegeben. ZHΘ sind eine Neufassung des ersten Teils von Lambda; sie sind in dem Sinn ein Torso, daß auch sie wie Λ 1–5 durch eine Theologie, die Aristoteles aber nicht mehr hat schreiben können, hätten abgeschlossen werden sollen. Die gedankliche Entwicklung der ersten Philosophie gehe von der Frage nach den Ursachen aus (Buch A und B); sie komme von dort zur Ontologie, der Lehre vom Seienden als Seiendem (Buch Γ). Der nächste Schritt führe von der Ontologie zur Lehre von der Usia (Γ 2–3; Z 1), die wiederum ihren Abschluß in der Theologie (E 1; Λ 1–10) finde. F. Ricken S. J.

Moraux, Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* (Peripatoi 6). Berlin/New York: de Gruyter 1984. XXX/825 S.

Paul Moraux, der am 26. 9. 1985 verstorben ist, hatte im Vorwort des ersten Bandes (vgl. ThPh 51 [1976] 267–274) die Periode, die das auf drei Bände geplante Werk umfassen sollte, durch den „Willen zur Orthodoxie" (Bd. 1 S. XVI) charakterisiert. Von der ihr folgenden neuplatonischen Aristotelesinterpretation, die mit Porphyrios beginnt und ihren Höhepunkt in Ammonios Hermeiu und seiner Schule im 5. und 6. Jh. erreicht, unterscheidet sie sich vor allem dadurch, daß sie sich noch nicht zur grundsätzlichen Identität von Aristoteles und Platon bekennt. Kritiker des ersten Bandes hatten M. mit Berufung auf die nichtaristotelischen Elemente bei den dargestellten Autoren vorgeworfen, der Begriff der Orthodoxie treffe nicht zu, vielmehr seien alle diese Denker im Grunde Eklektiker. M.s Antwort formuliert die tragende Interpretationshypothese des zweiten Bandes. Er unterscheidet zwischen faktischer und beabsichtigter Orthodoxie. Jene besteht darin, daß ein Denker die Dogmen seiner Schule rein vertritt, ohne fremde Elemente aufzunehmen. Diese beruht auf der Absicht des

Philosophen, an den Grundsätzen seiner Schule festzuhalten, schließt aber nicht aus, daß er fremdes aber seiner Meinung nach mit der Schuldoktrin vereinbares Gedankengut aufnimmt, um das eigene zu erläutern und zu ergänzen. M. stellt der Eklektizismusthese die von der beabsichtigten Orthodoxie entgegen, sei es, daß es sich um Aristoteliker handelt, die platonische und stoische, sei es, daß es sich um Platoniker handelt, die aristotelische Lehren heranziehen. Dem im Vorwort des ersten Bandes (S. XIX) entwickelten Plan entsprechend beschränkt die Darstellung sich nicht auf die eigentlichen Aristoteliker. Sie geht auch auf andere Schulen ein, insofern sie Aristotelisches übernommen oder gegen Aristoteles polemisiert haben. Ein abschließender Teil über Galen dokumentiert den Einfluß des Aristoteles auf den großen Mediziner, der sich keiner philosophischen Schule zugehörig fühlte.

Das *erste Buch „Die Aristoteliker"* befaßt sich in einem ersten Teil (5–207) mit der Schrift De mundo und Aristokles von Messene. Daran daß De mundo nicht von Aristoteles stammt, läßt M. keinen Zweifel. Die Schrift will nachweisen, daß die Teile und Phänomene des Kosmos von einer wunderbaren Ordnung zeugen, und sie fragt nach deren Ursache. Ihr theologisches Problem ist, wie Gott zugleich transzendent und Ursache der kosmischen Ordnung sein kann. Diese Fragestellung ist nicht die der Aristotelischen Pragmatien; sie entspricht eher dem Platonischen ‚Timaios'. Dennoch bekennt der Autor sich grundsätzlich zum Aristotelismus, was sich vor allem in der Betonung der Transzendenz Gottes zeigt. Die Nähe zur Theologie des Albinos, der pythagoreischen Pseudoepigrapha und zu Philon legen nach M. eine Datierung in die Zeit des aufkommenden Mittelplatonismus, Ende des 1. Jh. v. Chr. oder erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr., nahe. Wichtigster Teil der Darstellung des Aristokles von Messene (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.) ist die Rekonstruktion der Kulturgeschichte in dessen Werk De philosophia, die die Katastrophentheorie Platons mit dem Schema der Entwicklung der Wissenschaften in Met. I 981 b13–25 und anderen Elementen verbindet. Sie ist bezeugt im Kommentar des Ioannes Philoponos zur Isagoge arithmetica des Nikomachos von Gerasa und in den Scholien des Asklepios von Tralleis zu demselben Werk. Der Philoponos-Bericht gilt nach verbreiteter Auffassung als Testimonium des Aristotelischen Dialogs De philosophia (Frg. 10 Ross). Mit guten Gründen wendet M. sich gegen diese Zuschreibung; er sieht in der Kulturentstehungstheorie eine Leistung des Aristokles. Ausführlich geht M. auf die Fragmente aus De philosophia in der Praeparatio evangelica des Eusebios ein. Das von Aristokles dort benutzte philosophiegeschichtliche Material ist von unterschiedlichem Wert; meistens finden sich nur sehr knappe doxographische Angaben. Gegenüber der sachlichen philosophischen Argumentation überwiegt die dialektisch-rhetorische Polemik. Die erhaltenen Ausführungen über Aristoteles erschöpfen sich in der Widerlegung des anti-aristotelischen Klatsches.

Der zweite Teil (211–332) ist den Kommentatoren gewidmet. Mit Ausnahme des Aspasios ist M. hier auf Fragmente und Nachrichten bei den späteren Kommentatoren, vor allem bei Simplikios, angewiesen. Die am häufigsten kommentierte Schrift sind ‚die Kategorien'. Umstritten ist nicht zuletzt ihr Gegenstand: Handelt sie von Wörtern, Begriffen oder Formen des Seienden? Aristoteles wird als Systematiker gesehen und an der Norm einer absoluten Folgerichtigkeit gemessen. Aussagen aus inhaltlich verschiedenen Pragmatien werden als Bausteine eines einheitlichen Lehrgebäudes betrachtet und gegenseitig zur Erklärung herangezogen. Die vielseitigste Gestalt ist Adrastos von Aphrodisias, nach M.s Urteil eine einmalige Erscheinung in der Geschichte des Peripatos zwischen Andronikos und Alexander von Aphrodisias. Das große Fragment seines Physikkommentars bezeugt das hohe Niveau seiner Aristoteles-Interpretation. Der Timaios-Kommentar, dem Calcidius viel verdankt, versucht, die neuen astronomischen Ergebnisse in das platonisch-aristotelische Weltbild einzubeziehen. Seine Untersuchungen über die Ordnung der Schriften des Aristoteles weisen ihn als scharfsinnigen Philologen aus. Der einzige vor Alexander von Aphrodisias erhaltene Aristoteles-Kommentar ist der des Aspasios zur Nikomachischen Ethik, von dem mehr als die Hälfte überliefert ist. M. schließt sich dem Urteil von Gauthier-Jolif an, dieser Kommentar sei „das Wertvollste, was uns das Altertum zum Verständnis der aristotelischen Ethik übermittelt habe" (250). Obwohl Aspasios wahrscheinlich sich selbst nicht als

dem Peripatos zugehörig betrachtet, vertritt er einen relativ reinen Aristotelismus; seine eigenen philosophischen Anschauungen treten hinter dem zu erklärenden Text fast völlig zurück. Die drei kontroversen Bücher rechnet er der Eudemischen Ethik zu, die er für ein Werk des Eudemos hält. Das hindert ihn aber nicht, die EE zur Kommentierung der EN heranzuziehen. In einem ausführlichen Exkurs über die Affektenlehre bezieht Aspasios eindeutig Stellung für den Peripatos gegen die Stoa, knüpft aber für seine eigene Systematisierung (kritisch) an die stoische Lehre von den vier Hauptaffekten an.

Auch die drei Lehrer des Alexander von Aphrodisias Sosigenes, Herminos und Aristoteles von Mytilene, die im dritten Teil (335–425) dargestellt werden, haben Kommentare verfaßt. Alexander hat Sosigenes offensichtlich mehr geschätzt als Herminos. Am interessantesten ist der Abschnitt über Aristoteles von Mytilene. In seiner Schrift über die Seele berichtet Alexander von der Interpretation der Nuslehre in De an. III, die er bei einem gewissen Aristoteles gehört habe. Drei andere Stellen bestätigen, daß Alexander Schüler eines Aristoteles gewesen ist. Dennoch hat sich spätestens mit Zeller die Ansicht durchgesetzt, Alexander sei nicht ein Schüler eines Aristoteles, sondern des Aristokles von Messene gewesen; an den genannten Stellen sei deshalb ‚Aristoteles' in ‚Aristokles' zu verbessern. (S. 406 Anm. 27 steht zweimal offensichtlich fälschlicherweise ‚Aristoteles' statt ‚Aristokles'.) Nach M. gibt es für diese Konjektur keine ausreichenden Gründe. Es gebe kein einziges zuverlässiges Zeugnis dafür, daß Alexander jemals Schüler des Aristokles gewesen sei; dagegen kenne Galen einen angesehenen Peripatetiker namens Aristoteles. Die von Alexander referierte Interpretation der Aristotelischen Nus-Lehre sei daher nicht Aristokles, sondern Aristoteles von Mytilene zuzuschreiben. Für M. zählt dieses Referat „zu den ältesten und interessantesten Dokumenten, die wir über die Kommentierung der berühmten und jahrhundertelang leidenschaftlich diskutierten Kapitel De anima III 4–5 besitzen" (406). In der späteren Geschichte der Philosophie sei dann, obwohl dieser seinen Lehrer kritisiert, nicht zwischen der Noetik Alexanders und der von ihm referierten Theorie des Aristoteles von Mytilene unterschieden worden.

K. Praechter hatte im Mittelplatonismus zwei Tendenzen unterschieden: den Eklektizismus, den er nicht zuletzt im Didaskalikos des Albinos verkörpert sieht, und die als Reaktion gegen den Eklektizismus zu erklärende orthodoxe Tendenz, für die z. B. Attikos steht. Entsprechend unterscheidet M. im *zweiten Buch „Der Aristotelismus bei den Nicht-Aristotelikern"* zwischen Platonikern, die aristotelisches Gedankengut aufnehmen (erster Teil; 429–505), und solchen, die Aristoteles kritisieren (zweiter Teil; 509–582). Wogegen er sich jedoch entschieden wendet, ist Praechters These vom Eklektizismus. Albinos wollte nach M. nichts anderes als eine Einführung in die Philosophie Platons geben. „Eine Bereicherung des Platonismus mit nicht-platonischen Thesen beabsichtigte er zweifellos nicht" (445). M. nennt zwei Faktoren, die den Eindruck des Eklektizismus aufkommen lassen. Erstens hatte das philosophische Vokabular sich so entwickelt, daß viele Fachausdrücke über die Grenze der Schule hinaus, in der sie zu Hause waren, angewendet werden konnten. Zweitens hatten sich, was wichtiger ist, neue, den Schulgründern kaum bekannte Probleme entwickelt, z. B. die Frage nach dem Wahrheitskriterium, die Vorsehungslehre, das Determinismusproblem. Für sie mußte eine im Einklang mit der Schuldoktrin stehende Lösung gefunden werden; dafür reichte aber das überkommene philosophische Instrumentarium der eigenen Schule nicht aus. Wie Albinos setzt der anonyme Theaitet-Kommentar voraus, daß der Aristotelismus eine Vertiefung und Präzisierung des Platonismus ist und Aristotelisches deshalb als Interpretationshilfe benutzt werden kann. Platoniker ist nach M. auch der Verfasser von Ps.-Plutarch, De fato. Mehr noch als Albinos läßt er deutlich werden, daß für ihn Aristoteles Schüler Platons ist und er es deshalb für berechtigt hält, rein Aristotelisches als platonisch auszugeben. – Die Reihe der platonischen Aristoteles-Kritiker beginnt mit Eudoros (letztes Drittel des 1. Jh. v. Chr.), der als der älteste uns bekannte Vertreter des Mittelplatonismus gilt. M. stellt seiner Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Kategorienlehre ein schlechtes Zeugnis aus. Keines der erhaltenen Fragmente zeuge von dem ehrlichen Bemühen um Sachlichkeit; sie „enthalten fast nur Kritik, und zwar eine ungerechte und oberflächliche Kritik, die sich lieber mit be-

langlosen Einzelheiten als mit echten Problemen beschäftigt" (527). Negativ ist auch M.s abschließendes Urteil über den anti-aristotelischen Mittelplatoniker Attikos. Nichts weise darauf hin, daß er sich eingehend mit den Originaltexten des Aristoteles beschäftigt habe. Die Formulierung der dem Aristoteles zugeschriebenen Thesen erinnere in mehreren Fällen an den Stil der Doxographen. Er lasse sich niemals auf eine Sachdiskussion ein, sondern setze die unbedingte Wahrheit des Platonismus voraus und verurteile von daher jede andere Meinung.

Ein Kriterium für die umstrittene Frage nach der Datierung der pythagoreischen Pseudoepigrapha (vierter Teil; 605–683) ist nach M. das in ihnen enthaltene peripatetische Gedankengut. Es setze nicht selten Problemstellungen voraus, die erst seit der Tätigkeit der Aristoteles-Kommentatoren bezeugt sind. Deshalb sei die Frühdatierung (3./2. Jh. v. Chr.) abzulehnen. Gestützt wird diese Datierung durch die zustimmend zitierte Ansicht von H. Dörrie, daß die Fälschungen in ihren philosophischen Fragestellungen und Lösungen weitgehend mit dem mittleren Platonismus übereinstimmen. Lebt in den Pseudepigrapha die Tradition des Altpythagoreismus fort oder wird hier lediglich platonisch-aristotelisches Gedankengut unter fremdem Namen verkauft? M. läßt diese Frage letztlich offen. Die meisten theologischen Aussagen der Ps.-Pythagoreer seien eine Kombination platonischer und aristotelischer Elemente. Charakteristisch für die Schriften sei die Parallelisierung der verschiedenen philosophischen Disziplinen und ihre Unterordnung unter die Musik. Für sie lassen sich Ansätze bei Platon und Aristoteles finden; in der frühen Kaiserzeit sei sie fast zu einem Allgemeinplatz geworden. So lasse sich schwer entscheiden, „ob die diesbezüglichen Äußerungen unserer Pythagoreer unmittelbar an den Altpythagoreismus anschließen oder vielmehr Motive der Reflexion ihrer eigenen Zeit in einer systematisch-schematischen Form wiedergeben" (680). Der philosophische Wert dieser Schriften ist nach M. nicht hoch einzuschätzen. Sie zeichnen sich weder durch Tiefe und Originalität noch durch eine klare und zusammenhängende Argumentation aus. – Mittelplatonische Züge finden sich auch bei Galen von Pergamon (fünfter Teil; 687–808). Dennoch ist er nach M. Vertreter eines auf epistemologischen Erwägungen beruhenden Skeptizismus. Galens Wissenschaftstheorie ist im wesentlichen aristotelisch. Ein wissenschaftlicher Beweis bedarf, zusammen mit der strengen Folgerichtigkeit, eines unbestreitbaren Prinzips. Diese Forderung läßt sich nach Galen aber dort, wo empirische Beobachtung ausgeschlossen ist, nicht erfüllen. Sein „Eklektizismus und sein partieller Agnostizismus" sind daher in Wirklichkeit nichts anderes als die Verwirklichung eines hohen wissenschaftlichen Ideals (791).

Den wohl überzeugendsten Beweis seiner These von der beabsichtigten Orthodoxie liefert M. m.E. nicht für einen Aristoteliker, sondern durch die Interpretation der Theologie des Mittelplatonikers Albinos, die eine der Höhepunkte des Buches ist. Hier wird deutlich, wie die Kosmologie und Gotteslehre von Met. XII und die Nus-Lehre von De anima III heranggezogen werden, um Platons Theologie und Kosmologie zu ergänzen und so zu erklären, ohne daß dadurch die platonischen Grundlinien verwischt würden. Interessant ist die Synthese von Aristotelischem und Stoischem bei Aristoteles von Mytilene. Er materialisiert den passiven menschlichen Nus, indem er ihn mit dem körperlichen Lebenspneuma des Aristoteles gleichsetzt. Damit ist, worauf M. ausdrücklich hinweist, die wichtige These des Aristoteles, daß der Nus von der Materie unabhängig sei, aufgegeben. Der göttliche aktive Nus des Mytileners ist ebenso wie der stoische Logos allgegenwärtig. Das bedeutet jedoch nicht notwendig einen, wie M. (417) meint, „Verzicht auf die Transzendenz Gottes", sondern kann auch als Verbindung von Transzendenz und Immanenz interpretiert werden, denn die Transzendenz wird dadurch gewahrt, daß dieser Nus auch nach dem jüngeren Aristoteles reiner Akt ist. Problematischer ist die Integration stoischer Elemente in De mundo, wo das Transzendenz-Immanenz-Problem durch die Unterscheidung zwischen der jenseitigen Usia Gottes und seiner in der Welt wirkenden, nach Art des stoischen Logos gedachten Dynamis gelöst wird. M. verweist auf jüdische Parallelen: den Aristeas-Brief, Aristobul und Philon von Alexandrien (41–44). Sein Versuch, eine solche Dynamis ansatzweise dem Unbewegten Beweger von Met. XII zuzuschreiben, indem er „stufenweise erfolgende Fortpflanzung der Bewegung von oben nach unten mit dem Einfluß der ‚göttli-

chen Kraft' " identifiziert, übersieht, daß der Unbewegte Beweger nur Ziel- und Exemplarursache, aber in keiner Weise Wirkursache ist.

M.s opus magnum bezeugt eine souveräne Kenntnis der Quellen. Beeindruckend ist die Textnähe und die Fülle der Parallelen, die jeweils zur Interpretation herangezogen werden. Die Forschungslage wird skizziert; die Anmerkungen enthalten z. T. umfangreiche Verweise und Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur. Dennoch kommt es M. nicht in erster Linie darauf an, Kontroversen zu entscheiden oder neue Thesen aufzustellen. Wo Stellung bezogen werden muß, z. B. bei Datierungsfragen, geschieht das in einem umsichtigen Abwägen des Für und Wider. M.s wichtigstes Anliegen ist, die Texte in einer detaillierten Analyse auf ihr Verhältnis zum Corpus Aristotelicum und zum Peripatos hin abzuhören. Lösungen von offenen Fragen ergeben sich dann oft als Korollarien. Die Interpretationen der Kommentatoren werden ständig durch den Rückgriff auf den Aristoteles-Text überprüft. Alle Vereinfachungen und Schematisierungen sind M. fremd. Vieles bleibt bewußt offen. Auch die zusammenfassenden und bewertenden Rückblicke bzw. Einleitungen, von denen der Rez. sich mehr gewünscht hätte, bemühen sich um ein differenziertes Urteil. Das Buch bezeugt das Ethos des Philologen und Historikers, der seine Texte sorgfältig referiert, jedem Hinweis nachgeht und sich nicht scheut, auch philosophisch weniger Bedeutendes, wenn auch immer wertend, darzustellen. F. Ricken S. J.

Hossenfelder, Malte, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikurismus und Skepsis* (Geschichte der Philosophie III). München: Beck 1985. 252 S.

Daß die Philosophie des Hellenismus ein praktisches Ziel verfolgt, geht eindeutig aus den Quellen hervor und ist spätestens seit Zeller unangefochtene communis opinio. Der Spielraum der Interpreten erschöpft sich darin, wie dieser „Primat der praktischen Vernunft" genauer zu definieren ist. Dazu bedient H. sich der Begrifflichkeit des (von Max Weber initiierten) Werturteilsstreits. Nach dem ausdrücklichen Selbstverständnis der hellenistischen Schulen bestimme das praktische Interesse die Wahl des Forschungsgegenstandes, ohne der theoretischen Untersuchung inhaltliche Vorgaben zu machen. H.s Interpretationshypothese lautet, daß die hellenistische Philosophie damit einer Selbsttäuschung unterliege. Der Primat der praktischen Vernunft greife tiefer: „das praktische Interesse bestimmt auch entscheidend und von Grund auf Inhalt und Gestalt der theoretischen Systeme selbst" (20). Mit der dominierenden Tendenz der heutigen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie geht H. davon aus, daß Annahme oder Ablehnung einer Theorie als ganzer oder eines Weltbildes nicht anhand kognitiver Kriterien entschieden werden könne. Den Ausschlag gebe vielmehr, an welche praktischen Ziele man glaube. Indem er diese Auffassung auch den hellenistischen Schulen unterstellt, interpretiert H. deren Primat der praktischen Philosophie als „Dogmatismus" (18; 20): Jemand wird durch sein praktisches Interesse dazu verleitet, einer Theorie zuzustimmen, die zwar nicht als falsch, aber auch nicht als wahr erwiesen ist. H. sieht einen radikalen Bruch zwischen der klassischen und der hellenistischen Philosophie; er spricht von der „Wirkungslosigkeit" (30) von Platon und Aristoteles. Die oft vertretene Erklärung des Einschnitts durch externe, vor allem politische Faktoren lehnt er ab. Der Wandel beruhe auf dem immanent philosophischen Weiterfragen vom Bedingten zum Bedingenden. Der Hellenismus übernehme von Platon und Aristoteles die Frage nach dem Glück, aber es sei jetzt nicht mehr das Glück der Gemeinschaft, sondern das des Individuums. Nachdem Sophistik und Klassik den Menschen vor allem als gesellschaftliches Wesen gesehen haben, fragen die Hellenisten nach den Möglichkeitsbedingungen der Gesellschaft und entdecken so das Individuum als das Fundamentalere. Folgen des Individualismus sind die Verinnerlichung des Glücks und die Vergleichgültigung der äußeren Welt. Der Weg zum (oder das) Glück besteht in der „Entwertung alles Unverfügbaren" (201). Das spezifische Problembewußtsein des Hellenismus, auf dem die Einheit der Epoche beruht, lasse sich in der Frage zusammenfassen: „Auf welche Weise und bis zu welchem Grade ist die Entwertung des Unverfügbaren durchführbar?" (39).

Aus diesen Interpretationshypothesen ergibt sich die Anordnung des Stoffs. Die Antwort der Stoiker auf die hellenistische Grundfrage ist die naivste; Epikur, dem die

Stoa im Lauf ihrer Geschichte sich annähert, ist bereits kritischer; die entwickeltste und reflektierteste Form der hellenistischen Philosophie ist die pyrrhonische Skepsis. Die Darstellung dieser drei Hauptrichtungen ist ergänzt durch ein abschließendes Kapitel über Kynismus, Peripatos, Alte und Neue Akademie. Die drei Hauptkapitel gehen systematisch vor; auf Entwicklungen bzw. Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Schule wird jeweils in einem knappen einleitenden historischen Überblick hingewiesen; die Stoa ab Panaitios ist in einem eigenen kurzen Abschnitt dargestellt. Entsprechend der These, daß die ethischen Überzeugungen die Theorie bestimmen, beginnt die Darstellung der einzelnen Disziplinen jeweils mit der Ethik. Zentral ist hier die Frage, in welchem Ausmaß der Mensch die unwillkürlichen Wertungen, die mit den Erfahrungen von Lust und Unlust gegeben sind, beherrschen könne, weil davon die Entwertung alles Unverfügbaren abhängt. Die anderen Disziplinen werden in der Weise auf die Ethik zurückgeführt, daß H. Inkonsistenzen nachzuweisen versucht. Sie werden verständlich, sobald man berücksichtigt, daß diese Disziplinen nicht um ihrer selbst willen betrieben wurden, „sondern ihre ausschließliche Funktion darin bestand, die ethischen Überzeugungen zu fundieren. Dadurch war ihnen ein bestimmter Leistungsrahmen vorgegeben, in den sie, wie auch immer, eingepaßt werden mußten" (69).

Das Buch beeindruckt durch die Klarheit, mit der H. seine Interpretationshypothesen darlegt, und die Konsequenz, mit der er sie durchhält. Wichtigste Handhabe für die Sichtung des überlieferten Materials ist für ihn „die logische Konsistenz" (41). Aber man muß auch nach dem Preis der so erzielten Geschlossenheit fragen. Die Argumentation wirkt oft linear; man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß manche Thesen überzogen werden, wodurch die Darstellung einseitig wirkt, und daß die Grenze zwischen Rekonstruktion und Konstruktion gelegentlich überschritten ist. Kann man den Einschnitt zwischen der klassischen und der hellenistischen Philosophie in der Weise akzentuieren, daß man letzterer jedes theoretische Interesse abspricht? Von einer radikalen Skepsis als der Vollendung der Epoche her gezeichnet nimmt H.s Bild des Hellenismus nihilistische Züge an. Auch die stoische Ethik wird von Metaphysik und Theologie getrennt. Glück sei für die Stoa die Verwirklichung der selbstgewählten Zwecke, und alle Zwecke reduzieren sich nach H.s Interpretation letztlich auf den einen, die eigene Verantwortung aufzugeben (92). Der Skeptiker könne das Glück nicht erstreben, weil er nicht weiß, worin das Glück besteht. (Was hat es dann noch für einen Sinn zu behaupten, das Glück bleibe „als absoluter Wert erhalten" [154]?) Die Antwort des Hellenismus auf die Frage nach dem Glück oder Sinn des Lebens ist weder „das beleidigte Schmollen des Enttäuschten noch die entsagende Verlegung des Glücks ins Jenseits, noch das Aussteigen aus der Zivilisation in alternative Lebensformen, sondern es ist der innere Ausstieg aus der Welt in die distanzierte Gelassenheit des Unbetroffenen" (204). Findet der Philosoph des Hellenismus in dieser Gelassenheit einen Wert, so z. B. der Stoiker aus einer theologischen Weltsicht, oder ist diese Gelassenheit nichts anderes als die leere Resignation? – Diese kritischen Fragen wollen andeuten, daß H.s Methode, das Niveau seiner Interpretation und seine profilierten Thesen eine Auseinandersetzung lohnen. F. Ricken S. J.

Allard, G. H., *Johannis Scoti Eriugenae, Periphyseon. Indices generales.* Montréal/Paris: Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin 1983. XII/642 S.

Der vorliegende Eriugena-Index verzeichnet sämtliche Ausdrücke von Periphyseon auf der Basis der Migne-Ausgabe (PL 122). Neben dem index verborum latinorum (1–610) enthält er auch einen index auctorum et locorum sacrae scripturae (611–616), einen index auctorum (617–624), einen index nominum (625–632) und einen index verborum graecorum (633–639). Bei den einzelnen in den verschiedenen indices verzeichneten Namen und Ausdrücken ist jeweils in römischen Zahlen das Buch von Periphyseon aufgeführt, in dem sie vorkommen. Weiterhin wird in arabischen Zahlen in einer Klammer die Häufigkeit ihres Vorkommens vermerkt. Im ganzen stellt der vorliegende Index-Band eine unentbehrliche Arbeitshilfe dar für den Umgang mit dem Hauptwerk Eriugenas, dessen Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie schwerlich überschätzt werden kann. H-L. Ollig S. J.

Dietrich von Freiberg, *Opera Omnia.* Tomus III: *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik.* Mit einer Einleitung von *K. Flasch,* herausgegeben von *J.-J. Cavigioli* u. a. Hamburg: Meiner 1983. XCVI/400 S.

Zur Rez. liegt der dritte Band der insgesamt vierbändigen (und inzwischen abgeschlossenen) Dietrich-von-Freiberg-Edition vor, in dem 11 Einzelschriften ediert werden: 1. „Prologus generalis in tractatum de tribus difficilibus quaestionibus et Tractatus de animatione caeli" *(L. Sturlese),* 2. „Tractatus de accidentibus" *(M. R. Pagnoni–Sturlese),* 3. „Tractatus de quidditatibus entium" *(R. Imbach & J.-D. Cavigioli),* 4. „Tractatus de origine rerum praedicamentalium" *(L. Sturlese),* 5. „Tractatus de mensuris" *(R. Rehn),* 6. „Tractatus de natura et proprietate continuorum" *(R. Rehn),* 7. „Fragmentum de subiecto theologiae" *(L. Sturlese),* 8. „Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu" *(M. R. Pagnoni–Sturlese),* 9. „Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma" *(B. Mojsisch),* 10. „Quaestiones" *(M. R. Pagnoni–Sturlese),* 11. „Fragmentum de ratione potentiae" *(M. R. Pagnoni–Sturlese).* Der Band ist mit zwei Indizes ausgestattet (auctoritates und nomina); sie sind gesondert für jeden Text. Neben den „Prolegomena" (LXXXVII–XCVI) zur Gesamtedition Dietrichs, die in jedem der vier Bände wiederholt werden, haben die Editoren jeden einzelnen der in diesem Band III vorgelegten Texte mit einer kritischen Einleitung versehen. Eine historisch-systematische „Einleitung" von *K. Flasch* (XV–LXXXV) geht dem editorischen Teil des Bandes voraus.

Das Unternehmen des auf 32 Bände veranschlagten „Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi" (IX) hat mit dem Abschluß der Edition Dietrichs von Freiberg ein erstes Teilziel schon erreicht; dazu kann man nur gratulieren! Tatsächlich führt die Edition des „Corpus" mit seinen „Beiheften" und anderen Veröffentlichungen (z. B. von Alain de Libera in Paris) zu einer ersten Rezeptionsphase der neuerschlossenen mittelalterlichen Autoren, ja einer ganzen Epoche (vgl. die Analyse der Rezensionen der Dietrich-Edition von K. Flasch, Von Dietrich zu Albert. FZPhTh 32 [1985] 7–26). Unter dem Begriff der „ersten Rezeption" wird hier der Zeitraum verstanden von der Konzeption einer Textedition bis zu einem gewissen historiographischen Konsens in bezug auf die Philosophie des betreffenden Autors. – Die Rezeption eines Denkens setzt ein mit der Edition seiner Texte. Denn die editorische Arbeit steht unüberwindlich zwischen dem Autor und seinem Leser. Die Optionen des Editors wirken sich aus auf die ideengeschichtliche Verarbeitung des Textes. Es erschiene insofern als Ausdruck eines vorkritischen Standpunktes, einen sogenannt „kritisch edierten Text" für die Ermöglichung einer unmittelbaren Begegnung zwischen Autor und Leser zu halten (vgl. K. Flasch, a. a. O.). In diesem skizzierten Kontext möchte der Rez. sein Bedauern über einige Grundentscheidungen bei der Edition der Werke Dietrichs nicht verschweigen. Die jeweiligen textkritischen Einleitungen des vorliegenden Bandes nennen die Hss, vergeblich sucht man jedoch eine nähere Beschreibung. War es bei einer bis heute bekannten Überlieferung des Gesamtwerkes in 15 Hss nötig, die detaillierte Präsentation der Textzeugen in die „Beihefte" zu verbannen (vgl. L. Sturlese, Dokumente und Forschungen ..., Beiheft 3)? Der Text wird abgetrennt von seiner Überlieferung zugunsten einer an die Situation der Editoren gebundene historisch-systematische Einleitung.

Die in den „Prolegomena" (LXXXVII) angeführten Beispiele für die zu klassifizierende mittelalterliche Schreibweise liegen nicht alle auf der selben Ebene. Phantasieprodukte eines Schreibers (loycus, ymago) sind zu unterscheiden von phonetischen (nichil, columpna, equivocus) oder grammatischen (hiis, eminentiori [abl.]) Eigenheiten des Mittellateins. Was bedeutet die Regel bzgl. der Form der Zitate? Bezieht sich die Vereinheitlichung nur auf die unterschiedliche Orthographie der einzelnen Hss oder aber auf den hsl. gebotenen Text selbst im Vergleich zu abweichenden modernen Editionen? In den Einleitungen zu „De mensuris" und „De natura et proprietate continuorum" diskutiert der Editor die Gründe für eine Neuedition beider Texte, indem er Lesarten der neuen und der vorherigen Editionen miteinander vergleicht (208–209, 243–245). Die Zeilenzählung scheint in beiden Fällen nicht angepaßt worden zu sein an den Druck. Die Nützlichkeit der Indizes könnte durch eine Codierung der Texte noch

vergrößert werden dergestalt, daß „auctoritates" und „nomina" in je einer Liste zusammengefaßt sind. – Die Ausstellungen schmälern nicht das Verdienst der Edition, eine neue historiographische Situation der Philosophie zu schaffen. R. Berndt S. J.

Hernández, Ramón, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología* (Biblioteca Dominicana 4). Salamanca: Editorial San Esteban 1984. 234 S.

Die iberische Welt hat des 500. Geburtstages des 1483 geborenen großen Dominikaners und Begründers des Völkerrechts in zahlreichen Veranstaltungen und Veröffentlichungen gedacht. Eine dieser Publikationen ist die vorliegende Anthologie von Texten Vitorias zur Frage der Menschenrechte, die von H., Historiker in San Esteban (Salamanca), zusammengestellt und kommentiert, sowie mit einer Einführung in Vitorias Leben und Werk versehen wurde (11–38). – Ausgangspunkt der Völkerrechtslehre Vitorias waren die im „Goldenen Zeitalter" aufgeworfenen Fragen nach den legitimen Rechtstiteln der spanischen Eroberung der Neuen Welt, die er in den nur nach Schülermitschriften überlieferten „relectiones" (Sondervorlesungen zu aktuellen Fragen) behandelte, vor allem in den berühmten Vorlesungen „De indis" und „De jure belli" (1539). Im Rahmen des hier entworfenen Systems einer Kolonialethik entwickelte Vitoria die modern anmutenden Ideen eines „orbis" der Völkergemeinschaft, eines „jus inter gentes", der Rechtssubjektivität des Staats, einer internationalen Gerechtigkeit. Damit waren die Grundzüge eines Rechtsinstruments zur Sicherung der Menschen- und Freiheitsrechte vorgedacht. – H. bietet in 11 Kap. eine systematisch geordnete Auswahl kurzer Texte aus den Relectiones, aber auch aus dem Thomas-Kommentar und aus den Moralsentenzen. Im einzelnen werden behandelt: Der Mensch als Person und in seinen Beziehungen zum anderen, die Familie, die Gesellschaft, die Macht, die Gesetze, das Eigentum, die kirchliche Macht, die internationale Gemeinschaft, der Krieg, das Protektorat. Im Anhang findet man eine hilfreiche Kurzfassung, deren 126 Artikel sich wie ein Grundsatzdokument der Vereinten Nationen im 16. Jahrhundert lesen. Wenn man das Zeitkolorit einmal wegstreicht, bleibt ein Kern ethisch-rechtlicher Bestimmungen mit zukunftsträchtiger Aktualität, welche die historische Mühe allemal lohnt. M. Sievernich S. J.

Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (Quellen und Studien zur Philosophie 20). Berlin/New York: de Gruyter 1984. XVI/380 S.

Zuerst sei Anerkennung für Stil und Ausdrucksform ausgesprochen. Der Leser trifft auf keine Füllsel, ermüdende Wiederholungen und auf keine verquollenen Satzketten. Jedes Wort ist vielmehr sorgsam ausgewählt, an griffigen und plastischen Formulierungen mangelt es nicht, und jeder Satz ist auf seine notwendigste Aussagegestalt hin geformt. Der Leser wird so zum langsamen Vorwärtsgehen gezwungen, doch sollte er dafür dankbar sein, denn auf diese Weise erschließt sich die vorliegende Arbeit mit bleibenderem Gewinn. Sie stellt sich als erste deutschsprachige, historisch-systematische Gesamtdarstellung der Rechtsphilosophie Kants vor und „ist nicht um einige auffällige Interpretationsthesen herumgeschrieben" (VII). Absicht ist, „im Rahmen einer textanalytisch vorgehenden und problemorientierten Rekonstruktion der tragenden Argumente und verbindenden Argumentationsschritte der ‚Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre' und der hier zum ersten Mal ausführlich herangezogenen Vorarbeiten Kants zum Privatrecht und zum öffentlichen Recht (Akademie-Ausgabe Bd. 23) und die Architektonik der rechtsphilosophischen Konzeption Kants und die statische Verklammerung ihrer Teile sichtbar" zu machen (VII f.). Neben der Rekonstruktion verfolgt K. das Ziel, eine Ortsbestimmung der „Rechtslehre" innerhalb des Werkes von Kant vorzunehmen und Kants Entwurf mit denen der Klassiker der neuzeitlichen politischen Philosophie zu vergleichen. Über das Resultat werden wir sogleich unterrichtet: „Erst der problembezogene Vergleich läßt den philosophischen Rang der Rechtsphilosophie Kants deutlich werden und zeigt die Überlegenheit der

transzendentalphilosophischen Methode über das legeshierarchische Naturrechtsdenken und den staatsphilosophischen Kontraktualismus" (VIII).

Die Arbeit hält sich an den Aufbau der „Rechtslehre", gliedert sich damit in drei Teile: Rechtsbegründung, Privatrecht und Staatsrecht. Teil A stellt die Rechtsbegründung Kants in ausführlichen Analysen vor. Wenn die klare, einprägsame und gründliche Darstellung systematisch wiedergegeben werden darf, so hat sie bei dem Menschen zu beginnen, welchem auf Grund seiner Vernunftnatur und der in ihr fundierten Persönlichkeit und Würde ein angeborenes Freiheitsrecht zukommt (93). Dieses Freiheitsrecht ist mit dem der anderen Menschen zu vermitteln. „Die Freiheit des anderen (ist nicht) absoluter Bezugspunkt", denn „dann wäre eine jede seine Freiheitsausübung einschränkende Handlung unrecht", sondern das Gesetz, welches „als allgemeines Gesetz der Handlungsfreiheit die Bedingungen gleicher Freiheit für alle" (5) formuliert. Das Rechtsgesetz ist keine „koexistenztechnische Verstandesregel" (IX), vielmehr ein praktisches Vernunftgesetz, welches jedoch nicht noch einmal irgendeinen Zweck verfolgt. Es bezieht Freiheit mit Freiheit aufeinander nach den Kriterien der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit. Dem Recht ist Äußerlichkeit, Gesinnungsgleichgültigkeit und Erzwingbarkeit eigen. Es will befolgt werden, gleich aus welchen Motiven: „Für das allgemeine Rechtsgesetz ist ... als *Rechts*gesetz die moralisch-praktische Folgenlosigkeit des ihm als sittlichem Gesetz anhaftenden Verbindlichkeitsanspruch konstitutiv" (27). Wie wird der „Zwang" aufgefaßt? „Es ist keineswegs so, daß die Triebfeder-Leerstelle nur durch den Zwang besetzt werden kann, es ist aber einsichtig, daß die rechtliche Vernunftgesetzgebung auf den Zwang ausgerichtet ist, daß sie dort, wo die ethische Gesetzgebung ihren Befolgungsmodus festlegt, nur darum ein Vakuum läßt, um der Möglichkeit der Erzwingbarkeit rechtlich gebotener Handlungen einen Platz zu schaffen" (33). Und zur Verdeutlichung erfolgt der Hinweis: „Der Zwang ist aber nicht in analoger Weise Bestandteil des Rechtsgesetzes, d. h., die rechtliche Gesetzgebung der Vernunft tauscht nicht die Idee der Pflicht gegen den Zwang aus, schließt nicht den Zwang in ihr Gesetz ein wie die ethische Gesetzgebung die Idee der Pflicht in ihr Gesetz einschließt. Andernfalls würde ... Zwangsanwendung selbst zur Pflicht werden und ein Rechtsverzicht die Qualität einer sittlichen Verfehlung besitzen" (33). Derjenige, gegen den Zwang angewendet wird, muß sich sagen lassen: „Der Weg von der ethischen Selbstverpflichtung über die rechtliche Fremdverpflichtung zum rechtmäßigen Gezwungenwerden ist ein Weg in die Äußerlichkeit und Unfreiheit, gesäumt von zwei verpaßten Chancen" (78), denn einmal bestand ein Defizit an moralischer Spontaneität, zum anderen wurden die Gründe der rechtlichen Fremdverpflichtung nicht akzeptiert; die Vernunft ließ sich nicht auf dem Wege kommunikativer Vermittlung konstituieren (79). Wie läßt sich nun „die Welt des Rechts" verstehen? Sie „ist ein symmetrisches, reziprok strukturiertes und jede Fremdherrschaft ausschließendes Beziehungsgefüge zwischen Freien und Gleichen; sowohl die faktische Freiheitsverteilung kontingenter Machtverhältnisse als auch die positiv-rechtlich sanktionierte Privatherrschaft von Menschen über Menschen widerspricht dem Recht" (94). L. Nelsons Kritik an Kant trifft deshalb überhaupt nicht, wenn er behauptet, eine jede gesetzliche Ordnung würde wohl diesem Erfordernis gerecht (6). Das Rechtsprinzip Kants, eine „Vernunftregel, mit deren Hilfe sich Recht und Unrecht a priori unterscheiden lassen" (6), besorgt die Aufgabe, die Rechtsmacht gleich zu verteilen, welche auf dem jedem zukommenden und gegenüber jedem geltend zu machenden ursprünglichen Freiheitsrecht aufruht (96). Aus diesem angeborenen Freiheitsrecht leitet Kant aber keine Menschenrechte ab und stellt keinen Katalog von Persönlichkeitsrechten etc. auf. „Jede Vermehrung des angeborenen Rechts auf Freiheit, die über eine Herausstellung seiner analytischen Bestandteile der Gleichheit und Selbständigkeit hinausginge, müßte sich auf materiale Elemente, auf Bedürfnisse, Interessen, Zwecke etc. berufen, und damit die reine Vernunft als Fundament des Menschheitsrechts zerstören. Mit der Verengung des Bereichs des natürlichen Menschenrechts auf die rechtsgesetzlich bestimmte äußere Freiheit steht Kant in der Geschichte des Menschenrechtsgedankens wohl einzig da" (97). In diesem Teil geht K. ausgiebig auf die „Interpretation des Verhältnisses von Moralphilosophie und Rechtsphilosophie in der Kant-Literatur" ein (35 ff.). Dieses Kapitel wie dieses Buch seien allen denen empfohlen, welche der kanti-

schen „Rechtslehre" einen vorkritischen Charakter unterstellen oder von einem in ihr anzutreffenden „recht unkritischen, in wesentlichen Punkten rationalistischen Naturrechtsstandpunkt" sprechen, wie es die ansonsten vorzügliche „Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart" (hrsg. v. A. Kaufmann und W. Hassemer, 4. Aufl., 1985, 55) tut.

Unter B handelt K. über die Besitz- und Eigentumslehre Kants. Sorgsam sind aus Kants Werk anthropologische Daten zusammengestellt, welche von dem notwendigen Ausgreifen des Menschen über die von seiner Physis bestimmte und festgelegte Reichweite und Beherrschungssphäre hinaus sprechen (122 ff.). Prägnant formuliert K., daß das innere und angeborene Mein von dem äußeren Mein abhängig sei, deutlicher hätte K. allerdings betonen können, daß Kant von dem Können auf ein Sollen schließt; weil der Mensch zu Mehr fähig ist, als seine Physis ihm in jedem Moment erschließt, hat er auch das Recht „zum Gebrauch von Willkürgegenständen über den Bereich des physischen Besitzes hinaus" (125). Würde diese Freiheit beschnitten, ginge Freiheit ganz unter. Dieses Ausgreifen kann kein Recht schaffen, ist es doch ein eigenmächtiger, einseitiger Akt. „Kants Lehre ... bringt ... zum Ausdruck, daß rechtliche Verhältnisse sozialer Natur sind und nicht durch eigenmächtige Akte einseitig konstituiert werden können" (165). Nötig ist deshalb die Einführung des synthetischen Prinzips der Vereinigung der Willkür aller Menschen zu einer gemeinschaftlichen Willkür, wodurch allein die Erweiterung der Rechte der Menschen möglich ist (vgl. 23, 327). „Indem sich in der Idee alle verpflichten, einander hinsichtlich der Freiheit im Gebrauch von Sachen nicht auf die Naturbedingungen des Besitzes einzuschränken, garantieren sie einander die Freiheitsstellung gegenüber Sachen, die jedem nach dem Vernunftpostulat prinzipiell zukommt" (149). Da Verfügungen aber nur wiederum über rechtlich Verfügbares zu Recht getroffen werden können, muß „dieses Denkmodell aus innerer Konsequenz neben der Idee des synthetisch-allgemeinen Willens die Idee eines ihm korrespondierenden Gemeinbesitzes" entfalten (149 f.). Wie aber kommt der Mensch in den Gemeinbesitz? K. erklärt: „Die Inbesitznahme des mir ursprünglich-rechtlich zustehenden Platzes beginnt nicht erst als Freilandbesetzung; sie beginnt mit der Geburt. Das Geburtsereignis ist Besitznehmung, das Geborenwerden besitztheoretisch als empirische Apprehension interpretierbar. Der menschliche Eintritt in die Welt ist Rechtsausübung, das für die menschliche Freiheit schlechthin Skandalöse, die Unverfügbarkeit des eigenen Anfangs, wird so selbst unter Freiheitsgesetz gestellt" (152). Es ist nicht das geringste Verdienst, das dem Autor gebührt, wenn er in diesem zweiten Teil sich mit John Lockes Besitz- und Eigentumslehre intensiv auseinandersetzt. Locke läßt durch Okkupation, aber vor allem durch die Arbeit und Bearbeitung Eigentum entstehen. Dazu K.: „Okkupation und Arbeit sind für Kant bar jeder rechtlichen Eigenbedeutung; sie besitzen lediglich Zeichencharakter; mit ihnen beginnt das äußere Recht als ein bestimmtes, sie begründen es aber nicht, sondern subsumieren nur einen Gegenstand unter das synthetisch-apriorische Gesetz des intelligiblen Besitzes und den Zueignungswillen der vereinigten distributiven Willkür" (XI). Damit rückt „die apriori vereinigte Willkür in den Rang einer notwendigen Rechtsbedingung des Eigentums" (XI). Der Staat muß damit anderes sein als ein „Nachtwächterstaat", eine Institution, die gleichsam von außen her das von ihm zu respektierende Eigentum zu schützen hat. Für Kant muß der Staat „als zu aktualisierende Geltungsbedingung eigentumsrechtlicher Befugnisse zu einem integralen Bestandteil der Eigentumstheorie selbst werden" (XI f.). „Kants Eigentumskonzeption ... verlangt nach der Konstituierung des status civilis, da das formale Vernunftrecht selbst für gutartige und rechtliebende Naturzustandsbewohner keine Basis für eine einvernehmliche Regelung von Rechtsstreitigkeiten bietet" (157 f.). Wieviel aber darf ein jeder aus diesem Gemeinbesitz an sich nehmen? Das Recht verfolgt keinen Zweck, dies wurde schon gesagt. „Die ‚Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts' (6, 266) ist der Preis, den die auf jede teleologische Unterstützung verzichtende freiheitstheoretische Fundierung des Eigentumsrechtes entrichten muß" (157). Es gibt keine Theorie der Aneignungsschranken, die ‚Idee der vereinigten Willkür' ist „indifferent gegenüber inhaltlichen Problemen der Verteilungsgerechtigkeit" (147).

Der dritte Teil „Das Staatsrecht" knüpft die Vergleiche intensiv zwischen Kant,

Locke, Hobbes und Rousseau. Das Urteil des Autors ist wie in den sonstigen Teilen präzise und klar. Während im „Leviathan" „das Eigentum eine vom Staat geschaffene, allein positiv-rechtliche Institution sei", für Locke hingegen der Staat ein Instrument des Staates, gilt für Kant „die von keinem pragmatisch-utilitaristischen Argument getrübte geltungstheoretische Verschränkung von Eigentum und Staat" (212). Staat könne nur sein, weil es die Möglichkeit von Besitz gebe, diesen aber mache staatliche Gewalt überhaupt erst sicher. Oder: handele es sich bei Hobbes immer um die Dramatik von Leben und Tod, so bei Kant um jene von Recht und Gewalt, letztere wird nicht als todbringende, sondern als rechtswidrige und rechtsverhindernde thematisiert (216). Oder: anders als die neuzeitliche Naturrechtstheorie gehe Kant nicht von der Souveränität des Individuums aus, das sich durch Vertrag binde und durch Vertrag den Staat gründe. „Dieser legitimationstheoretische Rekurs auf die sich selbst bindende individuelle Freiheit ist ... überflüssig, wenn ohnehin alle a priori hinsichtlich des äußeren Gebrauchs ihrer Freiheit auf die Bedingungen ihrer Übereinstimmung mit einem möglichen allgemeinen Gesetz verpflichtet sind, und jedermann gegen jeden das Recht hat, ihn zur Einhaltung dieser Bedingungen zu verpflichten" (218). Ist aber nun die Überwindung des Naturzustandes unbedingt rechtlich geboten, weil der Mensch diesen Zustand der Negation des Rechts verlassen muß, wird der Vertrag „frei für eine andere Aufgabe (und) ... nimmt ... die Gestalt einer vernunftrechtlichen Organisationsnorm des um des Rechts überhaupt willen einzurichtenden und in seiner rechtlichen Notwendigkeit unabhängig von jedem Vertrag ausweisbaren status civilis an; der Vertrag ist die vernunftrechtliche Verfassung des Staates, die normative Binnenstruktur des allein nach Vernunftbegriffen entworfenen Rechtszustandes" (219). Der status civilis organisiert sich unter den drei Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit (233 ff.). Wertvolles findet sich in den Fußnoten: „... die Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Prinzip Gemeinwohl (läßt) sich geradezu als der rechtstheoretische Gehalt der Kantschen Staatsphilosophie in nuce bezeichnen" (235, n. 64) und „Mit Kant können alle die Freiheitsräume von Individuen einschränkenden Menschenbilder, auch das des Grundgesetzes, unter den Verdacht rechtswidriger Freiheitseinschränkung gestellt werden" (237, n. 67). Souverän spricht der Autor der Arbeit von G. Luf, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants (1978) ab, Kant getreu zu interpretieren, denn Kant sei es von seinem formal-freiheitlichen Ansatz her nicht um materiale Gerechtigkeit, soziale Gleichheit und um das Anliegen des – später so genannten – Sozialstaates gegangen (244 f.). Als sehr gelungen dürfen die Ausführungen des Autors zur „Selbständigkeit" bezeichnet werden. „Die Vorstellung, daß sozial Abhängige nicht zur Aktivbürgerschaft zugelassen sind, war für Kant so selbstverständlich, daß ihm ihre Unverträglichkeit mit dem Vertragskonzept nicht sichtbar wurde ... Es ist unhistorisch gedacht, in dem Selbständigkeitstheorem Kants statt einer Reformulierung eines überkommenen Rechtsprinzips den Versuch des Wirtschaftsbürgertums zu erblicken, mittels politischer Entmündigung der Lohnarbeiter sich gegen die durch seine Emanzipation mit freigesetzten gesellschaftlichen Kräften zu behaupten und seine Macht zu festigen" (256). Kant, der gleichsam „gedankenlos" (257) an eine Tradition angeknüpft habe, die den Prinzipien seiner „Rechtslehre" diametral entgegenstand, schränkte jedoch Selbständigkeit nie auf ökonomische Autarkie ein (254, n. 99) und befreite die Unselbständigkeit von ihrem „Schicksalscharakter". „Jeder kann sich Selbständigkeit verschaffen" (254). Auf die Fülle der anregenden Auslegungen in den Kap. „Souveränität und Gewaltenteilung" (258 ff.) und „Herrschaftsform und Regierungsart" (275 ff.) kann hier nicht eingegangen werden. Nur auf eine der vielen Linien, welche der Autor aufdeckt, sei aufmerksam gemacht: die Wandlung der sich neutral gebenden Staatsformenlehre zu dem Dualismus „Demokratie-Despotie", welcher zur Parteinahme auffordert (278 ff.). Auch im letzten Kap. „Die Verbindlichkeit positiven Rechts und das Widerstandsverbot" (311 ff.) mangelt es nicht an gründlichen Auseinandersetzungen und geistreichen Aperçus. Der Autor geht auf Christian Garves und Hella Mandts Kritik an Kant ein: „Denkt man den Garveschen Ansatz nur konsequent durch, dann bemerkt man, daß das Problem des Widerstandsrechts als ein normativ-rechtliches verschwindet und an seine Stelle handlungsstrategische, erfolgskalkulierende Erwägungen treten, die sich im nachhinein als richtig oder

falsch erweisen können ..." (323f., n. 225). „Die Rechtsvernunft abstrahiert von allen empirischen-zufälligen Bestimmungen der Widerstandssituation und ... fragt nur, ob Widerstand überhaupt mit den Prinzipien des reinen Staatsrechts vereinbar ist" (323). Kant habe, so zu Recht der Autor, die Gehorsamspflicht von der rechtlichen Qualität der staatlichen Herrschaft abgetrennt und erstere unabhängig konstituiert, denn „mit jedem Widerstand ... bricht die Gewalt in die staatliche Ordnung ein, verkehrt sich diese in die Gesetzlosigkeit des Naturzustands, und allein aus diesem Grund ist jede Form aktiven Widerstands illegitim, gleichgültig, welche Motive die ihn Betreibenden bewegen, welche Ziele sie mit ihm verbinden" (328). Doch treibt der Autor die Frage weiter: wie ist es, wenn die staatliche Ordnung selbst zerstört ist? „Wenn ... ein Herrscher diese Ordnung selbst zerstört, sich aus der friedensstiftenden Position der Überparteilichkeit und gesellschaftlichen Neutralität herausbegibt und damit zu einem mit staatlichen Machtmitteln bewaffneten Privatmann wird, ... dann haben wir keinen bürgerlichen Zustand mehr vor uns, in dem Ungerechtigkeit herrschen würde, sondern einen gewaltunterworfenen Naturzustand" (337). Die Gehorsamspflicht wird gegenstandslos. Daß dieser kantische Ansatz die Diskussion über Parteilichkeit, Gewalt etc. offenläßt und nicht schließt, sei am Rande vermerkt und leitet gleichzeitig zur Bewertung der vorliegenden Arbeit über. Sie darf als ein Werk bezeichnet werden, das für das Studium der kantischen Rechtsphilosophie unentbehrlich sein wird. Licht wirft diese Arbeit zugleich auf wichtige Entwicklungslinien der neuzeitlichen Staats- und Rechtsphilosophie. Die gründlichen Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur können dem Leser so zu wichtigen Orientierung gereichen.

Nur Minimalia seien angefügt, Fragen, Bemerkungen, nicht eigentlich Kritik. Soll es wirklich „Keuschheitsverbot" (191) heißen? Bedauerlich ist, daß die Ausführungen Kants zum Straf- und Begnadigungsrecht, im besonderen zur Todesstrafentheorie keine Kommentierung erfuhren. Diese Lücke wird der Autor vielleicht selbst bald schließen. Drittens: es handelt sich nicht um eine – im modernen Sinne verstanden – kritische Kommentierung. Seite für Seite, und ich hoffe, die hier wiedergegebenen Zitate bezeugen das hohe Maß an Einfühlungsvermögen des Autors in die oft spröden und kargen Ausführungen Kants. Daß die kritische Bewertung nicht fehlt, soll ein kleiner Katalog bezeugen: Kants Neudefinition der Pflichten „kann nicht überzeugen" (81). Auf den „kompositorisch unausgewogenen siebten Paragraphen" wird S. 136 hingewiesen. Bei der Behandlung des „auf dingliche Art persönlichen Rechts" bezeugt der Autor sein Unverständnis für die Aufnahme der gesinderechtlichen Selbstvermietung in die „Rechtslehre". Wie lasse sich diese begründen? „Kant hat es nicht gezeigt" (196). Unzufriedenheit äußert der Autor auch gegenüber dem definitorischen Vorgehen Kants bezüglich des Staatsbürgerbegriffs, denn Kant weise empirischen Merkmalen rechtserhebliche Bedeutung zu: „Die politische Privilegierung der Selbständigen ist als konstitutives staatsrechtliches Prinzip a priori nicht zu rechtfertigen" (250f.). Kants Darstellung der Exekutive wird als wenig zufriedenstellend bezeichnet (267), von bisweilen gar fahriger Darstellung (290) ist die Rede. Weil Kant die Republik nicht fordere, sondern dem Fürsten lediglich eine Bitte um Reform vortrage, muß Kant sich die Kritik des Autors gefallen lassen: „Klarer als in dieser antichambrierenden Untertanensprache kann die Ohnmacht der Vernunft nicht zum Ausdruck gebracht werden. Der Eindruck der Peinlichkeit läßt sich nicht verwischen ..." (294). Dies also zur Abrundung, um den Autor nicht als jemanden erscheinen zu lassen, der Kant in allem und gegen jeden verteidigt. Zwei Fragen seien zum Schluß gestellt. Die erste betrifft die Eigentumsbegründung bei Locke und Kant. Locke läßt Eigentum durch Arbeit entstehen, Kant bedarf der vorrangigen Vereinigung der Willkür. Muß nicht aber doch auch bei Locke eine Absprache aller möglichen ‚Bearbeiter der Natur' zur Bearbeitung hinzutreten? Ist hier ein Konsens wirklich entbehrlich? Sicherlich ist nicht leicht zu entscheiden, ob es sich um einen konstitutiven oder nachträglich-absichernden Konsens handelt. Zur zweiten Frage: der Autor geht auf die drei Textstellen ein, welche das Selbstvermietungsrecht behandeln: 6, 283; 6, 330 und 6, 360f. Er drückt sein Befremden über die Widersprüche zwischen 360f. und 330 aus: „Merkwürdig genug ..." (244, n. 77). Ist es aber zufällig, daß Kant im Kontext des Staatsrechts auf die Spannung zwischen ökonomischen Interessen und rechtlicher Ordnung hinweist? Handelt es sich

aber nicht bei der von Kant vorgeschlagenen Abhilfe, nämlich genau umrissene Arbeitspflichten in den Verträgen festzuhalten, um ein untaugliches Mittel, untauglich, um der wirtschaftlichen Not zu steuern? Während Kant innerhalb der privatrechtlichen Abhandlung des Gesindevertrags den Vertrag unter das Gebot stellt „Gebrauch des Abhängigen, nicht Verbrauch" (6, 283), unterläßt er eine solche Bedingung in der staatsrechtlichen Abhandlung und verläßt sich auf das Kriterium der Bestimmtheit. Wie bestimmend wäre aber dann für das Gesamt der „Rechtslehre" das Kriterium formal-freiheitlicher Vermittlung? Sieht Kant nicht die Grenze dieses Kriteriums, wenn er auf die privatrechtlichen Befugnisse inhaltlich einwirkt? Zu erwarten ist, daß die in Aussicht gestellten weiteren Arbeiten des Autors zur kantischen Rechtsphilosophie ähnlich glücken wie vorliegende Arbeit; zu hoffen ist, daß sie bald erscheinen.

N. Brieskorn S. J.

Hauser, Linus, *Religion als Prinzip und als Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII; Theologie 193), Frankfurt/Bern: Lang 1983. 229 S.

In der aktuellen Diskussion zu den Grundlagen und Grundbegriffen der Transzendentalphilosophie kommt der Frage nach dem Status des Erkenntnissubjekts besondere Bedeutung zu. Zum einen geht es um das Recht der Unterscheidung zwischen dem Prinzip erkenntniskonstituierender Subjektivität und dem konkreten Subjekt als seinem Geltungsträger. Zum anderen steht die Forderung im Raum, den ursprünglich einheitlichen Begriff des transzendentalen Subjekts zu erweitern und zu differenzieren, d. h. das bislang extramundane, invariante ‚reine' Erkenntnissubjekt soll lebensweltlich, aus der sozialen und materiellen Praxis begriffen werden. Von dieser Problematik betroffen sind alle philosophischen Disziplinen, in denen mit transzendentalen Denkfiguren operiert wird, – nicht zuletzt auch die Religionsphilosophie. – H.s Arbeit wendet sich innerhalb dieses Fragehorizontes zunächst gegen eine Interpretation Kants als Denker einer abstrakt-aufklärerischen Vernunftreligion, der über seine Metaphysikkritik hinaus keinen materialen Beitrag zur Bestimmung der anthropologischen und geschichtlich-konkreten Dimension der Gottesfrage geleistet habe. Vor dem Hintergrund der Kantkritik Hegels und auf der Linie der Kantrezeption von R. Hönigswald, H. Wagner und W. Cramer unternimmt er eine differenzierte Rekonstruktion und Beantwortung des Abstraktionsvorwurfes. Im Durchgang der religions- und geschichtsphilosophischen Schriften Kants weist er dabei nach, daß sich dort durchaus eine Ausarbeitung gesellschaftlich-geschichtlich vermittelter Kategorien faktischer Subjektivität als eines zugleich geltungskonstituierenden Prinzips finden. Im ganzen: eine anregende, historisch-systematische Untersuchung, die besonders in der Reinterpretation der kantischen Postulatenlehre neue Sichtweisen einer transzendentalphilosophischen Verhältnisbestimmung von Empirie und Apriori eröffnet.

H.-J. Höhn

Zöller, Günter, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant.* Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität" und „objektive Gültigkeit" in der „Kritik der reinen Vernunft" (Kantstudien Ergänzungshefte 117). Berlin: de Gruyter 1984. 322 S.

Der Vf. der vorliegenden Dissertation greift ein zentrales Thema der KrV auf, wie sie nämlich das Verhältnis der Erkenntnis zu ihren Gegenständen versteht. Es geht ihm darum, die Redewendungen „objektive Realität" und „objektive Gültigkeit", die durchgängig in Beziehung zum Thema der theoretischen Erkenntnis von Gegenständen stehen, durch eine eingehende Analyse zu erhellen. Faktisch bedeutet dies eine fortlaufende, am Problem der theoretischen Gegenstandsbeziehung orientierte Kommentierung der transzendentalen Ästhetik und Analytik; für die Dialektik und die Methodenlehre beschränkt sich die Untersuchung auf einzelne Stellen bzw. Partien. Die Besprechung der relevanten Texte erfolgt nach Maßgabe der Gliederung der Kritik in

vier Prinzipienbereiche des Erkennens: Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft und Vernunft.

Das 1. Kap. „Sinnlichkeit und Subjektivität" geht auf den ontologischen Stellenwert von Raum und Zeit als reinen Formen unserer sinnlichen Anschauung ein, deren objektive Gültigkeit Kant mit „empirischer Realität" und zugleich „transzendentaler Idealität" umschreibt. Die verschiedenen Aspekte und Nuancierungen dieser doppelten, korrelativen Formel werden sorgfältig herausgestellt; eigens bemerkt Z., daß der genannte Realität-Idealität-Status direkt Raum und Zeit als Formprinzipien betrifft, da ja die Prinzipienlehre der Sinnlichkeit das Problem der Gegenständlichkeit der Erscheinungen nicht kennt (65). In diesem Kontext behandelt Z. auch die Kantische Widerlegung des Idealismus, wie sie schon in der Ästhetik durch die „Wirklichkeit" unserer reinen Anschauungen als Vorstellungen grundgelegt ist, und wie sie dann im Paralogismenkapitel und in der in der Analytik hinzugefügten „Widerlegung des Idealismus" weiter ausgebaut, aber auch verändert wird.

Das 2. Kap. „Verstand und Objektivität" hat als Thema die Begründung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes durch reine Verstandesbegriffe. Das Spezifikum der transzendentalen Logik besteht darin, daß sie gegenstandsbezogen ist, und zwar aufgrund eines „reinen Denkens" des Gegenstandes. Dieses reine Denken besteht in Grundbegriffen reiner Synthesis. Hier wird, wie zu erwarten ist, das Hauptstück der transzendentalen Deduktion nach seinen beiden Fassungen ausführlich untersucht. In einem ersten Schritt wird das allgemeine Prinzip der Deduktion dargelegt: Dies liegt in der Identität der notwendigen Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen mit den notwendigen Bedingungen des Gegenstandes der Erkenntnis. In dieser apriorischen Beziehung der Kategorien auf das Objekt gründet die aposteriorische Beziehung aller empirischen Erkenntnis auf das Objekt. In den folgenden Abschnitten geht Z. getrennt an das Problem der Gegenstandsbeziehung in der ersten und in der zweiten Fassung der Deduktion heran. Für die erste konzentriert sich seine Aufmerksamkeit auf die Lehre vom „transzendentalen Gegenstand" (A 109). Bei der zweiten rückt die Frage nach der Struktur der transzendentalen Deduktion in den Mittelpunkt, wobei Z. die von D. Henrich seit Ende der sechziger Jahre in Gang gebrachte Diskussion referiert und selber weiter führt. Von einem systematischen Standpunkt aus ist die Einsicht entscheidend, die bekanntlich auch schon andere Autoren geltend gemacht haben, daß eine apriorische Erkenntnis von sinnlichen Gegenständen durch die Kategorien deshalb möglich ist, weil die Kategorien die Verbindungsgesetzlichkeit der Gegenstände selbst hervorbringen, insofern die reinen Formen unserer Rezeptivität immer schon der Synthesis durch den Verstand unterliegen.

Das 3. Kap. „Urteilskraft und Realität" beschäftigt sich mit dem empirischen Gebrauch der Kategorien und dadurch mit der eigentlichen Grundlegung unserer empirischen Erkenntnis. Im Text Kants entspricht dies der „Doktrin der Urteilskraft", die sich in Schematismus- und Grundsatzkapitel gliedert. Von besonderer Bedeutung ist die Diskussion um Realität als Qualitätskategorie und um Wirklichkeit als Modalkategorie im Hinblick auf die Frage, zu welchen von beiden die als Thema der Arbeit behandelte „objektive Realität" geschlagen werden soll. Der Vf. möchte das Problem lösen, indem er sie als außerkategorialen allgemeinen Modaltitel für die Relation Begriff eines Gegenstandes und Existenz des Gegenstandes zu diesem Begriff versteht (255). In diesem Zusammenhang setzt sich Z. mit Recht dagegen zur Wehr, daß man die Kantische Auslegung des Daseins als *absoluter* Position als Position eines Dinges an sich selbst mißversteht; was Kant meint, sei die Position an sich selbst des phänomenal geltenden Dinges, d. h. also seiner „Realität" oder seiner „realen" Prädikate.

Das letzte Kap. „Vernunft und Idealität" behandelt die Relevanz der reinen Vernunftbegriffe für die Objektivitätsfrage. Was die theoretische Gegenstandsbeziehung anbelangt, arbeitet die transzendentale Dialektik ausschließlich eine negative Position aus: Die transzendentalen Ideen stellen keine Bedingungen der objektiven Gültigkeit unserer Begriffe dar, sondern setzen sie voraus. Wenn Kant dennoch von einer „objektiven, aber unbestimmten Gültigkeit", bzw. von „einiger objektiven Gültigkeit" (A 663 f) der Vernunftprinzipien spricht, dann meint er ihren regulativen Gebrauch, von dem der Anhang zur Dialektik handelt. Abschließend berührt der Vf. auch die Frage

nach der objektiven Realität der moralisch-praktischen Vernunftideen: Man kann von ihrer objektiven Realität sprechen, zwar nicht als Prinzipien der Erfahrung, wohl aber insofern sie auf die Sinnenwelt als Betätigungsfeld der Sittlichkeit ausgerichtet sind. Als solche setzen sie eine eigene, nämlich moralische Einheit der Sinnenwelt voraus, die sich dann in den Postulaten der reinen praktischen Vernunft auf die transzendente Welt der „höchsten Zwecke unseres Daseins" (B 395 Anm.) erweitert.

Vorliegende Studie liefert mit ihrer analytischen Untersuchung des Textes Kants zusammen mit einer Bemühung um systematische Aneignung und Vertiefung einen wertvollen Beitrag zur Erschließung der KrV. Dieser Beitrag zeichnet sich durch eine klare Sprache aus, der außerdem mehrmals einprägsame und erhellende zusammenfassende Formulierungen von Lehrstücken der KrV gelingen. Sehr hilfreich erweisen sich die Übersichten in Thesenform am Ende jedes Kapitels. Eine Arbeit, die an grundlegende und lange diskutierte Probleme der ersten Kritik herangeht, wirft natürlich für den Leser nicht wenige interpretatorische und sachliche Fragen auf. Einige sollen hier erörtert werden. – Obwohl das ganze Buch um den „dritten" Wirklichkeitsstatus zwischen den bloß sinnlichen Erscheinungen und den bloß intellektuellen absoluten Gegenständen (294) kreist, wird Sinn und Berechtigung dieser für die KrV typischen Lehre nirgends in sich selbst diskutiert: Ob und inwieweit ein solcher ontologischer Status überhaupt möglich ist, ob nämlich zwischen Sein ohne Qualifikation und Sein als Vorgestelltsein ein *tertium* möglich ist. Der sonst nicht unterrichtete Leser fragt sich unweigerlich, was denn diese „subjektive Objektivität", wie sie Christian Gottlieb Selle schon 1792 treffend genannt hat, bedeuten kann. Aus dieser nicht geklärten Frage ergibt sich u. a. auch, daß der Vf. mit allzu großer Leichtigkeit die Interpretation Vaihingers von einer „empirisch-realen Eigenexistenz der räumlichen Gegenstände, unabhängig vom empirischen Bewußtsein, aber abhängig vom transzendentalen Bewußtsein" (69) ablehnt. Die Inkonsistenz, die Vaihinger bei Kant festzustellen meinte, sowie die merkwürdige von Vaihinger formulierte Lehre von einer doppelten Affektion bei Kant, sind in der Tat nur Konsequenzen des Versuchs, ein Drittes aufzustellen zwischen Objektivität und Nicht-Objektivität. Da kein Drittes möglich ist, muß Kant hin und her zwischen Sein und Nicht-Sein pendeln. – Auf derselben Linie liegt auch Z.s Stellungnahme zur Kantischen phänomenalistischen Grenzbestimmung – zweifelsohne einer der „Hauptzwecke" der Kritik: „Die mit der Existenzgewißheit bezüglich der Dinge selbst und an sich durchaus verträgliche Gewißheit über ihre prinzipielle Unerkennbarkeit ..." (58). Dieser resoluten Entscheidung zur leidigen Frage nach Berechtigung und Sinn der Lehre vom Ding an sich zum Trotz halte ich das Diktum Jacobis kurz nach dem Erscheinen des Hauptwerks Kants für die noch immer richtige Auslegung. Z. hat seinerseits nichts beigetragen zum Erweis, daß die Lehre über die Dinge an sich, die existieren, unsere Sinne affizieren und allerlei Kausalität ausüben, den Erscheinungen in Zahl und auch Eigenschaften ziemlich entsprechen, usw. mit der Lehre verträglich ist, daß all die Kategorien, die in diesen Lehrstücken angewandt werden, nur Sinn und Bedeutung für die Erfahrungsgegenstände haben. Er konnte nichts beitragen einfach deswegen, weil die These einen Widerspruch im Vollzug beinhaltet. Auch eine Restriktion auf die bloße Existenz der Dinge, abgesehen von ihrer Essenz, hilft nicht weiter. Denn (a) eine totale Restriktion in diesem Sinne würde die Existenzaussage jeglichen Sinngehalts berauben, (b) Kant macht sie de facto nicht.

Bei der Behandlung der transzendentalen Deduktion, näherhin des einleitenden § 13, stellt der Vf. in mehreren Aussagen Kants eine Disharmonie zwischen Anschauungsgegenständen und subjektiven Bedingungen des Denkens fest (108 ff). Handelt es sich dabei um eine pädagogisch-methodologische „Fiktion" (111), oder einfacher und radikaler um die Wiedergabe einer Position, wie Kant sie im Brief vom 21. 2. 1772 an Herz und sicher noch für eine Weile vertreten hatte? Ich finde die entwicklungsgeschichtliche Interpretation Vaihingers überzeugender als die Fiktion-Theorie, auf die die Annahme eines im Prinzip einheitlichen Inhalts der KrV notgedrungen führt. Von einer entwicklungsgeschichtlichen Interpretation der KrV ist in dieser Dissertation niemals die Rede. Gerade im Hinblick auf das Stück der transzendentalen Deduktion ist sie m. E. unentbehrlich, will man nicht auf ein selektiv-harmonisierendes Verfahren rekurrieren. – S. 164 formuliert auf eine sehr glückliche Weise die zweigliedrige Struktur

der Erkenntnis nach Kant: „ist streng zu unterscheiden zwischen den Erscheinungen als sinnlich gegebenen Gegenständen und Dingen als dem in Anwendung darauf durch Kategorien Erkannten. Erkenntnis von Dingen wird nicht sinnlich *gegeben*, sondern intellektuell *gemacht*" (164, Hervorhebung vom Vf.). Demgemäß üben die Kategorien beim Zustandekommen unserer Gegenstandserkenntnis keine „bloß klärende und verdeutlichende Intellektualisierung von je schon sinnlich gegebenen Dingen" aus (ebd., vgl. auch 205 f, 290). Damit isoliert Z. einen wichtigen Strang in der Lehre Kants von der menschlichen Erkenntnis. Es bleibt dennoch die Frage, ob trotz der wiederholten Versuche Kants, dem Verstand eine echt kognitive Funktion zuzuschreiben, dies ihm auch tatsächlich gelingt angesichts des programmatischen einleitenden Absatzes der transzendentalen Ästhetik (A 19), der unmißverständlich die These von einem sensualistischen Intuitionismus vertritt, und weiter der immer wiederkehrenden Aussagen, denen zufolge der Gegenstand, der Wirklichkeitsinhalt, uns durch die Sinne und durch sie allein vermittelt wird. Hier ist nicht der Ort, diese fundamentale Frage zu diskutieren (vgl. ThPh 57 [1982] 202–224, 321–347); ein Hinweis möge genügen. Aber in einer Studie über die Gegenstandsbeziehung unserer Erkenntnis hätte sie viel tiefer untersucht werden müssen. Zur Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes sind nach Kant Sinn und Verstand nötig. Aber wer dient wem? Welches von beiden stellt die Verbindung zwischen erkennendem Subjekt und erkannter Wirklichkeit her? Anders gesagt, welches von beiden ist nach Kant der erkenntnismäßigen Transzendenz fähig? Es kann nicht bezweifelt werden, daß dies nach Kant ausschließlich der Anschauung zukommt – und sie ist nun einmal bei uns Menschen nur sinnlich. Die Konsequenz davon ist genau diejenige sensualistische Grenzbestimmung, die geistesgeschichtlich weit über den Bereich der gelehrten Binnendiskussion um die KrV hinaus gewirkt hat und wirkt.

G. B. Sala S. J.

Ritzel, Wolfgang, *Immanuel Kant. Eine Biographie.* Berlin/New York: de Gruyter 1985. XIII/736 S.

Dieses immense Werk ist keine Biographie im üblichen Sinne dieses Wortes, sondern eine Gesamtdarstellung Kants. Aber im Gegensatz zur sonst üblichen Vorgehensweise hat R. den Versuch unternommen, die Schilderung des Lebens und die Darstellung der Philosophie Kants ineinander zu arbeiten. Denn eine Biographie ist für R. „die Darstellung der sich aus der Lebensgeschichte und dem Werk integrierenden Existenz oder die Reproduktion des Werkes als eines Lebenswerkes" (475). Das Werk Kants als „Lebenswerk" (2) darzustellen, ist eine Aufgabe, die man vielleicht nur angehen kann, wenn es sich, wie in unserem Falle, um ein Alterswerk – und in diesem Sinne wohl auch um ein „Lebenswerk" – des Verf. handelt. Wie R. in der Vorrede schreibt, hat er für einzelne Teile auf früher Veröffentlichtes zurückgegriffen. Außer Kant werden nur historische Quellen angeführt; Sekundärliteratur wird nicht herangezogen. Die Anmerkungen bestehen darum – mit wenigen Ausnahmen, die als Fußnoten gesetzt sind – aus Nachweisen, die am Ende des Buches aufgeführt sind. Da es sich hierbei zum allergrößten Teil nur um Bandnummern und Seitenzahlen handelt, wäre es geschickter gewesen, sie im Text selbst an Ort und Stelle in Klammern anzugeben, zumal die Art der Kapiteleinteilung mit jeweils neuer Numerierung der Anmerkungen das Suchen einzelner Nachweise etwas umständlich macht. Dies hätte die flüssige Lesbarkeit ebensowenig behindert wie das Markieren von Auslassungen bei Zitaten, worauf R. ausdrücklich verzichtet (X), wäre aber für den wissenschaftlich interessierten Leser von Vorteil gewesen. Vor dem Namen- und Sachregister am Ende des Werkes befindet sich ein Register der behandelten Schriften und Vorlesungen Kants. Da die Kapitel- und Absatzüberschriften ganz unterschiedlich einmal ein Werk Kants, dann wieder nur einen Teil oder Aspekt, ein andermal hingegen mehrere Werke bzw. Vorlesungen anzeigen, erweist sich ein solches Register als nötig, wenn man etwas Bestimmtes sucht. Beim Lesen kann es einem durchaus passieren, daß man nicht gleich merkt, wo das Referat eines bestimmten Werkes Kants beginnt. Einem Anfänger im Kantstudium rät R., „mit der *Vernunftkritik* zu beginnen, dann das Frühwerk durchzuarbeiten und anschließend ein zweites Mal die *Vernunftkritik* vorzunehmen" (VIII). Was R.s Werk betrifft,

so würde ich nun einem Anfänger vorschlagen, zuerst eine der gängigen Einführungen in Kants Philosophie zu lesen, dann in Kants Hauptwerke (oder eines davon) hineinzuschauen und sich erst dann an die Lektüre des vorliegenden Werkes zu wagen. Denn eine Einführung in Kant für jemanden, der den Philosophen noch gar nicht kennt, ist dieses Werk nicht, auch wenn es Stellen gibt, wo es ganz so aussieht, weil R. Grundbegriffe erläutert oder Beispiele zur Erklärung von Termini heranzieht, wie etwa bei den Syllogismusformeln (82) oder der Einteilung in kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile (298). Einfache, schematische Grundrisse und Überblicke, die einem Unkundigen eine erste Orientierung liefern und die ganz grundlegende Gliederung verständlich machen, finden sich hier nicht. Dazu ist das Werk viel zu detailliert. Ich würde es darum eher einen Kommentar als eine resümierende Darstellung nennen; teilweise liegt es wohl dazwischen. R. bemüht sich, gerade auch zu schwierigen und in der Kantinterpretation bekanntermaßen umstrittenen Passagen eine Deutung vorzulegen, die der Problematik der betreffenden Stelle gerecht wird. Gerade bei solchen Gelegenheiten hätte ich mir freilich ausdrückliche Hinweise auf andere Meinungen mit Literaturangaben gewünscht. Denn für gewöhnlich geht es hierbei (wie etwa bei der Transzendentalen Deduktion) um Fragen, die ohne genaue Kenntnis des Textes und seiner üblichen Interpretationen gar nicht voll verständlich sind.

Die Zeit bis gegen 1760 behandelt R. in der „Einleitung". Dabei behauptet er zu Beginn der biographischen Ausführungen, Kant sei, streng genommen, gar nicht in Königsberg, sondern in dem erst kurz darauf mit Königsberg vereinigten Kneiphof zur Welt gekommen (7). Dies ist aber nicht die einzige Stelle, die zeigt, daß R.s Darstellung in bezug auf die Fakten von Kants Leben nicht etwa bloß Kompilation oder Referat anderer Quellen ist. So meint R. z. B. an anderer Stelle, daß Kant wahrscheinlich doch in seinem Verhältnis zu Frauen nicht immer so zurückhaltend gewesen sei, wie dies weithin angenommen wird (116 f.). Nach der 43 Seiten umfassenden Einleitung folgt eine Gliederung des Gesamtwerkes in drei Bücher. Deren erstes trägt den Titel „Die Laufbahn". Hier behandelt R. die Zeit bis zur „Kritik der reinen Vernunft". Wenn er dabei im Zusammenhang mit Kants vorkritischer Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen behauptet, Descartes habe den Gottesbeweis Anselms „in der fünften Meditation im wesentlichen übereinstimmend wiederholt" (88 f.), so muß dem widersprochen werden: Es gibt zwischen beiden erhebliche Unterschiede, und mancher Einwand Kants gegen Descartes trifft die Argumentation Anselms nicht. R. weist an einer Stelle darauf hin, daß Kant die menschlichen Grundvermögen dreiteilt (im Gegensatz zur klassischen Zweiteilung). Hier wäre die Frage interessant gewesen, was Kant zu dieser Position bewogen hat. – Die Zeit der drei „Kritiken", die etwas umständlich „KrrV", „KrprV" und „KrU" abgekürzt werden, schildert das zweite Buch: „Das kritische Geschäft" (217 ff.). Sehr ausführlich wird hier zunächst die „Kritik der reinen Vernunft" besprochen. R. merkt an, daß die Sinnlichkeit im Gegensatz zu Verstand/Vernunft für Kant kein „Vermögen" ist (223 u. ö.). Er tadelt die Versuche, eine der verschiedenen Fragestellungen (Ermöglichung von Erfahrung, von synth. Urteilen a priori, von Mathematik, Physik, Metaphysik) der „Vernunftkritik", wie er sie oft nennt, zur einzig dominanten machen zu wollen (246 f.). Es gebe zwei miteinander streitende Motive, das kritische und das anthropologische (247 u. ö.). Auf die Beweise der Transzendentalen Ästhetik geht R. nicht ein. Ausführlich setzt er sich mit der Transzendentalen Deduktion, den Schemata und Grundsätzen auseinander. Auch die weiteren Kapitel der KrV werden erörtert. Nach der Besprechung der „Prolegomena" geht es zum großen Kapitel über „Praktische Vernunft". Durch kritische Bemerkungen über den Freiheitsbegriff in der KrV (317) wurde der Leser bereits darauf vorbereitet, daß in dieser Richtung Probleme offenstehen. Eingehend befaßt sich R. mit dem Zweckbegriff in der „Grundlegung" (362 ff.), und er vertritt die These, daß diese Schrift Kants ihn zu einer Neufassung der Transzendentalen Deduktion genötigt habe. Und so findet sich die Abhandlung der Neufassung der Transzendentalen Deduktion als Unterabschnitt innerhalb der Erörterung der Praktischen Vernunft, was nicht so ganz glücklich ist. Das berühmte Problem, worin der Unterschied im Beweis der beiden Teile dieser Deduktion liegt, beantwortet R. so, daß § 20 den Beweis abschließe, daß die Kategorien einheitsstiftend für Anschauungsgegenstände überhaupt seien, während die folgenden

Paragraphen zeigten, daß dieser Anschauungsgegenstand ein sinnlicher sein müsse, da wir nur sinnliche Anschauung unser eigen nennen. Mit dieser ausführlichen Erörterung erschöpft sich freilich das Eingehen auf die zweite Auflage der KrV. Die berühmte Vorrede (und die Einleitung) zu B kommt nicht zur Sprache. Es ist R. ein Anliegen, nach Abschluß der Besprechung der drei „Kritiken" (zusammen mit den „Prolegomena" und der „Grundlegung") noch einmal auf den inneren Zusammenhang dieser drei fundamentalen Werke Kants einzugehen. Er ist auch sonst öfters bemüht, die philosophische Bedeutung eines „Übergangs" herauszuarbeiten. Der Mensch als Vernunftwesen setzt sich Zwecke, darunter den Zweck der Naturerkenntnis. Andererseits ist der Mensch als Vernunftwesen Endzweck. Durch die beiden ersten Kritiken wird die Natur auf die Objektseite gerückt; der dadurch entstandene Hiatus zwischen Vernunft und Natur muß wieder überbrückt werden (514 f.). – Wie wir mitten im dritten Buch erfahren, schreibt Kant in der Vorrede zur „Kritik der Urteilskraft", er wolle nunmehr zum doktrinalen Geschäft schreiten (650). Diesen Ausdruck wählte R. als Titel für das dritte Buch: „Das Doktrinale Geschäft" (517 ff.). In diesem Buch werden die weiteren Schriften Kants besprochen, und es wird über seine Lehrtätigkeit berichtet. Als letztes philosophisches Werk bespricht R. das „Opus postumum". Hier stellen sich Kant die grundlegenden Fragen nach dem Wesen von Materie und Erfahrung, was zum Problem der Selbstaffektion und damit zur Frage nach dem Subjekt, nach dem Menschen führt. R. weist darauf hin, wie nahe Kant hierbei bei einem Titelentwurf an Fichte herankommt, wenn er die Philosophie als Wissenschaftslehre bezeichnet (686). Aber zum anderen zeigt auch das Opus postumum, wie sich grundlegende Fragen und Problemstellungen bei Kant durchhalten. Dies herauszustellen ist auch eines der Anliegen von R., gelte es doch zu sehen, „daß sich im Hintergrund aller ‚Umkippungen' von Kants Denken Kontinuität abzeichnet" (492). Der Bericht über das Lebensende Kants schließt die Darstellung ab.

Ganz zufriedenstellend ist die Integration der Darstellung von Kants Lebensgeschichte und seiner Philosophie wohl nicht geglückt: aber dies dürfte sowieso ein unmögliches Unterfangen sein. Aber es ist zweifellos wichtig, so weit wie möglich dem Zusammenhang von Leben und Denken eines großen Philosophen nachzugehen, wie dies R. hier getan hat. An seinem imposanten Werk wird künftig weder der Biograph (im engen Sinn des Wortes) Kants noch der Interpret der Kantischen Philosophie vorbeigehen können. H. Schöndorf S. J.

Troxler, Ignaz Paul Vital, *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik.* Hrsg. *Hans Rudolf Schweizer* (Philosophische Bibliothek 382). Hamburg/Oberwil bei Zug: Meiner/Kugler 1985. XXI/337 S.

Die vorliegende Schrift stellt das philosophische Hauptwerk des Schweizer Arztes, Politikers und Philosophen T., eines Schülers Schellings dar, das dieser im Jahre 1828 veröffentlicht hat. Interessierte Kreise haben nunmehr eine Neuausgabe dieses Werks besorgt, und es ist ihnen gelungen, ihm Eingang in Meiners Philosophischer Bibliothek zu verschaffen. Innerhalb dieser Reihe befindet sich T. freilich in einer Gesellschaft, an deren größten Teil, nämlich an die philosophischen Klassiker, er bei weitem nicht heranreicht. Er ist jedoch zweifellos ein ungemein belesener und kenntnisreicher Autor, wie seine ständigen Auseinandersetzungen mit anderen Philosophen und seine vielfachen Verweise auf andere Denker bezeugen. Dies gereicht ihm allerdings insofern zum Nachteil, als er sich immer wieder auf weite Strecken in der Polemik und Kritik anderer Auffassungen verliert, so daß seine eigene positive Darlegung darüber zu kurz kommt. Vor allem in der ersten Hälfte seiner Ausführungen bedient er sich oft einer für uns heute oft gesucht wirkenden sprachlichen Formulierungskunst. Ständige Zielscheibe seiner Kritik sind die falschen Dualismen, in die die Philosophie seit alters verfallen ist, wodurch sie ihre eigentliche Aufgabe der Herausstellung der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein verfehlt hat. Platon findet eine positive Beurteilung, aber bereits mit Aristoteles beginnt der Weg in die verhängnisvollen Entgegensetzungen von Empirikern und Intellektualisten, die beide nicht mehr dazu imstande sind, aus der religiösen Urquelle die grundlegende Einheit wiederzugewinnen. So geht es einige Kapitel

lang dahin, bis T. daran geht, seine eigene Auffassung darzulegen. Für ihn ist dabei „die menschliche Natur" und mit ihr die menschliche Erkenntnis „das Ziel und Ende aller Philosophie und im Grund auch ihr einziger Gegenstand" (98). Was T. entwikkelt, könnte man eine Art Monismus nennen. Von Gott ausgehend und wieder zu ihm hinführend, entfaltet sich die Natur hinauf zum Menschen, geht gleichsam durch ihn hindurch und begründet seine Einheit mit sich und der ganzen Welt. Darum liegt das Schwergewicht des Philosophierens von T. in den Bewußtseinsformen, die dem ausdrücklich Bewußten und Reflexen vorausgehen und gewissermaßen zwischen Natur und bewußtem Ich angesiedelt sind. Der Mensch muß sein in einem gewissen Sinne vorbewußtes „Urbewußtsein" finden, wo er noch seine ursprüngliche Einheit besitzt. Dann hat er die Einheit zwischen dem bewußten Ich und dem naturhaften Selbstgefühl. An die Stelle des Leib-Seele-Dualismus und seiner vergeblichen Lösungsversuche setzt T. eine zweifache Doppelheit des Menschen, einerseits Körper und Geist, andererseits die diesen beiden voraufgehenden, sie durchwirkenden und über ihnen stehenden zwei Psychen Seele und Leib. Dies alles ist aber eine sich gegenseitig durchdringende Einheit des Menschen, denn „in der Einheit und Urheit seiner Individualität" machen „Geist und Körper, Seele und Leib nur eine Natur" aus (90). Die hier wiederum angesprochene zweifache Doppelheit durchzieht die gesamte Natur. T. vertritt also eine Art Panpsychismus. So möchte er als Naturalist oder Vitalist die falschen Einseitigkeiten des „pantheistischen Materialismus" und des „idealistischen Egoismus" ebenso abwehren wie alle falschen Trennungen von Innen und Außen, Subjekt und Objekt, a priori und a posteriori. In dieser Absicht arbeitet er als Grundstufe des Erkennens die „untersinnliche", „vorsinnliche" Sinnlichkeit heraus, in der Welt und Mensch geeint sind und die deshalb als Erkenntnis Gewißheit besitzt. Wie beim Urbewußtsein liegt auch hier die Emphase auf der vorbewußten, vorreflexen Ebene. Diese Ebene wird nochmals angesprochen, wenn sich T. mit der Zwischenzone zwischen Wachen und Schlafen befaßt; kein Wunder in einer Zeit, in der immer wieder Halbbewußtes und psychische Randphänomene gerne mit metaphysischer Spekulation in Verbindung gebracht wurden. Zeit und Raum sind nicht Ideen oder apriorische Anschauungsformen, sondern Urphänomene; Weltraum und Zeitraum sind die Erscheinung des Göttlichen in der Welt. Dies alles wird freilich mehr thetisch als Intuition vorgeführt, als daß es gründlich methodisch durchreflektiert oder in differenzierter Spekulation erarbeitet und entfaltet würde. Vielmehr folgt oft schon sehr bald auf die Präsentation eines neuen Gedankens die nächste weitschweifige Auseinandersetzung mit anderslautenden philosophischen Auffassungen. Zentralfunktionen des Denkens sind für T. Schließen und Folgern. Darum ist die Urkategorie die der Relation. Von ihr her entfaltet T. in der Folge eine relativ ausführliche Kategorientafel (245), erklärt es dann aber leider „für unnötig, dieses Schema näher zu beleuchten" und die einzelnen Kategorien im Detail zu erörtern (246). Die letzten Kapitel betreffen die Religion, denn Gott ist die „wahrhafte und wirkliche eine *Ur- und Grundsache* (causa et substantia) des Eins und Alls" (270), eine sehr monistisch klingende Behauptung. Alles soll zusammengebunden werden, auch Natur und Übernatur, Philosophie und Christentum: „Es gibt ... eine einzige und ewige, *göttliche Erkenntnisquelle* in der menschlichen Natur, und diese ist das innerste Sein und die heiligste Kraft dieser Natur, der alte Bund, der den Menschen mit Gott, der neue, der Gott mit dem Menschen verbindet." (288) Das ist aber nicht Christentum, sondern eine monistische Spekulation, die letzten Endes Gott, Natur und Mensch nicht mehr in der gebührenden Weise auseinanderhält und an Spekulationen von Renaissancephilosophen sowie an Theo- und Anthroposophie erinnert. – Der Hrsg. stellt in der Einleitung das Leben und die Kerngedanken der Philosophie T.s vor und fügt eine Zeittafel und Literaturangaben bei. Ferner hat er sich sorgfältig darum bemüht, die zahlreichen von T. angeführten Namen, Textstellen und seine sonstigen Anspielungen in den Anmerkungen zu erläutern. Ein Namen- und ein Sachregister schließen den Band ab.

H. Schöndorf S. J.

Röhr, Reinhard, *Mitleid und Einsicht. Das Begründungsproblem in der Moralphilosophie Schopenhauers* (Europäische Hochschulschriften XX; Philosophie 167). Frankfurt am Main/Bern/New York: Lang 1985. VIII/333 S.

In dieser Tübinger Diss. soll Schopenhauers Moralphilosophie im Zusammenhang mit seiner Metaphysik untersucht werden. Der Verf. beginnt mit einer zusammenfassenden Darstellung der Schopenhauerschen Metaphysik, bringt dann unter der größeren Zwischenüberschrift „Schopenhauers Anthropologie" ein paar Bemerkungen über den Willen und dann ein weiteres Kapitel über die Lehre vom „intelligiblen Charakter", als ob diese nicht zur Anthropologie gehörte. Sodann wird Schopenhauers „Heilslehre" skizziert. Soweit Kap. I. Als nächstes kommt nun nicht, wie man erwarten würde, die Darlegung der Grundlagen der Moralphilosophie, sondern es werden als Kap. II zwei ihrer Spezialgebiete erörtert, die Staats- und Rechtslehre. Erst in Kap. III (163) kommen wir endlich zur Mitleidsethik, aber schon 20 Seiten später beginnt der kritisch bewertende Teil: „Erörterung der Schopenhauerschen Begründung der Ethik" (183). Es werden kurz die Einwände Ed. v. Hartmanns und Simmels als „Stellungnahmen zweier namhafter Kritiker" (ebd.) präsentiert. Hierauf folgt „2. Eigene Stellungnahme" (187–258!). Unter diesem Obertitel findet der staunende Leser dann unter anderem Schweitzer, Kierkegaard, Adorno, Horkheimer, Wilde, Fichte und Kant mitten unter einer bunten Abfolge verschiedenster Gedanken zum Thema der Mitleidsethik. Eigentlich sollte man an dieser Stelle ein Buch, das sich als wissenschaftliche Publikation verstanden wissen will, aus der Hand legen. Aber der Rez. will dennoch fortfahren. Unter der Überschrift „Grenzen des Mitleids" (259–285) werden einige wichtige Einwände besprochen, die zu dem Ergebnis führen, daß „Mitleid und vernünftige Einsicht" ein „dialektisches Bedingungsgefüge" bilden (284). Aber beim „Schlußergebnis" (286–291) wird dann doch das Mitleid „als letztes Wort" (290) bezeichnet.

Man könnte eine ganze Reihe kritischer Fragen zu verschiedensten Thesen des Verf. anbringen, so wenn er z. B. einfach die Behauptung hinsetzt, Schopenhauers Moralphilosophie beruhe auf zwei völlig unverbundenen Prinzipien, dem Naturrecht und der Identität des Wesens aller Individuen (80). Hätte R. einfach die Gedankenfolge in Schopenhauers Hauptwerk genauer verfolgt, so hätte er die Unhaltbarkeit seiner Behauptung merken müssen. Wenn Schopenhauer von der Selbstbejahung des Leibes aus über das Unrecht zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie gelangt, so zeigt sich, daß das Recht bei ihm sehr wohl innerlich mit der Wesensidentität von allem zusammenhängt. Man kann sich, um ein anderes Beispiel zu bringen, die Frage stellen, was R. dazu bewogen hat, den einmal in Schopenhauers Hauptwerk nebenbei erwähnten Ausdruck „Naturgeist" zur „(Natur-)Rechtsquelle" zu machen (108). Aber solche und andere Kritiken sind nebensächlich gegenüber der Tatsache, daß der Verf., je weiter die Arbeit voranschreitet, desto weniger in der Lage zu sein scheint, seine Gedanken in eine durchdachte Ordnung zu bringen. Die übertrieben reichlich vorhandenen Zwischenüberschriften illustrieren dies auch noch augenfällig. Da wird ein bestimmtes Thema angeschnitten, dann kommt eine Kritik, dann eine Abschweifung zu irgendeinem anderen Autor, dann wird das Thema nach einiger Zeit wieder neu aufgegriffen ... Man sieht auch nicht, wieso zuerst die Staats-, dann die Rechtsphilosophie und dann erst die Mitleidsethik behandelt wird, während die Heilslehre schon vorneweg dargestellt wurde. Das stärkste Stück, die „eigene Stellungnahme", wurde oben schon erwähnt. Offensichtlich hat R. sowohl alle gedanklichen Assoziationen zum Thema als auch alle Stellen anderer Philosophen und Schriftsteller, die er dazu gesammelt hatte, da hineingepackt, wo es ihm gerade angebracht oder günstig schien. An solchen Verweisen ist die Arbeit reich (leider fehlt ein Namens- und Sachregister); es finden sich auch durchaus interessante Überlegungen zu Schopenhauer. Aber von einer gedanklich durchgearbeiteten, logisch aufgebauten Arbeit, wie man dies bei einer philosophischen Doktorarbeit doch verlangen müßte, kann nicht die Rede sein. Wenn eine solche Arbeit schon als Diss. angenommen wird, so sollte sie doch wenigstens für den Druck so überarbeitet werden, daß sie eine (halbwegs) vernünftige gedankliche Gliederung aufweist. H. Schöndorf S. J.

Karl Marx (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München. Herausgegeben und eingeleitet von *Venanz Schubert* (Wissenschaft und Philosophie 1). St. Ottilien: EOS 1984. 426 S.

Im Gedenkjahr seines 100. Todestages hat sich eine Gruppe von Professoren und Assistenten der Universität München in einer Vorlesungsreihe mit Person, Werk und Wirkung von Karl Marx (i.f.M.) auseinandergesetzt. Für die Publikation wurde die Reihenfolge der Vorlesungen geändert und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. *O. B. Roegele* gibt zuerst einen Einblick in den beruflichen Werdegang und die geistige Entwicklung von M., der sich selbst vor allem als einen Publizisten verstanden hat. In den folgenden Beiträgen kommen die Hauptthemen seiner Philosophie und seiner Gesellschaftsanalyse zur Sprache. *N. Lobkowicz* beleuchtet das Verhältnis M.' zu Hegel in Auseinandersetzung und Abhängigkeit. *E. Biser* behandelt die Gottesfrage und die Religionskritik. Den Zentralbegriffen Arbeit und Praxis und dem Verhältnis von M. zu den vom Kolonialismus bedrängten Ländern Indien und China wenden sich *A. Schwan, P. Ehlen* und *H. Bürkle* zu. *K. Graf Ballestrem* befaßt sich mit der These bedeutender Marxinterpreten, wonach Engels M. mißverstanden und falsch interpretiert habe. Mit der Beziehung zwischen M. und Marxismus auf den Gebieten der Philosophie und Politik, der Geschichte, der Literatur, der Wirtschaftstheorie und -praxis beschäftigen sich *E. Schreiber, G. Barraclough, J. Scharfschwerdt* und *F. Haffner.*

Im ganzen vermag der vorliegende Band eine anspruchsvolle und dennoch leicht lesbare Einführung in die vielfältigen Aspekte des Denkens und der Wirkung von M. zu geben. Eine Besprechung der einzelnen Beiträge ist hier ebensowenig möglich wie eine Zusammenfassung. Nur auf eine Frage kann näher eingegangen werden. Übereinstimmung besteht bei allen Autoren darüber, daß M. vor allem wegen seiner ungeheuren weltgeschichtlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung herausfordert. Außer für die ökonomische Problematik wäre M. an sich kaum mehr interessant. Besonders fällt aber die Diskrepanz zwischen dem intellektuellen Rang der Kritik von M. an der Gottesidee und der Breitenwirkung seiner Religionskritik (mit ihren Gemeinplätzen „Jenseitsvertröstung", „Herrschaftsinstrument") auf, wenn man das Niveau der klassischen Metaphysik als Maßstab anlegt. Sein Hinweis auf eine Instrumentalisierung des Gottesglaubens (Gott als „Prinzip einer statischen Welt- und ausbeuterischen Gesellschaftsordnung") sagt über die Existenz Gottes und die transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf Gott nichts aus. Die christliche Theologie wäre falsch beraten, die Herausforderung durch einen instrumentalisierten Atheismus im Sinne einer Aufhebung der Entfremdung nun mit einer gegenläufigen neuen Instrumentalisierung Gottes als „Prinzip der Weltveränderung" und nicht mehr der „Weltorientierung" zu beantworten (142). An den Beitrag von *Biser* (99–149) ist darum die Frage zu richten, ob denn tatsächlich die thomanische Bezeichnung Gottes als „ipsum esse per se subsistens" der Widerpart der Religionskritik war, der dabei das unbiblische Moment der göttlichen Despotie oder der Transzendenz als Terror aufgegangen sei, jede Freiheit und Selbstentfaltung des Menschen hemmend, oder ob die Religionskritik des 19. Jhs. (Feuerbach, Marx, Nietzsche) nicht viel eher im Horizont der nominalistisch-reformatorisch-idealistischen Tradition steht, in der die Allmacht und Alleinwirklichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen im Ansatz frontal aufeinanderstoßen (137). Gerade Thomas verstand Gott nicht als logisches oder poietisches Instrument, um den Werdecharakter der Welt durch einen theologischen „Willen zur Macht" in den Griff zu bekommen, da Gott nicht das Sein der geschaffenen Naturen ist, Gott und Welt also keineswegs wie Sein und Werden sich gegenüberstehen oder aufeinander bezogen sind. Da Gott in seiner Seinsfülle nur durch sich selbst bestimmt ist, vermag er als trinitarischer Gott (im Wort) Welt existieren zu lassen als endlichen Zusatz seiner Entschlossenheit zu sich selbst und so auch Geschichte zu ermöglichen und durch sie beim Menschen anzukommen als dessen Heil. So gehört zum „ipsum esse per se subsistens" – ganz biblisch –, daß eben darum Gott ein „se communicans" ist, d.h. sich selbst als die Liebe zum Ziel geben kann. So eröffnet er die Freiheit zur Liebe mit ihrem Ziel der Einheit mit dem Gott der Liebe in der vollendeten Liebe des Geschöpfs (vgl. u.a. S.th. I q.44 a.4). Mit dieser transzendentalen Bestimmtheit des

Menschen wird auch die Marxsche Reduktion der Selbstverwirklichung des Menschen durch die Arbeit im Ensemble richtiger gesellschaftlicher Verhältnisse gesprengt. Es zeigt sich einmal mehr, welche verheerenden Folgen ein einseitiger anthropologischer Ansatz für die Gottesfrage haben muß. Um dieser Erkenntnis des Zusammenhangs von Anthropologie und Theologie willen lohnt sich die kritische Auseinandersetzung mit Karl Marx auch heute noch. G. L. Müller

Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann.* Frankfurt/M.: Knecht 1985. 128 S.

Vorliegendes Buch versteht sich – so der Untertitel – als „Eine Einführung". Als solche erweist es sich durch seine verständliche Sprache, durch die es sich einem weiten Leserkreis empfiehlt. Doch keineswegs begnügen sich die darin zusammengestellten Beiträge mit einer begrifflichen Vorabklärung der Gedankenwelt N.s. Vielmehr verweisen sie auf deren Zentrum; auf Fragestellungen, die etwas von der Herausforderung für unser Zeitalter erkennen lassen, als die N. selbst seine eigene Philosophie begriff. – Das erklärt die enge Verbindung von Leben und Werk N.s, auf die der Hg. in seiner Einführung zu sprechen kommt. Anders als etwa bei Kant oder Hegel, deren Biographie völlig im Schatten des Werkes steht, drängt sich bei N. Lebensgeschichtliches ins Werk hinein, insofern darin die Krisis neuzeitlicher Subjektivität zum Vorschein gelangt. – So betont J. Salaquarda in seinem Aufsatz über „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", N. habe „von früh an nicht bei der Vernunft, sondern beim lebendigen, existierenden Menschen in seiner Ganzheit angesetzt" (28). Diese scheint in N.s Vitalismus gewahrt; in seinem programmatischen Versuch, Mensch und Geschichte „am Leitfaden des Leibes" zu denken, – ein Versuch, den S. als Resultat der anthropologischen Reduktion des Kantischen Dings an sich über Schopenhauers Willensmetaphysik und Langes materialistischer Daseinsdeutung schlüssig darstellt. – Nur fragt es sich, inwieweit N.s Ansatz trägt; ob nicht vielmehr von der von Paul Valéry diagnostizierten „Krise des Geistes" auch der menschliche Leib berührt ist, ja, dessen Heillosigkeit erst die des menschlichen Geistes hervorrief. Nicht allein die bestürzenden autobiographischen Zeugnisse N.s mahnen daran, ebenso das Scheitern der anthropozentrischen Konzeption seines Werkes zeugt von der „Verzweiflung des Menschen am Menschen". In deren Darstellung manifestiert sich das Genie N.s, dessen Name – so Thomas Mann in seinem Stockholmer Nietzsche-Vortrag aus dem Jahre 1947 – nicht etwa Gesundheit, sondern Krankheit lautet. – In seinem Beitrag über „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche" geht *J. Simon* auf N.s Demontage der Kategorien der Metaphysik ein, deren Sinn N. nicht einfach leugne, sondern als lebensdienliches menschliches Interpretament begreife. M. a. W., der Wahrheitsanspruch der metaphysischen Bestimmungen wird von ihm zugunsten des Lebensanspruchs des Individuums preisgegeben, das sich kraft der metaphorischen Ausdrucksweise der Kunst und Philosophie gegen den normativen Zugriff der Allgemeinheit zu schützen weiß. N.s. pragmatische Deutung der Sprache nimmt dabei wesentliche Einsichten der heutigen Sprachtheorie vorweg, indem sie auf den wandelbaren, „perspektivischen" Charakter der Sprache hinweist. Doch sie teilt auch deren Aporien, sofern N. letztlich nicht über eine rein operationale Bestimmung der Sprache hinausgelangt, so daß ihm trotz aller psychologischen Raffinesse das Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft undurchsichtig erscheint. Nicht etwa die Freiheit, sondern die absolute Gefangenschaft menschlichen Geistes resultiert aus dessen Loslösung von der Metaphysik. Bezeichnenderweise hat N. unter dem Stichwort „Im Gefängnis" (Morgenröte § 117) auf die Grenzen einer perspektivischen Weltauffassung verwiesen, die zwar das Solipsismusproblem der gegenwärtigen Sprachphilosophie antizipiert, jedoch in keiner Weise löst. – Eben jene Grenzen verzeichnet *J. Splett* in seinem abschließenden Beitrag „Nietzsche – Psychologe und Antichrist", der sich kritisch mit N.s Skeptizismus auseinandersetzt. Auf dessen Basis läßt sich wohl jegliche Glaubenswahrheit hinterfragen, nicht aber der Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens explizieren. Denn nicht nur ist N. die Vorstellung einer absoluten Wahrheit fremd; vielmehr erweist er sich aufgrund seiner anthropologischen Reduktion des Glaubens wie des Erkennens außer-

stande, auch nur die Wahrheit in geschichtlicher Gestalt zu denken. Von dieser aber ist, wie *Splett* im einzelnen nachweist, Gottes Offenbarung (die sich ja nicht im geschichtslosen Raum vollzieht) gar nicht zu trennen, wie auch Gottes Wort „im Gesprochen- wie Vernommenwerden Menschenwort ist" (116). Aufgrund der Abstraktion von dessen Wahrheit mißlingt N. nicht nur die Deutung des christlichen Glaubens, sondern auch die Begründung seines Antichristentums, das sich in wütenden Invektiven zumal gegen Paulus erschöpft. K. Anglet

Dreyer, Mechthild, *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens* (Monographien zur philosophischen Forschung 230). Königstein: Hain 1985. 244 S.

Die Verf. unternimmt in der vorliegenden Untersuchung eine gründliche Rekonstruktion des Gottesgedankens im Werk H. Cohens (i. f. C.). Das Resultat, zu dem sie dabei kommt, faßt sie dahingehend zusammen, daß in C.s Werk „von den Frühschriften zur Philosophie Kants bis hin zur postum veröffentlichten jüdischen Religionsphilosophie der Gottesgedanke nie eine nur untergeordnete Rolle spielt" (234), vielmehr gehöre er in jeder Phase von C.s Denken zu den tragenden Begriffen seines Philosophiekonzepts. Wie nämlich von der Formulierung einer Idee Gottes in der Kant-Schrift und in der ‚Ethik' Gelingen und Mißlingen von C.s. philosophischem Gesamtentwurf abhänge, so lasse sich in den beiden großen Arbeiten des Spätwerks die Disziplin einer systematischen Religion überhaupt nicht konstruieren, „ohne mit dem Begriff der Korrelation auch die Gottesfrage zum Zentrum der Reflexion zu machen" (ebd). Hinzu komme, daß im Zusammenhang mit C.s wachsendem Engagement für das Judentum neben der systematischen Bedeutung der Gottesidee auch deren sachliche Bedeutung deutlich hervortrete. Die Verf. weist ferner darauf hin, daß die Gottesidee neben ihrer philosophisch-systematischen Relevanz für C. auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht eine wichtige Rolle spiele. Der strenge Monotheismus, als dessen Repräsentant das Judentum in C.s Sicht fungiert, gehöre „aufgrund des mit ihm verknüpften Ethos zu den Ideen, von denen der Fortschritt der Kultur abhängig" (ebd) sei. – Ungeachtet dieser von D. mit Recht herausgestellten Bedeutung der Gottesidee für C.s Opus, an der Tatsache, daß ihm eine stringente Einpassung derselben ins Systemganze nicht gelungen ist, führt auch nach Meinung von D. kein Weg vorbei. Zwar sei, wie sie bemerkt, „in der Kant-Schrift ... die inhaltliche Ausformung weitgehend unabhängig von jüdischer Prägung" (235) und verletze damit auch „nicht den durch den transzendentallogischen Ansatz gegebenen Rahmen" (ebd.), so daß C. hier die Einfügung der Gottesidee durchaus gelinge, aber bereits in der ‚Ethik' sei „die Entfaltung der Inhalte abhängig von Prämissen, deren Ursprung im jüdischen Messianismus liegt" (ebd), so daß man hier nicht mehr von einer gelungenen Integration der Gottesidee in den Systemzusammenhang sprechen könne. Noch weniger aber sei eine solche Integration in C.s später Religionsphilosophie gelungen.

Damit stößt die Verf. bei ihrem Rekonstruktionsversuch ganz folgerichtig auf jene Crux der Interpretation, mit der sich jede ernsthafte Beschäftigung mit C.s religionsphilosophischem Denken immer konfrontiert sah und auch gegenwärtig konfrontiert sieht. D. beläßt es bei der Feststellung, im Blick auf das Gesamtwerk C.s erweise sich die Gottesidee „als einer der Begriffe, die Stärke wie Schwäche seines Denkens ... aufzuzeigen vermögen" (236). Dem wird man beipflichten können, ebenso wie der weiteren Feststellung, daß es einer eigenen Untersuchung bedürfte, um zu überprüfen, „in welchem Maß der Cohensche Anspruch gerechtfertigt ist, mit der Idee Gottes den Kerngehalt des jüdischen Gottesgedankens begrifflich adäquat gefaßt zu haben" (235). Eine weitere Möglichkeit, die bei einer konsequent immanenten Interpretation, wie sie D. praktiziert, nicht in den Blick tritt, wäre nach Meinung des Rez. zumindest erwägenswert: ob es nicht auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation besser möglich ist, sich des ursprünglichen Erfahrungsgehalts der Cohenschen Religionsphilosophie zu versichern, ohne den die große wirkungsgeschichtliche Bedeutung von C.s Opus postumum sicherlich nicht zu verstehen ist. Auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation könnte darüber hinaus auch deutlich werden, wieso eine Beschäftigung mit dem religionsphilosophischen Problemdenker C. auch dann noch lohnend sein

kann, wenn man, wie die Verf. mustergültig vorführt, nur das letztendliche Scheitern des religionsphilosophischen Systemdenkers Cohen konstatieren kann.

H.-L. Ollig S. J.

Berning, Vincent, *Systematisches Philosophieren. Zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende.* Studien zur christlichen Philosophie Herman Schells (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 42). Paderborn: Schöningh 1984. 373 S.

Mit zwei großen Arbeiten (Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet, Essen 1964 u. Gott, Geist und Welt. Herman Schell als Philosoph und Theologe, Paderborn 1978) ist der Vf. in der Schell-Forschung schon hervorgetreten. Ergänzend legt er nun eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Beiträge zum Thema vor. Er vertritt die These, daß dem hochbedeutsamen dogmatischen und apologetischen Werk Schells (i. f. Sch.) eine geschlossene „philosophische Systemkonzeption" (6) zugrunde liegt. Diese gilt es freilich aus der nur teilweise ausgeführten Gesamtgestalt seines Denkens herauszuarbeiten. Im Spannungsfeld von Spätidealismus, der ihm über die Tübinger Schule und A. Günther vermittelt wurde, und unter dem Einfluß seiner Lehrer Jakob Sengler und Franz Brentano einerseits und der sich in Deutschland allmählich durchsetzenden Neuscholastik, mit der er in schwere Auseinandersetzungen (E. Commer, M. Gloßner) geriet und die die Indizierung seiner Hauptwerke auslöste, andererseits entwickelte sich das Werk Sch.s in der seltenen Spannungseinheit von spekulativem Tiefgang und einer Beteiligung an allen kulturellen und wissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit. Sch.s Zentralgedanke ist der dreieinige Gott als schöpferisch-tätige Lebensgemeinschaft, von der her das ganze christliche Dogma und Leben durchdrungen wird und deren Dynamik im endlichen Sein übernommen wird. Diesen Dynamismus des schöpferisch-agierenden Lebens stellt Sch. dem statisch aufgefaßten „ruhenden und starren Sein" der Scholastiker gegenüber. So faßte er, von der frühen Neuscholastik verleitet, jedenfalls das Seinsverständnis der mittelalterlichen Philosophie auf. Eine originale Thomaskenntnis setzte erst mit D. Sertillanges und R. Garrigou-Lagrange ein (243). Mit Idealismus und Scholastik traten sich aber (jenseits aller Mißverständnisse) dennoch ein dialektisches und ein analogisches Seins- und Wirklichkeitsverständnis gegenüber (mit den Folgen für die Auffassung von Gott, Geschichte, Geist), die sich nicht ohne weiteres versöhnen lassen. Diese Spannung tritt paradigmatisch am Personbegriff zutage. Ihm widmet B. denn auch den umfangreichsten Beitrag „Selbstbewußtsein und Leiblichkeit" (34–164 mit wertvollem Anmerkungsteil 274–338). – Er beginnt mit einem Überblick über die Schell-Forschung und bietet dann die Grundlage für einen „vollständigen Systemaufriß bei H. Schell" (148–164). Vorangestellt ist eine kurze Lebensskizze Sch.s (24–32). An dritter Stelle bietet B. eine Veröffentlichung (166–181) und Kommentierung eines bislang nicht bekannten Briefwechsels Sch.s mit einem jungen unbekannten Interessenten zu strittigen Fragen seiner Theologie (Gott als *causa sui*, Substanzbegriff). In den drei folgenden Beiträgen versucht der Vf. eine Darstellung der geistigen Hintergründe Sch.s im Güntherianismus (184–186) mit einem Grundriß der Philosophie Günthers (188–227); und schließlich beschreibt er die Stellung Sch.s zu Günther (230–262). Mit einer kleinen Skizze gibt B. einen Hinweis auf den von Sch. und Günther beeinflußten „bedeutenden Philosophen" Alois Dempf, der nach dem Urteil des Vf. eine Philosophie von „gewaltigem Universalismus" aufbaute (258–262). Im letzten Beitrag geht es um die Herausstellung der Grundintuition Sch.s und um eine erste kritische Würdigung (263–272). Wichtig ist auch im Nachtrag (351–356) die Auseinandersetzung mit einer originellen Schelldeutung von Ben Janssens (Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells, Frankfurt 1980), wobei allerdings der transzendentalphilosophische Ansatz von Metz und Rahner, dem die Interpretation verpflichtet ist, einer scharfen Kritik unterzogen wird.

Insgesamt bietet B. eine anregende und kenntnisreiche Einführung in eine Fülle philosophie- und theologiegeschichtlicher Zusammenhänge. Er vermag Sch. als einen der

bedeutendsten spekulativen christlichen Philosophen hervortreten zu lassen. Besonders beeindruckt es, daß Sch. auf der Höhe der Naturwissenschaft seiner Zeit steht und darum aus einem viel weiteren Problemhorizont denkt als die Neuscholastik. Den dynamisch-evolutiven Naturbegriff der Neuzeit kann er übergreifend in eine Beziehung setzen mit Gott als der schöpferischen Fülle tätigen Lebens als Liebe. Im Zusammenhang mit dem „spekulativen Theismus" versucht er andererseits dem idealistischen Geistbegriff, in dem Gott im Absoluten und Abstrakten aufgeht, das Personale in Gott abzuringen und damit auch ein christliches Menschenbild einer personalen Anthropologie zu begründen. Die einseitige Orientierung an der Transzendentalphilosophie und an Descartes' Dualismus von Geist und Natur führt aber zu einer Bestimmung des Personalen rein als Selbstbewußtsein. Trotz der Modifikationen gegenüber dem extremen Ansatz bei Günther bringt aber auch Sch. den Leib nicht voll in die Definition der menschlichen Person mit ein. Der Dualismus von Geistperson und Natur und die Bestimmung der Person als Selbstbewußtsein muß dann aber zu Spannungen mit dem Person- und Naturverständnis der patristischen und der scholastischen Tradition und der Formulierung des trinitarischen und christologischen Dogmas führen. Auch in der Anthropologie kommt Sch. nicht ganz an die lehramtlich (Konzil von Vienne, 1311) gestützte Lehre von der substantiellen Einheit von Leib und Seele heran. Die Formel *anima forma corporis* vermag Sch. nicht in ihrem vollen Sinne anzunehmen (254). Dies ist aber auch durch die defiziente Thomas-Kenntnis Sch.s bedingt, die von der Vermittlung der frühen Neuscholastik abhängig war, wenn Sch. auch manchmal hellsichtig ihre Differenz zu Thomas wahrnimmt. Der Zugang zu Thomas blieb ihm aber durch die Aristoteles-Interpretation seines Lehrers Franz Brentano versperrt (243). Die Tragik des Lebens von Sch. war auch von hierher bestimmt. Der zeitliche Abstand läßt aber über die Auseinandersetzungen hinweg Sch. als eine bedeutende Denkergestalt zwischen Tradition und modernem Denken immer deutlicher erkennen.

G. L. Müller

2. 20. Jahrhundert

Coreth, Emerich / Ehlen, Peter / Haeffner, Gerd / Ricken, Friedo, *Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 10)*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1986. 232 S.

Es gibt zwar eine ganze Reihe von z. T. ausgezeichneten Überblicken über einzelne Bereiche, Schulen oder Strömungen der Philosophie des 20. Jhs., woran es dagegen mangelt, ist eine knappe Gesamtdarstellung der Philosophie in besagtem Zeitraum. Das vorliegende Bändchen unternimmt einen dankenswerten Versuch in dieser Richtung. *G. Haeffner* referiert in prägnanter Kürze über das phänomenologische Denken (Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur), die Existenz- und Dialogphilosophie (Ebner, Marcel, Buber, Rosenzweig, Jaspers, Sartre, Camus, Lévinas) und widmet sich in einem eigenen Kap. der ‚Philosophie des Menschen im Bannkreis der Humanwissenschaften' (Gehlen, Plessner, Freud, Lévi-Strauss, Girard). *E. Coreth* zeichnet in knappen Strichen die Entwicklung des hermeneutischen Denkens, ausgehend von der älteren Theorie des Verstehens (Schleiermacher, Dilthey) über Heidegger bis hin zu Bultmann, Gadamer und Betti. Außerdem gibt er in fast lexigraphischer Kürze einen Überblick über die christliche Philosophie bzw. die Entwicklung der Neuscholastik in unserem Jahrhundert und geht schließlich in einem eigenen Kapitel auf die neue Realphilosophie ein, zu der er die induktive Metaphysik zählt sowie den Hartmannschen Neurealismus und die Whiteheadsche Prozeßphilosophie. Das marxistische und gesellschaftskritische Denken (Lenin, Lukács, Bloch und Adorno) wird von *P. Ehlen* porträtiert. Das Bändchen schließt mit einem informativen Überblick über die Entwicklung der Analytischen Philosophie durch *F. Ricken*. Im einzelnen werden behandelt: Frege und die Anfänge der Analytischen Philosophie in England (Moore, Russell), der Wittgenstein des Tractatus und der Philosophischen Untersuchungen, die

Oxford-Philosophie (Ryle, Austin, Strawson), Carnap und der Wiener Kreis, Quine und die Entwicklung nach Quine. Besonders wertvoll an dem Bändchen scheint dieser letzte, die Analytische Philosophie betreffende Teil, da es im deutschen Sprachraum immer noch an brauchbaren kurzgefaßten Überblicken über diesen Bereich der Philosophie unseres Jahrhunderts fehlt, aber auch die übrigen Teile bieten durchaus eine solide Erstinformation. Einzig der Teil über die marxistische Philosophie scheint dem Rez. etwas arg kurz ausgefallen. Ein breiteres Eingehen auf die umfangreiche Marxdiskussion in Ost- und Westeuropa wäre hier wünschenswert gewesen. Der Wert des Bändchens wird erhöht durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis.

H.-L. Ollig S. J.

Almond, Philip C., *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology* (Studies in Religion). Chapel Hill/London: The University Of North Carolina Press 1984. X/172 S.

In vorliegendem Buch unternimmt es Almond, Senior Lecturer im Fach „Studies in Religion" in Queensland, die philosophische Theologie Rudolf Ottos darzustellen. Obwohl O.s Konzept einer religionswissenschaftlich geprägten Philosophischen Theologie, speziell seine Analyse der numinosen Erfahrung in seinem Hauptwerk *Das Heilige*, das Grundvokabular auch der angelsächsischen „Studies in Religion" mitgeprägt hat, fehlt es dort an Versuchen, sich das Denken O.s in seiner ganzen Breite anzueignen. A.s Arbeit versteht sich daher als einführende Gesamtdarstellung mit systematischem Anspruch. Der Verf. möchte einen begrifflichen Rahmen erarbeiten, der eine kohärente Zuordnung der verschiedenen Aspekte des Ottoschen Denkens zu seinen Grundgedanken ermöglicht. Dies macht sein Buch über die spezifisch angelsächsische Rezeptionssituation hinaus für jeden interessant, der sich mit O.s Denken und mit dem Problem einer philosophischen Theologie beschäftigt.

Das Buch beginnt mit einem Kap. über O.s Leben und Werk. In einer Einführung wird O.s Denkweg in den Kontext des geistigen Klimas seiner Zeit eingeordnet. An seinem Verhältnis zu Barth zeigt der Verf., wie O. der dialektischen Theologie das Konzept einer Theologie als Religionswissenschaft gegenüberstellt, dieses jedoch aufgrund der Dominanz der Barthianer nicht angemessen zur Geltung bringen kann. Im folgenden Abschnitt wird dann die Vita O.s dargestellt. Der Verf. schildert seine Loslösung aus dem lutherisch-frommen Elternhaus, die entscheidende Begegnung mit dem Denken von Jacob Fries, in dem O. zeitlebens das philosophische Fundament seiner religionswissenschaftlichen Bemühungen sah, die ausgedehnten Reisen O.s und schließlich die nie ganz aufgeklärten Umstände seines Todes. – Im 2. Kap. gibt der Verf. eine Einführung in die Fragestellung O.s in ihrem Verhältnis zur Tradition. Als zentrales Problem arbeitet er das Verhältnis von rationalen und nichtrationalen Elementen der Religion heraus. Es geht O. demnach wesentlich 1. um die Betonung eines nichtrationalen Kerns aller Religionen („Das Numinose"), 2. ebenso um die rationalen Elemente, die zusammen mit den nichtrationalen die Kategorie des Heiligen, O.s religionswissenschaftlichen Grundbegriff, konstituieren, und 3. um die rationale Apologetik des nichtrationalen Kerns der Religionen. Diese Grundoptionen bildet O. an der Begegnung mit verschiedenen Traditionen aus, von denen der Verf. die wichtigsten hervorhebt. Die christliche Mystik, in deren Kontext O. auch Luther sieht, führt ihn zu der Annahme eines irreduziblen irrationalen Kerns der Kategorie des Heiligen. In diesem Zusammenhang wird auch Schleiermacher wichtig. Obwohl O. mit diesem in der Skepsis gegenüber dem Kantischen Gottesbegriff einig ist, ist seine Konzeption der rationalen Elemente der Kategorie des Heiligen stark von der praktischen Philosophie Kants beeinflußt. Für O.s Denken entscheidend wurde aber schließlich die Begegnung mit dem Denken von Fries. Zu der theoretischen und praktischen Vernunft Kants fügte Fries ein drittes Vermögen, die „Ahndung" hinzu, in der O. zeitlebens die philosophische Begründung seines Verständnisses von Religion sah. – Für dieses Verständnis zentral ist die numinose Erfahrung, deren Eigenart der Verf. in einem 3. Kap. erläutert. Die numinose Erfahrung bezieht sich auf das Heilige, genauer auf dessen nichtrationale Aspekte. Von ihr kann nur in einer negativen Theologie gesprochen werden. Mit

O.s bekannter Definition bestimmt diese die numinose Erfahrung als *mysterium tremendum fascinans et augustum.* Die einzelnen Elemente dieser Bestimmung werden in der Folge vom Verf. ausführlich erläutert, wobei er als Hauptproblem herausarbeitet, inwieweit diese sich einer apriorischen Konstruktion verdanken und insofern an dem faktischen Wesen der religiösen Erfahrung vorbeigehen. – Diese bereits von Husserl bemerkte Spannung zwischen den religionsphänomenologischen Analysen O.s und seiner philosophischen Theologie macht eine Untersuchung letzterer nötig. Der Verf. legt sie im 4. Kap. vor. Die Zentralkategorie des Heiligen wird als Apriori verstanden, dessen nichtrationale Seite der numinosen Erfahrung zugänglich ist, wohingegen die rationale Seite auf dem Wege des Analogieschlusses aus den personalen, insbesondere ethischen Bestimmungen des Menschen gewonnen wird. Die rationale Seite schematisiert die nichtrationale in Form einer ethischen Durchdringung des Numinosen. Trotz der begrifflichen Anleihe bei Kant bleibt diese Schematisierung aber, wie der Verf. herausarbeitet, vage und erkenntnistheoretisch unbestimmt. – Im letzten Kap. untersucht der Verf. die Fruchtbarkeit der Ottoschen Grundbegriffe für die religionswissenschaftliche Forschung. Aus dem Konzept des religiösen Apriori ergibt sich nämlich ein Bewertungsmaßstab für die verschiedenen Religionen. Sie werden daran gemessen, wie weit sie dieses Apriori verwirklichen. O. gelangt aufgrund dieses Kriteriums dazu, das Christentum als die schlechthin überlegene Religion einzustufen. Religionswissenschaft ist daher für ihn zugleich Theologie. Hier können der Verf. und mit ihm die meisten zeitgenössischen Religionswissenschaftler nicht mehr mitgehen, ist doch die Argumentation O.s offensichtlich zirkulär: ein Apriori wird im Kontext einer Religion gewonnen, welches dann eben diese Religion als überlegen auszeichnet. Dennoch zeugen O.s religionsgeschichtliche Studien, mit deren Erörterung A.s Buch schließt, von der hermeneutischen Fruchtbarkeit des Konzeptes vom Heiligen. Sein Vergleich zwischen Meister Eckhart und Shankara sowie seine Erschließung der hinduistischen Bhakti-Tradition geben dafür gute Beispiele.

Insgesamt gibt A.s Buch eine gute Einführung in das Denken O.s. Zudem gelingt es ihm, aus dem Blickwinkel der angelsächsischen Tradition ein zentrales Problem der philosophischen Theologie O.s herauszuarbeiten: Die Spannung zwischen den eher empirisch orientierten religionswissenschaftlichen Studien und der eher aprioristischen philosophischen Argumentation. Mängel im Detail – so spricht der Verf. in bezug auf den Begriff des Heiligen von der „small role", die dieser bei Hölderlin spiele (58) – ändern nichts an der Qualität des Buches. M. Jung

Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele.* Padova: Daphne 1984. 225 S.

Ziemlich unbeachtet von den deutschen Heidegger-Interessenten hat sich in Italien eine ernst zu nehmende, nicht zuletzt historisch angelegte Rezeption des Freiburger Meisters vollzogen. Das vorliegende Buch ist dafür ein Beispiel. V.s These ist, daß Heideggers Denken, trotz aller Gewaltsamkeit der Interpretationen, einer der wichtigen Orte einer Gegenwart des Aristoteles in späteren Zeiten ist, – umgekehrt: daß die Auseinandersetzung mit Aristoteles, die noch im Hintergrund von „Sein und Zeit" für den aufmerksamen Leser überall spürbar ist, eine wesentliche Etappe des Weges war, auf dem Heidegger zu seinem eigenen Anliegen gefunden hat. Die „heiße" Zeit dieser Auseinandersetzung fällt in die Entstehungszeit des ersten Hauptwerks. Von dieser Zeit produktiver Auseinandersetzung sind zu unterscheiden: die erste, noch lehrlingshafte Lektüre aristotelischer Texte, wie sie von Brentano und Braig vermittelt wurden, – und andererseits der relativ späte Rückblick, den Heidegger aus einer ganz anderen, durch Nietzsche, die Vorsokratiker und Hölderlin bestimmten Gesprächssituation, in seinem Aufsatz über den Begriff der Phýsis auf Aristoteles tut. Durchgängig jedoch beherrscht eine gewisse Ambivalenz das Verhältnis Heideggers zu Aristoteles: Auf der einen Seite liebt er ihn und spielt seine Ursprünglichkeit, seine Differenziertheit gegen die Modernen aus (so, wenn er die Auffassung von der schlichten Selbstgebung der einfachen Qualitäten, vor jedem Urteil, neu entdeckt, oder wenn er, gegen Husserls Fixierung auf die Anschauung des Vorhandenen, den Reichtum der Weisen des aletheuein unterstreicht, der im VI. Buch der „Nik. Ethik" entfaltet wird). Auf der anderen Seite frei-

lich steht Heidegger in einer prinzipiellen Spannung zum Stagiriten, der ihm als die anfängliche Verfestigung des Seinssinnes der „bleibenden Anwesenheit" gilt, welcher später seine Spitze im neuzeitlichen Gegenständlichkeitsdenken fand. Aristoteles frage nicht, wie solche Anwesenheit möglich sei; er verdecke die Ereignishaftigkeit des Seins – trotz aller Hinweise auf einen Zusammenhang von energeia und aletheia. In dieser doppelbödigen Annahme des Aristoteles als Dialogpartner gewinnt Heidegger seine eigene Frage: gegen die Neuzeit mit Aristoteles und gegen die gesamte Metaphysik aus dem Gedanken der Zeitlichkeit des Seins. – V. geht in minutiöser Darstellung den einzelnen Etappen dieses Dialogs nach, wobei er sich auf die schon veröffentlichten Vorlesungen, z.T. aber auch auf noch unveröffentlichte Nachschriften stützt. Diese Details können hier nicht referiert werden. Hinzuweisen ist jedoch auf einige Thesen, von denen sich V. in seiner Darstellung leiten läßt. Ausgehend von den vier Seinssinnen, die A. aufzählt (Met. V,7: kategoriales Ansichsein [ousia], energeia/dynamis, Wahrsein, Zufälligsein), sieht V. Heidegger der Reihe nach ausprobieren, welche der ersten drei dieser Seinssinne sich wohl dazu eigne, die Einheit aller drei (oder vier) Seinssinne verständlich zu machen. Mit Brentano sehe er den Einheitspunkt zunächst in der ousia, als Phänomenenologe dann im Wahrsein, bis er ihn schließlich, mit der „Kehre", in der energeia finde. Der Sinn dieser suggestiven These läßt sich freilich nur dann erfassen, wenn man ihre Tragweite einschränkt: eine analogia substantiae hat Heidegger bei Brentano wohl nachvollzogen, aber nie selbst aufgestellt; und die (immer dem eidos verpflichtete) energeia steht zum Heideggerschen Begriff des Ereignisses in einem nur noch lockeren Verhältnis. Daß Heidegger also der Reihe nach die drei aristotelischen Seinsbedeutungen auf ihre einheitsgebende Funktion hin untersucht habe, gilt nur, wenn man berücksichtigt: Der Horizont des einen Seins, aus dem Heidegger fragt, ist prinzipiell anders als der des Aristoteles, – und: Heideggers Weg läßt sich darstellen, *als ob* er der Reihe nach usw. – Am Ende seines Buches, das bis dahin nur Heideggers Entwicklung sympathisierend-kommentarlos darstellte, weist V. auf problematische Elemente in Heideggers Art hin, Aristoteles (und überhaupt metaphysische Autoren) zu aktualisieren. Heidegger versteht es, alte Texte in einer Weise zu lesen, daß sie wieder zum Leuchten kommen. Aber der Sinn dieser Bemühung ist eine Aneignung, der sogleich die Abstoßung folgt; das unterscheidet seine Haltung zur Vergangenheit von der Hegels. Er fühlt sich zu dieser Haltung verpflichtet, weil er meint, daß die Sinnprobleme der in der Technik zentrierten Gegenwartskultur (Wertnihilismus, Krise der Selbstbeschreibung) nicht im Rückgriff auf eine Vergangenheit gelöst werden können, deren mächtigste Motive (Idee des Logos, des Wissens) in unserer Gegenwart die schrankenloseste und konsequenteste Entfaltung gefunden haben. V. verweist auf den Preis, den Heidegger für diesen Verzicht leisten muß: Es fehlt nun ein Maßstab zu einer kritischen, dem Vernunftbegriff verbundenen Prüfung der Sinnvorschläge aus Vergangenheit und Gegenwart. Dieser Preis ist ihm zu hoch. So problematisiert er die beiden Voraussetzungen, auf denen Heideggers Abschied an die Gesamtheit der Metaphysik beruht: (1) Neben dem logos, der, als ein Instrument des Willens zur Macht, wesentlich technomorph ist, gibt es – von Heidegger übersehen – den logos der Selbstrelativierung, der Gemeinschaft stiftet. (2) Daß die Seinsgeschichte der Metaphysik im wesentlichen ein Verhängnis vom Sein selbst her sei, so daß nur von einer radikalen Kehre des Seins selbst, nicht aber von menschlicher Vernunftarbeit her eine Wende zum Besseren eintreten könne, möchte V. auch nicht akzeptieren. (Er geht freilich auch nicht näher darauf ein, *warum* Heidegger zu dieser Auffassung gekommen ist, so daß seine Reserve etwas unvermittelt dasteht). Zurückgreifend auf die aristotelische Dreiheit von theoria, praxis und poiesis, fordert V. einen logos-Begriff, der sich nicht auf das Technische beschränkt, sondern auch Theoria (als „Fragen"!) und Praxis miteinbezieht. Eine „postnihilistische Zukunft (218) möchte er nicht durch den Verzicht auf den Logos, sondern durch die Ausarbeitung eines reicheren Begriffs desselben vorbereiten, der auch die „semantica culturale" von Mythos und Religion, von Moral und Politik, von Kunst und Philosophie durchsichtig machen könne. Am Ende seines Durchgangs, der Heideggers Äußerungen so sorgfältig und ehrfürchtig aufnahm, steht für V. also die Anrufung – ihm unbewußt? – des Genius Hegels ... Dieser gewisse Widerspruch liegt wohl – neben berechtigten Sachmotiven – darin begründet,

daß sich V. gescheut hat, in eine Auseinandersetzung mit tragenden Thesen Heideggers einzutreten: etwa mit der These, der Horizont der Metaphysik sei verschwiegenermaßen eine Art von Zeit, oder, wie schon erwähnt, mit der damit zusammenhängenden Idee einer von sich waltenden Seinsgeschichte. Solange nur die Filiationen des Verhältnisses empirisch nachgezeichnet werden sollen, das Heidegger zu Aristoteles unterhielt, ist es nicht notwendig – und, aus Platzgründen, auch gar nicht möglich –, in die Tiefe dieser problematischen Thesen zu steigen. Für eine ihrerseits ur-teilende, kritisch aneignende Auseinandersetzung mit dem Stil Heideggerscher Interpretationen allerdings ist es doch unerläßlich. – V.s Darstellung ist in erster Linie einem italienischen Publikum zugedacht. So versteht man, daß er seinen Ausgang von der Physis-Abhandlung nimmt, die die erste – und zwar eben in Italien! – publizierte Aristoteles-Deutung Heideggers war. So versteht man auch die manchmal etwas weitschweifigen Referate aus den Vorlesungen Heideggers; sind diese doch noch nicht hinreichend ins Italienische übersetzt. Dennoch ist sein Buch auch für Leser anderer Länder recht lesenswert, insbesondere für jene, die Heidegger immer noch für einen Existenzphilosophen halten und übersehen, daß sein Denken nur aus dem liebenden Kampf mit der aristotelischen Tradition der Metaphysik zu verstehen ist. G. Haeffner S. J.

Rentsch, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie.* Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XXI/343 S.

Das Verhältnis von Heidegger und Wittgenstein als der beiden vielleicht wichtigsten Protagonisten philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert wird in der vorliegenden Arbeit nicht das erste Mal behandelt. Erinnert sei für den deutschen Sprachraum nur an K. O. Apels Versuch einer Synthese von Heideggers Existenzialhermeneutik und Wittgensteins Sprachanalyse, zu dem aber R. gleich auf Distanz geht, indem er betont: Wittgenstein und Heidegger seien in erster Linie Phänomenologen, wobei der eine mehr am Leben und der andere mehr an der Sprache orientiert sei. Diese phänomenologische Komponente werde bei Apel unterschlagen. An ihre Stelle trete bei ihm „die Konzeption einer universalen Makro-Ethik und einer spekulativen, an Hegel erinnernden Geschichtsphilosophie" (18). Eine solche Kombination von ethischem Idealismus und emanzipatorischer Geschichtsphilosophie habe aber mit den phänomenologischen Analysen Heideggers und Wittgensteins nur wenig zu tun. Deshalb geht R.s Syntheseversuch in eine andere Richtung. Er möchte Heideggers und Wittgensteins Denken auswerten für die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. Dabei geht er von folgenden Thesen aus: „1. Menschen befinden sich immer schon in Situationen. 2. Die philosophische Anthropologie will angesichts dieses *Situationsapriori* eine Beschreibung des Lebens im Ganzen geben, eine Beschreibung der menschlichen *Grundsituation.* 3. Die philosophische Anthropologie beschreibt keine konkreten Lebenssituationen, sondern *universale Formen* solcher Situationen. 4. Lebensformen zeigen sich in konkreten Situationen" (155). 5. Es ist von einem Sprach- oder Sinnapriori auszugehen in dem Sinne, „daß die Sinnhaftigkeit (Verstehbarkeit) von Lebenssituationen in ihrer *sprachlichen* Verfaßtheit besteht, wobei Sprache nicht auf verbale Artikulation eingeengt werden soll, sondern jedes Verstehen, Wahrnehmen, Etwas-als-etwas-sehen mit einschließt" (ebd.). 6. Es ist Aufgabe der philosophischen Anthropologie, „das primäre In-Formen-sein der sprachlich verfaßten Situation des Menschen aufzuweisen". Sie zielt m. a. W. auf ein „Formapriori diesseits von Psychologie und Physik, Subjektivismus und Objektivismus, mentalistischer oder metaphysischer Verdopplung und behaviouristischer oder szientistischer Reduktion" (156). 7. Für menschliche Lebenssituationen charakteristisch ist, daß sie „nicht primär Handlungs- oder Widerfahrnischarakter" haben, sondern sie „geschehen nur in Situationen und werden nur dort und nur so sinnhaft erfahrbar" (ebd). Daher ist von einem Geschehnisapriori auszugehen. Die Reflexion auf dieses Geschehnisapriori führt dann dazu, „die transzendentalen Formen der Grundsituation als sich zeigende Geschehnisse zu explizieren" (ebd.).

Die Thesen sucht R. in einem kritischen Durchgang durch Ryles sprachanalytische Verdinglichungskritik (21–52), Heideggers transzendentale Anthropologie (53–176) und Wittgensteins implizite Anthropologie (177–253) zu bewähren. Der wichtigste Er-

trag seiner Studie ist zweifellos die Zuordnung von transzendentaler Phänomenologie und existenzialer Grammatik, die er versucht. Zunächst einmal gewinnt er aus dem Weiterdenken Heideggers die Existenzialien Leben (bzw. Existenz, Sich-zu-sich-Verhalten), Sprachlichkeit, Weltlichkeit, Gemeinsamkeit (Intersubjektivität, Mitsein), Einsamkeit, Möglichkeit (Sein-können), Wirklichkeit (Faktizität), Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit und Leiblichkeit. Diesen Existenzialien werden dann jeweils grammatische Phänomene zugeordnet, der existenzialen Sozialität die Grammatik der Personalindikatoren, der existenzialen Egoität die Grammatik des Indikators ‚ich', der existenzialen Faktizität die Grammatik der apophantischen Rede, der existenzialen Potenzialität die Grammatik der Modaloperatoren, der existenzialen Lokalität die Grammatik der Raumindikatoren, der existenzialen Temporalität die Grammatik der Zeitindikatoren, schließlich der existenzialen Endlichkeit die Endlichkeit aller symbolischen Vollzüge und der existenzialen Leiblichkeit die Grammatik der endeetischen Rede. – Die Phänomenologie der menschlichen Grundsituation ist aber mit der Herausarbeitung der eben genannten Existenzialien noch nicht abgeschlossen. Sie zeigt den Menschen zwar „als sorgendes, endliches, sprachliches, weltliches, sich-zu-sich-verhaltendes, soziales, einzelnes, räumlich-zeitliches Wesen, das inmitten seiner Wirklichkeiten und Möglichkeiten handelt" (319), läßt aber gleichzeitig noch offen, wie wir zur Beschreibung solcher Lebensphänomene gelangen wie Liebe, Freundschaft, Gerechtigkeit, Schönheit, Verzweiflung, Glück, Hochmut, Demut und Glauben an Gott; sie zeigt m.a.W. „den Menschen in einer Situation *ohne Kunst, Ethik und Religion*" (320). Um hier weiterzukommen, bedarf es der Darstellung der Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit der menschlichen Situation als der Voraussetzung für Ästhetik, Ethik und Religion, was R. wie folgt verdeutlicht: Es ist nicht nur unverfügbar, daß wir in der Grundsituation leben, es ist uns auch pragmatisch entzogen, daß die aufgezeigten Formen Möglichkeitsbedingungen jeden Lebensvollzugs sind, ebenso ist es unerklärlich, *daß* wir die aufgewiesenen Redemöglichkeiten verwenden können. R. resümiert: „Unsere Sprache, unser Leben, unsere Welt sind uns nicht pragmatisch verfügbar. In ihnen leben wir unser Leben, vollziehen einzelne Handlungen, verstehen oder mißverstehen etwas. ‚Das Ganze des Sinns' ist uns unerklärlich", gleichwohl liegt „das Unerklärliche völlig offen vor aller Augen da" (325). – Die ethischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, deutet R. lediglich an, indem er betont: „Eine wesentliche *ethische* Einsicht besteht in der Anerkennung der *Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit der Mitmenschen* ... Eine wesentliche Bedingung *ästhetischer* Erfahrung besteht in der ungeschuldet entgegenkommenden Schönheit, in einer selbst *unerklärlichen Präsenz sich zeigenden Sinns*, den wir thaumatisch und auratisch erfahren. Die *religiöse* Grundeinsicht besteht in der Einsicht in die Unverfügbarkeit und unerklärliche, ungeschuldete Gegebenheit des Sinns der Welt und des Lebens im ganzen" (ebd.).

Mit einem Ausblick auf das Konzept einer Religionsphilosophie als „Phänomenologie des Unerklärlichen und der Unverfügbarkeit der menschlichen Grundsituation, in der das sich ereignende Leben ... als die Transzendenz in der Immanenz und dessen existenziale und grammatische Züge als Transzendenz-Aspekte der menschlichen Situation beschrieben werden müßten" (326), beschließt R. seine Untersuchung, die nicht zuletzt deshalb Beachtung verdient, weil sie einen neuen und erfreulicherweise von allen sprachlichen Manierismen freien Zugang zu Heidegger versucht, den sie mit einer interessanten Deutung des Mystikers Wittgenstein verbindet, dessen „Philosophieren von seinem Lebensvollzug nicht geschieden werden" (178) könne. Nur hingewiesen werden kann auf die schulinterne Auseinandersetzung mit der nach Meinung R.s unzureichenden Heideggerdeutung von Kamlah-Lorenzens ‚Logischer Propädeutik', auf seine Kritik an Kamlahs ‚Philosophischer Anthropologie' (103 f.) bzw. Koppes religionsphilosophischem Ansatz (308). Ausführlicher Diskussion bedürften R.s Bemerkungen in Sachen Metaphysik. Das gilt nicht nur für seine These, Heideggers ‚Sein und Zeit' und Wittgensteins ‚Tractatus' hätten in bestimmter Hinsicht „das Niveau der mittelalterlichen Philosophie im 20. Jahrhundert wiedergewonnen" (337), sie könnten verstanden werden als Wiedervergegenwärtigung dessen, was die theologische Metaphysik bzw. konkret die theologische Transzendentalienlehre über „den Zusammen-

hang zwischen Sein (Gott, Form), Einheit, Wahrem, Gutem und Schönem" (210) behauptet hätten; es gilt nicht minder für seine Kritik an der Metaphysik der Subjektivität, die von ihm als „pseudowissenschaftliche Konstruktion" (236) abgetan wird bzw. am „metaphysische(n) theologische(n) Objektivismus", der s. E. mit einem „latenten Atheismus" (238) einhergeht. Solche pauschalen Thesen hätte der Leser gern am konkreten historischen Detail bzw. auch an aktuellen Vertretern der von R. inkriminierten Metaphysik verifiziert gesehen. Möglicherweise bringen die von R. bereits angekündigten religionsphilosophischen Untersuchungen (326) darüber näheren Aufschluß. Einstweilen scheint dem Rez., daß auch R. nicht ganz ohne die begrifflichen Mittel der überkommenen Metaphysik auskommt. Vor allem gilt das für das Akt-Potenz Schema, auf das er zwangsläufig rekurrieren muß, wenn er davon ausgeht, daß die „alltägliche anthropologische ... Rede weitgehend dispositionell zu verstehen ist" (300).

H.-L. Ollig S. J.

Salamun, Kurt, *Karl Jaspers* (Große Denker) (Becksche Schwarze Reihe 508). München: Beck 1985. 186 S.

In einem kurzen, aber instruktiven Vorwort gibt der Vf. Auskunft über die Zielsetzung seines Unternehmens. Er versteht sein Werk als „eine kritische Einführung" (9) in das Denken von Jaspers, die weder der Ignoranz noch der „apologetischen Schülerattitüde" (9) verfallen will.

Das Buch ist in 3 Kap. unterteilt. Das 1. Kap. hat einen hinführenden Charakter; es beschreibt die Lebensstationen und die geistige Entwicklung von Jaspers (i. f. J.). Das 2. Kap. macht den Kern des Buches aus. Der Vf. beginnt mit der Untersuchung des Begriffs der Philosophie bei J. und geht dann über zu seiner Methode. Es wird zuerst festgestellt, daß J. eine Philosophie des konkreten Lebens intendiert, die er als „Existenzphilosophie" bezeichnet. Diese Philosophie stellt sich dar als „sokratische Mäeutik", „pädagogische Hebammenkunst" und „indirekter Zeiger", um so ein „undogmatisches" Denken zu entwickeln. Weil dieses Denken alle Verfestigungen in Frage stellen will, sieht S. es in einer Linie mit dem Denken, das heute von den Philosophen des kritischen Rationalismus oder der kritischen Theorie vertreten wird. Aus der Methode von J.' Denken ergibt sich aber, um mit P. Feyerabend zu sprechen, die „fatale Konsequenz der Nichtdiskutierbarkeit" (vgl. 35). Muß nicht, entgegen J.' eigener Intention, die Methode seiner Philosophie als schwebend begriffen werden? Das trifft zu, insofern die Begriffe seines Denkens nicht als designativ (d. h. als Bezeichnungen von etwas) betrachtet werden. Nur wenn man sie als *vorläufig* festgelegte Begriffe (im Sinne von „Funktionsbegriffen") auffaßt, scheint für S. eine sinnvolle Interpretation und kritische Auseinandersetzung mit den Gedanken von J. möglich. – In der weiteren Darstellung versucht der Vf. den Existenz- und Kommunikationbegriff bei J. näher zu erläutern. Ausführlich behandelt ist vor allem J.' Theorie der Selbstwerdung. Es wird festgestellt, daß mit dem Konzept der Grenzsituation und der existentiellen Kommunikation bei J. zwei unterschiedliche Vorstellungen menschlicher Selbstverwirklichung gemeint sind. Der Vf. geht auf alle wichtigen Komponenten dieses zweifachen Prozesses der Selbstwerdung ausführlich ein. – In den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens sucht J. eine, wie er selbst sagte, „Vernunft- oder Weltphilosophie", die sich als Philosophie des Umgreifenden präsentiert. In dieser Periode von J.' Denken tritt der Begriff der Vernunft in den Vordergrund. Dieser Begriff hat nach S. eine dynamisierende, synthetisierende und universalisierende Funktion. Eine der Hauptgedanken der Lehre vom Umgreifenden, die stark von der Tradition der metaphysischen Seinsspekulation geprägt ist (vgl. 89), ist das Ideal einer offenen, dynamischen und ausgewogenen Pluralität. Daß der Pluralitätsgedanke in J.' Philosophie des Umgreifenden einen zentralen Stellenwert besitze, lasse sich auch an der Wahrheitsfrage ersehen.

Neben der Freiheit des einzelnen kommt in dieser späteren Denkphase von J. auch der Gedanke der allgemeinen, politischen Freiheit in den Blick. Dabei beruft sich J. auf ein moralisch orientiertes Vernunftverständnis, wie es bei Lessing und Kant anzutreffen ist. Die normativen Implikationen dieses Vernunftbegriffes werden aber nach S. „erst vollends einsichtig, wenn man gewisse von Jaspers bloß angedeutete Zusammen-

hänge zwischen diesem Begriff und den Begriffen der Existenz und Kommunikation weiterinterpretiert, die in der bisherigen Jaspers-Diskussion zuwenig beachtet worden sind." (101) Der Vf. findet in J.' Philosophie die Skizze eines Menschenbildes, das vor allem in Krisenzeiten von Interesse sein könnte. „Das Menschenbild, das bei Jaspers aus dem Kontext der Begriffe Kommunikation, Grenzsituation, eigentliches Selbstsein, Freiheit, philosophischer Glaube und Vernunft erschließbar ist, legt eine Lebenshaltung nahe, die nicht nur in krassem Gegensatz zur maßlosen Selbstüberschätzung des Menschen steht, wie man sie so oft in technokratischen Weltbildern und totalitären Ideologien antrifft. Sie steht auch im Gegensatz zu fatalistisch-resignativen Einstellungen, die heute häufig Begleiterscheinungen von apokalyptischen Katastrophenszenarien sind." (10) Bleibend aktuell erscheint S. die Forderung von J. nach einer radikalen Umkehr angesichts der Gefahr einer atomaren Vernichtung. Den Abschluß von Kap. 2 bildet eine Untersuchung des Verhältnisses Philosophie/Wissenschaft und Philosophie/Religion bei J. – Das 3. Kap. gibt einen Überblick über die Wirkungsgeschichte von J.' Philosophie. S. versucht die relativ geringe Rezeption in der deutschen Fachphilosophie zu erklären und verweist auf die breite internationale Resonanz. Angesichts der beachtlichen internationalen Würdigung stellt für den Vf. „sich abschließend die Frage, ob man die internationale Anerkennung der Philosophie von Jaspers nicht oft geringer einschätzt, als sie tatsächlich ist, weil man ihre Wirkung vorschnell und zu unrecht an der weit größeren und eindeutiger feststellbaren Wirkung der Philosophie Heideggers bemißt" (161). Er hofft, daß die vielen Veranstaltungen im Jaspers-Gedenkjahr 1983 (100. Geburtstag) neue Impulse für die Beschäftigung mit seinem Werk gegeben haben. – Eine umfangreiche Bibliographie ist am Ende des Buches beigegeben. Wer heute eine erste Information über das Denken von J. sucht, findet in diesem Buch eine gute Einführung. Aber auch diejenigen, die sich intensiver mit dem Philosophieren von J. befassen wollen, werden auf dieses Buch kaum verzichten können.

I. Koprek S. J.

Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog. Hrsg. *Jürgen Naeher* (Dialog Philosophie. Grundlagen der Erziehungs- und Sozialwissenschaften). Opladen: Leske/Budrich 1984. 378 S.

Theodor W. Adornos (i. f. A.) Philosophie bereitet dem Verständnis enorme Schwierigkeiten. Zwar werden seine Texte recht oft zitiert, aber der Zusammenhang dieses Denkens und seine Intentionen bleiben dabei häufig unberücksichtigt; das vermag in der Regel auch Polemik (etwa gegen A.s Verhältnis zur Praxis) nicht zu überspielen. Die Schwierigkeiten mit A. gründen einerseits darin, die Architektonik seines Gesamtwerks zu erfassen, etwa das Verhältnis der materialen Arbeiten zur Kunst und der Negativen Dialektik oder das Zusammenspiel von Erkenntnistheorie, Ästhetik und Gesellschaftstheorie. Andererseits erschweren die Texte selbst den Zugang, sie werden als aphoristisch, widersprüchlich, esoterisch empfunden. Vor diesem Hintergrund kann ein Buch mit dem Ziel der Einführung und des Dialogs Aufmerksamkeit erwarten. Auch wenn sich dieses Vorhaben zunächst auf die „Negative Dialektik" bezieht, muß dabei das Gesamtwerk nicht aus dem Blick geraten. Da die Absicht, A.s Ziel mit den Erziehungswissenschaften zu vermitteln, marginal bleibt (mit einer Ausnahme), ist eine über weite Strecken wirklich hilfreiche, allgemein brauchbare Hinführung zu A.s Denken entstanden. Die Beiträge gliedern sich in drei Teile: Grundrisse – Rekonstruktionen – Linienverlängerungen. – Im 1. Teil (Grundrisse) behandelt zunächst *C. Braun* „zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Adornos" (31–58). Er sieht die „Negative Dialektik" als den Versuch, die Antithese von Idealismus und neuerer Ontologie (Bergson, Husserl, Heidegger) zu vermitteln. Problematisch bleibt allerdings Brauns Auffassung, A. selbst habe den „ontologischen Bannkreis" nicht durchbrochen, weil er Objektivität primär ontologisch verstehe (56 f.). Das wird sicherlich A.s Bemühen nicht gerecht, die Vermitteltheit von Subjekt und Objekt herauszuarbeiten, auch wo er – materialistisch, nicht ontologisch! – vom „Vorrang des Objekts" handelt. Im zweiten Beitrag behandelt *L. Eley* A.s Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls (59–89). Anschließend zeigt *L. Sziborsky,*

wie A.s musikalische Erfahrung sein Verständnis von Dialektik geprägt hat (90–129). Ausgangspunkt ist dabei die Musik des Expressionismus, in der eine Diskrepanz zwischen dem subjektiven Ausdruckswillen und den überkommenen Stilformen zutage tritt. Nach Sziborsky hat A. dies philosophisch als Bruch zwischen Subjekt und Objekt zu fassen gesucht. Sie verfolgt einige weitere wesentliche Entwicklungen der zeitgenössischen Musik, die ihren Niederschlag in A.s Philosophie gefunden haben. Sziborsky kann dabei ihre These, daß die Musik der Ursprungsort der materialistischen Dialektik A.s ist, durch genaue Interpretation der Texte eindrucksvoll untermauern. Der letzte Beitrag des 1. Teils von *H. Radermacher* über „Kritische Theorie und Geschichte" (130–159) fällt etwas aus dem Rahmen des Buches. Er beschäftigt sich mit der Entwicklung der „Frankfurter Schule" insgesamt, ohne dabei den Beitrag A.s speziell zu thematisieren. – Das Kernstück des Buches bildet der 2. Teil (Rekonstruktionen), in dem verschiedene Abschnitte der „Negativen Dialektik" en detail interpretiert werden. *J. Naeher* behandelt die Einleitung (163–203), wobei er besonders A.s Begriff von Erfahrung erläutert, und den ersten Teil (204–234), der vor allem die Kritik an Heidegger enthält. Anschließend widmet sich *F. Grenz* dem zweiten Teil der „Negativen Dialektik" (235–272), in dem A. deren Begriff und Kategorien entfaltet. Grenz kommt zu dem Ergebnis, daß sich dabei eine „Revolution der Denkungsart" vollzieht: „Dialektik gibt den Herrschaftsanspruch der Begriffe über die Sachen auf, nicht aber den Erkenntnisanspruch" (241). Sie bringt den Antagonismus der Gesellschaft zu Bewußtsein, ohne ihn zu schlichten. Im folgenden bemüht sich Grenz dann, den Begriff der bestimmten Negation (über A. hinaus) anders zu fassen, weil er es erfordere, das Negierte durch ein Positives zu ersetzen, was negativer Dialektik gerade nicht möglich ist. Es fragt sich jedoch, ob Grenz dabei nicht einen Begriff der „Bestimmtheit" unvermittelt von außen (Lenin!, vgl. 255 f.) an A. heranträgt. Im letzten Beitrag des 2. Teils beschäftigt sich *L. Zahn* dann mit der Metaphysik A.s im Schlußteil der „Negativen Dialektik" (273–290). Er zeigt, wie A. dabei die Wahrheit wie Unwahrheit in den Philosophien Kants, Hegels und Nietzsches herauszuarbeiten versucht. Seine eigene Philosophie bleibt dabei in einer prekären Schwebe, dem „Niemandsland zwischen den Grenzpfählen von Sein und Nichts" (A.), weil ihn nichts zur Absage an den wie immer vergeblichen Versuch nötigen kann, das Absolute inmitten des Bedingten begreifen zu wollen. – Im 3. Teil des Buches (Linienverlängerungen) versucht *U. Sonnemann* zunächst, diesen Ansatz von Metaphysik weiterzutreiben zu einer kritischen, sich gegen jede Art von Abgeschlossenheit wendende Philosophie, die sich das Ungenügen der menschlichen Verhältnisse zu eigen macht und auf eine menschengerechte Praxis hin orientiert (293–316). Allerdings bleibt demgegenüber wie auch beim folgenden Beitrag von *W. Ritzel* über „Theorie und Praxis" (317–329) die Frage, ob der „Bann", unter dem nach A. bisher alle Einzelsubjekte stehen und der ein qualitativ Anderes noch immer sabotiert hat, nicht der Einfachheit halber ignoriert wird. Allein kritische Reflexion vermag dessen Vormacht vielleicht aufzulösen, wenn sie unbeirrt und bei der Urgeschichte menschlicher Vergesellschaftung ansetzend erfolgt. Wegdeklarieren hilft dagegen nicht weiter. In enger Tuchfühlung mit A. bemühen sich hingegen im nächsten Beitrag *D. Piecha* und *P. Zedler* um eine Fruchtbarmachung der „Negativen Dialektik" für die Theoriebildung der Erziehungswissenschaften (334–358). Hier wird ein Stück weit die „Anthropologie" der „Negativen Dialektik" herausgearbeitet, die kompromißlos orientiert ist am Maßstab der Autonomie des Subjekts. Die Autoren zeigen dabei sehr gut, wie sich A. auf dem schmalen Pfad zwischen dem Versprechen des Glücks und der Bedrohung der Vergeblichkeit voranzutasten versucht. Allerdings wird man fragen müssen, ob die Radikalität seines Denkens dabei voll zum Tragen kommt. Ist das „Scheitern durch den Tod" (vgl. 352) für ihn wirklich das unwiderruflich Letzte oder versucht er nicht auch noch dagegen anzudenken in vorsichtig-kritischer Tuchfühlung mit der theologischen Tradition? Im letzten Beitrag des Bandes schließlich bemüht sich *R. Uhle*, das Konzept der „Negativen Dialektik" im Sinne einer „objektiven Hermeneutik" (U. Oevermann) zu deuten und dadurch besser lehr- und lernbar zu machen (359–372). – Fazit: Ein Buch, das jedem an A. Interessierten (auch wenn er noch keine umfangreiche Textkenntnis mitbringt) wichtige Verständnishilfen bietet.

M. Knapp

Wellmer, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne.* Vernunftkritik nach Adorno (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 532). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985. 166 S.

Die einzelnen Kapitel dieses Buches waren ursprünglich Vorträge aus unterschiedlichen Anlässen. Daraus erklären sich gelegentliche Überschneidungen und Wiederholungen, die aber keineswegs störend wirken. Sie zeigen im Gegenteil, daß alle Texte um dieselbe Frage kreisen, ihr sich von verschiedenen Ausgangspunkten nähern. Gemeint ist das Problematischwerden der Moderne als des Zeitalters einer rationalistischen Vernunft und der europäischen Aufklärung. Was sich unter dem Begriff des Postmodernismus sammelt, ist in sich jedoch alles andere als einheitlich. So läßt sich einstweilen nicht klar erkennen, ob sich darin eine Selbstüberschreitung der Moderne oder aber ein Bruch mit ihr abzeichnet. Wellmer (i. f. W.), Professor für Philosophie in Konstanz und Schüler von Jürgen Habermas, stellt sich die Frage, in welchem Sinne es zu einer Selbstüberschreitung der Moderne und ihrer Vernunft kommen könnte. Seine Überlegungen entwickelt er dabei durchgehend in Auseinandersetzung mit der Philosophie Th. W. Adornos (i. f. A.), die sich ja abarbeitet an der „Dialektik der Aufklärung" und daher schon manches vorweggenommen und reflektiert hat, was heute auf breiterer Front im Schwange ist. Entscheidend ist dabei, daß A. sich konsequent gegen die Gefahr einer kulturellen und politischen Regression, die er nur allzu deutlich wahrnahm, gewendet hat. – Im 1. Kap. widmet sich W. der Frage, wie sich A. in seiner Ästhetik um eine Rettung der Modernität bemüht hat. Die Kunst zeigt sich dabei als der Ort, wo sich Mimesis als sinnlich rezeptive, expressive und kommunikativ sich anschmiegende Verhaltensweise des Lebendigen erhalten hat. Bei der Ausbildung einer instrumentellen, „verdinglichenden" Rationalität, die auf Kontrolle und Manipulation natürlicher und sozialer Prozesse abzielt, ist dieses mimetische Moment hingegen immer mehr abgebröckelt. Kunst und Philosophie sind nun nach A. die beiden Sphären des Geistes, in denen sich das mimetische und das rationale Moment verschränken und so die Verdinglichung aufgebrochen wird. Kunst und Philosophie sind dabei einander komplementär; während im Kunstwerk die Wahrheit sinnlich erscheint, ohne daß sie ausgesprochen wird, bleibt Philosophie an das Medium der „meinenden Sprache" gebunden, in der die Unmittelbarkeit der ästhetischen Erscheinung wieder entgleitet. Kunst und Philosophie sind daher auf einen gemeinsamen Fluchtpunkt, ihre Utopie verwiesen. Da diese sich auf Natur und Menschheit als ganze bezieht, erweist sie sich jedoch angesichts einer universalen Negativität der Wirklichkeit als antinomisch. Dies ist der modernen Kunst unter den Bedingungen voll ausgebildeter instrumenteller Rationalität zu Bewußtsein gekommen. Dadurch wird ihre traditionelle Formensprache aufgelöst. Es wird zu ihrer Aufgabe, „die Negation des Sinns ästhetisch sinnvoll zu artikulieren" (18). Allein in dieser paradoxen Veranstaltung überlebt die Hoffnung auf Versöhnung. Nach W. zeigt sich in dieser Konzeption A.s eine „Bruchlinie" zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven, wodurch die skizzierte Paradoxie erst entstehe. Gelinge es dagegen, die utopische Perspektive der Kunst so umzudeuten, daß sie als Integration des Sinnfremden in einen Horizont allgemeiner Verständigung verstehbar wird, so zeige sich darin ein emanzipatorisches Potential der Moderne. Kunst übernehme dann eine aufklärerische Funktion, mittels deren sie in die Wertungen und Interpretationen auf seiten der Rezeptionssubjekte eingreift. – Im 2. Kap. versucht W., diese Perspektive einer kommunikativen Verständigung philosophisch eingehender zu begründen. Dies geschieht im Horizont der postmodernen Kritik (besonders Jean-François Lyotards) an der totalisierenden modernen Vernunft und ihrem Subjekt. Diese Kritik entspricht der A.s, wobei dieser jedoch an einer utopischen Perspektive festhält; sie entfällt bei Lyotard, so daß etwa die Kunst angesichts des Schreckens des Nichts ihren Zweck allein in der Erzeugung erhabener Gefühle, einer Intensivierung des Lebensgefühls hat. W. hält nun den vernunftphilosophischen Prämissen A.s (und Lyotards) entgegen, daß sie die sprachphilosophische Kritik des Rationalismus und Subjektivismus außer acht lassen, wie sie Wittgenstein vorgenommen hat. Daher könne A. „das bessere Andere des instrumentellen Geistes nur als ein Jenseits der diskursiven Vernunft denken, und er kann den Gedanken einer gewaltlosen Ein-

richtung der Gesellschaft nur als den einer im ganzen erlösten Natur denken" (87 f.). Dabei gerate aus dem Blick, daß das Denken und die sprachlichen Begriffe nicht als solche „zurüstend" sind, sondern nur beim Methodenideal der modernen Physik und der in ihr angelegten Beziehung zwischen Theorie und Technik. In Wirklichkeit jedoch erschließt Sprache dem Menschen überhaupt erst die Welt; alles innerweltlich Begegnende ist sprachlich interpretiert – und daher immer auch neu zu interpretieren. Weder sind also die Begriffe im identitätslogischen Sinn starr festgelegt und nur auf Herrschaftsabsichten zurückzuführen, noch sind die „Gegenstände" einfach da; als sprachlich erschlossene sind sie immer nur als unterschieden vom Anderen ihrer selbst zugänglich. Diese sprachphilosophische Einsicht verweist zurück auf eine grundlegende gemeinsame Lebenspraxis, in der die normative Perspektive einer kommunikativen Verständigung bereits angelegt ist. Dieses sprachimmanente Potential gilt es nach W. zu entbinden, um die Aporien einer Vernunftkritik zu überwinden, die Vernunft mit instrumenteller Vernunft ineinssetzt. Im Hinblick auf das Problem der Postmoderne beinhaltet dies die Erkenntnis, daß es die eine, einheitliche Vernunft nicht gibt, sondern eine Pluralität von Werten und Lebensformen mit ihren jeweiligen Diskursen. Worum es dann allein geht, ist, die „‚Durchlässigkeit' der Diskurse füreinander" offenzuhalten (109). Damit wären sowohl ein Messianismus der Versöhnung als auch die Gefahr einer kulturellen und politischen Regression überwunden. – Nach diesen beiden zentralen Kap. beschäftigt sich W. im 3. Beitrag vor allem am Beispiel der Architektur mit der Bedeutung der industriellen Produktion für Kunst und Lebenswelt. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, die Frage nach den Zweck- und Funktionszusammenhängen in der industriellen Produktion an die Zwecke der Menschen und ihrer Lebensformen zurückzubinden auf dem Wege kommunikativer Klärungsprozesse. In diese kann Kunst phantasieanregend eingreifen und damit ihren Ort innerhalb einer postmodernen Kultur finden. – Im 4. Kap. schließlich gibt W. eine Einführung in die Philosophie A.s. Hier kommt seine Auseinandersetzung mit A. nochmals ausführlich zur Sprache. Für den mit A. nicht so vertrauten Leser empfiehlt es sich möglicherweise, mit diesem Abschnitt zu beginnen, weil er hervorragend zum Verständnis des Adornoschen Denkens hinführt.

W.s Buch vermag sehr gut in die Diskussion um die in die Krise geratene moderne Rationalitätsform einzuführen und zugleich Perspektiven sichtbar zu machen. Entscheidend ist dabei sein Ausgangspunkt von einer „Bruchlinie zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven in Adornos Denken" (19). Weil A. Vernunft einzig als instrumentelle denken könne, sei deren Anderes in einem „Jenseits der Sprache" (88), „exterritorial zur Sphäre des begrifflichen Denkens" (97) angesiedelt. Das mimetische Moment – das also, was als kommunikatives Potential hinter dem „verdinglichenden" Denken steht und auf dessen Grenze verweist – müsse daher für A. „das Andere der Rationalität" bleiben (21). Diese Deutung W.s ist jedoch problematisch. Zwar geht A. davon aus, daß „im Gesamtprozeß der Aufklärung" das mimetische Moment abbröckelt. „Aber er beseitigt es nicht ganz, wofern er sich nicht selbst annullieren will." Denn: „Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin" (Negative Dialektik, 53). W.s Kritik an A. überdehnt also dessen Vernunftkritik. Andererseits hat W. insofern recht, als A. dieses Potential „einer kommunikativ-mimetischen Dimension im *Innern* der diskursiven Vernunft" (97) nicht mobilisiert. Warum? Es scheint, daß W. eine ganze Dimension der Philosophie A.s mehr oder weniger systematisch ausblendet. Symptomatisch ist es, wenn die „Negative Dialektik" als „ein einziger Dialog mit Kant und Hegel" bezeichnet wird (153); Nietzsche bleibt hier unerwähnt, obwohl W. ihn verschiedentlich als den benennt, der A. die These vermittelt hat, daß der instrumentelle Charakter der Vernunft bereits in der Logik des Begriffs angelegt sei. W. sieht auch, daß A. (mit Horkheimer) die instrumentelle Rationalität als scheinhaft und somit als ideologisch betrachtet und daher gegen Nietzsche an einem emphatischen Begriff von Wahrheit festhält (149). Sie läge nach A. im freien und zwanglosen Zusammensein von Menschen und Dingen. Doch diese Möglichkeit wäre bedroht durch eine alles zur Gleichgültigkeit verurteilende Nichtigkeit angesichts eines alles unwiderruflich verschlingenden Todes. Der Zwang zur Wirklichkeitsunterwerfung gründete dann in blinder

Selbstbehauptung. Damit würde tatsächlich „eine Intention noch *hinter* der Sprache" (156) freigelegt: Herrschaftsstreben, der „Wille zur Macht", als Sich-Verschließen gegenüber jedem Kommunikationszusammenhang, verweigerte Kommunikations*bereitschaft* angesichts tödlicher Bedrohung. Diese von A. mitbedachte Perspektive bleibt bei W. unbeachtet; damit wird wohl das Entscheidende verkannt, das A. an der Idee einer universalen Versöhnung festhalten und nicht auf das der Sprache immanente Versöhnungspotential setzen ließ. Beachtet man das, dann gibt es auch keine Bruchlinie zwischen messianischen und materialistischen Motiven. Denn der Materialismus kommt mit der Theologie „dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches" (Negative Dialektik, 205). Auch wenn er diese Zusammenhänge nicht wirklich erschließt, hat W. nicht Unrecht mit seiner Auffassung, daß A.s Kritik der identitätslogischen Vernunft ausmündet „in die Alternative: Zynismus oder Theologie" (76). Es wäre jedoch eine „Theologie", die keinen Schutz in der dogmatischen Tradition sucht, sondern radikal auf die Erfüllung der Verheißungen in der Wirklichkeit setzt; sie läßt sich verstehen als das materialistisch aufgehobene alttestamentlich-jüdische Erbe. Nur wenn es gerettet werden kann, gibt es für A. eine menschenwürdige Perspektive. Auch W.s Alternative bleibt dieser Bedingung unterstellt, insofern auch Sprache nicht unhintergehbar erscheint; die Inanspruchnahme ihres Vernunftpotentials ist daher nur aussichtsreich bei einer Versöhnung der Menschen untereinander, mit der Natur und mit sich selbst. Allerdings erhebt sich dann in der Tat gegenüber A. die Frage, ob das Festhalten an dieser Idee einer universalen Versöhnung konsequenterweise nicht doch zu einem wirklichen Überschreiten der Grenze zur Theologie führen muß. M. Knapp

Müller, Max, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik.* Hrsg. *Alois Halder.* Freiburg/München: Alber 1986. 380 S.

Zum 80. Geburtstag M.s (geb. 1906) kommt sein wohl erfolgreichstes Buch in neuer Fülle und unter neuem Titel noch einmal heraus. „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart" hatte es vorher, von der ersten (1949) zur dritten Auflage (1964) immer gewichtiger werdend, geheißen (vgl. diese Zs. 27 [1952] 82–85 und 40 [1965] 441–442). Der neue Titel deutet die Weiterentwicklung des bedeutenden Denkers an, die sich vor allem im dritten Teil des Buches, „Metahistorik. Seins-Denken als Sinn-Denken", manifestiert. Im Vergleich zur klassisch gewordenen dritten Auflage der „Existenzphilosophie" präsentiert sich die vorliegende Ausgabe zugleich als geschmälert und als erweitert. Die lange Abhandlung „Ende der Metaphysik?", die 1964 den Abschluß bildete, ist in der neuen Auflage weggelassen; der Grund dafür dürfte weniger in der geänderten Anschauung des Verf.s liegen als darin, daß sich im Rückblick gerade jenes Stück als eine Diskussion mit Zeitgenossen darstellt, die heute nicht mehr in diesem Maß als solche gelten können. Stattdessen kam ein eigener dritter Teil zu den zwei aus der dritten Auflage bekannten Teilen hinzu. Seinem Gehalt nach ist er schon früher veröffentlicht worden: teils unter dem Titel „Sinn-Deutungen der Geschichte" als eigenes Bändchen (1976), teils als Aufsatz im PhJ („Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis"). Die Gliederung des Buches in drei Teile entspricht den wesentlichen Etappen der philosophischen Entwicklung M.s seit dem Ende des Krieges. Selbst von Problemen der Identitätsmetaphysik herkommend, zugleich aber immer auch politisch interessiert, bestand ein Großteil seines Werks in der fruchtbaren Verknüpfung dieser Motive mit den mächtigen und manchmal übermächtigen Gedanken Heideggers. Die Öffnung zu einem solchen Dialog ist M. nicht nur für sich selbst, sondern auch für weite Kreise anderer Denker gelungen, unter denen die zugleich christlich und konservativ inspirierten zwar die Mehrheit ausmachen, keineswegs aber den einzigen Wirkungsraum M.s umschreiben. M. versuchte, die Kontinuität der Metaphysik so zu retten, daß er die alte Wesensphilosophie als Moment in eine Metaphysik der Freiheit aufhob, welche ihrerseits nicht im Horizont einer zeitlosen Idee (von Menschsein und so von Staat, Religion, Philosophie usw.) stand, sondern ihr jeweiliges Maß aus der Geschichte selbst, in hermeneutischer Besinnung auf das Überlieferte und Geforderte, bezog. Weil nicht die gleichbleibende Natur (physis) der

primäre Erfahrungsraum des Denkens mehr sein kann, sondern die Geschichte, muß auch die Meta-physik sich zur Meta-historie wandeln, – muß der Begriff des „Seins" seinen Vorrang an den des (geschichtlichen) „Sinnes" abtreten. Schwierig bleibt freilich, das Gelingen dieser Transformation zu erreichen. In aller Geschichte der Lebenswelten, in der Geschichte auch der Philosophie soll doch ein Selbiges spielen. Wird dieses nun immer erst im Nachhinein, also rückschauend (aber keineswegs, in Hegels Manier, auch begreifend) konstatierbar, so bleibt der hermeneutischen Auslegung der Vergangenheit auf ein mögliches Handeln heute hin zuviel Spielraum, wenn der Tradition nicht schon als solcher ein Sympathievorschuß gewährt wird. Ein zu großer Spielraum der Deutung aber wirkt desorientierend. Gesteht man jedoch zu, daß es etwas Übergeschichtliches im geschichtlichen Wandel gibt (wenngleich nur *in* diesem), so scheint die Priorität der Geschichte über das Wesen nicht mehr haltbar. M.s Versuch steht mitten in dieser Spannung, die uns der Historismus als Erbe hinterlassen hat. Er mag sie nicht bis zum Ende durchgearbeitet haben. Er hat sie immerhin aufgegriffen und so gründlich durchdacht, daß einige kurzschlüssige Lösungsstrategien jetzt nicht mehr mit gutem Gewissen vertreten werden können. Sein erneut vorgelegtes Buch bleibt auch weiterhin eine wichtige Quelle der Anregung. G. Haeffner S. J.

Lévinas, Emmanuel, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz.* Übersetzt von *Thomas Wiemer.* Mit einem Vorwort von *Bernhard Casper.* Freiburg/München: Alber 1985. 287 S.

Die Aufsatzsammlung ist 1982 erschienen, die Einzelbeiträge stammen aus den Jahren 1972 bis 1980, zeigen also den neuen Stand von Lévinas' Denken, nach den beiden Hauptwerken, die noch nicht in deutscher Sprache vorliegen. Gleichwohl könnte das Buch „eine Pilotfunktion gewinnen" (Casper 9), weil die Kerngedanken immer wieder aufgenommen werden und z. T. L. eigens auf Anfragen an sein Denken eingeht. Daß freilich der zentrale Aufsatz „Dieu et la philosophie" ausgespart wurde, weil schon in einem anderen Band des Verlags zugänglich, hält Rez. für ungut; hier hätte man wirklich anders verfahren sollen als im Fall des Bloch-Beitrages und des Textes über den Dialog. – Die Grundaussage erscheint gleich in der Einführung: „... nicht als ob das Antlitz ein Bild wäre, das auf eine unbekannte Quelle verwiese ... und nicht als ob die Idee des Unendlichen die bloße Negation jedes ontologischen Bestimmens wäre ... Vielmehr so, als ob das Antlitz des anderen Menschen, das von vornherein mich verlangt und mir befiehlt, der Knoten ebenjener dramatischen Verflochtenheit[d] wäre, in der durch Gott die Idee Gottes und jede Idee überschritten wird, in der *er* noch gemeint, sichtbar und erkannt wäre, und in der das *Unendliche*[e] durch die Thematisierung in der Gegenwart oder in der Vergegenwärtigung widerlegt würde" (19). Dabei verweisen die hochgestellten Kleinbuchstaben auf Anmerkungen des Übersetzers; d gibt zum „noeud de l'intrigue" Erläuterungen mit Bezug auf P. Ricoeur, e bemerkt, daß „l'infini" auch „der Unendliche" bedeutet. Erläuterungen, Querverweise, Literaturangaben in dieser Weise werden dem Leser durchgehend angeboten, bis hin zum Sachregister, das den deutschen Begriffen in Klammern die französischen Wörter beigibt. – Also kein Transzendieren, das Zu-Gott (A-Dieu) ist hier vielmehr stets ein Abschied statt einer Intentionalität oder eines Verlangens, Abschied eben von jeglichem Ausgriff im Ergriffenwerden und Sich-Betreffenlassen von der Not des Anderen wie von der Abschiedlichkeit der Zeit. So wird Gott gesucht von denen, die keine Fragen stellen, und gefunden von denen, die nicht suchen (93 – Jes 65, 1). – Für das Gebot der Nächstenliebe schlägt L. die Übersetzung vor: Liebe deinen Nächsten; das (diese Liebe) bist zu selbst (115). Denn statt mit dem (hassenswerten) Ich beginnt die Wahrheit mit dem Akkusativ des an-geklagten und zur Verantwortung gerufenen „mich". Es hat der aus dem Schlaf der Egozentrik Erwachende (Erweckte) im akkusativischen „Hier bin ich" zu übernehmen: me voici. – Das so in immer neuen Anläufen (passagenweise wörtlich) Wiederholte braucht hier nicht im einzelnen referiert und soll jetzt nicht diskutiert werden. Zu tun wäre dies – gerade im Dienst des Dialogischen – nicht zuletzt bzgl. der Rechtmäßigkeit der Abweisungen und Negationen, zu Sein, Selbigkeit, ontologischer Differenz (deren einzige Gemeinsamkeit das Papier bzw. die Luft für die Wortzeichen

sein soll – 177f.), zutiefst bzgl. der grundsätzlichen Heillosigkeit einer „radikalen" Ethik (statt einer solchen, die aus [neu]gewährtem *Sein* erwächst). Wie muß man das Sein erst neutralisieren, um dessen Entneutralisierung (187) zu suchen! Und Dienst, dem der Lohn nichts bedeutet (193)? Gewiß, aber anderseits möglicherweise: alles die Freude des Vaters? Auf die Prägung durch Gegnerschaft im Blick auf Heidegger und seinen Sprachumgang weist Wiemer selbst hin. Rez. stimmt G. Haeffner zu (Grundkurs Philosophie 10, 58), daß hier nicht selten Preziosität im Widerspruch zur Schlichtheit der gemeinten Sache stehe und so die Andersheit vielleicht doch noch zu sehr die für ein Ich sein könnte.

Aber zu der dankenswerten Übersetzung seien, gerade auch im Blick auf die „Pilotfunktion", einige Anfragen gestattet. (Nicht bloße Fragen sind der Hinweis auf den „dogmatischen Schlaf", 57 u.ö., der doch wohl Kants „Schlummer" sein dürfte; zu S. 81, wo Descartes' „hommes" natürlich Männer und nicht Menschen sind; muß S. 130 Z. 7f. das erste „nicht" nicht ein „nur" sein?; Scholem heißt bei uns sonst Gershom, und S. 192, Z. 12: *was* sein Buch?) Muß man (43, 73 usf) „Unbedingung" sagen statt „Bedingungslosigkeit" oder „Unbedingtheit"? Natürlich ist schon der Titel ein Anstoß, selbstverständlich wohlüberlegt für „De Dieu qui vient à l'idee", mit seinem Zugleich von Beiläufigkeit und Überfall; aber der Verlust des „vient" wiegt schwer, das doch wohl auf Heideggers Frage, wie Gott in die Philosophie komme, zurückverweist. Zugegeben: andere Lösungen sind kaum besser, am ehesten wohl noch: „Gott, der (mir) in den Sinn kommt". Zu diskutieren wäre die Entscheidung, „même" stets durch *das Selbe*, nie durch *Selbst* zu übersetzen (besonders kraß etwa S. 217 unten), hier überschreitet der Verlust durch Verdunkelung wohl den Gewinn, während ein Lévinas-Leser unschwer die „Selbigkeit" von Selbst und Selbem ge- und bewahren dürfte. Oder zu entschiedene Eindeutigkeiten: „Verfälschung" statt Verä/a/nderung (bzw. weniger preziös: Anderswerden); „Radikale Boshaftigkeit in der Gutgläubigkeit ..." hier soll man Kants radikales Böses mithören, anderseits aber wäre diese „paradoxe Naivität" wohl doch von wirklicher Boshaftigkeit zu unterscheiden (vgl. Anm. S. 172 zum Bedeutungsreichtum von „mal") – wäre nicht schon „Schlechtigkeit" besser, weil nicht so eindeutig moralisch, vielleicht sogar „Fehlhaltung", „Übelstand"? Anderseits kommen wir wohl gerade an dieser Stelle wieder in die Sachdiskussion – um eine Transzendenz, deren Extrem eben nicht in der Abwesenheit gedacht werden darf, wenn das Denken wirklich mehr denkt, als es denkt. So wie „Gegenwart" und „Gegenwärtigung" ein anderes Antlitz erhalten, wenn sie als Geistes-Gegenwart empfangen werden dürfen.

J. Splett

3. Systematisches

Cahalan, John C., *Causal Realism. An Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge* (Sources in Semiotics II). Lanham/New York/London: University Press of America 1985. 516 S.

Zu Beginn seiner vielbeachteten Besprechung von Kripkes „Naming and Necessity" im London Review of Books (17, 1980) schrieb der geistreiche Kritiker zeitgenössischer Philosophie R. Rorty sinngemäß: Seit Kant brüsten sich die Philosophen damit, über den naiven Realismus des Aristoteles und des gesunden Menschenverstandes hinauszusein. Diese Skepsis haben so grundverschiedene Denker gemeinsam wie Russell und Bergson, Whitehead und Husserl, James und Nietzsche, Carnap und Cassirer. Vor Kripkes Auftreten gab es nur zwei nennenswerte Ausnahmen aus diesem Konsens: die Katholiken und die Marxisten. Die einen hielten das transzendental-idealistische oder postitivistisch-empiristische Denken für eine moderne Häresie, die anderen betrachteten es als die Spätform jenes bürgerlichen Formalismus, den schon Hegel bei Kant diagnostiziert hatte. Aber da keiner zuhörte, gab man nach dem Aggiornamento des letzten Konzils einerseits und der Entdeckung des jungen pragmatischen Marx andererseits mehr oder weniger auf. Gerade als damit die allgemeine Akzeptanz der Gedan-

kenwelt von Hume und Kant bis Wittgenstein und Quine ihren Höhepunkt erreicht hatte, brachte Kripke seine Bombe zur Explosion. Man kann sich streiten, ob Rorty die Homogenität der Philosophie der 60er Jahre nicht überzeichnet. Eines läßt sich nicht leugnen: der Glottozentrismus ist seitdem offensichtlich an die Grenzen seines Wachstums gestoßen, das Monopol des Paradigmas Sprache ins Wanken geraten. Neben einer realistischen Uminterpretation der analytischen Philosophie von innen heraus (wie bei Kripke, dem frühen Putnam und anderen) gibt es einflußreiche Versuche, dem kantischen Anthropozentrismus neue realistisch geprägte Philosophien auf naturwissenschaftlicher Basis entgegenzustellen (evolutionäre Erkenntnistheorie, Physikalismus). Allerdings sind auch die klassischen Realisten thomistischer Herkunft nicht so angeschlagen wie Rorty vermutete. Immer häufiger begegnet man bei den wenigen verbliebenen Denkern dieser Richtung einer guten Kenntnis der erfolgreichen analytischen Tradition, die es ihnen ermöglicht, ihre Position in direkter Auseinandersetzung mit der Mehrheitsmeinung zu artikulieren und ihre zum Teil selbstherbeigeführte Isolation aufzusprengen. Ein in dieser Hinsicht bemerkenswertes Werk ist „Causal Realism" von Cahalan. Es handelt sich dabei um einen groß angelegten Angriff auf die Grundprinzipien der antimetaphysischen Tradition seit Hume. C. argumentiert in direkter Auseinandersetzung mit Autoren wie Quine, Russell und Wittgenstein, so daß ihm ein begrüßenswerter Brückenschlag zu dieser Tradition gelingt. Das Werk bietet keine leichte Lektüre: komplexe, dichte Gedankengänge werden auf über 500 S. Text entwickelt. Der Rez. muß sich daher auf einige wenige Gesichtspunkte konzentrieren. Das Buch zerfällt grob in zwei Teile. Der 1. versucht eine Widerlegung dessen, „what empiricists have been saying about the nature of knowledge for the last two hundred years" (11). Der 2. Teil will darauf aufbauend eine eigene Position entwickeln: Causal Realism. Das Ziel des 1. Teiles ist es zu beweisen, daß es eine genuin philosophische Weise der Welterkenntnis gibt. Die empiristische Auffassung, daß die Frage, was es gibt, nur auf der Basis empirischer Untersuchungen geklärt werden kann, hat in der Gegenwart weitgehend Akzeptanz gefunden. Die Konsequenz daraus ist, daß der Philosoph keine Tatsachen entdecken kann, die z. B. der Physiker oder der Historiker übersehen hat. In diesem Sinn hat der Philosoph keine ontologische Kompetenz mehr. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als sich auf seine logische Kompetenz zurückzuziehen. Er wird den Sinn von Philosophie in der logisch-sprachanalytischen Untersuchung jener empirischen Theorien sehen. Zur Kompensation seiner Inkompetenz wird er den empirischen Wissenschaftlern Naivität vorwerfen, wenn sie, in jener vielzitierten „normalen ontologischen Einstellung" verhaftend, unreflektiert annehmen, die Dinge, deren Existenz sie in ihren Theorien behaupten, existierten unabhängig von diesen Theorien. Um die Philosophie aus dieser mißlichen Lage zu befreien, versucht C. „das Undenkbare zu denken": nämlich der Philosophie wieder einen eigenen Zugang zu den Dingen zu verschaffen. Dieses ureigene Gebiet des Philosophen ist nach C. die Entdekkung notwendiger ontologischer Kausalzusammenhänge. Wenn dies aber das Proprium der Philosophie ist, dann ist sie sich an dem Punkte untreu geworden, wo Hume behauptete, daß „every event has a cause" keine notwendige ontologische Wahrheit sei. C.s Gedankengang erreicht dementsprechend seinen Höhepunkt im 7. Kap., wo in zwei Argumentationswegen versucht wird „every event has a cause" als notwendige ontologische Wahrheit zu erweisen. C. steht vor einem zweifachen Problem: er muß gegen Quine das Reden von „notwendigen Wahrheiten" etablieren; darüberhinaus muß er diese notwendigen Wahrheiten als ontologische erweisen, denn Notwendigkeit ergibt sich ja nach dem neuzeitlichen Verständnis bestenfalls aus der Struktur des Erkenntnisvermögens oder der Sprache, nicht aber aus dem Wesen der Dinge. Der 1. Teil dient primär dieser zweifachen Aufgabe. Er nimmt unter dem Titel „Ontology and Language" seinen Anfang mit einer Kritik der vielleicht meistdiskutierten These der analytischen Philosophie überhaupt: Quines „Indeterminancy of Translation Argument". C. widerlegt das Argument nicht direkt, sondern bestreitet lediglich seine Signifikanz. Die Unbestimmtheit der Referenz sprachlicher Ausdrücke, die Quine entdeckte, führt nach C. nicht zur Unbestimmtheit der Ontologie, da die mögliche Deutungsbreite immer noch so eng sei, daß sich die Möglichkeiten (etwa: Hase, Hasenheit, unabgetrennter Hasenteil) gegenseitig implizieren. Dieser Einwand gegen

Quine ist nicht ganz unberechtigt, trifft aber nicht die Verschärfung, die Quines These etwa bei Putnam gefunden hat. Hier deutet sich bereits eine Schwäche des Werkes an. Die Position des Gegners wird von C. oft ungenau und simplifiziert dargestellt. Das trifft z. B. auch für den Grundgedanken des 2. Kap. zu, der nachhumeschen Philosophie einen epistemologischen Fehlschluß vorzuwerfen. Die bekannte These Quines „Existieren heißt Wert einer gebundenen Variablen sein" wird zum Anlaß genommen, die ganze empiristische und sprachanalytische Tradition auf einen Berkeleyschen Idealismus, ein „esse est percipi" zu reduzieren. Diese Argumentationsweise führt dazu, den Kontrahenten pauschal zu klassifizieren und gleichsam passend für den Angriff zurechtzustutzen. Damit wird C. der Komplexität der Sachlage nicht gerecht, wie im folgenden wenigstens angedeutet werden soll. Das Herzstück der Argumentation gegen den epistemologischen Fehlschluß ist die von Maritain inspirierte Unterscheidung von Ding (an sich) und Objekt (der Erkenntnis). „Objekt" ist ein relationaler Begriff (Term der Erkenntnisrelation) und „Ding" ist ein nichtrelationaler Begriff. Die Behauptung „x ist ein Objekt" bedeutet also nicht anderes als „x ist erkannt". Ein Ding hingegen ist völlig unabhängig von Erkenntnis. Aus dieser Unterscheidung folgt, daß Objekte nicht der ursprüngliche Gegenstand der Erkenntnis sein können. Erkenntnis muß sich letztlich auf etwas anderes beziehen als auf Erkanntes, will man nicht in einen unendlichen Regreß geraten. Sieht man einmal von der Verwendung des problematischen Begriffes „Ding" in diesem Zusammenhang ab, so kann man nur konstatieren, daß C. behauptet, Sprache nehme Bezug auf Außersprachliches (Referenz). Diese Auffassung steht aber in Einklang mit den meisten antirealistischen Konzeptionen, die sich eben nicht auf ein „esse est percipi" reduzieren lassen. Das Problem liegt nicht in der Bezugnahme als solcher, sondern in der Frage, ob es einen unabhängigen Standpunkt gibt, von dem her die Relation zwischen sprachlichen Verobjektivierungen und „Dingen" überprüft werden könnte. Dies ist das Grundproblem der klassisch-realistischen Korrespondenztheorie der Wahrheit. C. will dieses Problem durch eine (auch von Maritain inspirierte) Neufassung dieser Theorie lösen: die Identitätstheorie der Wahrheit. Danach ist die Definition der Wahrheit nicht die Korrespondenz zwischen erkenntnisunabhängiger Außenwelt und irgendwelchen epistemischen Größen, sondern: „Correspondence is a logical relation of identity between a thing and itself. ... Correspondence is a relation between a thing as a thing and the same thing as object" (93). Wahrheit ist gegeben, wenn der in der Erkenntnis verobjektivierte Gegenstand identisch ist mit dem Ding an sich: „the distinction between what has been linguistically objectified and what exists is no more than a logical distinction" (92/3). Damit werden tatsächlich einige Probleme der klassischen Korrespondenztheorie aufgelöst. Aber um welchen Preis? Das gesamte wahrheitstheoretische Problem verschwindet in der wenig erklärenden Abstraktheit der Identität des Dinges mit sich selbst, und mit ihm verschwindet letztlich das Problem der Subjektivität. Außerdem bleibt die entscheidende Frage noch offen: Wie kann die Identität von Ding und Objekt verifiziert werden? C.s Antwort auf diese Frage bringt die Kausalität (und damit den 2. Teil des Buches) ins Spiel. Nach C. erkennt man die Dinge, wie sie sind, wenn die Sinneserfahrung im Lichte notwendiger ontologischer Wahrheiten über Kausalrelationen interpretiert wird. Wir stehen also wieder bei der Frage nach den notwendigen ontologischen Wahrheiten. Die wird von C. – verkürzt – etwa folgendermaßen beantwortet: Ontologische Sätze sind von überempirischer Art, denn Existenz ist keine sinnlich erfahrbare Eigenschaft. Ontologisch notwendige Wahrheiten werden demnach durch solche Sätze ausgedrückt, die einerseits in irgendeiner Form über Existenz reden, andererseits selbstevident (d. h. auf empirische Bestätigung nicht angewiesen) sind (Kap. 4, 5 und 6). Daß die in dieser These enthaltenen Probleme in einer kurzen Besprechung nicht angegangen werden können, ist leicht einzusehen. Beschränken wir uns daher auch in diesem Zusammenhang auf die Ding/Objekt Unterscheidung. C.s Argument lautet folgendermaßen (239): Die ontologischen Wahrheiten beschäftigen sich mit allem, was existiert. Wenn sie sich nicht mit den Dingen an sich beschäftigen, sondern nur mit Objekten, dann existieren nur Objekte (= Erkanntes). Aber gerade dies hatte ja der Aufweis, daß sich Erkenntnis nicht nur auf Erkanntes beziehen kann, als unmöglich erwiesen. Es folgt also: Wenn es überhaupt irgendwelche Erkenntnis gibt, dann gibt es

auch philosophisch ontologische Erkenntnis. Jetzt muß nur der Satz „every event has a cause" als notwendig wahr erwiesen werden (C. tut dies mittels einer Variation der aristotelischen Unterscheidung von Material- und Wirkursächlichkeit) und der metaphysische Kausalrealismus ist etabliert. Die Crux im Argumentationsgang liegt allerdings im Aufstellen jener falschen Alternative, der wir schon begegnet sind. C. reduziert die Möglichkeiten auf einerseits seinen Weg, andererseits einen Berkeleyschen Idealismus. Diese Alternative ist nicht erschöpfend. Das Berkeleysche „esse est percipi" ist weder explizit noch implizit die notwendige Konsequenz der sprachanalytischen Ontologiekritik. Die These dieser Tradition ist nicht, daß wir nur über unseren epistemischen Horizont reden können, sondern daß wir nur auf dem Hintergrund eines epistemischen Horizontes reden können. Oder wie es Quine ausgedrückt hat: „All ascription of reality must come from *within* one's theory of the world" (Theories and Things, Cambridge 1981, 21). Diese These von der Unhintergehbarkeit der Hintergrundsprache ist vollkommen verträglich mit der Rede von kausalen Relationen zwischen Sprache und Welt und dem Reden von Referenz auf eine extralinguale Realität. Man muß hier sorgsam verschiedene Sprachebenen unterscheiden (übrigens führt diese Auffassung – wie Putnam in „Reason, Truth, and History" gezeigt hat – nicht zum Relativismus). Die räumliche Begrenzung verbietet es, die Fülle interessanter Konsequenzen zu diskutieren, die C. aus der Etablierung des ontologischen Kausalitätsprinzips zieht (z. B. die Analyse der religiösen Sprache). Insgesamt ist „Causal Realism" ein mutiges, eigenwilliges Werk, das außerordentlich anregend ist und Beachtung verdient. Dies um so mehr, weil es den Graben zwischen der klassischen und der sogenannten analytischen Tradition überspringt. Mehr derartige Versuche von beiden Seiten sind noch immer ein Desiderat.

G. Brüntrup S. J.

Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach – ein Endloses Geflochtenes Band.* Aus dem Amerikanischen von *P. Wolff-Windeg* und *H. Feuersee.* Stuttgart: Klett-Cotta ^{6}1985. XIX/844 S.

Der Titel dieses Buches läßt einen unvoreingenommenen Leser zunächst aufhorchen. Assoziiert er doch mit Bach J. S. Bach, den Musiker, mit Escher M. C. Escher, den holländischen Künstler, dessen bekannteste Werke ‚Reptilien' 1943, ‚Treppauf, Treppab' 1960 und ‚Wasserfall' 1961 durch die Darstellung einer gewissen Parodoxie einem im Gedächtnis haften, und schließlich mit Gödel, ja, was assoziiert man mit Gödel? Als Philosoph oder Mathematiker fällt einem dazu sofort die Gödelisierung und der Gödelsche Unvollständigkeitssatz ein, der die Undurchführbarkeit des Hilbertprogramms zeigte. Aber wie kann man diese drei Herren in einem Buch thematisch in Verbindung bringen? H. stellt dem Leser die Hauptdarsteller zu Beginn vor, und hier erhält er die ersten Hinweise, wie die Verbindung zustande kommen soll, nämlich über ‚Seltsame Schleifen', die als eine Art Grundstruktur in den Ergebnissen der Künstler herausgearbeitet werden können. – Alsdann wird der Leser mit zwei weiteren Personen konfrontiert, die ihn durch das gesamte endlose Band des Buches begleiten werden: Achilles, der griechische Held, und eine Schildkröte. Wieso H. gerade diese beiden Namen wählte, bleibt zunächst ein Rätsel. Im weiteren Verlauf wird dieses Rätsel aufgelöst, denn H. erwähnt im Zusammenhang mit einem Dialog Lewis Carroll, der ihn wohl dazu inspiriert hat. Auch braucht der Autor die exotische Umgebung, um einen sprechenden Krebs hinzuzufügen, der ihm die Brücke zu Bachs Krebskanon aus dem Musikalischen Opfer von J. S. Bach (Abb. 44) und zu Eschers ‚Krebskanon' (1965, Abb. 42) ermöglicht. Es gelingt sogar, den Dialog ‚Krebskanon' isomorph zu Eschers und Bachs Krebskanon zu konstruieren. Die Gespräche zwischen Achilles und Theo Schildkröte haben die Aufgabe, den Leser gewissermaßen vorzuwarnen vor dem, was im folgenden in einer abstrakteren, aber immer noch gut lesbaren Weise dargestellt wird. Ebenso erkennt der philosophisch erfahrene Leser an der Struktur des Dialoges schon das Thema des folgenden Abschnittes. Man merkt schnell, daß diese Idee nicht immer die beabsichtigte Auflockerung bewirkt, insbesondere dann, wenn die zur Diskussion stehende logische Struktur sehr komplex ist und sie nicht mehr so direkt zur Konstruktion eines Dialoges herangezogen werden kann.

Normalerweise wird in einem Buch über logische Strukturen vom Leser erwartet, daß er sich ein bestimmtes logisches Handwerkszeug bereits zurechtgelegt hat, auf das der Autor des Buches dann aufbauen kann. H. setzt die Kenntnis eines Logikkalküls nicht voraus, er geht sogar noch einen Schritt weiter zurück: Er entwickelt in zunächst kleinen Schritten kleine Logiksysteme und fordert den Leser auf, mit ihnen zu arbeiten. Diese Aufforderung ist zudem so elegant verpackt und vermittelt den Eindruck, als ob man hier ein Kreuzworträtsel lösen würde. Erst während der Beschäftigung mit der gestellten Aufgabe erkennt man, daß man eine harte Nuß zu knacken hat. – Falls man zu den Lesern zählt, die sich bereits mit Logik ausgiebig beschäftigt haben, bieten einem diese Kap. doch etwas Lesenswertes, nämlich einen lockeren Zugang zur Logik und auch ein ‚Aha'-Erlebnis, wie die Erkenntnis, daß man nicht immer vertraute Begriffe, wie ‚Deduktionstheorem' und ‚Ableitung', verwenden muß, um einem Teile der Aussagenlogik nahe zu bringen, sondern dazu auch Begriffe wie ‚Fantasieregel' und ‚Fantasie' verwenden kann, ohne dabei den Anspruch der Exaktheit zu verlieren. Mag einen die Verwendung des mitunter seltsamen Begriffsinstrumentariums auch ab und zu verwirren, man kann sich daran gewöhnen, und im Laufe des endlosen Bandes in diesem Buch erkennt man dann die Vielfalt der Anwendungsmöglichkeiten des Begriffssystems. – Es wird dem Leser auch klar gemacht, daß in einem Logikkalkül eigentlich nur mit Zeichen ‚gespielt' wird und man zwischen dem Zeichenspiel und der Interpretation des Zeichenspiels genau unterscheiden muß. Und dieser Punkt ist es auch, der den ersten Teil dieses Buchs interessant werden läßt. – Der Begriff ‚Rekursion' wird dem Leser unter Zuhilfenahme von Beispielen nahegebracht. So werden die anfangs erwähnten ‚Seltsamen Schleifen', der etwas langatmige Dialog ‚Kleines harmonisches Labyrinth', und weitere Beispiele aus den Bereichen Musik, Sprache (wobei hier die grammatikalische Struktur der Sprache angesprochen wird), Graphentheorie (Fibonacci- und Q-Zahlen), Physik (die bekannten Feynman-Diagramme werden als rekursive Struktur dargestellt) und Eschers Bilder (hier ‚Fische und Schuppen' 1959) als rekursive Strukturen aufgedeckt. – Diese Idee wird in diesem Buch konsequent fortgeführt. H. erweitert den Bereich der Beispiele auf Betrachtungen aus dem Bereich der Biologie/Neurologie, Psychologie, Mathematik, des Zen-Buddhismus und vor allen Dingen auf des Computer-Freaks liebstes Kind, der Künstlichen Intelligenz.

Bevor die Künstliche Intelligenz zum Hauptthema wird, endet der 1. Teil. Dies wäre an sich nicht weiter schlimm, würde sich der lockere Stil des 1. Teils fortsetzen, würde man im 2. Teil genauso auf neue Gedanken gebracht oder besser auf Analogien hingewiesen, wie im 1. Teil. Doch dies passiert erstaunlicherweise nicht. Ab jetzt hat sich alles dem Ziel der Darstellung der Struktur der Künstlichen Intelligenz unterzuordnen. Die These ist, daß Intelligenz eine Software-Eigenschaft ist, die von der Hardware, nämlich dem menschlichen Gehirn, getrennt und auf eine andere Hardware übertragen werden kann. Gelingt es nicht, diese These zu stützen, bleibt der Schluß, daß Intelligenz an die Hardware Mensch gebunden ist. – Dieses Ziel wird dem Leser natürlich nicht zu Beginn des 2. Teils eröffnet. H. bleibt seiner Linie treu und führt den Leser in den Aufbau eines Computers ein und eröffnet ihm, wie man sich mit einer Hierarchie verschieden komplexer Computersprachen den Weg zu ‚intelligenten' Programmen eröffnen kann. Im Anschluß daran wird ein Modell des Gehirns entworfen. Dieses Modell wird so aufgebaut, daß sich die gewünschten Analogien ergeben. Dazu wird auf das im 1. Teil dargestellte Instrumentarium Rückgriff genommen und die Sprache, in der das Modell entworfen wird, zeigt schon deutliche Parallelität zu einer Sprache, in der man sich gewöhnlich über Eigenschaften von Computern und Computer-Programmen unterhält. Die Diskussion wird eingegrenzt auf das Verhältnis von Neuronen-Tätigkeit und Entstehung von Symbolen als Aktivierung einer großen Anzahl von Neuronen. Dabei steht im Vordergrund, ein Regelsystem für die Behandlung von Symbolen ohne Betrachtung der Neuronen-Tätigkeit herauszuarbeiten. – Zu Beginn dieser Arbeit wird dem Leser mit den Fragen „Symbole – Software oder Hardware?" und „Die Intelligenz abschöpfen?" das Ziel der Arbeit klargemacht. An dieser Stelle ist es angebracht, das Buch erst einmal beiseite zu legen und das bisher Gelesene Revue passieren zu lassen, um festzustellen, ob man sich unter bestimmten Stichworten (z. B. RTN, Rekursion, TNT, MU-Rätsel, Isomorphie und z. T. auch verschiedene Dialoge) noch et-

was vorstellen kann. – Sodann erfährt der Leser im Erzählstil den Unterschied zwischen Symbolen für Einzelfälle und Klassen, er wird über die Fähigkeit aufgeklärt, aus Symbolen für Einzelfälle solche für Klassen herzustellen, er wird über Symbole informiert, die den grammatikalischen Bestandteilen unserer Sprache und den intuitiven Formulierungen bestimmter Sachverhalte in der Wissenschaft entsprechen. – Der Begriff der Isomorphie wird herangezogen, um einen Vergleich zweier Gehirne auf Symbolebene zu ermöglichen. Man sieht aber bald ein, daß die Isomorphie nicht so direkt ableitbar ist, ja in dieser strengen Form nicht möglich ist. Dazu wird der Begriff des ‚semantischen Netzwerkes' eingeführt. Das ist eine Ansammlung von Knoten und Linien, den Knoten entsprechen die oben eingeführten Symbole und die Linien repräsentieren in einem gewissen Sinn (gegenseitige) Auslösebeziehungen zwischen den Symbolen. Ein ‚semantisches Netzwerk' stellt ein (Teil-)Bild des Gehirns eines Menschen dar (ein Teil des ‚semantischen Netzwerkes' des Autors findet sich auf Seite 396, vielleicht der Schlüssel zum vorliegenden Buch). Jetzt ist eine partielle Isomorphie zweier ‚semantischer Netzwerke' möglich, es muß also nur nach einem Teil eines solchen Netzwerkes gesucht und auf Übereinstimmung mit einem zweiten geprüft werden. Ein Beispiel schließt diesen Teil der Überlegungen ab, und es erfolgt ein thematischer Sprung zu Computersprachen, die eigens für dieses Buch erfunden wurden, um bestimmte Bedeutungen des Wortes ‚rekursiv' zu verdeutlichen.

Diese thematischen Sprünge sind das eigentlich anstrengende an diesem Buch. Sie erfolgen so abrupt, und man bleibt oft zurück mit der Frage „Wozu war oder ist die vorangegangene Diskussion erfolgt?" Aufgeklärt wird man meist sehr viel später mit dem Ergebnis, daß man sich auf die Suche nach den entsprechenden Kapiteln machen muß, um sich wieder genau an den Inhalt zu erinnern. Und die müssen erst einmal wiedergefunden werden. – Die eine Kunstsprache (BlooP) dient dazu, den Begriff ‚primitiv-rekursive-Funktionen' zu erläutern. Dies sind Funktionen, bei denen das Ende der Berechnung voraussagbar ist. Über eine Anwendung Cantors Diagonalmethode wird gezeigt, daß in BlooP nicht alle Funktionen der natürlichen Zahlen definierbar sind (dies geschieht im Zusammenhang mit dem weit vorher eingeführten System der Zahlentheorie TNT). Als Erweiterung zu BlooP wird eine zweite Sprache FlooP eingeführt, die eine zusätzliche Explikation des Begriffs ‚rekursive Funktionen' ermöglicht: ‚allgemein rekursive Funktionen' als in FlooP definierbare Funktionen, deren Berechnung einmal endet, und ‚partiell rekursive Funktionen', deren Berechnung nicht zu Ende geführt werden kann (in TNT sind alle allgemein rekursiven Prädikate repräsentierbar). – Nachdem nun in TNT ein bestimmter Stand der Leistungsfähigkeit dokumentiert ist, wendet H. sich der Betrachtung der Unvollständigkeit von TNT zu. Dazu wendet er Aussagen und Beweise Gödels zu diesem Thema an. Als Ergebnis des Kap. XIV kann man die Unvollständigkeit des Systems TNT festhalten. – Zur Formulierung der jetzt folgenden Church-Turing-These zieht H. die beiden bis jetzt erreichten Hauptergebnisse heran, nämlich einerseits die Isomorphie zwischen rekursiver Struktur und dem Aufbau des menschlichen Gehirns und andererseits die Unvollständigkeit formaler Systeme wie TNT, auf die der Church-Satz begründet ist: Es gibt keine unfehlbare Methode zur Unterscheidung von Sätzen in TNT von Nicht-Sätzen. – Durch geschickte Umformulierungen der C-T-These soll der Leser überzeugt werden, daß Künstliche Intelligenz möglich ist, ja sogar durchführbar ist. – Die C-T-These – Standardversion – lautet: „Angenommen, es gibt eine Methode, die ein vernunftbegabtes Wesen anwendet, um Zahlen in zwei Klassen zu sortieren. Angenommen zudem, daß diese Methode eine Antwort immer in einer endlichen Zeitspanne ergibt und daß sie für eine bestimmte Zahl immer die gleiche Antwort ergibt. Dann gibt es ein endliches FlooP-Programm (d. h. eine allgemein rekursive Funktion), das genau die gleiche Antwort ergibt wie die Methode des vernunftbegabten Wesens." – Ein Zwischenschritt der Umformulierung lautet: Die C-T-These – Isomorphieversion –: „Angenommen, es gibt eine Methode, die ein vernunftbegabtes Wesen anwendet, um Zahlen in zwei Klassen aufzuteilen; und angenommen außerdem, daß diese Methode immer in einer endlichen Zeitspanne eine Antwort und für eine gegebene Zahl immer die gleiche Antwort ergibt, dann existiert ein endliches FlooP-Programm (d. h. eine allgemein rekursive Funktion), die genau die gleiche Antwort ergibt wie die Methode des vernunftbegabten We-

sens. Zudem: Der Denkprozeß und das FlooP-Programm sind isomorph in dem Sinn, daß auf einer gewissen Ebene zwischen den ausgeführten Schritten sowohl im Gehirn wie auch im Computer eine Entsprechung besteht." – Das führt zur Formulierung der C-T-These – AI-Version – (AI = Künstliche Intelligenz): „Geistige Prozesse jeder Art können durch ein Computerprogramm simuliert werden, dessen zugrundeliegende Sprache der von FlooP gleichkommt, das heißt, in dem alle partiell rekursiven Funktionen programmiert werden können." – Somit wäre gezeigt, daß Künstliche Intelligenz möglich ist, wenn die C-T-These nicht auch von einem anderen Standpunkt aus umformulierbar wäre. Ein Beispiel sei zitiert: – C-T-These – Holistisch beseelte Version –: „Gewisse Dinge, die das Gehirn verrichten kann, können auf einem Computer annähernd simuliert werden, die meisten jedoch nicht und ganz gewiß nicht die interessantesten. Aber selbst wenn sie alle nachgeahmt werden könnten, wäre immer noch die Seele zu erklären, und zu ihr haben Computer keinen Zugang." – Somit ist alles wieder offen. Es bleibt dem Leser dadurch überlassen, welchen Standpunkt er einnehmen will. Auch wenn man sich nicht festlegen will, sind die wesentlichen Teile des vorliegenden Buches lesenswert, weil einem metamathematische Zusammenhänge etwas weniger abstrakt aufgezeigt werden als in den meisten Lehrbüchern.

Abschließend noch ein paar Bemerkungen zum Unterschied zwischen amerikanischer und deutscher Ausgabe des Buches. Zur Übersetzungsweise fügte der Verlag eine Nachbemerkung an, aus der die Begründung für inhaltliche Unterschiede hervorgeht. Dem kann man nur zustimmen und einem Kritiker der Angleichung an deutsche Szenarien die amerikanische Fassung in die Hand drücken. Hinzugekommen ist ein Verzeichnis der Abbildungen mit Angabe der Seitenzahl, das das Auffinden der im Text zitierten Abbildungen erleichtert. Das Schriftbild für das Register und Anmerkungen wurde gegenüber der Originalausgabe vergrößert und damit für den Gebrauch des Buches verbessert. Hätte der Verlag auch den jeweiligen Kapitelnamen am Seitenfuß übernommen, würde man sich im Buch an Hand der zu Beginn gegebenen Kurzübersicht besser zurechtfinden. Die Qualitätsverminderung der Abbildungen ist bis auf eine Ausnahme, Abb. 81.a) bis l), nicht weiter schlimm, da man die wesentlichen im Text erwähnten Merkmale noch gut erkennen kann. Bleibt nur noch die außerordentlich informative Bibliographie zu erwähnen, die man am besten gesondert durchliest.

R. Obladen

Wo steht die Analytische Philosophie heute? Hrsg. *Ludwig Nagl* und *Richard Heinrich* (Wiener Reihe 1). Wien: Oldenbourg 1986. 192 S.

Der Band enthält Beiträge zu verschiedenen Themen der Analytischen Philosophie: Referenz *(P. Strawson)*, semantische Wahrheitstheorien *(H. Hrachovec)*, künstliche Intelligenz *(H. L. Dreyfus/St. E. Dreyfus)*, die Behandlung der Geschichte in der Analytischen Philosophie *(K. R. Fischer/F. M. Wimmer)*. Am meisten Interesse dürften die Arbeiten verdienen, die die gegenwärtige Situation der Analytischen Philosophie charakterisieren und bewerten. Das Gemeinsame der vier philosophischen Hauptrichtungen des 20. Jhs., zu denen neben der Analytischen Philosophie der Pragmatismus, der Positivismus und die Phänomenologie zählen, besteht nach *A. C. Danto* (35–37) darin, daß sie nicht die Welt, sondern die Beziehungen des Menschen zu ihr thematisieren, d. h. Theorien zweiter Ordnung sind. Danto stimmt der Auffassung des späten Wittgenstein zu, die traditionelle Philosophie sei Ausdruck grammatischer Verwirrungen, denen gegenüber die Analytische Philosophie eine therapeutische Aufgabe habe. Seine Bewertung der gegenwärtigen Situation ist zwiespältig: Die traditionellen (metaphysischen) Denkmuster hätten sich als bemerkenswert resistent erwiesen, und die Geschichte der Analytischen Philosophie könne als Geschichte fehlgeschlagener Reformen gelesen werden. Aber trotz des Versagens ihrer Therapien sei die Analytische Philosophie institutionell erfolgreich. „Ihr Geist, Ton und ihr technischer Apparat sind nicht nur in Amerika und im Commonwealth, sondern in der gesamten westlichen Zivilisation, zu der Frankreich nicht ganz gehört, beherrschend" (40). Die Philosophie der normalen Sprache, vor allem J. L. Austin, der „Zuchtmeister aus Oxford" (48), kommt bei Dantos Bewertung zu Unrecht schlecht weg. Den entscheidenden philosophischen

Beitrag dieses Jahrhunderts sieht er in Russels Theorie der bestimmten Beschreibungen. Die gegenwärtige Situation sei charakterisiert durch einen Skeptizismus bezüglich des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit; zentral sei das Problem der Referenz. Die Bedeutung Russels betont auch *B. Stroud* (58–74). Von ihm führe die Entwicklung über den Carnap der ‚Logischen Syntax der Sprache' zu Quine, bei dem an die Stelle von Russells Suche nach der logischen Form die nach dem besten framework trete. Im Unterschied zur Therapie-Konzeption des späten Wittgenstein sieht Stroud keinen Bruch zwischen der Analytischen Philosophie und der metaphysischen Tradition. Russells Philosophie sei Metaphysik. Für Quine sei die Aufhebung der Grenze zwischen Ontologie und Wissenschaft charakteristisch; ontologische Begriffe und Aussagen unterscheiden sich von denen der Wissenschaften lediglich durch ihren höheren Allgemeinheitsgrad. – Stellt der Beitrag von Stroud die Analytische Philosophie in die Tradition der Ontologie, so lassen die von *L. Nagl* in seiner Einleitung (9–29) als „postanalytisch" bezeichneten Arbeiten von *R. Rorty* (103–115) und *St. Cavell* (116–149) eine gewisse Nähe zu Heidegger und zur Existenzphilosophie erkennen. Entsprechend dem Versuch Heideggers, die Antithese zwischen Platon und Nietzsche zu überwinden, sucht *Rorty* nach einem Standpunkt jenseits von Realismus und Antirealismus. Wichtig ist dabei die Frage, ob eine metaphernhaltige Sprache möglich sei, die die alten Kontroversen hinter sich läßt. *Cavells* Anliegen wird bereits in seiner Methode deutlich. Er interpretiert Descartes' ‚Meditationen' mit Hilfe von Emersons Essay ‚Selbstvertrauen' und Poes Erzählung ‚Der Kobold des Perversen'. Philosophie könne sich nicht ungestraft von der Literatur trennen; das Literarische gehöre wesentlich zur Kraft der Philosophie. Cavell kreist um existentielle Aspekte des Schreibens, das für ihn an die Stelle des Cartesianischen Cogito tritt: Ist es Selbstschöpfung oder Selbstzerstörung?

Die Situationsanalyse, die sich aus den besprochenen Beiträgen ergibt, sei in drei Fragen zusammengefaßt. Spätestens seit Quine ist die Ontologie wieder Thema der Analytischen Philosophie. Aber Quines Ontologie ist reduktionistisch. Sind damit die Möglichkeiten einer analytischen Ontologie erschöpft? Wird es, so die zweite, von Cavell nahegelegte Frage, der Analytischen Philosophie gelingen, die Lebensprobleme zu thematisieren, die nach dem ‚Tractatus' offenbleiben, wenn alle möglichen wissenschaftlichen (und wissenschaftstheoretischen) Fragen beantwortet sind? Brauchen wir schließlich, um scheinbare Antithesen als solche zu entlarven, eine ‚postanalytische' Philosophie, oder kommt es hier zunächst darauf an, die Lektionen des späten Wittgenstein zu lernen? F. Ricken S. J.

Böhler, Dietrich, *Rekonstruktive Pragmatik.* Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp 1985. 484 S.

Der Beitrag der Philosophie zur Zivilisationskritik darf sich nicht auf die Rolle des Souffleurs beschränken, der bei der Verabschiedung der Moderne nur als Stichwortgeber dient. Gerade die gegenwärtige Vernunftkritik ist mit einer Hypothek belastet, die nur zum geringen Teil ohne philosophische Begriffs-, Grundlagen- und Methodenreflexion abgetragen werden kann. Es handelt sich hierbei vor allem um die Folgen jenes Rationalitätsparadigmas, das zu dem positivistischen Ideal der Einheitswissenschaft, zu einer unreflektierten Wissenschaftsgläubigkeit und zu einer bornierten Technokratieideologie geführt hat. Diese Verengungen und Verzerrungen führt B. auf Weichenstellungen der europäischen Denktradition zurück, die in der Antike mit einer gegenstandstheoretischen Auffassung von Sprache und Bedeutung, Erkenntnis und Wahrheit beginnen. Diese Tradition sieht er fortgesetzt in der von Descartes bis Husserl verfochtenen Subjekt/Objekt-Spaltung, die die äußere Natur zum Inbegriff kausal erklärbarer, technisch beherrschbarer Sachverhalte macht und im 20. Jahrhundert im methodischen Objektivismus einer „logic of science" nachwirkt. Verstärkt wird für B. diese Entwicklung durch das „bewußtseinsphilosophische" Dogma der Aufklärung, die geltungsverbürgende Instanz von Wissen und Wahrheit in das solitäre Subjekt zu verlegen, das von der vorurteilsverhafteten und irrtumsverdächtigen gesellschaftlichen

Umwelt abgesetzt und der naturgesetzlich determinierten Außenwelt entgegengesetzt wird, damit es autonom seine Daseinsgestaltung übernehmen kann. Nach B. tritt die aktuelle Kritik am objektivierenden und machtförmigen Denken der subjektzentrierten Vernunft erst dann in philosophisch produktiver Form auf, wenn sie die Negativbilanz der Neuzeit als systematische Verkürzung und Verzerrung des in der sozialen Lebenswelt immer schon wirksamen, aber bisher nur selektiv ausgeschöpften Potentials *kommunikativer Rationalität* identifiziert. Die Abkehr vom methodischen Solipsismus, wonach die Möglichkeit der rationalen Urteils- und Willensbildung als konstitutive Leistung eines Einzelbewußtseins verstanden werden kann, bildet die entscheidende Voraussetzung für eine Neubegründung der praktischen Wissenschaften und der Philosophie, die im Gemeinschafts- und Sprachbezug menschlichen Denkens und Handelns die Sinnbasis und den Geltungsgrund allen rechtfertigungsfähigen Wollens und Tuns sieht. B. knüpft hierbei an den *lingustic* bzw. *pragmatic turn* der Wissenschaftstheorie an, der im semiotischen Pragmatismus von Ch. S. Peirce bis G. H. Mead und Ch. Morris, in der Sprachpragmatik des späten Wittgenstein vorbereitet und von K.-O. Apels Transzendentalpragmatik systematisch ausgeführt wurde. – Aus dem breit angelegten und umsichtig argumentierenden Buch seien drei Themenkreise näher vorgestellt, in denen B. das Programm einer rekonstruktiv angelegten Wissenschaftspragmatik ausführlich beschreibt und exemplarisch durchführt: (1) Die Rekonstruktion der kommunikativen Dimension menschlichen Denkens und Erkennens läßt die Sprache in den Rang einer unverzichtbaren Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums aufrücken. Das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie wird damit endgültig aufgebrochen. Sinnbasis und Geltungsgrund aller Erkenntnis ist nun die intersubjektive, sprachlich vermittelte Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen. Erkenntnis ist notwendig daran gebunden, daß ein Subjekt mittels des Verständigungsmediums einer geschichtlich-konkreten Sprachgemeinschaft etwas als etwas von bestimmter Bedeutung wahrnimmt bzw. zum Ausdruck bringt. (2) Ineins beim Reden und beim Handeln ansetzend artikuliert die rekonstruktive Pragmatik jenes Handlungswissen, über das sprach- und handlungsfähige Subjekte immer schon verfügen müssen, um sich sinnhaft mit der Welt auseinanderzusetzen bzw. in ihr zurechtzufinden. Der Gegenstand einer rekonstruktiv verfahrenden Wissenschaft hat die Eigenschaft, selbst schon durch das konstituiert zu sein, was der Wissenschaftler noch zu erwerben sucht: die Beherrschung von Regeln, die dem Hervorbringen, Verstehen und der Beurteilung sprachlich vermittelter Vollzüge zugrundeliegen. Hierbei kommen Handlungsbedingungen in den Blick, die zugleich auch die Voraussetzungen der möglichen Erfahrung von Welt bezeichnen. Diesseits einer bewußtseinsphilosophischen Subjekt/Objekt-Dichotomie wird auf diesem Weg eine quasi-dialogische Struktur von Praxis und Theorie der Praxis aufgewiesen: Die Möglichkeitsbedingungen sinnvoller Rede über die Welt decken sich mit den Bedingungen der Konstitution dieser Gegenstände solchen Redens. Unter dieser Rücksicht ist die Objektivität und Gültigkeit sozial- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis angewiesen auf einen „verstehenden" Zugang zu den Prozessen der intersubjektiven Konstitution von Gesellschaft und Kultur. Die falsche Alternative „naturalistischer Objektivismus oder mentalistischer Subjektivismus" wäre somit von vornherein unterlaufen. (3) Die rekonstruktive Pragmatik demonstriert schließlich den (ethischen) Verpflichtungsgehalt und -anspruch wissenschaftlichen Argumentierens, das als Sprachspiel vernünftigen Denkens unhintergehbar ist. Daraus läßt sich das Konzept einer Diskursethik ableiten, die auch für das politische Handeln relevant wird. Sie macht z. B. die Legitimität politischer Entscheidungen und Institutionen davon abhängig, inwieweit ihre Verhaltensorientierungen und Resultate auch gegenüber den bestmöglichen Argumenten aller denkbar Betroffenen rational zu rechtfertigen sind. – B.s Untersuchung gelingt eine ebenso historisch-kritisch fundierte wie in ihrer Systematik überzeugende Darstellung der rekonstruktiven Pragmatik als einer neuen philosophischen Basistheorie. Wie nur wenige Autoren versteht es B., systematische Argumentation, theoriegeschichtliche Information, thematische Spannweite und zeitdiagnostisches Vermögen zu vereinen. Positiv fällt zudem auf, daß er nicht der Versuchung erlegen ist, bei einem derart anspruchsvollen Anliegen sich einer esoterischen

Terminologie zu bedienen. Dies macht es leicht, ein so überaus komplexes, gedankliche Ansätze verschiedener Herkunft bündelndes Buch einem breiten Leserkreis zu empfehlen.

H.-J. Höhn

Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Hrsg. *Herbert Stachowiak.* – Bd. I: *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert.* Hrsg. *Herbert Stachowiak* unter Mitarb. v. *Claus Baldus.* Hamburg: Meiner 1986. L/578 S.

Unter dem Titel „Pragmatik" hat der Hrsg. ein fünfbändiges Handbuch in Angriff genommen, dessen nun vorliegender erster Band die Vorgeschichte des pragmatischen Denkens zum Thema hat. Vor der Erörterung der Konzeption dieses Bandes sei der umfangreiche Inhalt referiert, der in fünf Teile gegliedert ist, deren erster frühe Kulturen und die Religion behandelt, während die folgenden die philosophiegeschichtlichen Epochen von den Griechen bis zum Deutschen Idealismus umfassen.

Die ersten drei Beiträge behandeln das Verhältnis von weltanschaulichem Denken und kulturellem Handeln (dreimal mit verschiedenen Termini benannt) in frühgeschichtlichen Kulturen. *W. Dupré* geht das Thema sehr grundsätzlich für schriftlose Kulturen an. Warum er den Ausdruck „Pragma" verwendet, statt schlicht von Handeln oder Praxis zu sprechen, vermochte ich nicht zu ergründen. D. stellt heraus, daß auch in diesen Kulturen nicht rein naturhaft gehandelt wird, sondern Kultur und Rationalität wichtig sind. Die Mythen solcher Völker fungieren nicht stellvertretend für anderes, sondern sind in ihrer Eigenbedeutung (Schelling: „tautegorisch") zu verstehen. Als allgemeine Übergangszeit zur Schriftkultur wird mehrfach die „neolithische Grenzscheide" genannt. Ein konkretes Beispiel einer solchen schriftlosen Kultur führt *J. Stagl* an, die „Iatmul". Dem Fehlen der Schrift korrespondiert die „segmentäre", nicht zentrale Organisation einer solchen Gesellschaft und ihres Weltwissens. In seinem Aufriß der Hochkultur des alten Ägypten von den Anfängen bis zur spektakulären Revolution Echnatons betont *E. Hornung,* daß in diesem Weltbild die „Maat" die oberste Richtschnur darstellt, die als gerechte Ordnung immer wieder im staatlich-gesellschaftlichen Handeln zu verwirklichen ist. Den Abschluß des 1. Teils bilden die Ausführungen von *W. Stark* über die Funktion der Religion für das praktische Leben. Sie befreie die Menschen von Furcht und Angst und ermutige sie so zur Lebensbewältigung. Ferner verleihe sie dem Recht eine höhere Sanktion und helfe bei der Lösung sozialer Probleme. Aber das Charisma der Religionsstifter ziele primär auf die innere Umkehr des Menschen. Erst in der Neuzeit werde die Unterwerfung der äußeren Natur und ein hedonistisches Gleichgewicht der Egoismen zum Lebensziel der westlichen Welt. Wenn schon Dupré auf die Eigenbedeutung der Mythen hingewiesen hatte, so wäre hier noch viel mehr der Hinweis am Platz gewesen, daß die Religion zuerst das Verhältnis zu Gott betrifft, wohingegen alle anderen Funktionen sekundär sind.

Der 2. Teil setzt nicht sofort mit der Philosophie ein, sondern mit dem vorphilosophischen Griechenland. *E. Lang* untersucht Begriff und Rolle des Steuermanns im Ausgang von Homer und erwähnt einige Ansätze zu einer Handlungsphilosophie im ägäischen Raum. Die erste philosophische Richtung, die man m. E. zu Recht pragmatischem Denken zurechnen darf, behandelt *M. Emsbach,* nämlich die Sophisten. Nach Gorgias und Prodikos kommt er auf Protagoras zu sprechen, dem es im Gegensatz zur gängigen Interpretation nicht um einen subjektiv-beliebigen Infallibilismus gehe, sondern um ständig durch Praxis und Erfahrung korrigierbares Wissen, vergleichbar der antiken Medizin. *E. Martens* möchte in einem Vergleich von Platon und Aristoteles die Zuordnung von Pragmatismus und Essentialismus herausarbeiten. Platon geht es um den rechten Staat, und er rekurriert in seinen theoretischen Überlegungen immer wieder auf Tätigsein: handwerkliches Können, Gebrauchswissen, Mathematik. Bei Aristoteles hingegen habe die Theorie, der Essentialismus einen Vorrang, demgegenüber das Pragmatische nachträglich wird. Damit greift M. die bekannte Tatsache auf, daß erst Aristoteles klar zwischen Theorie und Praxis unterscheidet. Aber man kann doch nicht einfach praktisches und praxisbezogenes Philosophieren Pragmatismus nennen! Der folgende Beitrag von *K. Mainzer* ist der Mathematik gewidmet. Bei Euklid, aber auch bei nichtkonstruktivistischen Mathematikern wie Hilbert gehe es im letzten darum,

Handlungsevidenzen (Konstruktionen, Modelle) und logische Gründe (Beweise) miteinander zu verbinden. Als nächste präsentiert *A. Baruzzi* eine wahrhaft pragmatisch zu nennende Philosophie, das römische Denken, dessen herausragender Vertreter Cicero ist. Für den Römer geht es um seine urbs, um seine res publica und ihre rechtlichen und politischen Fragestellungen. In ihr gibt es ein neues Verständnis des Menschen vom römischen Ideal her: So kommt es zum Begriff der humanitas, für den es kein griechisches Äquivalent gibt, und zur Übertragung der auf alles anwendbaren griechischen areté auf die speziell den Menschen charakterisierende virtus. Zum Abschluß des 2. Teils behandelt *F. Körner* Augustinus und seinen Weg zur Gotteserkenntnis. In engagierter Darstellung zeigt K. die Bekehrung Augustins, seinen Weg nach innen und über sich hinaus. Die so gefundene Wahrheit Gottes sollte auch uns Heutigen als Richtmaß vor Augen stehen. Da es sich bei Augustinus nicht um bloß begriffliche Spekulation, sondern um gelebte Erkenntnis handelt, spricht K. von existentieller Pragmatik. Aber schließlich entspringt jede echte Metaphysik einer existentiellen Erfahrung, und es geht doch nicht an, Metaphysik, um die es sich hier zweifellos handelt, als Pragmatik zu bezeichnen.

Den 3. Teil beginnt ein historischer Überblick von *K. Bosl* über den gesellschaftlichen Wandel vom 10.–14. Jh. B. informiert uns darüber, daß die Tendenzen, die für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit maßgeblich werden sollten, alle bereits in dieser Zeitspanne aufbrechen. Die erste Darstellung mittelalterlicher Philosophien in diesem Teil wendet sich islamischen Denkern zu. *G. Endreß* gibt einen Überblick über die politischen Philosophien aller bedeutenden islamischen Philosophen des Mittelalters. Der folgende, in englischer Sprache abgefaßte Art. von *D. B. Burrell* untersucht die unterschiedlichen Auffassungen von Schöpfung und Wille bei Thomas von Aquin und Duns Scotus. Während für Thomas die Schöpfung Hervorbringen von Sein als solchem bedeutet, liegt der Akzent bei Scotus auf der freien Wahl Gottes, weshalb sich sein Verständnis von Erkennen, Wille und Freiheit ändert. Wir haben es wieder einmal mit einer grundlegenden metaphysischen Fragestellung zu tun, und es ist nicht ersichtlich, wieso die bloße Tatsache, daß es hierbei um Freiheit und Wollen geht, schon den Bezug zur Pragmatik herstellt – ein anderer Bezug ist nicht zu entdecken. Nach diesem einzigen Beitrag über die Hochscholastik werden wir von *E. und W. Leinfellner* in die Semantik und Pragmatik Wilhelm von Ockhams eingeführt. Hier geht es also um Pragmatik im Sinne der Sprachphilosophie. Es zeigt sich, daß sich bereits bei Ockhams Suppositionstheorie die beiden heutigen sprachphilosophischen Richtungen vorgezeichnet finden, die auf rein innersprachliche Bedeutung oder auf außersprachliche Referenz rekurrieren. *U. Köpf* will im folgenden zeigen, daß die mittelalterliche Mystik (Eckhart und Tauler) nicht etwa reine Passivität ist, sondern im Gegenteil der praktisch tätigen Liebe allergrößten Wert beimißt. Im Gegensatz zu allen anderen Art. findet sich hier so gut wie keine Sekundärliteratur: Sollte K. wirklich keine Literatur zur Theologie der Mystik kennen? Den Reigen mittelalterlicher Denker beschließt sodann Nikolaus von Kues, dessen Begriffe von Bild, Symbol und Analogie *N. Herold* referiert. Er sieht im konjekturalen und perspektivischen Denken des Kusaners eine Vorstufe auf dem Weg zu pragmatischem Denken.

Den 4. Teil, der die Epoche von der Renaissance bis zur Aufklärung umspannt, eröffnet eine allgemeine Abhandlung von *R. zur Lippe* über das Praxisverständnis der Neuzeit. Die Welt wird jetzt zum quantifizierbaren und mechanisierbaren Gegenüber des Menschen. Sie wird als reines Neben- und Nacheinander verstanden, eine Sicht- und Handlungsweise, die heute selbstkritisch in Frage zu stellen sei. Der folgende Art. wechselt das Thema. Es sollen die Begründungen der Willensfreiheit bei Lorenzo Valla, Erasmus und Melanchthon dargestellt werden. Die Behandlung des angegebenen Themas durch *R. Stupperich* fällt dann aber ziemlich dürftig aus: Der größere Teil des Art. besteht in einer allgemeinen Charakterisierung der genannten Denker. Nun folgt wieder ein gedanklicher Sprung. *R. K. DeKosky* sieht in seinem englischen Beitrag die Ursprünge der experimentellen Wissenschaft in der universitären, der okkultistischen (alchemistischen) und der „technologischen" (handwerklichen) Tradition, wobei die genaueren Querverbindungen offen bleiben. Als Beispiele frühneuzeitlicher Forscher werden kurz Paracelsus, Della Porta und Gilbert vorgestellt. *H. Sachsse* charakte-

risiert sodann die „neue Wissenschaft", wie sie von Tartaglia, Roger Bacon und vor allem Francis Bacon propagiert wurde, um dann von Descartes und Galilei aufgegriffen und realisiert zu werden. Dies führt nochmals – ähnlich wie bei zur Lippe – zu einer allgemeinen Kennzeichnung der mechanisch-mathematischen Denkweise der Neuzeit, die S. durch komplementäre Denkweisen ergänzt sehen möchte, wie er sie etwa im chinesischen Denken sieht. Die beiden folgenden Art. sind Leibniz gewidmet. Zunächst stellen *J. Mittelstraß* und *P. Schroeder-Heister* dessen Programm einer Mathesis universalis vor und erläutern seinen arithmetischen Logikkalkül. Dann schildert *Ch. Axelos* die Aufgabe persönlicher Willensbildung, wie sie sich aus Leibnizens Zuordnung von Wollen, Streben und Triebhaftigkeit ergibt, wobei er ständig Freud zum Vergleich heranzieht. In der letzten Abhandlung dieses Teils will *S. Müller* die anthropologische Relevanz der Arbeit bei Descartes, Locke, den französischen Enzyklopädisten und Kant darlegen, für die der Gesichtspunkt der Nutzbarmachung der Natur durch das Wirken des Menschen und seine Technik so dominant wird, daß sie auch das Erkennen als eine Art Arbeitsvorgang interpretieren. Dabei unterscheidet M. aber nicht sauber genug zwischen den durchaus verschiedenen Begriffen von Leistung, Operation, Produktion und Arbeit.

Den mit „Transzendentaler Idealismus" überschriebenen letzten Teil des Handbuchs eröffnet *F. Kaulbach* mit seinem Beitrag über Kants Philosophie des Handelns. Dabei nimmt Kants Ethik den größten Raum ein. Erst dann folgen pragmatische Aspekte des Kantischen Denkens, die K. vor allem bei der Legalität, der Selbstbeherrschung (Autokratie) und der in Erfahrung gründenden Urteilskraft sieht. Kants eigener Gebrauch des Begriffs „pragmatisch" kommt dabei jedoch eindeutig zu kurz: der Verweis auf die Einleitung (471, Anm. 40) genügt hier nicht. Die Unterscheidung zwischen „technisch" und „pragmatisch" in der „Grundlegung" (Akad.-Ausg. IV, 416f.) wäre hier ebenso zu erörtern gewesen wie die Bedeutung von „pragmatisch" im Titel der „Anthropologie". *C. Baldus* gibt im folgenden Art. eine stark schematisierende Darstellung des Grundschemas der Fichteschen Handlungslehre, die mit einem Schema jüdisch-christlichen Denkens verglichen wird. Mehr als eine Schematisierung der allgemeinen Struktur des Fortgangs der Dialektik von Ich, Nicht-Ich usw. ergibt sich hierbei aber nicht; jedes Eingehen auf die konkreten Resultate der Fichteschen Dialektik fehlt. Den Abschluß bildet eine Darlegung von *C. Cesa*, wie sich im Ausgang von Kants Geschichtsverständnis Schellings und Hegels Geschichtsphilosophien entwickelt haben. Als erster hat Schelling im „System des transzendentalen Idealismus" eine Systematisierung der Geschichte versucht. Hegel wollte die Geschichte des Denkens in ein System bringen; doch sein Versuch, im damaligen Staat die höchste Entfaltungsstufe von Geist und Freiheit zu erblicken, stößt auf die scharfe Kritik des späten Schelling.

Wie kommen alle diese verschiedenen und verschiedenartigen Art. in dieser Abfolge in dieses Handbuch? Anders gefragt: Steht hinter dem Ganzen eine Leitidee, hat es einen roten Faden? Der Hrsg. *H. Stachowiak* hat eine lange Einleitung geschrieben, um seine Konzeption vorzustellen. Er beginnt damit, daß er mit allen möglichen Wortkombinationen und -bedeutungen jongliert, die irgendwie mit „Pragmatik" zu tun haben oder haben können. Aber zu einer Klärung der Thematik gelangt es nicht: „Natürlich wäre es eine unvertretbare Problemverengung, würde sich eine Themenbearbeitung wie die der Pragmatik an bestimmte Wortbildungen und deren Ableitungen binden ... Was diesem gesamten Signifikantenfeld – in welcher Weise immer – inhaltlich korrespondiert, ist zumindest grundsätzlich Thema der Pragmatik." Dann kommen aber noch „*sekundär*" weitere „Begriffsfelder" hinzu wie „Personalismus, Perspektivismus, Simplizismus, Hypothetismus, Modellismus und ... Strukturalismus". Dagegen „befinden sich" in einer „Unverträglichkeitsbeziehung" hierzu „Amoralismus, Egoismus, Intentionalismus, Dogmatismus, Fanatismus sowie ... Objektivismus, ... Realismus und ... Materialismus" (XXXII). Nach dieser Schlagwortsammlung heißt es dann wenig später: „Man wird bei der Lektüre der einzelnen Pragmatik-Beiträge leicht deren Zuordnung zu den zentralen Gegenstandsbereichen vornehmen und sich die Beziehungen dieser Beiträge zu ‚indifferenten' und ‚konträren' Positionen verdeutlichen können." Damit ist offenbar alles klar, und wer jetzt – wie

der Rez. – immer noch nicht durchblickt, muß selbst daran schuld sein. Im folgenden zweiten Abschnitt wird dann die Pragmatik hochstilisiert. „Semiotik, Logik und Mathematik sind zu hoher Blüte gelangt, System- und Modelltheorien halten sich vielfältig anwendungsbereit. Die Bereiche des Seins und des Sollens sind auf exakte Weise zueinander in ein nicht nur ‚poietisches', sondern systematisch-pragmatisches, explizit subjekt-, zeit- und zielbezogenes Verhältnis gebracht. Überhaupt werden jetzt Subjektivität, Reflexivität und Selbstreferenz exakt und umfassend thematisiert." (XXXIII) Es fehlt offenbar nicht mehr viel, und alle zentralen philosophischen Probleme sind gelöst. Gewiß, dies sind „nur Schlagworte. Aber sie kennzeichnen vielleicht in der hier gebotenen Kürze die der Pragmatik geistesgeschichtlich vorgegebenen Antecendentien des interparadigmatischen Ringens, und es ist die Frage, zu deren Beantwortung unser Werk etwas beitragen will, welchem Rationalitätsmodell wir heute folgen sollen." (XXXV) Aber diese Frage kann ja wohl nur rhetorisch sein, denn: „Die Pragmatik nimmt hier Partei – für ichbewußte Personalität und sozialgerechte Humanität! Sie will beitragen zur Bewußtmachung der Bedingungen eines auch innerlich reifen Menschentums, das in der Geschichte, vielfach gefährdet, oft durch übermächtige Kräfte zu Gratwanderungen gezwungen, dennoch seinen Weg fand, und für das auch in unserer Zeit und unter den *Bedingungen* unserer Zeit einzutreten eine Aufgabe gerade pragmatischen Philosophierens und pragmatischer Weltsicht ist." Es ist zwar nicht klar, was die Pragmatik genau ist, aber es ist jetzt jedenfalls klar, daß sie die Heilslehre für unsere heutige geistesgeschichtliche Situation ist, daß sie „zur Selbstfindung des modernen Menschen angesichts seiner personalen Orientierungskrise" führt (XXXVII). Der vorliegende (und nächstfolgende) Band liefert natürlich „keine ‚Pragmatikgeschichte'", sondern geht „selektiv und exemplarisch" vor. Pragmatisches Denken soll „in den grundlegenden seiner Erscheinungsweisen unter Herausarbeitung jeweils des Typischen des betreffenden ‚Teilparadigmas'" deskriptiv dargeboten werden, wobei „ausgefahrene Wege der historisch-systematischen Analyse philosophischer Zusammenhänge verlassen werden." Denn es kommt „die Modalität des *historisch Möglichen* ... zur Geltung. Ein neues Mündigwerden des auf seine Vergangenheit rückblickenden Menschen beginnt heute endlich, nicht nur ... Geschichtsklischees zu durchleuchten. Die existentielle Not, in die uns durch den Menschen selbst wesentlich miterzeugte geschichtliche Kontingenz gebracht hat, hat ein ungeahntes Interesse am Begriff des grundsätzlich Realisierbaren wachgerufen." (XL) Angesichts solcher epochaler Erwägungen über das grundsätzlich historisch Mögliche in der Situation unserer existentiellen Not muß es natürlich abgeschmackt und klischeehaft klingen, wollte ein Rez. an dieser Stelle behaupten, er sehe leider immer noch nicht, wo der gemeinsame Nenner aller in diesem Band vereinigten Art. zu finden sei.

Es wäre eine lohnende und reizvolle Aufgabe gewesen, einen einigermaßen abgrenzbaren Begriff von „Pragmatik" zu entwickeln und sodann die Rekonstruktion der Vorgeschichte dieses Denktypus in Angriff zu nehmen – freilich so, daß dann auch plausible historische Linien und Zusammenhänge sichtbar werden. Man hätte auch frühere (Vor-)Formen pragmatischen Denkens (aber dann nur solche!) zusammenstellen können. Kurzum: Es hätten manche Möglichkeiten bestanden, eine in sich konsistente und überzeugende Konzeption der „Pragmatik" und ihrer Vorgeschichte zu bieten. Diese Chance wurde leider vertan. Allerdings lassen aber die Ankündigungen der kommenden Bände hoffen, daß ihnen eine klarere Konzeption zugrundeliegt. – Daß das Handbuch auch englische Artikel enthält (und deshalb den Titel auch auf englisch führt), scheint mir wenig sinnvoll. Für deutsche Leser ist das eher ein Hindernis; und wenn das Werk für den englischen Sprachraum attraktiv erscheint, wird man es sowieso ins Englische übersetzen. Lobend ist hervorzuheben, daß allen Artikeln Literaturangaben beigefügt und am Ende des Bandes ein Namen-, ein Sachverzeichnis und Angaben über die Autoren zu finden sind. Beim Namenverzeichnis ist ein Versehen unterlaufen: Der größere Teil der unter „Kambartel" angegebenen Stellen bezieht sich in Wirklichkeit auf Kant.

H. Schöndorf S. J.

Hinske, Norbert, *Lebenserfahrung und Philosophie* (Problemata 100). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. 236 S.

Lebenserfahrung – was ist das überhaupt? So das Thema der ersten von acht hier zusammengestellten Abhandlungen. Pragmatisch gesehen, ist sie Weltklugheit, sozusagen strategisches know-how im Umgang mit den Zeitgenossen, tiefer aber, prohairetisch, als Privatklugheit, das „Vermögen, das wahre Interesse vom Schein zu unterscheiden", „den Wert der Dinge zu schätzen" (I. Kant). Fehlt dies Vermögen, dann können Argumente nicht greifen. Es bedarf dann, wie Aristoteles schreibt, der Medizin und/oder der Zucht = Züchtigung – oder auch nur schlicht des Älterwerdens samt der hiermit gegebenen Schicksalserfahrung. Das gilt besonders im Blick auf die Frage des Glücks; über dessen Vorstellungen im Wandel der Zeiten zwischen fortuna und felicitas handelt der zweite Aufsatz. Für das Glück nicht zuletzt darum (III), weil das wahre Glück nur durch Enttäuschungen hindurch erreicht wird; dabei ist nicht so sehr die simple Enttäuschung des Mißlingens, als vielmehr jene des Gelingens und Erreichens gemeint und bedenkenswert. Für ein Beispiel solchen Lebens-Glücks im kleinen steht hier (IV) eine „kleine Philosophie des Sammelns" (einer Weise des bios theoretikos). Und dann sammelt seinerseits alles Bisherige sich in eine Überlegung zu Todeserfahrung und Lebensentscheidung, zentriert um den Begriff der Erwartung als Lebensbestimmung (V). Sie führt zu der klaren Feststellung des Aquinaten (ScG III 48): „impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas", und damit vor das Problem der Glaubensentscheidung.

Vor diesem Hintergrund stehen dann drei Aufsätze zum Verständnis der Philosophie: über ihren Anfang aus der Krise des bis dahin Selbstverständlichen (historisch wie privatbiographisch), als Frage nach geglücktem Leben und dem rechten Ethos (VI); über ihr modernes Selbstverständnis, in Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft – wobei die erkenntnisbildende Funktion der Lebensführung unterschätzt wird (VII); über Verkürzungen im Selbstverständnis schon aufgrund von Einschränkungen im Ansatz der Selbstdefinition (VIII – H. arbeitet im Rückblick sieben verschiedene Zugänge heraus). – Platon, Aristoteles und Kant sowie Thomas sind die Hauptgewährsleute. Sie kommen alle darin überein, daß sich Philosophie nicht bloß an Themen und Methoden der wissenschaftlichen Erfahrung orientieren sollte; sie bedarf – vor allem als praktische Philosophie – auch der Quelle der Lebenserfahrung. Weil sie den jungen Leuten fehle, darum könnten sie zwar mitreden, aber ihnen gehe noch die innere Einsicht bzgl. der „sapientialia" bzw. „metaphysica" ab (168–171, 181f.). So wäre zu anderen genannten Gründen für Jugendkult und Infantilisierung der Gegenwart mit ihren bedrohlichen Folgeerscheinungen auch die neuzeitliche Verwissenschaftlichung zu zählen? Ein Gedanke, der seinerseits zu Konsequenzen führt, und zwar zunächst für die Wissenschafts-Aspirationen in Theologie und Philosophie (wie auch für komplementär-reaktive Programme antirationaler Emotionalisierung). – Ein auch im Formalen (vom zweisprachigen Summary bis zu Namen- und Sachregister) überzeugender Diskussionsbeitrag. (S. 45 Z. 1 ist ein Theta zu Delta zu korrigieren; S. 85 verdient wirklich Carlyle das letzte Wort? Was soll der Schuhputzer mit Gottes „Weltall ganz allein für sich"? Will man sein Glück nicht teilen? Wäre nicht sogar erst dies das Glück? Also zuletzt gar nicht das Glück das Ziel – so sehr es den Zustand des Im-Ziel-Seins bezeichnet? Doch sei es hier bei der Frage-Andeutung belassen.) Diskussion wäre gar noch zu wenig – im Sinn von Titel und Absicht der Schrift, richtiger wäre: Gespräch, auf jenem gemeinsamen Weg, auf dem man bei aller Erfahrung stets noch – und hoffentlich immer wieder – am Anfang ist. J. Splett

Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1986. 386 S.

Thema von B.s Untersuchung ist, wie schon der Titel deutlich macht, das Problem der „unschlichtbare(n) Rivalität von Lebenszeit und Weltzeit" (27). Dieser Problematik ist der Hauptteil der Untersuchung (69–312) gewidmet. Eingebettet ist dieser zweite Teil, der mit ‚Öffnung der Zeitschere' überschrieben ist, in eine Auseinandersetzung mit Husserls Lebensweltkonzept (7–68) sowie mit seiner Konzeption von Urstiftung (312–374), die Teil 1 bzw. Teil 3 von B.s Untersuchung ausmachen.

Was zunächst Husserls Lebensweltkonzept angeht, so ist dieses nach B. deshalb mißverständlich, weil der eine Bestandteil des „Begriffskentauren ‚Lebenswelt'" (19), der Bestandteil Leben nämlich, diesen Begriff unwillkürlich in die Nähe dessen rückt, was Heidegger mit ‚Existenz' bezeichnet hat, und für beide Titel gilt, daß sie „Anwartschaft auf ‚Realismus'" (ebd.) geben. D. h., sie suggerieren die Vorstellung, „dicht am Leben, an der Daseinssorge, an der alltäglichen Wirklichkeit zu bleiben, und dazu noch der von jedermann" (ebd.). Wenn der Titel Existenz, wie Heidegger ihn verstand, die „Abkehr von Systemen und Szientismen" (21) verhieß, so nährte Husserl mit seinem Rekurs auf das „urquellende Leben" (ebd.) ähnliche Erwartungen, die sich freilich, das ist B.s These, bei näherem Zusehen als nicht einlösbar erwiesen. Denn die Husserlsche Lebenswelt ist gerade nicht die ‚lebensnahe' Welt, freilich auch keine bloße Fiktion, aber doch „so etwas wie ein ‚erschlossenes' Phänomen" (32), das nicht unmittelbar deskriptiv zugänglich ist. – B. bemüht zur näheren Bestimmung des Status dieses Husserlschen Topos den Kantischen Ausdruck Grenzbegriff. Was dieser Grenzbegriff begreifen lasse, sei gerade nicht, worauf sich dieser Ausdruck bezieht. Denn es gehe hier „nicht um die Lebenswelt selbst, sondern um die Möglichkeit eines Lebens, das die genauen Passungen zu einer ihm adäquaten Welt nicht mehr hat und mit dieser unter allen sonst bekannten Bedingungen für Lebewesen tödlichen Desolation fertig geworden ist und ständig fertig zu werden hat" (63), und zwar gelte das unbeschadet der Tatsache, „daß die Destruktion der Lebenswelt niemals vollendet", ihre Rekonstruktion vielmehr „gegenläufig ständig im Gang befindlich ... ist" (63 f.). Auch „daß es lebensweltähnliche Sachverhalte der subhistorischen Konstanzen, der Arbeits- und Feiertagswelten, der Domestikation und Zivilität gibt" (64), ist für B. in diesem Zusammenhang kein theoretisch ergiebiger Befund. Die Ständigkeit solcher Teil-Welten, in denen wir leben, hat ihm zufolge vielmehr gerade die Funktion, „mit der Verlassenheit zwischen den Lebenswelten – der hypothetischen des Ausgangs und der utopischen des Endzustands – zurechtzukommen" (ebd.). – Um zu einer differenzierten Sicht des Lebensweltthemas zu gelangen, schlägt B. vor, zwischen prähistorischer, subhistorischer und posthistorischer Lebenswelt zu unterscheiden, wobei allerdings zu beachten sei, „daß wir die final-posthistorische wie die alltäglich subhistorische Lebenswelt als sekundäre Phänomene überhaupt nur verstehen, weil wir den Grenzbegriff jener primär-prähistorischen Lebenswelt gewonnen haben, deren Authentizität auf der Deckung von Erwartung und Erfahrung, Lebenszeit und Weltzeit, Generation und Individuation beruht." (65) B. resümiert: „Nicht die Lebenswelt ... weder als transzendentale noch als alltägliche ist Ansatz zum Realismus in der Phänomenologie, sondern ihre Destruktion, das Heraustreten aus ihr, ihr Absinken ins Subhistorische, aber auch das Gespenstische der unablässigen Lockung zu ihrer Wiederherstellung als Versinkenlassen alles dessen, was nur deshalb Realität hätte heißen können, weil es dann vorläufig gewesen wäre" (ebd.). Was aber spezifisch ist für die Erfahrung von Realität, ist die Tatsache, „daß die Welt so etwas wie einen ‚Eigensinn' annimmt, mit dem sie sich über die Erwartungen des Subjekts ... hinwegsetzt, um eben dadurch die Anerkennung als ‚Wirklichkeit' zu erzwingen" (67). Fragt man nun weiter nach dem „vordringlichen, schlechthin unübergehbaren Kennzeichen jenes ‚Eigensinns' der Welt gegenüber jedermann", so bietet sich nach B. „nur eines unbezweifelbar an: daß sie sich über die *zeitliche* Reichweite des Menschen hinwegsetzt, ihm seine lebensweltlich unmerklichen Grenzen mit zunehmender Härte setzt, fühlbar macht, ihn gegen sie anrennen läßt" (ebd.).

Hiermit ist der Übergang gegeben zum 2. Teil, in dem anhand von „Geschichten, die Nachdenklichkeit stiften mögen, aber Denken als Bedingungsverhältnis von Frage und Antwort überflüssig machen" (ebd.), diese Problematik illustriert wird. B. beginnt mit dem Satz der Apokalypse: Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat. Schon hier, so meint er, finde sich ein noch an archaische Bildlichkeit gelehnter „Begriff des Auseinanderklaffens von Lebenszeit und Weltzeit, als einer das Bewußtsein auf Zerreißproben stellenden, weil unabsehbar steigerungsfähigen und verschärfbaren Unleidlichkeit" (73). Sucht der Mensch die Kongruenz von Lebenszeit und Weltzeit gewaltsam für seine Person herzustellen, so muß das im Wahn enden. „Im Grenzfall der Paranoia wird das eine und einzige Leben, das einer hat, zur Bedingung für die Verwirklichung geschichtlicher und politischer Sinngebung, so daß er die Verfehlung seines Lebenszieles zu der

des Weltsinns machen kann." Als Beleg für eine solche Haltung führt B. eine Äußerung Hitlers gegenüber seinem langjährigen militärischen Adjutanten von Bülow an, die lautet: „Wir kapitulieren nicht, niemals. Wir können untergehen, aber wir werden eine Welt mitnehmen" (80). Wenn dieser wahnhafte Ausweg versperrt bleibt, welche anderen Möglichkeiten gibt es, mit der Inkongruenz von Lebenszeit und Weltzeit fertig zu werden? Ein möglicher Weg, den die Philosophie eingeschlagen hat, ist die Idealisierung der Zeit. Indem die Zeit, etwa bei Kant, zur Form des inneren Sinnes wird, erscheint sie als „Ordnungsmittel, das selbst keinen absoluten Rang hat", und verliert „ihren lebensweltwidrigen Schrecken" (88). Ein anderer Ausweg wurde von der frühen Neuzeit ins Auge gefaßt. Beschleunigung der Zukunft war für sie „die einzige Form, in der die ... Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit wenn nicht sistiert, so doch kompensiert zu werden schien" (147). Doch ändert beides nichts an der Indifferenz der Weltzeit als absolute Naturzeit gegenüber der Lebenszeit. Freilich gibt es auch so etwas wie eine „Mystik der langen Zeiträume" (223). So geht etwa der Evolutionismus von der Devise aus, „alles sei möglich, wenn man nur lange genug Zeit habe" (ebd.), doch ist eine solche Aussage nur so lange sinnvoll, als „summative Allmählichkeit der Veränderungen den Begriff der organischen Entwicklung bestimmt" (224). Was freilich auch dadurch nicht gelöst wird, ist „das Dilemma der Verlorenheit der Gegenwart in der Zeit" (226). – Auch Husserl, B.s Hauptgewährsmann, vermag keine Lösung zu bieten. Unter dem Namen ‚Urstiftung' belegt sich „für ihn der Anspruch auf Unvergeblichkeit der menschlichen Geschichte in einem Augenblick, da man sich damit abzufinden gelernt hat, daß der Mensch zwischen Evolution und ‚Wärmetod' nur eine Weltepisode ist" (360). Nietzsche ist da in den Augen B.s realistischer, wenn er aus der ihn erreichenden apokalyptischen Botschaft vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik die Folgerung zieht, „der Mensch in seiner Vergeblichkeit könne nur noch dahin kommen, Mitleid mit sich zu haben" (360). Die Form, in der er das tue, sei „der Blick auf seine Geschichte als auf die Spur, die er noch in der toten Welt hinterläßt" (ebd.). Denn wenn es keine absolute Zukunft mehr geben kann, müsse es „eine absolute Vergangenheit geben, das untilgbare Gewesensein" (ebd.). Dieser absolute Historismus ist nach B. gleichzeitig auch „das rationale Äquivalent zu Nietzsches Spekulation von der ewigen Wiederkunft des Gleichen" (361), die in seinen Augen noch an einer fragwürdigen Idealisierung des Faktischen leidet. Denn „mit der ‚Urstiftung' durch den Übermenschen sollte dessen Verantwortung für die Wiederholbarkeit seiner Handlungen und damit für die Totalität der Geschichte beansprucht werden" (ebd.). Problematisch an Nietzsches Konzept ist nach B. die Vorstellung, „schon die Gewalt des Gedankens der Wiederkunft präge dem Faktischen den Rang der Idealität auf, selbst wenn es beim Als-ob der Verantwortung für alle Weltdurchläufe bleiben sollte" (ebd.).

Soweit nur ein paar Schlaglichter auf das reiche Material, das B. vor allem im Mittelteil seiner Untersuchung ausbreitet. Deren Quintessenz läßt sich so zusammenfassen: In einer Welt, in der „Knappheit und Tod ... die Urerfahrungen" (37) sind, gilt es, mit dem Absolutismus der Wirklichkeit bzw. der „‚Rücksichtslosigkeit' der Welt gegenüber jedermann" (67) zu rechnen und zu leben. Trotz aller Arrangements, die der Mensch versucht, das „Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit" (312) vermag er nicht aus der Welt zu schaffen. Auch die Intersubjektivität bringt keine Lösung dieser Spannung. Die Bedeutung des Anderen besteht lediglich darin, „ungefragter Mandatar meiner memoria" (309) zu sein, einer memoria wohlgemerkt, die „in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit nur eine winzige Bresche" zu schlagen vermag (308). – In summa vermittelt B.s gelehrte Untersuchung den Eindruck der Trostlosigkeit, da sie den Menschen inmitten einer sinnleeren Faktizität situiert. Kritisch zu befragen wäre vor allem B.s damit im Zusammenhang stehende und in seinen neueren Arbeiten immer wieder vertretene These vom Absolutismus der Wirklichkeit, mit dem sich der auf autonome Selbstbehauptung bedachte Mensch der Neuzeit konfrontiert sehe. Daß B. hiermit eine mögliche Wirklichkeitserfahrung artikuliert, sei nicht bestritten, ebensowenig sei bestritten, daß sie sich in dem paganen Horizont, den B. als einzig möglichen Horizont zu restituieren sucht, fast zwangsläufig aufdrängt. Trotzdem wird man nicht sagen können, daß dies die einzig mögliche Erfahrung ist, die der moderne Mensch mit der Wirklichkeit machen könne. Entsprechend wäre B.s

These von der Fatalität der endlichen Lebenszeit des Menschen zu relativieren. Endliche Lebenszeit und existenziell erfüllte Zeit müssen sich nicht notwendig widersprechen. H.-L. Ollig S.J.

Weissmahr, Bela, *Ontologie* (Grundkurs Philosophie 3) (Urban-Taschenbücher 347). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 182 S.

Im Rahmen eines zehnbändigen Grundkurses in Philosophie gibt W. eine Einführung in die Hauptfragen der Ontologie. Er begreift sie als den grundlegenden Teil der Metaphysik. Insofern sie letztlich mit ihr identisch ist, geht es in der Metaphysik um das Sein und um die Explikation des Seinsverständnisses. Im 1. Teil (13–64) setzt sich der Vf. selbstverständlich mit der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik auseinander und mit den Einwänden seit Kant und heute besonders mit ihrer Ablehnung durch den Logischen Positivismus und die Analytische Philosophie. Die Metaphysikkritik geht dabei stets von einer unreflektierten Definition des Wirklichen als empirisch verifizierbarer Erkenntnisinhalt aus. Dann fragt sie nach der Möglichkeit oder der Erkenntnis der Möglichkeit von gegenständlich vorgestellten Realitäten hinter der Welt der Erscheinungen. Sie bewegt sich dabei aber schon in der Tradition der abendländischen Wesensmetaphysik, in der Denken und Sein mehr und mehr auseinandertraten und im Rationalismus zu einer Ontologisierung des Abstrakten und im Empirismus zu einer Verdinglichung des Seins und damit auch zu seiner Leugnung führen mußten. Die Einsicht, daß in einer Analyse der transzendentalen Erfahrung das Denken immer schon im Raum des Seins steht und durch seine Tätigkeit erst zu sich ermächtigt wird, zeigt, daß es ein unthematisches und implizites Miterkennen von Sein in allem gegenständlich Erkannten gibt. W. vermag so in der Analyse transzendentaler Seinserfahrung im Unterschied zu Kant nicht nur ein formales, sondern gerade ein inhaltliches Moment zu entdecken. Es kommt darum zu einer echten Erkenntnis des Seins und einer Begegnung mit ihm, ohne daß es freilich nach der Weise eines Gegenstandes vorgestellt werden dürfte. Das vernünftige Selbstbewußtsein erweist sich als der ursprüngliche Ort von Seinsverständnis; es ist der Ort der Identität von Erkennen und Wirklichkeit, die selbst der im Denken offene Horizont und Grund ist, aus dem die gegenständliche Welt hervortritt, ohne mit diesem schlechthin identisch zu sein. Zugleich wird nur am Gegenstand (und nicht hinter oder neben ihm) das Sein erkannt, freilich nicht in gegenständlicher Weise. Metaphysik ist also nichts anderes als die Explikation eines apriorischen Seinsverständnisses, in dem das Denken immer schon real beim Sein ist.

Im 2. Teil (65–170) wendet sich der Vf. den klassischen Problemen der Metaphysik zu: dem Begriff des Seienden, dem Universalienproblem, den Allgemeinbegriffen, der Analogie, der Identität und Differenz des Seienden im Sein und der Relation als einer Grundstruktur des Seins, dem Problem des Werdens und der Veränderung und damit den Fragen nach Substanz und Akzidentien, sowie von Akt und Potenz. Der Vf. bringt alle Themen, wie für ein Lehrbuch wichtig, klar und ausführlich zur Darstellung. Zu Recht geht er bei der Darlegung auf die Aporien und Grenzen der abendländischen Metaphysik ein. Ihre Problematik erkennt er darin, daß sie weitgehend Wesensmetaphysik war mit der genannten Kennzeichnung der Ontologisierung der Begriffe und der Essentialisierung des Seins. Ihr stellt er eine konsequente Seinsmetaphysik gegenüber, durch die er viele Phänomene und auch gegenwärtige naturwissenschaftliche Theorien (Evolution) besser zu deuten vermag. Fragen entstehen nur, wenn immer wieder Thomas von Aquin als Repräsentant einer Wesensmetaphysik zitiert wird, obwohl gerade er, wie bedeutende Arbeiten (Gilson, Siewerth) zeigen, zu einer Seinsmetaphysik durchgestoßen ist, wenn sie freilich bei ihm auch nicht „in terminis" vorliegt und der Schulthomismus (verleitet durch die scotistische Kritik) in die Richtung einer Wesensmetaphysik gegangen ist (99). Gerade die Kritik W.s an der vom Schulthomismus forcierten These der Realdistinktion von Sein und Wesen ist ernst zu nehmen und dennoch einmal genauer zu überprüfen gerade im Hinblick auf die neuzeitliche Metaphysikkritik. Schon bei Suárez verselbständigen sich die Formen, so daß das Sein nur noch als nackte Existenz den Wesenheiten gegenübersteht. Thomas aber begreift das

Sein als Fülle und als das Innerlichste des Seienden. Wenn er sich auch manchmal so ausdrückt, so tritt bei ihm dem Verständnis nach das Wesen nicht wie von außen als ein das Sein begrenzendes Inhaltliches an das Sein heran, wobei die Formen schon einen eigenen ordo idearum ad esse bilden würden. Sie wären immer schon vor dem Sein da und fielen mit dem Denken Gottes zusammen. Die Wesen gehen aus dem Sein als ihrem Prinzip hervor in einem einigen Akt, der die Einheit und die Vielfalt als Partizipationen von Sein begründet, ohne daß hier etwa an die Auf-teilung einer Materie zu denken wäre. Sollen aber die Wesenheiten nicht ineinsfallen, muß es doch eine reale Differenz von Sein und Wesen geben, insofern das Sein die Subsistenz des einzelnen Seienden begründet, die sich voneinander abheben und doch zugleich im Sein eine Wurzel haben (vgl. De verit. q. 27 a. 1 ad 8). Eben das vom Wesen in gewisser Weise abgehobene Sein als der wirklichende Grund aller endlichen Realität kann deutlich machen, warum das Sein auch durch sich selbst subsistiert als Gott, dessen Wesen sein Sein ist, und warum Gott dennoch nicht in der Reihe der (endlichen) Wesen steht und von dem im menschlichen Denken transzendental erfahrenen Sein nicht umgriffen wird, sondern es begründet. – Insgesamt darf die Arbeit W.s als eine hervorragende Einführung in die Metaphysik und in die Ontologie gelten. G. L. Müller

Brandenstein, Bela von, *„Der Mensch vor Gott"*. Eine Studiensammlung. München: Berchmans 1984. 224 S.

Mit diesem Buch, das der Vf. in einer persönlichen Unterhaltung als sein letztes angekündigt hat, möchte v. Br. das Vertrauen im Menschen wiedererwecken, indem er es im persönlichen Gott der Liebe zu verankern sucht, den uns die christliche Religion gelehrt hat. Das Buch enthält vierzehn Studien, die besonders Probleme des christlichen Glaubens behandeln wie: „Das Problem des Gottmenschen", „Gott und das Leid", „Jesus und seine Jünger" und am ausführlichsten: „Wege zur Gotterkenntnis". V. Br.s Antworten stützen sich alle auf seine durchdachte Überzeugung, daß der Mensch das Sein und dessen Struktur erkennen kann, und daß daher die Gottesbeweise so vollkommen formuliert werden können, daß ihre Schlüsse zwingend sind, d. h., daß sie keine Selbstwidersprüche enthalten.

Das Seinsvertrauen der Menschen muß wieder in einem realen Grund wurzeln und nicht in subjektiven Einstellungen, die keinen absoluten Halt geben können. Die Überbetonung der subjektiven Seinshaltung hat zu einem Verfall des schöpferischen Geistes und zur Resignation in Europa geführt, eine Entwicklung, die aufgehalten werden kann und muß durch die Anerkennung und Überarbeitung der traditionellen philosophischen und religiösen Grundlagen (9). Diese Tradition wird von der Überzeugung getragen, daß Wahrheit vertrauenswürdig ist (27) und für den Menschen echte Autorität setzt (45). Die Krisen des modernen Menschen sind alle auf eine geistige Krise zurückzuführen, die mit der Gottesidee verbunden ist, weil diese Idee das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seiner Umwelt bestimmt (46). Die Gottesidee war im griechischen Denken philosophisch ausgearbeitet worden und erreichte in Plato eine bis ins Mystische reichende Schau des Göttlichen (47). Sie ist für Plato der Urgrund der Ideen und die in sich ruhende Seinsvollkommenheit (47), die allen anderen Dingen Sein und Erkennbarkeit verleiht. Im griechischen Denken war die Gottesidee von ungehörigen Anthropomorphismen gereinigt (48). Ungenügend geklärt war aber das Verhältnis des göttlichen Seins zum wandelbar-weltlichen Sein, und damit das Verhältnis des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit zu Gott (48). Die in diesem Verstehen in keiner Weise verminderte unendliche Ferne zwischen Gott und der Welt wurde erst durch das Christentum mit seinem Ursprung in der jüdischen, monotheistischen Gottesidee überwunden, indem diese Idee von ihren oft recht menschlichen Zügen mit stark ausgeprägtem Ressentiment, in Christi Verständnis von Gott als liebevollem Vater, von dem die Menschen abgefallen sind, befreit wurde (49). Das Christentum nahm die griechische Philosophie als Grundlage seiner Theologie und entwickelte dadurch die abgeklärteste Gottesidee in der menschlichen Geschichte. Seine Trinitologie geht weit über allen Aristotelismus hinaus (50). Daß diese Theologie in den letzten Jhh. verfallen ist, liegt für v. Br. einerseits an der mächtigen Entfaltung

der Naturwissenschaften, denen sie nicht gerecht werden konnte (50), und zum anderen daran, daß die Gottesidee durch ihre Ureinfachheit im tiefsten Wesen nie durch natürliche Erkenntniskräfte erfaßt werden kann (51). Seelenreinheit und inbrünstige Hingabe in der Suche nach dem Göttlichen sind nötig, um Gott in Wahrheit zu schauen (51) und ihn in freier Liebe zu bejahen, und nicht der Hang nach Unabhängigkeit durch die Beherrschung der empirischen Welt, welcher den modernen Menschen antreibt. Durch ihn hat sich der Mensch mit der Auflehnung der Engel verbündet, die nicht nur ein weltgeschichtliches Ereignis war, sondern immer noch ein universales Symbol für den Menschen ist (53). Die in der erfahrbaren Welt erlebten Schwierigkeiten verleiten den Menschen von neuem zur Klage über sein unverdientes Schicksal und nähren seine Zweifel über einen Gott, der eine solche Welt mit ihren vielen Übeln zuläßt. Gott wird, wie die Annahme eines jenseitigen Daseins, als Fiktion erklärt. Reiner Zufall oder strenge Notwendigkeit werden als letzte Gründe unseres Erdenlebens angesehen (61). Nichts ist in dieser Welt gut, übel oder böse. Dinge sind höchstens nützlich oder schädlich. Klagen und loben sind beides naive Äußerungen (61). Mit dieser Einstellung verdammt sich der Mensch selber zur Wahrheitslosigkeit und verstößt gegen das Gesetz der Liebe, das volle Hingabe verlangt (63). So wird er zu seinem eigenen Verhängnis – seiner eigenen Hölle – nicht durch die Willkür Gottes, sondern weil selbst Gott nicht die ewige Ordnung durch seinen urfreien Willen aufzuheben vermag, da auch er den Widerspruch nicht setzen kann, daß die Fülle des Seins ohne das einzig volle Ursein – Gott – gefunden werden könnte (64). Die Krise in der Gottesidee ist durch eine vernunftautonome, strenge philosophische Erkenntnis zu überwinden und mit ihr die Einstellung, daß nur ein Glaube an Gott nötig oder sogar nur möglich ist, d.h., Kant als der Prototyp dieser Einstellung muß philosophisch widerlegt werden (65). Ohne die Möglichkeit einer streng theoretischen Erkenntnis der Gottesidee verfällt der religiöse Glaube und artet in von Willkür geleitete Spekulationen aus (67). Für Vf. liegt anfänglich der Gegenstand des Gottesglaubens in keiner persönlichen Erfahrung. Er muß durch die innere Bereitschaft der Seele gestärkt werden, die sich ihres Abhängigkeitsverhältnisses bewußt ist (68). Nicht nur in der Lebens- und Todesangst drückt sich das Bewußtsein der menschlichen Abhängigkeit aus, sondern im positiven Gewahrsein der Unvollkommenheit – in der Unruhe des Herzens, die nur in Gott zur Ruhe kommt. Die menschliche Sehnsucht ist nicht nur von Angst getriebenes Verlangen nach Sicherheit, sondern liebebewegtes Erfüllungsverlangen (69). V. Br. unterscheidet zwischen den Gefühlskräften der Seele, die die Willenshaltung des Menschen bestimmen und ihn zum Glauben an einen Gott der Liebe führen können, und der vernunftgetragenen Gotteserkenntnis, die die natürliche Erfahrung wesensmäßig übersteigt. Im strengen Sinn kann der Gegenstand der Gotteserkenntnis nur in seiner Notwendigkeit erkannt werden (70). Die natürliche Gotteserkenntnis ist die letzte Erkenntnis- und Wissensgrundlage, ohne die selbst die logisch-mathematischen Absoluta wesentlich unvollständig sind (71).

Gottesargumente müssen von Gottesbeweisen unterschieden werden. Argumente legen Gründe für die Gotteserkenntnis dar, während Beweise nicht ohne aufzeigbaren Widerspruch bestritten werden können (71). Die in der christlichen Theologie gebrauchten Argumente, Wege und Beweise werden von v. Br. anerkannt, jedoch nicht alle für vollkommen gehalten (128), solange nicht bewiesen wird, daß ein anfangloser Wandel unmöglich ist (102). Sie müssen wesentlich über die thomasischen Wege hinausgehen, und vor allem muß die erste Antinomie von Kant, in der er den Anfang der Welt in der Zeit behandelt, durch eine definitive Antwort entkräftet werden (114, 128). Vf. glaubt die Antwort in den Tatsachen zu finden, daß Zeit ohne Wechsel unmöglich ist (115), daß jeder Wechsel von einer unwandelbaren Ursache gesetzt wird (116), und daß jede Wechselreihe einen Anfang hat (106–112, 132, 180). Daß Thomas den Weltbeginn, offensichtlich unter dem großen Einfluß von Aristoteles, für Glaubenssache hält, weist v. Br. als fehlerhaft auf (112), weil die paradoxen Sätze: „Durch unendlich Vieles kann nicht hindurchgegangen werden", „Wenn die Welt immer gewesen ist, wäre aber bereits unendlich Vieles durchschritten" nicht zu Gunsten der anfanglosen Welt entschieden werden müssen. Ebenfalls betrachtet v. Br. Kants Antinomie als irrtümlich, weil Kant der wechselnden Wirklichkeit eine leere Zeit vorausgehen läßt, was

widersinnig ist, da, wo nichts ist, auch keine leere Zeit als Dauer des Wechsels angegeben werden kann (115, 134). Die theoretischen Erkenntnisse über Gott geben dem Glauben vernünftigen Halt und stimmen mit den glaubwürdigen Offenbarungen überein. Die aus beiden Quellen stammende Gottesidee belebt dann durch richtige Pflege das gesamte Weltleben jeder Person und der menschlichen Gemeinschaften. Sie allein bewahrt uns vor den Krisen der modernen Menschen (119).

V. Br. sieht das wahre Lebensübel in der selbstherrlichen Abwendung des Menschen vom Urquell seines Daseins – Gott. Das Übel widerlegt nicht Gott, sondern beweist ihn im Gegenteil, weil es ihn stets voraussetzt. Daß Gott Übel zuläßt, beweist seine weitmütige Größe, daß er es meistens heilt, beweist sein unendliches Erbarmen, und wenn der Mensch verstockt bleibt, beweist das Gottes konsequente Anerkennung der Freiheit. Das wahre Heil des Menschen liegt darin zu erkennen, daß alles endliche Notleiden von Gottes unendlicher Liebe verzehrt wird. Kein irdisches Wohl und irdischer Fortschritt sind die letzten Ziele der Menschheit (183). – V. Br. ist ein Philosoph, der versteht, daß die geistige Krise der westlichen Welt in dem von Kant bestärkten Fideismus wurzelt. Er versucht den Relativismus der gegenwärtigen Zeit durch seine auf wohldurchdachte Begriffe gestützte Verteidigung der Wahrheit – und damit der christlichen Religion – zu entkräften, ohne vorzeitig Zuflucht zu der Tatsache zunehmen, daß Glauben und Religion verknüpft sind. Die in diesem Buch enthaltenen Studien laden alle ein, sich tiefer mit den Problemen, die unsere Zeit zerrütten, zu befassen.

B. Dehmelt Cooper

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. *Walter Strolz.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 128 S.

„Sein" und „Nichts" sind Brennpunkte von Gotteserfahrung und mystischem Erkennen, um die ein Kolloquium der Stiftung *Oratio Dominica* kreiste. Das Anliegen des 1. Beitrags von *H. U. v. Balthasar* „Bibel und negative Theologie" (13–31) ist es, die „absolute Positivität Gottes" von möglichen Aussagen einer theologia negativa abzuheben. V. B. grenzt die Selbsterweise Gottes im biblischen Wort kritisch gegenüber dem buddhistischen nirvāṇa und der Erfahrung des Einen in der christlichen Mystik ab. Grob umrissen unterscheiden sich Christentum und Buddhismus darin, daß die Letztwirklichkeit für den Christen Sein als Liebe ist, für den Buddhisten aber das absolute Nichts. Daraus ergibt sich die Gegenüberstellung von buddhistischer Selbstlosigkeit in Form von Ichlosigkeit und christlicher in Form von Verfügbarkeit (24 und 30). Dem Rez. scheint diese, leider recht häufige, Gegenüberstellung problematisch. Einmal, mit Blick auf die Erfahrungen christlicher Mystiker, für die Ichlosigkeit häufig als dialektisches Konstituens von Verfügbarkeit angesehen wird. Zum andern gibt es im späteren Buddhismus Richtungen (z. B. Amitābha), die sich genauso stark wie im Christentum auf die erlösende Wirklichkeit der Liebe konzentrieren. – Der 2. Beitrag: „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts" (33–58) stammt von *A. M. Haas.* In vier Schritten stellt H. erneut seine herausragenden Kenntnisse unter Beweis: 1. behandelt er Eckharts Schöpfungslehre, 2. Eckharts Ansicht vom geschöpflichen Sein, 3. die Gotteslehre des Meisters und 4. Eckharts Konzeption der Wirkeinheit zwischen Gott und Geschöpf. Für das Rahmenthema ist von Bedeutung, daß Eckhart bei dem Versuch, das eigentliche Sein der Kreatur zu bestimmen, dazu findet, daß das Nichts Merkmal des Kreatürlichen ist (37). Außerhalb des umgreifenden Seins, das Gott ist, ist schlechthin nichts. Der Mensch ist von sich aus nichts und damit auf seinen Schöpfer, auf Gott zutiefst angewiesen. Über die inhaltliche Rekonstruktion hinaus gelingt es H. einmal mehr, Eckharts eigentümliche Sprachwege zum Einheitsdenken deutlich werden zu lassen. – *G. Benavides* versteht im 3. Beitrag: „Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus" (59–71), die Unterscheidung zwischen Sein und Nichts, Einheit und Andersheit, Gott und Welt, saṃsāra und nirvāṇa als eine Unterscheidung, „die das Vorhandensein eines logischen – oder kommunikativen – Raumes voraussetzt, der weder mit ‚Sein' noch mit ‚Nichts' gleichzusetzen ist" (59). Er belegt diese These schlüssig anhand von Texten beider Philosophen. B. vermag es, die Konvergenz in der Bemühung beider Denktraditionen,

Sein und Nichts in ihrem Bezogensein zu erforschen, nachzuweisen. – Im 4. Beitrag legt *R. J. Zwi Werblowsky* „Gott als das Nichts im ‚Sohar'" aus (73–81). Der Sohar, Hauptwerk jüdischer Mystik des Mittelalters, muß aus der Tradition abendländischer Spekulation (Plotin, Gregor von Nyssa, Dionysos Areopagita, Eriugena) verstanden werden. En Sof, das ist „Gott in nihilo suo absocondito" (75). „Das Sein entsteht damit nicht aus ‚einem' Nichts, sondern aus dem Nichts, das Gott selbst ist" (77). W. betont, daß die urjüdische Mystik „nichts anderes als adhaesio zu Gott durch frommes Leben in striktester Gesetzesobservanz (ist), intensiviert durch die sie begleitende richtige Meditationspraxis" (80), vor allem über den Emanationsvorgang der Schöpfung. Letzterer ist im Sohar in der Sefirothlehre dargestellt. W. nimmt hier als einziger Autor zum Problem der Entstehung des Konkreten aus dem Nichts bzw. aus dem Sein in nicht bloß prinzipieller oder andeutender Weise Stellung. Angesichts der ansonsten immer wieder betonten schlechthinnigen Unbegreifbarkeit und der Unaussprechlichkeit der Letztwirklichkeit ist dies überaus dankenswert.

W. Strolz arbeitet im 5. Beitrag „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus" heraus (83–106). Der Bereich möglicher Begegnung und Entsprechung kann allein durch die Tiefe der eigenen Seinsbesinnung im fragenden Rückgang auf den undurchdachten Grund abendländischer Metaphysik erschlossen werden. Da wird das Sein als „die Verschweigung seines Wesens" erhellt. Im Detail rekonstruiert S. Heideggers Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken und seine Entsprechung zum Zen-Buddhismus mit dem für vergleichend philosophische Forschung so wichtigen Schluß: „Erst aus der Abkehr vom setzenden, vorstellenden, begrifflich festgefahrenen Denken, das auch noch in seiner kühnen spekulativ-dialektischen Verwandlung der Herrschaft des Begriffs und seiner Wissens- und Willensbewegung unterworfen bleibt, ergibt sich die Möglichkeit, seiner Sprach- und Seinsvergessenheit inne zu werden und von hier aus in ein Entsprechungsverhältnis zum Tao und zum Zen zu gelangen" (99). Wie aber kann man mit dem dieser Möglichkeit zuzuordnenden „erblickendem Vernehmen" oder „nicht vorstellendem Begreifen" des Seins und des Nichts vertraut werden? – *R. Panikkar* vermittelt eine Antwort hierauf in seinem das Buch abschließenden 6. Beitrag: „Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik" (107–123). In phänomenologischer Analyse einer Parabel über die Begegnung zweier Japaner (unterschiedlichster Herkunft) – mal sind es Christen, mal Wissenschaftler, mal Künstler etc.) mit Christus und dem Kaiser verdeutlicht P., daß „Vergebung, Transzendenz, Immanenz, Verneinung, Verzweiflung, Rebellion usw." mögliche praktische Lösungen in der Konfrontation mit dem Nichts sein können (119). Und er macht unzweifelhaft klar, daß das Element der persönlichen meditativen Erfahrung, vor allem in „gedankenfreier Meditation", die Teilhabe am „Strom des ‚verlorenen' Seins, an dem Sein, das weder gedacht noch festgelegt werden kann" (119/120) erlaubt. Nach Meinung des Rez. gestattet gerade eine Phänomenologie der meditativen Erfahrung, die so unterschiedlichen und doch wechselseitig sich ergänzenden Bestimmungen der Letztwirklichkeit als „Sein" oder als „Nichts" zu verstehen. Die meditative Bewegung des Geistes von der Welt der Vielfalt (von Sinneseindrücken und Gedanken) zur göttlichen Welt der Einheit, diese Bewegungsrichtung läßt die Letztwirklichkeit als große *Leere*, als Nichts erscheinen. Die kontemplative Bewegung des Geistes von der göttlichen Welt zur weltlichen Welt läßt hingegen die erstere als Fülle des Seins, als Bereich aller Möglichkeiten des Seins in seiner Schöpfungsmächtigkeit erscheinen. Hier können Philosophie und Mystik, Mystik und Glauben, Glauben und Theologie nicht mehr streng getrennt werden. Ein Grundzug auch aller der in diesem Band versammelten hochkarätigen Beiträge, über dessen Nutzen und Notwendigkeit speziell für diesen Bereich wissenschaftlicher Erforschung von Letzt- oder Erstwirklichkeit noch gesondert reflektiert werden müßte. F. T. Gottwald

Türcke, Christoph, *Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mukken didaktisierter Wissenschaft.* Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag 1986. 138 S.

Schon der Titel der überarbeiteten Kasseler Habilitationsschrift zeigt „die polemische Verve dieser Arbeit, die auch literarisch ein hohes Vergnügen ist" (U. Sonne-

mann). Den Rahmen bildet eine scharfe Kritik der Didaktik und ihres Totalanspruchs. Dabei macht allzuscharf zwar hin und wieder schartig (z. B. 15 bzgl. Wirklichkeit im Plural, wozu Verf. sich bei Watzlawick belehren lassen könnte); aber was man hier zum Fortschritt der modernen Didaktik als fortschreitender Ergebnislosigkeit einer wohl etablierten Überwissenschaft lesen kann, ist nicht so sehr vergnüglich als treffend und bestürzend, vor allem im Blick auf die programmierte Erforschung des offenen Curriculums der Forschung selber (24 f.), in einer Disziplin, deren „wissenschaftlicher Rang" im Grunde, nach Abzug der „Hilfswissenschaften", „der von Kochbüchern" ist (133), seriöser gesagt: „Organisation des wissenschaftlichen Materials unter dem Gesichtspunkt seiner optimalen Faßlichkeit: Selbstbewußtsein der jeweiligen Fachwissenschaft" (ebd.).

Diese Kritik an der Didaktik als Vermittlungswissenschaft wird nun in den Gesamthorizont abendländischer Denkgeschichte gestellt, unter dem Leitwort des „dritten Menschen". Am Anfang steht die Parmenideische Trennung von Sein und Sinnenwelt. Deren Vermittlung gelingt weder Platon (der die Erlösungssehnsucht des leibhaftigen Individuums zur Sehnsucht einer Vernunftseele nach Leibfreiheit ändert – 39) noch Aristoteles (dessen Gott nicht die konkreten Weltdinge denkt, sondern nur die eigene Leere – 47). Demgegenüber ist das Christentum die Verkündigung eines „Mittlers zwischen Gott und Menschen" (48: 1 Tim 2, 5). – Von Jesus weiß man nicht viel; die „historische Person ... gewinnt" darum „bald den Charakter eines Ideals" (52). Die Opfertheologie (73: „ebenso verzweifelte wie unverfrorene Tat", die die Verhinderung der Vermittlung für deren Gelingen ausgibt) erzwingt das Dogma vom Gottmenschentum (97 f. eine dankenswert klare Kritik an Küngs Aktualisierungsversuch) und die Trinitätslehre. Die aber kulminiert in der Identität von Substanz und Relation. „Das ewige Subsistieren Gottes in sich entpuppt sich als immerwährendes reines dreifaltiges Sichbeziehen auf Sichbeziehendes, als ewige Relation von nichts zu nichts. Das Absolute ist das Leere" (62). – Angesichts dessen rette sich die Theologie durch Entschärfung des Begriffs zur Metapher, also – „Geheimnis" – durch Denkverbot: „Lieber ein unbegründeter Glaube an die unaussprechliche Fülle des Absoluten als die begründete Einsicht in die absolute Leere" (64). – Wer trotzdem denkt, ist Augustinus. Er gewinnt den Realgehalt des Dogmas in der Erforschung des trinitarischen Selbstbewußtseins des Menschen. T. arbeitet vor allem die Erleuchtungslehre heraus, und zwar ihren negativen Ertrag: insofern sie die Gottähnlichkeit menschlichen Erkennens bezeugt. Ins Positive gewendet: auf Gott als Dritten zu Subjekt und Objekt führend, muß sie am Freiheit-Gnade-Problem scheitern (93 f.) – während „wahre Demut", die „es beim Negativen aushält", Gnade problemlos als die „Abwesenheit eines erkennbar zureichenden Grundes" nimmt, als Wort für das erfahrene „Geschenk" eines Einfalls (95). – Im gesprochenen Wort begegnet die wahre Vermittlung. Erlösung hieße, daß sie von da auf alles überspränge (97). So ist Gott ein durch nichts zu ersetzender negativer Begriff im Dienst des Selbstgewinns des Selbstbewußtseins; unwahr wird erst die positive Seite seiner Projektion (96 – Feuerbach wird nicht eigens zitiert). – Die Überwindung nun der Diastase von Mensch und Gott ist das Programm von Hegels Philosophie. Sein Denken absoluter Vermittlung läßt freilich „die Subjekte erkennen, daß sie nichts sind als verschwindende Momente" (110). Und es zeigt sich, die in Gesellschaft und Staat sich realisierende göttliche Dreieinigkeit sei „nichts anderes als der theologisch verschlüsselte Ausdruck für die Bewegung des Kapitals" (112). – Hegels System als prophetische Unheilsbotschaft. T. erhärtet die These in einer Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus G. H. Meads (auch in der Aufnahme durch Habermas). „Daß die Herleitung des Geistes, der an sich etwas ist, aus der Relation von Geistlosem, die an sich nichts ist, nicht allgemein als der Widersinn erkannt wird, der sie ist, sondern als schulbildende Pioniertat gilt, die ein neues, nämlich das kommunikative Modell von Vernunft etabliert habe, zeugt von der verblendenden Gewalt, die die wirkliche, den Gesellschaftsprozeß bestimmende Relation des Kapitals aufs Bewußtsein ausübt" (121). – Mit der Schärfe des bösen Blicks wird diese Kapitalbestimmtheit selbst in Habermas' „idealer Kommunikation" entlarvt: sie „entpuppt sich als idealisierter Geschäftsverkehr, worin mündige Händler sich wechselseitig ‚Sprechaktangebote' (!) machen und im ‚Aushandeln von Situationsdefinitionen', in Feilschen und Einigung

alle Facetten ihrer Subjektivität und Einzigartigkeit entfalten" (128): „Sonntagsgewand der Gesellschaft, die e[r] kritisch bloßzustellen vorgibt" (ebd.). – Und es ist diese Kapital-Marktbewegung, die T. auch in der Didaktik als moderner Wissenschaft der Wissenschaften erblickt und bekämpft.

Die z. T. ausführlichen Zitate sind bereits als Teil der Stellungnahme gedacht. Denn sie zeigen unmittelbar die Stärke des analysierenden Argwohns wie dessen Schwäche (das „Elend der kritischen Theorie"). – Zunächst sind, bei einiger Gewandtheit, immer Parallelisierungen und Identifikationen per analogiam möglich, die rhetorisch wirkungsvoll sind, doch weniger tatsächlichem Verständnis dienen und zum wenigsten etwas beweisen. (So gibt es Wort- und Warentausch mit dem dazugehörigen „Geschäftsgebaren" nicht bloß im Kapitalismus, und daß beispielsweise jemand „sich zum Opfer anbietet", entlarvt ihn keineswegs als Konkurrenten auf dem Markt.) Nietzsche und Marx, diese „maîtres de soupçon", sind zugleich auch Meister des entsprechenden Stils, denkenswert „blendend" genannt. – Wie aber, wenn die Entfremdung und Gefährdung des Humanen tiefer reichte? Und allein von ihrer wahren radix her behoben werden könnte? Das führt uns zu der hier beanspruchten „Demut des Negativen". Von Geschenk und Gnade war zu lesen; aber man dürfe nicht positiv sagen, woher? Und Beziehung zwischen sich Beziehenden laufe leer? Das muß sich wohl so darstellen, wenn man Bewußtsein erstlich als Selbstbewußtsein entwirft und die Grundaufgabe von Vermittlung zwischen Geist und Natur sieht statt im personalen Miteins-Gegenüber. Das tut freilich nicht bloß Verf., sondern weithin auch die Tradition, die er mit Kenntnis und Scharfsinn analysiert. Anders gesagt, Dialektik ist tatsächlich heillos. Und bei verdeckter, noch nicht ganz zu sich gekommener Dialektik ist diese Heillosigkeit ihrerseits nur überdeckt. Doch, um nur einmal auch meinerseits (sprach-)analytisch zu werden: warum ist gerade der Schlußsatz des Buches mißglückt? „Ohne auf dieses Wunder zu hoffen, läßt sich der Vernunft nicht die Treue halten" (135). Die Hoffnung hat kein Subjekt („kann man", „können wir" wäre korrekt). Wer aber auch sollte und könnte wirklich hoffen, daß „die Menschheit" sich zusammennehme – gar noch aus der Angst vorm Untergang? Als hätte Angst als solche jemals jemand zur Vernunft gebracht. Und wie sollte subjektlose Erleuchtung (T. lese nach, was er zuvor G. H. Mead ins Buch geschrieben hat) das Selbst humanisierend zu sich selber bringen? Die Negativität unseres faktischen Lebens beruft nicht bloß kontrafaktisch, sondern impliziert als Voraussetzung ihrer selbst wie ihres Bewußtseins eine positive trinitarische Dialogik. Erst recht tut sie dies (und zwar aufgrund dieser ersten Implikation nicht bloß im Irrealis) für eine begründete Hoffnung auf ihre Erlösung. Wenn überhaupt, dann läßt sich einzig auf *Erhörung* hoffen. Mit einer Zeile von K. Kraus gesagt (die man ins Theo-logische zu explizieren hätte): „Hab ich dein Ohr nur, find ich schon mein Wort."

J. Splett

Büchner, Franz, *Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 160 S.

Der Autor, Vf. eines anerkannten Lehrbuchs der allgemeinen Pathologie, legt hier eine Sammlung von Beiträgen aus über vier Jahrzehnten seines wissenschaftlichen Schaffens vor. Darin bietet er seine Grundeinsichten, gewonnen aus empirischer Forschung, philosophischer Reflexion und intensiver ärztlicher Bemühung um den kranken Menschen, der Öffentlichkeit dar.

Der 1. Aufsatz „Der Mensch in der modernen Medizin" kann als programmatisch gelten. In ihm führt B. thesenartig drei anthropologisch bedeutungsvolle Erkenntnisse heutiger Medizin aus, die in Kurzform lauten: 1. Der Mensch ist Teil des Kosmos. 2. Leben ist Erhaltung und Erneuerung von Struktur bei gleichzeitigem beständigem Stoffaustausch. 3. Leib und Seele sind unauflöslich eins. B. stellt gerade hinsichtlich der dritten Einsicht eine Kongruenz zur Anthropologie des Alten und Neuen Testaments fest und zitiert zustimmend aus der „Kirchlichen Dogmatik" Karl Barths: „Die Seele wirkt nicht auf den Leib, sondern der eine Mensch wirkt. Die Seele leidet nicht unter dem Leib, sondern der eine Mensch leidet. Wiederum wirkt der Leib nicht auf die Seele, sondern der eine Mensch wirkt. Und wiederum leidet der Leib nicht unter der

Seele, sondern der eine Mensch leidet." (18; gesp. gedr.) – Die folgenden Aufsätze sind gleichsam Variationen des im ersten Beitrag angeschlagenen Grundthemas. Das Leben (des Menschen), ein stoffliches System im Fließgleichgewicht (Bertalanffy), steht in der „Spannung zwischen Stoffwechsel und Gestalt" (26; gesp. gedr.). Gerät in die Stoffbewegungen und Funktionsabläufe eine Disharmonie – z. B. bei akutem Sauerstoffmangel – so haben wir es mit Krankheit zu tun. Sie allein als Störung materieller Vorgänge zu betrachten, widerspräche aber gerade der leibseelischen Ganzheit des Menschen. Zugleich ist Krankheit auch ein „mögliches Symbol von Tiefenkräften, die sich in ihr verleiben" (51). Besonders aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die Organneurosen. Vor allem aber – und hier wird eine theologische Dimension sichtbar – ist Krankheit ein Zeichen der Kreatürlichkeit des Menschen, seiner existentiellen Ungesichertheit und seines Verwiesenseins auf Gnade. Umgekehrt ist auch die im Fluß der Stoffe sich offenbarende Ordnung ein Hinweis auf den Schöpfer. Diesen Hinweis kann man auch der Evolution, insbesondere der des Menschen, entnehmen, denn trotz des Zufallsmoments im Entstehen einer neuen Art oder eines neuen Individuums ist der Eindruck von Durchdachtheit und sinnhafter Entwicklung gerade beim Menschen schwer abzuwehren. B. drückt dies so aus: „Hier stehen wir vor dem Geheimnis eines konstruktiven, sinngeladenen schöpferischen Zufalles." (123; gesp. gedr.) Es verwundert also nicht, daß er mit Biologen sympathisiert, die „für die Erklärung der Heraufkunft neuer Klassen und Stämme in der Tierwelt die neodarwinistische Hypothese von der Entstehung durch unzählige kleine Schritte von Zufallsmutationen ablehnen und in ihnen die Verleiblichung großer, logisch ‚durchdachter' neuer Baupläne sehen." Aber, auf dem Boden der Empirie verbleibend, fügt er hinzu: „Solche planvolle Bauplanmutationen müssen heute den Denkmodellen des Neodarwinismus und den von ihm zur Diskussion gestellten ‚Ungenauigkeiten bei der Vervielfältigung des Erbmaterials' gegenübergestellt und im Experiment durchgearbeitet werden" (122 f.). So überzeugend B.s Gedanken ansonsten sind, muß aber an dieser Stelle doch die Frage erlaubt sein, ob das Problem, das er hier anschneidet, experimentell überhaupt entscheidbar ist. – Unverkennbar neigt B. zu einer teleologischen Interpretation des Lebens, wie auch seine Deutung des Erbgefüges als der verleibten Entelechie nochmals unterstreicht. Der Zweckgedanke leitet bei ihm hinüber zum Wertgedanken. Daß das individuelle menschliche Leben von der Zeugung bis zum Tode über alles wertvoll ist, läßt sowohl Abtreibung als auch Euthanasie als kategorisch verboten erscheinen. Diese Position hat B. auch in schwerer Zeit durchgehalten und 1941 in einem berühmt gewordenen Vortrag an der Freiburger Universität bekräftigt. Der betreffende Vortrag beschließt den Band. Die Lektüre lehrt einen wieder das Staunen über die „Dynamis und Formstrenge des Lebendigen" und bildet so gewissermaßen eine theoretische Vorübung für die „geschöpfliche Solidarität mit der Welt des Lebendigen" (5).

K. Schanné

4. Ethik, Soziales usw.

Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Hrsg. *Gerfried W. Hunold / Wilhelm Korff.* München: Kösel 1986. 440 S.

Der Untertitel verdeutlicht, was in diesem *Franz Böckle* zum 65. Geburtstag zugeeigneten Sammelband zur Sprache gebracht wird, nämlich nicht weniger, als was in der Welt von morgen an von uns zu verantwortenden Entscheidungen auf uns zukommt. – Mehr als 30 hochqualifizierte Mitarbeiter (ein Bischof, mehrere hohe Politiker, die große Mehrheit Hochschullehrer) teilen sich je nach ihrer Kompetenz in die Behandlung der zu zehn Hauptgruppen zusammengefaßten „Herausforderungen": ökologische, ökonomische, entwicklungspolitische, staatlich-gesellschaftliche, sozial-strukturelle, biotechnische, medienpolitische, fundamentalethische, interkulturell-religiöse und kirchlich-christliche Herausforderungen. Damit dürften wohl alle in Frage kommenden Bereiche angesprochen sein; vielleicht könnte man wünschen, daß die Koexi-

stenz der sog. 1. und 2. Welt und die damit zusammenhängende Frage der Friedenssicherung ausdrücklicher behandelt wäre. Alle Beiträge entsprechen hohen Erwartungen und sind so geschrieben, daß ihr Verständnis keine fachwissenschaftlichen Vorkenntnisse voraussetzt, sie aber nichtsdestoweniger auch für den geschulten Fachmann lesenswert sind. Wer immer das Bedürfnis hat – und jedermann sollte es haben! – nach Information darüber, *was* an gewichtigen und verantwortungsvollen Entscheidungen in absehbarer Zeit auf uns zukommt, und nach Orientierung, *wie* er sich darauf einzustellen hat, der findet in diesem Buch zwar nicht alles Benötigte, aber doch ganz außergewöhnlich viel, wie es ihm wohl nirgendwo anders so vollständig und griffbereit dargeboten wird. Wer dieses Buch studiert und sich seinen Inhalt zu eigen gemacht hat, verfügt damit zwar noch nicht über ausreichendes Wissen, um als Politiker (Gesetzgeber oder dessen sachverständiger Berater) unmittelbar verantwortlich an der Entscheidung mitzuwirken, ist aber gerüstet, um sich am ernsthaften Gedankenaustausch über diese schwierigen und verantwortungsschweren Fragen zu beteiligen und zur Abklärung der Meinungen in der politischen Öffentlichkeit beizutragen. Allen, die aus christlicher oder staatsbürgerlicher Verantwortung zur öffentlichen Meinungsklärung mitzuwirken berufen sind, ist das Studium dieses Buches dringend zu empfehlen. Die Hgg. und den Gelehrten, dem es zugeeignet ist, kann man dazu nur von Herzen beglückwünschen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Schmitz, Philipp, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung.* Würzburg: Echter 1985. 296 S.

Niemand kann die Existenz einer Umweltkrise leugnen, und kein Besonnener wird unsere Verantwortung für diesen Zustand abstreiten. Deshalb wird auch etwas getan, mit Erfolg und mit technischen Mitteln allein, ohne daß sich jemand einzuschränken bräuchte. Beispiele? Der Schwefeldioxydgehalt der Luft ist seit 15 Jahren kräftig zurückgegangen. Nur der Gehalt an Stickoxyden und Kohlenwasserstoffen nimmt noch zu, aber gewiß nicht mehr lange. Die Qualität der Oberflächengewässer verbesserte sich fast überall. Nur das Grundwasser macht noch Sorgen. Das Waldsterben ist für die Medien kein Thema mehr. In Three Mile Island entwich nur ein kleiner Bruchteil der Radioaktivität, die theoretisch für den Fall einer Kernschmelze zu erwarten war, und sie hatte nicht die geringsten nachweisbaren Folgen. Und die Rohstoffe? Sie waren real nie so billig wie heute, wobei zwei Drittel der Erze aus den Industrieländern stammen. Der Erdölverbrauch stagniert und geht in den westlichen Industrieländern zurück. Ist also die Schöpfung noch zu retten? Selbstverständlich! Das ist die Meinung, die seit einigen Jahren ständig an Boden gewinnt (vgl. z. B. Julian L. Simon / Hermann Kahn, The Resourceful Earth, a response to „Global 2000", Oxford 1984, 585 S.). Der kleine Mann stimmt zu durch das, was er tut. Der Verbrauch der zwei edelsten Sekundärenergien, Strom und Treibstoff, nahm ununterbrochen zu auch während der vergangenen Rezession, als der Industrieverbrauch stagnierte oder gar sank. Die hartgesottenen Realisten halten nicht viel von einer neuen Ethik, denn die werde genau so wenig gehalten wie die alte. Was nottut, sind schlau ausgedachte soziale Mechanismen, die den Menschen, egoistisch und unverbesserlich, wie er nun einmal ist, veranlassen, das Gute und Selbstlose zu tun, ohne daß er es merkt. Gewiß, es gibt lautstarke Proteste gegen Brockdorf und Wackersdorf. Aber kann man sie ernst nehmen, wenn zur gleichen Zeit um Mitternacht 10 Millionen Fernseher eingeschaltet wurden, um sich an einem Fußballspiel aus Mexiko zu ergötzen? Jedermann mit Hauptschulbildung hätte ausrechnen können, daß in jenem Augenblick zwei Kernkraftwerke Typ Brockdorf oder vier Kohlekraftwerke Typ Buschhaus Volldampf für diese zwei Stunden Vergnügen arbeiten mußten. Gewiß, es gibt dunkle Punkte: die Entwicklungsländer. Dort wird in der Tat die Umwelt rapide zerstört, weil das einzige reale, langfristige Umweltproblem ungelöst bleibt: die Zunahme der Köpfe (während die Zunahme des Pro-Kopf-Verbrauchs an Umweltgütern jeder Art in den Industrieländern geflissentlich übersehen wird).

Wenn nun der Moraltheologe Schmitz erneut die Alarmglocke zieht, bloß technische Lösungen für unzureichend hält und nach einer tieferen, ethischen wie religiösen Grundlegung unseres Verhältnisses zur Natur, zur Schöpfung Gottes sucht, redet er im

Moment wie Demosthenes gegen den Wind. Er wird aber recht bekommen, spätestens, wenn die Ölpreise wieder steigen. Man sollte ein Zwischenhoch nicht mit einer stabilen Schönwetterlage verwechseln. Der Vf. schildert im 1. Kap. seines Entwurfes (15–32) in knappen Zügen die Umweltkrise, das Erwachen eines Umweltbewußtseins und die verschiedenen Perspektiven, unter denen die Umweltkrise gesehen und angegangen wird. Mit Recht betont er den entscheidenden Mangel bisheriger Versuche: die sozial-humane Komponente wird meist nicht gesehen. Der Mensch wird einfach genommen als das, was er geworden ist, vor allem als Konsument, der immer noch nicht genug Entlastung, Bequemlichkeit, Mobilität, Abwechslung und Zerstreuung hat. Was aber langfristig nottut, ist nicht nur eine Änderung der Produktionstechnik und der Wirtschaft, sondern eine vertiefte Auffassung des Lebens, ein neuer von Maß und Selbstbeschränkung geprägter Lebensstil, das Wiedererlernen verlorengegangener sozialer Verhaltensweisen, ein nicht-imperialistisches, dafür partnerschaftliches Verhältnis zur Natur, die nicht bloß Umwelt, nicht bloß System ist, sondern Schöpfung Gottes. Im 2. Kap. (Diagnose, 35–59) sucht Sch. nach einer neuen Grundorientierung. Das bisherige „Paradigma", die Idee des Fortschritts, hat abgewirtschaftet, ein neues muß gefunden und akzeptiert werden. Da die Umweltkrise weithin als Bedrohung des Lebens erlebt wird, liegt es nahe, Erhaltung und Entfaltung des Lebens im ganzen als neues Paradigma zu wählen und zu entwickeln („Respekt vor dem Leben"). Es geht nicht mehr nur um die Selbstentfaltung der einzelnen ohne Rücksicht darauf, wo die anderen stehen. Es geht um die Entfaltungsmöglichkeit aller, auch kommender Generationen, auch des außermenschlichen Lebens. In einem zweiten Schritt entwickelt der Vf. eine der neuen Grundorientierung entsprechende Ethik des Lebens. Zunächst werden vorhandene Ansätze diskutiert, philosophische unter dem Stichwort Natur (63–91), theologische unter dem Stichwort Schöpfung (92–114). Natur wie Schöpfung liefern eine Sinnstruktur für sittliches Handeln, aber nicht ohne weiteres eine Norm, obwohl gerade das für viele Zeitgenossen auf der Suche nach einer tragfähigen ethischen Orientierung sehr nahe liegt (71 f., 97 f.). Wegen der Plausibilität der Natur als Norm hätte dieser Punkt eine ausführliche Diskussion verdient, nicht nur eine Erwähnung (vgl. 137, 144). Auf Grund der skizzierten Grundlage ist mehr als ein einziger Ethikentwurf denkbar. Einige werden im Kap. „Entwürfe" untersucht (117–171). Die nicht zu leugnende Sonderstellung des Menschen und noch mehr seine faktische Überlegenheit haben dazu geführt, Tiere, Pflanzen und die ganze Natur allein in Funktion unserer Bedürfnisse zu sehen. Wie kann dieser Funktionalismus überwunden werden? Gibt es Grenzen unserer Verfügungsgewalt, weil die Tiere Rechte haben (viele angelsächsische Autoren, 117–134)? Sch. hält diese Konstruktion trotz vieler Verdienste für einen untauglichen Versuch. Zuzugeben ist aber, daß Lebewesen Eigenwert besitzen (und die unbelebte Welt?) und nicht beliebiges Material unseres Handelns sein dürfen. Ist das so, wird so etwas wie Partnerschaft mit den Mitgeschöpfen möglich. Wir als die Stärkeren sollten mit der verletzlich gewordenen Natur Frieden schließen (Meyer-Abich, 135–148). Der Autor selbst formuliert die Forderungen des Lebens an uns mit Hilfe des Dekalogs, der unmittelbar den Schutz des menschlichen Lebens, mittelbar die Sicherung allen Lebens will. Er offenbart das Wirken Gottes in seiner Schöpfung und zugleich den Sinn der Schöpfung, der unser Handeln leiten soll (149–171). Das letzte Kap. (Beispiele, 175–261) zeigt an einigen Umweltproblemen, wie man zu einem sittlichen Urteil kommen kann. Es geht um Energie, Überbevölkerung und Armut, Tierversuche in der Forschung, Abfallprobleme, Gestaltung des Lebensraumes (Stadt und Landschaft). Stets wird zuerst die Situation geschildert, dann die Maßstäbe, die es anzulegen gilt unter dem Gesichtspunkt des Glaubens und der Ethik, die Anwendung dieser Maßstäbe auf den konkreten Sachverhalt und schließlich die Übersetzung ins Politische. Es fällt auf, daß die Ergebnisse weithin, vom Kap. über Tierversuche einmal abgesehen, sich dekken mit dem, was weitsichtiger Eigennutz pragmatisch ebenfalls gefunden hat, ein Eigennutz allerdings, der die nächste Generation miteinschließen muß. Wozu dann, so möchte man fragen, der ganze theoretische Aufwand, wenn das simple Klugheitsgebot, den Ast, auf dem man sitzt, nicht abzusägen, praktisch dasselbe leistet? Die einfachste Antwort darauf lautet, doppelt genäht hält besser. Wir werden keinen der dargelegten Sinnzusammenhänge vernachlässigen dürfen, wenn die vorgeschlagenen Maßnahmen

wirksam und zügig durchgeführt werden sollen und dabei spürbar wird, wie jeder einzelne sich erneut wird belasten lassen müssen, um das Leben aller im ganzen und auf Dauer zu retten und zu entfalten. Noch immer aber strebt jedermann nach noch mehr Einkommen, obwohl jede zusätzliche Mark zusätzlichen Umweltverbrauch bedeutet. Noch immer steht die Wirtschaft auch der reichen Länder unter einem Wachstumszwang, von dem niemand so recht weiß, wie man ihn herausoperieren könnte, ohne die Vorteile unseres Wirtschaftssystems zu zerstören. Und noch immer ist die Verringerung des Grabens zwischen Reich und Arm, national wie international, nur in einer Weise denkbar: Angleichung der unteren zwei Drittel der Einkommenspyramide an das obere Drittel. Das aber wird die Erde nach allem, was wir wissen, mit Sicherheit nicht mehr aushalten. Bleibt noch zu erwähnen, daß der Vf. rund 300 Titel anführt und zum großen Teil auch zitiert. P. Erbrich S.J.

Eingriff in die Vererbung. Studium generale Wintersemester 1984/85 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster NF 5). Münster: Aschendorff 1985. 89 S.

Die technisch möglich gewordenen Eingriffe in die Vererbung haben Ängste bei den einen und übertriebene Erwartungen bei den anderen geweckt. So war es ein Gebot der Stunde, für eine breitere Öffentlichkeit in einer Ringvorlesung des Studium generale im WS 1984/85 in Münster diese Problemkreise in verständlicher Form von den verschiedenen Disziplinen her anzusprechen und zu diskutieren. Es bereiten das Material auf zunächst der Biologe *K. Heckmann* „Möglichkeiten und Gefahren der genetischen Manipulation" (7–23) und der Mediziner *W. Lenz* „Humangenetische Fragen zur genetischen Manipulation" (24–35). Ernüchternd sind die Aussagen des letzteren, daß es unmöglich ist, in menschliche Keimzellen oder befruchtete Eizellen Eingriffe mit der Absicht vorzunehmen, die Eigenschaften des daraus sich entwickelnden Menschen gezielt zu beeinflussen. *R. Toellner* zeigt in seinem Beitrag „Macht und Ohnmacht des Wissens. Musterfall Gentechnologie in der Geschichte neuzeitlicher Wissenschaft" (36–50) auf, in welchen wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang diese neuen Kenntnisse des Menschen zu stellen sind. Der Mensch nimmt jetzt die Vorgänge der Selektion und Mutation selbst in die Hand, viel einschneidender als er es zuvor in der Tier- und Pflanzenzüchtung getan hatte. Gibt es sittliche Gebote und Rechtsnormen, die den neuen faustischen Menschen wirksam kontrollieren können? Der Moraltheologe *F. Böckle* sucht nach diesem vorgelegten Überblick über das technisch Mögliche in der Genetik in seinem Beitrag „Möglichkeiten genetischer Manipulation aus ethischer Sicht" (51–63) nach sittlichen Grundsätzen des Handelns auf diesem problemgeladenen Feld. Besonders wichtig ist für ihn die Betonung der absoluten Grenze für das Handeln des Wissenschaftlers, wo er das menschliche Subjekt als bloßes Mittel zum Zweck seiner wissenschaftlichen Arbeit macht. Dies wird besonders deutlich in den Experimenten mit den sogenannten überzähligen befruchteten menschlichen Eiern bei der In-vitro-Fertilisation. Der Jurist *H. Kollhosser* rollt im letzten Vortrag „Rechtsfragen bei Eingriffen in Zeugung und Vererbung" (64–88) eine große Zahl von rechtlichen Problemen auf, die sowohl mit den neuen Möglichkeiten genetischer Eingriffe als auch mit der extrakorporalen Befruchtung plus Embryotransfer nach einer gesetzlichen Regelung verlangen. Die möglichen familiären- und erbrechtlichen Folgen dessen, was heute medizinisch möglich ist und auch schon in weitem Umfang getan wird, lassen sich mit dem geltenden Recht nicht lösen und dürfen nicht allein einer somit willkürlichen Rechtsprechung überlassen bleiben. Es gibt zum Teil nicht unerhebliche strafrechtliche Lücken in der Gesetzgebung. – Man kann dem Prorektor *V. Leute* in dem Vorwort (6) nur zustimmen, „daß mit dieser Reihe von Vorträgen kompetenter Wissenschaftler ein Beitrag zur Versachlichung der Diskussion über Probleme der experimentellen Beeinflussung von Vererbung und Zeugung geleistet" wird. Für die Frage der „In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer" wende man sich aber besser an das von U. Jüdes 1983 unter dem genannten Titel herausgegebene Buch oder für den weiteren Problembereich an das ausgezeichnete Buch von J. v. Troschke u. H. Schmidt

„Ärztliche Entscheidungskonflikte (Falldiskussionen aus rechtlicher, ethischer und medizinischer Sicht)", 1983. R. Koltermann S. J.

Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien 3). Hrsg. *Venanz Schubert.* St. Ottilien: EOS 1986. 417 S.

Zu dieser Ringvorlesung der Universität München haben Repräsentanten sehr verschiedener Disziplinen Beiträge geleistet. Eingeführt wurde die Reihe der Vorlesungen durch den evangelischen Theologen *W. Pannenberg* mit dem biblischen Thema „Fluch und Segen der Arbeit" (23–46) und abgeschlossen durch *F. Krings,* Philosoph von Fach, mit der Vorlesung „Energie, Arbeit, Leistung; Die Frage nach dem Sinn" (383–404). Da wir das Wort „Arbeit" in mehrfachem Sinn gebrauchen und den Kreis der „Arbeiten" sehr verschieden umschreiben, muß der Sacherklärung notwendig eine Worterklärung voraufgehen. Darum erhalten zuerst die Philologen das Wort, um darzustellen, wie die alten Griechen (*Ch. Meier,* 47–110) und die alten Römer und die noch in lateinischer Sprache schreibenden „Scholastiker" des Mittelalters (*W. Stroh,* 111–146) sich über die Arbeit äußern und welcher sprachlichen Ausdrucksmittel sie sich dafür bedienen. Deren Sprache und die darin zum Ausdruck kommende Denkweise wirken noch bis in unsere heutige Sprache und Denkweise nach. Darum vermittelt deren Kenntnis uns wertvolle Einblicke in unsere heutige Arbeitswelt und in das Verhältnis, in dem wir Heutigen zu ihr und unserer eigenen Arbeit stehen. Unergiebig für das, worum es hier geht, aber nicht uninteressant ist der Bericht von *H. Schmitz-Glintzer* über die sich über mehrere Jahrtausende erstreckende Entwicklung in China (147–180). – Die Sacherklärung wird eröffnet durch *W. Zorn* mit „Arbeit in Europa vom Mittelalter bis ins Industriezeitalter" (181–212). Unmittelbar anschließend stößt *W. Korff* mit seinen instruktiven, auf die Enzyklika „Laborem exercens" von Papst Johannes Paul II. von 1981 aufbauenden Ausführungen über „Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre" in die allerjüngste Gegenwart vor (213–254). Bereits das „Ende der industriellen Lohnarbeit" (285–306) glaubt *B. Lutz* ankündigen zu können, nicht etwa, weil high tech und Mikroprozessoren sie verdrängen würden, sondern weil der Nachwuchs dafür (Abfluß von überzähliger Landbevölkerung zur Industrie) aussterben werde. – Enttäuschend ist das Referat von *H. Tschamler* über „Arbeit und Bildung" (255–284); darüber wäre mehr und gewichtigeres zu sagen. – Wie die menschliche Arbeit in der wirtschaftlichen Praxis gewertet und behandelt wird, bzw. wie mit ihr umgegangen werden könnte und sollte, erörtert *E. Heinen* „in betriebswirtschaftlicher Sicht" (307–330) und wird ergänzt durch *L. von Rosenstiel* „Die neuen Technologien und ihre Auswirkung auf den arbeitenden Menschen" (331–362). Bezüglich der uns so schwer bedrückenden Sorge der Arbeitslosigkeit untersucht *F. E. Münnich,* ob sie „unvermeidlich" sei (363–382). Nach ihm ist nur eine ZVW (Zentralverwaltungswirtschaft) imstande, sie zu vermeiden, strenggenommen sogar auch nur, sie unsichtbar zu machen; eine freie Wirtschaft vermöge nur die Härten zu beseitigen oder mindestens zu mildern, von denen die Arbeitslosen betroffen werden. Warum die zeitweilig so erfolgreiche Beschäftigungspolitik nach Keynes heute versagt, legt er überzeugend dar, ohne darum der monetaristischen Politik größeres Vertrauen zu schenken. Auch der Arbeitszeitverkürzung glaubt er keinen namhaften Erfolg zuschreiben zu dürfen, der an der mangelnden Flexibilität scheitern werde; den zusätzlich einzustellenden Arbeitnehmern würden die jeweils benötigte Qualifikation fehlen. Das ist ein wenig ermutigender Ausklang, auch wenn er nicht sagt oder auch nur so verstanden sein will, als seien wir gegenüber der Arbeitslosigkeit schlechterdings ohnmächtig; positive Hinweise gibt er allerdings nicht. – Wie dem aber auch sei, auf jeden Fall war diese Ringvorlesung eine verdienstvolle Veranstaltung der Münchener Universität; ihre Veröffentlichung im Druck ist zu begrüßen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Verhaltenshypothesen und Familienbudgets – die Ansatzpunkte der „Neuen Haushaltsökonomik" für Familienpolitik. Hrsg. *H. G. Krüsselberg u. a.* (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit 182). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1986. 290 S.

Zwei Vorstellungswelten, die bis in die Gegenwart als selbstverständlich und unumstößlich galten, sind in tiefgehenden Wandel geraten und leidenschaftlich umstritten. Die eine, der ihre Anhänger geradezu weltanschaulichen Rang zuschreiben, den ihre Gegner ihr allerdings entschieden bestreiten, hat die Rolle der Frau zum Gegenstand, namentlich ihre Rolle in der Ehe und Familie; die andere betrifft die menschliche Arbeit, namentlich die einseitige Hoch- und Überschätzung der im Raume der Wirtschaft gegen Entgelt geleisteten Erwerbstätigkeit, im Vergleich zu der Unterschätzung, um nicht zu sagen völligen Nicht-Beachtung der in den Familien *un*entgeltlich, hauptsächlich von den Frauen, geleisteten Arbeit, wie sie unserer „konventionellen" Begriffsbildung und Berechnung des Sozialprodukts und der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung zugrunde liegt. Offenbar greifen diese beiden Wandlungsprozesse und die aus ihnen abgeleiteten Schlußfolgerungen stark ineinander. Müssen wir die rechtliche Ordnung, die sog. „Hausfrauenehe", wie das in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts beratene, am 1. 1. 1900 in Kraft getretene BGB sie gemäß den damals unbestritten herrschenden Vorstellungen umschrieben hat, die allerdings inzwischen bereits mehrfach und tiefgreifend umgestaltet worden ist, nach den heute sich immer stärker durchsetzenden Vorstellungen nicht vollkommen preisgeben und ein grundstürzend anderes neues Modell entwerfen, das der Frau nicht nur Gleichwertigkeit, sondern volle Gleichberechtigung einräumt und namentlich ihrer in der Familie geleisteten Arbeit einen höheren Rang, nicht zuletzt ein höheres soziales Prestige zuerkennt? Können wir es uns leisten, an unserem „konventionellen" Verständnis des Sozialprodukts und der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung festzuhalten, wonach dafür nur Gegenstände und Vorgänge des entgeltlichen rechtsgeschäftlichen Marktverkehrs zählen, dagegen die gesamte durch die in der Familie unentgeltlich geleistete Arbeit erbrachte *Wertschöpfung* ausfällt und außer Betracht bleibt? Sind überhaupt Familie und Marktwirtschaft miteinander vereinbar, oder ist die Familie für die Marktwirtschaft, die ihrem Begriff nach nur marktaktive Teilnehmer, aber keine markt*in*aktiven, markt*passive* Teilnehmer kennt, nur ein *Fremd*körper, der in sie nicht hineinpaßt und dem sie nicht gerecht werden *kann?* Das ist die grundlegende Frage, der wir, die wir uns zur Marktwirtschaft bekennen und das marktwirtschaftliche Prinzip bejahen, uns zu stellen haben, nicht ausweichen dürfen!

In der Auseinandersetzung zwischen den Befürwortern und den Bekämpfern der neuen, sich immer stärker durchsetzenden Vorstellungen wird meist sehr unbestimmt und mit sehr allgemein gehaltenen, mehr gemutmaßten als exakt nachgewiesenen und belegten Gründen argumentiert. Darum ist dieses Buch sehr zu begrüßen, das sich durch seine unbedingte Sachlichkeit auszeichnet. *Fesselnd* ist nur die „Einleitung" (1–22), die in die Problematik einführt. Auch den ersten Hauptteil „Die neue Haushaltsökonomik – ein Ansatz zur Erklärung des familialen Verhaltens" (23–124) liest man noch mit Genuß; um sich durch den zweiten Hauptteil „Empirische Betrachtung von Familienzeitbudgets" (125–236) hindurchzuarbeiten, muß man sich für die Fülle des hier zusammengetragenen statistischen Materials mit viel Geduld rüsten, die sich aber lohnt, und man muß dankbar anerkennen, daß es so reichlich und so gründlich durchgearbeitet dargeboten wird, wie es bisher nirgends aufzufinden war. Wie bereits der Buchtitel und die Überschriften der beiden Hauptteile eindeutig zu erkennen geben, wird die gesamte Problematik nicht von der philosophischen (oder erst gar theologischen), sondern von der *ökonomischen* Seite her angegangen; das, was in der Familie vor sich geht, von der Wahl des Ehepartners angefangen, wird unter ökonomische Begriffe gebracht und in der ökonomischen Fachsprache diskutiert. Das dürfte seinen Grund wohl darin haben, daß es sich in dieser Sprache wohl am ehesten dem Verständnis von Politikern nahebringen, vielleicht sogar *bei*bringen läßt, die über philosophische, soziologische oder politologische Argumente nur die Achseln zucken würden. – Was bedeutet es für das Familienleben, ob die Frau und Mutter sich ungeteilt der Fami-

lie widmet oder Erwerbstätigkeit, namentlich außerhäusliche, auf sich nimmt? Wie teilen Frauen und Mütter, die sich außerhäuslicher (Erwerbs-)Tätigkeit widmen, ihre Zeit ein? Was bedeuten hier verschiedene Kinderzahl und eine Vielzahl anderer Umstände, die als dafür bedeutsam angesehen zu werden pflegen? Was bedeutet unter dieser Rücksicht die „Trennung von Haushalt und Betrieb"? Die weit verbreitete Meinung, sie habe die Familie auf eine reine Konsumgemeinschaft zurückgeführt, die heutige Klein- oder Intimfamilie habe alle produktiven Funktionen eingebüßt, sei produktiv funktions*los* geworden, ist unzutreffend; das hier zusammengetragene Tatsachenmaterial widerlegt sie schlagend. Das namentlich die Kirchen interessierende Problem, was die außerfamiliäre Tätigkeit der Mutter, nicht nur ihre Erwerbstätigkeit, sondern auch ihre Wirksamkeit in Wissenschaft und öffentlichem Leben, an Nachteilen für die Kinder, für deren physische und noch mehr für ihre intellektuelle und moralische Entwicklung nach sich zieht, kommt bei dieser Anlage der ganzen Studie nur andeutungsweise zur Geltung, wird aber nicht vertieft; vergessen sind sie aber bestimmt nicht.

Zur Versachlichung der Diskussion kann das Buch sehr viel beitragen. Den Forschungsinstituten, die es erarbeitet haben, aber auch dem Familienministerium, das den Forschungsauftrag erteilt und die Studien in seiner Schriftenreihe veröffentlicht hat, gebührt dafür aufrichtiger Dank. O. v. Nell-Breuning S. J.

Lexikon des Sozialismus. Herausgegeben von *Th. Meyer* u. a. Köln: Bund-Verlag 1986. 774 S.

Der Buchtitel spricht vom Sozialismus in der *Ein*zahl: Lexikon *des* Sozialismus. Da es eine Vielzahl äußerst unterschiedlicher Sozialismen gibt, deren hauptsächliche Richtungen einander sogar den Namen streitig machen, drängt sich die Frage auf: gibt es in der Erfahrungswelt oder in der Gedankenwelt überhaupt ein eindeutig bestimmbares Etwas, das Gegenstand dieses Lexikons sein könnte? Die Hgg. sind sich dieser Frage durchaus bewußt und geben unter „Vorwort und Hinweise zur Benutzung" Auskunft. Ihre eigene Position sei die demokratisch-sozialistische; von ihr aus sei das Lexikon konzipiert; thematisch beschränke es sich jedoch nicht auf Aspekte und Probleme des demokratischen S., verstehe vielmehr „S. im breitesten Sinn der tatsächlichen politischen und wissenschaftlichen Verwendung des Wortes heute" (5). Insoweit ist der Inhalt des Lexikons treffend umschrieben. Die weitere Angabe, das Lexikon beziehe sich „auf die Gesamtheit der Bestrebungen, die sich aus der Arbeiterbewegung des 19. Jh.s entwickelt haben", bedarf der Berichtigung; um zuzutreffen, muß zu „Arbeiterbewegung" die Einschränkung „sozialistische" hinzugefügt werden; das Fehlen dieses einschränkenden Zusatzes verrät, daß auch die Hgg. dem weitverbreiteten Irrtum erlegen sind, im 19. Jh. habe es nur die sozialistische Arbeiterbewegung und nicht neben ihr auch die zwar erheblich schwächere, aber doch keineswegs bedeutungslose christlich-soziale Arbeiterbewegung gegeben. Diese beiden Arbeiterbewegungen leben auch heute beide noch fort; aus ihnen beiden sind Bestrebungen und Entwicklungen erwachsen, sowohl sozialistische und christlich-soziale, die heute noch fortbestehen und im Streit miteinander liegen. So behandelt das Lexikon denn auch keineswegs die „Gesamtheit" alles dessen, was sich aus der Arbeiterbewegung des 19. Jh.s entwickelt hat, sondern nur, was sich von der sozialistischen Arbeiterbewegung herleitet, sowie die asiatischen und afrikanischen Sozialismen, die keinen Bezug auf das, was sich im Europa des 19. Jh.s zugetragen hat, aufweisen. So fehlt es an einem sachlichen Unterscheidungs- oder Abgrenzungsmerkmal und verbleibt nur der Name: man nennt sich „sozialistisch", bekennt sich zum „S"; was aber mit diesem Bekenntnis zum Ausdruck gebracht werden soll, ob zwischen „sozial" und „sozial*ist*isch" eine Grenze besteht und wenn ja, worin sie besteht und wo sie liegt, bleibt unaufgeklärt.

Von katholischer Seite war 1929 in einem Beitrag zu Band IV des „Staatslexikons" der Görresgesellschaft der Versuch gemacht worden, einen gemeinsamen Oberbegriff von „S" zu formulieren, der alles und nur das zusammenfaßt, was allen sozialistischen Richtungen gemeinsam und nur ihnen eigentümlich ist; diese Begriffsbestimmung des S. war 1931 in die Enzyklika „Quadragesimo anno" übernommen und der so definierte S. als mit grundlegenden christlichen Glaubens- und Sittenlehren unvereinbar verwor-

fen worden. In dieser Begriffsbestimmung vermochten jedoch namhafte sozialistische Richtungen sich nicht wiederzuerkennen, sahen sich in ihr vielmehr völlig verkannt, ja bis in ihr Gegenteil verkehrt. Im Beitrag „Kirche (kath.) und S." (298 ff.) wird darüber berichtet, jedoch keinerlei Versuch zu einer eigenen Begriffsbestimmung unternommen. Auch der Beitrag „S; Begriffsgeschichte" (560 ff.) verzichtet auf einen solchen Versuch und kommt zu dem Ergebnis, es erscheine angemessen, „nicht mehr von ‚*dem*' S. zu sprechen, sondern die reale Vielfalt seiner Ausprägungen in Theorie und Praxis ernst zu nehmen" (563). An anderer Stelle wird auf die im Vergleich zu 1931 „diffizileren" Ausführungen Papst Pauls VI. in 1971 verwiesen, der auf zwischen all den sich als sozialistisch bezeichnenden Richtungen bestehende, von ihm nicht näher bezeichnete Zusammenhänge hinweise, die es „für den Christen notwendig machen, genau zuzusehen, wie weit er sich einlassen darf, ohne daß unmerklich die Werte der Freiheit, der Verantwortung im Gewissen und der Raum für geistiges (Geistliches) Leben zu Schaden kommen" (299). So bringt dieses „Lexikon des S." das den Theologen an erster Stelle interessierende Thema „Christentum und S." oder „Kirche und S." gar nicht zum Austrag; ja es tritt überhaupt nicht in Erscheinung. Daß es bis in die allerjüngste Zeit im vorpolitischen und im politischen Raum harte und bittere Konflikte, leidenschaftlich ausgetragene Kämpfe zwischen Kirche und S. gegeben hat, davon ist an keiner Stelle die Rede. Der S., von dem aus dieses Lexikon „konzipiert" ist, begegnet der Kirche mit unverkennbarer Wertschätzung und vermeidet geflissentlich jeden Mißton.

Dieses Lexikon versteht sich nicht als bloße Informationsquelle, als Nachschlagebehelf, aus dem man sich über Tatsächliches, über Personen, Einrichtungen oder Ereignisse des S. informieren kann. Es geht ihm durchaus auch um das Grundsätzliche. So enthält es eine Vielzahl wissenschaftlich durchaus ernst zu nehmender Beiträge über Fragen grundsätzlicher Art und mutet seinen Lesern ernsthafte geistige Anstrengung zu, nichtsdestoweniger vermögen diese seine Beiträge nicht voll zu befriedigen. Ganz in dem Sinne, wie das Godesberger Grundsatzprogramm es der Partei vorschreibt, so verzichten auch die Hgg. dieses Lexikons auf letzte weltanschauliche Begründung und beschränken sich auf Vorletztes.

Auf den rund 800 Seiten des Lexikons liest man zweimal das Wort GOTT. Aufmerksamkeit verdient sein Vorkommen in dem gewichtigen Beitrag „Moral und Politik" (442–447), worin die Rede ist von dem Staatsmann, der seine Entscheidungen „als Einsamer vor Gott" versteht, und dessen letzte Werte aus seiner Glaubensentscheidung entstammen und daher im Sinne des Beitragsverfassers „irrational", d. i. nicht an Hand eines intersubjektiv gültigen Wertmaßstabes begründbar sind (446). – Ganz unbekannt ist dem Lexikon das Wort „Sünde". Daß die Welt infolge der Sünde im argen liegt, daß das große Unheil, die große Unordnung, der große Unfriede in dieser Welt die Sünde ist, daß all die von den Sozialisten mit Recht beklagten und bekämpften Mängel letzten Endes Auswirkungen der Sünde sind, und daß noch so kluge und geschickte Maßnahmen und Anordnungen nicht ausreichen, um sie auszuräumen, davon erfährt man nichts. Die Welt erscheint im ganzen als „heil" oder mindestens auf jeden Fall vollkommen heilbar; wir brauchten nur unseren Verstand anzuwenden und unserer Einsicht zu folgen, um eine heile Welt (wieder-)herzustellen. – Fragt man am Schluß nach dem Unterscheidungsmerkmal, das „sozial*istisch*" und „(christlich-)sozial" begriffsscharf voneinander scheidet, dann bleibt nur dieses *eine* übrig: für christlich-sozial ist die Transzendenz (der Bezug auf Gott) *konstitutiv;* für „sozialistisch" ist sie es nicht, läßt sie sich entbehren, kann man sie sogar ausdrücklich ausschließen. Unter den Mitarbeitern des Lexikons befinden sich überzeugte Christen; auch von mir enthält es zwei Beiträge: „Sozialenzykliken" (554–556) und „Subsidiaritätsprinzip" (669). Der Religion und der Kirche bringen die Hgg. hohe Achtung entgegen; in dem ganzen Werk ist mir kein abfälliges, herabsetzendes oder erst gar gehässiges Wort gegen Religion und Kirche begegnet. – Alles, was man als Christ oder als Mann der Kirche braucht, um in Auseinandersetzungen mit Sozialisten gleichviel welcher Richtung seinen Mann zu stehen, wird man in diesem Lexikon finden. Es ist eine höchst respektable Leistung; man kann sich seiner mit vollem Vertrauen bedienen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart. Beiträge des Südosteuropa-Arbeitskreises der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum V. Internationalen Südosteuropa-Kongreß der Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Europeén. Belgrad, 11.–17. September 1984. Hrsg. *Klaus-Detlev Grothusen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 336 S.

Wissenschaftler verschiedener Disziplinen befassen sich in diesem Sammelband mit Integrationsproblemen, die „sich in der Geschichte und Gegenwart Jugoslawiens nicht nur auf der politischen und wirtschaftlichen, der ethischen und sozialen Ebene, sondern in starkem Maße auch im Bereich der Kultur und Kunst zeigen" (196). Da der Begriff ‚Integration' unterschiedlich verwendet wird, erläutert *F. Ronneberger* aus sozialwissenschaftlicher Sicht, was damit in den folgenden Beiträgen gemeint ist. Anhand archäologischer Funde untersucht *O. H. Frey* den Einfluß der griechischen Kolonisation auf Jugoslawien, und *V. Bierbrauer* versucht zu zeigen, wie seit dem Beginn der Völkerwanderung bis zur slawischen Landnahme die in diesem Gebiet lebenden Romanen die eindringenden Germanen integriert haben. Wandmalereien in montenegrinischen Kirchen ermöglichen es *K. Wessel* nachzuweisen, daß trotz des Schismas Orthodoxie und Katholizismus in der Kunst zusammengearbeitet haben, indem sie Künstler der jeweils anderen Konfession beauftragten, die Gotteshäuser zu schmücken. Als Vertreter der Turkologie macht zunächst *H. G. Majer* auf die besondere Rolle aufmerksam, die Albaner und Bosnier als Elitetruppen in der osmanischen Armee gespielt haben, und *M. Ursinus* fragt dann, wie weit „die Heiratsbeziehungen der muslimischen Bevölkerung von Sarajevo im frühen 19. Jahrhundert – ein Faktor der innerstädtischen Integration" (118) waren. Den gemeinsamen Kampf der Albaner und Südslawen gegen die Türken, die nationale Integration Kroatiens im 19. Jahrhundert und die Frage, ob das Entstehen der makedonischen Nation als eigenständige Integration oder lediglich als künstliche Synthese anzusehen sei, behandeln die Historiker *P. Bartl, W. Kessler* und *J. de Jong.* Unter sprachwissenschaftlichem Aspekt vergleicht *N. Reiter* den makedonischen Wortschatz mit dem bulgarischen und serbokroatischen und stellt dabei fest, „daß der makedonische Wortschatz nach dem Serbischen hin tendiert" (194). Die literaturwissenschaftlichen Themen: „Volksepik und Kunstepik – Syntheseversuche in der serbischen Literatur zwischen 1790 und 1830" und „Zur Poetik des kroatischen, serbischen und slowenischen Realismus" bearbeiten *R. Lauer* und *J. Matešić.* Mit aktuellen Integrationsproblemen beschäftigen sich *R. W. Brednich* und *D. Burkhart,* die auf die Bedeutung der Volkskunde für die Reintegration der jugoslawischen Arbeitsemigranten aufmerksam machen. Die wirtschaftlichen Beziehungen Jugoslawiens zur Europäischen Gemeinschaft und zum Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe untersucht *W. Gumpel* und kommt zu dem Ergebnis, „daß trotz des Präferenzvertrags mit der EG Jugoslawien auch weiterhin eine stärkere Bindung an den RgW eingehen wird, wenn es nicht gelingt, sein wirtschaftliches und politisches System zu stabilisieren" (268). Anhand der Handelsbeziehungen zwischen Jugoslawien und Deutschland während der Weltwirtschaftskrise erläutert *R. Schönfeld,* wie beide Länder ihre wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu lösen versuchten. In den drei letzten Beiträgen erörtern die Rechtswissenschaftler *F.-Chr. Schroeder, Chr. Höckerweyand* und *H. Roggemann,* wie sich Änderungen des Strafrechts und der Verfassung auf die Integration der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien auswirken.

Die durchweg sachkundigen und gut lesbaren, durch Statistiken und Bilder veranschaulichten Arbeiten können in dieser knappen Inhaltsangabe nur unzureichend gewürdigt werden. Da sie die Integrationsprobleme Jugoslawiens von verschiedensten Seiten beleuchten, erweitern sie nicht nur das Wissen über dieses südosteuropäische Land, sondern zeigen auch, welche Schwierigkeiten dieser Vielvölkerstaat überwinden muß, um zur Einheit zu gelangen. Wer diesen gelungenen Sammelband gelesen hat, kann die oft einseitigen Presseberichte besser einordnen und sich ein eigenes Urteil bilden.

J. Oswald S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation. Herausgegeben von V. Mulago gwa Cikala M. (Theologie der Dritten Welt 8). Freiburg / Basel / Wien: Herder 1986. 198 S.

Anselme de Cantorbéry, Monologion. Proslogion. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin SJ. (L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry I) Paris: du cerf 1986. 333 S.

Zur Bilanz des Lutherjahres. Herausgegeben von Peter Manns (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung Abendländische Religionsgeschichte – Beiheft 19). Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden 1986. VIII/154 S.

Biser, Eugen, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung. Graz / Wien / Köln: Styria 1986. 298 S.

Burggraeve, Roger, Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1985). Leuven: Peeters 1986. 142 S.

Casel, Odo, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Herausgegeben vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson. Regensburg: Pustet 1986. 183 S.

Colomer, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. I. La filosofía trascendental: Kant (Biblioteca Herder 174). Barcelona: Editorial Herder 1986. 328 S. II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel (Biblioteca Herder 175). Barcelona: Editorial Herder 1986. 424 S.

Deku, Henry, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen. Herausgegeben von Werner Beierwalters. St. Ottilien: EOS 1986. 490 S.

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hrsg. Ernst Haag / Frank-Lothar Hossfeld (Stuttgarter Biblische Beiträge 13). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986. 533 S.

Friedrich von Spee – Priester, Poet, Prophet. Herausgegeben von Michael Sievernich. Frankfurt/M.: Knecht 1986. 144 S. mit 40 Schwarzweißabbildungen.

Haag, Heribert / Elliger, Katharina, „Stört nicht die Liebe". Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel. Olten/Freiburg: Walter 1986. 271 S.

Kilwardby, Robert, Quaestiones in librum primum sententiarum. Herausgegeben von Johannes Schneider (Bayerische Akademie der Wissenschaften 13). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1986. 308 S.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof DDr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag. Bamberg: St. Otto-Verlag 1986. 322 S.

Lasst Euch vom Geist Bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1986. 168 S.

Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Herausgegeben von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Dialog der Kirchen 4). Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 200 S.

Leuenberger, Samuel, Cultus Ancilla Scripturae. Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus (Theologische Dissertationen XVII). Basel: Reinhardt Kommissionsverlag 1986. 403 S.

Lonergan Workshop Volume 6. Edited by Fred Lawrence. Atlanta/Georgia: Scholar Press 1986. 260 S.

Lorenz, Gisela Helene, Das Problem der Erklärung der Kategorien. Eine Untersuchung der formalen Strukturelemente in der „Kritik der reinen Vernunft" (Kantstudien-Ergänzungsheft 118). Berlin/New York: de Gruyter 1986. X/241 S.

Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung. Graz / Wien / Köln: Styria 1986. 336 S.

Malusa, Luciano, Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del Tomismo (Ricerche de filosofia e di storia della filosofia 3). Verona: Università degli studi di Verona 1986. 510 S.

Niehr, Herbert, Herrschen und Richten. Die Wurzel špt im Alten Orient und im Alten Testament (Forschung zur Bibel 54). Würzburg: Echter 1986. XII/458 S.

Schmucker-Hartmann, Josef, Die Kunst des glücklichen Zweifelns. Antike Skepsis bei Sextus Empiricus. Philosophische Rekonstruktion nach der ‚Logik des Verstehens'. Amsterdam: Grüner 1986. XXII/366 S.

Schnackenburg, Rudolf, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Supplement-Bd. 1). Freiburg / Basel / Wien: Herder 1986. 267 S.

Schoonenberg, Piet, Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Zauner. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1986. 267 S.

Schweizer, Harald, Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer 1986. 199 S.

Seif, Klaus Philipp, Daten vor dem Gewissen. Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1986. 160 S.

Sheehan, Thomas, The First Coming. How the Kingdom of God Became Christianity. New York: Random House 1986. 287 S.

Sigal, Phillip, Judentum (Urban Taschenbücher 359). Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer 1986. 276 S.

Thomas von Aquin, Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super evangelium S. Joannis lectura (caput I, lectio I-XI). Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker. Stuttgart: Freies Geistesleben 1986. 208 S.

Thüsing, Wilhelm, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Band I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (Neutestamentliche Abhandlungen NF 1/I). Münster: Aschendorff ^{3}1986. XXXVI/307 S.

Tomasoni, Francesco, Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti (Pubblicazioni della facolta di lettere e filosofia dell'Università di Milano XCIV; Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia 27). Florenz: La Nuova Italia Editrice 1982. 142 S.

Wenz, Gunther, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Band 2 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 11). München: Kaiser 1986. 493 S.

Wyclif in his Times. Edited by Anthony Kenny. Oxford: Clarendon Press 1986. VI/274 S.

Young-Heon Lee, Marius, Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27–12,12 (Forschung zur Bibel 56). Würzburg: Echter 1986. VI/276 S.

Zottl, Anton, Menschwerden durch Gottesliebe (Salesianische Meditationen 2) (Studien zur Theologie des Hl. Franz von Sales). Eichstätt/Wien: Franz-Sales-Verlag 1986. 273 S.

ThPh 62 (1987) 161–175

Die Suche nach der Wahrheit und die Verschiedenheit der Kulturen

Von Gerd Haeffner S. J.*

Wir *haben* die Wahrheit nicht einfach. Über alles partielle Haben hinaus müssen wir sie immer neu *suchen.* Menschen, die sich aufmachen, um die Wahrheit zu suchen, nennt man Philosophen, – ob sie nun im technischen Sinne „Philosophie treiben" oder ihre wissenschaftliche Forschung in neue Bereiche hineintreiben oder auch schlicht über zentrale Fragen des Lebens nachdenken.

I. Die Unselbstverständlichkeit der Suche nach Wahrheit

Die Suche nach Wahrheit aber ist nur möglich unter gewissen Voraussetzungen. Damit Wahrheitssuche überhaupt stattfinden könne, muß Dreierlei gegeben sein: ein Bewußtsein des Nichtwissens, verbunden mit Leiden; der Wille zu suchen; der Glaube, daß „wer sucht, der findet". Keine dieser Voraussetzungen ist wie von selbst gegeben.

1. Subjektive Bedingungen des Erkenntnisstrebens

Die Welt, in der wir jeweils leben, ist uns in ihren Grundzügen vertraut; wir leben weithin aus den Überzeugungen, die uns unsere Kultur als plausibel vermittelt hat, und für weiteste Bereiche des Lebens reichen diese Überzeugungen auch aus. Daß es Vieles gibt, das wir nicht wissen, bewegt uns nicht weiter, solange dieses Unbekannte uns nicht näher angeht. Erst wenn wir vor Entscheidungen stehen, die unausweichlich sind, für die uns aber die notwendigen Erkenntnisse fehlen, kommen wir ins Fragen. Man kann freilich auch versuchen, all jenen Entscheidungen auszuweichen. Das Bewußtsein des Nichtwissens bringt dann kein Leiden mit sich, oder, besser gesagt: dieses Leiden wird am Aufkommen gehindert, indem man das betreffende Wissen oder Nichtwissen für irrelevant erklärt. Das Nichtwissen kann als belastend empfunden werden aber nicht nur in einem Kontext der Orientierung, also der Praxis im weitesten Sinne. Es kann auch zum Bewußtsein kommen, wenn die Inkongruenz zwischen der Weise des Meinens und der Weise der Begründung auftaucht. Dies ist die Erfahrung des Nichtwissens, die der Bewegung den Impuls gegeben hat, den wir „Wissenschaft" nennen, wobei in deren Zen-

---

* Zusammen mit der auf S. 176–195 abgedruckten Abhandlungen von *G. Hughes* diente der vorliegende Text zur Einleitung von Diskussionen, die auf einem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft der europäischen Philosophen des Jesuitenordens ausgetragen wurden. Der Kongreß, der unter dem Thema „Die Suche nach der Wahrheit angesichts der Verschiedenheit der Kulturen" stand, fand vom 10. bis 14. September 1986 in Gallarate/Italien statt. Die Rottendorf-Stiftung hat durch eine großzügige Beihilfe zu seinem Zustandekommen beigetragen.

trum Philosophie und Einzelwissenschaft noch ununterschieden sind. Dieses Bewußtsein des Nichtwissens, unmittelbar verknüpft mit der Absicht, doch solides Wissen zu erwerben, steht zu seiner Ausgangssituation, der Überzeugungskonformität mit dem Überlieferten und sozial Geteilten, in einer abschiedlichen Distanz, die sich im Prädikat „Schein" ausdrückt. Solcher Aufbruch ist für gewöhnlich einsam, Sache einzelner, die sich von der sie umgebenden „Masse" oder dem in ihnen mächtigen „Man" ausdrücklich absetzen, und zwar um der Wahrheit willen, nicht aus einem anderswoher motivierten Hochmut (man denke an Heraklit, an Parmenides, Sokrates, Descartes, Husserl usw.). Dies bleibt auch dann ein struktureller Zug der Wahrheitssuche, wenn sich das allgemein Angenommene – seinem Gehalt, nicht seiner Form nach – im nachhinein zu wesentlichen Teilen als berechtigt herausstellen sollte.

Der Wille, die Wahrheit zu suchen und nichts als die Wahrheit, ist keine Selbstverständlichkeit. Denn mit einem solchen Willen dürfen nicht andersgelagerte Interessen an Wissen verwechselt werden: die Suche nach jener Erkenntnis, die mir wohltut und mir schmeichelt; das Bemühen um die Erfassung jener Tatsachen, die ich kennen muß, um meine Absichten wirksam durchzusetzen, weil sie die vorgegebenen Bedingungen meines Erfolges sind; oder auch der Wille, sich eine Weltanschauung zurechtzuzimmern, damit man weiß, woran man sich festhalten kann, weil doch jeder Mensch etwas glauben muß und will (und hat er etwas Befriedigendes gefunden, es nicht gern der kritischen Untersuchung freigibt). Die Suche nach der Wahrheit allein und um ihrer selbst willen ist so wenig etwas Normales, daß man sie für etwas Übermenschliches halten kann. So fehlen auf der einen Seite nicht die Stimmen, die davor als einer Überhebung warnen[1], und auf der anderen Seite steht die bohrende Frage eines Nietzsche an den einzelnen, der sich der Philosophie verschreibt: Wieviel Wahrheit verträgst du? Damit die Suche nach der Wahrheit nicht unterwegs verderbe und so den Suchenden verderbe, muß darauf geachtet werden, daß am Anfang genügend Vermögen da sei und im Lauf des Suchens mitwachse: nicht nur intellektuelle Stärke, sondern auch Kraft, sich von sich zu distanzieren in großer Selbstlosigkeit, und zugleich Kraft, die dieser Distanzierung innewohnende Negativität von Haß freizuhalten.

Die vielleicht entscheidende Voraussetzung ist jedoch die Zuversicht, daß sich Wahrheit finden lasse, mag es auch „nur" in einer jeweils endlichen Gestalt sein. Und darin wiederum liegt, noch tiefer, die zunächst selbstverständlich anmutende, aber doch problematisierbare Überzeugung, daß es eine Wahrheit überhaupt gebe[2].

---

[1] Im Echo z. B. erkennbar bei *Aristoteles*, Met. I, 2 982 b 28 – 983 a 3.

[2] Diese Überzeugung wird im Kap. II auf ihren Gehalt untersucht werden.

2. *Interkulturelle Begegnung als Anfrage an den Wahrheitswillen*

Wahrheit steht, als gesuchte wie als (wahrhaft oder vermeintlich) gefundene im sozialen Kontext: Wahrheit ist intersubjektiv. Als wie selbstverständlich geteilte heißt Wahrheit freilich eher „Wirklichkeit". Das auf Aussagen bezogene Prädikat „wahr" tritt ja erst dann auf, wenn es gilt, deren Zuverlässigkeit angesichts einer Bestreitung oder Bezweifelung zu unterstreichen. In diesem Sinn gehören das kritische und dialogische Element zum Wahrheitsbegriff selbst. Die kritische Scheidung von wahren und falschen Meinungen bzw. des Anscheins von Wirklichkeit von wahrer Wirklichkeit hat ihren Anlaß meistens darin, daß verschiedene, (mindestens auf den ersten Blick) miteinander nicht verträgliche Auffassungen miteinander konfrontiert werden und aufhören, in verschiedenen Sektoren desselben Kopfes oder derselben Gesprächsgemeinschaft so eingekapselt zu sein, daß sie friedlich miteinander koexistieren.

In diesem Sinne erreicht die Suche nach der Wahrheit ein Maximum an Schärfe und Schwierigkeit, wenn grundverschiedene Gesamtinterpretationen der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens aufeinandertreffen. Wenn es schon innerhalb eines relativ geschlossenen Interpretationsrahmens große Probleme bereitet, einen Boden zu finden, auf dem verschiedene „Philosophien" sich hinreichend explizieren, sich gegenseitig verständlich machen und so im Hinblick auf die Wahrheit miteinander kon-kurrieren können, so gestaltet sich die Suche nach der Wahrheit im Kontext der Begegnung von Menschen ganz verschiedener Kulturen, mit ihren Religionen und Ethiken, zu einem fast übergroßen Problem. Da gibt es nicht nur das psychologische Problem, daß tiefgehende Unterschiede zunächst nur oberflächlich erfaßt oder ganz übersehen werden, – wenn sie aber zum Bewußtsein kommen, unmittelbar Abwehr hervorrufen. Da gibt es das Problem der gemeinsamen Sprache, die erst gefunden werden muß, damit beide (oder gar mehrere) Partner gleichermaßen ihre Überzeugung und Überlegung formulieren können[3].

Aus der Erfahrung solcher Schwierigkeiten können sich Stimmungen einstellen, die den Impuls der Wahrheitssuche zu ersticken oder doch zu schwächen drohen. Am radikalsten ist die Verzweiflung an der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Wenn so vielerlei einander Widersprechendes, ja auch Absurdes und Abstoßendes längere Zeit von ganzen Völkern geglaubt werden konnte, – wenn es sich als so schwer erweist, einen Maßstab zu finden, unter dem ganz verschiedene Lebensdeutungen adäquat verglichen und beurteilt werden können, – dann ist der Titel „Wahrheit" vielleicht nur der Index subjektiver Überzeugtheit, nicht aber

[3] Bei einem interkulturellen Gespräch, das ganz auf gegenseitiges Verstehen abgestellt war, bemerkte am Schluß ein Japaner, daß die Westeuropäer in ihrer Sprache über ihre Kultur hätten sprechen können, er und viele andere dagegen dazu eine ihnen fremde Sprache hätten benutzen müssen. Ein zu wenig bedachtes Problem so mancher interkulturellen Begegnung!

eine objektive Idee, durch deren Leuchten eine Prüfung des faktisch Geglaubten und eine Annäherung an das rechtmäßig zu Glaubende möglich ist. Entweder ist also die Idee der Wahrheit überhaupt leer, oder, was auf dasselbe herauskommt, sie hat wenigstens für uns Menschen keine positive Bedeutung. Selten freilich kommt solche Verzweiflung zu einem prinzipiellen, ihrer Tiefe entsprechenden Ausdruck. Meistens bleibt sie untergründig und nimmt uns zwar nicht den Glauben an die Wahrheit überhaupt, wohl aber den Mut, uns schwierigeren ethischen und metaphysischen Problemen zu stellen.

Diese Bedrohungen bewußt zu machen und sich ihnen zu stellen, gehört zur Selbstbehauptung dessen, der sich dem Ideal der Erkenntnis verschrieben hat. Solche Selbstbehauptung wäre nicht begriffen, wenn sie nur aus dem individuellen Lebenswillen und aus einem kontingenten Selbstentwurf heraus gedeutet und entsprechend relativiert würde. Derjenige, der den Glanz der Wahrheit gesehen hat, ist vielmehr zur Treue ihr gegenüber verpflichtet. Diese Verpflichtung beinhaltet heute, daß die enorme Aufgabe, die in der Begegnung der Kulturen liegt, nicht nur als politisches, sondern vor allem als philosophisches Problem aufgegriffen wird. Die Einheit der Menschheit besteht heute ja nicht mehr nur in der Einheit der Spezies, sondern in einem konkreten Zusammenhang universaler Verknüpfung und Durchdringung. Die Grundüberzeugungen, aus denen die Menschen verschiedener Kulturen leben, können davon nicht unberührt bleiben; und das heißt zunächst einmal, daß sie in eine tiefe Krise geraten. Aus dem Gefühl einer Identitätskrise können nun zwei sehr verschiedene, aber gleich gefährliche Reaktionen erwachsen. Auf der einen Seite steht eine reaktive Selbstbehauptung in der Weise einer Abschottung und ideologischen Überhöhung des eigenen Selbstverständnisses einer Kultur (mitsamt der Tendenz zur Entfesselung gewaltsamer Konflikte). Auf der anderen Seite wächst die Gefahr, daß sich verschiedene Kulturen nur auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners treffen und so indirekt selbst auf dieses Niveau herabkommen; dies wäre der Fall, wenn es zwar eine einheitliche Ebene der Verständigung für Ökonomie und Machtpolitik gäbe, alles dafür aber nicht direkt Relevante in den Bereich des Folkloristischen abgeschoben würde.

Der lebendige interkulturelle Austausch, der immer zugleich einen intrakulturellen Wandel mit sich bringt, ist nun zwar eine gewaltige Tatsache und Aufgabe, die keineswegs nur in der Weise des philosophischen Gesprächs aufgegriffen werden kann und darf. Doch, weil die Wahrheitsfrage dabei nicht ausgeklammert werden darf und letztlich auch nicht ausgeklammert werden kann, ist es notwendig, sich den Bedrohungen zu stellen, die sich aus den Schwierigkeiten eines solchen Austauschs für die Suche nach Wahrheit selbst ergeben. Im folgenden sollen, im Kontext der Verschiedenheit der Kulturen, zwei Fragen skizzenhaft behandelt werden: In welchem Sinne kann man von einer einzigen Wahr-

heit für uns alle sprechen? Auf welchem Wege läßt sich eine über- oder interkulturelle Wahrheit finden?

II. Der Sinn der Wahrheits-Voraussetzung

Es scheint, daß wir alle naiverweise voraussetzen: die Wahrheit kann nur Eine für alle sein. Läßt sich die Vielfalt der sich als wahr präsentierenden Meinungen nicht auf eine Einstimmigkeit reduzieren, so kann es nur drei Beziehungen der Meinungen zur Wahrheit geben: entweder kommt sie einer der Meinungen zu, allen anderen aber nicht, – oder sie ist in keiner der Meinungen zu finden, – oder sie ist in vielen Meinungen zu je verschiedenen „Teilen" zu finden. Vorausgesetzt ist dabei immer Zweierlei: daß Meinungen wahr sein können (daß die Wahrheit also nicht in einem prinzipiell negativen Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen steht) und daß es eine Wahrheit, an der sich Erkennen mißt, also ein wahres *Sein*, überhaupt gibt. Wie steht es mit diesen Voraussetzungen?

1. Schwierigkeiten mit der Enthaltsamkeit

Daß niemand Wahrheit, mindestens zu einem Minimum, erfassen könne, läßt sich bekanntlich nicht ohne Selbstwiderspruch behaupten. Nicht ohne weiteres aber läßt sich die Position ausschließen, daß die einzig adäquate Form des Wahrheitsbewußtseins die Skepsis bezüglich aller konkreter Weltinterpretation sei. Verwandelt sich diese Skepsis allerdings zu einer Theorie über die Abhängigkeit der jeweiligen Überzeugungssysteme von bestimmten realen Bedingungen (der psychischen, biologischen, ökonomischen usw. Ordnung), dann weiß sie schon recht viel und ist auf dem Wege, sich von jenen Abhängigkeiten zu befreien, die also immer nur die der anderen oder die abgelegten eigenen sein dürfen.

Schwerer zu behandeln, weil nicht notwendigerweise thesenhaft formuliert, ist die defätistische Einstellung jener Nachdenklichen, die nicht mehr daran glauben, mit der Vielfalt einander ausschließender Interpretationssysteme, mit denen doch jeweils viele Menschen leben können, so zu Rande zu kommen, daß deutlich würde, worin deren Wahrheit oder Falschheit liegt. Dieses Gefühl der eigenen Schwäche verbindet sich mit der Überzeugung, daß nur jene Unentschiedenheit tolerant und bescheiden mache und insofern die einzig humane Einstellung sei; sind nicht diejenigen, die von sich meinen, sie hätten die Wahrheit, oft gegen Andersdenkende unduldsam gewesen, bis hin zur erzwungenen Bekehrung oder zur Vernichtung? So kann man sagen, daß diese Haltung heute die offene oder stillschweigende Position vieler Gebildeter geworden ist. Die Feststellung „anything goes" sieht man für weite Bereiche als gültig an: nicht nur in den als privat eingestuften Bereichen der Religion und der individuellen Ethik, sondern auch in vielen Wissenschaften, ja nach

einigen sogar in der Physik. In ihr drückt sich, wie es scheint, die zugleich vornehmste wie vorsichtigste Antwort auf das Problem aus, das durch die Idee einer objektiven und universalgültigen Wahrheit aufgeworfen wird.

Allerdings hat auch diese Position nicht geringe Schwierigkeiten. Diese liegen im Verhältnis von Theorie und Praxis. Das Handeln zerstört die Doppelbödigkeit, die darin liegt, daß man sich (praktisch) *an* eine Meinung hält und diese zugleich (theoretisch) *für* eine (bloße) Meinung hält. Da der Handelnde in seinen Wahrheitsvoraussetzungen nicht anders als naiv sein kann, kann seine Deklaration, neben seiner Weltdeutung stünden andere, damit nicht kompatible, aber vielleicht ebenso wahre, nur zwei Bedeutungen haben, die beide problematisch sind. Entweder hat diese Erklärung überhaupt keinen Einfluß auf die wirklichen, handlungsleitenden Überzeugungen; dann ist sie eine Form des falschen Bewußtseins[4]. Oder, ernstgenommen, raubt sie seinem Handeln in jenem Bereich, der von einander ausschließenden Überzeugungs-Alternativen eingenommen wird, die Orientierung und blockiert es damit; die Konsequenz ist die Konzentration des Handlungsbewußtseins auf jene Felder möglicher Überzeugungen, die in sich nicht strittig zu sein scheinen, – eine Tendenz, die auch in der europäischen Geschichte der Neuzeit beobachtbar ist: vom konfessionellen Streit zum Allgemein-Christlichen, von diesem zum Allgemein-Menschlichen (Ethischen), von diesem zum Machbaren.

Das Wahrheitsmoment an der skeptisch-relativistischen Einstellung liegt wohl darin, daß eine *gewisse* Relativierung der eigenen Überzeugung die Voraussetzung für die *Suche* nach der Wahrheit ist. Meint man, die Wahrheit schon ganz zu haben, braucht man sie ja nicht mehr zu suchen. Meint man, sie gar nicht zu haben und so vom Anderen einfach übernehmen zu müssen, erübrigt sich eine Suche ebenfalls. In beiden Fällen wird eine Meinung als solche und en bloc festgehalten, nicht aber auf die je größere Wahrheit hin durchsichtig, auf die hin sie doch wesentlich relativ ist. Auch das ethische Moment, aus dem die relativistische Einstellung lebt, hat sein Recht. Es scheint jedoch nicht dann am besten geachtet, wenn einer alle konkreten Stellungnahmen sich gegenseitig neutralisieren läßt und selbst dabei unangreifbar über allem stehen möchte. Vielmehr scheint die sachgemäßere Konsequenz die zu sein, in ein *Gespräch* einzutreten, in dem der Andere (wie auch ich selbst als naiv Überzeugter) nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt sein darf. Wer in ein Gespräch eintritt, gibt zu, daß der Andere ihm etwas zu sagen hat, was er von sich her nicht wußte oder wissen konnte. Darin liegt ein doppelter Sachverhalt: mein faktisches Wissen ist erweiterungs- und korrek-

[4] Ein Beispiel für diesen Sachverhalt stellt die Tatsache dar, daß führende Kulturanthropologen, die in ihrem theoretischen Credo den Relativismus und darin die humane Gleichrangigkeit aller Kulturen bekannten, zugleich praktisch den Kolonialismus unterstützen.

turbedürftig; aber auch: ich bin fähig, die Wahrheit des mir Zugetragenen zu meiner eigenen Überzeugung zu machen, und beides muß ich natürlich auch von meinem Gesprächspartner annehmen. Fehlt eine dieser Voraussetzungen, ist das Gespräch nur ein Hin- und Herschieben von Meinungen, keine persönliche Suche nach der Wahrheit. Sind diese Voraussetzungen gegeben, wird der Sachverhalt geehrt, daß die Wahrheit etwas von sich her Gemeinschaft Stiftendes sei, nicht nur etwas in vielen vereinzelten Subjekten identisch Vorhandenes.

2. *Wahrheit diesseits der Satzwahrheit*

Doch muß Wahrheit *auch* eine Qualität festumrissener *Sätze* sein, die von vielen einzelnen gleichzeitig behauptet werden; sonst würde Wahrheit aufhören, ein echt soziales Gut zu sein. Es gibt freilich zwei Vorschläge, „Wahrheit" so zu verstehen, daß die Chance zu entstehen scheint, jener Aufgabe einer Einigung über die Wahrheitsansprüche von Sätzen auszuweichen, so daß man hoffen kann, sich einer Pflicht zu entziehen, die übergroß zu sein scheint. Der erste Vorschlag verlegt die Wahrheit aus dem Gesprochenen, den behaupteten Sätzen, in die Qualität des Miteinander-Sprechens; es ist jene Position, die man pauschal als „dialogistisch" charakterisieren kann. Der zweite Vorschlag verlegt die Wahrheit aus der Zeitlosigkeit des Geltens in die Geschichtlichkeit eines je-weiligen Sinn-Anspruchs; es ist das Wahrheitsverständnis Heideggers. Beide Vorschläge sind Versuche, das Maßstabhafte im Wahrheitsbegriff zu retten, ohne die Skepsis bezüglich eines als schlechthin objektiv vorauszusetzenden Maßstabs für allgemein-gültige Sätze (d. h. des wahren Seins) aufgeben zu müssen.

a) Dialogisches Wahrheitsverständnis

Der dialogische Ansatz setzt Wahrheit primär in die rechte dialogische Haltung und erst sekundär in die Qualität des Behaupteten. Entsprechend ist nicht die Ontologie, sondern eine Art von Ethik die Erste Philosophie. Daß mit diesem Ansatz *auch* das Ziel erreicht werden soll, die beirrenden Schwierigkeiten der theoretischen Metaphysik – insbesondere die Frage, ob Gott existiere – zu umgehen, ist bei Martin Buber deutlich ausgesprochen[5]; auch bei Emmanuel Levinas hat man diesen Eindruck, insofern unter der „Kategorie" des Anderen der ontologische Unterschied zwischen Gott und dem Mitmenschen vergleichgültigt wird.

Nun haben die Vertreter des dialogischen Wahrheitsgedankens sicher auf einen fundamentalen und zu oft übersehenen Sachverhalt hingewiesen. Doch scheint dieser Hinweis hinsichtlich der Aufgabe der gemein-

[5] In seinen Vorträgen „Religion als Gegenwart" im Jahre 1922: siehe *R. Horwitz*, Buber's Way to „I and Thou"..., Heidelberg 1978, 128–130.

sam zu findenden Wahrheit nur eine notwendige, nicht die hinreichende Bedingung zu formulieren. Denn: so gewiß im Respekt voreinander und in der ungeschützten Ehrlichkeit des Redens miteinander eine ganz entscheidende und keinesfalls als selbstverständlich gegeben zu unterstellende Bedingung dafür liegt, daß die gemeinsame Wahrheit gefunden werden könne, so wenig ist sie damit schon gefunden. Vielleicht kann man sagen, daß sie mit der Haltung der Wahrheitsliebe schon zu einem Teil gefunden worden ist. Freilich ist selbst dieses „Finden" der Wahrheit auf der existentiellen Ebene (bzw. das Sichfindenlassen von ihr) nicht unabhängig von theoretischen Überzeugungen, die sich zu diesem existentiellen dialogischen Vollzug z.T. wie Voraussetzungen, z.T. wie (den Vollzug selbst nach rückwärts sichernde) Folge-Formulierungen verhalten. So behauptet z.B. Buber, daß das Du im letzten der Seele eingeboren sei, und Levinas, daß der Anspruch, der vom menschlichen Antlitz ausgehe, etwas unmittelbar Einleuchtendes sei und deswegen keiner weiteren Legitimation bedürfe (vielmehr für die Möglichkeit und Notwendigkeit aller Begründung allererst den Boden hergebe). Solche Evidenz freilich muß, selbst wenn sie an sich gegeben ist, meistens erst vermittelt werden, wozu es manchmal nicht weniger argumentativer Schritte bedarf (wofür die Schriften der „Dialogiker" selbst zeugen). Außerdem gehört ihr Gehalt in manchen Traditionen und Kulturen schon zu den formulierten „Lehren", die, jedenfalls „theoretisch", einen offiziellen Status haben, – in anderen ist das nicht so. Folglich wird auch die Bereitschaft zu einem Dialog der gekennzeichneten Art in manchen Kulturen eine Stütze in den dort schon vorhandenen, der Form nach partikulären Wertüberzeugungen finden, – in anderen weniger, – und eben darin kann ein Hindernis des offenen Dialogs liegen. Könnte sich doch einer fragen: Ist das Dialogangebot eines Menschen, zu dessen Religion eben jenes Dialogische gehört, nicht ein Trick, um mich unversehens „herumzukriegen"?[6] Schließlich: selbst wenn die Übereinstimmung hinsichtlich der dem offenen Dialog *immanenten* Wertsachverhalte erreicht ist, bleibt noch immer genügend Raum für theoretische und dabei keineswegs bloß akademisch-„theoretische" Fragen. Das – von den erwähnten Denkern wohl auch kaum bestrittene – Fazit muß also, in aller Vorläufigkeit, lauten: Wahrheit liegt sowohl im Akt wie im Gegenstand des Sprechens miteinander; das eine taugt nicht dazu, sich vor den Problemen des anderen zu schützen.

[6] So wird das Dialogangebot von Christen gegenüber Vertretern anderer Religionen von diesen heute nicht selten als Trick gewertet, durch den „Mission" (im Sinne von Abwerbung) mit anderen, und zwar verdeckt-unehrlichen Mitteln weitergetrieben werden soll.

b) Heideggers Wahrheitsverständnis

Heidegger versteht Wahrheit, als Offenbarsein des Seienden und zuvor des Seins selbst, als etwas Geschickliches (je anders sich selbst Zuschickendes), dessen worthafte Auffangweisen (Philosophien) sich im Rückblick als etwas geschichtlich sich Wandelndes zeigen. Damit versucht er (unter anderem), den Aporien des historistischen Relativismus, den er vor allem in der Gestalt der Diltheyschen Philosophie vor Augen hat, zu entkommen.

Voraussetzung des *Historismus* ist der Gegensatz, der zwischen der Annahme einer einzigen, zeitlos gültigen Wahrheit und der Unfähigkeit (oder Weigerung) besteht, zwischen den in der Geschichte auftretenden, gleich plausiblen „Wahrheitskandidaten" zu wählen bzw. diese in eine höhere Synthese zu integrieren. Jene Ablehnung ihrerseits beruht (mindestens) auf folgenden Gründen: Erstens könnte eine kritische Beurteilung vorliegender „Weltanschauungen" zum Zwecke der Auswahl oder auch der Synthese nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn man, etwa in der Art des Hegelschen Logizismus, voraussetzen dürfte, daß Weltanschauungen (wozu auch Philosophien zählen) rationaler Natur seien; de facto aber wurzeln die verschiedenen Weltdeutungen nach Diltheys Ansicht primär in irrationalen Schichten der Seele. Zweitens ist für ihn – wie übrigens auch für Hegel – jede Welt-Interpretation eng mit der jeweiligen (religiösen, sozialen, geographischen usw.) Situation der Deutenden verknüpft, so daß es nicht sinnvoll ist, vergangene Weltdeutungen wie gegenwärtige Deutungsvorschläge zu behandeln (– und Analoges würde dann wohl auch von Interpretationen gelten, die in ganz anderen Kulturen zu Hause sind). Dilthey zieht die Konsequenz, daß Wahrheit nur in einer formalen Meta-Theorie gefunden werden kann: in einer Anthropologie, die den Menschen als Produzenten verschiedener Deutungssysteme sieht, die nicht mehr kritisch beurteilt, sondern nur noch typisiert werden können, d. h. die symptomatische Hinweise auf den Typ von Psyche und Kultur geben, der sich in ihnen ausdrückt. Letztlich führt die historistische fin-de-siècle-Skepsis in theoretischer Hinsicht zu einer naturalistischen Position und in praktischer Hinsicht zu einer Gewichtsverschiebung im Dialog: auf der einen Seite steht die Partikularität der inhaltlichen Überzeugung, aus der der Dialogpartner lebte oder lebt, – während vom absoluten Standpunkt des universal gebildeten Historisten keine Weisung für das Leben und keine Einweisung in ein Miteinander mehr ausgehen und in ihn auch nicht mehr eingehen kann[7].

Heidegger versucht, die Bindung des Wahrheitsbegriffs an die Idee des wahren, d. h. zeitlosen Seins aufzulösen, die eine der Ursachen der

[7] *W. Dilthey*, Ges. Schriften, Bd. VIII (Leipzig 1931) 231–233; vgl. Bd. VII (Leipzig 1927) 290 f.

Aporien des Historismus ist und der dieser noch in seiner Weltanschauungstypologie verpflichtet bleibt. Kann die platonische Voraus-setzung eines zeitlosen Seins nicht gerechtfertigt werden, so fällt auch die Tradition der Wahrheitssuche, die in der Wissenschaft (more geometrico) die der Wahrheit adäquate Daseinsform ihrer selbst sah, dahin. So wird der Weg frei für die Einordnung der theoretischen Wahrheit in die (im weitesten Sinne) praktische, für die Rücknahme der nur essentiellen und vorgestellten Wahrheit in die existentielle und vollzogene. Daß Wahrheit irgendwie den Charakter der Anmessung (adaequatio) hat, geht dabei nicht ganz verloren; nur handelt es sich jetzt nicht mehr um die Anmessung von Sätzen an das sich so und so an ihm selbst zeigende Seiende, sondern um die geschicklich-gehorsame Anmessung des Vorentwurfs je einer menschlichen Lebenswelt an den Zuspruch des Seins selbst, das sich je anders als solche „Welt", als solcher Zeit-Spiel-Raum, er-eignet. Als Maßstab der hermeneutischen Anmessungsversuche fungiert dabei einerseits ein Begriff des konkret Möglichen, der aus einer Besinnung auf die Geschichte resultiert, und andererseits das Wissen um die Differenz von sinngefüllter und sinnarmer Seinserfahrung. Ob und wann freilich sich das Offene einer Welt ereignet, in der ein Jegliches es selbst sein kann, entscheidet sich nicht allein und auch nicht primär durch den Einsatz menschlicher Kräfte (des Verstandes, der Sensibilität, der Liebe usw.), sondern durch das Er-eignis des Seins selbst: ob es sich (mehr) in der Weise der Verweigerung oder (mehr) in der Weise der Zueignung seines Eigenen gibt. Der Unterschied von „falsch" und „wahr" (richtig) im Bereich des „Seienden"[8] bleibt, samt der entsprechenden Verantwortung des Menschen, erhalten. Im Hinblick auf das Ganze aber stehen der Bemühung um eine Theorie, also um eine wahre Welt-Anschauung, zwei grundsätzliche Hindernisse entgegen: erstens die prinzipielle, alles Entbergen positiv ermöglichende Verborgenheit, also der Geheimnischarakter des Seins – während in der „Metaphysik" auf dem Grunde aller Verborgenheit das helle Leuchten des Seins qua Idee steht; und zweitens die Tatsache, daß die Weisen, in denen sich das Sein „gibt", immer endlich sind und so auch je anders sein können, – einmal abgesehen davon, daß es sich selbst so verstecken kann, daß die Suche nach der Wahrheit ein Herumirren wird. Es ist die Tiefe und der Dimensionenreichtum je einer Lebenswelt, in der der Mensch „wohnen" und heil sein kann, die bei Heidegger an die Stelle der Wahrheit einer das Ganze in die geistige Anschauung bringenden Theorie (Metaphysik) zu treten scheint. Ein solcher Wahrheitsbegriff ist in sich ähnlich plural, wandelbar und undialogisch, wie die Hervorbringungen der Kunst es sind, die, je zu „ihrer" Zeit

[8] D.h. jener Aussagen des Alltags und der Wissenschaft, die in einem Rahmen gemacht werden, durch den der Sinn von Sein bzw. Objektivität und also von Wahrheit schon (durch die Natur des Erkenntnisvermögens, durch Gewohnheit oder durch Konvention) festliegt.

und an ihrem Ort, etwas eröffnen: eine Weise zu sehen und zu empfinden, zu suchen und zu gliedern, zu bauen und zu zerstören, kurz: je eine Gestalt des möglichen Menschseins[9].

Wahrheit des (philosophischen) Denkens kann daher, für Heidegger, nicht zeitlose Gültigkeit seiner Aussagen sein: weder naiv-ungeschichtlich wie bei Platon, Aristoteles und in der von ihnen begründeten Traditionslinie, noch in der Neutralisierung des Geschichtlichen wie bei Hegel (der die früheren Philosophien als Teilmomente der jetzt in ihrer ewigen Fülle erfaßten Wahrheit begreift) oder wie bei Dilthey (der die verschiedenen Philosophien als Gestalten deutet, in denen sich die immer selbe Menschheit in typisch wechselnder Weise zu objektivieren sucht). Heidegger begreift die Wahrheit des philosophischen Denkens von der Wahrheit (dem Sich-Lichten) des Seins her, das den denkerischen „Austrag" „braucht". Dieses Sich-Lichten, aus dessen Gegenwarts-Aktualität der Denkende lebt, ist ein Sich-Zeitigen. So bleibt der Philosoph, wenn er etwas sagen will, zwar darauf angewiesen, in der Form objektiver Behauptungen zu sprechen. Sein Selbstverständnis jedoch darf er nicht von der Idee her beziehen, er entdecke – wenngleich nur unvollkommen – das „wahre Sein", das an sich in zeitloser (Selbst-)Präsenz bestehe. Die „Wahrheit" seines eigenen Denkens sieht Heidegger deshalb wesentlich in seiner vorbereitenden Funktion: darin, daß es dazu hilft, sich einer Zukunft zu öffnen. Der Versuch, dem Sein, das sich aus dem Verhängnis universal gewordener Technomorphie in sein eigenes Wesen „kehrt", den Weg vorzubereiten, ist aber etwas, was keine hinreichend eindeutigen Kriterien seiner Richtigkeit oder seines Irregehens angeben kann. Die ihn tragende „Vermutung", die Heidegger als ein Echo einer Zu-mutung vom Sein selbst her empfindet, erhält jedoch eine gewisse externe Plausibilität dadurch, daß unter ihrer hypothetischen Voraussetzung Gegenwart und Vergangenheit des geistigen Gebildes „Europa" eine Deutbarkeit erhalten.

Von seinen Voraussetzungen her kann Heidegger den Denkstil Europas, der durch die Philosophie (und die aus ihr entspringenden Wissenschaften) geprägt ist, relativieren, ohne zugleich den Wahrheitsbegriff preiszugeben; so kann er zu einem nicht-imperialistischen, hörenden Gespräch mit Vertretern nicht-europäischer (insbesondere fernöstlicher) Kulturen kommen. Doch sucht er von sich aus dieses Gespräch kaum. Im Hinblick auf neue Zukunft scheint ihm der Rückgang in die Auseinandersetzung mit den Quellen der je eigenen Kultur fruchtbarer als der Austausch zwischen Kulturen; in der erneuten, bewußten Übernahme

[9] Gegen ein anthropologistisches Mißverständnis muß allerdings daran erinnert werden, daß das Sein in seiner „Wahrheit" nicht auf den Menschen in seinen faktischen Sinnbedürfnissen hin funktionalistisch zu verstehen ist. Vielmehr ist der Mensch nur die „Stätte", die sich das Sein selbst erbringt. Alles humane Vermögen und Bedürfen ist begründet in dem Mögen und der Not (dem Brauchen) des Seins selbst.

der Grenze liege mehr Zukunft als im verwischenden Ineinanderblenden ganz verschieden beheimateter Grundworte. Man könne einander auf getrenntesten Gipfeln näher sein als auf einem platten Talboden. In der Tat: Wenn auf der einen Seite die dichterische Sprache der Wahrheit des Seins gemäßer und näher ist als die wissenschaftlich-objektivierende, Dichtung aber auf der anderen Seite aus den Sprachtraditionen einer partikulären Kultur lebt und sich deshalb einer wirklich ersetzenden Übersetzung entzieht, dann verdeckt eine überall gleich-gültige Beschreibung ebenso viel wie sie entdeckt. Dann kann auch die auf den Sieg einer These abzielende „Diskussion" für Heidegger nicht die Form des Gesprächs sein, von der am meisten Wahrheitserkenntnis und Einigung zu erhoffen ist. Als solche Gesprächsform kommt eher ein Austausch in Frage, der nah an den je eigenen Grunderfahrungen und den Weisen, wie sich diese primär ausgewortet haben, bleibt, – ein Austausch, der allerdings keineswegs mit der Schilderung subjektiver Erlebnisse verwechselt werden darf, sondern auf die Sache orientiert bleiben muß. Werden diese Bedingungen nicht geachtet, so handelt es sich entweder um eine Weise der Übermächtigung oder um einen Versuch, Zukunft in Abstraktion von der eigenen Vergangenheit zu gewinnen. Keiner dieser beiden Wege führt ins Freie; keiner führt folglich auch zur Wahrheit.

Fazit: Heideggers Wahrheitsbegriff ist deswegen notwendig individualisiert[10], weil er letzten Endes alle theoretische Wahrheit in der praktischen aufhebt, die praktische Wahrheit aber immer konkret ist. Dadurch erhält die Erkenntnis der letzten und umfassenden Wahrheit eine Eigenart, die der Erfassung persönlicher Berufungen ähnelt, für die man eine „Logik der existentiellen Erkenntnis" konstruiert hat[11]. Der einzelne Philosoph, der doch nicht nur Autobiographisches vorträgt, muß sich konsequenterweise als einen Menschen betrachten, der stellvertretend für eine ganze Generation in seinem persönlichen „Gehör" das zu erhaschen sucht, was die Stimme der Wahrheit jetzt sagt[12]. Damit ist der Spielraum intersubjektiv-argumentierenden Vorgehens begrenzt. Aber er ist nicht vernichtet. Denn sowohl beim Finden der Wahrheit spielen rationale Überlegungen eine große Rolle wie bei ihrer Vermittlung, wenngleich auch ganz andere Erkenntnis- und Darstellungsfähigkeiten mit hereinspielen. Rationale Überlegungen aber gehen ihrer Form nach auf das, was an sich wahr ist. Die Form des Aussagesatzes ist nicht verzichtbar. Damit hängt zusammen: Die Aussage über die Geschichtlichkeit der

[10] Ob „Individuum" der einzelne, eine epochale oder auch geographisch-traditionell bestimmte Ausprägung des „Menschentums" sei, bleibt ein hier vernachlässigter Unterschied.

[11] Nicht ganz ohne den Einfluß seines Lehrers Heidegger hat *Karl Rahner* wohl auch den berühmten Aufsatz über die „Wahl" in den Geistlichen Übungen geschrieben: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: F. Wulf (Hrsg.), Ignatius von Loyola, Würzburg 1956, 345–405.

[12] So verstand sich Heidegger auch: als einen zum Denken „Geheißenen". Freilich benutzte er dieses Selbstverständnis nicht dazu, seine Versuche gewissermaßen offenbarungspositivistisch zu legitimieren.

Wahrheit kann zugleich wahr und in einer Weise formuliert sein, die ihr zeitlose Gültigkeit zuschreibt. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit – daß sie in ihrer Präsenz nicht zeitlos ist –, geht durchaus zusammen mit der Absicht auf eine Erkenntnis dessen, was einfach, in einer zeitlich nicht qualifizierten Weise, „ist". Sie ist etwas, was eher im Rücken oder auch noch im Methodenbewußtsein des Denkenden spielt als „vor ihm", in der strittigen Sache selbst; diese ist einfach *gegenwärtig,* wenngleich nicht in einer „Immer-Gegenwart", sondern in einer jeweils neu (und evtl. anders) sich ereignenden. Damit ist aber auch gesagt, daß der Hinweis auf den Ereignischarakter der Wahrheit die Aufgabe nicht obsolet macht, sich über das zu einigen, was als wahr für uns, für viele oder gar alle von uns, gelten soll. Nur die Antizipation, daß das so Erkannte in der Art, in der wir es jetzt erfaßt und dargestellt haben, für alle kommenden Zeiten gleichermaßen wahr bleiben müsse, weil es so erfaßt ist, wie es an sich zeitüberdauernd in sich sei, ist verboten; aber für die gegenwärtig zu erringende Erkenntnis, für das gegenwärtig zu lebende Leben bleibt eine solche Antizipation (samt der korrespondierenden Rück-Projektion in die Vergangenheit) ohnehin funktionslos. Anders als die Situation in der Zeit ist freilich die Situation des Denkenden im „Raum" der Gemeinsamkeit zu sehen. Der Begriff einer individualisierten Wahrheit fordert einen Begriff des Zusammenspiels individualisierter Wahrheiten, analog zur Verschiedenheit persönlicher Begabungen, die zum Aufbau einer einzigen lebendigen Gemeinschaft dienen. Nur dann kann sich Heidegger mit Recht ganz auf die Aufarbeitung seiner (und unserer) eigenen philosophischen Vergangenheit konzentrieren, wenn er hoffen darf, daß darin ein Beitrag für die Lösung der universalen, den ganzen Globus betreffenden Fragen geleistet werde. Durch welche Instanz aber wird die Erlaubnis zu jener unbescheidenen Selbstbeschränkung gegeben? Von ihr ist bei Heidegger nicht mehr die Rede. Nun muß zwar nicht unbedingt *über* sie geredet werden, doch scheint sie, als Horizont einer praktischen Wahrheitsauffassung, den Stil der Suche nach der Wahrheit so prägen zu müssen, daß die Offenheit und das Interesse für das, was der Andere mir zu sagen hat, zu meinem eigenen Fragen gehört. Daß dafür in Heideggers Wahrheitsauffassung so wenige Spuren erkennbar sind, bezeichnet deren empfindlichste Grenze. Man möchte meinen, daß hier eine innere Möglichkeit und Notwendigkeit wechselseitiger Ergänzung zwischen dem geschicklich-phänomenologischen und dem dialogischen Vorverständnis von Wahrheit liegt.

III. Bedingungen interkultureller Wahrheitsfindung

Einmal vorausgesetzt, Wahrheit lasse sich prinzipiell finden, bleibt noch ein Weniges über einige Bedingungen zu sagen, unter denen die Suche nach einer kulturübergreifenden Erkenntnis steht.

1. Einander verstehen

Voraussetzung, um gemeinsam eine gemeinsame Wahrheit zu suchen, ist sicher, daß man versteht, was der Eine dem Anderen sagen möchte. Damit ergibt sich nicht nur das Problem der Sprache im engeren Sinne, sondern auch die Schwierigkeit, in den (meistens gar nicht explizierten oder auch nur unmittelbar explizierbaren) Kontext einer Aussage, eines Bildes, eines Zentralwortes im Ganzen der wertbestimmten Welt einzudringen, aus der her die betreffende Äußerung ja erst ihre Bedeutung und ihr Gewicht erhält. Jeder weiß, wie schwer das ist, wenn nicht ein gemeinsamer Verstehensrahmen schon vorausgesetzt werden kann. Das Humanum ist von sich her nicht schon ein solcher Rahmen; denn es enthält sowohl das Gemeinsame wie das Verschiedene, und zwar so, daß man oft nicht von vornherein wissen kann, ob das Fremde noch vom Eigenen her verstanden werden könne oder nicht, – m. a. W. ob das, was ich für allgemein menschlich halte, es auch wirklich sei. Da zu jeder „Sprach"-Form eine Lebensform gehört, wird man kaum hoffen können, den Anderen zu verstehen, wenn man nicht ein Stück weit seine Lebensbedingungen geteilt hat. Tut man dies aber, so wird mancher Verstehensversuch auf der Ebene der Worte nicht nur überhaupt erst recht möglich, sondern zugleich auch schon überflüssig. Mindestens aber hat sich dann ein inter*k*ulturelles Gespräch in gewissem Ausmaß schon zu einer intra*k*ulturellen Auseinandersetzung gewandelt.

Bei intrakulturellen Diskussionen aber wird das Problem des Verstehens entschärft. Wenn es nun z. B. gelänge aufzuweisen, daß es in sehr verschiedenen Kulturen ähnliche intellektuelle Fragen und Diskussionen gibt, wäre auf der einen Seite eine gewisse Transzendenz der Suche nach Wahrheit über die besonderen Bedingungen der einzelnen Kulturen gegeben und auf der anderen Seite die Chance vergrößert, sich trotz aller Unterschiede zu verstehen oder gar auf eine gemeinsame Anschauung zu einigen. In der Tat findet man z. B. in der indischen Philosophie immer wieder, in Fragestellung und Lösungsstrategie, erstaunliche Parallelen zur europäischen Philosophie, im Bereich der Logik, der Ethik, der Theologie. Um so schwieriger gestaltet sich dann das Verstehen der Symbol-Produktionen von Kulturen, für die wir kein Äquivalent haben.

2. Treue und Wahrheitsliebe

Wahrheit als kritischer Begriff steht in einer unübersehbaren Spannung zur Funktion, die lebenstragende Überzeugungen für die Identität eines Individuums und (noch viel mehr) einer Gemeinschaft haben. Diese Spannung hat nicht nur die Form eines Gegensatzes, auf dessen einer Seite edle Haltungen wie Wahrhaftigkeit und Mut stehen, während auf der anderen Seite Gewohnheit, Bequemlichkeit und Ideologie sich ein Stelldichein geben. Der Gegensatz kann sich auch als der zwischen Ver-

rat und Treue präsentieren. Wer in kritischer Infragestellung alles nur „Bisherigen" die lebenstragenden Überzeugungen seiner Gemeinschaft, ja seines eigenen Lebens ohne Not kühl objektiviert und in ihrer Geltung suspendiert, bis diese von Grund auf neu legitimiert sind, erweckt mindestens den Anschein, ein herzloser, bis zum Krankhaften destruktiver Mensch zu sein, der die Grundlagen des Zusammenlebens gefährdet. Sokrates schien seinerzeit vielen ein solcher respektloser Zerstörer dessen, was als heilig galt, zu sein. Er selbst fühlte sich freilich nicht nur der Vernunft, sondern auch – noch unter dem ungerechten Richterspruch – der heimatlichen Polis verpflichtet. Der berühmte, dem Aristoteles zugeschriebene Spruch „amicus Plato, magis amica veritas" („Mehr noch als meinen lieben Plato liebe ich die Wahrheit") muß doch wohl so verstanden werden, daß die Treue dem Freunde so lange gehalten werden muß, bis die anders aufscheinende (gewisse, nicht nur wahrscheinliche) Wahrheit zu einem Bruch *zwingt* (oder auch dann nicht unbedingt so ausfallen muß, daß der Kampf der Vertreter verschiedener Meinungen zu einem haßerfüllten Streit zwischen Personen wird). Menschen, die keinen Menschen, sondern nur die Wahrheit lieben, wird ebenso mißtraut wie solchen, die die Wahrhaftigkeit ihren Bindungen unterordnen, – beidemal zu Recht. Wie kann ich einen Anderen als Partner eines ernsten Dialogs in fundamentalen Fragen akzeptieren, von dem ich spüre, daß er weder das achtet, was mir heilig und teuer ist, noch selbst für sich solche Bindungen anerkennt?

3. Das Wahre und das Indifferente

Die vielleicht schwierigste Frage betrifft die Entscheidung, was in einer gegebenen Kultur mit ihren Vorstellungen und Geschichten, mit ihren Bräuchen und Verboten, überhaupt den Anspruch erhebt, „das Wahre" zu repräsentieren (– unabhängig von der Frage, wieviel an Unvollkommenheit man der *Weise* dieser Repräsentation auch immer zubilligen mag). Wie sind die Bereiche, in denen wahre und falsche Urteile über das Sein und das Sollen einander klar ausschließen, von jenen zu unterscheiden, in denen Vieles gleichermaßen möglich ist, in denen recht Verschiedenes mehr oder minder gut und beglückend funktioniert? Wenn auch der Satz „Anything goes" gewiß nicht wahr ist, so bleibt es doch wahr, daß es in vielen Bereichen der Lebensgestaltung und der Lebensdeutung mehrere Möglichkeiten gibt, so wie ein und dasselbe Theaterstück mehrere Inszenierungen zuläßt. So ist es gewiß keine leichte Aufgabe, zwischen der Skylla der ethnozentrischen Intoleranz und der Charybdis eines charakterlosen Relativismus sein Schiffchen in den Hafen der einen Wahrheit zu bringen, den Menschen aller Kulturen in ihrer Weise suchen.

ThPh 62 (1987) 176–195

Relativismus und Wahrheit*

Von Gerry J. Hughes S. J.

Dieser Artikel erhebt – wenn überhaupt – nur wenig Anspruch auf Originalität. Es ist unsere Absicht, so klar als wir es eben vermögen, den gegenwärtigen Stand der philosophischen Debatte in der angelsächsischen Welt aufzuzeigen in bezug auf ein Problem, das in den letzten Jahren mehr und mehr Beachtung gefunden hat. Die Literatur zu diesem Thema ist äußerst umfangreich[1], selbst das Erstellen einer einigermaßen klaren und sachgerechten Übersicht ist sehr schwierig. Da der status quaestionis möglicherweise nicht jedem Leser geläufig ist, soll versucht werden, die Ausführungen so einfach wie möglich zu gestalten und die schwierigeren und umstritteneren Probleme mehr an das Ende zu verlegen.

Beginnen wir mit einer – vergleichsweise unumstrittenen – Darstellung der Methoden, mit denen die Fragen von Bedeutung und Wahrheit angegangen werden, und der Beschreibung des Grades von Übereinstimmung, der in diesen Fragen erreicht worden ist. Danach soll aufgezeigt werden, auf welche Weise die Relativismusdebatte die Theorie der Bedeutung und die Theorie der Wahrheit beeinflußt hat. Schließlich werden noch einige unserer eigenen Gedanken zur Diskussion gestellt.

---

* Deutsche Übersetzung: Godehard Brüntrup S.J.

[1] Anstatt eine große Anzahl Bücher aufzuzählen, werde ich nur drei sehr einflußreiche Werke und drei ausgezeichnete Anthologien benennen. Die Anthologien beinhalten ausgedehnte Bibliographien, die jenen zu empfehlen sind, die die Fragestellung detaillierter weiterverfolgen wollen. – Ein großer Anteil der gegenwärtigen Debatte entwickelte sich im Anschluß an ein wissenschaftstheoretisches Werk. Seit langem ist es offensichtlich, daß im engen Sinne empiristische Theorien viele relevante wissenschaftstheoretische Probleme nicht lösen konnten. Die lebhafteste Periode dieser Debatte folgte der Veröffentlichung von *T. S. Kuhns* „The Structure of Scientific Revolutions", deren zweite Auflage 1970 vom Universitätsverlag der University of Chicago publiziert wurde. Hierzu stehen in direkter Beziehung die epistemologischen und linguistischen Arbeiten von *W. V. O. Quine*, insbesondere „Word and Object" (New York 1960) und „Ontological Relativity and Other Essays" (New York 1969). Man kann einen großen Teil der gegenwärtigen Diskussion als – zustimmende oder ablehnende – Reaktionen auf eben diese beiden Werke betrachten. Die Auseinandersetzung ist mittlerweile gänzlich interdisziplinär geworden und umfaßt Anthropologie, Soziologie, Wissenschaftsgeschichte, Wissenschaftstheorie, Ethik, Linguistik, Erkenntnistheorie und Metaphysik. – Die drei hilfreichen Anthologien sind: Bryan Wilson (Hrsg.), Rationality, New York 1971; M. Hollis, S. Lukes (Hrsg.), Rationality and Relativism, Oxford 1982. Dieses Buch greift bewußt die Themen der erstgenannten Anthologie wieder auf und betrachtet sie im Lichte einer zehnjährigen Diskussion. Beide Werke enthalten Beiträge von Autoren verschiedener Disziplinen neben solchen aus der Philosophie. – J. W. Meiland, M. Krausz (Hrsg.), Relativism: Cognitive and Moral, London 1982. Im Unterschied zu den beiden bereits genannten Bänden, die eine gute Kenntnis der Thematik voraussetzen, hat dieses Werk – obwohl keineswegs einfach – als Zielgruppe Studenten im Auge. Jedem Aufsatz wurde eine einfache und hilfreiche Einführung vorangesetzt, daneben enthält es ausführliche Bibliographie.

I. Wahrheits- und Bedeutungstheorien

1. „Korrespondenz" [2]

Wir können beginnen, indem wir eine Frage aus den logischen Arbeiten Tarskis[3] übernehmen: wozu kann Wahrheit zugeordnet werden? In Tarskis Werk waren Wahrheit und Falschheit Eigenschaften von *Sätzen* in einer Sprache. Diese Bestimmung ist zwar für unsere Zwecke nicht ganz ausreichend, wird aber zunächst aus Gründen der Einfachheit praktikabel sein[4]. Zu sagen, ein Satz sei war, bedeutet, daß man über den Satz spricht. Wir sprechen *über* etwas (einen Satz), das wir aussagen.

Es sind dabei also zwei Sprachebenen involviert: die erste Ebene, auf der wir einfach etwas sagen, und die zweite Ebene, auf der wir über das sprechen, was wir sagen. Diese Unterscheidung zwischen Objektsprache (erste Ebene) und Metasprache (zweite Ebene) ist von zentraler Bedeutung für die Wahrheitstheorie und die nachfolgende Diskussion des Relativismus[5]. Um Tarskis These zu verdeutlichen, benutzen wir Französisch als Objektsprache und Deutsch als Metasprache. „Wahr" ist ein Ausdruck der Metasprache, wie das folgende Beispiel illustriert.

„La reine s'apelle Elizabeth" ist wahr auf französisch, genau dann, wenn die Königin Elizabeth heißt.

Man muß beachten, daß es sich bei „La reine s'apelle Elizabeth" um einen Satz handelt, hingegen ist es eine Tatsache, daß die Königin Elizabeth heißt (vgl. Anm. 5). T stellt fest, was es bedeutet, daß dieser französische Satz wahr ist. Er ist wahr, wenn er mit der Tatsache korrespondiert. Dies erscheint zunächst offensichtlich zu sein, wird dann aber bei genauem Zusehen weniger selbstverständlich. Welche Kenntnisse vermittelt uns T über den französischen Satz, und unter welchen Bedingungen gibt T uns diese Informationen?

Offensichtlich enthält T keinerlei Informationen für jemanden, der nicht Deutsch versteht, da T in Deutsch geschrieben wurde. Es ist weniger offensichtlich, daß T uns nichts sagt, wenn wir das Deutsche nicht zu *gebrauchen* wissen. Das Wissen um den Gebrauch der deutschen Sprache beinhaltet unter anderem die Kenntnis darüber, wann es angebracht ist

[2] Ich setze „Korrespondenz" in Anführungszeichen, da der Begriff irreführend sein kann. Wie sich zeigen wird, ist er der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit zugleich ähnlich wie auch erheblich unterschieden von ihr.

[3] „The Concept of Truth in formalized Languages", erstveröffentlicht 1933, enthalten in *Tarskis* Werk „Logic, Semantics, Metamathematics", Oxford 1956.

[4] Wahrheit und Falschheit werden besser betrachtet als Eigenschaften von Aussagen, die mittels der Sätze ausgedrückt werden können. Verschiedene Aussagen können durch denselben Satz ausgedrückt werden: der Satz „ich bin Schotte" kann, geäußert von einer Person, eine wahre Aussage, von einer anderen Person geäußert, eine falsche Aussage ausdrücken.

[5] Die Unterscheidung zwischen Sprachebenen kann folgendermaßen veranschaulicht werden. „London" ist der Name von London. „London" hat sechs Buchstaben. Aber: London ist eine Stadt (und *nicht* ein Wort mit sechs Buchstaben). Wenn ich sage, daß London eine Stadt ist, befinde ich mich auf der ersten Ebene. Wenn ich über das *Wort* „London" in jenem Satz rede, dann spreche ich auf der zweiten Ebene.

zu sagen, die Königin heiße Elizabeth. Darüber hinaus wird angenommen, daß wir verstehen, daß „Die Königin heißt Elizabeth" derjenige deutsche Satz ist, der ins Französische übertragen „La reine s'apelle Elizabeth" lautet. (Die beiden letzten Gesichtspunkte werden sich später in der Relativismusdebatte als zentral erweisen.) Wenn wir alle diese Dinge als gegeben betrachten, dann sagt uns T sowohl, was es bedeutet von einem Satz zu behaupten, er sei wahr, als auch gibt uns T einen Test an die Hand, um zu entscheiden, wann er wahr ist. Dieser Test wird sich aber nur für denjenigen als nützlich erweisen, der sich darauf versteht, den deutschen Satz „Die Königin heißt Elizabeth" zu benutzen, d.h. der weiß, wann dieser Satz in passender Weise geäußert werden kann.

Wahrheit ist daher in einer Metasprache bestimmbar als eine Eigenschaft von objektsprachlichen Sätzen. Der objektsprachliche Satz ist wahr genau dann, wenn er mit der Tatsache korrespondiert; und die Tatsache wird in der Metasprache ausgedrückt. Die Tatsache erscheint allerdings niemals in einer nichtlinguistischen „Nacktheit". Tarskis Definition bezieht sich nicht in irgendeinem schlichten Sinne auf ein „Ding an sich". Korrespondenz mit den Tatsachen bedeutet bei Tarski nicht, daß die Tatsachen letztlich außersprachlich erfaßt werden könnten. Verlangt ist lediglich, daß die Tatsache in einer anderen Sprache spezifiziert werden kann als diejenige, in der der wahre Satz vorkommt. Es wäre z.B. völlig verträglich mit Tarskis Korrespondenzbegriff, zu behaupten, Tatsachen seien immer theoriebeladen. Was wir sagen, ist Ausdruck einer Konstruktion, die wir der Welt auferlegen. Der einzige Weg zum Erlernen von Tatsachen ist für uns das Erlernen dessen, was man über die Welt sagt, das Erlernen, welche Konstruktionen man der Welt auferlegt, welche Behauptungen man macht und was man sagt. Beim Erlernen des richtigen Gebrauches des Satzes „Die Königin heißt Elizabeth" oder des Satzes „Mein Name ist Gerry" erlernen wir, welche Tatsachen bestehen. Die Korrespondenztheorie der Wahrheit – so wie sie gegenwärtig verstanden wird – behauptet nicht, daß wir uns völlig aus der Sprache herausnehmen und dann unsere sprachlichen Äußerungen mit der vorsprachlichen Welt an sich vergleichen könnten. Genauso wie die Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, die mit den Tatsachen korrespondieren, könnte man auch behaupten, eine Tatsache sei das, was ein wahrer Satz ausdrückt.

2. Kohärenz

Vielleicht betrachtet man die Korrespondenztheorie am besten als eine *formale Definition* von „wahr" – sie sagt, was der Fall ist, wenn ein Satz wahr ist. Aber sie liefert in keiner Weise einen *Test*, mittels dessen wir entscheiden könnten, wann Sätze wahr oder falsch sind; sie setzt nämlich die Kenntnis der Tatsachen bereits voraus und sagt uns nicht, welche Tatsachen bestehen.

Man könnte die Kohärenztheorie begreifen als einen von mehreren miteinander im Wettstreit liegenden Antwortversuchen auf die Frage, was es denn *bedeute* zu sagen, ein Satz sei wahr. Ein Satz ist genau dann wahr, wenn er mit allen anderen wahren Sätzen konsistent ist. Es ergeben sich allerdings ernsthafte Probleme damit, was eine derartige Erklärung von Wahrheit überhaupt beinhaltet[6]. Wir glauben, es ist vorteilhaft, Kohärenz mit unseren Überzeugungen nicht als eine *Definition* der Wahrheit zu betrachten, sondern vielmehr als eines der Testverfahren, die wir sinnvollerweise anwenden, um zu entscheiden, welche Sätze wahr sind. Kurz: die Kohärenztheorie liefert ein Kriterium, nicht eine Definition der Wahrheit. Kohärenz ist *ein* Kriterium, aber man kann fragen, ob sie das einzige Kriterium ist. Zumindest auf den ersten Blick (denn dieser Punkt benötigt tatsächlich später eine Rechtfertigung) erscheint es jedenfalls, daß bloße Konsistenz eines Systemes oder einer Menge von Überzeugungen keine Garantie für deren Wahrheit, d. h. für ihre Korrespondenz mit den Tatsachen ist. Zweifellos ist es jedoch vernünftig, Kohärenz mit anderen Überzeugungen als *ein* Wahrheitskriterium zu betrachten.

Dieser Ansatz wird in der jüngeren Wissenschaftstheorie außerordentlich betont. Im allgemeinen neigen Wissenschaftler dazu, Daten zu mißtrauen, die sich nicht in Übereinstimmung mit bereits akzeptierten Theorien befinden. In solchen Fällen werden sie – bevor sie die als wohlbestätigt betrachteten Theorien aufgeben – anfragen, ob das Experiment sachgerecht ausgeführt wurde oder ob vielleicht ein andersartiger unbekannter Faktor die Situation gestört hat. Natürlich bedeutet dies nicht, daß unerwartete Ergebnisse auf keinen Fall zur Aufgabe einer Theorie führen könnten, sondern lediglich, daß Kohärenz mit einer akzeptierten Theorie einen Test für die Wahrheit oder Falschheit eines Ergebnisses darstellt. Auf einer informelleren Ebene betrachtet: im alltäglichen Leben außerhalb der wissenschaftlicher Theorien neigen wir dazu, Behauptungen keinen Glauben zu schenken, die nicht in das System der von uns bereits akzeptierten Überzeugungen passen. Man wird mir weder die Behauptung glauben, ich sei am selben Morgen in London und in Australien gewesen, noch die, ich sei eine Reinkarnation des Kaisers Franz Josef I. Diese Behauptungen sind keineswegs in sich logisch widersprüchlich, aber mit Rücksicht auf die Überzeugungen bezüglich unserer Welt, die man sich schon erworben hat, kann man sie nicht – zumindestens nicht leichthin – akzeptieren und wird daher abstreiten, daß sie wahr sind. Diese Einstellung ist auch sicherlich nicht unvernünftig.

---

[6] Z. B., daß „wahr" sowohl im Definiens als auch im Definiendum auftaucht; es müßte durch einen Begriff wie „akzeptiert" ersetzt werden; andernfalls müßte eine rein logische Definition gegeben werden. Zusätzlich könnten Schwierigkeiten auftreten mit der Vorstellung von „allen" anderen Sätzen. Glücklicherweise können wir diese Schwierigkeiten hier unberücksichtigt lassen.

Allerdings muß die Angelegenheit komplexer sein, als es jetzt hier den Anschein hat. Denn (so könnte man argumentieren) es ist doch offensichtlich möglich, daß ein System von Überzeugungen, die wir alle akzeptieren, trotzdem wenigstens teilweise falsch ist. Zumindest kann Kohärenz mit der gegenwärtig akzeptierten Menge von Überzeugungen keine hinreichende Wahrheitsbedingung, kein adäquater Test sein. Wir können uns auch darauf zurückbesinnen, daß Tarskis Version der Korrespondenztheorie uns hier nicht weiterhilft. T stellt uns nämlich nur dann einen Test für die Wahrheit von „Die Königin heißt Elizabeth" zur Verfügung, wenn wir bereits in der Lage sind zu wissen, ob die Königin Elizabeth heißt. Der Wahrheitstest setzt voraus, daß wir bereits wissen, wovon wir überzeugt sein können.

3. Pragmatismus

Die pragmatische Wahrheitstheorie konkurriert genausowenig wie die kohärentiale mit der Korrespondenztheorie um eine Darstellung der Bedeutung von „wahr", vielmehr wird sie ebenso wie die Kohärenztheorie besser als ein *Kriterium* betrachtet, mittels dessen entschieden wird, welche Sätze wahr sind (mit den Tatsachen korrespondieren), nicht aber als eine Wahrheitsdefinition.

Auch dieser Ansatz wurde erfolgreich auf wissenschaftliche und informelle Kontexte angewandt. Man könnte behaupten, eine wissenschaftliche Theorie sei in dem Maße wahr, als sie es uns erlaubt, unsere Umwelt erfolgreich zu kontrollieren, zukünftige Ereignisse vorherzusagen und vergangene zu erklären. Zudem hat der Wahrheitsanspruch der Konstruktion, die wir mittels unserer Sprache der Welt auferlegen, Berechtigung aus der einfachen Tatsache heraus, daß unser Sprechen und Denken uns in die Lage versetzt, uns erfolgreich zu verhalten, zu kommunizieren und unser Leben zu leben. Wenn das, was wir „Öl" nennen, nicht in Wahrheit und wirklich unterschieden wäre von dem, was wir „Wasser" nennen, dann wäre unser Leben ein ganzes Stück schwerer, als es jetzt ist.

Eine Kombination des pragmatischen und des kohärentialen Tests scheint uns recht gut die Unterscheidung zu ermöglichen, welche unserer Äußerungen wahr und welche falsch sind. Und der formale Begriff der Korrespondenz im Sinne von Tarski erlaubt es uns, präzise zu bestimmen, was gemeint ist, wenn wir sagen, ein Satz sei wahr.

4. Bedeutung und Wahrheit

Zum Abschluß dieser einleitenden Bemerkungen, noch in Kürze ein paar Worte über die allgemein anerkannte Beziehung zwischen Bedeutung und Wahrheit.

Zum ersten muß – in der Tradition der Fregeschen Unterscheidung von *Sinn* und *Bedeutung* – unterschieden werden zwischen der Bedeutung eines Wortes oder Ausdrucks und seinem Bezug[6a]. Die Bedeutungen der beiden Ausdrücke „der Morgenstern" und „der Abendstern" sind verschieden, ihr Bezug aber ist derselbe Himmelskörper. Sie haben nicht dieselbe Bedeutung, beziehen sich aber auf dasselbe Ding. Bedeutung darf nicht mit Bezug identifiziert werden.

Die verbreitetste Darstellung von Bedeutung beginnt mit der Bedeutung von Sätzen[7]. Die Bedeutung eines Satzes besteht aus einer Menge von Bedingungen, unter denen dieser Satz wahr ist. Das Wissen darum, was ein Satz bedeutet, ist gleichbedeutend mit dem Wissen, wann er benutzt werden kann, um eine wahre Behauptung zu machen.

II. Probleme des Relativismus

Der Relativismus ist – in dieser oder jener Form – zumindestens seit der Zeit des Protagoras unter uns[8]. Wir sollten wenigstens mit der Annahme beginnen, er werfe eher eine wichtige philosophische Frage auf, als daß er einen elementaren philosophischen Fehler verkörpere. Wir haben uns bemüht, den Relativismus auf eine Weise darzustellen, die ihn zumindest nicht *offensichtlich* inkohärent oder falsch erscheinen läßt. Wir können nur zu den ernsthafteren Problemen gelangen, wenn wir den Relativismus gegen die naheliegendsten Einwände verteidigen, die gegen ihn vorgebracht worden sind.

1. Selbstwiderlegung

Von zwei verschiedenen Ansätzen her könnte man den Relativismus als selbstwiderlegend begreifen. Nehmen wir an, man versucht, den Relativismus folgendermaßen zu definieren[9]:

*R1 Wenn X glaubt, daß P, dann ist „P" wahr für X.

[6a] Anmerkung des Übersetzers: Der heutige deutsche Sprachgebrauch unter Philosophen stimmt weithin mit Freges Terminologie nicht mehr überein, man gebraucht „Bedeutung" (Freges „Sinn") und „Bezug" (Freges „Bedeutung").

[7] Verschiedene Punkte benötigen eine genauere Behandlung. Zum Beispiel sprechen wir zunächst von Sätzen, die benutzt werden, um Aussagen zu machen. Die Bedeutung von Sätzen, die Befehle, Wünsche etc. ausdrücken, muß abgeleitet werden von der Bedeutung der entsprechenden Indikative. Auch die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken muß in verschiedenen Abhängigkeiten davon gesehen werden, welchen Beitrag sie zur Satzbedeutung liefern. Metaphern sind ein weiteres und kompliziertes Gebiet.

[8] Erwähnt seien zwei ausgezeichnete Artikel über Protagoras: *M. F. Burnyeat,* Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy, in: PhRev 85 (1976) 44–69, und *J. W. Meiland,* Is Protagorean Relativism Self-Refuting?, in: Grazer Philosophische Studien 9 (1979) 51–68.

[9] Ich werde die folgende Notation benutzen. Ich nehme an, daß „S" ein Satz der Objektsprache ist, während „P" die Übersetzung dieses Satzes in der Metasprache ist. „L" ist der

Man könnte einwenden, aus dieser Auffassung folge, daß „P" sowohl wahr als auch falsch sein könne, wenn nämlich X glaubt, daß „P" der Fall ist, Y aber glaubt, daß „P" nicht der Fall ist. Zu sagen, P ist sowohl wahr als auch falsch, ist allerdings logisch inkonsistent. Diese Schwierigkeit kann aber leicht dadurch ausgeräumt werden, daß man darauf besteht, Wahr-für-X als eine Einheit zu betrachten. Wir können aus *R1 in der Tat leicht ableiten, daß „P" wahr-für-X ist und daß „P" nicht wahr-für-Y ist. Darin besteht überhaupt kein Widerspruch. Die Schwierigkeit könnte jedoch weiter aufrechterhalten werden durch die Behauptung, daß jetzt „‚P' ist wahr-für-X" einfach bedeutet „X glaubt, daß P", was viel zu wenig ist, um die Position des Relativisten interessant machen zu können: selbstverständlich haben Leute verschiedene Überzeugungen. Darüber hinaus hat *R1 die merkwürdige Konsequenz, daß sich durch bloßes Ändern der Überzeugungen die Wahrheit ändert, und es daher unmöglich erscheint, der Vorstellung, jemand habe falsche Überzeugungen, irgendeinen Inhalt zu geben. Der Relativist muß deshalb dem Ausdruck „wahr-für-X" eine stärkere Bedeutung geben. Ist das erreichbar?

Viele Philosophen würden an diesem Punkt – mehr oder weniger einigen Vorschlägen Wittgensteins folgend – die Vorstellung eines begrifflichen Schemas oder eines Rasters von Überzeugungen[10] einführen[11]. Selbst Sprecher derselben Sprache können durchaus an verschiedenen begrifflichen Rastern Anteil haben, und Wahrheit könnte dann relativ auf solche Raster sein. Veranschaulichungen davon sind nicht schwer zu finden. Das deutsche Wort „Beweis" hat verschiedene Bedeutung in jeweils verschiedenen Logiksystemen. Für jemanden, der das begriffliche Raster der christlichen Überzeugungen teilt, kann die Behauptung, daß ein bestimmtes Ereignis die leitende Hand der göttlichen Vorsehung aufweise, wahr sein. Für den einen Wissenschaftler mag die Aussage, daß die Gravitationskraft fundamental sei und daher keiner weiteren Erklärung bedürfe, wahr sein, für einen anderen mag diesselbe Aussage schlicht falsch sein. Allgemein gesagt: es liegt nahe, daß die Welt als erkannte teilweise konstituiert wird durch das begriffliche Raster, mittels dessen sie erkannt

---

Name der Objektsprache. Von daher könnte Tarskis Schema folgendermaßen generalisiert werden: T „S" ist wahr in L genau dann, wenn P.

[10] Anmerkung des Übersetzers: Der für den weiteren Verlauf des Artikels zentrale englische Begriff „conceptual framework" wird hier mit „begriffliches Raster" wiedergegeben. Diese Übersetzung wird diesem in der angloamerikanischen Philosophie mit reichhaltiger Konnotation besetzten Begriff nicht ganz gerecht. „Framework" bedeutet ursprünglich sowohl ein durch Grenzen (Rahmen) definiertes Ganzes als auch eine innere Struktur. Das deutsche Wort „Fachwerk" scheint den Sinn gut zu treffen, ist aber ein technischer Ausdruck der Architektur, der in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang, bei dem es um eine die Sinneserfahrung ordnende begriffliche Struktur geht, im wörtlichen Sinne etwas zu „hölzern" erscheint.

[11] *Ludwig Wittgensteins* „Über Gewißheit" hatte einen wichtigen Einfluß auf Autoren wie P. Winch, D. Z. Phillips und vielleicht auch T. Kuhn. Allerdings haben auch viele andere ähnliche Gedanken ohne offensichtlichen Bezug auf Wittgenstein entwickelt.

wird. „Wahr für X" könnte deshalb auch, anstatt einfach relativ auf ein Individuum interpretiert zu werden, vielmehr aufgefaßt werden als „wahr in dem begrifflichen Raster, in welchem X denkt" oder einfach als „wahr in R". Anscheinend kann der Relativist dann immer noch davon sprechen, daß „S" mit den Tatsachen korrespondiere. Die Tatsachen selbst werden allerdings relativ sein in bezug auf das begriffliche Raster, durch das die Welt erkannt wird. Wir können also folgendermaßen umformulieren:

*R2 „S" ist wahr in (R)L genau dann, wenn (R)P

Zum Beispiel ist „Gravitation benötigt keine Erklärung" wahr in einem auf deutsch ausdrückbaren begrifflichen Raster genau dann, wenn Gravitation in diesem Raster keine Erklärung benötigt. Weiter unten werden wir auf die Implikationen eingehen, die sich aus einem derartigen Einbeziehen von Rastern ergeben. An dieser Stelle wollen wir lediglich darauf hinweisen, daß *R2 weder zu einem offensichtlichen Widerspruch führt, noch die anderen unerwünschten Konsequenzen von *R1 zeitigt.

Man könnte aber immer noch einwenden, selbst *R2 sei – auf andere Weise – selbstwiderlegend, indem man sich an Augustins Widerlegung des Skeptikers erinnert: „‚Non est veritas' veritate verum est". Könnte nicht eine ähnliche Attacke auch den Relativisten entkräften? Möchte der Relativist etwa nicht daran festhalten, daß *R2 selbst absolut wahr ist?

Dem Relativist stehen mehrere Wege der Erwiderung gegen diesen Einwand offen. Zunächst kann er ausführen, daß ebenso wie *R2 eine metasprachliche Bemerkung über „S" ist, so auch die Aussage, daß „*R2" selbst wahr ist, eine metametasprachliche Bemerkung über „*R2" ist. „Wahr" in der Metametasprache muß nicht die gleiche Bedeutung haben wie „wahr" in der Metasprache. Von daher muß es für ihn nicht widersprüchlich sein, sowohl *R2 zu behaupten und auch zu akzeptieren, was *R2 über „S" sagt. Allerdings muß er in diesem Falle erklären, was denn die Bedeutung von „wahr" in der Metametasprache sei. Er könnte natürlich behaupten, daß auf dieser Ebene „wahr" die Bedeutung „absolut wahr" haben kann anstatt „wahr in R". Er könnte mit einiger Berechtigung für sich in Anspruch nehmen, daß es ihm mit der Einschränkung von absoluter Wahrheit auf diese Ebene gelungen sei, all seine relativistischen Ziele zu erreichen, da alle objektsprachlichen Sätze (alle S) immer noch bloß relativ auf ein begriffliches Raster wahr sind. Auf der anderen Seite – wie wir noch sehen werden – kann es sein, daß die Argumente, die er anbringen könnte, um die These zu untermauern, daß alle S relativ auf ein Raster sind, von derart allgemeiner Art sind, daß sie auch auf *R2 angewendet werden könnten. Von daher ist diese Verteidigungsstrategie vielleicht gar nicht durchführbar. Der Absolutist könnte fortfahren, indem er vorbringt, daß es nicht so sehr eine Frage dessen ist, welche Argumente der Relativist anführt, um zu beweisen, daß alle S wahr in R sind, sondern vielmehr untergräbt die Tatsache, daß er über-

haupt Argumente benutzt, die Position des Relativisten. Die Beweise nämlich, die der Relativist anführt (Tatsachen kultureller Verschiedenheit oder anderes) müssen von ihm als absolute Fakten angenommen werden und nicht einfach als Fakten, die relativ auf ein begriffliches Raster sind. Andernfalls wird er den Absolutisten nie überzeugen. Gerade im Argumentieren für seine Position untergräbt der Relativist sie wieder. Allerdings scheint es, daß der Relativist der Kraft dieser Attacke aus dem Wege gehen kann. Er kann erwidern, daß es ihm genug ist, die Beweise für seine Position als wahr-in-seinem-Raster anzusehen; er hat dann nicht einmal Einwände dagegen, daß der Absolutist seine eigenen Beweisgründe für absolut wahr hält. Er könnte sogar völlig kompromißlos seine Position verhärten, indem er einerseits *R2 als wahr-in-seinem-Raster betrachtet, andererseits darauf besteht, daß die Wahrheit des Absolutisten ebenfalls absolut ist, nämlich absolut-in-dem-absolutistischen-Raster[12].

Die Schlußfolgerung daraus ist also, daß Relativismus nicht – zumindest nicht in einem schlichten Sinne – selbstwiderlegend sein muß. Aber im Erreichen dieses Ergebnisses tut sich gleichzeitig die Notwendigkeit auf, die Vorstellungen von begrifflichen Rastern, von „wahr-in-S" und von Begriffsschemata im weitesten Sinne ausführlicher zu diskutieren.

2. Begriffliche Raster und Schemata

Die Behauptung, daß verschiedene Leute verschiedene Überzeugungen haben, ist offensichtlich ebensowenig schon relativistisch wie die, daß Überzeugungen, die manche Menschen für wahr halten, von anderen als falsch angesehen werden. Auch ist es noch nicht offensichtlich relativistisch, wenn man akzeptiert, daß die klassifizierenden Begriffe verschiedener Sprachgruppen die Welt auf unterschiedliche Weise einteilen (so verfügen Eskimos über siebzehn verschiedene Wörter für Schnee; ein indonesischer Stamm hat ein Wort, welches sowohl Vögel wie Fledermäuse bezeichnet, ausgenommen allerdings Vögel der Unterordnung Casuarius). Man kann in der Tat Lebewesen je nach Zweck auf verschie-

[12] Eine andere Frage, die ich hier nicht behandeln kann, betrifft den moralischen Relativismus. Zumindest in einem Teil der Literatur wurde folgendermaßen argumentiert: Wenn X glaubt, daß M (wobei M ein moralisches Urteil ist wie etwa: ich soll den Armen Geld geben), dann macht eben dieser Glaube M wahr für X. Aber bei näherer Betrachtung könnte man darauf kommen, daß hier zwei Bedeutungen von „Pflicht" vermischt werden, eine relativ auf die vorhandene Information, die andere mehr idealisiert. Man hat also eine Pflicht_1, das zu tun, was man aufrichtig für seine Pflicht_2 hält. Das bedeutet nicht, daß jemandes Pflicht_2 durch seine diesbezüglichen Überzeugungen konstituiert wird. – Weiterhin könnte jemand, der einen Relativismus in der Moral vertritt, diesen Relativismus auf moralische Überzeugungen beschränken. In diesem Falle müßte er sich nicht einmal mit dem Einwand auseinandersetzen, er halte *R2 für absolut. Denn *R2 drückt aus sich heraus keine moralische Überzeugung aus, sondern eine Metaüberzeugung über moralische Überzeugungen. Der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit wäre daher schwerer aufrecht zu erhalten.

dene Weise klassifizieren, und all diese Unterteilungen basieren zweifellos auf wirklich vorhandenen, aber unterschiedlich gewichteten Eigenarten dieser Lebewesen. Zweifellos wird auch ein pragmatischer Test für die Wahrheit von Sätzen in unterschiedlichen Umständen und je nach Interesse und Fragestellung verschiedene Resultate ergeben. Kurz: die Behauptung, unterschiedliche Kulturen seien verschieden, ist weder in sich relativistisch noch impliziert sie irgendeine relativistische Behauptung. Das scheint allgemein anerkannt zu sein.

Relativistische Fragestellungen tauchen nur auf, wenn die Phänomene kultureller Verschiedenheit in Beziehung mit einer grundsätzlichen erkenntnistheoretischen oder ontologischen Position gesetzt werden.

Quine hat die folgende Position vorgelegt:

(1) Für jede endliche Datenmenge gibt es unendlich viele verschiedene Theorien, die gleichermaßen mit den verfügbaren Daten verträglich gemacht werden können: „Theories are under-determined by evidence".

(2) Die Gesamtheit des beobachtbaren Verhaltens (einschließlich des Sprechverhaltens) der Mitglieder einer anderen Kultur (z. B. eines fremden Stammes, dessen Sprache wir zu verstehen suchen) ist verträglich mit mehreren verschiedenen „Übersetzungshandbüchern", wobei jedes dieser Bücher eine Theorie darüber repräsentiert, wie die Äußerungen der Stammessprache in unsere Sprache übersetzt werden.

(3) Weil für die Bevorzugung einer einzelnen Theorie über die Bedeutung der Sätze in der Stammessprache keine Basis in den Daten gegeben ist, ist es sinnlos von „Bedeutungen" zu sprechen, gleichsam als existierten sie irgendwo und müßten nur entdeckt werden.

Wir wollen die Argumente, die Quine zur Belegung dieser Thesen heranzieht, nicht weiter entfalten. Es sei angemerkt, daß die dritte These explizit verifikationistisch ist und nicht weithin akzeptiert wird, nicht einmal von Philosophen, die die ersten beiden Thesen annehmen. Wir möchten die Aufmerksamkeit auf die Implikationen richten, die eine derartige Position in bezug auf den Wahrheitsrelativismus hat. Betrachten wir noch einmal:

*R2 „S" ist wahr in (R)L, genau dann wenn (R)P

Es wird in *R2 vorausgesetzt (wie oben bereits erwähnt), daß es sich bei „P" um eine metasprachliche Übersetzung von „S" handelt. Nehmen wir an, „S" sei ein Satz der Stammessprache; „P" sollte die Bedeutung von „S" in Deutsch angeben. Dann erhält man ein Resultat folgender Art:

„Dikki kabo mbinga" ist wahr in einem von Sprechern von L benutzten Raster, genau dann, wenn sie in diesem Raster alle rote Aras *sind.*

Der Satz der Eingeborenensprache ist natürlich frei erfunden, er entstammt keiner existierenden Sprache. Aber das Beispiel beruht auf Tatsachen, insofern es einen Stamm gibt, der glaubt, daß all seine Mitglieder dieser Vogelart angehören. Wenn Quine aber recht hat, dann gibt es keine Möglichkeit zu rechtfertigen, warum wir „dikki kabo mbinga" mit „wir sind alle rote Aras" übersetzen und nicht mit irgendetwas anderem. Wir sind nicht in der Lage, dem Satz der Eingeborenensprache eine bestimmte Bedeutung zuzumessen; daher können wir auch die Überzeu-

gung der Eingeborenen nicht identifizieren, die der Satz ausdrückt. Aber es ist zentral für den relativistischen Ansatz, wie wir ihn bisher dargelegt haben, daß *dieselbe* Überzeugung in einem Raster wahr und in einem anderen falsch sein kann. Wenn die Überzeugung der Eingeborenen nicht identifiziert werden kann, dann können wir auch nicht sagen, sie sei identisch mit irgendeiner anderen Überzeugung, ganz gleich in welchem Raster. Ad hominem kann man dann einwenden, daß ein derart radikaler Relativismus schon zu radikal ist, um noch den Zwecken zu dienen, zu denen er vielfach herangezogen wurde. Wir können weder sagen, daß sich ihre Überzeugungen von den unseren unterscheiden, noch daß sie dieselben sind. Wenn eine Übersetzung von ihrer Sprache in die unsere nicht garantiert ist, dann ist die grundlegende These des Relativismus nicht behauptbar.

Nun aber ist der Relativist in wirklichen Schwierigkeiten: wenn man die Möglichkeit von Übersetzung als *gegeben* ansieht (aus welchen Gründen auch immer man Quines Thesen für falsch hält), dann kann die Eingeborenensprache nicht beziehungslos neben der unseren stehen; folglich können auch die Überzeugungen, die in dieser Sprache ausgedrückt werden, nicht *radikal* von den unseren verschieden sein. Denn wenn S und P dieselbe Bedeutung haben, dann müssen sie dieselben Wahrheitsbedingungen haben. Und wenn sie nicht dieselben Wahrheitsbedingungen haben, dann haben sie nicht dieselbe Bedeutung. Dann ist aber auch nichts Überraschendes an der Auffassung, daß die eine wahr sein kann und eine andere nicht. Der Relativist steht vor einem Dilemma. Die Raster sind entweder so wenig aufeinander bezogen, daß wir die Überzeugungen der Eingeborenen überhaupt nicht identifizieren können; dann können wir auch nicht sagen, ob sie sich von den unseren unterscheiden. Oder aber Übersetzung ist möglich, dann ist aber zumindest der radikale Relativismus falsch.

3. Guter Wille, Menschheit und Rationalität

Wie identifizieren wir tatsächlich die Überzeugungen anderer? Dieser Frage wurde beträchtliche Aufmerksamkeit zugewandt aus Gründen, die hoffentlich aus dem bisher Gesagten schon klar wurden. Wir können ansetzen bei der bereits angeführten zweiten These von Quine:

> (2) Die Gesamtheit des beobachtbaren Verhaltens (einschließlich des Sprechverhaltens) der Mitglieder einer anderen Kultur (z. B. eines fremden Stammes, dessen Sprache wir zu verstehen suchen) ist verträglich mit mehreren verschiedenen „Übersetzungshandbüchern", wobei jedes dieser Bücher eine Theorie darüber repräsentiert, wie die Äußerungen der Stammessprache in unsere Sprache übersetzt werden.

Man könnte anerkennen, daß, obwohl Theorien von den Daten her unterdeterminiert sind (vgl. die These (1)), wir dennoch faktisch in der Lage sind, unter ihnen eine Auswahl zu treffen; das gilt für die Wissenschaften ebenso wie für das gewöhnliche Leben. Wissenschaftler werden

sich Gedanken darüber machen, welche der logisch möglichen Erklärungen gleich wahrscheinlich sind, und dann versuchen unter ihnen auszuwählen. Unter welchen Voraussetzungen machen wir beim Bestimmen der Überzeugungen anderer diese Abschätzung der Wahrscheinlichkeit?

Donald Davidson schlug ein Prinzip des guten Willens vor. Das bedeutet, daß wir den Sätzen der Eingeborenensprache Übersetzungen auf solche Weise zuordnen, daß dabei möglichst viele der Überzeugungen der Eingeborenen als wahr betrachtet werden[13]. Er bringt ein sehr einfaches Beispiel, das mit zwei deutschen Wörtern, „Ketsch" und „Jolle", arbeitet. Die beiden Begriffe beziehen sich auf zwei ähnliche Typen von Segelschiffen. Man stelle sich vor, man säße am Meer und jemand sagte zu einem: „Was für eine schöne Ketsch das ist!" Ich schaue auf und sehe eine Jolle, aber keine Ketsch. Ich hätte nun die Auswahl unter verschiedenen Interpretationen des Gesagten. Beispielsweise:

(1) Er benutzt „Ketsch" auf eine unübliche Weise (vielleicht kennt er den technischen Bedeutungsunterschied zwischen „Ketsch" und „Jolle" nicht).

(2) Er sieht nicht gut. Deshalb kann er den Unterschied zwischen dem Boot und dem Aussehen einer Ketsch gar nicht ausmachen. Trotzdem benutzt er „Ketsch" im gleichen (korrekten) Sinn wie ich.

(3) Er hat eine Halluzination und sieht deutlich eine Ketsch. Da er das Wort „Ketsch" genauso wie ich benutzt, sagt er: „Was für eine schöne Ketsch".

(4) Er benutzt „Ketsch" in einem Sinne, der ganz unabhängig davon ist, wie ich das Wort verstehe: z. B. bedeutet es für ihn das, was für mich „Wolke" bedeutet.

Unter normalen Umständen (er spricht gut Deutsch, der Himmel ist klar, er ist gesund usw.) nehme ich den ersten Fall an: er versteht nicht ganz die Bedeutung von „Ketsch", aber im Sinne seines Verständnisses („ein Zweimaster") trifft es zu, daß dort ein schöner Zweimaster ist. Ich reinterpretiere gutwillig, was er sagt, auf solche Weise, daß ich ihm eine Überzeugung zuschreibe, die in der Tat richtig ist, die er allerdings falsch ausgedrückt hat.

Dieses Beispiel ist sehr einfach, aber Davidson würde behaupten, daß es die Art von Mechanismen veranschaulicht, die auch bei viel komplexeren Versuchen, die Sprache eines anderen zu verstehen, ablaufen. Bei internationalen Treffen, wo wir eine Mischung von nicht perfekt beherrschten Sprachen antreffen, geben wir uns Mühe, andere auf eine solche Weise zu verstehen, daß wir ihnen keine ernsthaften Irrtümer – wenn möglich überhaupt keine Irrtümer – zuschreiben müssen.

Infolge einiger Kritik wurde dann das Prinzip des guten Willens er-

[13] On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: Meiland (siehe Anm. 1) und ursprünglich in: PACPA 47 (1973–74) 5–20.

setzt durch ein *Prinzip Menschheit,* das in verschiedener Hinsicht weniger fordert und daher plausibler beschreibt, wie wir andere tatsächlich zu verstehen suchen. Richard Grandy[14] argumentiert, daß es oft vorzuziehen ist, anderen anstelle implausibler wahrer Überzeugungen falsche Überzeugungen zuzuschreiben, vorausgesetzt wir können eine vernünftige Erklärung dafür angeben, warum sie zu diesen falschen Überzeugungen gelangt sind. Ein schlichtes Beispiel dafür wäre folgendes. Bei Aristoteles können wir lesen, die *kardia* sei der Sitz der Intelligenz. Wenn wir darauf bestehen, Aristoteles wahre Überzeugungen zuzuschreiben, dann wären wir vielleicht geneigt, „*kardia*" in diesem Kontext mit „Gehirn" und nicht mit „Herz" zu übersetzen. Ausgehend vom Prinzip Menschheit wären wir bereit, Aristoteles eine falsche Überzeugung bezüglich des Herzens zuzuschreiben, wenn wir erklären könnten, wie er zu dieser fehlerhaften Überzeugung gekommen ist. Wir schreiben anderen Menschen ein Modell des Für-wahr-Haltens, Erstrebens, Denkens und des Weltbezugs zu, das unserem eigenen ähnelt. Wir interpretieren das, was andere sagen, im Lichte dieser Zuschreibung.

Das Ergebnis der Anwendung des Prinzips Menschheit in komplexeren Fällen wird dann entsprechend komplexer sein.

Robin Horton, ein Philosoph, der sich auf die westafrikanische Gedankenwelt spezialisiert hat, argumentiert, daß wir tatsächlich zwischen zwei Ebenen unterscheiden, die er primäre und sekundäre Theorie nennt[15]. Die *primäre Theorie* beinhaltet Vorstellungen wie: Verursachung durch Druck oder Zug, Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen, Wahrnehmung der Zeit als früher/jetzt/später, eine Beziehung zwischen Raum/Zeit und Verursachung, eine Welt mittelgroßer fester Objekte, eine Unterscheidung zwischen Selbst und anderen, ein System wahrnehmungsbezogener Unterscheidung. Er behauptet, daß sich dies von Kultur zu Kultur tatsächlich wenig unterscheide. Es gibt außerdem einen Bereich *sekundärer Theorie,* der durch die „verborgenen" Erklärungen von Ereignissen im primären Bereich charakterisiert ist. Hier wird es große Unterschiede zwischen den Kulturen geben: die Nigerianer werden alle möglichen Arten von Ereignissen mit Vorstellungen von spirituellen Bewegungen erklären; der westliche Mensch wird sie mit Vorstellungen von Atomen, Molekülen, subatomaren Partikeln etc. erklären. Aber selbst hier gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Kulturen: in beiden werden die „verborgenen" Entitäten oft mit Modellvorstellungen beschrieben, die aus dem gewöhnlichen primären Bereich stammen: spirituelle Wesen agieren ähnlich wie Personen, Atome kann man sich als Miniatursonnensystem oder Wellen vorstellen. Außerdem interagieren die beiden Welten derart, daß Ereignisse in der einen ge-

[14] Reference, Meaning, and Belief, in: Journal of Philosophy 70 (1973) 439–52.
[15] Tradition and Modernity Revisited, in: Hollis und Lukes (siehe Anm. 1) 201–260.

wöhnliche Vorkommnisse in der anderen erklären. Der nigerianische Stammesangehörige tut genau dasselbe wie der westliche Wissenschaftler, allerdings geht er von einer anderen Situation aus, zudem noch mit anderen ihm vorgegebenen Mitteln. Unter Berücksichtigung dieser Unterschiede können wir sowohl verstehen, was er tut, als auch erklären, warum seine Ergebnisse so stark von den unseren abweichen. Es ist dieses „gemeinsame Herzstück kognitiver Rationalität des Menschen", welches es ermöglicht, die Überzeugungen einer anderen Kultur zu identifizieren und damit in letzter Konsequenz den radikalen Relativismus auszuschließen.

Was ist der Theoriestatus des Prinzips Menschheit? Man könnte argumentieren, es handele sich um eine Notwendigkeit a priori etwa in der Art von Kant. Oder man könnte vorbringen, daß es als einfachste empirische Hypothese zu verteidigen sei, die unseren angenommenen Erfolg bei der Übersetzung erkläre. Aber vielleicht ist es besser, Stephan Lukes zu folgen und zwei Antworten zu geben[16].

A. Es ist eine Notwendigkeit a priori, daß alle Menschen ein erkenntnisbezogenes Herzstück von Wahrnehmung und Rationalität gemeinsam haben.

B. Was dieses Herzstück genau enthält ist eine empirisch erprobbare Angelegenheit, die entdeckt wird, wenn wir erfolgreich die Aussagen von Mitgliedern anderer Kulturen übersetzen, ihre Antworten vorhersagen und eine systematische Darstellung ihres Überzeugungssystemes und ihrer Handlungsweisen geben.

A ist eine Wiedergabe der Sicht, daß ein Relativismus radikaler Form, der verträglich ist mit der Tatsache, daß wir erfolgreich die Überzeugungen anderer Kulturen verstehen, theoretisch nicht durchführbar ist. A könnte außerdem als eine festsetzende Definition dafür betrachtet werden, was es bedeutet, als Mensch betrachtet zu werden. B repräsentiert die Sicht, daß, obgleich es eine Wahrheit a priori ist, daß wir über eine gewisse Übersetzung und damit ein gewisses Verständnis jeder menschlichen Sprache verfügen, dennoch der Grad, in welchem es uns gelingt, zu verstehen und zu interpretieren, unterschiedlich sein wird. Kurz: Relativismus ist falsch a priori. Aber dadurch wird nicht garantiert, daß wir in der Lage sein werden, die Gedankenwelt einer anderen Kultur zu verstehen. Obwohl es prinzipiell möglich ist, sich auf eine Menge von Überzeugungen, die die Welt am besten erklärt, zu einigen, so wird dies doch auch eine Angelegenheit von Uneinigkeit, Versuch und Irrtum sein.

Aus relativistischer Sicht muß daher – wenn sie denn verteidigt werden soll – der Versuch unternommen werden, die These A zu untergraben. Dies ist der kritische Punkt in der zeitgenössischen Debatte.

---

[16] Relativism in its Place, in: Hollis und Lukes (siehe Anm. 1) 261–305.

4. Relativismus bezüglich der Rationalität

Um dieser Art von Einwand zu begegnen, muß der Relativist letztlich die objektive Gültigkeit des Prinzips Menschheit bestreiten. In anderen Worten: er muß sich darauf gefaßt machen, behaupten zu müssen, daß Mitglieder anderer Kulturen eine von der unseren sehr verschiedene Struktur des Verlangens, Für-wahr-Haltens und Denkens haben könnten. Daher halten wir schließlich folgendes für die abschließende Darstellung eines plausiblen Relativismus:

R(1) Das was in einer Kultur als *erfolgreiche* Erklärung gilt, kann beziehungslos verschieden sein von dem, was in einer anderen Kultur als erfolgreiche Erklärung gilt.

und/oder

R(2) Was in einer Kultur als Begründung für eine Überzeugung gilt, kann ohne Beziehung sein zu dem, was in einer anderen Kultur als Begründung gilt.

Tatsächlich wurden einige Versuche unternommen, R(1) und R(2) in Betracht zu ziehen oder gar zu verteidigen. Offensichtlich ist R(2) radikaler. Wenn R(2) wahr ist, dann ist auch R(1) wahr. Es lohnt sich aber, den weniger radikalen Vorschlag zuerst zu untersuchen. Bei der Diskussion des Pragmatismus wurde bereits klar, daß er wesentlich auf dem Begriff des Erfolges beruht. Man benötigt nicht viel Einbildungskraft, um einzusehen, daß der Erfolg selbst in Beziehung mit den Bedürfnissen der Menschen steht. Zum Beispiel: Wenn es mein primäres Bedürfnis ist, sicher zu sein in einer Welt, die sich meiner Kontrolle entzieht, dann kann ich zufrieden sein mit Erklärungen von Ereignissen, die auf magischen Vorstellungen und Gedanken über die Gunst der Götter beruhen. Wenn es hingegen mein primäres Bedürfnis ist, meine Welt zu kontrollieren, benötige ich eventuell Erklärungen mittels physikalischer und chemischer Begrifflichkeit. Wenn meine Bedürfnisse religiöser Art sind, werde ich mit meinen Erklärungen nicht haltmachen wollen, bevor sie mit meinen Überzeugungen über Gott in Verbindung stehen. Habe ich hingegen keine religiösen Bedürfnisse, werde ich solche Eigenschaften der Welt als Letztgegebenes betrachten, von denen ein religiöser Mensch sagen würde, daß sie förmlich nach weiteren Erklärungen schreien[17].

[17] Bedürfnisse sind natürlich von bloßen Wünschen zu unterscheiden (vgl. mein „Authority in Morals" 46–60 als einen Versuch, die Unterscheidung für den Bereich der Moralphilosophie durchzuführen). Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, umfassend auf die Rolle der Bedürfnisse in der Epistemologie einzugehen. Es sei lediglich festgestellt, daß nach meiner Überzeugung eine für die Epistemologie grundlegende Erfahrung darin besteht, zu entdecken, auf welche Weise die Welt unsere Bedürfnisse erfüllt oder sie unbefriedigt läßt, und mit der Welt in einer Weise umzugehen, daß unsere Bedürfnisse besser befriedigt werden. Der Weg, den ein einzelner geht, repräsentiert eine Lösung für das Problem des Lebens in der Welt. Seine begrifflichen Schemata sind Ausdruck seiner Weise zu leben, genauso wie seine Weise zu leben sein Selbstverständnis in der Welt verkörpert. In dieser Form gibt es, so glaube ich, einen engen Zusammenhang zwischen einem pragmatischen Wahrheitskriterium, den begrifflichen Schemata und den Bedürfnissen des Menschen. Und ich sehe es als eine begriffliche Wahrheit an, daß alle menschlichen Wesen die gleichen grundlegenden Antriebe haben und deswegen ihre Bedürfnisse nicht beziehungslos verschieden voneinander sind.

Nichts davon scheint mir allerdings den Relativismus in einer strengen Form zu implizieren. R(1) fordert, daß Bedürfnisse nicht bloß verschieden, sondern *verschieden ohne Beziehung* sein sollen. Der Grund dafür ähnelt dem, der bereits in bezug auf Überzeugungen vorgebracht wurde. Verschiedenheit der Überzeugungen allein ist kein Problem für den Absolutisten, da verschiedene Überzeugungen zumindest identifiziert werden können und es wenigstens die Möglichkeit gibt, die Verschiedenheiten zu erklären. Erfolgreiches Identifizieren verschiedener Überzeugungen zeigt bereits, daß sie gemeinsame Wurzeln haben. Damit ist die Tür für einen absoluten Relativismus geschlossen und offen für das Erklären der aufgetretenen Unterschiede auf der Grundlage der gemeinsamen Elemente, die wir teilen. Ebenso scheint es sich mit Bedürfnissen zu verhalten. Wenn wir die Bedürfnismodelle anderer identifizieren und verstehen können, dann ist das schon ein Beweis dafür, daß wir wenigstens einige grundlegende Bedürfnisse gemeinsam haben. Zweifellos haben wir gelernt, diese Bedürfnisse in unseren verschiedenen Kulturen unterschiedlich zu interpretieren. Aber es ist immer noch möglich, wenigstens darüber zu diskutieren, ob ein erlerntes Modell von Bedürfnisinterpretationen die Erfüllung von grundlegenden Bedürfnissen besser ermöglicht als ein anderes. Wenn ich zum Beispiel bei jemanden das Bedürfnis nach persönlicher Sicherheit als Grundlage seiner Praxis der Magie erkenne, so steht es mir zumindest offen zu versuchen, dieses Bedürfnis nach Sicherheit auf andere Weise zu befriedigen, vielleicht indem ich ihm bessere Methoden der Landwirtschaft vermittle, die auf wissenschaftlichen Überzeugungen und Erklärungen beruhen, die zu entwickeln ihm die Möglichkeiten fehlten. Wir haben also entgegen allem Anschein doch ein Kriterium für erfolgreiche Erklärung auf grundlegende Weise gemeinsam und von daher – aus Sicht des Pragmatismus – einen basalen Test für die Wahrheit unserer Überzeugungen.

Gegen Ende wird noch einmal auf die Betrachtung dieser schwächeren Version von R(1) zurückzukommen sein. Bis hierher scheint es jedoch, daß der Vertreter von R(1) notwendigerweise der Behauptung zustimmen muß, daß Bedürfnismodelle nicht bloß verschieden sind, sondern verschieden ohne Bezug aufeinander.

Aber in dieser Form ergeben sich aus R(1) all die Schwierigkeiten, die sich auch bei der entsprechenden These bezüglich der Bedeutung ergeben. Wenn die Bedürfnisse von X keine Beziehung zu den meinigen haben, werde ich nicht wissen, um welche Bedürfnisse es sich handelt (da ich sie in meiner Sprache nicht ausdrücken kann). Ich werde nicht einmal in der Lage sein zu erkennen, daß er überhaupt Bedürfnisse hat. Aber dieser extremen Sichtweise steht unsere Erfahrung entgegen, gemäß der wir erfolgreich die Bedürfnisse anderer erkennen. Also ist R(1) falsch; und selbst wenn R(1) wahr wäre, würde der Relativismus dadurch unbehauptbar.

Wir nehmen an, daß R(2) R(1) beinhaltet. Von daher muß, wenn R(1) falsch ist, R(2) auch falsch sein. Der Grund für die Annahme, R(2) beinhalte R(1) ist der, daß jegliche Vorstellung von erfolgreicher Erklärung (wie in R(1) erwähnt) die Vorstellung eines Grundes für eine Überzeugung benötigt. Wenn irgendwo das, was als Grund für eine Überzeugung gilt, ohne Beziehung verschieden ist von dem, was ich als einen Grund für eine Überzeugung betrachten würde, dann muß auch das, was dort als erfolgreiche Erklärung betrachtet wird, ohne jede Beziehung verschieden sein.

Trotzdem mag es sinnvoll sein, die Argumente, die für R(2) vorgebracht wurden, kurz noch einmal darzustellen. Jemand, der R(2) vertritt, wird typischerweise behaupten, daß es keinen kulturunabhängigen epistemischen Standpunkt gibt, von dem her bestimmt werden kann, was als gute Begründung für eine Überzeugung gelten kann. Lukes zitiert Mary Hesses Behauptung, daß rationale Normen und wahre Überzeugungen in der Naturwissenschaft genauso Explananda der Soziologie der Wissenschaften sind wie Nichtrationalität und Irrtum, da die Regeln der Argumentation und die Kriterien der Wahrheit einem sozialen System intern sind. Darauf würden wir auf ähnliche Art erwidern wie auf die Vertreter von R(1). Wenn jede beliebige Überzeugung als ein Grund für die Annahme irgendeiner anderen Überzeugung gelten könnte, dann wird die Vorstellung von Überzeugungen, der Begriff „Überzeugung" selbst unverständlich. Wenn R(2) wahr wäre, würde das bedeuten, daß wir nicht in der Lage wären, überhaupt jemandem Überzeugungen zuzuschreiben. Unsere Fähigkeit, dies (mit zugegeben unterschiedlichem Erfolg) zu tun, zeigt, daß R(2) falsch ist.

III. Schlußfolgerungen und Fragen

Diese Abhandlung ist leider sehr abstrakt und damit ein untypischer Vertreter der Literatur über die Problemstellung. Räumliche Beschränkungen erlaubten es nicht, Beispiele zur Illustration heranzuziehen, die so viele philosophische Artikel über das Thema lebendig gestalten: einerseits faszinierende Detailstudien der Anthropologie (von den Hopi Indianern über afrikanische Stämme bis zu den primitiven Völkern Borneos oder Polynesiens), andererseits auch die Geschichte der Naturwissenschaften (von Aristoteles über Galilei, Bellarmin und Newton bis Bohr und Einstein). Es ist ein Charakteristikum gegenwärtiger philosophischer Tätigkeit, daß sie detaillierte Studien auf anderen Gebieten angeregt hat, die wiederum als wesentliches Material für die philosophische Reflexion dienten. Nichts ist schlimmer als oberflächliche Daten, sei es aus der Anthropologie oder der Wissenschaftsgeschichte. Die ersten und wichtigsten Schlußfolgerungen wären demgemäß:

Erstens: Diskussionen über Relativismus werden irreführend und unabge-

sichert sein, wenn sie sich nicht mit der aktuellen beruflichen Praxis von Anthropologen, Soziologen und Naturwissenschaftlern auseinandersetzen anstatt mit populären (oder philosophischen) Karikaturen dieser Arbeiten.

Zweitens: Es ist zumindest unsere persönliche Ansicht, daß die besten Arbeiten in den genannten Disziplinen es schwierig, wenn nicht unmöglich machen abzustreiten, daß wir mit Erfolg einen großen Teil der Überzeugungen, Bedürfnisse und Denkmodelle von Kulturen verstanden haben, die sich sehr von der unseren unterscheiden.

Aus diesen beiden Schlußfolgerungen folgt weiter:

Drittens: Es gibt gute Gründe für eine empirische Form des Prinzips Menschheit: Wir gestehen allen Menschen ein Modell von Überzeugungen und Bedürfnissen und eine Weise des Weltbezugs zu, die unseren eigenen so ähnlich wie möglich sind. Wir könnten in jedem Fall gedacht haben, daß dies a priori notwendig war.

Auf einer mehr theoretischen Ebene scheinen die vorangegangenen Diskussionen gezeigt zu haben, daß der Relativismus, obwohl er nicht in einem direkten Sinne in sich widersprüchlich ist, dennoch mit einem Dilemma konfrontiert ist, aus dem auszubrechen dem Relativisten nicht gelingen will.

Viertens: Der Relativist muß *entweder* einen derart radikalen Standpunkt bezüglich der Unmöglichkeit der Übersetzung von Aussagen über Bedürfnisse und Überzeugungen von einer Kultur in eine andere vertreten, daß es unmöglich wird, überhaupt irgendwelche Überzeugungen oder Bedürfnisse in einer anderen Kultur zu identifizieren (wodurch der Relativismus unformulierbar würde), *oder* aber er muß zugeben, daß eine radikale Ausformung des Relativismus falsch ist. Keine dieser beiden Alternativen wird ihn zufriedenstellen.

Diese Schlußfolgerungen stellen einen wichtigen Erfolg für den Absolutisten dar. Es ist allerdings wichtig zu beachten, daß es sich dabei um einen begrenzten Erfolg handelt. Zum Schluß sollen diese Begrenzungen und einige noch offene Fragen behandelt werden.

Letztlich beruht der Erfolg der Verteidigung des Absolutisten gegen den Relativismus auf dem Prinzip Menschheit und den Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden können.

Fünftens: Der Satz (3) befreit das Prinzip Menschheit von Unklarheiten. Kraft dieses Prinzips können wir mit einiger Sicherheit erwarten, daß auf einer primären Ebene alle Menschen mit uns eine gemeinsame Sicht der Welt teilen. Darüber hinaus können wir hoffen, daß ihre sehr unterschiedlichen Theorien, die auf der sekundären Ebene angesiedelt sind, uns letztlich doch verständlich gemacht werden können ebenso wie die unseren ihnen.

Es gilt allerdings zu beachten, daß aus all dem nur ein Programm folgert, das eine gut fundierte Hoffnung auf *letztendlichen* Erfolg mit sich

bringt. Wir sind weit davon entfernt, auch nur unsere eigenen Modelle von Bedürfnissen und Wünschen zu artikulieren, welche unseren Auffassungen über Erklärung und erfolgreicher Erklärung unserer Welt zugrunde liegen. Um einige Beispiele zu nennen: Was *exakt* gilt selbst aus unserer eigenen Sicht als eine erfolgreiche Theorie über moralische Fragen? Was *exakt* gilt als ein erfolgreiches theologisches Weltverständnis? Ab welchem Punkt verlangen wir von der Physik nicht mehr, nach weiteren letztgültigen Erklärungen ihrer fundamentalen Postulate zu forschen (müssen wir nachfragen, warum sich nichts schneller als mit Lichtgeschwindigkeit bewegen kann?). Es ist nicht nur der Fall, daß wir die Modelle von Bedürfnissen, die unsere Ansicht von Erfolg in diesen Disziplinen leiten, nicht artikulieren können, sondern wir sind ebensowenig in der Lage eine kohärente Darstellung dafür zu bieten, warum ein solches Bedürfnismodell gerechtfertigt werden kann (insoweit es denn gerechtfertigt werden kann). Die Konsequenz daraus ist, daß der pragmatische Wahrheitstest, von dem unsere Epistemologie und Ontologie letztlich abhängt, alles andere als exakt ist, nicht einmal in unserer eigenen Kultur und für uns selbst.

Auch haben wir (dies sei noch kurz ausgeführt) keine sehr klare Vorstellung von *Kohärenz,* obwohl wir in einem allgemeinen Sinne verlangen, daß unsere Erklärungen und theoretischen Überzeugungen miteinander kohärent sein sollen. Logische Kohärenz allein reicht sicher nicht aus, denn unsere gegenwärtigen Auffassungen darüber, was logisch kohärent oder logisch inkohärent ist, hängt von der Begrifflichkeit ab, über die wir schon verfügen. Die Bedeutung dieser Begriffe ist aber offen (so sollte es wenigstens sein) für Revisionen im Lichte weiterer empirischer Entdekkungen über die Natur der Dinge. Ein einfaches Beispiel dafür: Es gab eine Zeit in der Geschichte des westlichen Denkens als Vorschläge wie, ein Atom könnte gespalten werden, Schwäne könnten schwarz und der Raum gekrümmt sein, offensichtlich in sich widersprüchlich waren. Uns erscheint keine dieser Überzeugungen mehr inkohärent. Der Kohärenztest der Wahrheit benötigt demnach nicht einfach bloß Vervollständigung, sondern ist *in sich selbst* unklar. Er hängt von einem begrifflichen und logischen Schema ab, das selbst revidierbar ist. In der Tat zeigen diese Überlegungen, daß der Kohärenztest letztlich vom pragmatischen Testverfahren abhängt, dessen Begrenzungen bereits erwähnt wurden.

Obwohl Wahrheit mit Tarskischen Vorstellungen als Korrespondenz mit Tatsachen definiert werden könnte, ist dennoch, obwohl es paradox erscheinen mag, folgendes nach unserer Auffassung der Fall:

Sechstens: Abgesehen von der Undurchführbarkeit eines radikalen Relativismus hängt die Durchführbarkeit einer weniger radikalen Position davon ab,

a) wie weitgehend es uns gelingt, die Bedürfnisse einer Person mittels der Bedürfnisse einer anderen Person zu erklären, beziehungsweise die

Überzeugungen mittels anderer Überzeugungen und Bedürfnisse zu erklären.

b) in welchem Umfang es der Fall ist, daß es nur eine begrenzte Anzahl von menschlichen Bedürfnismodellen gibt, die bei der vorgegebenen Natur der Welt erfüllt werden können.

Die Betonung von Bedürfnissen in diesem Zusammenhang spiegelt unsere Auffassung wider, daß, obwohl „wahr" „Übereinstimmung mit den Tatsachen" bedeutet, der letzte Wahrheitstest doch ein pragmatischer ist, der wiederum von Bedürfnissen abhängt. Das Prinzip Menschheit garantiert, daß die Bedürfnismodelle aller Menschen aufeinander bezogen sind. Aber es garantiert offensichtlich nicht, daß sie identisch sind. Auch garantiert es nicht, daß es nur ein Modell der menschlichen Bedürfnisse gibt, das von der Natur der gegebenen Welt ideal erfüllt wird. In der Tat scheint alles darauf hinzudeuten, daß faktisch recht verschiedene Bedürfnismodelle erfüllt werden können. Schließlich sind ja viele sehr verschiedene Lebensstile erfolgreich, und es kann sein, daß zumindest einige unserer fundamentalsten theoretischen Einsichten in das Universum sehr geringe praktische Auswirkungen auf unsere Fähigkeit haben, unsere Umwelt zu kontrollieren, mit ihr zu interagieren und Vorhersagen über sie zu machen. Es wäre daher keineswegs überraschend, wenn es selbst aus einer idealen Sicht mehr als ein erfolgreich funktionierendes Raster gäbe, d. h. mehr als eine Menge von Wahrheiten, die vernünftigerweise angenommen werden könnten. Sie wären natürlich untereinander nicht beziehungslos. Vermutlich ist es nur eine Angelegenheit der Terminologie, ob wir eine solche Position als einen starken Pluralismus oder als eine abgeschwächte Form des Relativismus beschreiben.

In der Praxis werden wir nicht in der Lage sein, die Überzeugungen einer anderen Kultur zu beurteilen, ja vielleicht nicht einmal sie zu verstehen, bevor es uns gelungen ist zu erklären, warum sie diese Überzeugungen angenommen hat. Dabei müssen wir die Bedürfnislage in dieser Kultur berücksichtigen ebenso wie die ihr zur Verfügung stehenden Nachforschungsmöglichkeiten und die Umstände, in denen sie sich befindet. Es ist eine Leistung der philosophischen Diskussion über dieses Gebiet, daß sie gute Gründe für das Beharren darauf an die Hand gibt, daß sowohl Interpretation und Beurteilung von als auch Reaktion auf Menschen in einer anderen Kultur eine möglichst vollständige Erklärung der Beziehungen zwischen dieser Kultur und unserer eigenen abwarten muß. Wenn auch die Relativisten ihre Behauptungen nicht bewiesen haben, so haben sie doch zumindest eines der Ziele, für das viele von ihnen gekämpft haben, erreicht; nämlich das Abwehren verfrühter Ansprüche auf kulturelle Überlegenheit, die sich auf die ebenso verfrühte Annahme stützten, ein richtiges Verständnis des anderen sei bereits erreicht.

ThPh 62 (1987) 196–215

Sartres Dialektik von Sein und Freiheit

Existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses

Von Erwin Schadel

Da sich in Sartres Philosophieren brennspiegelartig verschiedene Hauptströmungen des neuzeitlichen Selbstverständnisses (Phänomenologie, Dialektik, Nihilismus usw.) vereinigen, kann eine kritische Durchsicht der von ihm dargebotenen Denkansätze zum Anlaß werden, den „Zeitgeist" unserer Epoche bis zum Problem seiner Selbstbegründung zurückzuverfolgen. Innerhalb dieses Unternehmens lassen sich zwei methodische Ebenen unterscheiden: *eine*, die die Sartreschen Positionen rekonstruiert und darstellt, und eine *andere*, in der vermittels der hierbei deutlich gewordenen Schwierigkeiten nach einer tragfähigen und verallgemeinerbaren Lösung gesucht wird.

In den nachfolgenden Ausführungen sind die Punkte I–III vornehmlich der Darstellung gewidmet. Es wird (in I) zunächst das positivistische Seinsverständnis der Sartreschen Phänomenologie umrissen. Dieses erweist sich dann (in II) als stillschweigende Voraussetzung des existentialistischen Freiheitsbegriffes. Die darin zum Ausdruck kommende Ausweglosigkeit des menschlichen Daseins wird (in III) schließlich in einen Zusammenhang damit gesehen, daß Sartre die von ihm selbst gestellte Frage nach dem ‚Sinn von Sein' verfehlt hat. Im abschließenden Punkt IV geht es darum, im Sinne einer transeunten Kritik der von Sartre verwendeten dialektischen Denkmotive eine weiterführende systematische Perspektive auf das analogische und damit letztlich trinitarische Seinsverständnis zu eröffnen.

I

Sartre treibt die Selbstrelativierung der neuzeitlichen Denkungsart solchermaßen auf die Spitze, daß man bei ihm von einer ‚Verwesentlichung des Nichts' in gleicher Weise wie von einer ‚Vernichtung des Wesens' zu sprechen hat[1]. Im folgenden wird unter besonderer Berücksichtigung des Sartreschen Hauptwerkes ‚Das Sein und das Nichts' zu erläutern versucht, wie es zu einer solchen in- und subversiven Auffassungsweise kommt und welche Bedeutung es für das menschliche Selbst- und Weltverständnis hat, wenn „an die Stelle des Wesens ... das Nichts" tritt[2].

[1] Vgl. *J. J. Rodríguez Rosado*, Teodicea y nihilismo: Dios frente a la nada. In: Nuestro tiempo 228 (Pamplona 1973) 745–761; hier 756: „Cabe decir ... que Sartre realiza una esencialización de la nada al mismo tiempo que una nihilización de la esencia".

[2] Vgl. *R. Berlinger*, Sartres Existenzerfahrung. Ein Anlaß zu philosophischer Nachdenklichkeit, Würzburg 1982, 25.

Für Sartre steht es fest, daß die vorgängige Metaphysik (bzw. das, was er dafür hält) das phänomenale Hier und Jetzt negiert und abgewertet hat. Er kritisiert an ihr, daß sie die Erscheinung als „rein Negatives"[3] und als „das, was das Sein nicht ist"[4], aufgefaßt habe. (Diese Beurteilung trifft sicherlich nicht, was ein Augustinus oder Bonaventura unter ‚imago' oder ‚vestigium' verstanden haben; sie macht aber deutlich, daß Sartre in seinen Überlegungen von einer als „selbstverständlich" gültig angenommenen dialektischen Antithetik ausgeht und diese zum alleinigen Kriterium anderer Wirklichkeitskonzeptionen werden läßt.)

Sartre akzeptiert auch nicht mehr das Kantische ‚Phänomen', das, wie er sagt, „über seine Schultern hinweg" auf ein wahres Sein hinweist[5]. Mit Nietzsche will er sich ganz und gar von der ‚Illusion der Hinterwelt' befreien[6] und begibt sich damit in das Fahrwasser des neuzeitlichen Positivismus, welcher insbesondere durch Vicos Gleichsetzung von ‚verum' und ‚factum' eingeleitet wurde[7]. Das aber heißt: In Sartres phänomenologisch-dialektischer „Ontologie" geht es nicht – wie es Onto-logie wörtlich bedeutet – um eine lehrhafte Entfaltung der Wesensnatur des Seins als eines solchen; man hat hier vielmehr ein – wenn man so sagen will – „faktizistisches" Seinsverständnis zu gewärtigen.

Bei Sartre wird m.a.W. das Phänomenal-Faktische hypostasiert; seiner Auffassung nach ist es „das, was es ist, ... absolut"[8]. Es wird „von keinem anderen Sein" als dem eigenen getragen[9]; es liegt ihm *nichts* zugrunde. Ohne irgendeine Art vorgängiger Seins- bzw. Wesenhaftigkeit ist es „absolut sich selbst anzeigend"[10]. (Man kann dafür auch sagen: Die faktische Welt wird bei Sartre als zureichender Grund ihrer selbst aufgefaßt.)

Diese Ansatzbedingungen implizieren weiterhin, daß das Sartresche Phänomen im Selbstvollzug seines „Scheinens", welches mit seinem „Sein" als schlichtweg identisch anzusehen wäre, von Grund auf in „nichtiger" Unbestimmtheit zu bestimmen ist. Denn auch schon eine geringste Vor-bestimmtheit bzw. Vorprägung müßte den faktizistisch-absolutistischen Phänomen-Begriff in Frage stellen und verunmöglichen.

---

[3] *J.-P. Sartre,* Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übers. v. Justus Streller (u.a.), Reinbek 1985, 10. (Im folgenden als „SN" abgekürzt; „NE" verweist dagegen auf das Original: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1980.)

[4] SN, 10. [5] Ebd. [6] Vgl. ebd.

[7] Literatur hierzu bei *W. Totok,* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. IV, Frankf./M. 1981, 446f.; vgl. bes. auch *V. Rüfner,* Ens et verum convertuntur – factum et verum convertuntur. Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie, in: PhJ 60 (1950) 406–437. – Für positivistisch-phänomenologische Denkungsart ist „wertfreies" Beschreiben und Feststellen von Gegebenheiten charakteristisch. Sartre hat diese Methode solchermaßen adaptiert, daß er unter „Ontologie" die „Beschreibung des Phänomens von Sein" (SN, 13) versteht. In seiner positiv zustimmenden Besprechung von Camus' ‚Der Fremde' sagt er bezeichnenderweise: „Der absurde Mensch erklärt nicht, er beschreibt" („Der Fremde' von Camus, in: *Sartre,* Der Mensch und die Dinge, Reinbek 1978, 75–90, Zitat S. 78). [8] SN, 10. [9] SN, 12. [10] SN, 10.

Daraus aber ergibt sich, daß Sartres Phänomen niemals ein spezifiziertes Etwas (ein Eidos, eine Form o. ä.) „anzuzeigen" vermag; von sich aus kann es stets nur seinen notwendigerweise konturenlosen „Grund" oder besser gesagt: den Ungrund des Nichts darbieten. Da dieses Nichts, als „Ursprung" genommen, die Übereinkunft von Denken und Ding prinzipiell vereitelt, resümiert Sartre, entsprechend seinen eigenen Denkvoraussetzungen, mit Recht: „In Wirklichkeit ist das Sein für sich selbst undurchschaubar"[11].

Sartres Behauptung: „das Sein ist, was es ist"[12] wäre somit fehlinterpretiert, wenn man darin einen primordialen Identitätsvollzug des Seins, eine substantiale Relation o. ä. ausgedrückt sähe. Hierin soll vielmehr das abweisende und nie auflichtbare Ansichsein des bloß Faktischen angedeutet werden. Jedes beliebige Ding, z. B. ein Tisch, wird für Sartre somit zu einem „Zentrum von Undurchschaubarkeit"[13]. Denn „Sein" ist gemäß dem faktizistischen Verstand „kein Bezug zu sich, es ist *es*. Es ist eine Immanenz, die sich nicht verwirklichen kann, eine Bejahung, die sich nicht betätigen kann, eine Aktivität, die nicht handeln kann, weil sie sich mit sich selbst überzogen hat"[14]. Unter „Sein" versteht Sartre also ein Ansich-selbst-Gehemmtsein.

Als fortwährende Grundlosigkeit seiner selbst, ist dieses „Sein" „ungeschaffen"[15], undurchdringlich und „massiv"[16]. Man kann es somit auch als „volle Positivität" (pleine positivité)[17] umschreiben, welche unfähig ist, irgendetwas von sich mitzuteilen oder gar sich selbst zu verströmen. Denn Sartres „Sein" „kennt ... nicht das Anderssein"[18], d. h., es hat keine Distanz zu sich selbst und verharrt reglos im Dunkel seiner wesenlosen Unvermittelbarkeit. „Es setzt sich nie als anderes, als ein anderes Sein; es kann keinen Zusammenhang mit dem Anderen vertragen. Es ist selbst unbegrenzt, und es erschöpft sich darin, es zu sein"[19]. Man muß von daher also sagen, „daß das Sein in seinem Sein isoliert ist"[20], daß es, anders ausgedrückt, eine sterile Absonderlichkeit darstellt.

Nicht von ungefähr kommt es also, daß Sartre von seinen Seinserforschungen selbst zugesteht, daß sie in eine „Sackgasse"[21] hineingeraten seien. Wörtlich sagt er: „Wir waren aufgebrochen zur Suche nach dem Sein, und es schien uns so, als wären wir durch die Reihe unserer Befragungen mitten in das Sein hineingeführt worden. Da sehen wir, daß ein auf die Befragung selbst geworfener Blick uns in dem Moment, wo wir am Ziele zu sein glaubten, plötzlich (tout à coup) darüber aufklärt, daß wir vom Nichts umgeben sind"[22].

Durch diesen Bericht ist die Initiation des Sartreschen Nihilismus mar-

---

[11] SN, 33. [12] Ebd. [13] SN, 16.
[14] SN, 33. [15] SN, 32. [16] SN, 34.
[17] Vgl. ebd.; EN, 33. [18] SN, 34. [19] Ebd.
[20] Ebd. [21] SN, 39. [22] SN, 42; EN, 40.

kiert: Ein scheiterndes Seinsverständnis schlägt im „Plötzlich" intuitiven Ahnens in globale Nichtigkeits-, Zwecklosigkeits- und Vergeblichkeitserfahrung um[23]. Das faktizistische Wirklichkeitsverständnis führt sich hierbei selbst ad absurdum. Es geht durch sich an sich selbst zugrunde.

Es ist also zu beachten, daß der „Umsturz"[24] der Denkungsart vom „Sein", das „von sich selbst erfüllt ist"[25], ausgelöst wird. Denn dessen „volle Positivität"[26] oder deutlicher gesagt: dessen dreiste Drallheit wirkt ab-stoßend. Nichts gibt es von sich aus her; durch seine dichte Selbstverschlossenheit erzeugt es vielmehr nur Überdruß und Ekel. (Hierin aber deutet sich bereits eine Gegentendenz an: „Alles geht so vor sich, als ob es einer Auflockerung des Seins bedürfe"[27].)

Wer sich also auf das „Sein" einläßt und es zu vernehmen und zu erkennen versucht, der droht „unter der Last des Seins zu ersticken"[28]. In der fortwährenden Abweisung durch das „Sein" muß er „die Unerkennbarkeit des Wirklichen"[29] anerkennen. Die Welt insgesamt vermag er in ontologischer Hinsicht nur als „Chaos" von Gleichgültigkeiten[30] auszumachen. Dies führt im Gnoseologischen zur Annahme eines „unreduzierbare(n) Pluralismus der Wahrheiten"[31] und hat unter ethischem Aspekt zur Folge, daß sich der Mensch mit der letzthinnigen „Vergeblichkeit seiner Bemühungen"[32] abzufinden hat.

Das aber heißt: „In einer Welt, die plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt sich der Mensch als ein Fremder"[33]. Im Entsetzen darüber, daß er beim „Sein" nicht „ankommt", und aufgrund der sich verdichtenden „Einsicht", daß er dazu auch niemals in der Lage sein wird, gerät er verzweifelnd außer sich: – die Geburtsstelle existentialistischer Freiheit.

II

Freiheit ent-springt also, wie zu sehen war, dem positivistisch-phänomenologischen „Seins"-Verständnis[34]; sie ist gewissermaßen ein notwendiges Abstoßungsprodukt desselben. Von daher erläutert sich auch die

---

[23] In seinem Roman ‚Der Ekel' (Dt. v. Uli Aumüller, Reinbek 1985, 144–149) schildert *Sartre* diesen Umschlag, bei dem ihm die Wesenlosigkeit der Dinge aufgeht, als „eine gräßliche Verzückung" (une extase horrible). Hierbei wird ihm deutlich: „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall" (ebd., 152).

[24] SN, 773. [25] SN, 33. [26] Vgl. ebd. 34

[27] SN, 33. [28] SN, 561.

[29] ‚Der Fremde' von Camus (Anm. 7) 76.

[30] Vgl. ebd. 77. [31] Ebd. 76.

[32] Ebd. – Der Mensch ist nach Sartre ein „Wesen, das sich selbst nicht einholen kann" (SN, 276). Er zieht seinen Lebenskarren mittels apriorisch vergeblicher Projektionen voran, so wie ein eingespannter Esel einer vorgehaltenen Karotte nachläuft (vgl. ebd. 275).

[33] ‚Der Fremde' von Camus (Anm. 7) 77.

[34] Das methodisch Gemeinsame zwischen Positivismus (à la Comte) und Phänomenologie (à la Husserl) ist darin zu sehen, daß man beidemal die originär metaphysische Problemstellungen (d. h. vor allem die Frage, was ‚Seiendes als Seiendes' sei; vgl. *Aristoteles*, Metaph.

Sartresche Behauptung, „die Freiheit sei nicht frei, nicht frei zu sein“[35]. Als „ein minderes Sein, das das Sein voraussetzt, um sich ihm zu entziehen“[36], weist existentialistische Freiheit nämlich einen untilgbaren Abhängigkeitscharakter auf. D. h., sie trägt den sie konstituierenden Widerspruch in sich selbst und kann sich von daher nicht wahrhaft, sondern (wie noch deutlicher zu sehen sein wird) stets nur zum Scheine „befreiend“ auswirken.

Ähnlich wie Sartre beim Phänomenal-Faktischen als dem ‚Sein an sich‘ keinerlei Sinngeprägtheit eruieren konnte, vermag er auch bei der Freiheit als dem ‚Sein für sich‘ „kein Wesen“[37], d. h. keine vor- und durchgängig waltende Seinsnatur auszumachen. Versuchen wir aber trotzdem, seine diesbezüglichen Aussagen, die engstens mit seinem Existenzverständnis zusammenhängen, noch etwas genauer zur Darstellung zu bringen, d. h. das „Wesen“ von Wesenlosigkeit nachzuzeichnen.

Als vom unzugänglichen „Sein“ Abgestoßenes trägt Sartres Freiheit ein aggressives Potential in sich. Sie verhält sich „von Natur aus“ feindselig gegen das „Sein an sich“, das ihre Herkunft, ihren Ausgangspunkt und ihre Voraussetzung darstellt. Ihr Selbstvollzug ist somit vornehmlich als „Nichtung“ (néantisation)[38] zu kennzeichnen. Ja, man muß sagen, daß sie sich nie anders als in der „Nichtung eines Gegebenen“[39] zu realisieren vermag.

Auf die Frage, wie und woher das Nichts und die Nichtung als dessen „Konkretisierung“ in die Welt kommen, antwortet Sartre vermittels einer Analyse des Frageaktes selbst. Hierbei wird nämlich vom Fragesteller „in Ansehung des Befragten eine Art von nichtendem Schritt nach rückwärts“ gemacht[40]. Er „entgeht damit“, meint Sartre, „der Kausalordnung der Welt“[41]; er befreit sich von der ihn zu „fangen“ und festzuhalten versuchenden „Leimrute des Seins“[42]. Somit läßt der Mensch im Loslösungs- und Negationsakt des Fragens „aus sich die Möglichkeit eines Nicht-Seins hervorgehen“[43].

In der inerten „Masse von Seiendem, die ihm gegenübergestellt ist“[44], und „inmitten des Seins, das ihn ‚belagert‘“[45] (und „belästigt“, könnte man auch sagen), taucht der fragende Mensch in seinem Bewußtsein auf. Er stellt der ihn umgebenden Welt nach und bringt sie zur Strecke, *indem*

1003 a. 21) ausklammert und sich auf die Deskription von „Gegebenheiten“ beschränkt. Im ersten Falle sind dies mehr sinnliche und soziologische Fakten, im zweiten Falle vornehmlich die sog. Bewußtseinstatsachen bzw. intentionalen Erlebnisse. Die Phänomenologie könnte von daher als „Bewußtseinspositivismus“ umschrieben werden. Comtes Metaphysik-Verzicht behält sie bei. Denn „was Gegenstände sind“ (so *P. Janssens* Kennzeichnung der phänomenologischen Denkart), „zeigt sich den ausgezeichneten Formen des intentionalen Erlebens. Davon ist auszugehen. Dahinter gibt es kein Zurück auf eine rätselhafte Transzendenz“ (Edmund Husserl. Einf. in seine Phänomenologie, Freiburg – München 1976, 89).

[35] SN, 616. [36] Ebd. [37] SN, 558.
[38] SN, 559; EN 494. [39] SN, 615.
[40] SN, 64. [41] Ebd. [42] Ebd. [43] Ebd.
[44] SN, 65. [45] Ebd.

er sie in Frage stellt und fragend durchnichtet. Daher läßt sich resümieren: „Der Mensch ist das Seiende, durch das das Nichts in die Welt kommt“[46].

Im Fragen und Zweifeln – und insbesondere im Ver-zweifeln – wird der Mensch also frei. Hierbei ist allerdings – im Gegensatz zum „Seins-Plenum“[47], das „*ist* ..., was es ist“[48] – vom Sein des sich frei-fragenden menschlichen Bewußtseins zu sagen: „dieses hat“ (immer erst noch) „... zu sein, was es ist“[49].

Damit tritt deutlich ein defizitärer Grundzug menschlicher Freiheit hervor. Sie erweist sich als etwas, „das es nicht bei sich aushält“[50], und wegen des ihm innewohnenden Mangels über sich hinaustreiben muß. Man kann sogar sagen: Existentialistische Freiheit *ist* der „Seinsmangel“[51] schlechthin und damit von der Begierde, welche Sartre gleichermaßen als „Seinsmangel“[52] kennzeichnet, in keiner Weise mehr zu unterscheiden. (Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang noch Sartres Rede vom „Hervorbrechen“ von Freiheit[53], von den „Wollungen“ (volitions)[54] und den Wert-Setzungen, die, wie er sagt, „wie“ (aufgescheuchte) „Rebhühner“ emporsteigen[55], so wird klar, daß sein Freiheits- und Existenzverständnis von einem voluntaristisch-dionysischen Untergrund her durchdrungen ist.)

Freiheit hat, wie schon gesagt, „kein Wesen“; sie soll vielmehr „die Grundlage aller Wesenheiten“[56] darstellen. Das aber besagt: Der freie Entwurf, in welchem Wesenheiten aus völliger „Leere“[57] und aus dem „Nichts an Sein“[58] und Sachhaltigkeit heraus allererst und immer wieder neu gebildet werden müssen, kann kein wahrhaft über-legener und überlegender Akt sein. Er ist vielmehr von dranghafter Unmittelbarkeit und von bodenloser Beliebigkeit gekennzeichnet. Da ihm das Kriterium seinsgegründeter Wahrheit fehlt, kann er sich nicht anders als in axiomatischen bzw. dezisionistischen „Setzungen“ hervorbringen.

Diese Setzungen haben keinerlei Wirklichkeitsanspruch; sie vermögen es auch nicht, einen ‚an sich‘ seienden Sinn von Wirklichkeit erschließen zu helfen. Man kann ihnen lediglich „die eiserne Logik des Zwanges funktionaler Richtigkeit“[59] zusprechen. Das bedeutet: Sartre gelangt in seiner Bestimmung der menschlichen Freiheit zu einem „Ergebnis“, das sich im Endeffekt mit demjenigen der Hartmannschen Modalanalytik deckt: „zu einer absolut zufälligen Notwendigkeit oder einem absolut in-

---

[46] Ebd. [47] SN, 617. [48] SN, 34. [49] Ebd.

[50] *E. Bloch*, Tübinger Einf. in die Philosophie, Frankf./M. 1970, 210.

[51] SN, 615. [52] Vgl. ebd. 724. [53] SN, 564.

[54] SN, 565; EN, 498. [55] Vgl. SN, 82.

[56] SN, 558. – Entsprechend sagt Sartre vom Bewußtsein als dem „Ort“ von Freiheit: „Es kann ein Bewußtsein vom Gesetz geben, aber kein Gesetz des Bewußtseins“ (ebd. 21).

[57] SN, 23. [58] SN, 55.

[59] *Berlinger*, Existenzerfahrung 31. Vgl. dazu im einzelnen *E. Cassirer*, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910. Repr. Darmstadt 1980.

determinierten Determinismus"[60]. (Von daher aber ergibt sich: Wegen „prinzipieller" Labilität ist Sartres Freiheitsphilosophie nicht nur nicht gegen die verschiedenartigen Idol- und Ideologiebildungen, die das entontologisierte neuzeitliche Selbst- und Weltverständnis beherrschen, gefeit; sie ist vielmehr als dessen hauptsächliches Legitimationsereignis zu betrachten.)

Wird sich der Mensch „der schicksalhaften Spontaneität"[61] und der unaufhebbaren Unberechenbarkeit seiner Freiheit bewußt, so erkennt er hierbei im Entsetzen zugleich auch, „daß ihn nichts vor ihm selber retten kann"[62]. Seine Freiheit hat daher stets die Angst im Gefolge. Oder zugespitzter gesagt: Angst ist als „Bekundung der Freiheit"[63] aufzufassen. Denn „in der Angst ängstigt sich die Freiheit vor sich selbst, insofern sie immer von *nichts* beunruhigt oder behindert wird"[64].

Mit der Angst hängt bei näherer Betrachtung auch die allgemeine Unwahrhaftigkeit der sich im freien Entwurf vollziehenden menschlichen Existenz zusammen. Denn in der Angst spreizt sich der Mensch auf und treibt ein doppelbödiges Spiel. In seiner notwendig freien Tat legt er alles darauf an, die Grundbefindlichkeit der Angst zu überspielen[65]. Moralisierender Tadel wäre hier freilich völlig fehl am Platze. Denn der Täuschungsakt des angstvoll freien Tuns ist die stets neu zu erwirkende „Wahrheit" menschlicher Existenz überhaupt. Wäre die Täuschung, in der wir uns und den anderen etwas vormachen, aus der Welt geschafft, so wäre menschliches Existieren insgesamt verunmöglicht. Unwahrhaftigkeit ist m. a. W. als unabdingbare Bedingung menschlichen Freiheitsvollzuges anzunehmen. „Man *wird* unwahrhaftig so, wie man einschläft, man *ist* unwahrhaftig so, wie man träumt"[66].

Auch der menschliche Intellekt ist und bleibt unter dieser Perspektive in den allgemeinen Täuschungsprozeß, der das Dasein des Menschen in der Welt ausmacht, eingebunden. Sartre könnte mit Nietzsche sogar sagen, daß im Intellekt die Verstellungskunst auf ihren Gipfel kommt. Denn „hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst ... die Regel und das Gesetz"[67].

[60] *H. Beck*, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann, Pullach bei München 1961, 36.

[61] *Berlinger*, Existenzerfahrung 29.

[62] *J.-P. Sartre*, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Sartre, Drei Essays, Berlin 1965, 7–51, Zitat S. 36.

[63] SN, 78. [64] Ebd.

[65] Vgl. hierzu Sartres Beschreibung der delikaten Doppelsinnigkeiten eines ersten Rendezvous (SN, 101 f.) sowie seine plastische Schilderung des Kaffeehauskellners, der es, um sich in seiner Stellung zu behaupten, mit übertriebenem Engagement „spielt, Kaffeehauskellner zu sein" (ebd., 106).

[66] Vgl. SN, 118.

[67] *F. Nietzsche*, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (ed. K. Schlechta III, 309–312, Zitat S. 310.)

Kurzum: Das „Ideal der Echtheit" stellt eine „unmöglich zu erfüllende Aufgabe"[68] dar.

Die hiermit angedeutete zwangsläufige Zwiespältigkeit menschlicher Freiheit ist indes noch etwas näher zu beleuchten. Wenn Sartre änigmatisch formuliert: Der Mensch „ist . . ., was er nicht ist, und ist nicht, was er ist"[69], so wird damit das Für-sich der Freiheit als in sich „zerbrochenes Sein"[70] ausgesagt, – als ein „Sein", das nur im „nichtenden Bruch mit der Welt und sich selbst"[71] zu ek-sistieren vermag.

Freiheit, so kann man nun sagen, *ist* selbst nichts anderes als dieses nichtende In-sich-Brechen. Sie vermag es daher nie, zu einem letztgültigen Ziel oder auch nur zu einer integren Eigentlichkeit ihrer selbst zu gelangen. Als „Privation eigener Art"[72] und als „geborgtes Sein"[73] entbehrt sie die Fähigkeit, die fortwährende Unruhe der „innere(n) Verneinung"[74] zu überwinden.

Unter den Prämissen des Sartreschen Philosophierens stellt sich menschliche Freiheit somit als der ausweglose subjektive Versuch heraus, das konstituierende Verneintsein durch das aus- und abstoßende Ansichsein, selbst zu verneinen. D. h., anders gesagt: Weil sich der Mensch aus dem An-sich seines Ursprungs nicht „sein" gelassen sieht, kann er im Für-sich seiner Bewußtseinsfreiheit selber auch nichts „sein" lassen. Seine Freiheit wird von untilgbaren Beklommenheit und aggressivem Urmißtrauen beherrscht. Jedwedes Andere, sei es ein allgegenwärtiger Gott, von dem er sich „angeblickt", zum „Objekt" gemacht und kontrolliert fühlt[75], sei es der Andere als Mitmensch, den er als Beschneidung seiner Gestaltungsmöglichkeiten beargwöhnt[76], sei es das Andere der natürlichen und sozialen Umgebung, in die er durch seine Leiblichkeit, leicht angreifbar und verletzlich, hineingeflochten ist, – jedwedes Andere wird daher vom Sartreschen Menschen als Bedrohliches angesehen, als etwas, wogegen man sich – der eigenen „Freiheit" wegen – angreifend verteidigen muß.

Die die Freiheit hervorbringende Abwehrreaktion richtet sich mit, wenn man so sagen will, parrizidaler Instinktsicherheit gegen jedwede Form von An-sich-Seiendem. Ihr Ziel ist der „Sturz des An-sich"[77] (so als gäbe es einen unerträglichen Tyrannen zu entthronen). Ihre Energien

---

[68] SN, 110.
[69] SN, 724; ähnliche Formulierungen ebd. 108, 120, 132 u. 396.
[70] Vgl. SN, 396.
[71] SN, 559; vgl. ebd. 364: „Ich *bin* mein Michlosreißen von mir selbst, ich *bin* mein eigenes Nichts".
[72] SN, 774. [73] SN, 62. [74] SN, 774.
[75] SN, 373; dazu Sartres eigene Schilderung seiner frühkindlichen Gottesablehnung in: Die Wörter, Reinbek 1983, 77–79.
[76] Vgl. SN, 352: „Der Andere ist der heimliche Tod meiner Möglichkeiten".
[77] SN, 131.

sammeln sich in der „Verneinung, die das An-sich enthüllt“ [78] (so als gälte es einem Narren, von dem wir uns genarrt fühlen, endlich die Verkleidung vom Leibe zu reißen).

Vor allem aber ist es das Erkennen, womit der nichtende Enthüllungs- und Überwältigungs-Drang menschlicher Freiheit am meisten vorangebracht wird. Denn Erkennen meint nach Sartre nicht empfangendes Vernehmen einer in das Bewußtsein hineinwirkenden Sinnstruktur. Im Umkreis der existentiellen Freiheit ist Erkennen primär als ein „Sich-aneignen“ [79], als ein Erbeuten-Wollen, als ein Raubzug oder als „Jagd“ [80] zu erläutern. „Der Forscher ist“ (nach Sartre) „der Jäger, der die weiße Nacktheit“ (des noch „jungfräulichen“ Objektes) „überrascht und mit seinem Blick vergewaltigt“ [81].

Der attackierenden Freiheit scheint es bisweilen zu gelingen, in das „massive“ An-sich einzudringen und in ihm ein „Loch“ [82] aufzureißen. Und eben darin, in der „Leere“ des „Loches“, erfährt sie größtmögliche „Erfüllung“. Denn durch das „Seinsloch“ [83], das „ein ... ‚zu erfüllendes‘ Nichts“ [84] darstellt, vermag es das freiheitliche Für-sich (wozu es das ‚inaktive‘ [85] An-sich, sein Gegenpart, niemals bringen kann) Bewegung und Leben zu elizieren (wenn auch freilich nur nach Art einer „Unterdruckreaktion“).

Indes bleibt der Lockerungs- bzw. Löcherungsakt der nichtenden Freiheit von Zeitlichkeit betroffen. Es kann ihm von daher in seinem Ringen mit dem An-sich, das per se „der Zeitlichkeit entgeht“ [86], keinerlei Chance eingeräumt werden. Ein „fortwährendes Scheitern“ [87] menschlicher Freiheitsentwürfe ist damit gewissermaßen vorprogrammiert. Denn „alles ereignet sich“ (so Sartres Ansicht), „wie wenn die Gegenwart ein beständiges Loch im Sein wäre, das sofort ausgefüllt ist und dauernd wiederersteht“ [88].

Das „Seinsloch“ wird durch das in Zeit sich vollziehende Für-sich der menschlichen Freiheit in verzweifelter Anstrengung mittels einer „dauernde(n) Flucht vor dem Ankleben im ‚An-sich‘“ [89] zwar offen gehalten. Doch vermag diese Aktion keinen Bestand zu finden, weil sie von Innen her gegen sich selber arbeitet: Ihr Streben ist es, sich mit dem zu vereini-

---

[78] SN, 249. [79] SN, 726. [80] SN, 727.

[81] SN, 727; vgl. ebd. 726: „Das Sehen ist ein Genuß, sehen heißt deflorieren“. Sartre weist (ebd. 727) auch darauf hin, daß in der wissenschaftlichen Terminologie häufig Ernährungsmetaphern (Aufnahme, Verdauung, Assimilierung) gebraucht werden.

[82] Das „Loch“ als Nichtungssymbol behandelt Sartre im Sinne seiner ‚existentiellen Psychoanalyse‘, in der er vor allem Erotisch-Obszönes beschreibt, in SN, 766–768.

[83] Vgl. SN, 773, auch 132 u. 615; ferner *A. Guzzoni*, Das Loch. Eine Ausführung über Sein und Seiendes, in: PhJ 75 (1967/68) 95–106.

[84] SN, 767. [85] Vgl. SN, 32. [86] SN, 34.

[87] SN, 776.

[88] SN, 211. Damit ist im Tenor offensichtlich auf Camus’ ‚Mythos von Sisyphos‘ angespielt.

[89] SN, 211.

gen, wovor sie ständig auf der Flucht ist[90]. Am Ende aber siegt der Tod; er ist die „Wiedererfassung der menschlichen Totalität durch das An-sich"[91]; er decouvriert alle menschlichen Freiheitsbemühungen als „nutzlose Leidenschaft" (passion inutile)[92].

Von daher wird nun schließlich einsichtig, daß Sartres Behauptung, der Mensch sei „zur Freiheit verurteilt"[93], gleichbedeutend ist mit den Aussagen: er sei „zur Verzweiflung verurteilt"[94] oder: er sei „zum Scheitern verurteilt"[95].

III

Nach diesen Ausführungen fragt es sich, wie die an sich selbst scheiternde Sartresche Freiheitsphilosophie, in der sich paradigmatisch die „Grundstimmung" neuzeitlichen Selbstbewußtseins repräsentiert, überhaupt beurteilt werden kann. Ist das desperate Resultat dieser Philosophie als „verbindlich" hinzunehmen und damit einer allgemeinen Resignation oder – was im Grunde aufs nämliche hinausläuft – einem sich überstürzenden Aktionismus Tür und Tor zu öffnen? Hat die menschliche Freiheit m. a. W. noch eine vernünftige Chance gegenüber der ihr von Sartre zugesprochenen letzthinnigen Chancenlosigkeit?

Schon bei äußerlicher Betrachtung des Sartreschen Hauptwerkes ‚Das Sein und das Nichts' fällt auf, daß hier nur kurz (nämlich in der ‚Einleitung') auf das „Sein" eingegangen wird, wogegen dem „Nichts", d. h. der detaillierten Beschreibung von „Nichtigkeiten", Unwahrheiten und Ausweglosigkeiten, der allergrößte Teil des Buches gewidmet ist. Von daher fragt es sich, wie diese Diskrepanz zwischen Titelangabe und Stoffausgliederung zu verstehen ist.

Es gibt indes Anzeichen dafür, daß Sartre mit seinem Werk konzeptionell etwas anderes vorhatte als das, was ihm in seiner leichthändigen Vielschreiberei schließlich daraus geworden ist. Da ist zunächst der Untertitel, der erstaunlicherweise lautet: „Versuch einer phänomenologischen Ontologie". In Anbetracht des Inhaltes des Buches wäre es zweifellos angemessener, wenn statt (oder wenigstens neben) „Ontologie" – sit venia verbis – „Oudenologie" bzw. „Medenologie" gesetzt worden wäre. Doch sind in den Darlegungen von ‚Das Sein und das Nichts' auch explizite Zielangaben zu finden, die darauf schließen lassen, daß Sartre anfänglich und ansatzweise eine genuin onto-logische Fragestellung verfolgte: Sar-

[90] Sartre hat diese Ausweglosigkeit deutlich gesehen und ausformuliert; vgl. etwa SN, 145: „Die menschliche Wirklichkeit ist leidend in ihrem Sein, weil sie zum Sein kommt, indem sie dauernd besessen ist von der Vorstellung einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie eben das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren. Von Natur aus ist sie somit unglückliches Bewußtsein, ohne mögliche Überwindung des unglücklichen Zustandes".

[91] SN, 211. [92] SN, 770; EN, 678.
[93] SN, 614. [94] SN, 784. [95] Ebd.

tre sagt selbst, daß „eine allgemeine Theorie des Seins" (une théorie générale de l'être)[96] das von ihm angestrebte Ziel sei. Wie es aber scheint, hat er hiervon bald wieder abgelassen. Nachdem er nämlich in dogmatischer Weise aufgezählt hat, daß das Sein „ungeschaffen"[97] und „nicht aktiv"[98] sei, daß es „kein Bezug zu sich"[99] sei, daß es „undurchschaubar ..., weil ... von sich selbst erfüllt"[100] sei usw., versucht er eine Art Zusammenfassung in den „drei Begriffsbestimmungen": „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist"[101]. Da es ihm jedoch am Horizont der originär metaphysischen Frage nach dem ‚Seienden als Seienden'[102] gebricht, müssen ihm diese drei Aussagen als leer und tautologisch, d. h. im wahrsten Sinne als „nichts"-sagend erscheinen. Schon nach kurzem Anlauf sieht er sich daher in seinen seinstheoretischen Bemühungen blokkiert; es ist ihm „nicht" mehr „möglich", die angefangenen „Untersuchungen weiterzutreiben"[103]. Sartre gewahrt offensichtlich die Absurdität seines An-sich-Begriffes.

Ähnliches gilt auch von seinem Für-sich, vom „Sein des Bewußtseins". In Cartesianischer Manier konstatiert Sartre hierzu, daß es ein „völlig anderes"[104] als das „Sein des Phänomens" sei. Er erkennt auch die monadenhafte Abgekapseltheit des Für-sich und sagt deswegen, „daß das Bewußtsein aus seiner Subjektivität nicht heraustreten ... und ... auf das" (für es) „transzendente Sein nicht einwirken" kann[105].

Die sich somit ergebende aporetische Situation – ein Ergebnis nichtanalogischer Wirklichkeitsauffassung – schildert Sartre schließlich folgendermaßen: „Anscheinend haben wir uns alle Türen verschlossen und uns dazu verurteilt, das transzendente Sein und das Bewußtsein als zwei in sich geschlossene Ganzheiten zu betrachten, ohne eine mögliche Verbindung"[106].

Ohne Zweifel ist also Sartre in Anbetracht der beiden „Seinstypen" des An-sich und des Für-sich auf das ontologisch relevante Überbrückungsproblem gestoßen, das seit dem 17. Jahrhundert die abendländische Philosophie beherrscht. Er umreißt dieses noch näher, indem er fragt: „Was ist der tiefe Sinn dieser beiden Seinstypen? Aus welchen Gründen gehören beide zum Sein im allgemeinen? Was ist der Sinn des Seins (le sens de l'être), insofern es in sich diese beiden radikal getrennten Seinsbereiche begreift?"[107] Von beachtlicher Tragweite hätte auch, wenn sie nur beharrlicher im Blick behalten worden wäre, die Sartresche Einsicht sein können, „daß wir den Sinn des einen oder des anderen in Wirklichkeit

[96] SN, 548; EN, 481. [97] SN, 32.
[98] Ebd. [99] SN, 33. [100] Ebd.
[101] SN, 35; EN, 34: „L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est".
[102] Vgl. Anm. 34. [103] SN, 35.
[104] SN, 31; EN, 30: „radicalement autre". Vgl. dazu *Descartes,* Discours de la méthode IV, § 2: „L'âme ... est entièrement distincte de corps".
[105] SN, 31. [106] SN, 31f. [107] SN, 35; EN, 34.

nur ergreifen können, wenn wir deren wahrhafte Beziehungen mit dem Begriff des Seins im allgemeinen (leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général) aufdecken können"[108].

Wie die Ausführungen in ‚Das Sein und das Nichts' jedoch zur Genüge zeigen, hat Sartre diese Problemeinsicht, mit der er an die Dimension der Metaphysica generalis rührt, nicht durchtragend ausgestaltet. Dieses Abtriften dürfte u. a. auf eine Beeinflussung durch Heideggers deskriptive Existential-Ontologie zurückzuführen sein. Sartre hebt nämlich an dieser hervor, daß sie dem Sein „nicht mehr den Charakter eines scholastischen Allgemeinen" zuspreche[109]. ‚Ontologie' ist für ihn von daher nicht mehr allgemeine Seinslehre, sondern „Beschreibung des Phänomens von Sein"[110]. Er geht dabei von der Annahme aus, daß sich „das Seinsphänomen ..., wie jedes Urphänomen, für das Bewußtsein unmittelbar enthüllt"[111].

Mittels dieser Berufung auf das „Urphänomen" sieht sich Sartre offensichtlich der Bemühung um einen allgemeinen und reflektierten Seinsbegriff enthoben. Für ihn gilt nunmehr: „Das Sein eines Seienden ist genau das, was es zu sein *scheint*"[112]. Damit ist die Differenz – Sartre sagt: der „Dualismus" – von „Erscheinung" (apparence) und „Wesen" (essence) aufgehoben: „Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sondern sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen"[113].

Vom Methodischen her kommt somit ein Indifferentismus in Sartres Denken hinein. Es fällt und es fehlt das von Grund auf differenzierende Kriterium der all-gemeinen Seinsnatur. Bloß als „Phänomene" genommen, müssen nun Gutes und Böses, Wahres und Falsches, Seiendes und Nicht-Seiendes als je Gleich-Gültiges gelten. Abstandslos gehen sie ineinander über. Die Heideggersche Aufforderung, daß „ontisch negative ‚Wertung'" bei existential-analytischen Studien zu meiden sei[114] erfährt ihre strikte Befolgung.

Die Frage, was das Sein *als* Sein seinem positiven Gehalte nach überhaupt sei, wird – wenn überhaupt – nur noch verschwommen wahrgenommen. Von der angedeuteten Beschreibungs-Methode her ist sie nicht mehr angehbar; sie wird vermittels der „Epoché" ein- bzw. ausgeklammert und verschwindet schließlich aus dem Blickfeld. Das aber heißt speziell für Sartre: Die wenigstens als Problem erkannte „notion de l'être en général" geht in der Überwucherung durch schier endlose Phänomenbeschreibungen unter.

Die im Begriff des être en général implizierte Problematik einer Verbindung von An-sich und Für-sich hat Sartre allerdings nochmals gegen

---

[108] Vgl. SN, 31; EN, 30. [109] SN, 56. [110] SN, 13. [111] SN, 31.
[112] SN, 10. [113] SN, 10; EN, 12.
[114] *Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen [13]1976, 222. – Auf Sartres Adaption der „wertfrei" beschreibenden phänomenologischen Methode ist es zurückzuführen, daß er z. B. Langeweile oder Ekel als unmittelbare „Seins"-Phänomene ausgibt (vgl. SN, 13).

Ende von ‚Das Sein und das Nichts' aufgenommen. Er sucht hier nach einer umfassenden systematischen Ganzheit seiner Einzelbeobachtungen und beweist damit, daß er in seinen überbordenden Deskriptionen ein rudimentäres Gespür für die Frage nach dem ‚Sinn von Sein' bewahrt hat. Unter der Voraussetzung der in seiner Sachauffassung dominanten phänomenologischen bzw. existential-ontologischen Methode vermag er sich dem Verbindungs- bzw. Überbrückungsproblem jedoch nur mühsam zu nähern. Sein Seins- bzw. An-sich-Begriff steht zu sehr im Banne des Heideggerschen Diktums, daß „zur *Faktizität* des Daseins ... Verschlossenheit und Verdecktheit" gehöre[115]. „Sein" meint für ihn von daher das diametrale Gegenteil zu dem, was etwa Bonaventura als „diffusivum sui"[116] oder „summa communicatio"[117] versteht. „Sein" (im existentialistisch-positivistischen Verstande) teilt nichts von sich mit. Es fällt damit, was auch Sartre registriert[118], als an sich seiender Pol für die erstrebte Überbrückungsbewegung aus.

Im verzweifelten Kampf gegen den ontologischen Hiat bleibt nur noch das Für-sich übrig. Damit nicht alles in Zusammenhanglosigkeit zerfällt, muß nun von ihm aus – auch auf die Gefahr hin, daß es überlastet und überfordert wird – der „Übergang" geleistet werden. Sartre vollzieht diesen auch – freilich weniger in einem Geniestreich als vielmehr in einem mehr schlecht als recht kaschierten theoretischen Gewaltakt. Er stellt zunächst die Behauptung auf: „Das Für-sich und das An-sich werden durch eine synthetische Verbindung (par une liaison synthétique) geeint, die nichts anderes ist als das Für-sich selber"[119]. Was jedoch unter der Decke dieser „Verbindung" verborgen liegt, kommt sogleich im direkt anschließenden Satz zum Vorschein; hier wird mit erläuterndem Gestus gesagt: „Das Für-sich (le Pour-soi) ist nämlich nichts anderes als die reine *Nichtung* des An-sich" (la pure néantisation de l'En-soi)[120]; und noch drastischer wird angefügt: „es ist nämlich wie ein Seinsloch im Inneren des Seins"[121].

„Synthetische Verbindung" heißt nach Sartre also, daß das Für-sich im An-sich „einschlägt", es aufzureißen und letztlich wohl auch zu zerstören versucht. Bei dem als „massiv"[122] gekennzeichneten An-sich ist dieses Unternehmen freilich – schon bevor es eingeleitet wird – als aussichtsloses und vergebliches zu durchschauen. (Sartre deutet auf diesen Zustand der nie zu gewinnenden Eigentlichkeit nicht einmal einer negativen „Verbindung" hin, indem er bemerkt, daß das Für-sich stets nur „wie" ein Loch im Innern des Seins und nicht *als* ein solches selbst aufzufassen

---

[115] *Heidegger*, 222.

[116] Itinerarium mentis in Deum VI, 2 (vgl. dazu *Dionysius Areopagita*, De coelesti hierarch. IV, 1; De divinis nom. IV, 10).

[117] Vgl. De mysterio Trinitatis, qu. 2 a. 1, concl. 7.

[118] Vgl. SN, 35 (Mitte). [119] SN, 773; EN, 681.

[120] Ebd. (Herv. E. S.). [121] Ebd. [122] SN, 34.

sei[123].) Das An-sich selbst beharrt – „unbeeindruckt" von den unbändigen „Verbindungs"-Bemühungen menschlicher Freiheit – in der unmittelbaren Kahlheit seiner Faktizität.

Das positivistische Wirklichkeitsverständnis, das Sartre in der phänomenologischen Methode rezipierte, entpuppt sich somit als eine Art Schreck-Gespenst, – als ein Un-Wesen, dessen „Sein" es ist, in grausamer Apathie alle auftauchenden Versuche freiheitlicher Selbstgestaltungen zu zermalmen[124].

Man muß von daher sagen, daß die Frage nach dem ‚Sinn von Sein' von Sartre in kaum mehr zu unterbietender negativistischer Weise „beantwortet" oder besser gesagt: verdrängt und von Grund auf verfehlt wurde. Als „Gehalt" seines Philosophierens bleibt nur noch die von Nietzsche apostrophierte „Lust am Vernichten"[125]. Sartre stilisiert sich genießerisch zum „Chronist(en) der Hölle"[126]. Masochistisch gefällt er sich darin, von der hypostasierten Wesenlosigkeit des faktischen An-sich „zum Scheitern verurteilt" zu sein. (Von daher aber läßt sich eine gewisse mentale Ähnlichkeit zwischen ihm und dem romantischen Dichter E. T. A. Hoffmann ausmachen; denn von diesem wird berichtet, daß er Angst vor seinen eigenen poetisch-phantastischen Fiktionen gehabt habe.)

IV

Von seinem Gestus her kann das Sartresche Philosophieren als überschüssiges Negieren- und Enthüllenwollen charakterisiert werden. Seine „Stärke" ist es, menschliches Harmoniestreben (bisweilen sicherlich nicht zu Unrecht) mit der Feststellung des allgemein fehlenden „Maß(es)"[127] und „Nichtvorhandensein(s) von Wechselseitigkeit"[128] zwischen Für-sich und An-sich sowie mit der Beschreibung der hier auftretenden „wechselseitigen Vertreibungskräfte"[129] zu ernüchtern. Um so auffallen-

---

[123] Indes scheint Sartre in puncto Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit der „Verbindung" selbst nicht ganz schlüssig zu sein. Er sagt einerseits, der die Freiheit „begründende" Nichtungsakt der „Negation kann nicht den Seinskern des Seins erreichen, das absolute Fülle und volle Positivität ist" (vgl. SN, 53). Er behauptet andrerseits: „Das Nichts muß *im Herzen des Seins* gegeben sein, damit wir jenen besonderen Typus von Wirklichkeiten erfassen können, den wir Negiertheiten genannt haben" (ebd. 62; Herv. E. S.). Vom Standpunkt des freien Negationsaktes aus sagt er dann sogar: „Das Nichts trägt das Sein im Herzen" (ebd. 58).

[124] Dieses von Sartre als unaufhebbar hingenommene Seinsverständnis findet einen bildlichen Ausdruck im „ungeheuerlichen" ‚Leviathan', der im Frontispiz der gleichnamigen Schrift des Thomas Hobbes dargestellt ist, sowie vor allem in Goyas monströsem ‚Giganten', der, panischen Schrecken verbreitend, seine Faust drohend gegen die Sonne als die Quelle des Lichtes und des Lebens erhebt. Vgl. dazu im einzelnen *R. Brandt*, Das Titelblatt des ‚Leviathan' und Goyas ‚El Gigante', in: Udo Bernbach/Klaus-M. Kodalle (Hgg.), Furcht und Freiheit. Leviathan, Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, Opladen 1982, 202–231.

[125] Vgl. Ecce homo (ed. K. Schlechta II, 1140 u. 1153).

[126] Die Wörter (Anm. 75) 193.

[127] Vgl. SN, 783. [128] SN, 781. [129] SN, 55.

der ist es von daher, daß er bei seinen häufig schonungslosen Enthüllungen *eines* immerfort verschont und *eines* geflissentlich unenthüllt läßt, nämlich den Popanz seines vorontologischen bzw. faktizistischen Wirklichkeitsverständnisses. Diesen tabuisiert er gewissermaßen. Er schirmt ihn sorgsam gegen zersetzende Kritik ab, was als Maßnahme zur „Selbsterhaltung" seiner Schriftstellerexistenz aufzufassen ist. Denn was hätte Sartre noch zu schildern, wenn sein En-soi, die schier unerschöpfliche Quelle von Mißtrauen, Angst und Überdruß, plötzlich verschwunden wäre?

Indes kann das positivistische Wirklichkeitsverständnis, wofür Sartres phänomenologische Beschreibungen in der Tat einen reichen Indizienbeweis liefern, nichts anderes (und vermutlich auch nichts Besseres) „tun" als an seiner eigenen Grundlosigkeit, welche in der Auflösung der Warumfrage[130] „gründet", zu zerbrechen. Die dialektische Antithese einer (positivistischen) „Apotheose der Verdinglichung" und einer (existentialistischen) „Apotheose der Negation"[131] scheint unaufhebbar zu sein. Und doch: So wie Origenes sagt, daß Gott durch die „Kluft" hindurch geschaut werde[132], vermag sich auch in der dialektischen „Klüftigkeit" des Sartreschen Philosophierens ein Durch- und Aufblick zu eröffnen. Denn dessen Phänomenologie der Endlichkeiten verendet an sich selbst, sobald die Absurdität *als* Wahrheit der hochstilisierten allgemeinen Unwahrheit und Zwiespältigkeit erkannt wird.

Stellt man nun Sartres Behauptungen der „synthetische(n) Verbindung"[133] zwischen An-sich und Für-sich sowie des „Nichtvorhandensein(s) von Wechselseitigkeit"[134] zwischen beiden direkt nebeneinander, so markiert sich hierbei eine deutliche Inkonsequenz seines faktizistischen Beschreibens (einer Denkungsart, die sich von der Frage nach dem zureichenden Grund von etwas überhaupt „emanzipiert" dünkt und ins Nebeneinander vielfacher Beschreibungen meint ausweichen zu können).

Die hierbei entstehende konzeptionelle Uneindeutigkeit läßt sich durch eine weitere Unvermitteltheit der Sartreschen Formulierungen beleuchten. Sartre sagt nämlich vom Bewußtsein *einerseits*, daß es als nichtsubstantielles Absolutes „eine totale Leere" (un vide total)[135] darstellt, und zwar deshalb, „weil die ganze Welt außerhalb seiner liegt"[136]. Von dieser Begründung her legt es sich nahe, zu sagen: „Sein" ist für Sartre im Gegensatz zur nicht-seienden Bewußtseins-„Leere" im sensualistischen Sinne nur das Welthaft-Phänomenale. Dagegen aber steht, daß Sartre

[130] Vgl. hierzu insbes. *W. Schrader*, Die Auflösung der Warumfrage, Amsterdam 1975.
[131] Vgl. *L. Zahn*, Herbert Marcuses Apotheose der Negation. In: PhR 16 (1969) 165–184, bes. 170.
[132] Hom. 16, 3 f. in Jer. – Vgl. hierzu die Erläuterungen in *Origenes*, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingel., übers. und erl. v. E. Schadel, Stuttgart 1980, 23–42.
[133] SN, 773. [134] SN, 781.
[135] Vgl. SN, 23; EN, 23. [136] Ebd.

vom Bewußtsein *andrerseits* behauptet, daß es „die transphänomenale *Seins*dimension des Subjektes" (la dimension d'être transphénoménale du sujet)[137] sei.

Indem Sartre hier also auch dem Bewußtsein einen Seinscharakter zuspricht, ist er offensichtlich noch – zumal er doch der Hegelschen „Versuchung" einer abstrakten Gleichsetzung von Sein und Nichts zu entgehen trachtet[138] – mit dem oben erwähnten Projekt einer „allgemeinen Theorie des Seins" bzw. eines „Begriffs des Seins im allgemeinen" befaßt.

In der Tendenz dieses Projektes wäre es gelegen, im Ausgang vom spezifischen Sein des Bewußtseins (evtl. auch im Ausgang vom spezifischen Sein des Welthaften) auf das Sein des Seins, d. h. auf die im Bewußtsein (oder im Welthaften) zum Ausdruck kommende Allgemeinnatur des Seins zurückzuschließen. Wäre Sartre nicht die Geduld und der Atem für diese methodisch entscheidende Fragestellung ausgegangen, so wäre es evtl. möglich gewesen, daß er die vielberufene ‚Seinsvergessenheit' des neuzeitlichen Bewußtseins durchbrochen hätte, daß er m. a. W. „jenseits von Realismus und Idealismus"[139] vermittels originär-metaphysischer Auflichtung des être en général die Konvenienzbasis von Seiendem überhaupt zu entdecken vermocht hätte.

Von dieser Basis aus hätte es aber auch gelingen können, die innewirkende Verbundenheit und die Ausgliederungsordnung verschiedener Einzelbereiche (und damit auch: des An-sich und des Für-sich) einsichtig werden zu lassen. Dies aber hätte weiterhin bedeutet: Der antithetisch-dialektische Denkansatz, dessen Changieren zwischen monistisch-univokem und individualistisch-äquivokem Seinsverständnis, wäre durch analogisches Wirklichkeitsverständnis von Grund auf überwunden. Scheiternsphilosophie à la Sartre wäre „zum Scheitern verurteilt".

Wir sind damit, indem wir die von Sartre nicht realisierte Möglichkeit integraler Seinserkenntnis angedeutet haben, zu einem gewissen Abschluß dieser Studie oder, besser gesagt, zu ihrem „Anfang" gekommen. Ein doppeltes Resultat kann dabei gewärtigt werden. Denn im sachwilligen Ein- und Hindurchgehen durch die Sartresche Auffassungsweise wird uns einerseits gleichsam der Blick für das „Selbst"-Verständnis geöffnet, mit welchem in der heutigen Welt gehandelt wird[140]. Die Einsicht in die prinzipielle Aussichtslosigkeit des Sartreschen Denkansatzes hat andrerseits kathartische Wirkung. Sie disponiert und sensibilisiert das neuzeitliche Bewußtsein dazu, die Frage nach dem ‚Sinn von Sein', die Sartre in der Überdeckung durch phänomenologisch-positivistische Be-

---

[137] SN, 16 (Herv. E. S.); EN, 17.
[138] SN, 50. [139] SN, 32.
[140] Vgl. dazu die Erläuterungen zu Entfremdung, Funktionalisierung und Brutalisierung des derzeitigen Menschen in: *G. A. Rauche*, Utopie und Wirklichkeit in der Metaphysik, Meisenheim/Gl. 1979 (Rez. H. Beck u. E. Schadel in: Man and world 14, 1981, 461–466).

trachtungsweise „verdrängt" hat, mit erneuter Intensität wieder aufzunehmen.

Die Beschäftigung mit Sartre vermag von daher, indem sie die Notwendigkeit originär metaphysischer Frageweise aufdeckt, zur Rehabilitation derselben beizutragen. Die Dimensionen dieser Frageweise, welche im analogia entis- bzw. analogia Trinitatis-Konzept der Philosophia perennis wurzelt und welche in neuerer Zeit vor allem durch Heinrich Becks Schrift: ‚Der Akt-Charakter des Seins'[141] zu differenziertem Ausdruck gekommen ist, können in diesem Rahmen nicht ausgefaltet dargeboten werden. Es genüge hier der schlichte Hinweis, daß das Verbum „sein" nicht ins Passiv gesetzt werden kann. „Sein" meint von daher per se Wirken und Wirk-lichkeit im umfänglichsten Sinne.

Sartre verkennt diese elementare Grundbestimmung, indem er vom Sein an sich behauptet, daß es „nicht aktiv"[142] sei. Aus diesem Mißverständnis der Wesensnatur des Seins ergeben sich dann, wie oben angedeutet, die negativistisch-verspannten Erläuterungen zum Für-sich der menschlichen Freiheit. Damit aber wird nun auch klar, wie und woher Sartres nihilistisch-pathetische Rede vom „Feindseligkeitskoeffizient(en) der Dinge"[143], von der „Geworfenheit der Freiheit"[144] u. a. zu beurteilen ist. Sie entbehrt der Einsicht in die wesenhaft aktuale Mitteilsamkeit des Seins und muß von daher, um die Bewegtheit in der Welt irgendwie plausibel zu machen, auf den „Motor" der negativen Identität, d. h. auf die „Einheit des Seins und des Nichtseins"[145] rekurrieren. Von daher aber zeigt sich, daß Sartre die Hegelsche Dialektik, in welcher die Bewußtseinsbedingungen des endlichen Geistes als Unendliches ausgegeben, d. h. hypostasiert werden, im letzten nicht zu überwinden vermocht hat. Sartre hält, anders gesagt, unverbrüchlich an der inneren Gebrochenheit des entontologisierten neuzeitlichen Subjektozentrismus fest[146]. Seine Beteuerung, er sei „dem Idealismus entronnen"[147], ist als bloße Rhetorik einzuschätzen.

Von daher aber ist es – unter ideengeschichtlichem Aspekt – keineswegs abwegig, wenn man behauptet, daß die Aporetik des Sartreschen Philosophierens aus der für das neuzeitliche Denken charakteristischen

---

[141] Im vollen Titel: *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965 (span. Ausg. u. d. T.: El ser como acto, Pamplona 1968); vgl. ferner vom gleichen *Verf.:* Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit (Antrittsvorl.), in: PhN 9 (1965) 485–504; Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt, in: SJP 25 (1980) 87–99; Natürliche Theologie. Grundriß philosoph. Gotteserkenntnis, München – Salzburg 1986.

[142] SN, 32. [143] SN, 610f. [144] SN, 620. [145] SN, 90.

[146] Vgl. hierzu *K. Meyer-Drawe*, Der blinde Fleck des „ego cogito", in: Klaus Schaller (Hrsg.), Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln, St. Augustin 1985, 127–134.

[147] SN, 23.

„Trinitätsvergessenheit“ [148] zu erklären ist. Denn das metaphysisch Entscheidende in der durch Michael Servet eingeleiteten und durch die Sozinianer bis in die Aufklärungsphilosophie weitergetragenen anti-trinitarischen Denkungsart [149] liegt darin, daß die innere Prozessualität des Seinsaktes geleugnet wird [150]. Das aber heißt: Der Gedanke eines immanenten Hervorganges im Sein selbst, „bevor“ sich dieses – gemäß seinem ihm wesenhaft zugehörigen Sich-verströmen-Wollen – in Einzelbereiche hinein auswirkt, wird als nicht mehr nachvollziehbar angesehen.

Diese von Sartre stillschweigend hingenommene Prämisse hat jedoch zur Folge, daß ihm An-sich und Für-sich, Weltsein und menschliches Bewußtsein bzw. Freiheit in einem unüberbrückbaren Nebeneinander erscheinen müssen. Sie stellen sich ihm als „zwei absolut verschiedene Sphären“ [151] dar und treiben die existentialistische Selbsterkenntnis zur Einsicht in das zwangsläufige Scheitern aller menschlichen Sinn- und Selbstentwürfe.

Unfruchtbares (positivistisches) „Sein“ und absurde (existentialistische) „Freiheit“ sind somit als negative Korrelation zu durchschauen. Ihr Zusammensein im Abstoßungsverhältnis erläutert sich von daher, daß dem Nichts – entgegen der es wesentlich bestimmenden Nullität [152] – ein Seinscharakter unterschoben wird. Denn ein „nichtendes“ Nichts kann nicht nichts sein, insofern Sein (im ursprünglichsten Sinne) Wirken bedeutet. Das völlig seinslose Nichts könnte nicht einmal „nichten“.

Unter dem Aspekt des sich in reiner Immanenz vollziehenden Seins erweist sich nun, daß die Sartresche Behauptung, menschliche Realität sei gezwungen, „sich zu machen, anstatt zu sein“ [153], als Alternative gegenstandslos wird. Sartre hat sie nur deswegen formuliert, weil es ihm an der Einsicht in die ruhig fließende Beständigkeit des allesdurchwirkenden Seinsaktes gebricht [154]. Was er als „Freiheit“ versteht, kennzeichnet das Handeln des Menschen in Anbetracht der ihn ängstigenden eigenen Bodenlosigkeit. Hierbei aber wird in autonomistischer Verstiegenheit verkannt, daß der Mensch immer schon ‚ist‘ und ‚sein‘ muß, bevor er in

---

[148] Vgl. E. Schadel (Hrsg.), Bibliotheca trinitariorum. Bd. 1. Paris – München – New York – London 1984, S. VII–XVIII.

[149] Vgl. dazu die ‚Einleitung‘ in: *Comenius*, Antisozinianische Schriften. Hrsg. v. E. Schadel, Hildesheim – Zürich – New York 1983, 7^{+}–72^{+}.

[150] Vgl. etwa *M. Servet*, Christianismi restitutio. Repr. der Ausg. 1553 Frankf./M. 1966, 189: „Non est metaphysica rerum intus emissio“; dazu im einzelnen *F. Sánchez-Blanco*, Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre. Philosoph. Implikationen und histor. Auswirkungen, Frankf./M. – Bern – Las Vegas 1977.

[151] *Nietzsche* (Anm. 67) 317.

[152] Vgl. etwa *Comenius*, Janua rerum (1681) VI, 2: „Nihil est ubi omnia desunt“; ebd. XXXIII: „Ex nihilo nihil fit. Ab nihilo nihil fit. Propter nihil fit nihil“. Dazu *R. Berlinger*, Das Nichts und der Tod, Frankf./M. ²1972.

[153] SN, 561.

[154] Vgl. etwa *Thomas v. Aquin*, Summa contra gentiles I, c.20: „Esse est aliquid fixum et quietum in ente“.

Erkenntnis- und Liebesakten (freilich auch in Torheit und Bosheit) aus sich herauszutreten (zu ek-sistieren) vermag.

Die in Sartres Zeitlichkeitsanalyse als „Ek-stase“[155] umschriebene Freiheit bestimmt sich also auch unter seinstheoretischem Aspekt als ein Aus-sich-heraus-Treten. Doch meint sie hierbei nicht ein Abgestoßenwerden durch das An-sich, sondern vielmehr das Hervortreten des Mensch-seins in die intelligible Distanz zu sich selbst[156]. Dabei gilt paradoxerweise: Je mehr der Mensch in distanzierendem Bewußtsein aus seinem Ansichsein hervortritt, desto mehr *ist* er auch, was er als Menschenwesen sein kann und sein soll. So verstandene Freiheit ist keinesfalls Nichts, sondern Selbst-Aufklärung des Menschseins. Denn dieses gewinnt im Nichts der relativen Andersheit – in einem Nichts also, das es im Akt seines Selbstvollzuges als sinnfreies und erkenntnisermöglichendes Zwischen allererst produziert – die ihm seinsspezifisch zugehörende Über-legenheit[157].

Sofern der Mensch das Sein dieser seiner Überlegenheit nicht zur ‚incurvitas in se‘ pervertiert, sondern sich vergegenwärtigt, daß sein geistiger Hervorgang – *im* Akt des Hervorgehens selbst – auf sein An-sich als den Ursprung dieses Hervorgehens immerdar zurückzubeziehen ist, gewinnt er Distanz zu seiner Bewußtseins-Distanz. Er entgeht der Selbstrelativierung in vagabundierend-freischwebender „Intelligenz“. In wacher Bewußtheit bleibt er empfänglich und in zweifacher Richtung offen: für den Seins-Zuspruch ebenso wie für den sein Sein vollendenden Liebesaustausch.

Unter diesen Bedingungen wechselseitigen Offenseins kann sich Sartres gespensterhaftes An-sich, das an egomane Zwielichtigkeit gewöhnt ist, nicht mehr blicken lassen. Die von Ferdinand Ebner so unermüdlich belagerte Mauer der „Icheinsamkeit“ ist geborsten. Das Andere (die

---

[155] SN, 199.

[156] Als Urhorizont hierfür ist dasjenige zu betrachten, was *Origenes* als Logoszeugung umschrieben hat. So als wollte er eine dialektisch-alternative Grundauffassung abwehren, sagt er im trinitarischen Zusammenhang wörtlich: „Der Vater hat den Sohn nicht in solcher Weise geboren, daß er ihn als Vater gleich nach der Geburt abstoßen würde; er gebiert ihn vielmehr immerdar“ (aeì gennā autòn) (Hom. 9, 4 in Jer.; [s. Anm. 132, 118] dazu ebd. 283 f.). Zur Wirkungsgeschichte dieses Theologumenons vgl. *H. Rahner*, Die Gottesgeburt, in: ZKTh 59 (1935) 333–418; *W. Schrader*, Generatio aequivoca, in: Philosoph. Perspektiven 4 (1972) 232–257.

[157] Damit wird nun auch der Unterschied zwischen seinstheoretisch-analogischem und dialektischem Nichts-Verständnis deutlich. Im ersten Fall ergibt sich das Nichts als *productum* innerhalb des Selbstvollzuges von Seiendem überhaupt, als das, worin sich die der Realität nachgeordnete Sphäre der Idealität konstituiert (vgl. *Beck* [Anm. 141] 113, 119). Im zweiten Falle aber wird das Nichts, indem es in Verkennung seiner wesentlichen Nichtigkeit ontologisch überfordert und überfrachtet wird, als *producens* genommen: Kraft des „erborgten“ Seinscharakters steht es als Für-sich im Abstoßungs-Verhältnis zum An-sich; die dabei zu beobachtende „ungeheure Macht des Negativen“ (*Hegel*, Phänom. des Geistes, Frankf./M. 1974, 36) gilt den Idealisten (wie vormals schon den Manichäern) als Schöpfungsprinzip. – Das analogische Wirklichkeitsverständnis wäre somit als relational-integrativ zu kennzeichnen, das dialektische aber als alternativ-exklusiv.

Welt) oder die anderen (die Mitmenschen oder Gott) werden nicht mehr als Beschränkung und Belästigung der eigenen Freiheit mißverstanden, sondern als deren mögliche Bereicherung angenommen. Da sie nicht mehr per se verdächtigt und beargwöhnt werden, ist es ihnen ihrerseits möglich „aus der Defensive" herauszutreten und sich – jeder und jedes auf seine Weise – als Repräsentanten quellhafter Vollkommenheit zu wechselseitig sich erfüllendem Seinsdialog[158] darzubieten. Damit aber verliert Freiheit ganz und gar den Charakter des Zwanghaft-Konstruktivistischen. Sie erweist sich im wahrsten Sinne vielmehr als Er-gebnis und als Ge-schenk der sich in sich selbst auflichtenden Seinsnatur.

[158] Vgl. hierzu im einzelnen: *R. Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik, Frankf./M. 1962.

ThPh 62 (1987) 216–242

Der Ort autonomer Ethik innerhalb des christlichen Glaubens

Moraltheologische Prinzipien nach Hugo von St. Viktor

Von Stephan Ernst

In der Diskussion um die Prinzipien einer christlichen Ethik gilt es immer noch als bedenklich, die Vernunftautonomie des Gläubigen in Fragen des sittlichen Handelns zu behaupten und auf ein inhaltlich bestimmtes „Proprium" spezifisch christlicher Normen gegenüber der natürlichen Einsicht in das Sittengesetz zu verzichten. Gegen den Standpunkt der Autonomie wurde von der neuscholastischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts[1] geltend gemacht, er führe eine Reduzierung der christlichen Praxis auf einen rein innerweltlichen Humanismus mit sich; ja, die Position der Autonomie bekunde die Vermessenheit des Menschen, in der er sich von Gottes Führung losreißen und sich in sich selbst gründen will. Dieser Position wurde eine Auffassung gegenübergestellt, nach der der Gläubige für wahre Sittlichkeit auf die Offenbarung Gottes angewiesen ist, also die Position einer Theonomie bzw. Christonomie. Auf ihrer Linie lag dann auch die Behauptung spezifisch christlicher Normen, die über das mit der Vernunft Einsehbare hinausgehen[2]. Diese Bedenken gegen die Autonomie der Vernunft innerhalb der christlichen Ethik haben sich bis in die gegenwärtige Diskussion durchgehalten[3]. Von einer anderen Seite werden neuerdings spezifisch christliche Normen aber auch dort vorausgesetzt, wo versucht wird, zu brennenden Gegenwartsfragen, etwa der Friedenssicherung, des Umweltschutzes oder der sozialen Befreiung, eine allein christliche Lösung unmittelbar aus dem Evangelium abzuleiten. Auch darin liegt zumindest eine Skepsis gegenüber der eigenen Kraft menschlicher Vernunft enthalten.

Mit der Kritik an der Behauptung menschlicher Autonomie in Fragen des sittlichen Handelns sowie mit der Behauptung spezifisch christlicher

---

[1] Vgl. etwa *J. Mausbach / G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie, 3 Bde., Münster [10]1961; *F. Tillmann*, Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. II: Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1934; Bd. IV, 1 und 2: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1935f; *G. Ermecke*, Zur Begründung sittlicher Normen, in: Erfahrungsbezogene Ethik, FS. für J. Messner, Berlin 1981, 121–128; *ders.*, Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985.

[2] Vgl. etwa *Ermecke*, Sein und Leben 138: „Außerdem enthält das Naturgesetz auch nicht das ganze Sittengesetz, weil es bloß jene sittlichen Pflichten verkündet, die dem natürlichen Sein des Menschen entsprechen ... Da Gott den Menschen aber zu einem höheren Sein berufen hat, muß es dementsprechend auch ein höheres Wirkgesetz für den erlösten Menschen geben. Die christlich-sittlichen Ideale gehen darum über die der natürlich-sittlichen Ordnung hinaus."

[3] Vgl. dazu den Bericht von *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf [2]1984, 225–236.

Normen ist zumeist auch eine Kritik an der von der Position menschlicher Autonomie bevorzugten teleologischen Normenbegründung verbunden. „Teleologisch" ist diejenige Auffassung, die den sittlichen Wert einer Handlung ausschließlich von ihren nicht-sittlich guten oder üblen Folgen her begründet[4]. Diese aber gehören vollständig in den Bereich vernünftiger Einsicht. Während dieser Argumentationstyp daher von den Befürwortern der autonomen Normenbegründung dieser zu Grunde gelegt wird, stößt er bei den Gegnern der Vernunftautonomie auf Kritik. Entgegengehalten wird eine deontologische Argumentation für die Gültigkeit ethischer Normen. „Deontologisch" wird eine solche Begründung der Sittlichkeit aller Handlungen genannt, die entweder nicht oder doch nicht ausschließlich von den Folgen einer Handlung her argumentiert[5]. Die Erlaubtheit einer Handlung wird vielmehr zunächst und vor allem von ihrem seinshaft vorgegebenen inneren sittlichen Wert her begründet, wobei man in der Begründung letztlich auf die positive Setzung durch einen „außermenschlichen Gesetzgeber", sei es die Natur, sei es Gott, stößt.

Die Position der Autonomie menschlicher Vernunft innerhalb der christlichen Ethik ist indessen in der theologischen Tradition gut beheimatet. Erst in der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts wurde sie – als Reaktion auf die Autonomie- und Emanzipationsbestrebungen der Aufklärung – abgelehnt. Wie der Autonomiegedanke in rechter Weise verstanden und mit dem Glauben und der Offenbarung in Beziehung gesetzt werden kann, so daß er heute rezipierbar wird, soll im folgenden an einem Beispiel aus der Zeit der Frühscholastik gezeigt werden. Die Zeit der Frühscholastik wird gewählt, weil sie diejenige Epoche in der Theologiegeschichte darstellt, in der die Eigenständigkeit der ratio einen ersten großen Aufbruch erlebte und sich in der theologischen Reflexion die Frage nach ihrer Differenz und Beziehung zum Glauben stellte[6]. Die

---

[4] Vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 282; dazu auch *W. F. Frankena*, Analytische Ethik. Eine Einführung, München ²1975, 32: „Eine teleologische Theorie behauptet, daß das grundlegende Kriterium dafür, was moralisch richtig, falsch, verpflichtend usw. ist, der außermoralische Wert ist, der geschaffen wird."

[5] Vgl. *Schüller* 282; *Frankena* 33 f: „Deontologische Theorien ... bestreiten, daß das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralisch Gute *ausschließlich*, sei es auf direkte oder indirekte Weise, eine Funktion dessen sind, was im außermoralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt."

[6] Leider finden sich kaum Untersuchungen, die die Entwicklung der Eigenständigkeit der Vernunft im Bereich der theologischen Ethik für die Zeit des Übergangs von der Patristik zur Scholastik verfolgen. Vgl. vor allem: *M. Grabmann*, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 65–103; *O. Lottin*, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges ²1931; *ders.*, La loi naturelle depuis le début du XIIe siècle jusqu'à Saint Thomas d'Aquin, in: *ders.*, Psychologie et Morale aux 12e et 13e siècle, t. II, Louvain – Gembloux 1948, 71–100; *R. Weigand*, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, München 1967.

Theologie Hugos von St. Viktor wird gewählt, weil ihre spezifische Systematik eine klare Position in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunftautonomie und christlichem Glauben bietet.

Im folgenden soll – in einem ersten Schritt – die spezifische Systematik Hugos von St. Viktor als hermeneutischer Rahmen seiner Theologie skizziert werden (I). Anschließend ist zu zeigen, nach welchem Argumentationstyp Hugo von St. Viktor in der Begründung sittlichen Handelns vorgeht (II). Von hier aus ist in einem dritten Schritt die Bedeutung von Offenbarung und Glaube für das sittliche Handeln zu bestimmen (III). In einer abschließenden Reflexion soll der Autonomiegedanke Hugos von St. Viktor in einer knappen begrifflichen Bestimmung zusammengefaßt werden (IV).

I. „opus conditionis" – „opus restaurationis"
Der hermeneutische Rahmen der Theologie Hugos von St. Viktor

Hugo von St. Viktor hat die für ihn charakteristische Systematik nach eigener Aussage maßgeblich in seinem Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" verwirklicht[7]. Er folgt hier in der Aufgliederung des gesamten theologischen Stoffes einem zweifachen Prinzip[8]. Zunächst legt er seiner Theologie – entgegen einer eigenen, früher als „De sacramentis" entstandenen Konzeption[9] – kein begrifflich-systematisches, sondern ein heilsgeschichtliches Schema zugrunde. Dann aber trägt er in die Abfolge der heilsgeschichtlichen Ereignisse doch eine systematische Unterscheidung ein: die Unterscheidung von „opus conditionis" und „opus restaurationis". Diese beiden Prinzipien haben in seiner gesamten Theologie und deshalb auch für die Frage nach der Begründung sittlichen Handelns ent-

[7] Vgl. De sacramentis christianae fidei Ed.: PL 176, 173–618, hier 173/174: „Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat." – Im folgenden werden die Werke Hugos von St. Viktor so abgekürzt: Didascalicon de studio legendi Ed.: PL 176, 739–812 (Unter dem Titel: Eruditionis didascalicae libri septem, Buch I–VI), und: C. H. Buttimer, Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon de studio legendi, Washington 1939 = Didasc.; Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon Ed.: PL 175, 29–86 = Pent.; De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus Ed.: PL 176, 17–42 = Dialog.; De tribus diebus Ed.: PL 176, 811–838 (Buch VII der Eruditionis didascalicae libri septem), und: Ugo di S. Vittore, I tre giorni dell'invisibile luce, hrsg. von V. Liccaro, Firenze 1974, 48–157 (mit ital. Übers.) = Trib. dieb.; Sententiae de divinitate Ed.: A. Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor" delle „Sententiae de divinitate", in: StMed 3. ser., 23, 2 (1982) 861–955 (Textausgabe mit Einführung) = Sent. div.; De sacramentis christianae fidei Ed.: PL 1976, 173–618 = Sacr.; De archa Noe mystica Ed.: PL 176, 681–704 = Arca myst.; De substantia dilectionis Ed.: Pl 176, 14–18 (= Institutiones in decalogum legis dominicae, cap. IV) = Subst.

[8] Vgl. dazu auch *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (FTS 12), Frankfurt am Main 1972, 74.

[9] Vgl. Didasc. VI. 4 (Butt. 119, 9–23; PL 176, 803AB). Zur Entwicklung dieser heilsgeschichtlichen Sicht über den „Dialogus" und die Vorlesung „Sententiae de divinitate" vgl. C. *Schütz*, Deus absconditus, deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (StAns 56), Roma 1967, 25–27.

scheidende hermeneutische Funktion. An dieser Einteilung läßt sich ablesen, welchen Status für den Viktoriner die einzelnen theologischen Themen innerhalb seines Vorhabens einnehmen, die *eine* Grundaussage des christlichen Glaubens zu denken und begrifflich-argumentativ zur Sprache zu bringen: Allein im Glauben an das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes haben wir Anteil an der für die Welt verborgenen Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist.

Diese eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens zu denken, ist die Absicht der Systematik Hugos von St. Viktor. Durch die heilsgeschichtliche Einteilung erreicht der Viktoriner dabei, daß die theologischen Aussagen nicht als objektivierende Feststellungen über Gott in bezug auf ihn selbst verstanden werden. Leitender Gesichtspunkt für sein Sprechen von Gott ist vielmehr der Bezug Gottes zum Menschen in seiner Geschichte und zum Heil des Menschen[10]. Die theologischen Aussagen werden von diesem Gesichtspunkt her aufgefaßt als Erläuterungen des Geschehens, in dem Gott sich selbst mitteilt. Es werden also nicht Aussagen über Gott, die dieser selbst mitgeteilt hat, nach ihrer Systematik geordnet, sondern es wird gedacht, was Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte heißt und wie sie möglich ist.

Durch die Unterscheidung von opus conditionis und opus restaurationis und die Verteilung der heilsgeschichtlichen Ereignisse auf diese beiden opera wird die grundsätzliche Geheimnishaftigkeit der Selbstmitteilung Gottes gewahrt und zugleich ihre erlösende Beziehung auf die Wirklichkeit des Menschen ausgesagt.

Es wird zunächst deutlich, daß aufgrund der Welt und der Vernunft allein nur Hinweise auf Gott als ihren Schöpfer erkannt werden. Gott geht dabei nur als der ferne Gott in seiner unbegreiflichen Majestät und Macht auf. Seine Liebe zum Menschen läßt sich daraus noch nicht ableiten. Hugo von St. Viktor verwendet lange Ausführungen dazu, Schöpfer und Schöpfung in der rechten Weise zu unterscheiden[11]. Im Sinne der einseitigen realen Relation der Welt auf Gott gilt hier, daß einerseits der Schöpfung von Gott her alles, was sie vom Nichts unterscheidet, zuwächst und sie deshalb auch in allem auf ihn hinweist, daß andererseits aber der Schöpfer an der Welt kein Maß und keine Bedingung hat, wodurch er von ihr beeinflußt oder verändert werden könnte.

---

[10] Vgl. dazu die vier Fragen, die den Gedankengang von „De sacramentis" leiten: 1. Quare creatus sit homo; 2. Qualis creatus sit homo; 3. Qualiter lapsus sit homo; 4. Qualiter reparatus sit homo; Sacr. I. 1.29 (PL 176, 205A–206A); I. 6.1 (PL 176, 263B).

[11] Hugo von St. Viktor gibt die Anweisung, richtig zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung zu unterscheiden, in der grundsätzlichen methodischen Überlegung seines Glaubenstraktats, Sacr. I. 10.5 (PL 176, 334C): „In prima parte recta fides inter creatorem et creaturam ita discernere debet ut unicuique horum quod suum est tribuat; et vicissim alterius proprietatem in alterum non transfundat, id est nec creaturae attribuat Creatoris majestatem; nec Creatori ascribat creaturae infirmitatem, nec Deum concludat tempore, nec creaturam extendat aeternitate." Vgl. auch Sacr. I. 3.31 (PL 176, 232C). Durchgeführt hat der Viktoriner diese Unterscheidung im Rahmen des opus conditionis in Sacr. I. 2–4.

Erst durch sein menschgewordenes Wort Jesus Christus, das mit seinen Sakramenten in der gesamten Geschichte das opus restaurationis wirkt, bietet Gott den Menschen – über die Erkenntnis Gottes aufgrund der Schöpfung hinaus – Gemeinschaft mit sich an. Gott erscheint in seinem Menschsein als der nahe Gott, der die Menschen unendlich liebt[12], indem er ihnen durch Jesus Christus die Teilhabe an der innertrinitarischen Relation zwischen Vater und Sohn eröffnet. Die Menschen können nun Anteil gewinnen an der Liebe von Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Hugo von St. Viktor geht es also nicht primär darum, innerhalb des opus restaurationis zusätzlich geoffenbarte Erkenntnisinhalte über Gott aufzuzählen. Auch die Dreifaltigkeit Gottes ist für ihn schon durch die ratio aufgrund der vestigia trinitatis im Geschaffenen erkennbar. Dem Viktoriner geht es vielmehr darum, daß die Dreifaltigkeit Gottes in bezug auf die Schöpfung – nach außen hin – nur als ein einziges Wirkprinzip in den Blick kommt[13], die realen Verschiedenheiten der Personen also nicht erkennbar sind, während erst in der Menschwerdung Gottes die Öffnung des Dreifaltigen Gottes und seines inneren Lebens für den Menschen geschieht. Im Sinne einer solchen Öffnung Gottes ist nach Hugo von St. Viktor Offenbarung zu verstehen[14].

Allerdings bleibt diese Liebe auch nach ihrer Offenbarung als Geheimnis der Welt an dieser verborgen. *Allein im Glauben* an das Wort Gottes als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist bricht im Menschen die Wirklichkeit dieser Liebe an. Vom Wort Gottes her wächst der Gläubige in seinem Leben in eine solche Gewißheit von Gott hinein, in der er sich in allem von einer Liebe getragen weiß, von der ihn kein Grund in der Welt trennen kann[15].

[12] Vgl. Sacr. I. 10.4 (PL 176, 333C): „Et maximum bonum hominis est ut in Deo suo et majestatem inveniat quam oculo cordis contempletur; et humanitatem quam oculo carnis speculetur, ut totus homo in Deo beatificetur."

[13] Vgl. Sacr. I. 2.6 (PL 176, 208B): „Erant enim tria quaedam, et haec tria erant unum; et aeterna erant tria haec; et nihil perfectum esse poterat sine his tribus, et cum his nihil diminutum. Constabat enim ut si adessent tria haec, nihil perfectum deesset; et si deesset de his tribus unum, aliquid consummatum esse non posset." Vgl. auch Trib. dieb. 1 (Liccaro 48; PL 176, 811C): „... in operatione omnino separari non possunt."

[14] Von daher ergibt sich eine andere Sicht der Verborgenheit und Offenbarkeit der Trinität Gottes als sie sich etwa in der Interpretation durch *Simonis* 80 findet: „Doch zählt Hugo das Geheimnis der Dreifaltigkeit offensichtlich nicht zum eigentlichen Erlösungwerk, da er die Trinitätslehre nicht zur Christologie zieht, sondern sogleich im Anschluß an die Darstellung der Erkenntnis des einen Gottes und der Gottesbeweise behandelt." Oder: „Daß Hugo nun die Trinität als solche zu jenen Wahrheiten gezählt habe, die ‚supra rationem' sind, die also in späterer Terminologie als ‚mysteria stricte dicta' anzusehen sind, wird man wohl kaum behaupten können." (88) – Demgegenüber ist die Trinität für Hugo von St. Viktor in dem Sinne ein „mysterium stricte dictum", daß der Mensch allein durch Jesus Christus im Glauben in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes hineingenommen wird, während aufgrund des Geschaffenen allein solche Gemeinschaft nicht möglich ist, der Dreifaltige Gott sich vielmehr nach außen hin nur als ein einziges Wirkprinzip zeigt. Das gleiche Verständnis wie bei Simonis findet sich auch bei *J. Hofmeier,* Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit (MThS.S 25), München 1963, 186.

[15] Vgl. Sacr. I. 10.4 (PL 176, 333C–D). Zur „Gewißheit" vgl. die Definition des Glaubens

Zwischen opus conditionis und opus restaurationis, zwischen Schöpfer und Erlöser ist so in einem ersten Schritt grundlegend zu unterscheiden, um die Unableitbarkeit und Unausdenkbarkeit der Selbstmitteilung Gottes von der Welt her wahren zu können. Dann jedoch – vom opus restaurationis her – zeigt sich ihre gegenseitige Bezogenheit und Verwiesenheit[16].

So ist – zum einen – die Rede von Gott aufgrund des Geschaffenen allein die notwendige Voraussetzung für das Bekenntnis zum Erlöser. Nur wenn klar ist, was angesichts unserer Wirklichkeit mit dem Wort „Gott" gemeint ist, läßt sich verständlich machen, was die Zuwendung Gottes und die Gemeinschaft mit ihm bedeuten, die der christliche Glaube bekennt. Nur so hat der Glaube einen Anhalt an unserer Wirklichkeit und gerät nicht zur Phantasie. Und erst durch die Einsicht in die absolute und unbegreifliche Macht Gottes gewinnt seine zugesagte Liebe unbedingte und unüberwindliche Gewißheit[17].

Zum anderen aber kommt durch das opus restaurationis zu dem, was der Mensch als geschaffener ist, nicht etwas Neues völlig unvermittelt hinzu. Vielmehr wird gerade das, woraufhin der Mensch als geschaffener – seiner Natur nach – immer schon geöffnet ist, was er aber aufgrund der Sünde nicht erlangen kann, vom Wort Gottes und der darin geschenkten Gnade geschichtlich realisiert: Der Mensch wird „wiederhergestellt"[18]. Er wächst im Glauben vom Wort Gottes geleitet in seine eigene Wahrheit hinein. Schöpfung und Erlösung schließen sich in ihrer Unterschiedenheit zu einer Einheit zusammen.

Ist dies aber für Hugo von St. Viktor das grundlegende hermeneutische Prinzip für alle theologischen Aussage, so ist nun genauer hinzusehen, welchen Ort innerhalb dieser skizzierten Systematik die Begründung sittlichen Handelns einnimmt.

---

durch Hugo von St. Viktor in Sacr. I. 10.2 (PL 176, 330C): „Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam." Zum „sola fide" vgl. Sacr. I. 10.2 (PL 176, 329A): „Ergo fide sola [bona futura et invisibilia] subsistunt in nobis; et subsistentia eorum est fides eorum".

[16] Vgl. dazu die grundlegenden hermeneutischen Überlegungen Hugos von St. Viktor zum Verständnis der Heiligen Schrift in Sacr. Prol. 1–3 (PL 176, 183A–184C).

[17] Vgl. Trib. dieb. 24 (Liccaro 140; PL 176, 834CD): „Noli dubitare de potentia eius, vide opera illius quanta sint. Noli dubitare de sapientia, vide opera eius quam pulchra sint. Noli dubitare de benevolentia, vide opera eius quomodo ad utilitatem tibi serviant. Monstrat ergo tibi suo opere quantum possit in tua redemptione."

[18] Die Begriffe von „Natur" und „Gnade" meinen bei Hugo von St. Viktor nicht abstrakte Größen. Gnade ist nicht im Sinne von „Übernatur" zu verstehen. Vielmehr sind sie jeweils aus ihrer geschichtlichen Vermitteltheit zu bestimmen. So hat Natur einen dreifachen Sinn: Sie ist zunächst das unverdorbene Gut der „natura condita", dann – nach dem Fall – „natura corrupta", und schließlich wird sie durch die restauratio zur „natura glorificata" geführt (vgl. Arca myst. 5; PL 176, 689A). Als natura condita ist der Mensch zunächst Gottes Gabe. In dieser Gabe, als freier Wille, liegt zugleich die Aufgabe, der Natur in ihrer Vorgegebenheit zu entsprechen, um damit ihre Erfüllung real geschichtlich zu vollziehen und sie so zu ihrer eigenen Erfüllung zu bringen. Dies ist nur aus der Gnade Gottes möglich. In der Abkehr von ihr wird die Natur zur natura corrupta. Durch Jesus Christus kann sie dann aber über den

II. „appetitus commodi" – „appetitus iusti"
Zur Form der Begründung sittlichen Handelns

In einem ersten Schritt der Untersuchung soll gefragt werden, nach welchem Prinzip für Hugo von St. Viktor die Gültigkeit material bestimmter sittlicher Normen begründet wird: Was macht eine Handlung sittlich geboten oder verboten? In diesem Zusammenhang wird sich zeigen, welche Bedeutung der Viktoriner bei dieser Begründung der Vernunft beimißt. Zugleich ist damit die Grundlage gelegt, von der aus sich sagen läßt, worin – seinem Denken folgend – das Proprium christlicher Ethik liegt.

Hugo von St. Viktor untersucht die Begründung sittlichen Handelns selbstverständlich noch nicht in einem eigenen durchreflektierten Traktat. Aussagen, die seine Auffassung in dieser Frage jedoch erkennen lassen, finden sich vor allem im Zusammenhang mit der Lehre vom Sündenfall des Menschen[19], in der es um den Grund des bösen Willens und seine Auszeitigung im unsittlichen Tun geht.

Grundlegend für seine Auffassung ist dabei die Unterscheidung des „appetitus commodi" und des „appetitus iusti". Unter *appetitus* allgemein versteht Hugo von St. Viktor einen „motus mentis voluntarius"[20]. Es geht also bei den beiden appetitus um zwei verschiedene Aspekte des einen willentlichen Strebens.

Der *appetitus commodi* ist dabei diejenige Willensbewegung, die auf das für den Menschen „Nützliche" bzw. „Zuträgliche" zielt. Die Bezeichnung „commodum" weist darauf hin, daß nicht Güter im sittlichen Sinne, sondern nicht-sittliche Güter gemeint sind. Inhaltlich umfassen sie nicht nur alle Güter der Welt, sondern auch Gott[21]. Erst in all dem, im Genießen Gottes und im Gebrauchen der Welt, findet das Streben des Menschen seine vollständige Erfüllung[22].

Der appetitus commodi wird dann weiter bestimmt als dasjenige Streben des Willens, durch das der Mensch „seine Güter" liebt[23]. Damit ist angezeigt, daß nach Hugo von St. Viktor das gesamte Streben des Willens in einer strikten Korrelation mit einem Gut für den Menschen steht: Der Mensch kann überhaupt nur nach dem streben, was für ihn ein Gut ist, und nur insofern etwas ein Gut für den Menschen darstellt, läßt es sich von ihm überhaupt anstreben. In diesem Sinne schreibt der Viktoriner:

---

unmittelbaren Zustand als „natura condita" hinaus durch die geschichtliche Realisierung ihrer selbst aus der Gnade zur natura glorificata werden.

[19] Vgl. Sacr. I. 7.

[20] Sacr. I. 6.4 (PL 176, 265C).

[21] Vgl. Sacr. I. 7.13 (PL 176, 293A); I. 7.15 (PL 176, 293C).

[22] Vgl. etwa Sacr. I. 6.6 (PL 176, 269A): „Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret."

[23] Vgl. Sacr. I. 7.15 (PL 176, 293D): „In eo igitur quod bona sua amavit; consideramus appetitum commodi."

„Sed quid dicemus? Si hoc naturaliter habet homo ut incommodum suum amare non possit neque commodum suum fastidire. Ergo quidquid appetit commodum illi est, et non appetit nisi commodum suum unquam."[24]

In der Scholastik wird dieser Gedanke später so gefaßt, daß der Mensch etwas immer nur „sub ratione boni" wollen kann. Der Viktoriner erfaßt diese korrelative Zusammengehörigkeit von Willensstreben und commodum des Menschen, wenn er sagt, daß der appetitus commodi dem Menschen „secundum necessitatem" eingegeben ist[25], oder wenn er etwas später davon spricht, daß der appetitus commodi „inseparabilis" von der menschlichen Natur sei[26].

Daß der Mensch immer nur ein Gut erstreben kann, nie ein Übel, erläutert Hugo von St. Viktor noch näher. Freilich ist es möglich, daß der Mensch etwas erstrebt, was sich faktisch nicht als sein commodum herausstellt, sondern als etwas Schädliches. Doch hat auch dies für den Viktoriner seinen Grund nicht darin, daß der Wille ein incommodum als solches anstrebt. Weil vielmehr alles immer nur „aliquo modo" ein commodum, „aliquo modo" aber ein incommodum ist, nie aber „universaliter", kann sich der Mensch in dem täuschen, was er für sein commodum hält. Aber gerade auch dann, wenn er sich täuscht, will er immer nur ein commodum[27]. Sogar die Strafe der Höllenqual, die der Böse erleiden muß, ist für Hugo von St. Viktor nur denkbar, weil auch der Böse letzten Endes immer auf ein commodum, auf ein Gut also, aus ist. Seine Qual ist überhaupt nur so möglich, daß er unauslöschlich sein ihn erfüllendes Gut will, zugleich aber – infolge seines bösen Handelns – davon getrennt ist[28].

Wenn aber der Mensch und das Streben seines Willens von Natur aus immer schon mit seinen Gütern notwendig zusammengehört, wie kann er dann schuldig werden?[29] Worin liegt für den Viktoriner der Grund für die sittliche Qualifikation des willentlichen Strebens?

Mit der Charakterisierung des appetitus commodi ist das Streben des Willens noch nicht vollständig bestimmt. Im Streben nach dem commodum nämlich gilt es auch, die „mensura commodi" zu wahren. Nur wenn im appetitus commodi das rechte Maß des jeweiligen Gutes gewahrt

---

[24] Sacr. I. 7.20 (PL 176, 296A).
[25] Vgl. Sacr. I. 7.11 (PL 176, 291C).
[26] Vgl. ebd. (PL 176, 291D–292A).
[27] Vgl. dazu Sacr. I. 7.21 (PL 176, 296BC).
[28] Vgl. dazu Sacr. I. 7.11 (PL 176, 292A): „Et in hoc summa constat poena cum creatura, poena addicta, neque commodum suum fastidire potest propter immutabilem naturam, nec habere potest propter irremissibilem culpam." Vgl. auch ebd. (PL 176, 292AB): „et quia appetitum justi sponte dereliquit, idcirco merito et justitiam et commodum perdidit, solum appetitum commodi ad augmentum infelicitatis retinens ... ita cumulus miseriae est ab appetitu boni non posse sese (quamvis illud adipisci nequeat) cohibere." Vgl. auch Sacr. I. 7.17 (PL 176, 294C–295A).
[29] Vgl. die Frage in Sacr. I. 7.20 (PL 176, 296AB).

bleibt, kommt dem Wollen des Menschen die „iustitia" zu[30]. Das Streben des Willens, durch das im Streben nach dem commodum des Menschen das rechte Maß gewahrt wird, nennt Hugo von St. Viktor den *appetitus iusti*[31]. Und dieser appetitus iusti, in dem das rechte Maß im Streben nach dem commodum zu wahren ist, ist anders als der appetitus commodi selbst in die Freiheit des Menschen gelegt. Der appetitus iusti ist „ad voluntatem"[32] und mithin „separabilis"[33] von der menschlichen Natur gegeben. In ihm liegt daher, wenn er die iustitia wahrt, auch der Grund für das Verdienst des Menschen und seinen Lohn, wenn er sie nicht wahrt, der Grund für seine Schuld und seine Strafe[34].

Die Begründung der sittlichen Qualifikation des Handelns liegt also nicht in dem, was man erstrebt, sondern in der Weise, wie der Wille sein jeweiliges commodum anstrebt. Darin kann er dem Maß dieses commodum entsprechen oder nicht entsprechen. Auch wenn der Mensch immer nur ein „bonum" anstrebt, so kann er dies doch „bene" oder „male" anstreben[35]. Und allein darin sieht der Viktoriner den Grund für die sittliche Qualifikation:

> „Videte ergo quod ibi fuit malum. Nam bonum quod appetebatur malum non fuit, et voluntas qua appetebatur similiter in quantum voluntas fuit; et in quantum ad bonum fuit malum non fuit, sed quod sine mensura appetebatur hoc solum malum fuit."[36]

Das „bene", die gute Weise des Wollens, ist durch die Wahrung der „mensura" begründet:

> „Sed quia bonis uti vel frui laudabile non est, nisi bene utaris et fruaris, definita est homini mensura secundum quam bonis suis temporalibus bene uteretur, aeternis bene frueretur."[37]

Worin aber besteht das jeweilige Maß des commodum, das es zu wahren gilt? Woher ist es bekannt? Einen Zugang zur Antwort findet sich dadurch, daß Hugo von St. Viktor ein Handeln, das das Maß des commodum nicht wahrt, als „inordinate" bezeichnet[38]. Er spricht auch von „immoderate" oder „intempestive"[39]. Zu der Frage aber, wann etwas „ordinate" oder „inordinate" angestrebt wird, stellt der Viktoriner eine genauere Untersuchung an.

Ausgangspunkt ist für ihn, daß jedes commodum immer nur „aliquo

---

[30] Vgl. Dialog. (PL 176, 26B): „Quid est ergo justitia? Mensura in appetitu commodi."
[31] Vgl. Sacr. I. 7.15 (PL 176, 293D): „In eo autem quod mensuram commodi in bonis suis dilexit: intelligimus appetitum iusti." Vgl. auch Dialog. (PL 176, 26B).
[32] Vgl. Sacr. I. 7.11 (PL 176, 291C).
[33] Vgl. ebd. (PL 176, 291D–292A).
[34] Vgl. ebd. (PL 176, 291C): „Appetitum justi propterea voluntarium esse voluit, ut in eo promereretur homo ... Propterea appetitum justi solum voluntati hominis subjecit, quia nisi in voluntate et libero arbitrio meritum esse non potuit."
[35] Vgl. Sacr. I. 7.15 (PL 176, 294A).
[36] Sacr. I. 7.16 (PL 176, 294A).
[37] Sacr. I. 7.13 (PL 176, 293A).
[38] Vgl. Sacr. I. 7.15 (PL 176, 293C).
[39] Vgl. ebd. (PL 176, 294A).

modo" ein commodum für den Menschen ist, nie „universaliter". Dies hat seinen Grund darin, daß jedes „aliquid esse" zwar aufgrund des „esse" ein *Gut*[40], aufgrund des „aliquid", seiner Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderem, aber nur *ein* Gut ist. Weil aber jedes Gut immer nur aliquo modo ein Gut für den Menschen ist, so ist es – auch wenn er sich nicht darin täuscht, daß er es wirklich als commodum anstrebt – doch möglich, daß das Streben danach nicht „bene", weil „inordinate" ist.

Was mit „ordinatum" und „inordinatum" gemeint ist, macht Hugo von St. Viktor am Beispiel eines Medizintranks oder einer Operation deutlich, die als solche zwar bitter oder schmerzhaft sind, letztlich aber der Gesundheit dienen. Im Blick auf dieses Beispiel sagt er dann:

„Et sunt quaedam dulcia quae appetuntur et *male* appetuntur, quia *inordinata* sunt, nec tamen mala sunt quia dulcia sunt, sed quia *inordinata* sunt. Et rursum sunt quaedam amara quae appetuntur et *bene* appetuntur, quia *ordinata* sunt, nec tamen bona sunt; quia amara sunt, sed quia *ordinata* sunt."[41]

Ein erstrebtes commodum ist also erst dann ordinatum, wenn das commodum, das durch die Handlung erreicht wird, das incommodum, durch das es erreicht wird, rechtfertigt. Umgekehrt ist ein commodum dann inordinatum, wenn zwar ein commodum angestrebt wird, aus ihm aber ein incommodum entsteht, das das erreichte commodum nicht mehr rechtfertigt.

Gerechtfertigt aber ist eine Handlung dann, wenn das durch sie entstehende Gut größer ist als das Übel, das in Kauf genommen wird. Und ebenso ist eine Handlung dann nicht mehr gerechtfertigt, wenn das entstehende Übel größer ist als das zunächst angestrebte Gut.

„Et fit nonnunquam ut ea quae dulcia sunt aliquid in se boni habeant, et multum mali generant ex se; et sic bonum parvum in illis et magnum malum ex illis. Et rursum fit ut ea quae sunt amara aliquid mali habeant in se, et multum boni generent ex se; et sic parvum in illis malum, et bonum magnum ex illis."[42]

Zusammenfassend stellt Hugo von St. Viktor dann fest, daß sich mithin die sittliche Qualifikation einer Handlung von den jeweiligen Folgen dieses Strebens her bemißt:

„Et propterea imprudentes qui praesentia vident futura non praevident; parva mala fugiunt et magna incurrunt; et parva similiter bona eligunt et magna perdunt."[43]

In diesen Sätzen bekundet sich in aller Ausdrücklichkeit der teleologische Ansatz Hugos von St. Viktor in der Frage nach der Begründung sittlicher Normen. Doch ist damit das Prinzip für die Begründung sittlichen Handelns noch nicht vollständig geklärt. Es bleibt die Frage, nach welchem Maßstab gemessen das eine Gut größer als das andere ist. Hängt die Bewertung der einzelnen Dinge nicht von subjektiven Wertmaßstäben ab, über die sich nicht mehr argumentativ diskutieren läßt? Hugo von

[40] Vgl. Subst. (PL 176, 16A): „Nam omne quod est, bonum est".
[41] Sacr. I. 7.22 (PL 176, 297AB) (Kursiv vom Vf.).
[42] Ebd. (PL 176, 297B).
[43] Ebd. (PL 176, 297B).

St. Viktor hat diese Frage nicht mehr ausdrücklich gestellt. Ein Hinweis auf ihre Beantwortung in seinem Sinne läßt sich jedoch aus seiner Analyse des inordinaten menschlichen Verhaltens Gott gegenüber beim peccatum originale entnehmen.

Beim peccatum originale strebt der Mensch danach, Gott ähnlich zu werden. Aber er will diese Gottähnlichkeit nicht von ihm empfangen, sondern aus eigener Kraft besitzen. Er will sie nicht „ex imitatione", sondern „ex comparatione"[44]. Und er will diese Ähnlichkeit mit Gott sofort, nicht erst nach erwiesenem Gehorsam[45]. Durch die Weise, wie der Mensch hier sein Gut anstrebt, erreicht er jedoch in der Folge seines Handelns gerade das Gegenteil dessen, was er eigentlich will. Er wird der Wirklichkeit Gottes nicht gerecht und deshalb von Gott getrennt. Gott wird für ihn unerreichbar. So ergibt sich ein Widerspruch im Willen selbst, zu dessen Erklärung die Unterscheidung von appetitus commodi und appetitus iusti diente. Der Wille strebt einerseits nach einem Gut, andererseits aber erstrebt er es so, daß er es in Wirklichkeit nicht erreicht, sondern seine Verwirklichung gerade untergräbt. Sein Verhalten Gott gegenüber ist kontraproduktiv[46]. Und diese Kontraproduktivität macht das Verhalten des Menschen für den Viktoriner „inordinate".

Erklärt Hugo von St. Viktor aber das inordinate Verhalten Gott gegenüber durch seine Kontraproduktivität, so muß dies auch für das Streben nach den weltlichen Gütern gelten. Auch hier muß eine Handlung dann ordinate und also „bene" sein, wenn sie die Verwirklichung des in ihr angestrebten Gutes nicht durch ihre Folgen untergräbt. Die Übertragung wird nicht nur dadurch gerechtfertigt, daß sowohl Gott als auch die weltlichen Güter ein commodum sind, sondern auch dadurch, daß der Viktoriner parallelisiert: Im Blick auf Gott ist darauf zu achten, wie und wann man ihn erstrebt, um ihn nicht durch die Weise des Strebens zu verlieren. Im Bereich der Welt ist zu beachten, welches Gut man wie, in welchem Maße und wann gebraucht[47].

Im Blick auf das Beispiel, das Hugo von St. Viktor selbst genannt hat, wäre die Erklärung des „ordinate" durch Nicht-Kontraproduktivität etwa so zu verstehen: Erstrebt wird Gesundheit. In der Wahl der Mittel ist deshalb so zu verfahren, daß durch ihre Folgen dieses Gut nicht zerstört wird. Eine bittere Medizin oder eine schmerzhafte Operation sind dann, wenn sie die Gesundheit fördern, im Vergleich mit dem erzielten Gut ein geringeres Übel. Und umgekehrt: Wer Annehmlichkeit will und

---

[44] Vgl. Sacr. I. 7. 10 (PL 176, 290 D): „Haec est enim illa perversa similitudo quae creaturae non convenit, quae ex imitatione non quaeritur, sed ex comparatione."

[45] Vgl. Sacr. I. 7. 15 (PL 176, 293 C; 294 A).

[46] Zum Begriff der „Kontraproduktivität" vgl. *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg [5]1986, 77–91; *ders.*, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360.

[47] Vgl. Sacr. I. 7. 14 (PL 176, 293 AB).

deshalb eine notwendige Medizin wegen ihrer Bitterkeit nicht nimmt, zerstört durch die Folgen seines Handelns sein Gut, weil die folgende Krankheit größere Unannehmlichkeit als die Medizin bereitet. Das Gut, die Medizin nicht nehmen zu müssen, ist von daher vergleichsweise geringer als das Übel der folgenden Krankheit.

Nach diesen Überlegungen zeigt sich, daß der Maßstab, von dem her ein Übel bzw. ein Gut groß oder klein und darum gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt ist, die Verwirklichung oder Zerstörung des eigentlich angestrebten Gutes durch die Weise des Strebens selbst ist. Dabei ist allerdings erläuternd hinzuzufügen, daß es nicht nur um einzelne Folgen einer Handlung geht, sondern daß sie auf Dauer und im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit beachtet werden müssen[48]. Diese Aspekte müssen notwendig beachtet werden, wenn die Nicht-Kontraproduktivität der Handlung wirklich gesichert sein soll. Sie sind bei Hugo von St. Viktor insofern impliziert, als es ihm um das objektiv größere oder kleinere Gut oder Übel geht. Jemand kann etwa seinen eigenen Frieden wollen und zu seiner Verwirklichung auch zunächst geeignet erscheinende Mittel ergreifen. Wenn er jedoch in die Wahl seiner Mittel nicht Überlegungen einbezieht, wie sich Frieden überhaupt und für alle sichern läßt, steht sein eigener momentan erreichter Friede in der Gefahr, gegen andere aggressiv verteidigt und damit selbst aufgegeben werden zu müssen. Durch das Bedenken der Folgen auf Dauer hin und im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit unterscheidet sich eine ethische Normenbegründung von einem Utilitarismus oder Eudämonismus. Ein Übel ist also dann gering und mithin gerechtfertigt, wenn es das angestrebte Gut nicht durch seine Folgen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf die Dauer untergräbt, sondern hervorbringt und fördert. Und umgekehrt ist ein Übel dann groß und also nicht gerechtfertigt, wenn es das angestrebte Gut durch seine Folgen innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit auf Dauer nicht erreichen läßt, sondern es zerstört. Entsprechend gilt für die sittliche Qualifikation der Handlung: Eine Handlung ist dann erlaubt, wenn sie das in ihr erstrebte Gut nicht durch ihre Folgen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zerstört. Und sie ist dann unerlaubt, wenn sie dies Gut zerstört, wenn sie also kontraproduktiv ist.

Von dieser Erklärung her läßt sich auch die Unterscheidung von direkt und indirekt Gewolltem, von Intendiertem und In-Kauf-Genommenem, anders als subjektiv-psychologisch verstehen: Ist ein Übel gering im Vergleich mit dem Gut, das durch dieses Übel verwirklicht wird, so ist das Gut direkt intendiert, das Übel nur indirekt gewollt, selbst dann, wenn es psychologisch die Absicht der Handlung ist. Ist dagegen das Übel groß

[48] Vgl. zu dem Aspekt „auf Dauer und im Ganzen" *Knauer* (Anm. 46).

und das Gut gering, so stellt das Übel, auch wenn das Gut psychologisch intendiert ist, das direkt Gewollte dar.

Die sittliche Erlaubtheit einer Handlung begründet sich nach Hugo von St. Viktor mithin nicht durch die Wahl des seinshaft vorgegebenen sittlich Guten und das Vermeiden des ebenfalls seinshaft vorgegebenen sittlich Bösen. Dies würde voraussetzen, daß im vorhinein zum Willensakt selbst bereits feststeht, was sittlich gut und böse ist. Es würde innerhalb der Wirklichkeit an sich Gutes und Böses angenommen. Diese Annahme aber schließt der Viktoriner durch den Hinweis auf die grundsätzliche, durch das Sein als solches begründete Güte alles von Gott Geschaffenen aus[49]. Ebensowenig aber begründet sich die Sittlichkeit des Handelns dadurch, daß man das größere von zwei Gütern wählt. Hier bliebe die Frage nach dem Maßstab zu stellen, der nur in einer vorausgesetzten und weiter begründungsbedürftigen Werte-Ordnung aller Dinge liegen könnte. Eine solche Argumentation aber stellt das gleiche Problem wie die Voraussetzung von an sich Gutem und Bösem.

Im Unterschied zu solchen Erklärungen, begründet sich nach Hugo von St. Viktor die sittliche Qualifikation einer Handlung von daher, ob sie das in ihr selbst angezielte Gut durch die Folgen, die sie im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zeitigt, fördert oder zerstört. Um diese Art der Begründung denken zu können, wurde die Unterscheidung von appetitus commodi und appetitus iusti notwendig. Auf diese Weise konnte die sittliche Unerlaubtheit einer Handlung auf einen Widerspruch des Willens zu dem von ihm selbst intendierten nicht-sittlichen Gut zurückgeführt werden. Die beiden ausgeschlossenen Erklärungsmodelle setzen diese Unterscheidung nicht voraus.

Was sittlich erlaubt und unerlaubt, was also sittlich richtig oder falsch ist, ist nicht durch einen unveränderlichen Gesetzes-Codex äußerlich vorgegeben, sondern ergibt sich aus dem geschichtlichen Umgang mit der jeweiligen Wirklichkeit, die als Gut angestrebt wird. Denn ihr gilt es gerecht zu werden. In die Begründung sittlichen Handelns gehört deshalb konstitutiv Erfahrung und Sachkenntnis mit hinzu[50]. Es gilt, die Folgen eines bestimmten Umgangs mit der Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang auf Dauer wahrzunehmen und in Entsprechung zu den positiven oder negativen Rückmeldungen das eigene Verhalten zu korrigieren.

---

[49] Vgl. Subst. (PL 176, 16A): „Nam omne quod est, bonum est." Weiterhin Sacr. I. 7. 16 (PL 176, 294 AB); Sacr. I. 4. 5 (PL 176, 236 A): „Et fuerunt bona bona, et mala mala, nec bona fuerunt mala, nec mala bona; sed bonum fuit esse et bona et mala. Et voluit utrumque esse Deus, quia utrumque bonum esse fuit".

[50] Nach herkömmlicher Auffassung fließt die Erfahrung als 2. Prämisse eines Syllogismus in die Begründung des sittlichen Urteils ein. Die 1. Prämisse ist bereits ein sittliches Urteil, unter das die Erfahrung der 2. Prämisse als Fall subsumiert wird. Die Erfahrung hat damit, im Unterschied zur hier dargestellten Auffassung, nicht eine die sittliche Richtigkeit selbst mit begründende Funktion.

Hier eröffnet sich ein Feld der Argumentation, weil das Verhältnis der Folgen einer Handlung zu ihrem intendierten Ziel objektiv wissenschaftlich feststellbar und kritisierbar ist. Auf diesem Feld kann man freilich auch irren und sich täuschen. Deshalb ist man darauf angewiesen, in einen Diskurs mit allen anderen einzutreten mit der Bereitschaft, die eigene Problemlösung einer ethischen Situation im Sinne des Verfahrens von Versuch und Irrtum durch bessere Argumente und einen genaueren Hinblick auf die Wirklichkeit korrigieren zu lassen[51].

So sehr sich in dieser Argumentationsfigur die sittliche Qualifikation der Handlung von ihren Folgen her begründet, so sehr wird sie durch die objektiv feststellbare Kontraproduktivität oder Nicht-Kontraproduktivität in sich selbst erlaubt oder unerlaubt. Die zunächst teleologische Argumentationsfigur Hugos von St. Viktor genügt damit auch dem Anliegen einer deontologischen Begründungstheorie[52].

III. „praeceptum naturae" – „praeceptum disciplinae"
Die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln

Die sittliche Erlaubtheit einer Handlung begründet sich nach Hugo von St. Viktor aus der inneren Beziehung zwischen dem angestrebten nicht-sittlichen Gut (commodum) und der Weise, wie es angestrebt wird. Die Handlung darf durch ihre Folgen das in ihr selbst angezielte Gut nicht im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zerstören. Sie darf nicht kontraproduktiv sein. Um aber die Folgen einer Handlung im Bezug auf ihr Ziel beurteilen zu können, ist Erfahrung und rationale Argumentation notwendig. Die Begründung sittlichen Handelns ist deshalb wesentlich eine Sache der Vernunfteinsicht. Welche Bedeutung kommt dann aber noch der Offenbarung und dem Glauben für das sittliche Handeln des Christen zu? In welcher Beziehung stehen sie?

Die Auffassung des Viktoriners hierzu läßt sich anhand seiner Unterscheidung von „praeceptum naturae" und „praeceptum disciplinae" erläutern. Unter *praeceptum naturae* versteht Hugo von St. Viktor diejenige Vorschrift, durch deren Einhalten der Mensch die ihm bereits mit der Schöpfung gegebenen Güter durch Vorsorge schützen und bewahren

---

[51] Dieser Ansatz kommt damit dem Anliegen des Kritischen Rationalismus entgegen, jede dogmatische Begründung sittlicher Normen aufzugeben und Rationalität nur in der Weise der Kritik an Lösungsvorschlägen ethischer Probleme zuzulassen. Vgl. dazu *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1980, 61 f; 73–79. Kriterium der Kritik an ethischen Problemlösungen ist dabei der Aufweis von relevanten Widersprüchen (76) im Sinne des Realisierbarkeits- oder des Kongruenz-Postulats (77). Im Sinne solcher Postulate läßt sich auch das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität als ein „Brückenprinzip" zwischen der Ebene des Sollens und des Seins verstehen. Ethische Aussagen werden damit wissenschaftlicher Kritik zugänglich gemacht und nicht durch den Rückzug auf einen „Emotivismus" oder „Dezisionismus" immunisiert.

[52] Zur Überwindung dieser einseitigen Begründungstheorien vgl. auch *Knauer*, Fundamentalethik.

kann[53]. Es eröffnet die Einsicht in das, was der menschlichen Natur nützlich, was für sie schädlich und was für sie gleichgültig ist. Entsprechend artikuliert es sich als „praeceptio", „prohibitio" oder „concessio"[54].

Dieses praeceptum naturae aber ist nach Hugo von St. Viktor dem Menschen nicht äußerlich vorgegeben, sondern „per naturam"[55] innerlich eingegeben, so daß es „ex ratione"[56] eingesehen wird. Was im Umgang mit der Welt und den anderen Menschen maßvoll und deshalb sittlich richtig und erlaubt ist, kann mithin nach der Auffassung des Viktoriners die natürliche Vernunft, so wie sie durch die Schöpfung gegeben wurde, aus ihrem eigenen Prinzip heraus erkennen. Durch das aus seiner eigenen Vernunft entspringende praeceptum naturae ist der Mensch in der Lage, für die Güter der Schöpfung zu sorgen. Er vermag, sich der Welt und den anderen Menschen gegenüber ihrer Wirklichkeit entsprechend zu verhalten und sie nicht zu zerstören. Darin erfüllt er seinen Auftrag als Herr über die Schöpfung[57].

Die Grenze der Vernunft aber liegt nach Hugo von St. Viktor dort, wo es um die Einsicht in das rechte Verhalten Gott gegenüber geht, durch das der Mensch Gemeinschaft mit ihm verdienen kann. Diese Einsicht wird erst durch das *praeceptum disciplinae*[58] gegeben. Hugo von St. Viktor versteht darunter eine Vorschrift, die nicht aufgrund der Natur aus dem inneren Prinzip der Vernunft einsehbar ist, sondern aufgrund der Gnade äußerlich durch das Wort bekannt gemacht wird[59]. Sie ist „ex

[53] Vgl. Sacr. I. 6.9 (PL 176, 269B): „Data est homini ratio et providentia per quam hanc vitam suam inferiorem custodiret"; Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280C–281A); Dialog. (PL 176, 23D): „Poterat namque homo per praeceptum naturae conservare bonum quod habuit".

[54] Vgl. Sacr. I. 6.7; 8 (PL 176, 268C–269B); I. 6.28 (PL 176, 281B): „Praeceptum autem naturae tria continet, praeceptionem, prohibitionem, concessionem. Praeceptio naturalis est discretio naturalis, per quam inspiratum est homini quae sunt naturae suae necessaria. Prohibitio vero est per quam insinuatum est illi quae sunt noxia. Concessio autem est discretio eorum quae media sunt, id est quibus uti vel non uti sine periculo vel incommodo potest." Vgl. auch Dialog. (PL 176, 23D).

[55] Vgl. Sacr. I. 6.7 (PL 176, 268B): „Praeceptum naturae fuit quod intus aspiratum est per naturam".

[56] Vgl. Sacr. I. 6.13 (PL 176, 271A): „... ut manifeste ostenderet quod singulorum naturam et usum et officia ex insita sibi ratione homo agnovit." Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280D): „Providentia ex ratione ..." – Was mit dem „ex ratione" genauer gemeint ist, erläutert Hugo von St. Viktor durch die Unterscheidung von vier Arten, wie sich Aussagen zur Vernunft verhalten können. Sie können „ex ratione", „secundum rationem", „supra rationem" und „contra rationem" sein. Für die Aussagen des Glaubens treffen die beiden mittleren Bestimmungen zu. Die beiden äußeren lassen sich nicht auf den Glauben anwenden. Der Glaube ist nicht contra rationem, weil er nicht etwas behauptet, was sich von vornherein als widersprüchlich erweisen läßt. Aber er ist auch nicht ex ratione. Ex ratione sind die „necessaria", die schlechthin bekannt sind („omnino nota sunt") und deshalb nicht geglaubt werden müssen. Es sind notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse. Vgl. Sacr. I. 3.30 (PL 176, 231D).

[57] Vgl. Sacr. I. 2.1 (PL 176, 205B): „Prius siquidem opifex Deus mundum fecit; ac deinde hominem possessorem et dominum mundi, ut caeteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus."

[58] Vgl. Sacr. I. 6.29 (PL 176, 281C): „Itaque ut homo super hanc vitam aliquid mereretur, necessarium fuit ut praecepto naturae praeceptum disciplinae adderetur".

[59] Vgl. Sacr. I. 6.7 (PL 176, 268BC): „foris per verbum".

praeceptione"[60], nicht „ex ratione". Durch sie wird nicht zusätzlich zum praeceptum naturae etwas Nützliches oder Schädliches im Bereich der Welt einsehbar gemacht, sondern dem Menschen der Weg zu Gott eröffnet[61]. Im Halten dieser Vorschrift zeigt der Mensch Gott gegenüber Gehorsam[62] und Liebe[63], durch die er in die Gemeinschaft mit Gott hineinwächst. Deshalb ist das praeceptum disciplinae aus dem Bereich dessen genommen, was in der Welt für die Sittlichkeit des Handelns gleichgültig ist und im praeceptum naturae unter die concessio fällt. Im Urstand etwa besteht dies Gebot darin, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen.

Hugo von St. Viktor unterscheidet somit streng zwischen dem, was den sittlichen Umgang mit der Welt angeht, und dem, was das rechte Verhalten zu Gott betrifft. Für den ersten Bereich ist der Mensch auf seine natürliche Vernunft verwiesen. Hier gibt es keine zusätzlichen Gebote oder Verbote, die über die Vernunfteinsicht hinausgingen. Für den zweiten Bereich dagegen genügt die Vernunfteinsicht nicht. Zwar gilt auch hier für das rechte Streben nach Gott das Prinzip, daß es nicht kontraproduktiv sein darf. Die Wirklichkeit Gottes aber, von der her sich die Kontraproduktivität des Strebens bemißt, ist für den Menschen aufgrund seines Geschaffenseins und seiner Vernunft unbegreiflich. Im Geschaffenen lassen sich immer nur Hinweise auf Gottes unzugängliche Macht erkennen. Er selbst aber bleibt unbegreiflich. Der Mensch ist deshalb auf eine Wegweisung durch das aus Gnade zur Schöpfung hinzukommende Wort Gottes angewiesen.

Bestimmt Hugo von St. Viktor die beiden Bereiche des Verhaltens zu Gott und des Verhaltens zur Welt in dieser Weise, trennt er sie dann nicht völlig? Hat der Glaube dann überhaupt noch eine Bedeutung für das sittliche Handeln in der Welt?

Der Ansatzpunkt, um die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln aufzuzeigen, liegt nach Hugo von St. Viktor in der Frage, warum es trotz der prinzipiellen Einsichtigkeit des sittlich Gebotenen für die natürliche Vernunft faktisch zu einem sittlich schlechten, weil maßlosen und kontraproduktiven Handeln des Menschen kommt. Die Antwort darauf hat ihren Ansatz in der Lehre vom „peccatum originale".

Das *peccatum originale* besteht im Stolz des Menschen *(superbia)*. In diesem Stolz strebt er Gott „inordinate" an. Der Mensch will seine Ähnlichkeit mit Gott nicht von ihm her im Gehorsam empfangen, sondern er will sie so besitzen, daß er sich mit Gott auf derselben Ebene vergleichen kann. Und er will diese Ähnlichkeit sofort besitzen, nicht erst aufgrund eines lange Zeit hindurch bewährten Gehorsams. Der Stolz des Menschen besteht also darin, daß er sich seine Erfüllung nicht von Gott

[60] Vgl. Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280D). [61] Vgl. Sacr. I. 6.28 (PL 176, 281B).
[62] Vgl. etwa Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280D); I. 6.29 (PL 176, 282D).
[63] Vgl. Sacr. I. 6.29 (PL 176, 281D); Pent. 7 (PL 175, 40AB).

schenken lassen, sondern sie auf das gründen will, was er aufgrund der Natur und des bloßen Geschaffenseins ist.

Will sich der Mensch aber auf sein bloßes Geschaffensein gründen, wird in der Folge seine Sterblichkeit *(mortalitas)*, die seinem Geschaffensein anhaftet, zum Bestimmenden für sein Handeln und Sorgen. Wird aber die Sterblichkeit zum Bestimmenden für die Sorge des Menschen, so ergibt sich daraus ein maßloses Begehren *(concupiscentia)* nach den weltlichen Gütern. Denn der Mensch sucht nun die Befriedigung seines bleibenden, untrennbaren appetitus commodi, der seine umfassende Erfüllung erst in Gott finden kann, allein in der Welt und ihren Gütern. Aus der folglich bleibenden Unerfülltheit aber begründet sich die Maßlosigkeit des Strebens. Zugleich mit der Maßlosigkeit nimmt ihn die Sorge für seine gesteigerte Bedürftigkeit so gefangen, daß er den Überblick über die rechte Ordnung in seinem Streben und über die Folgen seines Handelns im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit verliert und in dieser Blindheit *(ignorantia)* – geleitet von seinem Begehren – haltlos im Bereich der weltlichen Güter umherirrt[64].

Das ungeordnete Handeln des Menschen in der Welt hat so seinen Grund in dem ungeordneten Verhalten Gott gegenüber. Durch die Loslösung von Gott wird der Gebrauch der Vernunft im Blick auf die Welt gestört. Die ursprüngliche Ordnung der Vermögen im Menschen wird durcheinandergeworfen. Nach Hugo von St. Viktor besteht diese ursprüngliche Ordnung darin, daß der Mensch den Leib „per rationem" lenkt, die ratio aber durch den freien Willen Gott entspricht[65]. Im Blick auf das Handeln in der Welt ist also ursprünglich die Vernunft das leitende Prinzip. Sie enthält das praeceptum naturae. Doch kann sie ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn der Mensch durch seinen freien Willen Gott bejaht und Gehorsam gegenüber dem praeceptum disciplinae übt. Durch die Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott aber kann auch die Vernunft ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht werden.

Die Allgemeinheit des peccatum originale im Sinne der Erbsünde ist darin begründet, daß der Mensch immer nur sündigen kann, wenn er sich in seinem Wollen allein von dem bestimmen läßt, was ihm durch Geburt vererbt ist: aus der Endlichkeit seines Geschaffenseins heraus. Nicht zu sündigen, vermag er nur durch die Hilfe der Gnade[66]. Mit der Rede von

---

[64] Zu dieser systematischen Entfaltung der Momente der superbia, mortalitas, concupiscentia und ignorantia vgl. den zusammenfassenden Text: Sacr. I. 7.31 (PL 176, 301B–D).

[65] Vgl. Sacr. I. 6.3 (PL 176, 265B): „Creavit Deus animam primi hominis de nihilo, et inspiravit eam corpori de terra per materiam sumpto et formato, dans ei sensum et discretionem boni et mali; ut corpus ipsum sibi sociatum per sensum vivificaret, per rationem regeret et in ipso homine sensus esset subjectus rationi; ratio creatori, ut secundum rationem corpus moveretur .per sensum; ratio autem libero arbitrio moveretur secundum Deum."

[66] Vgl. Sacr. I. 7.35 (PL 176, 303C): „sed malum illi est quia talis est quae nisi per gratiam adjuvetur, neque cognitionem veritatis accipere, neque concupiscentiae carnis suae resistere possit. Hoc autem illi inest non de integritate conditionis, sed de societate carnis corruptibilis."

der Erbsünde ist also gemeint, daß der Glaube, das rechte Verhalten zu Gott, dem Menschen nicht angeboren ist, sondern jedem erst durch das Wort Gottes neu eröffnet werden muß.

Von dieser Analyse der menschlichen Verfassung nach dem Sündenfall her zeichnet sich schon ab, worin Hugo von St. Viktor die Bedeutung des christlichen Glaubens für das sittliche Handeln des Menschen in der Welt, also das Proprium des Christlichen, sieht. Als Wiederherstellung der schöpfungsmäßig vorgegebenen Ordnung des Menschen, als Befreiung aus der Verstrickung in das peccatum originale und seine Folgen, hat der Glaube die Bedeutung, die Verwirklichung menschlicher Vernunftautonomie im sittlichen Handeln überhaupt erst wieder zu ermöglichen[67]. Der Glaube erst bringt die menschliche Vernunft wieder zum geschichtlichen Vollzug ihrer eigenen ursprünglichen Bestimmung.

Den geschichtlichen Weg, auf dem die menschliche Vernunft wieder zum Vollzug ihrer Autonomie gebracht wird, entfaltet Hugo von St. Viktor im Rahmen seiner Abhandlung des opus restaurationis. Im Durchgang durch diesen Weg der Heilsgeschichte wird das, was bisher nur thesenhaft über die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln behauptet wurde, eingeholt.

Auf dem Weg der Heilsgeschichte unterscheidet Hugo von St. Viktor drei große Epochen: das „tempus naturalis legis", das „tempus scriptae legis" und das „tempus gratiae"[68]. Die beiden ersten Epochen werden dabei als Zeit des Gesetzes der Zeit der Gnade gegenübergestellt. Daß Hugo von St. Viktor die Zeit des Gesetzes noch im Rahmen des Ersten Buches von „De sacramentis" behandelt, während erst das Zweite Buch der Zeit der Gnade gewidmet ist, deutet daraufhin, daß sich für ihn im Gesetz noch das Prinzip des Geschöpflichen, der Natur, manifestiert. In welchem Verhältnis steht nun die Zeit der Gnade zu der des Gesetzes? Worin liegt ihr Unterschied?

Für die Zeit des Gesetzes weist Hugo von St. Viktor auf, wie der

---

[67] Daß Vernunft nicht eine abstrakte, ungeschichtliche Größe, sondern in umgreifende Entscheidungen eingebunden ist, ist in der Reaktion gegen das positivistische Wissenschaftsideal wieder bewußt geworden; vgl. dazu etwa *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt ²1973; *ders.*, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt ⁴1971. Auf das Problem eines ideologiefreien Vernunftgebrauchs versucht heute vor allem die transzendentalphilosophische Normenbegründungstheorie etwa von K. O. Apel, H. Krings und J. Habermas zu antworten. Dabei wird in aller Kommunikation ein transzendentaler Vorgriff auf eine ideale und universale Kommunikationsgemeinschaft angenommen, in dem reziproke Anerkennnung jeder anderen Freiheit mit bejaht ist. Zur Problematik dieser Theorie in bezug auf die konkrete Normendurchsetzung und -realisierung vgl. etwa den Diskussionsband: Transzendentalphilosophische Normenbegründung. Materialien zur Normendiskussion Bd. 1, hrsg. von W. Oelmüller, Paderborn 1978; zur theologischen Weiterführung: *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main 1978. Die theologische Anfrage zielt darauf, aufgrund wovon Menschen in der Lage sind, von ihren jeweiligen einzelnen Interessen abzusehen und die Vernunft ideologiefrei zu gebrauchen.

[68] Vgl. Sacr. I. 8.11 (PL 176, 312D).

Mensch zur Einsicht in das sittlich Gebotene und Verbotene gelangt. Diese Einsicht entspringt für ihn allein aus dem Prinzip der menschlichen Vernunft.

Im *tempus naturalis legis* wird das sittliche Handeln in der Welt durch die „lex naturalis" geregelt. Hugo von St. Viktor bestimmt sie so, daß sie nur das verbietet, was niemals erlaubt getan werden kann, und nur das gebietet, was niemals erlaubt unterlassen werden kann. Das Mittlere aber regelt die lex naturalis nicht[69]. Damit fällt sie aber genau mit dem praeceptum naturae zusammen, das als Einsicht der Vernunft aus eigenem Prinzip in das bestimmt wurde, was nützlich, schädlich und gleichgültig für den Menschen ist. Die lex naturalis entspringt somit nach der Auffassung des Viktoriners der ratio[70]. Das Verbot dessen, was immer unerlaubt ist, sieht der Viktoriner dabei in der negativen Form der Goldenen Regel, das Gebot dessen, was unbedingt zu tun ist, in ihrer positiven Form zusammengefaßt[71].

Im *tempus scriptae legis* werden dann durch die „lex scripta" keine neuen Gebote für das Handeln in der Welt zur lex naturalis hinzugefügt. Dieser Eindruck könnte sich zunächst durch die Unterscheidung von „praecepta mobilia" und „praecepta immobilia" in der Zeit des Gesetzes nahelegen. Doch sind die praecepta mobilia, die nur zeitweise erlassen und aus dem Mittleren, Gleichgültigen genommen werden, „pro exercitatione sive significatione". Sie dienen also dem rechten Verhältnis des Menschen zu Gott, indem sie den Gehorsam und die Hingabe erproben und auf die zukünftige Wahrheit hindeuten[72]. Nur die praecepta immobilia beziehen sich auf das Handeln des Menschen in der Welt. Sie bestehen in den beiden genannten Geboten der lex naturalis[73]. Allerdings wird in der Zeit des geschriebenen Gesetzes die positive und negative Form der Goldenen Regel in den sieben Geboten der zweiten Dekalog-Tafel

[69] Vgl. Sacr. I. 11.7 (PL 176, 347A).

[70] Damit findet sich bei Hugo von St. Viktor ein klarer Beleg für die an der Vernunft und ihrer Autonomie orientierte Fassung des lex-naturalis-Begriffs, wie er sich langsam in der Frühscholastik herausbildet. Vgl. dazu *K.-W. Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen" Normenbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin (Moraltheologische Studien 5), Düsseldorf 1978, 221–227. *Merks* faßt 227 seine Darstellung der frühmittelalterlichen Entwicklung zusammen: „Diese fragmentarischen Hinweise, die stark zu differenzieren und zu ergänzen wären, zeigen für die Gesamtlinie der ‚theologischen' ius-naturale- oder lex-naturalis-Lehre das Bestreben der Konzentration auf eine spezifisch menschliche Gegebenheit unter dem Vorrang der ratio ..."

[71] Vgl. Sacr. I. 11.7 (PL 176, 347B).

[72] Vgl. Sacr. I. 12.9 (PL 176, 360BC): „Sequitur aliud genus praeceptorum quae mobilia vocantur, quoniam naturalibus mandatis secundum dispensationem ad tempus superaddita sunt, sive pro exercitatione, sive significatione. Pro exercitatione quidem ut plurima essent in quibus erudiendorum obedientia probaretur, et devotione excoleretur. Pro significatione autem ut in eis futurae veritatis signa praepararentur, et per ipsa quae corporaliter agenda praecipiebantur, quae spiritualiter agenda vel credenda erant demonstrarentur. Haec autem omnia de mediis sumpta sunt".

[73] Vgl. Sacr. I. 12.5 (PL 176, 352A).

entfaltet[74], die das gute Handeln gegenüber den Mitmenschen, die Nächstenliebe also[75], regeln. Diese praecepta immobilia sind solche, „quae a natura veniunt"[76]. Die Gebote des Alten Testaments gehen inhaltlich also nicht über das hinaus, was der Mensch aufgrund seiner natürlichen Vernunft, „ex ratione", als sittlich Gebotenes einsehen kann, sondern stellen nur dessen Ausfaltung dar.

Diese inhaltliche Entfaltung des sittlich Gebotenen und Verbotenen in der Zeit des Gesetzes ist dann in der Zeit der Gnade nicht mehr das Charakteristische. In ihr geht es nicht um ein inhaltlich neues Gebot. In der Zeit des Gesetzes ist bereits vollständig gesagt und einsehbar, worin das sittlich erlaubte Handeln des Menschen besteht. In der Zeit der Gnade geht es nach Hugo von St. Viktor vielmehr darum, daß das Tun des sittlich Erlaubten auch vor Gott gut ist. Es geht nicht um die sittliche Richtigkeit einer Handlung, sondern um deren sittliche Güte. Die sittliche Güte aber ist in der Zeit des Gesetzes aufgrund der Erfüllung des sittlich Gebotenen allein noch nicht gegeben.

Aufgrund des Geschaffenen nämlich kann der Mensch keine Gemeinschaft mit Gott erwerben. Die Welt bietet immer nur Hinweise auf Gottes unbegreifliche Macht, aber sie stellt kein Maß und keine Bedingung für ihn dar. Keine Qualität der Welt und des Menschen kann Gott dazu bewegen, sich ihnen zuzuwenden. Das Maß und der Grund aller Zuwendung Gottes zum Menschen und zur Welt ist allein der Sohn, in dem und auf den hin die Welt geschaffen ist. Hugo von St. Viktor führt dazu aus, daß der Vater seine Weisheit nicht wegen des Geschaffenen liebt, sondern umgekehrt das Geschaffene wegen seiner Weisheit und nur, insofern es dieser gleicht[77]. Nur insofern der Mensch also Gemeinschaft mit dem Sohn hat und an ihm Anteil gewinnt, steht er in der Zuwendung Gottes. In der Geschichte ist diese Anteilhabe an der Liebe zwischen Vater und Sohn real eröffnet und ermöglicht durch die Menschwerdung des Sohnes selbst, durch das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi[78]. Darin ist objektiv die Rechtfertigung des Menschen, seine Versöhnung mit Gott, schon geleistet. Subjektiv Anteil an diesem Verhältnis zwischen

---

[74] Vgl. Sacr. I. 11.7 (PL 176, 348A): „Illa vero quae sub lege naturali in duobus praeceptis clausa fuerant, per scriptam legem postea septem illis, quae in secunda tabula proposita sunt praeceptis explicata sunt et distincta"; vgl. auch Sacr. I. 12.5 (PL 176, 352A).

[75] Vgl. Sacr. I. 12.5 (PL 176, 352B); I. 12.7 (PL 176, 355AB).

[76] Sacr. I. 12.4 (PL 176, 351D).

[77] Vgl. Trib. dieb. 22 (PL 176, 832CD): „Quapropter, cum dicitur quod Pater sapientiae complaceat sibi in illa, absit ab intellectu nostro ut credamus quod Deus sapientiam suam propter opera quae per illam facit diligat, quin potius omnia opera sua non nisi propter illam amet! ... Tanto enim amplius amore suo digna sunt, quanto vicinius ad ejus similitudinem accedunt. Non ergo propter opera sapientiam, sed propter sapientiam opera sua diligit Deus."

[78] Vgl. Sacr. I. 8.6 (PL 176, 310C): „Missus itaque Filius, ut in adoptione paterna assensum suum demonstraret."

Vater und Sohn gewinnt der Mensch allein im Glauben[79]. Im Glauben vollzieht er diese versöhnte Beziehung zu Gott auf der durch Jesus Christus erschlossenen Grundlage der innertrinitarischen Beziehung mit. Zugleich vollzieht er in ihm das, was seine ursprüngliche Bestimmung als Bild und Gleichnis Gottes ist. Er gelangt zur Erfüllung seiner eigenen Natur.

Allein durch den Glauben wird so das Tun des sittlich Richtigen erst wahrhaft sittlich gut. Es wird gut vor Gott, so daß der Mensch die Gemeinschaft mit Gott verdient. Entsprechend stellt Hugo von St. Viktor in seinem Glaubenstraktat mit Augustinus fest: „Ubi fides non erat, bonum opus non erat."[80]

Was nun das wahrhaft sittlich gute Handeln aus dem Glauben in der Zeit der Gnade vom Handeln in der Zeit des Gesetzes unterscheidet, macht Hugo von St. Viktor deutlich anhand der Unterscheidung von drei Menschentypen, die den drei Epochen zugeordnet sind[81]. Zur Zeit der lex naturalis gehören die „aperte mali". Es sind diejenigen, die sich nicht bemühen, gemäß dem Gebotenen zu leben, sondern sich allein von der Konkupiszenz leiten lassen. Zur Zeit der lex scripta gehören die „ficte boni". Es sind diejenigen, deren Handeln zwar äußerlich dem Gesetz gemäß ist, innerlich aber nicht aus guter Absicht, aus Liebe zum Guten selbst entspringt. Erst zur Zeit der Gnade gehören dann die „vere boni". Es sind diejenigen,

„qui per inspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur ut bonum quod faciendum est agnoscant, et inflammantur ut diligant [!], et corroborantur ut perficiant."[82]

Während also die Zeit des Gesetzes von einem bloß legalistischen Erfüllen des Gebotenen geprägt ist, handelt der Mensch aufgrund der Gnade aus Liebe zum Guten selbst. Er tut das Gute um des Guten selbst willen. Und darin besteht die eigentliche sittliche Güte der Handlung.

Allerdings ist Hugo von St. Viktor nicht der Auffassung, daß es die einzelnen Menschentypen jeweils nur in der zugehörigen Zeit gegeben hat. Vielmehr finden sich nach seiner Ansicht in allen drei Epochen jeweils Vertreter aller drei Typen, so daß es zu allen Zeiten auch die „vere boni" gibt[83]. Aber auch sie sind es in der Zeit des Gesetzes nur auf der Grundlage der für sie noch zukünftigen Rechtfertigung durch Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi.

„Scias ergo quocunque tempore ab initio mundi usque ad finem, nullum fuisse vel

---

[79] Vgl. Sacr. I. 8.7 (PL 176, 310C): „Cujus quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur."

[80] Sacr. I. 10.8 (PL 176, 341C); vgl. *Augustinus*, Ennarratio in Psalmum XXXI, II. 4 (PL 36, 259).

[81] Vgl. Sacr. I. 8.11 (PL 176, 313A); Arca myst. 5 (PL 176, 688A–691B).

[82] Sacr. I. 8.11 (PL 176, 313A).

[83] Vgl. Arca myst. 5 (PL 176, 688D): „Et tamen si diligenter attendimus, in singulis his temporibus omnes istas maneries hominum invenimus."

esse vere bonum, nisi justificatum per gratiam, gratiam autem nunquam aliquem adipisci potuisse, nisi per Christum."[84]

Im Glauben jedoch beziehen sie sich vorweggreifend auf diese Erlösungstat und machen sie – wenn auch unausdrücklich und durch die cognitio des Glaubens noch nicht eingeholt – zum Inhalt ihres Glaubens[85]. Vermittelt ist dieser Glaube in der gesamten Geschichte, also auch vor Jesus Christus, durch die Sakramente. Durch sie wird der Glaubende in der Demut gegenüber Gott gefestigt, hier wird er über Gottes Zuwendung unterrichtet und in der Tugend geübt[86]. So wird der Glaubende auf Christus hin ausgerichtet und hineingenommen in seine Beziehung zu Gott[87]. In diese Vermittlung des Glaubens durch die Sakramente gehören auch die „praecepta mobilia" in der Zeit des geschriebenen Gesetzes hinein. Sie alle bilden nicht den Bereich des praeceptum naturae, sondern des praeceptum disciplinae.

Die Gnade ist also nicht erst nach Jesus Christus, sondern auch schon vorher gegeben. Worin der Grund der Gnade und der Erlösung aller Gerechten eigentlich besteht, kommt jedoch erst in der Geschichte durch die einander ablösenden Gestalten der Sakramente immer deutlicher heraus. Durch sie wird die cognitio des Glaubens im Verlauf der Geschichte zu sich selbst gebracht[88].

In welche Gestalt aber wächst nun das Handeln des Menschen aufgrund der Gnade im Glauben hinein? Hugo von St. Viktor erörtert diese Gestalt in Sacr. II. 13: „De vitiis et virtutibus". Er behandelt hier neben dem „timor", durch den das böse Handeln gemieden wird, die „charitas", durch die das wahrhaft gute Werk – das „opus iustitiae"[89] – vollbracht wird: „bona exercentur"[90]. In welcher Beziehung steht dabei die charitas zu dem, was in der Zeit des Gesetzes als das Gebotene eingesehen wurde? Wie wird in ihr der rechte Gebrauch der Vernunft wieder ermöglicht?

In dem genannten Abschnitt aus „De sacramentis" führt Hugo von St. Viktor die *charitas* in ihrer Doppelgestalt als Gottes- und Nächstenliebe aus. Dabei geht es ihm darum, wie die rechte Nächstenliebe ihren Grund und ihr Maß von der Gottesliebe her empfängt.

Zuvor jedoch ist der Grund und das Maß der Gottesliebe selbst zu bestimmen. Der Grund der Gottesliebe besteht in Gott selbst; denn – so

---

[84] Sacr. I. 8.11 (PL 176, 313B).

[85] Vgl. Sacr. I. 10.7 (PL 176, 340): „omnes qui futuram redemptionem crediderunt, haec etiam in quibus redemptio constabat credidisse, non inconvenienter affirmantur. Inquantum enim ipsam quae omnia haec continebat redemptionem venturam crediderunt, haec crediderunt, quamvis eamdem de ipsis omnes in credendo cognitionem non habuerunt."

[86] Vgl. Sacr. I. 11.3 (PL 176, 319A–322A).

[87] Deswegen werden die Rechtfertigung, die Sakramente und der Glaube von Hugo von St. Viktor auch vor der Entfaltung der gesamten Heilsgeschichte als deren Fundamente bedacht.

[88] Vgl. Sacr. I. 10.6 (PL 176, 339BC).

[89] Sacr. II. 13.2 (PL 176, 526D).

[90] Sacr. II. 13.3 (PL 176, 527B).

führt Hugo von St. Viktor aus – Gott lieben wir „propter seipsum“[91]. Wir lieben ihn nicht wegen etwas anderem, etwa wegen eines Lohnes für diese Liebe[92], sondern so, daß wir uns in ihm selbst freuen[93]. Der Grund dafür ist, daß Gott unser Gut schlechthin ist[94]. Deshalb ist in der Gottesliebe auch schon die wahre Selbstliebe mit eingeschlossen: Wer Gott liebt, liebt darin zugleich auch sich selbst, weil er in Gott sein eigenes Gut liebt[95].

Das Maß der Gottesliebe ist entsprechend: „ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et tota anima tua“[96]. Die Freude und die Glückseligkeit des Menschen steigt dabei in dem Maß, in dem er sich Gott in Liebe anhängt: „Quanto plus amas, tanto plus habes. Et quanto plus habes, tanto felicior es.“[97]

Von dieser Bestimmung der Gottesliebe her wird nun auch der Grund und das Maß der Nächstenliebe verständlich. Die Liebe zum Nächsten besteht darin, mit ihm zusammen Gemeinschaft mit Gott haben und in Gott selig werden zu wollen. Wir lieben den Nächsten dann richtig, wenn wir uns mit ihm in Gott freuen[98]. Der Grund der Nächstenliebe besteht deshalb ebenfalls in Gott. Auch den Nächsten lieben wir „propter Deum“[99]. Die Nächstenliebe hat ihren Grund darin, daß der Nächste Gott besitzt oder besitzen wird, oder auch darin, daß er ihn besitzen soll[100]. Mit dieser Bestimmung ist ausgeschlossen, daß der Grund dafür, dem Nächsten Gutes zu wollen, seine individuellen Eigenschaften sind, die zufällig einen Wert für den Liebenden darstellen. Er wird nicht wegen seines Reichtums noch wegen seiner Schönheit geliebt, sondern einzig wegen seiner Gerechtigkeit und Güte, durch die Gott in ihm präsent ist[101]. Der wahrhaft Liebende ist so der, der sich in seinem Handeln nicht vom Ansehen der einzelnen Person bestimmen läßt, sondern einen unparteilichen Standpunkt einnimmt, der sich allein an der Güte des anderen orientiert. Der Liebende ist deshalb bereit, sich nicht von persönlicher Sympathie oder Antipathie, nicht von persönlichen Vor- oder Nachteilen in seinem Handeln leiten zu lassen. Von diesem Standpunkt ist es dann auch möglich, den Feind ebenso wie den Freund zu lieben: den Freund in Gott, den Feind wegen Gott[102].

Das Gebot der Feindesliebe ist so nicht ein inhaltlich bestimmtes spezi-

---

[91] Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528D).
[92] Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 534BC).
[93] Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528D).
[94] Vgl. ebd. (PL 176, 529A): „quia ipse est bonum nostrum“.
[95] Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 535A).
[96] Sacr. II. 13.9 (PL 176, 535B).
[97] Ebd.
[98] Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528D).
[99] Vgl. ebd. (PL 176, 529A); ebd. (PL 176, 529B): „Ita cum proximum propter Deum diligo, ideo diligo quia Deum diligo, propter quem ipsum proximum diligo ...“
[100] Vgl. ebd. (PL 176, 529AB).
[101] Vgl. ebd. (PL 176, 529C; 530A).
[102] Vgl. ebd. (PL 176, 529C; 530A).

fisch christliches Gebot, sondern nichts anderes als das Gebot eines unparteilichen Standpunktes der Vernunft. Von diesem Standpunkt der Unparteilichkeit ist es erst möglich, ideologiefrei Partei gegen Ungerechtigkeit und für die Unterdrückten zu ergreifen. Ebenso wird man erst unter Absehung von der individuellen Person wahrhaft der Würde der Person gerecht.

Von der Gottesliebe erhält die Nächstenliebe aber nicht nur ihren Grund, sondern auch ihr Maß. Das Maß der Nächstenliebe nämlich heißt: „Dilige proximum tuum sicut teipsum". Das Gut, das der Mensch für sich will, soll er im selben Maß auch für den Nächsten wollen[103]. Da das wahre Gut des Menschen aber Gott ist und er sich nur dann wahrhaft liebt, wenn er Gott liebt, soll er im selben Maß Gott auch für den Nächsten wollen und lieben. Das bedeutet aber, er soll sich ihm nach dem Maß der Selbstliebe zuwenden: aus ganzem Herzen, so sehr er kann[104].

Durch diesen Maßstab wehrt Hugo von St. Viktor zum einen jeden selbstzerstörerischen Altruismus ab. Die Liebe zum Nächsten setzt die Selbstliebe notwendig voraus, weil sie der Maßstab für die Nächstenliebe ist[105]. Zum anderen aber ist diese Liebe auch frei von jedem Egoismus und Neid[106]. Für Hugo von St. Viktor kann der Mensch sein wahres Gut für sich nur so begehren, daß er es auch so für den anderen will wie für sich selbst[107]. Das Gut des Nächsten ist gerade das eigene Gut des Liebenden[108]. Beide Aspekte der Nächstenliebe, daß sie Maß an der Selbstliebe nimmt und daß sie frei von Neid ist, erläutern noch einmal durch den Ausschluß zweier Extreme die Position der Unparteilichkeit in der Liebe zum Nächsten. In ihr läßt sich das Handeln weder von individuellen Qualitäten des anderen noch von der Angst, das eigene Gut zu verlieren, leiten. Vielmehr stellt er sich selbst mit allen anderen nebeneinander unter das gleiche Maß der Vernunft.

Die Liebe zum Nächsten bezieht sich aber nicht nur darauf, Gott für ihn zu wollen und zu lieben. Die Liebe zu Gott schließt auch die Liebe zum Leib und zu den weltlichen Gütern mit ein. Nur dann nämlich liebt der Mensch Gott ganz, wenn er nicht nur das heilsame Gut für seine Seele will, das in Gott selbst besteht[109], sondern wenn er auch das Gut liebt, das von Gott ist[110]. Seinen Leib liebt der Mensch aber dann, wenn

---

[103] Vgl. Sacr. II. 13.10 (PL 176, 536B).

[104] Vgl. ebd. (PL 176, 538BC).

[105] Vgl. ebd. (PL 176, 537C); ebd. (PL 176, 538C): „et cupit bonum, primum quidem sibi, deinde illi."

[106] Vgl. ebd. (PL 176, 539A): „Verum enim bonum cum invidia non possidetur, et cum charitate felicius possidetur."

[107] Vgl. ebd. (PL 176, 537D): „Tamen verum bonum non poteras tibi diligere, nisi illud diligeres et cuperes proximo tuo."

[108] Vgl. ebd. (PL 176, 539A): „quia bonum sibi est bonum proximi sui."

[109] Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 532C; 532D–533A).

[110] Vgl. ebd. (PL 176, 531D): „Duo in homine sunt: anima et corpus, spiritus et caro. Utrumque Deus fecit et utrumque homo a Deo accepit. Quod autem a Deo est, totum bonum

er dasjenige commodum für seinen Leib erstrebt, das „ad necessitatem corporis" gehört[111]. Die notwendigen Bedürfnisse sind zu befriedigen. Das Maß aber, nach dem angestrebt sich das commodum überhaupt als nützlich und nicht als schädlich erweist, hat die Vernunft mit Hilfe des oben entwickelten Prinzips der Nicht-Kontraproduktivität zu erheben. Das Maß der Nächstenliebe sagt darüber nichts aus. Es sagt nur, daß das, was im Bereich der Welt erlaubt und nützlich ist, in dem Maße für den anderen zu wollen ist, in dem man es für sich selbst will. Es sagt, daß ich dem anderen das Gute tun soll. Worin aber dies Gute jeweils konkret besteht, ist allein Sache der Vernunfteinsicht und der Erfahrung im Umgang mit ihm und der Welt.

Nach diesem Durchgang durch die einzelnen Epochen der Heilsgeschichte hat sich gezeigt, welche Bedeutung dem Glauben für das sittliche Handeln des Menschen zukommt, worin also das Proprium des Christlichen besteht.

Aufgrund des Glaubens wächst der Mensch in die Liebe hinein und vollzieht damit die Gegenbewegung gegen die superbia, in der letzten Endes alles böse Handeln wurzelt. Mit der Liebe erreicht der Mensch einen Standpunkt der Unparteilichkeit, in der er sich in seinem Handeln nicht mehr vom Streben nach eigenem Ruhm und von Selbstherrlichkeit leiten läßt wie in der superbia, sondern in der es ihm um das Gute allein um seiner selbst willen geht. Begründet und ermöglicht ist dieser Standpunkt in der Gewißheit, durch Jesus Christus bereits gerechtfertigt zu sein. Der Mensch muß sich die Zuwendung Gottes nicht erst selbst durch eigene Leistung der Gesetzeserfüllung erwerben, sondern ist ihrer im Glauben an Jesus Christus bereits gewiß. Damit aber ist der Mensch von dem Motiv des bösen Handelns befreit, sich durch sein Handeln die eigene Rechtfertigung vor Gott sichern zu müssen. Dieser neue Standpunkt ist das Proprium des Christlichen im Blick auf das sittliche Handeln. Er erlaubt es, die Vernunft in bezug auf die Güter der Welt frei von jeder Bestimmung durch etwas anderes als das Gute selbst und deshalb in echter Autonomie zu gebrauchen.

IV. Autonomie der Vernunft und christlicher Glaube

Die einzelnen Überlegungen Hugos von St. Viktor über die moraltheologischen Prinzipien sind nun in einer zusammenfassenden Reflexion auf ihre grundlegende begriffliche Struktur hin zu bedenken.

Durch seine Bestimmung der Prinzipien gelingt es Hugo von St. Viktor, sowohl die Unterschiedenheit von Vernunftautonomie und christlichem Glauben und damit ihre Eigenständigkeit deutlich festzuhalten als

---

est, et quod bonum est, totum diligendum est. Itaque diligere debet homo totum quod a Deo bonum a Deo accepit; quia bonitati ingratus esset, si quod ab ipsa est bonum non diligeret."

[111] Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 532A); II: 13.10 (PL 176, 536B).

auch sie in ihrer gegenseitigen Bezogenheit aufzuweisen. Diese Unterschiedenheit und Bezogenheit von Vernunftautonomie und christlichem Glauben hat ihr Fundament in dem Verhältnis von opus conditionis und opus restaurationis bzw. von Natur und Gnade, wie es zu Anfang skizziert wurde.

Die Eigenständigkeit der Vernunft in bezug auf das sittliche Handeln ist nach Hugo von St. Viktor dadurch gesichert, daß sich mit ihm die sittliche Richtigkeit einer Handlung auf das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität zurückführen läßt. Dadurch entspringt die Einsicht in das, was inhaltlich sittlich geboten und verboten ist, allein aus dem Prinzip der geschaffenen Vernunft. Die Beurteilung des sittlich Richtigen läßt sich vollständig auf dieses Prinzip zurückführen. Es bedarf dazu keiner Offenbarung.

Davon wesentlich unterschieden ist für Hugo von St. Viktor das Prinzip, von dem her eine Handlung, unabhängig von ihrer inhaltlichen Bestimmung, sittlich gut oder böse ist. Sie ist sittlich gut, wenn sie von einem Standpunkt der Unparteilichkeit aus geschieht, in der das Gute um des Guten willen getan wird. Zu diesem Standpunkt wird der Mensch durch den Glauben befreit. In dieser Befreiung liegt das *Proprium* des Christlichen, nicht jedoch in der inhaltlichen Bestimmung des Handelns. Es gelingt dem Viktoriner, dieses Proprium gerade durch die starke Betonung der Eigenständigkeit der Vernunft deutlich herauszustellen [112].

Allerdings sind beide Bereiche nicht getrennt. Sie sind wesentlich aufeinander bezogen und nur in dieser gegenseitigen Bezogenheit als ein konkretes Ganzes zu verstehen.

Einerseits ist für Hugo von St. Viktor die Vernunft auf den Glauben angewiesen, um in den rechten Vollzug ihrer Eigenständigkeit zu gelangen. So sehr die Vernunft das sittlich Richtige aus eigenem Prinzip heraus beurteilen kann, so sehr ist der Mensch doch auf die Befreiung von egoistischen Interessen angewiesen, um sich allein von der Vernunft leiten lassen zu können.

Andererseits muß sich die Liebe zum Nächsten, die eine Handlung sittlich gut macht, im konkreten Tun des sittlich Richtigen verwirklichen. Der Wille, dem Nächsten das Gute zu tun, führt zur Frage danach, worin konkret das Richtige in der jeweiligen Situation besteht, um das Wohl des anderen zu fördern. Diese Frage aber läßt sich nur aus dem Prinzip der Vernunft im Blick auf die Wirklichkeit der Welt selbst beantworten. Fragen der sittlichen Verantwortung, etwa des Friedens, der Umwelt

---

[112] Die Bewertung der Ethik Hugos von St. Viktor durch *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (TThSt 1), Mainz 1973, 47, Anm. 7, er unterscheide nicht genügend zwischen der lex naturalis und der lex divina und bringe so weder die Eigenständigkeit der Vernunft noch das Proprium des Christlichen genügend zur Geltung, trifft deshalb so nicht zu. Im Gegenteil ließe sich das Anliegen Korffs durch die Theologie Hugos von St. Viktor eher stützen.

oder der sozialen Befreiung, lassen sich deshalb nicht unmittelbar aus dem Evangelium beantworten, sondern verlangen eine dazwischengeschobene vernünftige Überlegung, was das jeweils sittlich Richtige ist[113]. Es ist zu fragen, welcher konkrete Weg das Gut des Friedens, des Umweltschutzes oder der sozialen Freiheit von seinen Folgen her im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer fördert und welcher Weg es eher untergräbt und zerstört. In dieser Frage ist ein Diskurs möglich und notwendig, in dem auf der Grundlage nötiger Sachkenntnis und Erfahrung von der Wirklichkeit der Welt her argumentiert und kritisiert wird.

Autonomie der Vernunft ist so für Hugo von St. Viktor keine Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern im Glauben geschenkte und von Gott empfangene Realisierung des geschöpflichen Vermögens der Vernunft. Umgekehrt aber bedeutet diese Angewiesenheit im Glauben auf das Wort Gottes keine Fremdbestimmung in Fragen des sittlichen Handelns. Vielmehr ist der Mensch durch dieses Wort in die eigene Verantwortung seines Handelns durch die Vernunft verwiesen und in diesem Sinne von Gott zur Autonomie befreit.

[113] Zum Problem der Ethik innerhalb der Theologie der Befreiung vgl. den Bericht von *M. Vidal*, Läßt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen „Autonomie" und „Befreiung", in: Conc 20 (1984) 154–159; *D. Mieth*, Autonomie oder Befreiung – Zwei Paradigmen christlicher Ethik?, in: ebd., 160–166.

ThPh 62 (1987) 243–252

Die „Dogmatik" Paul Tillichs in neuem Licht

Zwei Funde von Bedeutung für die Tillich-Forschung

Von Werner Schüssler

Wissenschaftliche Erkenntnis hängt nicht allein von dem Forscherdrang und Fleiß des Wissenschaftlers ab, sondern auch von Zufällen. Dieses Phänomen, das man nie unterschätzen sollte, konnte ich auch in bezug auf die erst kürzlich von mir herausgegebene „Dogmatik" Paul Tillichs aus dem Jahre 1925[1] erfahren. Nicht ganz zwei Wochen nach Erscheinen dieses Bandes machte mich Rev. Peter John, East Windsor (Connecticut), auf dem „Colloque international du centenaire Paul Tillich" in Québec, Canada, auf eine Buchanzeige des Otto Reichl Verlages, Darmstadt, aufmerksam, die er in Form eines „Bücherzettels" in einem „Kairos"-Band Tillichs[2] vorgefunden hatte. Hier heißt es auf der Vorderseite des „Bücherzettels": „Die Dogmatik von Paul Tillich erscheint unter dem Titel *Die Gestalt der religiösen Erkenntnis.* I. Grundlegung. II. Aufbau im Laufe des Jahres 1930 in unserem Verlage." Und auf der Rückseite des „Bücherzettels" heißt es: „Aus dem Verlage Otto Reichl in Darmstadt bestelle ich, lieferbar nach Erscheinen: DDr. Paul Tillich, Universitätsprofessor in Frankfurt a. Main, Die Gestalt der religiösen Erkenntnis (Dogmatik). I. Grundlegung/II. Aufbau."

Wir müssen also annehmen, daß Tillich selbst vorhatte, die „Dogmatik" zu publizieren. Das angekündigte Vorhaben in zwei Bänden erschien aber nie. Mit der Berufung Tillichs nach Frankfurt im Jahre 1929 mußte er dieses Projekt wohl doch fallen lassen. Die Gründe hierfür kann man nur vermuten. In seiner neuen Position als Professor für Philosophie und Soziologie, einschließlich Sozialpädagogik, mußte er sich intensiv in neue Gebiete einarbeiten, so daß ihm wohl keine Zeit blieb, ältere Projekte abzuschließen. Nach seiner Emigration in die Vereinigten Staaten im Jahre 1933 bestand natürlich für ihn keine Möglichkeit mehr, in einem deutschen Verlag zu publizieren. So blieb ihm nur die Möglichkeit, die Ideen, die er in diesem Vorhaben darlegen wollte, in einem neuen Vorhaben zu verwirklichen. Das geschah zunächst in seinen Vorlesungen über „Systematische Theologie" am *Union Theological Seminary* (New York) und schließlich in drei Bänden gleichen Titels, die seinen eigentlichen Ruhm in Amerika begründeten[3].

Im Anschluß an die Konferenz in Québec arbeitete ich für einige Wochen im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv an der Harvard-Universität in Cambridge (Mass.). Und wieder war es ein Zufall, der mir neuen Aufschluß gab über das eben erwähnte Buchvorhaben Tillichs. Zwei bisher der Forschung unbekannte Tillich-Manuskripte konnte ich entdecken: 1) ein 84 Seiten langes handschriftliches Manuskript Tillichs mit dem Titel „Das System der religiösen Erkenntnis" und 2) ein 148 Seiten langes handschriftliches Manuskript Tillichs mit dem Titel „System der religiösen Erkenntnis". Beide Manuskripte haben den Untertitel „Grundlegung". Das kürzere Manuskript scheint ein erster Entwurf zu sein, den Tillich aber anscheinend verworfen hat, denn das zweite, größere Manuskript ist wesentlich ausführlicher und sogar mit einem Inhaltsverzeichnis versehen. Bis zu der von Tillich numerierten Seite 139 (§ 19) ist dieses Manuskript ausformuliert. Dann finden sich nur noch Überschriften und Paragraphen-Sätze bis einschließlich § 27. Schließlich findet sich noch die folgende Notiz Tillichs: „Zweiter Teil: Das System der religiösen Erkenntnis. Erstes Kapitel: Der positive Charakter des Systems der religiösen Erkenntnis. (Theologische Normenlehre)". Hiermit endet das handschriftliche Manuskript.

Daß dieses Manuskript eine Vorarbeit zu dem angekündigten Buchvorhaben im

---

[1] *P. Tillich,* Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von W. Schüßler, Düsseldorf 1986 (Patmos Verlag).

[2] Darmstadt 1926 (Otto Reichl Verlag).

[3] Chicago 1951, 1957, 1963.

Otto Reichl Verlag darstellt, geht eindeutig zum einen aus der weitgehenden Übereinstimmung der Titel, zum anderen aus dem ersten Satz der „Einleitung: Zur Namengebung" hervor, wo es heißt: „Die Sache, um die es in diesem *Buche* geht, ..."[4] Daß sich für den „Zweiten Teil: Das System der religiösen Erkenntnis", dessen erstes Kapitel die „Theologische Normenlehre" werden sollte, kein Manuskript mehr findet (weder Gliederungspunkte noch Paragraphen-Sätze), liegt zweifellos daran, daß Tillich hierbei auf das Manuskript der „Dogmatik"-Vorlesung aus dem Jahre 1925 hätte zurückgreifen können: auf die Paragraphen 14ff., die mit den „Normen der Dogmatik" beginnen[5]. Das heißt, die „Dogmatik" von 1925 (ab § 14) hätte die Grundlage für das weitere Buchvorhaben im Otto Reichl Verlag abgeben können. Ein Vergleich der 27 Paragraphen des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis" mit den Paragraphen der „Dogmatik" ergibt so notwendig folgendes Bild: Die Paragraphen 1–3 der „Dogmatik", die über den „Begriff der Dogmatik" handeln[6], mußten ersetzt werden durch neue Paragraphen, die Paragraphen 1–17 des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis".[7] Die Paragraphen 18–27 des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis" sind schon (sachlich) identisch mit den Paragraphen 4–13 der „Dogmatik"[8]. Daß die Paragraphen 14ff. der „Dogmatik" die Grundlage für das Buchvorhaben im Otto Reichl Verlag abgeben konnten, liegt somit auf der Hand.

Doch sollte das noch lange nicht das letzte Wort hierüber sein. Es waren einige Fragen unbeantwortet geblieben: Warum nannte Tillich dieses Manuskript „System der religiösen Erkenntnis", wohingegen die Buchanzeige den Titel „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" anzeigt? Zudem war ich im Besitz einer Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé, Holzminden, die den Titel trägt: „Das System der religiösen Erkenntnis". Diese hatte ich schon für die „Einleitung" zur Dogmatik verwertet[9], woraufhin ich die von J. P. Clayton edierte „Gestalt der religiösen Erkenntnis"[10] mit der „Dogmatik" verglich und zu dem Ergebnis kam, daß die „Dogmatik" sachlich mit die-

---

[4] Hervorhebung von mir! [5] Vgl. *Tillich*, Dogmatik 75ff.

[6] Vgl. ebd. 25ff.

[7] §§ 1–11: „Zur Namengebung" und §§ 12–17: „Der Gegenstand der religiösen Erkenntnis in seinem Wesen". – Warum Tillich für dieses Buchvorhaben den Begriff „religiöse Erkenntnis" dem Begriff „Dogmatik" oder „Glaubenslehre" vorzieht, begründet er in der „Einleitung: Zur Namengebung" im Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" damit, daß der Nichtgebrauch des Namens Dogmatik besagen soll, daß die unvorstellbare Bindung der theologischen Arbeit an das kirchliche Dogma nicht mehr wirklich sei und darum auch im Namen keinen – notwendig irreführenden – Ausdruck finden dürfe. Den noch von WS 1925/26 bis WS 1926/27 in Dresden gebrauchten Titel „Glaubenslehre" für seine Dogmatikvorlesung (vgl. ebd. 15) lehnt Tillich hier ebenfalls ab, und zwar mit der Begründung, dieses Wort lenke die Aufmerksamkeit auf die subjektive Seite der Wirklichkeit statt auf die im religiösen Meinen (Akt) gegebenen Gegenstände, auf die es ankomme. Und das später von ihm gebrauchte Wort „Systematische Theologie" klingt für den Tillich der „religiösen Erkenntnis" mehr nach dem akademischen Betrieb der theologischen Fakultäten als nach einer Sachbezeichnung (vgl. Manuskript, S. 1).

[8] Vgl. *Tillich*, Dogmatik 37ff.

[9] Vgl. ebd. 16. – Die Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé geht nicht, wie ich bisher annahm, auf die Vorlesung Tillichs vom WS 1927/28 in Dresden („Die religiöse Erkenntnis") zurück (vgl. *P. Tillich*, Gesammelte Werke, hg. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff., XIV 299), sondern auf eine Vorlesung Tillichs in Leipzig im WS 1927/28. Tillich war seit 1927 auch „Ordentlicher Honorarprofessor" für „Religionsphilosophie und Kulturphilosophie" in Leipzig (vgl. Universität Leipzig: Verzeichnis der Vorlesungen Winter-Halbjahr 1927/28, Anhang, I; gegen *W.* u. *M. Pauck*, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. 1: Leben, Stuttgart, 1978, 177, die angeben, er sei Honorarprofessor für systematische Theologie gewesen). Das Leipziger Vorlesungsverzeichnis für das WS 1927/28 kündigt aber nur eine Vorlesung Tillichs an mit dem Titel: „Das religiöse Erlebnis" (vgl. a.a.O., 2). Tillich muß also die Vorlesung „System der religiösen Erkenntnis" entweder zusätzlich zu der im Vorlesungsverzeichnis angekündigten oder an deren Stelle gehalten haben.

[10] In: *J. P. Clayton*, The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, Berlin 1980, 269–308.

sem Aufriß identisch ist[11]. Doch schon damals blieb ein Problem offen, für das ich keine Antwort hatte: Die Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé hat 25 Paragraphen, wobei die Paragraphen 18–25 sachlich identisch sind mit den Paragraphen 4–12 der „Dogmatik"[12]. Die „Gestalt der religiösen Erkenntnis" dagegen hat wesentlich mehr Paragraphen, erst die Paragraphen 30ff. sind mit den Paragraphen 4ff. der „Dogmatik" sachlich identisch[13]. Das mußte aber noch nichts besagen, denn es schien ja durchaus möglich, daß Tillich sich bei dieser Vorlesung in Leipzig nicht genau an den Aufriß „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" gehalten hat, den Clayton mit der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28 in Dresden identifiziert[14].

Ein Vergleich aber dieser Vorlesungsnachschrift „Das System der religiösen Erkenntnis" von Charlotte Oxé mit dem Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" ergab das nicht zu erwartende Resultat einer Identität.

Die Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé umfaßt drei Hefte. Zum einen findet sich hier ein „Plan: Das System der religiösen Erkenntnis". Dieser „Plan" ist mit seinen Überschriften identisch mit dem Manuskript „System der religiösen Erkenntnis". Die Ausarbeitungen von Frau Oxé enthalten die „Sätze" der Paragraphen 1–25. Zu den Paragraphen 13–24 finden sich zusätzlich weitere Ausführungen. Auch die Paragraphen-Sätze dieser Vorlesungsnachschrift sind identisch mit den Paragraphen-Sätzen des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis". Daß Tillich der von Frau Oxé besuchten Vorlesung das von mir in Harvard aufgefundene Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" eindeutig zugrunde legte, geht aus dem Vergleich des „Satzes" von § 18 hervor. Tillich hat hier in seinem Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" zwei verschiedene Formulierungen dieses Satzes. Die erste Formulierung ist durchstrichen. Er muß aber beide Formulierungen genannt haben, da sie sich beide in der Vorlesungsnachschrift von Frau Oxé finden. Frau Oxé hat die von Tillich durchstrichene Fassung aufgeführt mit dem Zusatz „Frühere Fassung".

An dieser Stelle spätestens stellt sich aber die Frage: Warum sollte Tillich im WS 1927/28 in Dresden in der im Vorlesungsverzeichnis genannten Veranstaltung „Die religiöse Erkenntnis"[15] eine vom Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" abweichende Version mit dem Titel „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" vorgetragen haben, die Clayton ediert hat?[16] Sollte Tillich im WS 1927/28 in Dresden seiner Vorlesung über „Die religiöse Erkenntnis" ein anderes Manuskript zugrunde gelegt haben als in Leipzig seiner Vorlesung „System der religiösen Erkenntnis", die Frau Oxé besuchte. Das schien unwahrscheinlich! Dagegen spricht auch, daß sich im Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" auf verschiedenen Seiten die Großbuchstaben „D" und „L" finden: so auf den von Tillich numerierten Seiten 21, 22, 37 u. ö. „D" steht für Dresden, „L" für Leipzig. Tillich muß also diese Vorlesung nicht nur in Leipzig, sondern auch in Dresden vorgetragen haben.

In der Vorbemerkung zur Edition des Aufrisses „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" identifiziert Clayton diesen mit der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28. Er führt dazu aus: „The propositions which Tillich dictated to his students during the winter semester 1927–8 were typed up, partially corrected by hand, and preserved in two notebooks."[17] Das Manuskript hierzu findet sich im deutschen Paul-Tillich-Archiv in Marburg[18]. Aufgrund der oben erwähnten Unstimmigkeit entschloß ich mich, im Original in Marburg nachzusehen, ob sich irgendwelche Hinweise dafür finden, daß der von Clayton edierte Aufriß nicht mit der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28 in Dresden identisch ist. Auffallend war nämlich auch, daß dieses Manuskript in Form eines Typoskriptes vorliegen sollte. Denn Tillich hat weder in seiner deutschen noch in seiner amerikanischen Zeit Vorlesungsmanuskripte in Form von Typoskripten verwendet. Zudem interessierte mich, wer die handschriftlichen Korrekturen eingefügt hat, von denen Clayton in der Vorbemerkung zu seiner Edition spricht[19].

---

[11] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 17 u. Anm. 45.
[12] Vgl. ebd. 16. [13] Vgl. ebd. 17 Anm. 45.
[14] Vgl. *Clayton,* VII u. 269. [15] Vgl. *Tillich,* Gesammelte Werke XIV 299.
[16] Vgl. *Claytin* 269–308. [17] Ebd. 269. [18] Vgl. ebd. VII. [19] Vgl. ebd. 269.

Der Vergleich mit dem Original in Marburg ergab folgendes. Einmal muß über die Vorbemerkungen Claytons hinaus ergänzt werden: Es finden sich fünf Teile: (1) ein Typoskript von 7 Seiten (arabische Seitenzählung), das einen ausgearbeiteten „Prolog" enthält[20]; (2) ein Typoskript von 9 Seiten (römische Seitenzählung), das nur die Überschriften zu den Paragraphen 1–86 des Aufrisses bringt[21]; (3) ein Typoskript von 24 Seiten (arabische Seitenzählung) mit den Sätzen der Paragraphen 1–86 und den schon in dem 9seitigen Typoskript unter Nr. (2) aufgeführten Überschriften[22]; (4) ein Typoskript von 8 Seiten (römische Seitenzählung), das nur die Überschriften zu den Paragraphen 87–171 und einige weitere darüber hinaus bringt[23]; (5) ein Typoskript von 18 Seiten (arabische Seitenzählung) mit den Sätzen der Paragraphen 87–170 (!) und nur den untersten Gliederungsüberschriften, die schon in dem 8seitigen Typoskript unter Nr. (4) aufgeführt sind[24]. Allerdings sind die Zuordnungen der restlichen Überschriften dadurch gewährleistet, daß die lateinischen Groß- und Kleinbuchstaben bzw. die römischen Ziffern und griechischen Buchstaben der hier nicht aufgeführten Überschriften eingefügt sind.

Clayton hat bei seiner Edition dieses Textes die Versionen unter Nr. (2) und (3) und die Versionen unter Nr. (4) und (5) ineinandergeschoben – was zwar sachlich nicht falsch ist –, ohne dies in der Vorbemerkung zu erwähnen.

Aber noch darüber hinaus weist diese Edition Mängel auf, wie ich im folgenden zu zeigen versuche: 1) Im Typoskript in Marburg haben die Überschriften „Das grundlegende Urteil über Jesus als den Christus", „Das Urteil über das Sein Jesu als das Sein des Christus", „Das Urteil über die Wirkung Jesu als die Wirkung des Christus" und „Der Charakter der Wirkung Jesu als des Christus" die griechische Zählung α, β, γ und δ, was Clayton nicht aufgenommen hat[25]. 2) Im Typoskript in Marburg findet sich unter der Überschrift „1. Die Bedeutung der altkirchlichen Christologie" noch der Zusatz „§ 171" (in dem 18seitigen Typoskript unter der oben aufgeführten Nr. [5]), wobei der „Satz" zu diesem Paragraphen nicht mehr aufgeführt ist. Clayton läßt diesen Zusatz unerwähnt[26]. 3) Die handschriftlichen Korrekturen (bis Seite 12 des 24seitigen Typoskriptes unter der oben aufgeführten Nr. [3] mit schwarzer Feder, dann mit Bleistift vorgenommen), die Clayton nicht zu identifizieren weiß[27], stammen eindeutig aus der Hand Tillichs! 4) Clayton hat darüber hinaus einige weitere Bemerkungen unerwähnt gelassen, weil er wohl hiermit nichts anzufangen wußte: a) Auf Seite 1 des 24seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [3]) heißt es unter der Überschrift „Lehrsätze zur Gestalt der religiösen Erkenntnis" in Klammern: „diktiert in verschiedenen Vorlesungen über den Gegenstand". Auf Seite 1 des 18seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [5]) heißt es ebenfalls unter der Überschrift „Lehrsätze" in Klammern: „z. T. in mehreren Vorlesungen diktiert". Die Hinzufügung „z. T." (zum Teil) ist von Tillich handschriftlich ergänzt worden. b) Am Ende des 8seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [4]) findet sich auf Seite VIII die handschriftliche Notiz Tillichs (in lateinischer Schrift): „Bis zu diesem Punkt ging die Vorlesung." Am Ende des 18seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [5]) findet sich auf Seite 18 die handschriftliche Notiz Tillichs (in deutscher Schrift): „Es fehlen 3–4 §§, deren Formulierung nicht abgeschlossen war."

Zu dieser letzten Notiz Tillichs ist erklärend zu sagen, daß die Überschriften des 8seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [4]) über die Paragraphen-Sätze der 170 Paragraphen hinausgehen[28]. Wie schon erwähnt, ist der letzte Paragraphen-Satz § 170, dann folgt im Typoskript nur noch „§ 171", der Satz hierzu wird nicht mehr erwähnt. Ein Vergleich mit der „Dogmatik" zeigt folgendes: Es fehlen genau vier Paragraphen-Sätze, nämlich die §§ 65–68 der Dogmatik, die Tillich für die „Gestalt der religiösen Erkenntnis" noch nicht „umgearbeitet" hatte[29]. Soweit zu dem Vergleich der Edition Claytons mit dem Original in Marburg.

Was bedeutet das alles für unsere Frage? Die beiden handschriftlichen Notizen Tillichs „Bis zu diesem Punkt ging die Vorlesung" und „Es fehlen 3–4 §§, deren Formulie-

[20] Vgl. ebd. 269–274. [21] Vgl. ebd. 275–292. [22] Vgl. ebd.
[23] Vgl. ebd. 292–308. [24] Vgl. ebd. [25] Vgl. ebd. 304–306.
[26] Vgl. ebd. 308. [27] Vgl. ebd. 269. [28] Vgl. ebd. 308.
[29] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 17 Anm. 45.

rung nicht abgeschlossen war" geben zu denken. Zudem zeigt ein Vergleich des Typoskriptes „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" mit der Vorlesungsnachschrift „Das System der religiösen Erkenntnis" von Charlotte Oxé, das sich ja als identisch erwies mit dem von mir in Harvard gefundenen Manuskript Tillichs „System der religiösen Erkenntnis", daß ersteres in der „Grundlegung" wesentlich ausführlicher ist als die Vorlesungsnachschrift. Auch sind hier (gegenüber der „Dogmatik" und der Vorlesungsnachschrift „Das System der religiösen Erkenntnis") verschiedene Paragraphen umgestellt: so § 11 und § 12 der „Dogmatik" (= § 25 und § 26 der Vorlesungsnachschrift „Das System der religiösen Erkenntnis"), die § 39 und § 38 der „Gestalt der religiösen Erkenntnis" entsprechen[30]. Bedenkt man dies und zusätzlich die Beobachtung, daß im Typoskript „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" sich die Titel finden „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. I. Grundlegung" und „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. II. Aufbau"[31], was sofort an die Formulierung des „Bücherzettels" erinnert[32], so stellt sich spätestens hier notwendig die Frage: Handelt es sich bei diesem von Clayton edierten Typoskript Tillichs überhaupt um „the propositions which Tillich dictated to his students during the winter semester 1927–8" in Dresden?[33]

Wie kam Clayton überhaupt zu einer solchen Identifizierung, die uns jetzt als äußerst fragwürdig erscheinen muß? Er scheint für eine solche Identifizierung zwei Gründe gehabt zu haben: 1) den Titel der Vorlesung Tillichs vom WS 1927/28 in Dresden: „Die religiöse Erkenntnis"[34]; 2) eine handschriftliche Bemerkung von Gertraut Stöber, Göttingen, auf der ersten Seite des Typoskriptes „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis", die folgenden Wortlaut hat: „Die Vorlesung wurde an der TH Dresden gehalten im WS 1927/28 unter dem Titel ‚Die religiöse Erkenntnis'."

Frau Stöber konnte mir aber auf persönliche Befragung in dieser Sache nicht weiterhelfen. Es ist also anzunehmen, daß sie diese Bemerkung aus demselben Grund notierte, den wir soeben unter Punkt 1) aufgeführt haben: die Ähnlichkeit mit dem Titel der Vorlesung vom WS 1927/28 „Die religiöse Erkenntnis". Aber weder diese Ähnlichkeit der Titel noch die Notierung von Frau Stöber sind irgendein stichhaltiger Beweis für eine Identifikation.

Wir haben oben dargelegt, daß – im Gegenteil – alles dagegen spricht, daß das Typoskript „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" identisch ist mit der Vorlesung Tillichs vom WS 1927/28 in Dresden. Um was es sich aber bei diesem Typoskript handelt, läßt sich – positiv – nur in Form eines „Indizien-Beweises" vermuten. Stellen wir noch einmal die gewonnenen Ergebnisse zusammen: 1) Tillich hat im WS 1927/28 in Leipzig eine Vorlesung gehalten mit dem Titel „Das System der religiösen Erkenntnis", wovon uns eine Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé erhalten ist, die identisch ist mit dem von mir in Harvard entdeckten Manuskript Tillichs „System der religiösen Erkenntnis".

2) Verschiedene Beobachtungen sprechen gegen die Auffassung, daß es sich bei dem von Clayton edierten Typoskript „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" um ein Vorlesungsmanuskript Tillichs handelt (daß es sich um ein *Typoskript* handelt und die von Clayton unerwähnt gelassenen Ergänzungen Tillichs).

3) Die Beobachtung, daß Tillich in diesem Typoskript die Paragraphen vermehrt und Umstellungen vorgenommen hat (gegenüber der „Dogmatik", der Vorlesungsnachschrift von Frau Oxé und dem damit identischen Manuskript Tillichs „System der religiösen Erkenntnis"), spricht dafür, daß dieses Typoskript jünger sein muß als das Manuskript Tillichs „System der religiösen Erkenntnis". Da Tillich das Manuskript „System der religiösen Erkenntnis", das Frau Oxé in Leipzig gehört hat, im WS 1927/28 vorgetragen hat, so heißt dies, daß die „Gestalt der religiösen Erkenntnis" nicht identisch sein kann mit der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28 in Dresden.

---

[30] Vgl. ebd. 65ff. i. V. mit *Clayton* 282.

[31] Entgegen *Clayton* 275 u. 292. Allerdings steht auf S. IX des 9seitigen Typoskripts (oben unter Nr. [2]): „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. Siehe Band II."

[32] Siehe oben S. 243. [33] Vgl. *Clayton* 269.

[34] Vgl. *Tillich,* Gesammelte Werke XIV 299.

Meine Vermutung, um was es sich bei diesem Typoskript „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" handelt, ist folgende: Das von Clayton edierte Typoskript ist nicht ein Aufriß der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28 in Dresden, sondern ein Aufriß des im Otto Reichl Verlag angekündigten Buchvorhabens Tillichs. Hierfür spricht Verschiedenes: 1) Die – auch schon von Clayton in seiner Vorbemerkung gemachte[35] – Beobachtung, daß sich zu dem „Prolog" Anmerkungen finden. 2) Tillichs Bemerkung: „Siehe Band II" und die Titel „I. Grundlegung" und „II. Aufbau"[36].

Diese Schlußfolgerungen machen auch die beiden handschriftlichen Ergänzungen Tillichs verständlich: „Bis zu diesem Punkt ging die Vorlesung" und: „Es fehlen 3–4 §§, deren Formulierung nicht abgeschlossen war". Wir haben oben gezeigt, daß die Formulierung dieser vier fehlenden Paragraphen in der „Dogmatik" abgeschlossen ist. Ihre „Umarbeitung" für die „Gestalt der religiösen Erkenntnis" „war" noch nicht abgeschlossen. Es stellt sich hier die Frage: *Wann* „war" diese Formulierung noch nicht abgeschlossen?

Bedenken wir eine weitere Überlegung: Der Otto Reichl Verlag wird doch eine Buchwerbung erst gedruckt haben, nachdem er zumindest einen ersten Entwurf des Buchvorhabens gesehen hat. Wenn es sich bei diesem Typoskript „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" um einen Aufriß handeln sollte, den Tillich an Reichl gesandt hat, oder vorsichtiger: senden wollte, so wird der Sinn der beiden handschriftlichen Ergänzungen Tillichs deutlich: Tillich wollte sagen, daß „bis zu diesem Punkt" seine Vorlesung ging, d. h., daß bis zu diesem Punkt schon ein *Text* vorlag, der Text der „Dogmatik". Und zu diesem Zeitpunkt, wo Tillich diesen Aufriß fertigstellte, hatte er eben vier Paragraphen noch nicht „umgearbeitet".

Das Buchvorhaben Tillichs geht aber mindestens schon auf das Jahr 1927 zurück, da ja in dem Manuskript Tillichs „System der religiösen Erkenntnis", das identisch ist mit der Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé, sich der Satz findet: „Die Sache, um die es in diesem Buche geht, ..."[37] Wenn auf dem Bücherzettel die „Dogmatik" Tillichs unter dem Titel „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" für das Jahr 1930 angekündigt ist, so geht meine Vermutung dahin, dieses Typoskript auf das Frühjahr 1929 bzw. auf das Ende des Jahres 1928 anzusetzen. Denn da Tillich nicht mehr zu einer „Umarbeitung" des Textes der „Dogmatik" für dieses Buchvorhaben kam, kann es nicht weiter zurückliegen, da sicherlich Tillichs Berufung nach Frankfurt im SS 1929 dieses Projekt beendete.

Diese Überlegung wird erhärtet durch die schon erwähnte Ergänzung Tillichs „z. T." in dem Satz: „Lehrsätze (z. T. in mehreren Vorlesungen diktiert)". Tillichs handschriftlicher Zusatz „z. T." bezieht sich darauf, daß – wie ich schon in meiner „Einleitung" zur „Dogmatik" gezeigt habe, aber noch dem Urteil Claytons Glauben schenkend, die „Gestalt der religiösen Erkenntnis" sei identisch mit der Vorlesung Tillichs vom WS 1927/28 in Dresden[38] – sich in der „Grundlegung" neue Paragraphen finden, die über die der „Dogmatik" hinausgehen. „In mehreren Vorlesungen diktiert" bezieht sich auf die von mir in meiner „Einleitung" zur „Dogmatik" nachgewiesene Tatsache, daß Tillich die „Dogmatik", nachdem er sie erstmals im SS 1925 in Marburg vorgetragen hatte, ebenfalls in dem 3semestrigen Zyklus „Hauptprobleme des Christentums" vom WS 1925/26 bis WS 1926/27 in Dresden vortrug[39] und sie auch, wie wir jetzt aufgrund der neugewonnenen Ergebnisse sagen können, in dem 3semestrigen Zyklus in Leipzig und Dresden vom WS 1927/28 bis WS 1928/29 las.

Die letzte Zyklusreihe hatte die Titel: „Die religiöse Erkenntnis" bzw. „Das System der religiösen Erkenntnis", „Die religiöse Seinsdeutung" und „Die religiöse Deutung der Geschichte"[40]. Bei den beiden letzten Titeln handelt es sich, wie ich schon gezeigt habe[41], um die Teile I und II der „Dogmatik", bei dem ersteren, so wissen wir jetzt, um die „Grundlegung" bzw. eine Umarbeitung der „Einleitung: Das Wesen der Dogmatik"

[35] Vgl. *Clayton* 269. [36] Vgl. oben Anm. 31. [37] Vgl. oben S. 244.
[38] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 16 f.
[39] Vgl. ebd. 15 u. 18. [40] Vgl. ebd. 18. [41] Vgl. ebd. 18 Anm. 49.

von 1925, was uns der Vergleich mit der Vorlesungsnachschrift von Charlotte Oxé zeigen konnte.

Meine Vermutung, daß der 3semestrige Zyklus „Hauptprobleme des Christentums" vom WS 1925/26 bis zum WS 1926/27 identisch ist mit der „Dogmatik", die ich auf einen Vergleich mit einer Vorlesungsnachschrift von Gertraut Stöber, Göttingen, vom SS 1926 stützte[42], ließ sich inzwischen als zweifelsfrei erweisen, da ich mittlerweile einen Vergleich mit zwei weiteren Vorlesungsnachschriften machen konnte. Hierbei handelt es sich einmal um eine Nachschrift von Nina Baring, die diese Vorlesung im WS 1925/26 und SS 1926 bei Tillich hörte[43], und eine Nachschrift von Ilse Usener, die diesen ganzen Vorlesungszyklus vom WS 1925/26 bis zum WS 1926/27 hörte[44].

Aus einem Vergleich dieser Nachschrift von Ilse Usener mit der „Dogmatik" läßt sich nun folgendes sagen: Außer den §§ 14–18 sind alle weiteren Paragraphen der Nachschrift wörtlich identisch mit den entsprechenden Paragraphen der „Dogmatik" von 1925. Es läßt sich sogar feststellen, wie weit Tillich in diesen drei Semestern jeweils kam: Er las im WS 1925/26 die §§ 1–25 (oder 26), im SS 1926 die §§ 26 (oder 27)–38, im WS 1926/27 die §§ 39–54.

Warum aber sind gerade die §§ 14–18 der Vorlesungsnachschrift von Ilse Usener nicht wörtlich identisch mit denen der „Dogmatik"? Die Lösung dieser Frage ist nicht schwer. Erinnern wir uns daran, was der Vergleich des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis" mit 27 Paragraphen (das sich ja als identisch erwiesen hat mit der Vorlesungsnachschrift „Das System der religiösen Erkenntnis" von Charlotte Oxé) mit der „Dogmatik" erbracht hat: Die §§ 1–17 des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis" ersetzten die §§ 1–3 der „Einleitung" der „Dogmatik", die über das „Wesen der Dogmatik" handelt. Tillich mußte hier neu formulieren, da es jetzt nicht mehr um „Dogmatik", sondern um „religiöse Erkenntnis" ging! Die §§ 18–27 des Manuskriptes „System der religiösen Erkenntnis" waren aber schon sachlich identisch mit den §§ 4–13 der „Dogmatik". Sachliche Identität meint hier: Tillich ging es bei der „Umarbeitung" vornehmlich darum, Begriffe wie „Offenbarung" und „Dogmatik" zu ersetzen durch Begriffe wie „Gegebenheit des Unbedingt-Ungegebenen" und „religiöse Erkenntnis". Das Manuskript „System der religiösen Erkenntnis" endet mit § 27. Diesem entspricht § 13 der „Dogmatik". Unsere oben aufgestellte Vermutung, daß Tillich bei den folgenden Paragraphen auf die §§ 14 ff. der „Dogmatik" zurückgreifen konnte, findet nun ihre Bestätigung. Denn schaut man sich das *Manuskript* der „Dogmatik" in Verbindung mit der Vorlesungsnachschrift von Ilse Usener an, so stellt man fest, daß Tillich den ursprünglichen Text der „Sätze" der §§ 14–18 verändert hat. Auf diese Weise läßt sich rekonstruieren, wie diese „Sätze" der „Dogmatik" ursprünglich für die Vorlesung „Dogmatik" im SS 1925 in Marburg und auch die Vorlesung „Hauptprobleme des Christentums" im WS 1925/26 lauten mußten. An dem ersten von Tillich veränderten Satz, dem „Satz" von § 14, möchte ich dies demonstrieren.

Die Vorlesungsnachschrift von Ilse Usener notiert hier: „§ 14. Die innere Norm der Dogmatik ist die vollkommene Offenbarung. Die grundlegende äußere Norm ist die ursprüngliche Verkündigung vom Durchbruch der vollkommenen Offenbarung. (Satz der Autorität der Schrift)."

Die von mir in der „Dogmatik" abgedruckte, letzte Version dieses Satzes lautet: „§ 14. *Satz:* Die innere Norm der Dogmatik ist die vollkommene Gegebenheit des Ungegebenen. Die grundlegende äußere Norm ist die ursprüngliche Verkündigung von der Gegebenheit des Ungegebenen. (Satz der Autorität der Schrift)."

Aus dem *Manuskript* der „Dogmatik" ist aber ersichtlich, daß Tillich den Begriff „Offenbarung" durchstrichen und ersetzt hat durch „Gegebenheit des Ungegebenen". Und auch der Begriff „Durchbruch der vollkommenen Offenbarung" ist durchstrichen und ersetzt durch „Gegebenheit des Ungegebenen".

---

[42] Vgl. ebd. 15.

[43] Amerikanisches Paul-Tillich-Archiv, Harvard-Universität, Cambridge (Mass.).

[44] Im Privatbesitz des Verfassers.

Auf diese Weise lassen sich auch die folgenden „Sätze" der §§ 15–18 der „Dogmatik" rekonstruieren. Ich stelle sie nebeneinander:

	WS 1927/28	SS 1925 und WS 1925/26
§ 15:	Die kirchliche Tradition hat normativen Charakter, weil sie die lebendige Verbindung mit dem Ort der vollkommenen Offenbarung darstellt und den fortlaufenden Kampf gegen Dämonisierung und Profanisierung der vollkommenen Gegebenheit des Ungegebenen enthält.	Die kirchliche Tradition hat normativen Charakter, weil sie die lebendige Verbindung mit dem Offenbarungsdurchbruch darstellt und den fortlaufenden Kampf gegen Dämonisierung und Profanisierung der vollkommenen Offenbarung enthält.
§ 16:	Das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, der Kirche, der Gesellschaft, des Systematikers ist weder Gegenstand noch Norm, sondern Medium des Systems der religiösen Erkenntnis. (Satz des religiösen Bewußtseins)	Das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, der Kirche, der Gesellschaft, des Dogmatikers ist weder Gegenstand noch Norm, sondern Medium der Dogmatik. (Satz des religiösen Bewußtseins)
§ 17:	Die Gegebenheit des Ungegebenen ist weder Vollendung noch Zerbrechen der Vernunft, sondern ihre Erschütterung und Wendung.	Offenbarung ist weder Vollendung noch Zerbrechen der Vernunft, sondern ihre Erschütterung und Umwendung.
§ 18:	Das System der religiösen Erkenntnis ist wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht. Sein letztgemeinter Gegenstand ist das Unbedingt-Ungegebene. Sein unmittelbarer Gegenstand sind die Vertretungen des Unbedingt-Ungegebenen. (Satz der Mittelbarkeit der theologischen Erkenntnis)	Wissenschaft ist methodisches Begreifen von Wesenszusammenhängen. Der Seinsgrund und Abgrund jedes Wesenszusammenhanges ist nicht Gegenstand begrifflicher Erfassung, sondern symbolischen Ausdrucks. Die Dogmatik ist darum unmittelbar Wissenschaft vom dogmatischen Symbol.

Bei § 19 habe ich den *ursprünglichen* „Satz" in der „Dogmatik" abgedruckt. Einige Seiten weiter im *Manuskript* der „Dogmatik" findet sich ein zweiter Satz, dessen Zuordnung ich bei der Textherstellung der „Dogmatik" nicht vornehmen konnte. Aufgrund der jetzt vorliegenden Forschungsergebnisse läßt sich dieser Satz eindeutig als der entsprechende, veränderte Satz zu § 19 identifizieren. Ich stelle auch diese beiden Sätze nebeneinander:

§ 19:	Die Vertretungsbegriffe des Systems der religiösen Erkenntnis sind sachlich und geschichtlich in der Einheit mythischer und metaphysischer Schau begründet. (Satz des logischen Charakters der religiösen Erkenntnis)	Das dogmatische Symbol ist sachlich und geistesgeschichtlich die Einheit des mythisch-prophetischen und des metaphysisch-ethischen Symbols.

Ab §§ 20 ff. finden sich im *Manuskript* der „Dogmatik" innerhalb der „Sätze" keine Veränderungen mehr gegenüber der Vorlesungsnachschrift von Ilse Usener. Tillich läßt hier wieder die Begriffe „Offenbarung", „Dogmatik" u. ä. bestehen. Er scheint also die Vorbereitung der Vorlesung zum WS 1927/28 in Leipzig und Dresden nur bis einschließlich § 19 der „Dogmatik" vorgenommen zu haben. Das würde auch unsere Vermutung bestätigen, daß Tillich frühestens 1928 mit der Ausarbeitung des Aufrisses „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" begonnen hat. Ob er in den Vorlesungen „Die religiöse Seinsdeutung" (SS 1928 in Dresden und Leipzig) und „Die religiöse Deutung der Geschichte" (WS 1928/29 in Dresden und Leipzig) die §§ 26 ff. (= Teil I)[45] bzw.

[45] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 129 ff.

die §§ 46ff. (= Teil II)[46] der „Dogmatik" zugrunde legt oder die §§ 87ff. (= Teil I)[47] bzw. die §§ 135ff. (= Teil II)[48] der „Gestalt der religiösen Erkenntnis", kann ich nicht entscheiden, da mir zu diesen Vorlesungen keinerlei Nachschriften bekannt sind.

Wichtig erscheint mir hier auch noch die Beobachtung, daß sich in den entsprechenden *Ausführungen* zu den veränderten Paragraphen 14–19 der „Dogmatik" im *Manuskript* keinerlei Veränderungen registrieren lassen. Diese Ausführungen beziehen sich alle auf die ursprünglichen „Sätze". Dies wird besonders deutlich bei § 18, wo der erste Satz der Ausführungen den Wortlaut des *ursprünglichen* „Satzes" aufnimmt, wenn es hier heißt: „1. Wissenschaft ist methodische Erfassung von Seinszusammenhängen."[49]

An dieser Stelle ist noch eine Frage offengeblieben: Tillich las schon im SS 1925 in Dresden, obwohl diese Veranstaltung noch nicht im Vorlesungsverzeichnis angekündigt war[50]. Über den Inhalt dieser Vorlesung wissen wir nichts. Daß Tillich hier parallel – wie in Marburg – die „Dogmatik" vorgetragen hat, scheint unwahrscheinlich, denn hiergegen spricht einfach, daß er im WS 1925/26 mit der „Dogmatik" unter dem neuen Titel „Hauptprobleme des Christentums", also mit § 1ff. begann, und man nicht annehmen kann, daß Tillich in zwei aufeinanderfolgenden Semestern den gleichen Stoff präsentiert hat.

Fassen wir zusammen: Spätestens 1927 hatte Tillich vor, seine „Dogmatik" zu veröffentlichen unter dem Titel „(Das) System der religiösen Erkenntnis". Ein erstes einleitendes Manuskript hierzu, das ich in Harvard entdeckt habe, trug er im WS 1927/28 in Leipzig und auch in Dresden vor. Doch scheint er dieses verworfen zu haben. Denn frühestens 1928 stellte er dann seinen Aufriß „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" fertig, der zweifellos als identisch mit dem im Otto Reichl Verlag projektierten Buchvorhaben und nicht – wie Clayton meint – mit der Vorlesung „Die religiöse Erkenntnis" vom WS 1927/28 in Dresden zu gelten hat.

In meiner „Einleitung" zur „Dogmatik" habe ich – den Ausführungen Claytons Glauben schenkend – eine Synopse hergestellt, die die Übereinstimmung der „Dogmatik" mit dem Aufriß „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" aufzeigt[51]. Wenn ich auch in diesen Ausführungen mich dem Urteil Claytons anschloß, und ich meine diesbezügliche Auffassung erst nach Einsehen des Originals in Marburg in Verbindung mit den zwei Zufalls-Funden änderte, wobei meine Ausführungen in meiner „Einleitung" – das Urteil Claytons vorausgesetzt – als durchaus zwingend anzusehen sind, so wird jetzt deutlich, daß diese Synopse aufzeigt, daß Tillich seine „Dogmatik" selbst in Form der „Gestalt der religiösen Erkenntnis" im Otto Reichl Verlag 1930 in zwei Bänden veröffentlichen wollte[52].

Die Erkenntnis, daß die „Dogmatik" von 1925 die Grundlage für ein Buch Tillichs im Otto Reichl Verlag abgeben sollte, ist überaus wichtig. Sie erhärtet den von mir schon in meiner „Einleitung" zur „Dogmatik" vermuteten Tatbestand, daß wir bei Tillich nur von *zwei theologischen „Systemen"* sprechen können[53]: der „Dogmatik" aus seiner deutschen Zeit und der „Systematischen Theologie" aus seiner amerikanischen Zeit[54]. Und, was noch interessanter ist: Mit der Edition der „Dogmatik" wurde ein

---

[46] Vgl. ebd. 263ff. [47] Vgl. *Clayton* 292ff.
[48] Vgl. ebd. 301ff. [49] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 98.
[50] Vgl. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken, 6 Bde., Stuttgart 1971ff., V 164 i.V. mit *Tillich,* Gesammelte Werke XIV 298.
[51] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 17 Anm. 45.
[52] Wie mir der derzeitige Besitzer des Otto Reichl Verlages, Matthias Dräger, Swisttal-Buschhoven, mitteilte, wurde die „Dogmatik" Tillichs unter dem Titel „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" in „Reichls Bücherbuch (1929–1931)" auch noch für das Jahr 1932 angekündigt. Leider besitzt der Otto Reichl Verlag zu diesem Vorhaben Tillichs keinerlei Unterlagen mehr.
[53] Vgl. *Tillich,* Dogmatik 19.
[54] Die 128 Thesen von 1911 und die 72 Thesen von 1913 (vgl. ebd. 11) sind wohl kaum als „System" zu bezeichnen.

Werk Tillichs veröffentlicht, das – wie sich im nachhinein herausstellt – Tillich 56 Jahre zuvor selbst unter dem Titel „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" veröffentlichen wollte. So haben zwei Zufalls-Funde und das Hinterfragen alter Meinungen schließlich zu diesem schönen Ergebnis geführt. Auf das erste hat die Wissenschaft keinerlei Einfluß, das zweite wird nur allzu selten „gewagt"[55].

[55] Nach Fertigstellung dieses Beitrages ergaben neueste Recherchen, daß sich im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv eine Durchschrift des Typoskriptes „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" (deutsches Paul-Tillich-Archiv Marburg) befindet. Ein Vergleich dieser Durchschrift mit dem Original ergibt folgendes Bild: Tillich hat seine im Original eingefügten handschriftlichen Korrekturen in dieser Durchschrift bis einschließlich auf Seite 12 des 24seitigen Typoskriptes (oben unter Nr. [3]) übertragen. – Allein die Tatsache, daß eine Durchschrift dieses Typoskriptes „Die Gestalt der religiösen Erkenntnis" mit übertragenen Korrekturen Tillichs existiert, macht die Annahme Claytons, es handele sich hierbei um ein Vorlesungsmanuskript, völlig zunichte und unhaltbar.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.* Teil 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit.* Teil 2: *Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen.* Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba (Grundrisse zum AT. Das AT Deutsch, Ergänzungsreihe Bd. 4/1 + 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984/1986. 511 S.

Nach der angeregten internationalen Diskussion des letzten Jahrzehnts vor allem über die Vorgeschichte und die Frühzeit Israels und Judas durfte man gespannt sein, wie der durch zahlreiche Veröffentlichungen zu historischen Einzelfragen und durch Epochenüberblicke hervorgetretene Kieler Alttestamentler seinen Gesamtentwurf anlegen werde, und ob nunmehr das zuverlässige, brauchbare (und auch für Studenten preislich erschwingliche) deutschsprachige Lehrbuch der nächsten Zeit vorliege. Für den zweiten Teilband ist das weitgehend der Fall; die noch zu nennenden Anfragen beeinträchtigen dort die Gesamtzustimmung nicht wesentlich. Beide Bände in ihrer vorliegenden Form machen durch ihr z. T. lockeres Umgangsdeutsch an vielen Stellen ihre Herkunft aus der lebendigen Vorlesung unverkennbar – das braucht nicht unbedingt ein Nachteil zu sein. Bedenken des Rez. beziehen sich jedoch auf die bis zur Widersprüchlichkeit schwankenden Ausführungen im ersten Band, die gewiß nicht „konsequent auf der gegenwärtigen Kritik an den bisher vorherrschenden Hypothesen fußen", wie der Verlagstext ankündigt. Die folgenden Hinweise und Fragen könnten vielleicht bei einer (im Umfang gestrafften einbändigen) Neubearbeitung hilfreich sein. Die Ausführlichkeit der Besprechung mag die Hochschätzung ausdrükken, die der Rez. dem Unternehmen des so vielseitig kompetenten Verf. entgegenbringt. – Zunächst sollen Aufbau und Struktur des Werkes vorgestellt werden, danach möchte ich am Text entlanggehend einige der bei der immer anregenden Lektüre aufsteigenden Fragen notieren. – Seinem ersten Band stellt der Verf. ein Abkürzungsverzeichnis und eine knappe Übersicht über bisherige Gesamtdarstellungen der Geschichte Israels und wichtige Hilfsmittel voran. Die umfassend herangezogene wissenschaftliche Sekundärliteratur findet sich allerdings nur in den Fußnoten zum jeweiligen Text; ein Autorenregister neben dem bereits am Ende von Bd. 2 vorhandenen Stellen-, Namen- [geographische, Menschen/-gruppen, Götter] und Sachregister (S. 475–511) wäre für den Benutzer eine willkommene Hilfe. Die beiden durchgehend paginierten Bände des Werkes sind in sieben Teile (I–III und IV–VII mit einem Ausblick auf die hellenistisch-römische Zeit) gegliedert und in Kapitel unterteilt. Methodisch vorbildlich legt der Verf. zu Beginn jedes größeren Abschnitts dar, aus welchen Quellen er seine Darstellung gewinnt. Auf den höheren oder geringeren Wahrscheinlichkeitsgrad von Hypothesen und Rekonstruktionen (auch der eigenen) macht der Verf. häufig aufmerksam.

In Teil I „Die Voraussetzungen" (17–115) werden zunächst die literarischen und archäologischen Quellen in ihrer Eigenart und Reichweite erörtert (Kap. 1) und ein Überblick über die „Völker und Staaten des Alten Orients in der 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr." gegeben (Kap. 2). Im letzten Abschnitt dieses Kap. zeigt sich in knappster Form bereits die problematische Konzeption, die den ganzen restlichen Teil I und Teil II (d. h. die Darstellung der gesamten nichtstaatlichen Zeit Israels und Judas) durchziehen wird: Einerseits lehnt es der Verf. mit Recht ab, eine „aramäische Völkerwelle" anzunehmen, die aus der syrisch-arabischen Wüste in die Kulturländer des Fruchtbaren Halbmondes gekommen sei, und erklärt das Aufkommen der Aramäer in erster Linie mit Bevölkerungsumschichtungen und sozialem Rollenwechsel innerhalb der Kulturländer, ohne Zuwanderungen (hier wäre hinzuzufügen: die zahlenmäßig jedoch nicht ins Gewicht fallen) auszuschließen. Der Verf. trägt dann aber in diese plau-

sible Vorstellung „Nomaden" ein, die „Fuß fassen und seßhaft werden" (43). Im daran anschließenden 3. Kap. „Das Land Palästina und seine Bewohner" wird deutlich, wie der Verf. in die grundlegenden Schwierigkeiten seiner Konzeption geraten ist: Er möchte offenbar um jeden Preis das Wort „Nomaden" verwenden, um die Vorfahren Israels und Judas zu bezeichnen. Er entleert deshalb den Begriff „Nomaden" inhaltlich bis auf ein einziges Merkmal (das in Wirklichkeit aber nicht für alle Nomaden gilt, und nicht nur für Nomaden): „Nomaden sind Nichtseßhafte im Gegensatz zu den Seßhaften" und faßt dann die verschiedensten Bevölkerungstypen unter dieser Bezeichnung zusammen: „Jäger, Sammler, Kleinviehzüchter, Ziehbauern, wandernde Kesselflicker, Zigeuner, *outlaws* aus den Städten u. a. m." (59). Die infolge der Begriffsbestimmung für die Bevölkerung Kanaans angenommene „grundsätzliche Verschiedenheit der bäuerlichen und nomadischen Lebensformen" (46) und die Unterscheidung von zwei entsprechenden Bevölkerungsgruppen (seßhafte, hauptsächlich Ackerbau treibende Bauern und nichtseßhafte, hauptsächlich viehzüchtende Nomaden) trifft nun aber nicht zu. Nomaden und Bauern waren im Alten Orient nicht einander geschlossen gegenüberstehende Bevölkerungsteile und Kulturformen; vielmehr haben zahlreiche ethnologische, soziologische und wirtschaftsgeschichtliche Arbeiten gezeigt, daß sie zwei Aspekte landwirtschaftlicher Spezialisierung und gegenseitig reversible Lebensformen darstellen, die sich je nach Marktlage und je nach politischen und ökologischen Einflüssen verschieben. Die gleiche gesellschaftliche Gruppe betreibt beides, Ackerbau und Viehzucht, ist „seßhaft" und, je nach den Umständen, „nichtseßhaft". An einer späteren Stelle ist dem Verf. die Ungeeignetheit der Unterscheidung durchaus deutlich: Er nennt dort als Unterscheidungskriterium nur noch das Wohnen in Zelten gegenüber dem Wohnen in Häusern und der Gründung von Ortschaften (126). Den entscheidenden, geschichtlich bis weit in die Königszeit hinein wirksamen Gegensatz innerhalb der Bevölkerung Kanaans, den die Quellen immer wieder in verschiedener Weise belegen, bekommt der Verf. in seiner Bedeutung für die Geschichte der Vorfahren Israels und Judas darum nicht zu fassen: den Gegensatz nämlich zwischen der stammesmäßig organisierten, Ackerbau *und* Viehzucht treibenden Bevölkerung auf dem Gebirge und in den Dörfern und Weilern einerseits (das vom Verf. hervorgehobene genealogische Denken spielt dort eine wichtige Rolle) und der ökonomisch, kulturell, gesellschaftlich und religiös davon unterschiedenen und anders strukturierten Bevölkerung in den Städten („Kanaanäer") andererseits. Der Verf. trägt zwar wichtige Beobachtungen zur Struktur der städtischen Gesellschaft zusammen (vgl. 50–52) und nennt diesen Gegensatz der Stadtkultur zur Stämmegesellschaft als Erklärung für das „starke Gefühl der Fremdheit (Israels) gegenüber den Kanaanäern" (55); auch der Formulierung, das Wesentliche der sog. „Landnahme" sei ein „Dominanzwechsel von Bevölkerungsgruppen innerhalb des Landes" (57) (im Unterschied zu einem Bevölkerungswechsel durch Einwanderung oder Infiltration oder „Völkerwellen" von außen) kann der Rez. voll zustimmen (innerhalb der Symbiose der beiden genannten Gesellschaftsformen scheint die Vorherrschaft, die während der Bronzezeit bei den Städten lag, aus noch genauer zu klärenden Gründen mit der Eisenzeit auf die Stämmegesellschaft übergegangen zu sein) – aber das durchgängig verwendete „Nomaden"- (=Nichtseßhaften-)Konzept für die Vorfahren Israels hindert den Verf., seine vielseitigen guten Beobachtungen zu einem kohärenten Bild zusammenzufügen. Da wird der „Landnahmevorgang" doch immer wieder „nichts anderes als die langsame Seßhaftwerdung nomadischer Gruppen" mit gleichzeitiger „Formierung von Stämmen und Stämmegruppen" (61, vgl. 122); die Bildung von Stämmeföderationen wird zum „Versuch, die Anarchie zu überwinden" (67), der behauptete „fortschreitende Sedentarisationsprozeß" rückt dann nach der Meinung des Verf. die Stämmeföderation immer näher an die Staatenbildung heran (70). Tatsächlich dürfte jedoch der Übergang zur Monarchie und zum Staat eine Ausweitung des Gesellschaftssystems der *Stadt* mit ihrer zentralen Administration und der entsprechenden sozialen Schichtung, mit Militär, Beamten, Handwerkern, Werkzeugproduktion, Markt, Abgaben usw. darstellen im Gegensatz zu einer segmentären (vgl. 154), verwandtschaftlich strukturierten Gesellschaftsform, die dem Staat schließlich bis zur Bedeutungslosigkeit unterliegen wird. Der Verzicht auf die ethnologische und soziologische Betrachtungsweise (46), obwohl der Verf. reiches

Material dafür bereitstellt, und auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen von N. K. Gottwald und der daran anschließenden internationalen Diskussion (72 Anm. 2) nimmt den Ausführungen nach der Meinung des Rez. viel von ihrem Wert. – Auch der letzte Abschnitt des I. Teils (Kap. 5: „Die Vorgeschichte Israels: die nachmaligen Israeliten vor der Landnahme") leidet unter dem ständigen Bemühen des Verf., „davon auszugehen, daß die Vorläufergruppen des späteren Israel Nomaden waren" (84 und passim) und bei ihnen allen Übergänge zum „Fußfassen im Kulturland" und zur „Seßhaftigkeit" anzunehmen (84, 88, 92 u. ö.). Dabei sind die übrigen Ausführungen in diesem Kapitel in der Beachtung der literarischen Eigenart der Quellen und in der behutsamen Zurückhaltung bei der historischen Auswertung sehr differenziert und lesenswert. An den Abraham- (und Jakob-?)Traditionen, in jedem Fall aber an den Trägern der Ägypten- und der Wüstenzugüberlieferung ließe sich gut zeigen, daß es auch Zuwanderungen gegeben hat und welcher zahlenmäßige Umfang dafür anzunehmen ist. Dabei dürften die Zuwanderer der Ägypten-/Mosegruppe durchaus den ägyptisch *Schasu* genannten Nomaden zuzurechnen sein. Ein Exkurs „Mose", in dem die Wege und Ergebnisse der Forschungsgeschichte kritisch gesichtet werden, schließt Teil I ab.

Den Teil II „Die Frühgeschichte Israels: Beginn und Entfaltung" (117–167) eröffnet Kap. 1 „Die Landnahme der nachmaligen Israeliten in Palästina und ihre Folgen": Die oben dargelegten Bedenken kehren hier wieder und brauchen nicht wiederholt zu werden. Eine Einbeziehung nicht nur des in mehreren Punkten nicht überzeugenden Aufsatzes von G. E. Mendenhall, der in der Forschungsgeschichte wohl große Bedeutung gewonnen hat, sondern vor allem der daran anschließenden vielseitigen Diskussion hätte den Verf. zu einer historisch gesicherten Modellvorstellung anregen können. Im Kap. 2 „Formen und Ordnungen des Lebens der israelitischen Stämme in Palästina" (145–154) ist der entschiedene Verzicht auf die „Amphiktyoniehypothese" und der Aufweis ihrer Unwahrscheinlichkeit zu begrüßen. Aus den sonst guten Beobachtungen und Darlegungen folgt allerdings durchaus nicht, die „Kleinen Richter" seien Vertreter einer „Ordnung im Übergang von der Tribal- zur Stadtverfassung", wie der Verf. in Zustimmung zu einem Aufsatz von W. Richter (1965) meint – hier wäre deren Funktion in einer Stämmegesellschaft von ihrer literarischen Darstellung im Richterbuch zu unterscheiden gewesen.

Teil III „Das Zeitalter der Staatenbildungen" (169–232) beschließt den ersten Teilband. In Kap. 1 „Die Gründung des Reiches Israel durch Saul" erklärt der Verf. mit Recht, daß „die Bildung eines israelitischen Nationalstaates nicht mit Notwendigkeit aus den Lebensformen der vorstaatlichen Stämme erwuchs" (173), der Philisterdruck habe eine entscheidende Rolle gespielt. Da als Quelle für diese Zeit nur das AT zur Verfügung steht, beschränkt der Verf. sich auf eine kritische Nacherzählung. Richtig dürfte seine Feststellung sein, daß Juda nicht zum Reiche Israel unter Saul gehörte (181 f.). Auch das Kap. 2 „Die Gründung des Reiches Juda durch David und die Personalunion zwischen Juda und Israel" wird durch eine Reflexion auf den Charakter der Quellen (wieder fast ausschließlich das AT) eröffnet. In den Ausführungen zu Eschbaal, dem Sohn Sauls, wie dann später noch mehrfach, wird die unglückliche Alternative „charismatisches Führertum *oder* dynastisches Königtum", die wohl von M. Weber her über A. Alt in die deutschsprachige exegetische Literatur gelangt ist, erkennbar: Eschbaals Königtum habe nicht als legitime Fortsetzung des Königtums Sauls gelten können, da nicht JHWH, sondern Abner ihn inthronisiert habe und ihm die konstitutiven Elemente, die Sauls Königsherrschaft begründet hatten, fehlten, nämlich die Designation durch JHWH und die Akklamation des Volkes (187); das Königtum Sauls sei ein „Wahlkönigtum mit einem einzigen Wähler: JHWH" gewesen. Hier werden in bedenklicher Weise literarische theologische Qualifikationen mit historisch zu analysierenden Faktoren verwechselt oder vermischt. Auch die Kindheits- bzw. Jugendgeschichten Davids (1 Sam 16–17) werden in ihrer literarischen Eigenart kaum als solche erkannt („Kindheitsgeschichten" erzählen an Begebenheiten und Erlebnissen der Kindheit des Helden Taten und Wirkungen des Erwachsenen und dessen Bedeutung bis in die Gegenwart des Erzählers), sondern direkt historisierend nacherzählt (188 f.). Auch im Kap. 3 „Das Großreich Davids" behindern einige Punkte die vorbehaltlose Zustimmung des Rez.: war z. B. Ammon wirklich in „Personalunion mit Juda, Israel

und Jerusalem verbunden" (201)? Die staats- und verfassungsrechtlichen Bedenken gegen die Bezeichnung „Personalunion", die mehrfach vorgetragen wurden, hätten eine Erörterung verdient gehabt. Kaum verständlich ist als Erläuterung zum Fehlen eines „Justizministers" in den Beamtenlisten Davids der Satz: „Die Legislative lag ohnehin bei JHWH" (205). Daß der Verf. beim Zusammenfassen der als historische Novelle (208) gekennzeichneten Thronfolgeerzählung selber ins z. T. psychologisierende spannende Erzählen gerät, kann man ihm nicht verdenken, aber die historische Analyse hätte an einigen Stellen tiefer dringen können: Der Konflikt Davids mit Israel, den sich z. B. Abschalom oder Scheba zunutze machen wollten, lag nicht darin, daß „Nordisrael dem dynastischen Gedanken unfreundlich gegenüberstand", sondern eher darin, daß Israel den mit David vor seiner Salbung zum „König von Israel" abgeschlossenen Vertrag nicht eingehalten sah. Die Parteien, die David immer in einem gewissen Gleichgewicht zu halten versucht hatte und die sich nun im Nachfolgestreit gegenüberstanden, lassen sich im Blick auf ihre gesellschaftlichen und politischen Konturen noch präziser kennzeichnen: Auf der Seite Salomos setzen sich die städtisch-staatlichen Kräfte durch (Benaja/Söldner, Natan/Hofbeamte, Zadok/Stadtpriester), auf der Seite Adonjas unterliegen die Exponenten der Stämmegesellschaft (Joab/Heeresaufgebot der Stämme, Abjatar/alte JHWH-Priesterschaft). Salomo wurde eben nicht durch eine *berit* König von Israel wie einst David in Hebron (2 Sam 5, 3) – wie wurde er aber dann dort gesehen? Ähnlich wie die Ammoniter David betrachtet haben dürften? Hat Salomo Israel wie eine Untertanenbevölkerung behandelt (vgl. die Gaueinteilung 2 Kön 4)? Am Ende des 1. Teilbandes führt der Verf. schließlich in einem Exkurs „Zur Chronologie der Staatenbildungszeit" die Schwierigkeiten auf, die jede chronologische Hypothese zu lösen versuchen muß, und nennt die Ausgangsannahmen der im Ergebnis voneinander abweichenden chronologischen Systeme (229–232).

Der 2. Teilband, zu dessen Themen der Verf. schon zahlreiche bedeutende Vorarbeiten veröffentlicht hat, beginnt mit Teil IV „Juda und Israel als Glieder des syrisch-palästinischen Kleinstaatensystems" (233–285). In Kap. 1 „Der Zerfall des Reiches Davids und die Auflösung der Personalunion zwischen Juda und Israel" ist es dem Rez. fraglich, ob es „das alte charismatische Ideal" war, „das es geradezu verbot, (die Daviddynastie) auch als Könige von (Israel) anzuerkennen". Das Haus Davids galt in Israel nicht als einheimische Dynastie (vgl. 2 Sam 20, 1; 1 Kön 12, 16; 2 Sam 5, 1 f. ist wohl keine ausreichende Gegeninstanz); nach den schlechten Erfahrungen mit Salomo und der Weigerung Rehabeams, die geforderten Zusagen zu geben, machten sie nicht ihn, sondern einen tüchtigen Mann aus den eigenen Reihen, Jerobeam ben Nebat, zum König (hier ist genausowenig wie bei der Königserhebung Davids in seiner Heimat Juda 2 Sam 2, 4 von einer *berit* die Rede; wurde ein solcher Vertrag nur mit Nichteinheimischen geschlossen? Die Vorstellungen von 2 Kön 11, 17 über eine *berit* zwischen JHWH, König und Volk dürfen jedenfalls hier nicht historisch eingetragen werden). Der Verf. möchte Jerobeam dann in Analogie zu den Kaiserpfalzen im deutschen MA drei Residenzen gleichzeitig, nicht sukzessiv, benutzen lassen. Im Kap. 2 „Der Staat Juda bis zu König Asarja" stellt der Verf. die alttestamentlichen Erzählungen unter Heranziehung aller sonstigen archäologischen und inschriftlichen Zeugnisse in logische Zusammenhänge und wägt ihre historische Wahrscheinlichkeit. Zur Atalja-Episode wäre zu überlegen, ob der Verf. nicht doch noch zu stark die Perspektive von 1 Kön 11 für seine geschichtliche Darstellung übernommen hat: Handelte es sich bei der Regentschaftsübernahme der Atalja überhaupt um einen „Staatsstreich"? War es nicht eher ein Kampf um die Vormundschaft über den kleinen Joasch zwischen Atalja und dem Priester Jojada, aus dessen Sicht die Vorgänge formuliert scheinen? Zu Beginn des Kap. 3 „Der Staat Israel bis zu König Jerobeam II." gibt der Verf. wie gewohnt zunächst eine Übersicht über die verwerteten Quellen und die ganze Epoche in großen Zügen. Wieder überzeugt den Rez. nicht die Vorstellung vom „alten charismatischen Königsideal" als historischem Faktor, der „zumindest auch verantwortlich" dafür zu machen sei, daß das Königtum in Israel labiler war als in Juda (258). Das Königtum dürfte in Israel wie in Juda immer dynastisch *und eo ipso* „charismatisch" gewesen sein (letzteres stellt eine theologische Wertung, nicht eine konstitutionell verschiedene Form des Königtums dar): warum sonst war fast jeder nicht über die

Erbfolge König Gewordene so blutig konsequent bemüht, auch noch entfernte Verwandte der bisherigen Dynastie auszurotten, wie es der Verf. am Beispiel Jehus grausig anschaulich nacherzählt? Nirgendwo wird doch die Legitimität z. B. von Nadab ben Jerobeam oder Ela ben Bascha in Frage gestellt. Möglicherweise spielten in Israel (im Unterschied zum „Haus Juda", neben dem der Stamm Benjamin keine konkurrierende Bedeutung mehr gehabt zu haben scheint), auch regionale und Stammesrivalitäten eine Rolle, die bis zu Omri die häufigen Dynastiewechsel verursachten. – Ausdrücklich aufmerksam gemacht sei auf die behutsamen Erörterungen des Verf. darüber, was in der Omridenzeit „Kanaanäer" bedeutet haben mag: sie seien „nicht ethnisch und wohl auch nur eingeschränkt politisch, sondern soziologisch und religiös zu bestimmen" (264). – Die folgenden Teile V „Das assyrische Zeitalter" (287–357), VI „Das babylonische Zeitalter" (359–390) und VII „Das persische Zeitalter" (391–439) scheinen dem Rez. die gelungensten des Werkes zu sein. Jeder Teil beginnt mit einem Überblick über die „Völker und Staaten des Alten Orients" in der entsprechenden Epoche. Viele neuere Quellentexte und Forschungen werden auch in die übrigen Darlegungen einbezogen. Besonders hervorgehoben seien in Teil V Kap. 4 „Die assyrische Krise der israelitischen Religion" (329–338) und Kap. 5 „Der Untergang des neuassyrischen Großreiches und das Reformwerk des Königs Josia" (339–357), außerdem die vorzügliche Behandlung der Perserzeit in Teil VII. Zu Beginn seines Ausblicks „Die Hauptlinien der Geschichte des palästinischen Judentums im hellenistisch-römischen Zeitalter bis zum zweiten jüdischen Aufstand" (439–465) begründet der Verf. in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, weshalb er seine Geschichte des Volkes Israel vor der Zeit Alexanders des Großen enden läßt. Vielleicht wäre doch eine Erweiterung des „Ausblicks" auf wichtige Zentren des Judentums außerhalb Palästinas zur Abrundung des Bildes gut gewesen, besonders ein Blick auf die Juden in Ägypten und der Cyrenaika bis zu ihrer Ausrottung nach den Aufständen 115–117 n. C. – Zeittafeln (466–473) und die bereits genannten Register beschließen das Werk. H. Engel S. J.

Engel, Helmut, *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung (Orbis Biblicus et Orientalis 61). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 205 S.

Wegen ihrer autoritätskritischen, auf das Innere der betroffenen Glaubensgemeinschaft gerichteten kritischen Tendenz hat sich die Susanna-Erzählung bei Auslegern aus der Societas Jesu schon immer hohen Ansehens erfreut (Kommentare von Bedeutung aus dem 16. und 17. Jh. sind ausschließlich von Jesuiten verfaßt worden: Maldonatus, Pereira, Cornelius a Lapide), und die vorliegende Habilitationsschrift des Frankfurter Exegeten Helmut Engel reiht sich hier vorzüglich ein. Denn diese Arbeit verleiht nicht nur der von der Forschung völlig vernachlässigten Susanna-Erzählung wieder Gewicht und Stimme, sie entwirft auch (29–54) eine gut lesbare Auslegungsgeschichte und vermag es, anhand eines Vergleiches der beiden griechischen Fassungen der Erzählung deren Ziel und Absicht zu ermitteln. Letzteres ist bezüglich der üblichen Rezeptionspraxis besonders wichtig, die die Susanna-Erzählung häufig zu einer sex-and-crime-story verkommen läßt.

Von der Susanna-Erzählung gibt es zwei griechische Fassungen, die in der Kirchengeschichte durchweg rezipierte und auch von Hieronymus übersetzte Theodotion-Fassung und die erst 1772 wieder bekannt gewordene Fassung der Septuaginta, zu der 1788 eine syrische Schwesterhandschrift und 1931 eine in Ägypten gefundene vor-hexaplarische Septuaginta-Version bekannt wurden. In der Forschung besteht nun Konsens darüber, und dieser wird auch durch E.s Arbeit bestätigt, daß die Septuaginta-Fassung die ältere ist. Diese wurde von Theodotion benutzt und redaktionell stark verändert. Von daher stellt sich für E. die exegetische und theologische Aufgabe: Mit Hilfe des Arsenals redaktionsgeschichtlicher und textvergleichender Methodik werden beide Fassungen im einzelnen ausgelegt und kommentiert und in ihrer Zielsetzung im ganzen miteinander verglichen. Das Schwergewicht liegt dabei auf der – aufgrund des Vergleichenkönnens besonders augenfälligen – Aussageabsicht des Septuaginta-Textes. E.s Ausführungen sind in allen Einzelheiten ebenso gelehrt wie präzise, auch wenn

ihre Lektüre voraussetzt, daß man gut Hebräisch und Griechisch kann; auch Syrisches und Hieroglyphisches wird zitiert. Auch wenn die sozial- und zeitgeschichtlichen Aspekte der Susanna-Erzählung nicht eigens entfaltet werden (methodisch gesehen wäre das schon verlockend gewesen), kann Verf. überzeugend nachweisen, daß die Septuaginta-Fassung der Susanna-Erzählung die Zustände der Hasmonäerzeit (nach Jonathan und vor Pompeius) nachzeichnet. Denn eine rein jüdische Autorität ist vorausgesetzt, in deren Hand alle administrative, exekutive und jurisdiktionelle Vollmacht vereint war. Susanna wäre daher, da die einzige Autorität im Volk korrupt war, dem sicheren Tod ausgeliefert gewesen. Die „Lösung" ereignet sich dadurch, daß Gott einem „Jüngeren" (im Gegensatz zu den Ältesten) Weisheit verleiht, eben Daniel, und so die Hoffnung entstehen läßt, daß Gott auch gegen bestehende Machthaber in Israel sein Volk retten wird. In V. 62 der Septuaginta-Fassung wird der Hinweis auf die „Jungen" pauschal und ohne Bezugnahme auf Daniel wiederaufgegriffen: „Deshalb sind die Jungen die von Gott geliebten Jakobssöhne wegen ihrer Ganzheit, und wir wollen achthaben darauf, daß die jungen Leute zu tüchtigen Söhnen werden; denn wenn die jungen Leute gottesfürchtig sind, dann wird ihnen Geist von Wissen und Einsicht zuteil zu aller Zeit". Diese „Jungen", die in ähnlicher Rolle im Streit um die Normen auch das Jubiläenbuch kennt (S. 179 A. 14) und die vielleicht auch etwas zu tun haben mit der Hochschätzung der „Kinder" im Neuen Testament, werden durch diesen Schluß als die große Hoffnung für Israel dargestellt. Mir will scheinen, daß dieser Schluß, wie Schlüsse überhaupt, für die ganze Erzählung ziemlich wichtig ist und daß er in der jetzigen Fassung auch die Frage nach der Gattung mitzubestimmen vermag. Ähnlich wie es in Mt 24,44 durch „Deshalb" als Einleitung geschieht, wird dadurch die vorangehende Erzählung zur Beispielerzählung. Die Bedeutung Daniels soll zeigen, wie wichtig es ist, auf die „Ganzheit" der jungen Leute zu achten. Damit liegt aber dann durchaus eine „Anwendung", und zwar eine moralische Applikation der Susanna-Erzählung, auch in der Septuaginta-Fassung vor, und es ist mir nicht ganz einsichtig, weshalb E. die moralisierenden Züge ausschließlich in der späteren Theodotion-Fassung finden will. Es geht eben auch hier nicht nur um Gottes Handeln durch Daniel, sondern auf der Ebene der Rezipienten um eine moralisch-pädagogische Konsequenz. – Natürlich ist zuzugeben, daß erst die Theodotion-Fassung umfassend moralisiert und dabei auch erotisiert (Verf. weist zu Recht auf die Arbeit Martin Brauns zu Josephus) und psychologisiert. Und indem die Theodotion-Fassung den Schluß umgestaltet, macht sie nun nicht mehr Daniel zum Vorbild, sondern Susanna (V. 63: an ihr wurde keine unanständige Tat gefunden).

Schwierigkeiten habe ich daher mit der gattungsmäßigen Einordnung, die E. vornimmt, indem er die Septuaginta-Fassung eine „novellistische Erzählung", die Theodotion-Fassung aber eine Lehrerzählung nennt, die aretalogische Züge habe. So weit liegen beide Fassungen vielleicht doch nicht auseinander. Unklar bleibt nach dem S. 177–181 zur Septuaginta-Fassung Ausgeführten, was Verf. unter „paränetischer Absicht" (177) daran versteht. Hängt das mit „Paränese" oder eher mit „Paraklese" zusammen? – Aber Verf. ist zuzugeben, daß das gesamte Gattungswesen der zwischentestamentlichen Literatur im argen liegt und noch der systematischen Sichtung harrt. – Fazit: Die Arbeit von E. ist – weit vor dem Aufsatz von J. Schüpphaus in ZAW 83 (1971) 49–72 – das Beachtlichste zum Thema „Susanna-Erzählung"; geliefert wird ein vollständiger und umfassender Kommentar zu beiden Fassungen. In Präzision und Gründlichkeit ist die Arbeit ein Muster für die Beschäftigung mit der Literatur zwischen den Testamenten. Sie ist daher auch gerade dem Studenten als Musterexegese zu empfehlen. Mit dem inzwischen aus der Hand von H. W. Hollander und M. de Jonge erschienenen Kommentar zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen (aus dem gleichen religionsgeschichtlichen Umfeld) hält die Arbeit E.s jeden Vergleich aus. So wünschen wir uns von diesem Verfasser noch weitere Beiträge aus diesem wichtigen Literaturbereich.

Kl. Berger

Neirynck, Frans / Van Segbroeck, Frans, *New Testament Vocabulary.* A Companian Volume to the Concordance (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXV). Leuven: University Press/Peeters 1984. XVI/494 S.

Mit dem Erscheinen des „Greek New Testament" der United Bible Societies (1975) und der 26. Auflage des „Novum Testamentum Graece" von K. Aland u. a. (1979) ist ein neuer Standardtext des griechischen Neuen Testaments erreicht worden, der beanspruchen darf, für viele Jahre in Forschung und Lehre maßgebend zu bleiben. Das Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster hat den Textausgaben in den Jahren 1975 bis 1983 eine „Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament" und eine kürzere „Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece" (1980) beigegeben. Die jetzt vorgelegte Arbeit von Neirynck und van Segbroeck hat nicht die Aufgabe, diese Hilfsmittel zum Novum Testamentum Graece zu ersetzen, sondern sie zu ergänzen. Warum diese Ergänzung? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Aufbau des Löwener Begleitbandes. – In Teil I listen die Hgg. alle Wörter des griechischen Neuen Testaments nach Wortfamilien auf. Dies war in den Münsteraner Konkordanzen nicht geschehen, und die „List of New Testament Words Sharing Common Elements" (Rom 1969) von X. Jacques kann diese Aufgabe nicht mehr erfüllen, da sie auf einem überholten Text beruht. Die beiden belgischen Hgg. listen die Wörter des NT getrennt nach solchen, die durch Präfixe oder α privativum mit einer Wurzel verbunden sind, dann solchen, die auf andere Weise Verbindungen aufweisen, dann Eigennamen und schließlich Wörtern, die keine Verbindungen aufweisen. So wird ein differenzierter Überblick ermöglicht. Eine Eigenheit der Wortlisten von N. und v. S. ist, daß sie in der Statistik wie in den Kolumnen diejenigen Stellen nicht berücksichtigen, die Nestle-Aland in der 26. Aufl. nur im Apparat führen, ferner, daß sie umstrittene Verse und Perikopen auch aus der Komputation einer neutestamentlichen Schrift herausnehmen wie die Perikope von Jesus und der Ehebrecherin Joh 7,53 – 8,11. Eigennamen wie Καλοὶ λιμένες werden nicht mehr unter ihren Bestandteilen aufgeführt, sondern erscheinen nur noch als Eigennamen, was die Statistik ebenfalls verändert. Die Aufschlüsselung der Schriften des Neuen Testaments erscheint gegenüber R. Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes (Zürich/Frankfurt a. M. 1958, mit Beiheft zur 3. Aufl., Zürich 1982), insofern verbessert, als etwa im Bereich der Briefliteratur stärker differenziert wird. Wünschenswert wäre vielleicht noch eine Berücksichtigung des Sondercharakters von Eph und Kol gewesen. Doch verfolgt der Begleitband offenbar vor allem das Ziel, bei der Synoptikerforschung zu helfen, wie die folgenden Teile zeigen. – In Teil II wird einem offensichtlichen Mangel der beiden Konkordanzen aus Münster abgeholfen, durch den bei Stellen, die innerhalb der Synoptiker mehrfach vorkommen, die Verweise auf die Seitenreferenten fehlen. Hier wird in Löwen nun absolute Perfektion angestrebt, vielleicht etwas auf Kosten der Übersichtlichkeit. Der „Companion Volume" enthält nicht nur alle synoptischen Parallelstellen entsprechend der vorausgesetzten Zwei-Quellen-Theorie mit den entsprechenden statistischen Angaben, sondern auch noch „Synonyme und Substitute", mit einer kurzen Liste am Schluß von Wörtern, die nur bei Markus vorkommen. Die Frage der Zugehörigkeit eines Wortes zu Q wird mit dem Hinweis auf die Q-Rekonstruktionen dieses Jahrhunderts von Fall zu Fall beantwortet. So findet der Benutzer, der die erste Verwirrung gegenüber dem komplizierten Text überwunden hat, hier eine sehr nützliche, ja geradezu unentbehrliche Informationsquelle. Wer immer versucht hat, mit Hilfe der Konkordanz von A. Schmoller Parallelstellen zu ermitteln, wird die Verzweiflung kennen, die einen wegen der stark willkürlichen Anordnung der Parallelstellen dort immer wieder befällt. Hinzu kommt nun, daß der von Schmoller vorausgesetzte Text nicht mehr der heute von uns gelesene ist. – Der abschließende Teil III zeigt einerseits die Textentwicklung vom Greek New Testament in seinen drei Auflagen auf, anderseits diejenige vom Nestle-Aland allein und in Verbindung mit dem Greek New Testament. Ein eigener Abschnitt gilt der Drei-Evangelien-Synopse von H. Greeven (1981). Den Schluß bildet die Auswertung der von Westcott und Hort in ihrem Novum Testamentum am Rand aufgeführten Lesarten, die zwar in der Konkordanz von Moulton und Geden (seit 1897) aufgeführt, aber nicht immer vollständig und

korrekt wiedergegeben sind und die der heutige Leser schon deshalb nicht mehr leicht auffinden wird, da er sonst mit den Publikationen aus Münster und Löwen alle notwendigen Informationen zusammenhat. – Den belgischen Gelehrten gebührt großer Dank für ihre höchst wertvolle Arbeit, die als ein Ausdruck internationaler Zusammenarbeit angesehen werden kann. Vielleicht gelingt eines Tages eine Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, die die parallele Benutzung der Aland'schen Konkordanzen und des Löwener Begleitbandes überflüssig macht. – Für Ergänzungen und Korrekturen sei der Benutzer verwiesen auf: F. Neirynck, New Testament Vocabulary. Corrections and supplement: EThL 62, 1 (1986) 134–140. J. Beutler S. J.

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.

Die Frage nach den Beziehungen des Johannesevangeliums (Joh) zu den synoptischen Evangelien und insbesondere zum Lukasevangelium (Lk) ist im Verlauf der beiden letzten Jahrzehnte erneut intensiv aufgekommen. Angesichts der kaum noch zu übersehenden Literatur sind Detailuntersuchungen angebracht. D. hat in seiner Würzburger Diss. „Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium" (München 1972) bereits Vorarbeiten zum Verhältnis des Joh zu den synoptischen Leidensberichten vorgelegt und dabei einen Standpunkt vorbereitet, nach dem nicht das Joh, sondern ein zu rekonstruierender vorjoh(anneischer) Leidensbericht Berührungen mit den synoptischen Leidensgeschichten aufweist. Eine entsprechende Annahme liegt auch der vorliegenden Studie zugrunde. Die Beschränkung auf drei oder vier Abschnitte des Lk als Parallelen zum Joh besagt dabei nichts über eine besondere Nähe des vierten Evangeliums zum dritten. Sie ist vielmehr von der Diskussion der letzten Jahre bestimmt. – In einem einleitenden Abschnitt (15–38) zeigt D. die Forschungsgeschichte im 20. Jh. auf. Sie verläuft in drei Phasen: weitverbreitete Annahme der Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern bzw. Lk in den ersten vier Jahrzehnten, Aufgabe dieses Konsenses nach der Studie von P. Gardner-Smith (1938) und allmähliche Rückkehr zu der ursprünglichen Meinung bei einer wachsenden Zahl von Forschern seit den 60er Jahren. D. versteht seinen Beitrag als einen Versuch, Bewegung in die starren Fronten zu bringen, in denen sich Befürworter und Gegner einer Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern bzw. Lk gegenüberstehen, indem er auf seine These der Abhängigkeit der vorjoh. Tradition, nicht des Joh selbst, von Lk und weiteren synoptischen Quellen zurückkommt (35 ff.). Er steht dabei in der Tradition der Norweger N. A. Dahl und P. Borgen, die für die Passionsgeschichte bereits in den 50er Jahren einen ähnlichen Vorschlag gemacht hatten (vgl. NTS 2, 17–32; 5, 246–259). Methodisch geht D. so voran, daß er jeweils zunächst die literarischen Berührungen zwischen Joh und Lk aufzeigt, dann untersucht, ob die Gemeinsamkeiten bei Lk eher auf das redaktionelle Konto des Evangelisten oder auf seine Überlieferung zurückgehen und schließlich das gleiche für Joh durchführt. Eine umfassende Literaturübersicht steht jeweils voran. – Für die Geschichte vom „königlichen Beamten" Joh 4, 46–54 par. Lk 7, 1–10 und Mt 8, 5–13 ergibt die Untersuchung im 1. Kap. (39–125), daß die vorjoh. Überlieferung vermutlich auf der Mt-Fassung beruht, mit sekundärem Einfluß auch der Lk-Fassung (vgl. 120). Vermutlich standen in der Mt und Lk vorausliegenden Fassung der Geschichte in Q noch die beiden Gesandtschaften des Beamten zu Jesus, die in Mt wie bei Joh fehlen. D. vermutet den Ursprung der joh. Erzählung in der „Zeichen-Quelle" (vgl. 54, Anm. 492 zu S. 120 u. ö.), ohne daß diese Annahme jedoch weiter begründet würde. – Für die Salbungsgeschichte Joh 12, 1–8 par. Lk 7, 36–50; 10, 38–42 vermutet D. im 2. Kap. (126–206) vor allem Abhängigkeit der vorjoh. Überlieferung von Mk 14, 3–9 unter sekundärer Einwirkung der Geschichte von der Sünderin in Lk 7. Die Geschichte von Marta und Maria Lk 10, 38–42 muß nach ihm nicht auf den joh. Text eingewirkt haben. Auch hier läßt sich kein direkter Zusammenhang zwischen joh. Redaktion und synoptischer Vorlage aufzeigen (vgl. 205 f.). – Für die Geschichte von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern Joh 20, 19–29(31), die D. in seinem abschließenden 3. Kap. (207–296) behandelt, kommt als einziger Paralleltext Lk 24, 36–50 in

Frage. Auch hier scheint es D., daß Lk nicht direkt auf das Joh einwirkte: die sprachlichen Berührungen setzen zwar das vorliegende Lk voraus, nicht aber notwendigerweise das fertige Joh, und inhaltlich erweisen sich die gemeinsamen Elemente (wie der Erweis der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten und der Auftrag zur Sündenvergebung) als nicht spezifisch johanneisch. Die Geschichte von der zweiten Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Joh 20,24–29(31) hält D. mit guten Gründen für joh., gegen H. Thyen, W. Langbrandtner u. a. (289–296). – In einer kurzen Schlußzusammenfassung (297–300) äußert D. die Vermutung, daß der rekonstruierte vorjoh. Bericht in den behandelten Perikopen einem größeren Erzählkomplex angehört, der auch den Passionsbericht mit einschloß. Dies würde ihn in die Nähe des „Zeichenevangeliums" von R. T. Fortna bringen. Die von G. Richter u. a. angenommene judenchristliche „Grundschrift", der zwei gegenläufige theologische Bearbeitungen gefolgt sein sollen, lehnt er dagegen entschieden ab (vgl. seinen Beitrag in „Die Kraft der Hoffnung", Festschr. Alterzbischof DDr. Josef Schneider, Bamberg 1986, 62–83).

Die sehr kenntnisreiche und durchweg behutsame Studie D.s nötigt auf jeden Fall Respekt ab. Über lange Strecken wird die Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur geführt, wozu 170 Seiten Anmerkungen kommen. Nur im 1. Kap. stehen die Autorenmeinungen ungegliedert nebeneinander (44–51), in den übrigen werden sie klassifiziert und bereiten so den eigenen Lösungsvorschlag D.s vor. Die Einzelauseinandersetzung wird vor allem mit der Bestimmung von Tradition und Redaktion bei Lk und Joh geführt werden müssen. Wichtigster Gesprächspartner ist hier F. Neirynck, der heute wohl profilierteste Vertreter einer direkten Abhängigkeit des Evangelisten von den Synoptikern, und zwar als einziger Erzählquelle. In seinem Beitrag in „EThL" 60 (1984) 367–375 hat N. bereits zu D.s Beitrag Stellung genommen und Zustimmung für D.s Zuweisung der lk Entsprechungen zu Joh zur Endfassung des Lk signalisiert. N. drückt die Hoffnung aus, daß D. auch die (nach N. unnötige) Annahme einer zwischen Lk und dem Joh stehenden, von den Synoptikern beeinflußten vorjoh. Quelle aufgeben werde (a. a. O. 375). Doch wird man im Umkreis von N. in Löwen die Frage beantworten müssen, wie sich der große Unterschied zwischen der Ähnlichkeit der Synoptiker untereinander einerseits und ihrer Verschiedenheit im Vergleich mit Joh anderseits erklären soll, wenn das literarische Verhältnis im Sinne einer Benutzungshypothese grundsätzlich gleich war. Hier hat D. denn vielleicht doch die besseren Argumente. Seine Hauptschwierigkeit bleibt der große zeitliche Abstand zwischen Joh und den Synoptikern, wenn zwischen beiden eine längere Phase mündlicher und schriftlicher Überlieferung und die joh. Quelle angenommen wird. So ist über „Johannes und Lukas" noch nicht das letzte Wort gesprochen. J. Beutler S. J.

Wakefield, Gordon S., *The Liturgy of St. John.* London: Epworth Press 1985. IX/102 S.

Der vorliegende kleine Band setzt eher Wissenschaft voraus als daß er sie selber betreibt. Der Verf., Leiter eines ökumenischen Studienkollegs in Birmingham, möchte eine eher spirituelle Einführung in die joh(anneischen) Abschiedsreden geben, die die Erkenntnisse der Exegese voraussetzt. Der Bogen spannt sich dabei von der Fußwaschung bis zu den letzten Worten Jesu an seine Jünger nach seiner Auferstehung in Kap. 21. Schon N. Davey hatte den Vorschlag gemacht, einmal eine Liturgie zu entwerfen, die allein aus dem Sprachschatz und der Gedankenwelt des Vierten Evangeliums schöpft (9). W. greift ihn auf seine Weise auf und unternimmt den Versuch, hinter der zweiten Hälfte des Joh(annesevangeliums) die Struktur der Liturgie zu entdecken. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß im Joh ein Bericht über die Einsetzung der Eucharistie fehlt (vgl. 5 ff.). Dafür zeigen die Jesusreden vor Jesu Abschied offensichtlich gottesdienstliches Gepräge, wie gerade neuere englischsprachige Kommentare hervorheben. Von dort bis zu einer gottesdienstlichen Struktur der ganzen zweiten Hälfte des Joh ist freilich noch ein weiter Schritt. W. wählt den Einstieg bewußt nicht in erster Linie bei der Fußwaschung oder beim Mahl Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung (Joh 21,12 f.), sondern beim Gesamtzusammenhang der letzten neun Kap. des Joh. Der Vorschlag wird vor allem in der Einleitung begründet (9 f.).

W. sieht in den fraglichen Kapiteln einen Wortgottesdienst. Voran steht die Vorbereitung in der Fußwaschungsszene (13, 1–17). Es folgt eine „Abgrenzung" der Tischrunde im Zusammenhang mit dem Fortgang des Verräters (13, 18–30). Die Kapitel 14–16 wären dann die „Wortliturgie", Kap. 17 das „Konsekrationsgebet", der Leidensbericht und der Bericht von der Auferstehung in Kap. 18–20 mit dem Höhepunkt der Geistverleihung an die Jünger eine „Kommunion", Kap. 21 mit seinen Worten über Jesusgemeinschaft in Sendung und Leiden „Post-Kommunion". Über einen Vergleich wird dieser Strukturierungsvorschlag nicht hinauskommen. Die Anklänge an die Eucharistie, die im Joh sowohl in 6, 51–58 wie in 21, 12 f. vorhanden sind, werden von W. kaum oder gar nicht beachtet. Eingehender wird die Frage untersucht, wieweit in Kap. 17, vor allem V. 19, eine kultische Selbsthingabe Jesu erfolgt. Mit Recht mahnt W. hier zur Vorsicht und verweist auf die Dimensionen der Sendung Jesu bei Joh, die sich in kultische Kategorien nicht eingrenzen lassen (55 ff.). Im Vordergrund steht Jesu Gebet für die Einheit der Seinen. Diesem Anliegen weiß sich W. durchgehend in seiner Studie verbunden, so daß er sicher Leser nicht nur aus seiner eigenen (methodistischen) Kirche finden wird. J. Beutler S. J.

Zeller, Dieter, *Der Brief an die Römer.* Übersetzt und erklärt von D. Z. (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1985. 304 S.

Seit 1940 endlich wieder ein Kommentar zu Röm in dieser Reihe! Der breiter angelegte „Römerbrief" von O. Kuß steht außerhalb und blieb unvollendet. Z. steht im Gespräch mit ihm und den großen Kommentaren von Käsemann, Schlier, Cranfield und Wilckens. Es ist ihm gelungen, bei einem angemessenen Umfang (!) in die Grundlinien ebenso wie in die wichtigeren Details einzuführen, wobei er ständig auf weiterführende Literatur verweist. In der Einleitung legt Z. den Schwerpunkt auf den „Zweck des Schreibens", den er besonders darin sieht, daß Paulus für seine Spanienmission einen Stützpunkt sucht. (Ob er nicht doch auch die Gemeinde in der Hauptstadt stärker um ihrer selbst willen meinte? Warum hatte er früher schon öfter die Absicht gehabt, dorthin zu gehen? 1, 13). Hilfreich ist bei den einzelnen Abschnitten die klare Aufgliederung: Übersetzung (die schon manche Frage entscheidet), I. Literarkritik (Zusammenhang, Abgrenzung, Gliederung), II. Auslegung (mit zahlreichen Quer- und Literaturverweisen) und III. „Wichtige theologische Themen des Textes und Verständnisschwierigkeiten des modernen Menschen". Diese Eigenart erleichtert es dem Leser, am Schluß jedes Abschnittes noch einmal den springenden Punkt zu erfassen und ihn zu aktualisieren (ein schönes Beispiel S. 94 f.).

Der Natur eines Kommentars entsprechend sind die eigenen Forschungsbeiträge so ins Ganze integriert, daß sie kaum herauszulösen sind. Wie von den Vorarbeiten Z.s her zu erwarten, lassen sich gewisse Akzente im Bereich der Rechtfertigungslehre erkennen. Bei der Auslegung von 3, 21–31 wird deutlich, wie sehr die Gerechtigkeit ein „göttliches Geschenk" ist, welches der Vater selbst durch den Sohn wirkt. Mir kam von neuem die Frage, warum der Vorschlag von G. Howard (HThR 60/1975, 459–465) und M. Barth (HeyJ 1969, 363–370) allgemein nicht stärker in Erwägung gezogen wird, *pistis Iesou* mit einem genetivus subjektivus zu erklären, wodurch dann die *pistis* der Menschen hervorgerufen und ermöglicht würde. Damit wäre dann in der Tat „eine Verhaltensweise Gottes" (87) bezeichnet, jener „ungeheure Neuaufbruch Gottes zum Menschen hin" (38), der nun – als „Vater" – nicht mehr im *nomos*, sondern in der *pistis* und *agape/charis* kommt. Wir sind hier an derselben Problematik, auf die ich im vorigen Heft (ThPh 61 [1986] 568 f.) in der Besprechung des Gal-Kommentars von U. Borse (ebenfalls RNT) aufmerksam gemacht habe. Der Gesetzesweg ist ja nicht schon als solcher ein „Unheilsweg" (84), sondern nur durch einen Mißbrauch (Röm 7, 11 f.), als Leistungsweg. – *Dia pisteos* in 3, 25 wäre dann nicht mehr ein „ungeschicktes Einsprengsel" (86), sondern alles ergäbe einen einheitlichen Gedanken: ‚Sühneopfer (!) durch Trauen (Treue, Hingabe) in seinem Blut' = „d. h. in seinem Lebensopfer" (90). – In dem ausgezeichneten Exkurs über die „Bedeutung des Kreuzestodes Jesu bei Paulus" wird klar – was man nicht genug betonen kann –, daß nicht der Zorn des Vaters sich über den Sohn ergießt und dieser nicht den Vater besänftigen muß, sondern

daß die Liebe des Vaters den Sohn gerade in seinem Leiden trägt und darin offenbar wird. So würde nun das Trauen Jesu und das Trauen (die Treue) Gottes in einer Linie liegen! Dem würde dann auch in 8,34 entsprechen – was Z. als Alternative bringt –, daß Christus als „Anwalt" dem „Satan gegenübersteht" (167), also auch dort nicht den Richter beschwichtigt, sondern den Kläger zurückweist.

Es wäre reizvoll, so noch an manchen Punkten mit Z. ins Gespräch zu kommen. Als Stichworte seien genannt: *hypakoē pisteōs* wird von G. Friedrich als „Predigt des Glaubens" interpretiert (ZNW 72 [1981] 118–123), was ich für richtig halte. – In 3,7 dürfte ein Irrealis vorliegen: „Wenn nämlich Gottes Wahrheit in meiner Lüge übergeflossen wäre in seinen Glanz", wenn also Gott trotz meiner Lüge mich mit seiner Herrlichkeit beschenkt hätte, wieso würde dann ausgerechnet ich, der Jude, noch als Sünder verurteilt durch das Gesetz? Gott muß auf Lüge mit Zorn antworten (können)! Dann ist V7 keine „gekünstelte Konstruktion" (79). (Näheres dazu s. N. Baumert, Täglich sterben und auferstehen, StANT 34, München: Kösel 1973, 302–309.) – Ein letztes Stichwort: *charisma* übersetzt Z. in 1,11, wie allgemein üblich, als „Gnadengabe". Aber warum fügt Paulus dann noch *pneumatikon* hinzu? Außerdem ist nicht er Geber einer Gnadengabe! Richtiger scheint es darum: „... damit ich euch etwas (ti!) als geistliches Geschenk mitteile; das aber bedeutet ..." Somit „verbessert" sich Paulus nicht in 1,12 (41), sondern erklärt, wie er dieses sein Mitteilen versteht. Der Ansatz, bei der Grundbedeutung ‚Geschenk' zu bleiben, bewährt sich auch an den übrigen Stellen, wie ich in einem kürzlich erschienenen Beitrag zu zeigen suche (Charisma und Amt bei Paulus, in: Vanhoye, A./Hrsg., L'Apôtre Paul, BEThL LXXIII, Leuven 1986, 203–228). Das Wort meint immer ein Konkretum. „Begnadigung" in 5,15f. (113) ist zu akthaft. In 12,6 aber kommt Z.s Erklärung von einer „Verdoppelung der Funktionen" (209) meinem Lösungsvorschlag entgegen, daß hier die Befähigung durch *charis* bezeichnet sei, *charisma* aber die Wirkung (z.B. den tatsächlich geleisteten Dienst) oder die Atmosphäre meint, die über dem entsprechenden Tun liegt (z.B. die Heiterkeit in der Barmherzigkeit). Das können nur einige Farbtupfer sein, die dazu anregen, sich das Bild selbst anzuschauen. Die Lektüre dieses Kommentars ist sehr anregend und lohnend. – In seiner knappen, informativen Sprache ein sehr hilfreiches Arbeitsbuch für Fachtheologen und Prediger. Das Buch leistet voll, was man von dieser Reihe erwartet.

N. Baumert S.J.

Iovino, Paolo, *Chiesa e tribolazione.* Il tema della θλῖψις nelle Lettere di S. Paolo (Facoltà Teologica di Sicilia. Studi 1). Palermo: Edi Oftes 1985. 174 S.

Die 1981 kirchlich errichtete Theologische Fakultät für Sizilien beginnt mit diesem Band eine eigene Studienreihe. Der Verf. lehrt an ihr Neues Testament. Er verdankt seinen Werdegang dem Päpstlichen Bibelinstitut und der Gregoriana-Universität in Rom, daneben aber auch in besonderer Weise Prof. Joseph Schmitt in Straßburg. Ihm wird das Buch nicht nur dankbar gewidmet. Vielmehr stellt der Verf. auch eine Bibliographie der Veröffentlichungen seines 1981 verstorbenen Straßburger Lehrers voran. Diese zusätzliche Information hätte dem Leser durch einen Untertitel auch zugänglich gemacht werden können, da man sie sonst bibliographisch nicht findet. Zu überlegen wäre der Neuabdruck in einer allgemein zugänglichen Zeitschrift. – Es ist erfreulich, daß die Theologische Fakultät von Palermo mit einer bibelwissenschaftlichen Publikation beginnt, und die Wahl des Paulus als Gegenstand des ersten Bandes ist darüber hinaus ein ermutigendes Zeichen, sich auch dem ökumenischen Gespräch zu stellen. Davon zeugen auch nichtkatholische Titel in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis. Das Thema der Arbeit von I. wird durch den Untertitel einerseits verdeutlicht, anderseits aber doch nur unzureichend wiedergegeben: I. bemüht sich um ein bibeltheologisches Gesamtbild des Zusammenhangs von „Bedrängnis und Kirche" im Corpus Paulinum im weitesten Sinne. Der paulinische Ausdruck der θλῖψις dient dabei über weite Strecken als Auswahlprinzip der Texte, jedoch keineswegs ausschließlich, so daß der Untertitel eher irreführend wirkt. Bei der Gliederung seines Stoffes geht I. einerseits von biographischen Rücksichten aus, d.h. von der vermutlichen Abfolge der Paulusbriefe, anderseits von systematischen. So ergeben sich als Hauptthemenberei-

che: „Bedrängnis und Evangelium" (1–2 Thess), „Bedrängnis und Liebe" (1–2 Kor), „Bedrängis und Hoffnung" (Röm und Gal) sowie „Vollendung der Bedrängnis" (Phil und Kol, bes. 1,24). Das Weiterführende der Arbeit von I. dürfte vor allem in der Herausarbeitung des Zusammenhangs von Bedrängnis des Apostels und Bedrängnis der Gemeinde liegen. Beide haben ihre Wurzeln sowohl im Alten Testament, vor allem im Geschick des leidenden Gottesknechtes, als auch und vor allem im Christusgeschehen. Dabei erweist sich die Bedrängnis als Element der christlichen, von jüdischer Apokalyptik beeinflußten Eschatologie. Insgesamt besteht bei I. die Gefahr, den Unterschied der paulinischen gegenüber der jüdischen und judenchristlichen Eschatologie nicht ganz genügend zu sehen. Dies hängt auch mit seiner Zuschreibung selbst der deuteropaulinischen Briefe zum Corpus Paulinum zusammen. So erscheinen sowohl der 2 Thess (46) als auch der 2 Tim (145) oder der Kol (149) als paulinische Briefe, was etwa für den 2 Thess zur Folge hat, daß die spezifische Form des paulinischen Gerichtsgedankens (in der Verbindung mit dem Christusgeschehen) aus dem Blick kommt. Die Gegenprobe bildet die Darstellung der „Leiden des Apostels" in 2 Kor 4,7 bis 5,10. Geht es hier um die Hoffnung des Apostels auf eine Errettung in der noch zu erwartenden Auferstehungswirklichkeit oder um das „Täglich Sterben und Auferstehen", wie N. Baumert in seiner gleichnamigen Studie zu diesem Abschnitt (München 1973) wahrscheinlich gemacht hat? Von da aus wäre dann auch Röm 8 noch einmal auf die dort implizierte Eschatologie zu überprüfen. Insgesamt weckt die hier vorgelegte Studie den Wunsch nach mehr theologischem Gespräch über die Alpen hinüber.

J. Beutler S.J.

Vögtle, Anton, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte.* Neutestamentliche Beiträge. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 328 S.

Kurz vor seinem 75. Geburtstag legte Anton Vögtle in diesem Sammelband eine Auswahl seiner „jüngeren Studien, die überwiegend neuralgische Punkte derzeitiger neutestamentlicher Forschung ansprechen" vor – nicht ohne sie vorher einer Durchsicht unterzogen zu haben, die teilweise zu längeren „Nachträgen" führte. In den Titeln wird die Spannweite seines reichen exegetischen Schaffens sichtbar: der Bogen reicht von Mk 1 bis zu der „spätesten neutestamentlichen Schrift", dem vernachlässigten 2 Petr, inhaltlich von Themen der Evangelienüberlieferung (Teil I), dem „Schwerpunkt dieses Bandes", über „Paulinische Verkündigung und Nah-Erwartung" (Teil II), „Apostolat und kirchliches Amt" (Teil III) bis zu dem „Phänomen kanonischer Schriften und der Frage kompetenter Schriftauslegung" (Teil IV mit zwei Beiträgen über 2 Petr 1,12–15 und 1,20b). V. versteht dabei den Prozeß der apostolischen Verkündigung und Schriftwerdung selbst als „wirkungsgeschichtlichen Prozeß des mit Ostern zum Höhepunkt und vorläufigen Abschluß kommenden Offenbarungsgeschehens". In einer traditionellen Terminologie, nach der die „Offenbarung" erst am Ende der apostolischen Zeit zum Abschluß gekommen ist, wäre dies also die Wirkungsgeschichte des Ursprungs innerhalb eines Offenbarungsprozesses im weiteren Sinne. Obgleich gegenwärtige Fragestellungen bei V. selbstverständlich zum Hintergrund seiner „an erster Stelle historischer Fragestellung verpflichteten" Arbeit gehören, meint er doch im Titel mit „Wirkungsgeschichte" hier nur jene erste Phase: „die früh ansetzende bewahrende und aktualisierende, unterschiedliche Situationen, Hörerkreise und Fragen ansprechende Weitergabe von Inhalten des Lebens und Wirkens Jesu bis hin zur Verschriftlichung" (5).

Was man bei V. immer wieder bewundert, ist seine exakte Fragestellung, die sorgfältig abwägende Durchführung und die ständige Bereitschaft zu lernen. Er ist immer im Gespräch. Das zeigen nicht nur die vielen Anmerkungen und „Nachträge", sondern auch seine Selbstkorrekturen (32) und besonders eindrucksvoll der erste Beitrag „‚Theo-logie' und ‚Eschato-logie' in der Verkündigung Jesu?" Hier setzt er sich mit der „originellen Hypothese" Schürmanns auseinander, der in der Verkündigung Jesu die beiden im Titel angesprochenen „Aussagereihen" unterscheiden möchte. V. nennt dies „den mutigsten Versuch, dem inneren Gefüge der Verkündigung Jesu auf die Spur zu kommen", aber mit dem Ergebnis, „daß bereits die Artikulierung" der Frage „in der

Tat stärkstens von der vorschwebenden Lösung derselben inspiriert wurde und deshalb zu zweifelhaften Überakzentuierungen unterscheidbarer Aspekte der Gottes- und Gottesreichverkündigung Jesu führte" (33). Weitere Stichworte: Rede der Logienquelle vom „Menschensohn" – Mk 1,9–11 – Herkunft von Mt 16,17–19 – das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu (in dieser Frage glaubt V., „der heutigen Diskussion einen eingehenderen Beitrag schuldig zu sein") – das markinische Verständnis der Tempelworte. – Das Thema „Eschatologie" – seit „Das NT und die Zukunft des Kosmos" (1970) ein Hauptthema seines Schaffens (vgl. auch zu Offb: „Das Buch mit den sieben Siegeln", 1981, ²1985) – kommt außerdem in der Untersuchung der Vater-Unser-Bitten zum Tragen sowie in den zwei Beiträgen über Röm 13,11–14 (= Teil II). Mit großem Respekt vor den Texten und feiner Unterscheidungsgabe sucht er Berechtigung und Grenzen der These von einer frühchristlichen „Nah-Erwartung" abzuklären. Die Diskussion darüber ist noch nicht zum Abschluß gekommen (vgl. die ganz anderen Ansätze von H. Giesen zu Mk und zu 1 Thess 4,13–18 in: SNTU 10 sowie meine eigenen Arbeiten zu 2 Kor 4,12 – 5,10 in StANT 34 und zu 1 Kor 7,29–32 in fzb 47). Vögtles Beiträge sind von bleibendem Wert und ein Beispiel lebendiger, theologischer Forschung. N. Baumert S.J.

Haag, Herbert / Elliger, Katharina, *„Stört nicht die Liebe". Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel.* Olten/Freiburg: Walter 1986. 271 S.

Ergebnisse der Bibelwissenschaft, der Moraltheologie und der Humanwissenschaften werden hier miteinander verbunden und mit der gegenwärtigen Situation konfrontiert. In 21 Kapiteln werden Fragen behandelt wie „Sexualität – was ist das eigentlich?" – „Sexualfeindlichkeit" – „Frauen (in Israel, in der Kirche)" – „Ist Sexualität ein Privileg der Verheirateten?" – „Außereheliche Beziehungen" – „Unzucht" – „Selbstbefriedigung" – „Prostitution" – „Homosexualität" – „Gewalt" und Themen um Ehe und Ehescheidung. Am Anfang stehen Überlegungen über die Schwierigkeit, „aus der Bibel verbindliche Normen für konkretes sittliches Verhalten zu gewinnen". „Es ist unmöglich, aus der Bibel überzeitliche Normen abzuleiten." Sittlich gut ist, „was unter gegebenen Umständen vernünftig und lebensgerecht ist" (11f.). Wer aber sagt, was jeweils „vernünftig und lebensgerecht" ist?

Wie bei dieser Grundsatzfrage, so hat man fast durchgängig den Eindruck, daß in diesem Buch sehr komplexe Sachverhalte – in dem Bemühen, „sie allgemeinverständlich darzustellen" (11) – zu ‚griffig' formuliert werden (vgl. die Überschrift). Zwar wird am Ende (noch einmal) betont, es gehe hier nicht darum, „eine neue oder gar bessere Sexualethik zu entwerfen" (224) – aber was ergibt sich, wenn man zu häufig sagt, was die Bibel „nicht" fordert? Daß damit „keine Legitimation von Permissivität und Beliebigkeit" gegeben sei, wird zwar am Ende hervorgehoben (225). Aber wird diese Einsicht genügend ins Ganze integriert? Für eine verantwortliche Bewertung der angeschnittenen Fragen wäre oft ein größerer Tiefgang notwendig (vgl. nur die Auslegung des Hohenliedes, 86–89, oder „Ehe als Gleichnis", 184–187). Dies ist um so bedauerlicher, als der Finger auf eine Wunde gelegt wird, unter der die Christenheit schon zu lange leidet, und weil hier auf engem Raum viele sachliche Informationen, wichtige Beobachtungen und geschichtliche Durchblicke zusammengetragen sind. Das Buch ist zweifellos ein wichtiger Diskussionsbeitrag; aber es bleibt am Schluß ein zwiespältiger Eindruck. Dies betrifft auch manche exegetischen Untersuchungen. So richtig (und wichtig) es ist, daß *akatharsia* zunächst nicht den sexuellen Bereich meint, auch wenn es ihn gelegentlich „mit einschließt" (98), läßt sich doch *porneia* im NT nicht einfach auf die „käufliche Liebe" festlegen (91–95) (vgl. neben 1 Kor 5,1 auch 1 Thess 4,3; richtig: es meint sicher nicht „Selbstbefriedigung"). Und kann man so ungeschützt sagen, daß sich – abgesehen von der Vergewaltigung – „im AT keine Einschränkungen finden für den Verkehr eines verheirateten oder ledigen Mannes mit einer ledigen Frau" (84)? Wenn „das Sittengesetz sich dafür nicht zu interessieren scheint" (84), warum wird dann so großer Wert darauf gelegt, eine unberührte Frau zu heiraten (Dtn 22,13–21)? Ebenso fragt man sich, ob die Haltung Jesu zu außerehelichem Geschlechtsverkehr mit „Toleranz" zutreffend bezeichnet ist (89f.) und ob ihn wirklich

„die Ehe selbst nicht interessiert zu haben scheint" (182). Was Paulus betrifft, ist es schade, daß die Vff. meine Neuinterpretation von 1 Kor 7 nicht zur Hand hatten (Ehelosigkeit und Ehe im Herrn [Forschung zur Bibel 47]. Würzburg: Echter 1984); dann wären manche Bemerkungen über Paulus positiver ausgefallen und er wäre in diesem Punkt nicht (mehr) wie ein biblischer Außenseiter empfunden worden (25f. 183f.). Schließlich sind Ergebnisse der Humanwissenschaften doch immer sehr auf das Menschenbild zu befragen, das jeweils dahinter steht, und ist bei statistischen Angaben darauf zu achten, daß sie nicht zu einer ‚Norm des Faktischen' führen. Gewiß „sieht die Bibel Liebe und Sexualität weit positiver", als es die christlichen Kirchen im allgemeinen tun (s. Umschlag) und liegen viele Entscheidungen stärker in der Verantwortung des einzelnen (225), aber es bedarf einer ganzheitlichen Bindung an Gott und geistlicher Unterscheidung, damit dieses „Prinzip Verantwortung" (13) auch wirklich zur ‚Freiheit der Kinder Gottes' führt. N. Baumert S.J.

2. Historische Theologie

Le Boulluec, Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque* (IIe–IIIe siècles), tome I: *De Justin à Irénée;* tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène.* Paris: Etudes Augustiniennes 1985. 662 S.

Ob man in der Darlegung des Glaubens ohne den Begriff der Häresie auskommt (immerhin fehlt ein entsprechender Artikel in der Neuauflage des Handbuchs theologischer Grundbegriffe!), sollen die Dogmatiker unter sich klären (vgl. z.B. die erhellenden Ausführungen von W. Huber in TRE 13, 1985, 341–348), in der Dogmengeschichte ist der genannte Begriff jedenfalls unverzichtbar! Deswegen ist es sehr zu begrüßen, daß uns das Jahr 1984/5 gleich vier beachtliche Beiträge zum Begriff der Häresie in der Alten Kirche bescherte. Zwei davon verdanken ihr Entstehen dem Zwang, den ein alphabetisch angeordnetes Lexikon ausübt (N. Brox, in RAC 13, 1984, 248–257, und A. Schindler, in TRE 13, 1985, 318–326). Die in der Zeitschrift Augustinianum unter der Überschrift *Eresia ed eresiologia nella chiesa antica* veröffentlichte Artikelserie (25 [1985] 583–903) gibt Vorträge wieder, die auf dem 13. *Incontro di studiosi dell'antiquità cristiana* vom 10. bis 12. Mai 1984 gehalten worden waren. Die hier zur Besprechung vorliegende Arbeit des Pariser Historikers aus der Schule von Marguerite Harl wurde, wie der Forscher in der Einleitung hervorhebt, von der durch die Nag-Hamadi-Funde möglich gewordenen Entdeckung der Diskrepanz zwischen den häretischen Schriften selber und den Darstellungen der frühchristlichen Ketzerbekämpfer veranlaßt. Fruchtbar für die Arbeit an den historischen Texten erwies sich auch der Einfluß moderner Fragestellungen, wie sie z.B. von Michel Foucaults „Histoire de la folie à l'âge classique" ausgingen. – Die Zielsetzung vorliegender Arbeit läßt sich am leichtesten durch Gegenüberstellung mit Walter Bauers bekannter Studie charakterisieren. Während es dem Deutschen wesentlich darum ging, das Ursprungsverhältnis von Häresie und Orthodoxie im Bereich der einzelnen Kirchen der frühen Christenheit zu klären und dabei die traditionelle Auffassung von der zeitlichen Priorität der Orthodoxie zu widerlegen, geht es dem Franzosen nicht in diesem Sinne um die Geschichte der Häresie bzw. der Häresien, sondern um den Begriff der Häresie, um dessen Geschichte, Abwandlungen, Modifikationen. Natürlich ist solche Begriffsgeschichte untrennbar eingebettet in die Geschichte der Häresien selber. Denn der Begriff der Häresie ist ja eine Waffe aus dem Arsenal der Auseinandersetzung der Orthodoxie mit den Häresien, ein Hilfsmittel, das von der Orthodoxie angewandt wird, die in ihrem Schoß entstandene Abweichung auszuscheiden, sie als nicht zugehörig zu kennzeichnen. – Die Studie bezieht sich auf die für die Entstehung des großkirchlichen Häresiebegriffs entscheidende Periode zwischen 150 und 250 und behandelt aus dieser Zeit den Beitrag im wesentlichen folgender Autoren: Justinus, Hegesipp, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes. Die relativ kleine Zahl der ausführlich auf ihren Häre-

siebegriff hin untersuchten Autoren zeigt, daß es Verf. nicht auf eine erschöpfende Aufarbeitung des vorliegenden Materials ankam, sondern vielmehr auf die Herausarbeitung eines klaren Profils der Frühgeschichte des Begriffs der Häresie. Die Auswahl dürfte für den genannten Zeitabschnitt immerhin repräsentativ sein, somit ein echtes Bild der Genese des genannten Begriffs vermitteln – mit einer freilich wichtigen Einschränkung. Es fehlt Afrika, es fehlt der sachlich bedeutende Beitrag Tertullians. Man kann es nur bedauern, daß Verf. sich offensichtlich von der Sprachgrenze hat abhalten lassen, eine vollständig repräsentative Studie zu erstellen. Sein Verzicht ist um so bedauerlicher, als er sich ausdrücklich für den durch den kulturellen Kontext bedingten Wandel des Begriffs interessiert. Zumal es sich in Tertullians *De praescriptione* um eine weitere Stufe im Prozeß der Formalisierung des Häresiebegriffs handelt, hätte man gerne erfahren, wie Verf. den Beitrag des Afrikaners in die Gesamtentwicklung des Begriffs einordnet. – Das Anliegen des Verf.s, seiner Begriffsgeschichte Relief zu verleihen, kommt in den Überschriften der einzelnen Kapitel deutlich zum Ausdruck. „Die Geburtsstunde der Häresiologie" steht über dem ersten Kapitel. Es legt dar, daß der bis heute großkirchlich gebrauchte Häresiebegriff vor Justin nicht anzutreffen ist, weder bei Klemens von Rom noch bei Ignatius von Antiochien. Natürlich gibt es innerkirchliche Abspaltungen, sich befehdende Gruppierungen und eine ganze Reihe Bezeichnungen für diese Phänomene, aber noch keinen einheitlichen Begriff. Dessen „Erfinder" ist Justinus. Von ihm stammt die entscheidende Idee, in den innerkirchlichen Abweichungen eine Analogie zu den philosophischen Schulen (nicht im institutionellen Sinn, sondern als Denkrichtungen!) zu sehen, die ihrerseits ihre Entstehung der Abspaltung von der *einen* wahren Philosophie verdanken. Hinzu kommt bei Justin als zweites wichtiges Moment der Einfluß der Dämonen. Er ist ebenso verantwortlich für die Abwendung von der einen wahren Philosophie wie für den Abfall von dem einen wahren Glauben der Kirche. Die Analogie zu den Philosophenschulen hat für die Zukunft zur Folge den Primat des Lehrmäßigen, der angenommene Einfluß der Dämonen die totale Negativität des Begriffs. Die Analogie der Häresien gerade mit den Philosophenschulen und nicht mit den „Alten", d. h. den Urphilosophen, verfolgt dabei einen wichtigen polemischen Zweck: sie erlaubt den Häretikern den Christennamen abzusprechen. So wie die Epikuräer auf Epikur zurückgehen und nicht mehr Philosophen im Sinne der „Alten" sind, sind auch die Häretiker keine Christen mehr! Es gelingt Justinus, das traditionelle Moment des durch den Satan provozierten Abfalls voll in seinen „philosophischen" Begriff der Häresie zu integrieren: Im Gegensatz zu den „Alten", die am Samen des Logos teilhaben und in diesem Sinn inspiriert werden, werden die Häresiarchen, die Sektengründer vom Satan inspiriert. Noch ein letzter wichtiger Gewinn der Häresie/Philosophenschule-Analogie: nach dem Modell des Lehrer-Schüler-Verhältnisses lassen sich Sektenfiliationen und -genealogien bilden. Die Sekten hängen untereinander zusammen, sie lassen sich letztlich auf einen einzigen Ursprung, den Magier Simon, zurückführen. Spezifisch für Justin ist nun, daß er die Häresien zwar in Analogie zu den Philosophenschulen konzipiert, aber keineswegs inhaltlich von denselben ableitet. Dem steht (noch) im Wege seine grundsätzliche positive Einschätzung der Philosophie. Das wird erst anders bei Irenäus (2. Kapitel), dessen Beitrag zur Begriffsgeschichte unter dem treffenden Titel steht: „Tradition und Innovation. Die Synthese des Irenäus". Die Tradition besteht im wesentlichen in der Übernahme der von Justinus entwickelten Grundidee, – Hegesipps von judenchristlicher Tradition bestimmter Häresiebegriff wurde nicht geschichtswirksam – die Innovation zunächst darin, daß der Bischof von Lyon die Häresie dem Heidentum angleicht, und zwar unter der Rücksicht der Sprache (ironische Vergleiche mit Gegebenheiten des Heidentums), der Lehre (Irrlehren als Plagiate aus den verschiedenen Philosophenschulen) und des Lebenswandels (die Häretiker sind schlimmer als die Heiden!). Der Häretiker ist vor allem ein für den einfachen Gläubigen gefährlicher Sophist. Irenäus übernimmt damit eine auch außerhalb des Christentums beliebte Figur moralisierender Diatribe. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß dem Häretiker die Tugend der *haplotes*, der Einfalt abgesprochen wird. Auch darin ist bei Irenäus eine entscheidende Neuerung im Vergleich zu Justinus zu sehen, daß er stark auf die Zwietracht unter den Häretikern, ihre wechselseitigen Differenzen abhebt. Drittens entfaltet er kräftig die auch bei Justinus

schon behauptete successio der Häretiker untereinander. Proliferation und gemeinsamer Ursprung stellen dabei komplementäre Eigenschaften der Häresien dar. Durch den Ausbau der traditionellen apokalyptischen Themen (Antichrist, Apostasie usw.) erreicht Irenäus schließlich eine beträchtliche Verwandlung des Justinschen Grundkonzepts von Häresie: Häresie ist nicht das andere des Christentums, sondern dessen pure Negation. Implizit wird damit freilich zugestanden, was ausdrücklich in Abrede gestellt wird, nämlich daß die Häresie ein Gegensatz im Innern der Kirche ist. Verf. entfaltet die damit gemeinte Problematik in einem eigenen langen „Der Konflikt der Interpretationen" überschriebenen Kapitel. Letztlich beruht die von der Häresie ausgehende Attraktion auf dem Element der Wahrheit, das sie besitzt, und das ist die Heilige Schrift. Hauptaufgabe der Häresiologie ist es deswegen, den Mißbrauch aufzudecken, den sie mit der Schrift betreibt, und ihrer falschen Hermeneutik eine richtige entgegenzusetzen. In diesen Zusammenhängen spielt der Begriff der häretischen Pithanologie eine bedeutende Rolle. – Die drei folgenden Kapitel (Teil II, 263–555) sind dem „Liberalismus des Klemens von Alexandrien und seinen Grenzen", dem „Häresiologischen Exposé des Klemens von Alexandrien in Stromata VII" und den entsprechenden „Reflexionen des Origenes" gewidmet. Verf. geht es bei den beiden Alexandrinern nicht mehr so sehr um eine umfassende Bestimmung ihres Häresiebegriffs, sondern um die Herausarbeitung der Modifikationen, die der von Irenäus überlieferte Begriff in einem kulturell verschiedenen Kontext erfährt. Dieser zweite Teil schließt sich insofern eng an das letzte Kapitel des ersten Teils an, als im Zentrum Fragen der Schriftinterpretation stehen. – Während Kapitel V eine Art fortlaufender Kommentar zu Stromata VII, 89–111 bietet, wo Klemens wichtige Aspekte seiner Häresiologie im Zusammenhang darstellt, auf dessen Reichtum hier leider nicht eingegangen werden kann, bringt Kapitel IV die Wandlungen zur Sprache, die der von Irenäus übernommene Häresiebegriff bei Klemens erfährt. Die wohl wichtigste Modifikation: Wegen seiner grundsätzlich positiven Einstellung gegenüber der Philosophie ist es Klemens natürlich nicht möglich, das irenäische Ableitungsmodell der Häresien aus der Philosophie zu übernehmen. Ganz im Gegenteil, die Philosophie, zumal in der Gestalt der Dialektik, stellt eine der wichtigsten Waffen im Kampf gegen die Häresien dar. Weit davon entfernt, aus der Philosophie direkt zu entstehen, besteht die Häresie vielmehr in einem Verrat an ihr, zumal am Platonismus. Klemens übernimmt von Irenäus zu einem guten Stück die Angleichung der Häresie an das Heidentum, unterscheidet sich aber wiederum dadurch von ihm, daß er den Häresien nicht alle Wahrheit kategorisch abspricht. Diese behalten vielmehr einen Kern von Wahrheit. – Die Studie schließt mit Ausführungen zu Häresiologie des Mannes, der schon zu Lebzeiten verdächtig ist, erst recht nach seinem Tod als Häretiker par excellence verurteilt wurde. Origenes ist es noch weniger als seinem Vorgänger gelungen, die dem Häresiebegriff immanenten Widersprüche zu überwinden. Verf. untersucht seinen Beitrag unter Berücksichtigung der verschiedenen von diesem Alexandriner praktizierten genera literaria, nämlich apologetischem Schrifttum (Contra Celsum), Predigtwerk, wissenschaftliche Abhandlung (Comm. in Matth.). Origenes hat zu gute Geschichtskenntnisse, um Simon Magus als gemeinsamen Vater aller Häresien präsentieren zu können, noch kennt er überhaupt eine der kirchlichen Tradition der Wahrheit entgegengesetzte gemeinsame successio des Irrtums. Von Klemens unterscheidet er sich u. a. dadurch, daß er der Philosophie gegenüber grundsätzlich kritischer eingestellt ist und deswegen wohl auch der irenäischen Ableitung der Häresien aus der Philosophie wiederum zustimmt. Ausführlich kommentiert Verf. schließlich den wichtigen Auszug aus dem Titusbriefkommentar des Origenes (PG 14, 1303 B–1306 C), in dem der Alexandriner eine doxographische Aufstellung der einzelnen Häresien vornimmt (Irrtümer über Gott, Jesus Christus, die Beziehungen zwischen beiden, den Heiligen Geist, die menschliche Seele usw.). Die Häresie stellt sich hier dar als tatsächliche oder denkbare Negation der aus der Heiligen Schrift stammenden Lehre der Kirche. Darin besteht gewissermaßen auch ihr Nutzen: sie steckt den Raum ab, innerhalb dessen keine Antworten auf bestehende Fragen gefunden werden dürfen. Die Häresie stellt insofern eine norma negativa der theologischen Reflexion und Forschung dar. Origenes' Originalität besteht u. a. im Hinweis auf die dem Häresiebegriff innewohnenden Gefahren und in der Warnung vor einer vor-

schnellen Anwendung desselben auf neue Lehren und Ansichten (Kommentar zu Titus 3,11). – Was die Qualität der Studie ausmacht, stellt wohl auch ihre Grenze dar. Verf. bleibt konsequent bei seinem Thema, über 500 Seiten lang, dieses ist aber von einem hohen Abstraktionsgrad. Die Frage ist, ob man adäquat über Häresie sprechen kann, ohne gleichzeitig den polaren Begriff der Orthodoxie mitzuberücksichtigen und mitzubehandeln. Verf. ist sich dieses Problems selber deutlich bewußt und weist mehrmals im Laufe seiner Studie auf die Gefahr hin, einem Autor durch die konsequente Beschränkung auf sein Thema nicht gerecht zu werden. Zu fragen ist u. E. aber auch, ob die von ihrem polaren Gegenüber konsequent abstrahierende Geschichte des Begriffs Häresie nicht streckenweise doch das ist, was die Franzosen eine „vue de l'esprit" nennen, was man auf deutsch vielleicht mit „falscher Abstraktion" wiedergeben kann. Wie kann man z. B. die dem Begriff der Häresie innewohnende Heftigkeit der Ablehnung verstehen, ohne gleichzeitig die unerhörte Verschärfung des Wahrheitsproblems vor Augen zu haben, die der Gegenbegriff der Orthodoxie mit seiner Ableitung der Wahrheit aus göttlicher Offenbarung und nicht aus menschlichem Wahrheitsdiskurs beinhaltet? Keine Frage im übrigen, die Arbeit stellt eine wichtige Neuerscheinung dar. Sie wird Bauers bekannte Monographie zwar nicht ersetzen, denn sie verfolgt, wie einleitend festgestellt, ein anderes Ziel, wird aber wohl neben ihr zukünftig ihren Platz behaupten, dies um so mehr, als sie sich durch große Klarheit des Stils, der Gedankenführung und der Präsentation des Textes auszeichnet. Eine Mehrzahl von Registern macht sie darüber hinaus zu einem leicht verwendbaren Arbeitsinstrument. Die Zahl der Druckfehler ist minimal. Nicht klar geworden ist dem Rez., nach welchem Prinzip griechische Texte oder Wörter bald griechisch geschrieben, bald transkribiert werden.

H. J. Sieben S. J.

Gnilka, Christian, *ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur.* I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs". Basel/Stuttgart: Schwabe 1984. 151 S.

Die Christianisierung der Spätantike, die Umwandlung der antiken Kultur durch das Christentum, stellt einen einzigartigen geistigen Vorgang dar, an dessen Aufhellung wir nicht zuletzt deswegen brennend interessiert sind, weil in unserer Zeit ein analoger Prozeß, freilich mit umgekehrten Vorzeichen, stattzufinden scheint. Verschiedenste Begriffe wurden und werden verwendet, um das gemeinte Phänomen zu beschreiben. Begriffe, wie Auseinandersetzung zwischen Spätantike und Christentum, Akkommodation, Transformation, Verschmelzung, Infiltration, Beeinflussung, Einfärbung, Rezeption, Begegnung usw., die gebraucht werden, um das Verhältnis der beiden Größen zu bezeichnen, haben alle dies gemeinsam, daß sie nicht aus der Zeit stammen, in der dieser Vorgang stattfand. Eine Folge davon ist: die genannten Begriffe haben keinen originalen Kontext, der sie präzisiert und dafür sorgt, daß sie nicht anachronistisch verwendet werden. Es stellt sich die Frage, ob denn das spätantike Christentum nicht selber einen Begriff ausgebildet hat, mit dem es das gemeinte Phänomen, die Christianisierung, benannte. Vf. vorliegender Studie vertritt mit großem Engagement die These, daß es in der Tat einen solchen von den altkirchlichen Denkern und Theologen verwandten und somit auch uns zur Verfügung gestellten Begriff gibt. Es ist der Begriff des „rechten Gebrauchs", griechisch CHRÊSIS ORTHE, lateinisch *usus rectus.* Die These des Autors lautet: die nicht als „zufällige Zusammenballung unterschiedlicher Gedankenelemente", sondern als „energische, zielgerichtete Arbeit vieler einzelner Persönlichkeiten, vieler christlicher Denker, Dichter, Literaten, Künstler" zu konzipierende Christianisierung der Antike (13), wird, sagen wir etwas verkürzt, von den Kirchenvätern als „rechter Gebrauch" der antiken Kultur begriffen und charakterisiert.

Unter der Voraussetzung, daß die Christianisierung der Antike ein Vorgang von der beschriebenen Art war, scheint der Begriff in der Tat bestens geeignet, das genannte Phänomen zu beschreiben. Er enthält nämlich, wie die Analyse des Gebrauchs in der Sophistik, bei Platon, Aristoteles, in der Stoa und der Popularphilosophie (29–39) ergibt, etwa folgende „oberhalb der Grenze der Systeme" liegende „gemeinsame Grundzüge"; „1. Der Begriff enthält die Forderung nach Unterwerfung menschlichen

Handelns unter einen obersten Wert (der Begriff ist also nicht etwa ‚neutral' ...). 2. Diese Forderung gilt für alle Bereiche des Daseins, materielle wie geistige (der Begriff ist also durchaus nicht etwa im Gebiet des ‚Literarischen' zu Hause oder vorzugsweise auf ‚Literatur' beschränkt). 3. Der Begriff ist ein Begriff geistiger Stärke, wie gesagt: der Unterwerfung der Dinge. Das, was gebraucht, steht über dem, was gebraucht wird. Das Gebrauchen ist ein gewissermaßen herrscherlicher Akt. 4. Da es einen rechten Gebrauch gibt, gibt es auch einen unrechten, falschen, schlechten. Das heißt: richtig gebrauchen bedeutet immer Wählen, Unterscheiden, sorgsames Achthaben, Vergegenwärtigung des Ziels und Festhalten daran. 5. Der rechte Gebrauch entscheidet über den Wert der Dinge für den Menschen, er entscheidet aber auch über das Glück und Unglück des Menschen selbst" (39). In etwa die gleiche Richtung deutet auch die Verwendung des Begriffs der CHRÊSIS in der Medizin (40–43). Die Eignung des Begriffs für die zu leistende Aufgabe steht außer Zweifel, aber wurde er tatsächlich von den Kirchenvätern dazu eingesetzt? Die vom Vf. beigebrachten Belege dafür, daß die Kirchenväter den Vorgang der kritischen unterscheidenden Aneignung der antiken Kultur, oder wie immer man das Phänomen beschreiben will, mit dem genannten Begriff kennzeichneten, sind nach Qualität und Quantität höchst eindrucksvoll. Vf. stellt sie unter drei Überschriften zusammen: Erstens die christliche Fundierung des Begriffs (Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes), zweitens Wesenszüge des rechten Gebrauchs bei späteren Vätern (Didymos der Blinde, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustinus), drittens Übergang zum Mittelalter (Cassiodor, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus). Daß der Begriff des *usus rectus* bei Augustinus eine „neue theologische Vertiefung" erfährt und eigentlich erst von ihm zu einem „Begriff wahrhaft theologischen Ranges" gemacht wird, vermag Vf. dabei überzeugend zu zeigen (80–91). „Gipfelpunkt" der Belegstellen ist dabei der bekannte Text des Kirchenvaters aus *De doctrina christiana* (2, 40, 60), seine Auslegung von Exodus 3, 22 usw. (spolia Aegyptiorum): „In diesem Bild ist der theologische Grundgedanke christlicher CHRÊSIS festgehalten, den einst Justinus Martyr mit Hilfe des stoischen ‚logos spermaticos' begrifflich zu fassen suchte ... das Gold der Wahrheit ‚ist Dein, wo immer es ist' (vgl. Aug. conf. 7, 9, 15). Zugleich tritt hier die universale Ausdehnung der CHRÊSIS klar und kraftvoll hervor. Augustinus hat zunächst die Philosophie als den wertvollsten Schatz vorchristlicher Bildung im Auge, schließt aber dann ‚alle Wissenschaften der Heiden' bzw. die *liberales disciplinae* ausdrücklich als nutzbar ein, ja er fügt die Einrichtungen der ‚in diesem Leben unentbehrlichen' menschlichen Gesellschaft hinzu" (90).

Die Schriften der Kirchenväter sind bekanntlich voller Bilder und Vergleiche, mit denen sie ihre Lehren und Theorien veranschaulichen. Auch ihre Methode vom *usus rectus* der antiken Kultur haben sie in einem ungemein treffenden Bild veranschaulicht, nämlich dem der honigsammelnden und wabenbauenden Biene. Vf. stellt die Belege zur Verwendung dieses Bildes unter der Überschrift „Bienenarbeit als Bild des ‚rechten Gebrauchs'" zusammen. Daß Basilius das Bild von der Biene in seiner Schrift *Ad adolescentes* verwendet, ist bekannt; weniger, daß es auch bei anderen Kirchenvätern vorkommt, so bei Chrysostomus, Amphilochius, Gregor von Nazianz, Isidor von Pelusium, Clemens von Alexandrien, Hieronymus, Theodoret von Kyros. Es stammt seinerseits aus der vorchristlichen Antike. Vf. legt Zeugnisse aus Pseudo-Isokrates, Plutarch, Seneca und Macrobius vor. Die Kirchenväter fanden im Bild der von Blüte zu Blüte fliegenden Biene „drei Wesenszüge ihrer Methode ausgedrückt: erstens das Allumgreifende christlicher Nutzung, die auf der blumenreichen Wiese antiken Geists keine Blüte ungeachtet läßt; zum zweiten das Prinzip der sorgfältigen Unterscheidung in der Auswahl des Brauchbaren und schließlich die Verarbeitung der Erlesenen, durch die das Vielerlei einzelner Substanzen zu einer neuen Einheit gebracht wird" (102). – Vf. erhebt für den *usus rectus* keinen Ausschließlichkeitsanspruch. Zur Beschreibung und Erhellung des gemeinten Phänomens, der Umwandlung der Antike durch das Christentum, sind von den Vätern auch noch andere Begriffe verwendet worden, z. B. der des *convertere*. Im Bild veranschaulicht ist er im (christlich veränderten) Mythos vom Sänger Eunomos, im Gleichnis vom Sauerteig, in den alttestamentlichen Erzählungen von Aarons Stab und dem Wasser von Mara. G. stellt seine diesbezüglichen

Ausführungen unter die Überschrift „Kulturmetamorphose als Ergebnis des ‚rechten Gebrauchs'" (134–140).

Vf. betont, sehr zu Recht, das diakritische Elemente im *usus rectus*, das Sondern, Unterscheiden, Ausscheiden bei der Aneignung der antiken Kultur durch die Alte Kirche. Solches Aussondern ist nur möglich durch Maßnehmen, Messen an etwas anderem als der antiken Kultur. Es ist im Verständnis des Vf.s das genuin Christliche, wie immer man dasselbe näher bestimmt, nämlich als biblische Botschaft oder kirchliche Tradition o. ä. Man hätte sich gewünscht, daß Vf. näher darüber Auskunft gibt, in welcher Weise diese maßgebende Dimension im Zusammenhang des *usus rectus* in Erscheinung tritt. Keine Frage, daß die Väter beim ‚rechten Gebrauch' die *Absicht* haben, an der biblischen Botschaft Maß zu nehmen, aber die Frage ist doch, inwieweit sie das überhaupt vermochten. Waren ihre Augen nicht ebenso wie die unseren ‚gehalten'? Sind es nicht die Augen von Menschen der Spätantike, die gewiß ‚recht gebrauchen wollen' und auch zu einem guten Teil zu unterscheiden vermögen, die sich aber über das, was christlich ist, zumindest teilweise ebenso täuschen wie wir. Hätte dieser Aspekt des *usus rectus* nicht eine ausführlichere Behandlung verdient? Aber vielleicht ist Vf. der Meinung, daß er nicht mehr in die Kompetenz des Philologen fällt, sondern die des Theologen? H. J. Sieben S. J.

Gain, Benoît, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (330–379) (Orientalia Christiana Analecta 225). Rom: Pontificium Institutum Orientale 1985. XXXI/464 S.

Beim Blick in einen Atlas der Kirchengeschichte kann einem Luther in den Sinn kommen, der 1524 an die Ratsherren in den deutschen Landen schrieb: „Gottes Wort und Gnade ist ein fahender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist." Er sei bei den Juden gewesen, sei nach Griechenland, nach Rom und ins lateinische Land gebracht worden. Auch in Deutschland werde man ihn nicht ewig haben ... In der Tat in Ländern, wo das Christentum zur Zeit der Alten Kirche in höchster Blüte gestanden hatte, war es wenige Jahrhunderte später spurlos ausgelöscht. Man denke nur an Nordafrika, wo immerhin ein Augustinus gelebt und gewirkt hat. Ein anderes Musterbeispiel für eine totale Dechristianisierung ist Kleinasien. Was von diesen einstmal blühenden Kirchen auf uns gekommen ist, sind die Ideen ihrer großen Theologen. Worüber wir aber kaum oder keine Kenntnisse haben, sind eben diese Kirchen selbst, ihre Organisation, ihr Kult und die zahllosen anderen Aspekte, die das Leben der Kirche an einem gegebenen Ort ausmachen. Seit einiger Zeit hat sich die Forschung daran gemacht, die angedeutete Lücke unserer Kenntnisse zu schließen. So liegen schon über eine Reihe von Ortskirchen interessante Studien vor. Andere stellen noch weiße Flekken auf der Landkarte dar. Vf. vorliegender Arbeit hat sich die sehr verdienstvolle Aufgabe gestellt, uns das Portrait einer kleinasiatischen, nämlich der kappadozischen Kirche zu liefern. Studien dieser Art stehen und fallen mit dem Vorhandensein oder Fehlen von entsprechenden literarischen Quellen. Vf. verfügt für seine Aufgabe über eine vergleichsweise ausgezeichnete Quelle, nämlich den umfangreichen Briefwechsel des Basilius von Cäsarea. Zur Ergänzung zieht er nur gelegentlich die übrigen Werke des genannten Kirchenvaters heran, nicht aber die Schriften der beiden anderen großen Kappadozier Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, mit einer Ausnahme, der Lobrede des letzteren auf Basilius vom 1. Januar 382. Vf. breitet die große Fülle der aus dem Briefwechsel gewonnenen Informationen über die kappadozische Kirche in 10 Kapiteln vor dem Leser aus.

Bevor er im *zweiten* Kapitel den Briefschreiber selber als volksnahen Hirten, Fürsprecher seiner Landsleute, Kämpfer für die Reinerhaltung des Glaubens usw. vorstellt – das Portrait endet mit der detaillierten Schilderung eines Tagesablaufs des Bischofs – verbindet er im *ersten* Kapitel geschickt Ausführungen über Geographie und Klima Kappadoziens („un milieu difficile") mit der Vorstellung des Briefwechsels selber. Kappadozien ist ein unwirtliches Land, Reisen sind mit außerordentlichen Strapazen und Gefahren verbunden. Briefe zu schreiben, ist in diesem „schwierigen Milieu" sowohl eine Notwendigkeit als auch eine nervenkostende Angelegenheit! Das *dritte* Kapitel be-

faßt sich mit der Gliederung, der Struktur der kappadozischen Kirche. An der Seite des Bischofs – Vf. behandelt hier u. a. seine verschiedenen Titel, Funktionen und den Zugang zu diesem Amt – stehen seine Mitarbeiter: die Chorbischöfe (= Landbischöfe), Priester, Diakone und niederen Amtsträger. Die Laien sind ihrerseits untergliedert in Diakonissen, Witwen, Katechumenen, Büßer, gottgeweihte Männer und Frauen. Eingeleitet wird das Kapitel über die „Organisation des Volkes Gottes" mit Ausführungen über die geographische Einteilung des kirchlichen Territoriums, die Stufen der Hierarchie, die soziale Herkunft des Klerus, die Kirchengüter und deren Verwaltung und die Durchführung der Kirchenzucht. Ein wichtiges Element der kappadozischen Kirche stellen die Mönche und gottgeweihten Jungfrauen dar. Vf. behandelt ihre Organisation, die Etappen ihrer Eingliederung, Fragen bezüglich der Arbeit der Mönche, der Keuschheit und der Praxis der Aszese (Kapitel *vier*). Das *fünfte* Kapitel ist einem vielleicht noch zentraleren Aspekt des kirchlichen Lebens, nämlich der Liturgie und dem Kult gewidmet. Hier ist alles zusammengetragen, was die Basiliusbriefe an Informationen enthalten über den Ort der Liturgie, das Stundengebet, die Eucharistie, die übrigen „Sakramente" und „Sakramentalien" wie die Beerdigung, den liturgischen Kalender und die Verehrung der Märtyrer. Wie schon in den vorausgegangenen und den folgenden Kapiteln muß Vf. immer wieder sein Bedauern zum Ausdruck bringen, daß die Briefe nur spärliche, bisweilen gar keine Auskunft geben auf Fragen, die wir an sie stellen. Hinsichtlich der Werktagsliturgie z. B. enthalten sie so gut wie nichts. Weihnachten und Ostern werden gerade erwähnt, Pfingsten jedoch mit keinem Wort. Kapitel *sechs* behandelt unter der Überschrift „Die Gesellschaft und ihre Sitten" den vergleichsweise bäuerlich primitiven Lebensstil der kappadozischen Christen, ihre nicht sonderlich hochentwickelte Moral und ihr Verhältnis zu Heiden und Juden. Das soziale Engagement der Christen überhaupt, speziell aber auch des Basilius selber ist Thema des *siebten* Kapitels. Von besonderem Interesse sind hier natürlich die Ausführungen über die „Basilias", das vom Bischof von Cäsarea gegründete Pilgerhospiz, Krankenhaus, Armenasyl, die bald auch außerhalb von Cäsarea Nachahmung fand und bis heute, zumindest in der östlichen Christenheit, mit seinem Namen verbunden bleibt. Auch das folgende Kapitel, das den Beziehungen der Kirche zu den staatlichen Behörden gewidmet ist, bringt u. a. noch einmal das soziale Engagement des großen kappadozischen Bischofs zur Sprache: Immer wieder setzt er sich bei den Behörden für Benachteiligte ein, meistens geht es dabei um den Erlaß oder Minderung der gnadenlos vom Fiskus eingetriebenen Steuern. Die beiden letzten Kapitel behandeln die Kehrseiten einer und derselben Medaille. Im Kapitel *neun* geht es um die Weitergabe des Glaubens und die Einheit der Kirche (Treue zur Tradition, das Konzil von Nizäa als grundlegende Norm, mündliche Katechese und theologische Schriften), im *zehnten* um die Kompromittierung des Glaubens und der Einheit der Kirche durch Häresie und Schisma. Vf. untersucht hier die für uns Heutige schwer nachzuvollziehende Strenge des Basilius sowohl hinsichtlich der häretischen Lehren als auch der häretischen Lehrer. Die mit warmer Sympathie für den großen Bischof von Cäsarea geschriebene Arbeit enthält neben ausführlichen, wenn auch etwas ungewöhnlich angelegten Indizes (Schriftstellen, Werke des Basilius, Personen, griechische Begriffe, Sachen und moderne Autoren) und einer Landkarte Kappadoziens fünf Anhänge: 1. Straßen und Verbindungen in Kappadozien, 2. ausgeführte und geplante Reisen des Basilius, 3. Krankheiten desselben, 4. in der Korrespondenz erwähnte Titel und Ehrenbezeichnungen, 5. Zulassung eines Neugetauften zum Bischofsamt. Nicht zuletzt wegen der überaus reichen Fußnoten – sie nehmen oft mehr als die Hälfte der Seite ein – deren Informationen mittels der detaillierten Register abgerufen werden können, stellt die Arbeit eine wahre Fundgrube dar für jeden, der über die verschiedensten Aspekte aus dem Leben einer Kirche aus dem 4. Jahrhundert, zumal auch, was Fragen der Terminologie angeht, Auskunft sucht.

H. J. Sieben S. J.

Basilio di Cesarea, *Discorso ai Giovani.* A cura di *Mario Naldini* (Biblioteca Patristica 3). Florenz: Nardini Editore 1984. 282 S.

Seit der bekannte italienische Humanist Leonardo Bruni, Platon und Aristoteles-Übersetzer, Sekretär Johannes des XXIII. und dessen Begleiter auf dem Konzil von Konstanz, eine lateinische Übersetzung von Basilius, *Ad adolescentes* 1400–1402 vorgelegt hat, ist das Interesse an diesem ungewöhnlichen patristischen Text nie mehr ganz erloschen. In Deutschland hat zuletzt Erich Lamberz treffend und umfassend dazu Stellung genommen ZKG 90 (1979) 221–241. Es handelt sich in diesem Protrepticus nicht um ein generelles Plädoyer zugunsten der antiken Literatur – so verstanden Humanisten wie Bruni das Schriftchen – es ist vielmehr aus der unmittelbaren Situation zu interpretieren: Da des Basilius Neffen gar keine andere Wahl haben, als die heidnischen Klassiker zu studieren, will der Kirchenvater ihnen Maßstäbe an die Hand geben, diese Lektüre mit Nutzen für ihren christlichen Glauben und ihr christliches Leben zu absolvieren. Basilius stellt für seine Neffen kein Verzeichnis ausgewählter klassischer Texte zusammen, die sie als Christen mit Nutzen lesen können, sondern er gibt ihnen einen Leseschlüssel für die ihnen vorgesetzte obligatorische Lektüre. Insofern sind seine Unterscheidungslehren auch auf eine andere Situation und einen anderen Lehrstoff, z. B. unsere Situation und unsere Studienprogramme durchaus übertragbar. Deswegen ist es sehr zu begrüßen, daß dieser Text nicht nur unter Verwendung bisher nicht verwerteter Handschriften neu herausgegeben, sondern auch, durch eine neue Übersetzung einem größeren Publikum zugänglich gemacht wird. Der Hg., durch mehrere Studien zu *Ad adolescentes* als Spezialist ausgewiesen, führt zunächst gründlich in die Problematik des Textes ein (9–77: Bedeutung der Schrift, Adressaten, Datierung, genus litterarium und Stil, Struktur und Hauptmotive, heidnische Quellen, Origenische Paideia und patristische Tradition, Wirkgeschichte, Übersetzung durch Leonardo Bruni, handschriftliche Tradition und schließlich Vorstellung der vorliegenden Edition). Von besonderem Interesse in dieser Einleitung ist der Nachweis N.s, daß Basilius von den pädagogischen Vorstellungen des Origenes, die uns vor allem durch Gregor des Wundertäters Dankrede an seinen Lehrer überliefert sind, stark beeinflußt ist (vgl. hierzu auch M. Naldini, Paideia Origeniana nella „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno, in: Studi in onore di Aristide Colonna, Perugia 1981, 217–222). Auf den von einer italienischen Übersetzung begleiteten Text selber (79–135) folgt ein unter verschiedener Rücksicht sehr reicher Kommentar (138–227), in dem nicht nur die ganze Masse der zu unserem Protrepticus vorliegenden Literatur verarbeitet ist, sondern auch Kapitel für Kapitel eine unmittelbare Anleitung zur Interpretation des Textes selber gegeben wird. Sehr zu begrüßen ist es, daß N. seiner Ausgabe die lateinische Übersetzung des Leonardo Bruni, auf der Basis einer eigenen Kollation der Handschriften, beigegeben hat. Diese Version findet sich nämlich nicht in der Ausgabe von Migne. Das exzellente Bändchen schließt mit einer umfassenden Bibliographie (249–256), dem Verzeichnis der Schriftstellen, der antiken Autoren, der Eigennamen und der griechischen Termini (259–280).

Der hier vorgestellte Band stellt eine gute Gelegenheit dar, auf die neue Reihe aufmerksam zu machen, in der er erscheint. Während in anderen Ländern, z. B. in Deutschland, die patristischen Studien merklich zurückzugehen scheinen, ist in Italien schon seit geraumer Zeit eine deutliche Zunahme zu beobachten. Indiz hierfür ist u. a. die von M. Naldini und M. Simonetti herausgegebene „Biblioteca Patristica", die außer dem hier vorgestellten Text unterdessen folgende patristische Werke bzw. Textsammlungen veröffentlicht hat: Tertullian, De testimonio animae; P. Carrara (Hrsg.), I pagani di fronte al Cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II; Clemens Alexandrinus, Extracti prophetici; Seneca und Paulus, Briefwechsel. Weitere Veröffentlichungen sind in Vorbereitung: u. a. Justinus, Apologien; Theodor von Mopsuestia, Antwort an den Kaiser Julian; Gregor von Nazianz, Rede IV und V gegen Julian; Christliche Epigraphie in Rom; Die Sicht des Jenseits im Westen; Die Christen und der Militärdienst; Tertullian, Du cultu feminarum.

H. J. Sieben S. J.

Schnurr, Klaus Bernhard, Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert (Freiburger theologische Studien 132) (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 290 S.

Wie die Kirchenväter das Vaterunser ausgelegt haben, wurde in der Vergangenheit schon öfter untersucht (vgl. unsere Exegesis Patrum Nr. 770–814). Aber dies geschah noch nie in der Ausführlichkeit wie in vorliegender Studie, und dabei beschränkt sich der Vf. auf die Auslegungen der lateinischen Väter bis zum 5. Jahrhundert einschließlich. Folgende Vaterunser-Auslegungen werden jeweils unter Anwendung der gleichen methodischen Schritte, nämlich Vorstellung der betreffenden Schrift, paraphrasierender Wiedergabe der Auslegung und einer Art Kommentar dazu untersucht: Tertullian, de oratione, Cyprian, de dominica oratione, Ambrosius, de sacramentis V, 4, 18–30, verschiedene Vaterunsererklärungen Augustins (de sermone domini in monte II, 4, 15 – 9, 35) epistola 130, ad Probam, sermones 56–59, de dono perseverantiae II, 4–III, 9), Ps.-Augustinus, sermo 65, Vaterunsererklärungen des Hieronymus (commentarius in Matthaeum I, dialogus adversus pelagianos III, 15), Vaterunsererklärungen des Chromatius von Aquileja (tractatus 28 in Matthaeum, sermo 40), Johannes Cassian, conlationes patrum IX, XVIII–XXIII, Sedulius, paschale carmen II, 231–300, Opus imperfectum in Matthaeum, homelia 14, Petrus Chrysologus, sermones 67–72, Ps.-Quodvultdeus, sermo de dominica oratione, Ps.-Chrysostomus, homelia de oratione dominica, Ps.-Chrysostomus Latinus (Johannes von Neapel?) , sermo 28. Eine Überprüfung ergibt, daß die lateinischen Homilien aus dem anvisierten Zeitraum in der Tat vollständig erfaßt sind. Leider ist das Gesamtergebnis der Arbeit recht blaß. Liegt es daran, daß der Vf. keine genügend präzisen Fragen an die Väterauslegungen des Vaterunsers gestellt hat, oder eignet sich eben nicht jeder Schrifttext für eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, sondern nur solche Passagen, die Gegenstand größerer Kontroversen in der Väterzeit waren, oder ist der Grund für das blasse Ergebnis in der Methode zu suchen, die der Autor angewendet hat? Wären nicht vielleicht schärfere Konturen entstanden, wenn die einzelnen Verse des Vaterunsers zum Aufbauprinzip der Studie gemacht worden wären, statt der Gesamtauslegung des Vaterunsers durch den einzelnen Vater? Wie dem auch sei, auch in der vorliegenden Form ist die Studie nicht ohne Nutzen. Wer sich z. B. für den Kommentar der Kirchenväter zu einer bestimmten Bitte des Vaterunsers, sagen wir „Dein Reich komme", interessiert, findet in ihr die gesuchte Information. Vf. wußte offensichtlich selbst nicht recht, was er als Ergebnis seiner Arbeit vorlegen sollte. Was er unter diesem Titel bringt, die Unterscheidung von drei nicht adäquat distinguierbaren Kategorien, nämlich initiatorisch-katechetische, exegetisch orientierte und argumentative Auslegungen des Vaterunsers, wirkt aufgesetzt und nicht als Resultat der vorausgegangenen Analysen.

H. J. Sieben S. J.

Chadwick, Henry, *Augustine* (Past Masters). Oxford/New York: Oxford University Press 1986. 122 S.

Rechtzeitig zur 16. Jahrhundertfeier der Bekehrung des hl. Augustinus (387) legt der bekannte englische Patrologe Regius Professor Emeritus of Divinity in Cambridge diese Einführung in die Gedankenwelt des Bischofs von Hippo vor. Der englische Altmeister führt den Nichtspezialisten mit sicherer Hand durch das große Werk des afrikanischen Theologen, aber auch der Spezialist kommt durchaus auf seine Kosten. Er findet den augenblicklichen Forschungsstand in zahlreichen Fragen präzis und klar formuliert zusammengefaßt. Ganz in der Tradition der englischen Geschichtsschreibung stehend, fühlt sich Ch. dem antiken Bischof gegenüber nicht in der Rolle des inquisitorisch verhörenden Scharfrichters – in dieser Attitüde wurde jüngst in Deutschland eine Einführung in Augustinus verfaßt – sondern in der eines wohlwollenden Berichterstatters. Dieses grundsätzliche Wohlwollen ist selbst dort noch greifbar, wo Augustinus Anschauungen vertritt, die dem modernen Bewußtsein bedenklich erscheinen, z. B. hinsichtlich der Sexualität, der Rolle der Frau, dem Krieg, der Anwendung von Gewalt zur Bekehrung. – Die Einführung ist chronolo-

gisch aufgebaut und führt in 10. Kap. von den frühen Schriften Augustins bis zu seiner Auseinandersetzung mit Pelagius. Das schmale Bändchen erscheint in einer Reihe, die Denkern gewidmet ist, deren Ideen das moderne Bewußtsein entscheidend mitgeprägt haben. Das Buch enthält im Text selber keine Literatur- sondern nur Quellenverweise. Eine sehr knappe Seite Bibliographie bietet erste Hilfe dem, der von der Einführung in Augustinus zu einer Vertiefung fortschreiten will. Da auf dem deutschen Markt z. Z. keine vergleichbare Einführung vorliegt, ist zu hoffen, daß ein deutscher Verlag eine Übersetzung herausbringt. H. J. Sieben S. J.

ANTIΔΩPON Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de *Clavis Patrum Graecorum*. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la *Clavis Patrum Graecorum* I. Wetteren/Belgien: Cultura 1984. IX/263 S.

Die vier Bände CPG (zusammen mit dem Band CPL) sind zum unentbehrlichen Handbuch aller geworden, die sich mit den griechischen (und lateinischen) Vätern beschäftigen. Dem Autor des großen Werkes CPG soll in einer mehrbändigen Festschrift der gebührende Dank dafür abgestattet werden. Leider ist bisher nur der erste Band mit 18 Einzelbeiträgen verschiedenen Inhalts erschienen. Sie behandeln meist sehr spezielle patrologische Themen, die wir nach einigen Gesichtspunkten zu ordnen versuchen. 1. Editionsprobleme: *F. Winkelmann* bringt „Annotationes zu einer neuen Edition der Tricennatsreden Eusebs von Caesarea und der *Oratio ad Sanctum Coetum* in GCS (CPG 3498.3497)". Weil die Neuausgabe noch längere Zeit auf sich warten läßt, veröffentlicht W. die wichtigsten Ergebnisse einer Nachkollation von 3 Hss zur *Laus Constantini* (4–6) und zur *Oratio ad S. Coetum* (6–7). – *M. Minniti Colonna* bringt *Prolegomena* zu einer neuen Ausgabe von Prokop von Gaza, Panegyricus auf Kaiser Anastasius. Sie untersucht die Einhaltung der Regeln Menanders durch Prokop, bzw. sein Abweichen davon. Prokop ist inspiriert durch antike Autoren wie Thukydides u. a. bis hin zu Themistios. Dann folgen sprachliche und stilistische Analysen zum Text. M. C. zeigt die Fehler auf, die dem Editor C. Kempen in der Beurteilung der metrischen Klauseln des Textes unterlaufen sind (89–99). – *G. Dorival,* Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche (101–121): Bei seinen Untersuchungen zu den Psalmenkatenen fand er 23, meist unedierte griechische Fragmente des Severus v. Antiochien. Mit Recht schließt er, daß die These von M. Richard aufgegeben werden muß, wonach das Vorhandensein severianischer Texte auf eine monophysistische Herkunft der betreffenden Katenen hinweise. Außerdem ergibt sich, daß die griechischen Texte des Severus bis ins 10. Jahrhundert hinein vorhanden gewesen sind. Dann folgt die Edition der gefundenen Fragmente. – *A. van Roey,* Un traité cononite contra la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection (123–139), zeigt, daß zwei syrische Hss der BrLibr (Add. 14532 u. 14538) eine Sammlung von Väterstellen enthalten, die gerichtet ist gegen Lehrer, die glauben, daß unser Leib bei der Wiedererweckung durch einen anderen, vollkommeneren ersetzt wird. Die Zitate stammen aus einem tritheistischen Traktat, der sich vor allem gegen Johannes Philoponos richtet. Verf. vermutet, daß es sich dabei um das Werk des Konon von Tarsus, des Eugenius von Seleukia und des Themistius handelt, von dem wir bisher nur aus der Bibliotheca des Patriarchen Photius Kenntnis hatten. Es werden eine Analyse der Sammlung und eine Edition der bisher nicht edierten Fragmente mit französischer Übersetzung geboten. – *A. Labate,* Nuove catene esegetiche sull' Ecclesiaste (241–263) macht nach umfassenden Katenenstudien Angaben über Hss, die Katenen zum *Ekklesiastes* enthalten und meist noch unbekannt sind. Er bringt auch eine Korrektur zum Katalog von D. de Nessel (1690) bezüglich Cod. theol. gr. 199 von Wien; *Fr. Halkin,* Saint Théodot de Chypre. Sa Passion BHG 2437 dans le ménologe impérial, bringt die Edition dieser Passio nach der Prachthandschrift der Walters Art Gallery von Baltimore, fol. 155^{v}–158, mit französischer Übersetzung (169–175).

2. Echtheitsprobleme: *F. J. Thomson,* The true Origin of two Homilies ascribed to Ephraem Syrus allegedly preserved in Slavonic (13–26), untersucht die Herkunft von zwei Homilien, die angeblich Ephraem dem Syrer gehören sollen und in Kirchensla-

visch überliefert sind. Die CPG 4099 (de sacramentis) und 4100 und 4175 (de oblatione) vermerkt die beiden Homilien als echt, allerdings mit einem generellen Hinweis auf die Unmöglichkeit, Echtes von Unechtem zu unterscheiden (vgl. CPG II, p. 366: „Ephraem Graecus"). – *F. Rilliet-Maillard,* Une homélie sur le début du jeûne attribué à Mar Jean (57–72) diskutiert die Eigenart, Herkunft und den Inhalt einer kurzen Ansprache über das Fasten, gehalten wohl im Zusammenhang mit einem wichtigen liturgischen Fest; anschließend ist der Text syrisch, mit französischer Übersetzung herausgegeben. Stilistisch gehört die Homilie zum Typ von Väterreden ab dem 4. Jh., wie sie besonders unter den Spuria des Johannes Chrysostomus geboten werden. – *R. Schieffer,* Der Brief Papst Leos d. Gr. an Theodoret von Kyros (CPG 9053) (81–87), weist der in der *Collectio Grimanica* überlieferten längeren Fassung des Briefes die Priorität zu gegenüber der Überlieferung in den westfränkischen Quesnelliana-Hss. Sch. siedelt den Text an im norditalienischen Raum, für die Zeit nach dem 5. Konzil (Konstantinopel 553). Er läßt offen, ob „die exakte Abgrenzung eines (gewiß recht knappen) ‚echten Kerns' möglich ist" (84). Er insistiert aber auf den gegen Schluß des Briefes gegebenen Hinweis Leos auf ein beigefügtes Exemplar seines Schreibens an Maximus von Antiochien vom 11. Juni 453 und schließt daraus, daß der Brief (JK 496) in seiner ursprünglichen, echten Gestalt überhaupt kaum mehr als ein kurzer Begleitbrief zur Kopie des Briefes an Maximus (JK 495) gewesen ist, „der dann über ein Jahrhundert später in einer völlig veränderten Lage zu einem ostentativen Entlastungszeugnis der Rechtgläubigkeit Theodorets ausgebaut worden ist" (85). Weiteres siehe bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche (II/1, Herder 1986) 146–147. – 3. Kodikologisches: *K. Treu,* Stücke aus Maximus Confessor in Zeitz, Stiftsbibliothek, Cod. 66 (141–143). T. berichtet, daß Cod. 66 eine Sammelhandschrift ist, die hauptsächlich Militaria enthält, aber doch auch Stücke aus Maximus Confessor, dies für die Positionen f)–h) (nach C. Wendel, Die griechischen Handschriften der Provinz Sachsen). Geboten werden PG 91, 353 C–361 A, das unechte Opusculum de anima, Teile aus Ad Marinum presbyterum; dazwischen eine Anzahl von kürzeren oder längeren Definitionen über die Seele, die der Sache nach den *Additamenta* zu *De Anima* (CPG 7707, nr. 36) gehören. – *R. Riedinger,* Kuriale und Unziale in der lateinischen Überlieferung der Akten des VI. Ökumenischen Konzils (680/81) (CPG 9416–9442) (145–167 mit 24 Abbildungen): R. stellt aufgrund der Untersuchung der Schrift, der Lesefehler und der Transkription griechischer Wörter fest, daß das römische Authenticum der lateinischen Übersetzung vorwiegend in der „Kuriale" geschrieben war. Dieser Text wurde noch im 8. Jh. von einem Schreiber, der griechisch verstand, in Minuskel übertragen. Bedeutsam sind die Feststellungen zum Einfluß der Griechen in Rom während der 2. Hälfte des 7. Jhs auf die römische „Kuriale". – 4. Übersetzungen: Verschiedene Beiträge befassen sich mit der Überlieferung von alten Übersetzungen von Vätertexten und deren Edition. *A. M. Malingrey* behandelt die handschriftliche Überlieferung von *De Sacerdotio* des Johannes Chrysostomus im Lichte des *vetus interpres latinus* (27–32); *P.-P. Verbraken* ediert zwei lateinische Versionen der Homilie über das Almosen (CPG 4618), die Johannes Chrysostomus zugesprochen wird (33–45); die eine, erst seit kurzem bekannt, kommt dem griechischen Text sehr nahe, die andere hat die Neigung, den griechischen Text zu kürzen. Von ihr sind vier Hss bekannt; *J.-P. Bouhot* bietet die „Ancienne version latine du sermon *De Joseph et de castitate* d'un Pseudo-Jean Chrysostome" (47–56). Der lat. Text der Homilie ist aus Paris (lat. 3783, f. 134–135^{v}). Trotz des dort gegebenen Autorennamens kann Augustinus nicht als Autor in Frage kommen. Denn es handelt sich um eine ziemlich wörtliche Übersetzung eines pseudo-chrysostomischen Textes (CPG 4566), und zwar vom Ende des 5., Anfang des 6. Jhs; *B. Outtier,* Notule sur les versions orientales de l'Histoire Philothée (CPG 6221) (73–79) gibt einige Präzisierungsvorschläge zu den syrischen, georgischen und arabischen Fassungen; der Anhang bietet die französische Übersetzung verschiedener Versionen; *J.-M. Sauget* hat sich die Hauptarbeit für das *Antidoron* aufgebürdet mit der Behandlung des Vat. Arab. 75: „Un homéliaire copte en arabe pour le carême et la semaine sainte: le Vatican Arabe 75" (201–240). Er entdeckt, daß dieser Kodex gut zusammenpaßt mit einer arabischen Sammlung von Homilien zu den Herrenfesten, die in Vat. Arab. 81–82 und in Beyrouth 509 enthalten sind, worin genau die Teile des Kir-

chenjahres ausgespart sind, wofür Vat. Arab. 75 die Homilien bietet. Die beiden Kollektionen ergänzen sich also. – 5. Florilegien: Den besten Einblick in das, was M. Geerard als Schöpfer der 4 Bände CPG leisten mußte, bietet *J. A. Munitiz* mit seiner gründlichen, methodologisch bedeutsamen Studie: A *Clavis* to the „Florilegia on the Eucharist" attributed to John of Oxeia (177–200). Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Florilegien überhaupt, hier aber besonders einer Eucharistischen Textsammlung: „These texts, once unlocked, reveal much of Patristic and Byzantine Eucharistic devotion" (181). A. Grillmeier S.J.

Andreae de sancto Victore opera. Tomus I: Expositionem super Heptateuchum ediderunt *Charles Lohr* et *Rainer Berndt* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LIII). Turnhout: Brepols 1986. XXII/254 S.

Im Vorwort zur dritten Auflage des Standardwerkes zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese „The Study of the Bible in the Middle Ages" (1983, p. XXXIII) schildert die Autorin, die 1984 verstorbene Engländerin Beryl Smalley, wie sie in den dreißiger Jahren bei den Vorarbeiten für dieses Werk nach einer Gestalt suchte, in der sich der Aufbruch der Exegese im 12. Jahrhundert verkörpert hat. Sie fand diese Figur schließlich in dem damals fast unbekannten Schüler des Hugo von St. Victor, Andreas von St. Victor († 1175). Die große Bedeutung dieses Mannes liegt nach Smalley darin, daß er sich in seiner Exegese ganz konsequent auf den Literalsinn der Heiligen Schrift konzentriert und dazu nicht nur bei Hieronymus und anderen Kirchenvätern Hilfe gesucht hat, sondern auch bei zeitgenössischen jüdischen Bibelinterpreten. So wurde er (nach Ansätzen bei Pedro Alfonso und Hugo von St. Victor) zum Begründer einer auf der hebraica veritas ruhenden Literalexegese, die auch die Kenntnisse der Juden nutzte, – einer Exegese, die im 14. Jahrhundert in Nikolaus von Lyra ihren Höhepunkt erreichte. „Andrew applied his Hebrew studies tho Scripture as Abailard applied logic to the principles of faith; and he had fewer predecessors than Abailard." (loc. cit.). Frau Smalley widmete darum Andreas von St. Victor als einzigem unter den mittelalterlichen Exegeten ein eigenes Kapitel, und zwar das zentrale und umfangreichste ihres Buches. – Ganz anders hat H. de Lubac die Leistung des Meisters Andreas beurteilt. In seinem vierbändigen Werk „Exégèse médiévale" behandelt er ihn auf ganzen sechs Seiten (Band II/1, 1961, p. 361–367) und charakterisiert ihn so (p. 361): „Il a reçu du chef de l'Ecole (Hugo) un élan scientifique, mais il n'en a hérité ni l'esprit de synthèse, ni le sens symbolique, ni la sève traditionelle."

Wenn die Beurteilungen so weit auseinandergehen, ist eine Edition der Werke des Andreas von St. Viktor dringend notwendig. Nachdem bisher nur zwei kleinere Kommentare (zu Ecclesiastes und zu Jona) ediert worden waren, haben jetzt *Charles Lohr* und *Rainer Berndt* den wichtigen Kommentar zum Heptateuch herausgebracht. Andreas von St. Victor hat den Heptateuch während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit erklärt, noch bevor er 1147 als Abt nach Wigmor gerufen wurde. – Die Edition, die sich auf neun Handschriften stützen kann, zeichnet sich durch wissenschaftliche Gründlichkeit ebenso aus wie durch eine übersichtliche Darbietung des Textes. Man vermißt im kritischen Apparat nur das für die Quellenfrage aufschlußreiche Explicit der ältesten Handschrift, des codex latinus 356 der Nationalbibliothek von Paris: „Liber sancte Marie de Prato extractus ex libris sancti Augustini sanctique Iheronimi, Iosephi atque Origenis aliorumque plurimorum traditionibusque Hebreorum" (zitiert nach Smalley, op. cit., 1983, p. 126). – Besondere Sorgfalt haben die Editoren auf die Identifizierung der Quellen verwandt. Ein erster Apparat enthält die Zitate des Andreas, ein zweiter die von ihm nicht genannten Quellen sowie Parallelen. So wird deutlich, wieviel Andreas von St. Victor Flavius Josephus und den Kirchenvätern (Origenes, Hieronymus, Augustinus, Isidor und Beda) verdankt, aber auch den Theologen der Karolingerzeit wie Alkuin, Rabanus Maurus und Remigius von Auxerre. – Besonderes Interesse erwecken natürlich die von Andreas herangezogenen zeitgenössischen Quellen. Die Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Hugo von St. Victor wird im Quellenapparat gut dokumentiert. – Viel Raum nehmen die Verweise auf parallele Stellen in der Glossa ordinaria ein. Die Editoren lassen es offen, wer von wem abhängig ist; und das mit Recht.

Denn die Glossa ordinaria hat erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts ihre definitive Gestalt erhalten, die auch den Druckausgaben zugrundeliegt. Um die Frage der Abhängigkeit zu klären, müßte man also auf die Glossa-Handschriften des 12. Jahrhunderts zurückgreifen. Während wir über die Entwicklung der Glossa ordinaria zur Apokalypse durch die Dissertation von G. Lobrichon „L'Apocalypse des théologiens au XIIe siècle" (Université de Paris X, 1979) gut unterrichtet sind, fehlt bisher eine entsprechende Arbeit über den Heptateuch. – Die Zitation der Glossa in der vorliegenden Edition ist etwas verwirrend. Neben den Belegen aus der Glossa ordinaria werden für die Bücher Genesis und Exodus noch eigens Belege aus der Glossa interlinearis (die ein Teil der Glossa ordinaria ist) aufgeführt; der Fundort in einer Ausgabe wird für die Belege aus der Glossa interlinearis nicht genannt. – Die Leistung des Meisters Andreas besteht also zunächst darin, daß er aus der traditionellen Exegese alle allegorischen Erklärungen ausgeschieden und nur die Literalexegese festgehalten hat. Darüber hinaus aber hat er versucht, mit Hilfe der rabbinischen Schriftauslegung den Literalsinn der Bibel noch besser zu verstehen. – Daß die Hinweise des Andreas von St. Victor auf jüdische Exegeten (Hebreus meus dicit, Hebrei dicunt etc.) nicht verifiziert werden konnten, liegt in der Sache selbst begründet. Es sind wohl keine direkten Zitate aus den Werken von Rashi, Joseph Kara, Rashbam, Joseph Bekhor Shor und anderer französischer Rabbinen des 11. und 12. Jahrhunderts, sondern Informationen, die Andreas von St. Victor bei seinen Kontakten mit jüdischen Gelehrten erhalten hat, und zwar vermutlich in der Volkssprache. Deshalb ist der Index der von Andreas zitierten altfranzösischen, hebräischen und griechischen Termini sehr wichtig, den die Editoren dem Werk beigegeben haben.

Man kann nur wünschen, daß dieser mustergültigen Edition des Heptateuch bald weitere Editionen folgen; der Verlag hat das Erscheinen der Kommentare zu Ezechiel, Daniel und Isaias angekündigt. So besteht die Hoffnung, daß in absehbarer Zeit die gesamten Kommentare des Andreas von St. Victor im Druck zugänglich sind und so diese entscheidende Etappe in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelauslegung besser studiert werden kann. – Die Edition ist Kardinal Henri de Lubac, dem Kritiker des Meisters Andreas von St. Victor, zum 90. Geburtstag gewidmet. Kl. Reinhardt

Kartäuserregel und Kartäuserleben. Internationaler Kongreß vom 30. Mai bis 3. Juni 1984. Stift Heiligenkreuz (Analecta Cartusiana 113:1). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1984. 300 S.

Seit 1971 gibt James Hogg die Analecta Cartusiana heraus. Bisher sind etwa 100 Teilbände erschienen. Es handelt sich um Monographien zur Spiritualität, Geschichte und Architektur des Kartäuserordens, sowie um Druckausgaben wichtiger Handschriften oder Nachdrucke wichtiger Quellenwerke. Der vorliegende Band bringt Referate, welche in Stift Heiligenkreuz gehalten wurden. Der 1. Beitrag „Bernhard und die Kartäuser. Zur Relativierung des monastischen Asketismus durch die reine Gottesliebe" (5–19) von *G. B. Winkler* behandelt das Verhältnis von Kartäusern und Zisterziensern, näherhin die Epistel 11 des hl. Bernhard von Clairvaux, welche dieser an die Kartäuser schickt und in welcher Bernhard den Asketismus der Mönche relativiert. Was letztlich zählt, ist die reine Gottesliebe. Diese aber kann in *allen* christlichen Ständen geübt werden. *R. Maisonneuve* („L'univers mystique cartusien et Anthelme de Belley [1107–1178]" 20–46) geht auf den hl. Anthelmus von Chignin ein, welcher 1142 zum ersten Generaloberen der Kartäuser und 1163 zum Bischof von Belley bestellt wurde. Daß die Mutter Gottes Vorbild der Ordensleute ist, versteht sich von selbst. Daß sie aber darüber hinaus auch nach einer bestimmten Regel, eben der Marienregel gelebt haben soll, erfahren wir in dem folgenden Beitrag „Regulierter Tageslauf im ‚Marienleben' Philipps von Seitz" (47–60), den *K. Gärtner* verfaßt hat. Einen wahren literarischen Leckerbissen legt uns *J. Hogg* in seinem Artikel „Hugh of Balma and Guigo du Pont" (61–88) vor. Obwohl Hugo (auch Heinrich) von Balma (Balmey) oder Heinrich von Dorche fast unbekannt ist – wir wissen nur, daß er am Ende des 13. Jh. Prior in Meyriat (Diözese Lyon) war –, übte sein Buch „Theologia mystica" (auch „De triplici via ad sapientiam" oder „Via Sion lugentis" genannt) einen großen Einfluß aus; nicht

zuletzt deshalb, weil es dem hl. Bonaventura zugeschrieben wurde. Von Guigo du Pont wissen wir, daß er 1271 in die Grande Chartreuse eintrat und dort am 29. Oktober 1297 verstarb. Sein Hauptwerk „De contemplatione" wurde allerdings erst 1929 durch den Jesuiten J. P. Grausem und dann durch seinen berühmten Mitbruder J. Maréchal „ausgegraben". Es ist bekannt, welchen Einfluß das „Leben Jesu" des Kartäusers Ludolf von Sachsen auf den hl. Ignatius von Loyola und seine Bekehrung gehabt hat. *L. Hundersmarck* „A study of the spiritual themes of the prayers of the ‚Vita Jesu Christi' of Ludolphus de Saxonia" (89–121) versucht nachzuweisen, daß das Werk des Ludolf der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen an innerer Kraft kaum nachsteht. Mit viel Ironie hat *E. Bauer* ihren Aufsatz „Heinrich Hallers ‚selliges leben auf dem ertreich'. Die Vorreden und Kolophone seiner Übersetzungen" (122–186) geschrieben. Hätten nämlich Heinrich und sein Prior Friedrich die Ordensregel strenger befolgt, wären die Übersetzungen Heinrichs nie entstanden. So können wir denn auch die Bestrafung der beiden „Missetäter" durch den neuen Prior Wolfgang nur mit einem weinenden und einem lachenden Auge zur Kenntnis nehmen. Als der hl. Bruno sich 1084 mit seinen 6 Gefährten in die Bergwildnis der Chartreuse zurückzog, dachte er nicht daran, einen Orden zu gründen. Deshalb verfaßte er auch keine Regel. Eine solche entstand gleichsam aus dem (Ordens-)Leben, indem sich Gewohnheit an Gewohnheit reihte. Diese Gewohnheiten schrieb dann erstmals Guigo von Kastell, der 5. Prior der Chartreuse, in seinem Werk „Consuetudines domus Carthusiae" auf. Doch waren das keineswegs starre Rechtssatzungen. Vielmehr folgten ihnen neue Ordnungen und Beschlüsse: die „Statuta antiqua" (bis 1259), die „Statuta nova" (1259–1367) und die „Tertia compilatio Statutorum" (1367–1509). Ein Beispiel aus deren Zustandekommen wird von *G. Achten* (187–192: „Ein Kommentar der Kartäuserstatuten aus dem 15. Jahrhundert") geliefert. Wie sehr Ignatius die Kartäuser schätzte und wie viel er von ihnen gelernt hat, ist bekannt. *W. Baier* (193–213: „Über den ‚blinden Gehorsam' und die Armut des Kartäusers nach Matthias Mittner OCart [1575–1632]") weist nun umgekehrt nach, daß auch die ignatianische Spiritualität auf die Kartause zurückgewirkt hat. Zwar haben die Kartäuser als einziger Orden nie eine Reform nötig gehabt, aber Skandale gab es auch dort. Den beklagenswertesten beschreibt *F. Stöhlker* in dem Referat „Der Buxheimer Reichsprior Hugo Theveninus Edler von Bar (1600–06) und sein Übertritt zum schweizerischen Protestantismus im Jahre 1606: Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Gegenreformation" (214–252). Im vorletzten Beitrag „Der Cistercienserkardinal Konrad von Urach-Zähringen. Familiengeschichte und Steinsymbolik" versucht *L. Grill* (253–286) das Rätsel um den Heiligen mit den leuchtenden Eucharistiefingern zu lüften; und *C. de Backer* schließt das vorliegende Bändchen ab mit dem Aufsatz „Zur Geschichte der Bibliothek der Kartause Vogelsang bei Jülich" (287–300).

R. Sebott S. J.

Rudolf von Biberach, *De septem itineribus aeternitatis.* Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text von *Margot Schmidt* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1985. XLVI/93 S.

Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got.* Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe herausgegeben und eingeleitet von *Margot Schmidt* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1985. XXIX/367 S.

Die neue Buchreihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart" hat sich die Dokumentierung und Darstellung der Mystik in allen ihren Erscheinungsformen zum Ziel gesetzt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der christlichen Mystik. Für eine noch zu schreibende Geschichte der christlichen Mystik will diese Abteilung der Reihe die noch zu wenig bekannten reichen Schätze aus der christlichen Mystik von zwei Jahrtausenden in Form von Textausgaben und Darstellungen bergen und anbieten. – Als ersten

Quellentext dieser Reihe hat *M. Schmidt* den bedeutenden mystischen Traktat „De septem itineribus aeternitatis" des Rudolf von Biberach herausgegeben, und zwar in Bd. 1 den lateinischen Text, verfaßt wohl am Ende des 13. Jh., der lange Zeit Bonaventura zugeschrieben wurde und so noch bei A. C. Peltier, S. Bonaventurae Opera Omnia, vol. 8, Paris 1866, 393–482, zu finden war. Dieser Text ist hier, da er nicht leicht zugänglich ist, erneut abgedruckt. Der 2. Bd. enthält in synoptischer Ausgabe die anonyme Übersetzung des lateinischen Textes ins Mittelhochdeutsche im hochalemannischen Dialekt, wohl aus der Mitte des 14. Jh., unter dem Titel „Die siben strassen zu got", nach der Handschrift Einsiedeln 278, f. 3a–147b, von *M. Schmidt* bereits 1969, jetzt aber in revidierter Fassung herausgegeben, sowie eine hochdeutsche Übertragung dieser Fassung unter Berücksichtigung des lateinischen Textes. – Die Einleitungen zu den beiden Bänden bringen zunächst einige Daten zum Leben Rudolfs von Biberach. Er dürfte um 1270 geboren worden sein, nach 1326 verstummen die urkundlichen Nachrichten. Er war also ein Zeitgenosse Meister Eckharts und lebte (wie auch dieser zeitweise) in Straßburg. Er war Franziskaner, Lektor am Studium Generale seines Ordens, Seelsorger und theologisch-spiritueller Schriftsteller. Sein berühmtestes Werk ist der Traktat „De septem itineribus aeternitatis", eine Art Handbuch christlicher Mystik, in dem aszetisch-mystische Texte von über 40 Autoren vom 3. bis zum 13. Jahrhundert geschickt kompiliert sind. Seine wichtigsten Quellen sind: Augustinus, Dionysius Areopagita, Gregor d. Gr., Origenes, Hugo von St. Victor, Richard von St. Viktor, Robert Grosseteste, Thomas Gallus, Wilhelm von St. Thierry. Die Bedeutung des Traktats zeigt sich u. a. daran, daß er in 109 Handschriften überliefert ist, die über ganz Europa verstreut sind. Einige davon nennen Rudolf ausdrücklich als Autor, andere verweisen auf Bonaventura, viele sind anonym. Sein literarischer Einfluß erstreckt sich von Johannes von Kastl, Vinzenz von Aggsbach und Gerson über Jan van Schoonhoven, Marquard von Lindau, Hendrik Herp und die Theologia Deutsch bis zu Polanco, dem Sekretär des hl. Ignatius von Loyola, Sandaeus (Pro Theologia Mystica Clavis), Teresa von Avila und Benedikt von Canfield. (Der vermutete Einfluß auf die Imitatio Christi dürfte wegen der wenig spezifischen Vergleichspunkte und der Unklarheit der Abfassungszeit wohl fraglich bleiben.) Der Leserkreis des lateinischen Textes erstreckte sich auf Ordensgeistliche, Kathedral- und Universitätskreise, einzelne Adlige und wohlhabende Bürger, während die hochalemannische Fassung wohl für einen Schwesternkonvent bestimmt war, wie gewisse Auslassungen und erklärende Zusätze im Text anzudeuten scheinen. – Das Werk ist, nach einem Prolog, in sieben Bücher mit je sieben Abschnitten (distinctiones) eingeteilt (wobei die Siebenzahl als „numerus perfectus" auf eine theologische Qualität hinweist, aber ohne Absolutheitsanspruch und bei gleichzeitiger Relativierung der Systematik) und bringt eine Analyse der höheren menschlichen Geistestätigkeiten bis zur unio mystica. Der nach den einzelnen Seelenvermögen gegliedert dargestellte Aufstieg führt über die richtige Absicht, das eifrige Betrachten ewiger Dinge, das klare Schauen ewiger Dinge, das Erfaßtsein von der Liebe zu ewigen Dingen, die verborgene Offenbarung ewiger Dinge, das erfahrungsmäßige Vorauskosten ewiger Dinge bis zum gottähnlichen Wirken. Die verschiedenen „Wege" sind – ganz im Sinne der hl. Teresa in ihrer „Seelenburg" – gleichzeitig verschiedene „Wohnungen", Möglichkeiten des Menschen, in der Gnade Gott nahe zu kommen bzw. in ihm zu sein. Dabei wird betont, daß die affektive Erkenntnis im Dunkel des Nichtwissens zu tieferer Erkenntnis und Einigung führt, als es dem Verstand möglich wäre. Überhaupt wird der affektive Charakter der mystischen Erkenntnis hervorgehoben. Nicht die Frage nach der Wahrheit steht an oberster Stelle, sondern die Frage nach der cognitio Dei experimentalis, das Verlangen nach der Erfahrbarkeit der Gnade. Die innere Erfahrung geschieht durch die fünf inneren, geistlichen Sinne. Aber jede noch so erhabene Schau bliebe unfruchtbar, wenn sie nicht als gottähnliches Handeln wieder zum Nächsten herabstiege. Gottesliebe kann ohne Nächstenliebe nicht sein, wobei die Gottesliebe die Nächstenliebe bedingt. Der echte Mystiker ist deshalb niemals lebensfremd oder lebensuntüchtig. – Der Traktat gibt uns einen wertvollen Einblick in die mittelalterliche mystische Literatur. Es wäre sicher sehr interessant, einmal die Unterschiede gegenüber Meister Eckhart herauszuarbeiten. Eine gewisse Verstehensschwierigkeit ergibt sich daraus, daß der Verfasser Texte aneinanderreiht, die

aus höchst unterschiedlichen Denksystemen verschiedener Jahrhunderte stammen. Auch die Frage nach der Bedeutung der Menschheit Christi für den mystischen Weg taucht auf. Christus wird selbst als der Weg bezeichnet. Wie ist es aber zu verstehen, wenn verlangt wird, man müsse die Seele Christi und seiner Mutter zurücklassen, wenn man zur göttlichen Vereinigung gelangen wolle (Bd. 2, 63)? Ist dies nicht die Lehre, gegen die Teresa von Avila später polemisieren wird? Und ist es wirklich möglich, auf diesem Weg „auch die Schatten zeitlicher und sinnlicher Bilder abzulegen" (Bd. 2, 105)? Der 2. Band enthält ein Verzeichnis der Bibelstellen und ein Verzeichnis der Quellen und Textparallelen; leider fehlt ein Sachregister, das dem Leser das Werk noch besser erschlossen hätte, besonders beim Vergleich mit anderen mystischen Texten. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß der berühmte Satz über Ähnlichkeit und Nichtähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf aus dem IV. Laterankonzil durch einen Druckfehler sinnentstellend zitiert worden ist (Bd. 1, XLIII). Man kann nur wünschen, daß in der Reihe bald noch weitere, wenig bekannte mystische Texte des Mittelalters veröffentlicht werden. G. Switek S.J.

Nikephoros Blemmydes, *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde.* Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von *Wolfgang Lackner* (Corpus Philosophorum Medii Aevi; Philosophi byzantini 2). Athen: Akademie Athen; Leiden: Brill 1985. XCVI/124 S.

Immer wieder wird von den westlichen Kirchen die Frage aufgeworfen, ob und auf welche Weise sich die griechisch-byzantinische Theologie mit Problemen der Ethik bzw. Moraltheologie beschäftigt hat. Die Frage ist insofern nicht leicht zu beantworten, als diese Thematik meist erst aus versteckten, zerstreuten und unsystematischen Ausführungen in den verschiedensten Traktaten zusammengestellt und aufbereitet werden muß. Anders verhält es sich mit dem Teilbereich Willensfreiheit, Vorsehung und Vorherbestimmung, der in Byzanz nicht nur in regelmäßigen Abständen, sondern auch in weitgehender inhaltlicher Harmonie durch alle Jahrhunderte hindurch behandelt wurde (vgl. dazu die immer noch beste Übersicht von H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner [Orientalia Christiana Analecta 114] Rom 1937). Eine Untergruppierung dieses Themenbereiches bildeten die überwiegend kurzen Abhandlungen über die Vorherbestimmung der Todesstunde (ὅρος ζωῆς), die in der langen Einleitung des vorliegenden Werkes (XLIII–LXXXIV) im Zusammenhang dargestellt werden, um dann in der folgenden Edition (aus einer *einzigen* Handschrift: Vat. gr. 723) und Übersetzung zwei Specimina dieser Gattung erstmals vorzustellen und eingehend zu kommentieren. – Vielleicht ist es angebracht, einige Vorläufer dieser zwischen 1242 und 1249 entstandenen Schrift des sowohl als Philosoph wie auch Theologe bekannten Blemmydes namentlich anzuführen. Nach ersten, noch unausgereiften Gedanken bei Athanasios ist es Basileios d. Gr., der das Zusammenwirken von göttlicher Vorsehung und menschlicher Verantwortung auch für die Bestimmung der Todesstunde klar herausarbeitet. Diodoros von Tarsos und sein Schüler Theodoros von Mopsuestia verwerfen dagegen in ihren Erläuterungen zu relevanten Schriftzitaten aus dem Alten Testament jede Festlegung, weil sie mit Gottes absoluter Gerechtigkeit und der sittlichen Freiheit des Menschen unvereinbar sei. Andere brachten den Begriff mit der altgriechisch-heidnischen Heimarmene zusammen und lehnten ihn deswegen rundweg ab (Eusebios von Kaisareia, Leontios von Byzanz). In der byzantinischen Epoche (ca. 20 Autoren) halten sich die Befürworter und Gegner der Vorherbestimmung der Todesstunde in etwa die Waage. Blemmydes, der zur zweiten Gruppe gehört, kennt einen Großteil der früheren Literatur zum Thema und bemüht sich seinerseits um einen Autoritätsbeweis aus Schrift und Vätern, mit denen er sich teils konform erklärt, teils kritisch auseinandersetzt (z. B. Basileios). Der Anlaß zu seinen Schriften und die Konturen seiner zeitgenössischen Gegner werden nur in Umrissen deutlich.

Insgesamt ist dieser zweite Band (Habilitationsschrift bei den Professoren H. Hunger/O. Kresten in Wien) einer neuen Editionsreihe byzantinischer Philosophen mustergültig angelegt und durchgeführt. Es bleibt zu hoffen, daß die übrigen, z. T. schon

angekündigten Bände der Serie (Direktor: Linos Benakis/Athen) das gleiche Qualitätsniveau halten und allmählich die bisher weithin verschlossene Welt der byzantinischen Philosophie der weiteren Forschung öffnen werden. G. Podskalsky S.J.

Talbot, Alice-Mary M., *Faith Healing in Late Byzantium.* The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 8). Brookline/Mass.: Hellenic College Press 1983. 162 S.

Anlaß für die in Fachkreisen der Byzantinistik renommierte Autorin, die schon 1975 die Korrespondenz des Patriarchen Athanasios I. (1230/35–1313/23) herausgegeben hatte, sich mit den Wunderheilungen durch die Reliquien des in der Ostkirche als Heiliger verehrten Athanasios zu befassen, war ihr Fund einer (einzigen) Handschrift, die den Logos des im Titel genannten Studitenmönches Theoktistos über diese Phänomene enthielt. – In einer hervorragenden geschichtlichen Einleitung (11–42) wird nach einer kurzen Rekapitulation der Biographie des Patriarchen, der als einer der Vorläufer und Anreger der hesychastisch-palamitischen Bewegung (und folglich dem Westen und einer möglichen Kirchenunion von Herzen abgeneigt) gelten darf, vor allem dessen Nachleben dargestellt; zu den besonderen Merkwürdigkeiten dieses Kapitels darf wohl die nach dem Fall Konstantinopels erfolgte Übertragung der Reliquien nach Venedig und die dortige Verwechslung mit Athanasios d. Gr. von Alexandreia gezählt werden, die sogar noch bis zur Rückgabe der (scheinbaren) Überreste dieses Kirchenvaters an die koptische Kirche (1973) im Zuge der Einheitsbemühungen andauerte (!). In Byzanz selbst war der Kult des wohl durch Patriarch Kallistos (1350/53–1355/63) kanonisierten Heiligen eher spärlich geblieben; in dem Wunderbericht, der natürlich auch für die medizinischen Vorstellungen und Praktiken seiner Zeit eine interessante Quelle bildet, überwiegen die Heilungen von dämonischer Besessenheit. – In der sorgfältigen (Erst-)Edition des Logos, der eine englische Übersetzung beigegeben ist (44–123), hebt die Herausgeberin in den Fußnoten neben den biblischen und patristischen Zitaten und Anspielungen besonders die zahlreichen Reminiszenzen an die griechische Klassik hervor – ein Zeugnis für den (trotz allem mittelmäßigen) Bildungsstand des Autors, dessen Vita und Werk in zwei Appendices (145–152) aus den verfügbaren, dürftigen Angaben kritisch zusammengestellt werden. Zuvor dient ein weiterer, gut dokumentierter Sachkommentar (124–144) dem Verständnis des uns heute nicht mehr selbstverständlichen Textes. Zwei Indices zur Gräzität und den Personennamen (153–162) runden das allseits gelungene Bändchen ab. G. Podskalsky S.J.

Maitre Eckhart, *L'œuvre Latine.* Traduction publiée par ... *Alain de Libera, Édouard Wéber, Émilie zum Brunn.* Premier volume: *Le commentaire de la genèse précédé des prologues.* Texte latin, introduction, traduction et notes par *Fernand Brunner, Alain de Libera, Émilie zum Brunn.* Paris: du cerf 1984. 694 S.

Eine Gruppe von Fachleuten hat in einer neuen Reihe von 10 Bänden begonnen, die lateinischen Werke von Meister Eckhart zusammen mit einer französischen Übersetzung und Kommentaren zu veröffentlichen. Zugrunde liegt die Stuttgarter kritische Edition von Quint-Koch. Das lateinische Werk enthält den Schlüssel zum Denken dieses großen Theologen der Universität Paris (7), das seit der Romantik immer wieder gegen mystischen Antirationalismus und dessen atheistische Folgeerscheinungen abgegrenzt werden muß. Eckhart hat die Einheit seines theologischen und philosophischen Schaffens stets deutlich betont (8).

Band I beginnt mit den Prologen zum Opus tripartitum, die von *F. Brunner,* Professor an der Universität von Neuchâtel, übertragen und in einem umfangreichen Kommentar erläutert werden (97–196). Darin wird der Unterschied zwischen mittelalterlichem und modernem Denken erwähnt (98 f) und die Problematik der ma. Theologie dargestellt. Eckharts Denken ist hohe Spekulation, will aber der Praxis dienen (105 f., 196). Seine Lehre zeigt theoretisch wie auch praktisch den Bezug des Geschöpfes zum Schöpfer und seine Abhängigkeit von ihm auf (111 f.). Br. erinnert auch an die breite

Kenntnis der Tradition. „Eckhart stellt sich nicht gegen den Glauben, Gnade oder Offenbarung, sondern will deren Impulse in eine durchsichtige Lehre übersetzen" (142). – Der Genesiskommentar wird von der Editorengemeinschaft durch eine Einleitung vorbereitet (199–203), übersetzt und durch ausführliche Anmerkungen zugänglich gemacht (240–650). Umfangreiche Register (Bibl. Zitate, 651–657; Autorennamen ‚von E. zitiert' 658–662, ergänzt durch die Übersetzer, 663–678) sowie ein Stichwortregister (679–694) ermöglichen ein eingehenderes Studium des gewichtigen Textes. Diese Ausgabe kann maßgeblich dazu beitragen, daß die nicht leichten Formulierungen des großen Dominikaners möglichst vielen Lesern zugänglich gemacht werden, wie es in früheren Ausgaben (vgl. die Bibliographieangaben, 15–30) nicht in gleichem Maße ermöglicht wurde. Die Schriften dieses Lebemeisters sollten ganzheitlicher erfaßt werden. – Für die enorme Arbeitsleistung, die in übersichtlich gegliedertem Druckbild vorgelegt wird, gebührt den Hgg. aufrichtiger Dank.

Ergänzt werden muß zu diesem Teil der Werke Eckharts (LW I), der bisher auf einem schmalen Handschriftenfundament beruht, daß soeben in der Bodleian Library zu Oxford eine neue Handschrift entdeckt worden ist, die in der zweiten Hälfte des 14. Jh. angesetzt werden darf und zu Zeiten Eckharts in Köln kursiert haben kann. Loris Sturlese, ein italienischer Forscher, teilte mit (FZPhTh 32 [1985] 135–154), daß zusätzlich zu den Handschriften E, C, T, B auch K mit dem neuen Text verglichen werden muß. Die ursprüngliche Fassung des ersten Genesiskommentars ist unbekannt. Es fragt sich, ob die bisher bekannte Version nicht doch eher die Redaktion eines Schülers ist. Ferner wird zu fragen sein, ob das gesamte Opus tripartitum überhaupt existiert hat. Bisher ist man der Ansicht, es sei verschollen. Erst ein eingehender Textvergleich, angeregt durch erste Hinweise von Sturlese, wird deutlich machen können inwieweit die bisher übliche Sichtweise von Textgestalt, Entstehung des Gesamtwerkes sowie die Denkweise Eckharts geändert oder ergänzt werden muß. Vermutlich wird eine Neubearbeitung von LW I nötig sein. – Bleibt noch anzufügen, daß die Register für LW II und III der Stuttgarter Edition in Arbeit sind ebenso wie der Rest von LW V, wozu die Prozeßakten gehören. Band V wird allerdings noch einige Zeit bis zur Fertigstellung beanspruchen. C. Becker S. J.

„Das bûch der tugenden". Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der „Summa theologiae" II–III des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik. Bd. 1: *Einleitung und mittelhochdeutscher Text.* Bd. II: *Lateinische Quellen.* Herausgegeben von *Klaus Berg* und *Monika Kasper* (Texte und Textgeschichte; Würzburger Forschungen 7/8). Tübingen: Niemeyer 1984. CXVII/467 S; 305 S.

Zum Aufgabenkatalog der germanistischen Philologie gehört seit geraumer Zeit auch die kritische Edition solcher Texte, die nicht zu den sprachlichen Kunstwerken zählen, bezeugt doch das Entstehen einer „gelehrten" volkssprachlichen Prosa im ausgehenden Mittelalter, daß sich das Deutsche zu einer Kultursprache emanzipiert hat und nicht nur zum Medium höchsten künstlerischen Ausdrucks taugt, sondern auch den Erfordernissen begrifflicher Schärfe und logischer Stringenz Genüge leistet und sich anschickt, der Latinität innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses das Terrain streitig zu machen. Kandidaten für sprachliche Neuschöpfungen auf außerliterarischem Gebiet waren zunächst solche Texte, die dem Bedürfnis nach Vermittlung kirchlicher Doktrin in Seelsorge und Verkündigung angesichts eines zunehmend anspruchsvolleren und gebildeteren städtischen Publikums entgegenkamen: Handbücher, Kompendien, Kompilationen und abbreviationes der einschlägigen kanonistischen und moraltheologischen Standardwerke. Die Edition derartiger Lehrbücher für den praktischen Gebrauch dürfte somit auch bei Rechtshistorikern und Theologen auf Interesse stoßen.

Das nunmehr edierte „bûch der tugenden" bietet für den Bereich der speziellen Morallehre eine kasuistisch-verknappende Übertragung der „Summa theologiae" II–III des Thomas von Aquin mit zahlreichen Einschüben vornehmlich aus der „Summa de vitiis et virtutibus" des Wilhelmus Peraldus, der „Summa de summo bono" Ulrichs von

Straßburg und der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, vermittelt über den Ethikkommentar des Aquinaten.

Band I der Edition enthält den mittelhochdeutschen Text nach den neun bekannten Handschriften mit einem Apparat der differierenden Gruppenlesarten und den beiden umfangreichen Kapitelregistern der mittelalterlichen Textredaktionen. In ihrer Einleitung beschreiben die Hgg. die Handschriften, begründen ausführlichst das von ihnen rekonstruierte Stemma und erörtern die Textgeschichte des im südwestalemannischen Raum entstandenen und bis ins Bairische und Rheinfränkische verbreiteten Kompendiums – subtile philologische Fleißarbeit, die ihre Hypothesen mittels breiter Auflistung der zahlreichen sprachlichen Einzelbeobachtungen zu erhärten versucht. Hinzu kommt die minutiöse Begründung der Editionsprinzipien (Interpunktion, Kapiteleinteilung, Emendationen). Die Hgg. datieren das Werk auf die Zeit unmittelbar nach der Wende zum 14. Jahrhundert (XCVI). Der sprachliche Befund – das Südwestalemannische – und die benutzten Quellen – allesamt Autoren aus dem Dominikanerorden – lassen es geraten erscheinen, den unbekannten Verfasser im Straßburger Dominikanerkloster, das auch eine theologische Ausbildungsstätte für den Ordensnachwuchs beherbergte, zu suchen (CI). Aus der Art und Weise, wie die lateinischen Vorlagen aufbereitet worden sind, schließen die Hgg. auf das Interesse des Dominikanerordens an einem derartigen Handbuch für die Seelsorge in den Städten: der Autor hielt sich zwar weitgehend an die Einteilungsprinzipien der „Summa theologiae", die Form der quaestio erweiterte er hingegen zur commendatio, indem er die schematischen Distinktionen mit zahlreichen Zitaten aus der Heiligen Schrift, antiken Autoren, Kirchenvätern und theologischen Lehrern des Mittelalters untermauerte und ausmalte (LXXXIII). Für den Verfasser hegen die Hgg. eine gewisse Sympathie, insofern er nicht die kühle Intellektualität des Aquinaten teile (LXXXIV) und auch nicht dem „Sog zur völligen Kasuifizierung und Verrechtlichung des religiösen und sittlichen Lebens" anheimfalle (XCVI), vielmehr die Spannung zwischen Gewissensfreiheit und subjektiver Intention einerseits und den Forderungen göttlich sanktionierter Normen auf der anderen Seite durchtrage (XCII). – In einem zweiten Band stellen die Hgg. relativ vollständig die bisher gedruckten und ungedruckten lateinischen Quellen zusammen, dies nicht zuletzt in der Absicht, deutlich zu machen, daß der Verfasser keineswegs eine uns nicht bekannte abbreviatio der „Summa theologiae" II–III mit den entsprechenden Einschüben anderer Autoren benützte und diese Satz für Satz übersetzte, sondern die einschlägige Literatur – teilweise aus dem Gedächtnis – kompilierte und gelegentlich frei paraphrasierte (I. Bd., S. XCIX f.).

Nichtgermanisten dürfte die Lektüre ohne Benutzung eines mittelhochdeutschen Wörterbuchs und ohne die grobe Kenntnis der wichtigsten Regeln des Phonemwandels im Übergang zum Neuhochdeutschen Schwierigkeiten bereiten, zumal sich auch bei den über die Jahrhunderte konstant gebliebenen Morphemen die lexikalische Bedeutung erheblich verschoben haben kann. H. Watzka S. J.

Das Luther-Erbe in Deutschland. Vermittlung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Hrsg. *Hans Süssmuth.* Düsseldorf: Droste 1985. 374 S.

Das Luther-Gedenkjahr 1983 liegt bereits einige Jahre zurück. Ein Rückblick auf die ungezählten Texte und Ereignisse, in denen Person und Werk Martin Luthers in Erinnerung gerufen werden sollten, legt sich nahe. Dies um so mehr, als selten ein Thema, dazu noch aus dem Bereich Kirche – Geschichte – Theologie soviel Aufmerksamkeit in unserem Land und darüber hinaus gefunden hat wie das Luther-Gedenken. So ist es auch nicht verwunderlich, daß dieses Thema nicht nur auf der Ebene der theologischen und historischen Wissenschaft erörtert worden ist, sondern in erheblichem Maße auch in anderen Bereichen, z. B. in den öffentlichen Medien (Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen und Zeitschriften), und dies nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch in Deutschlands anderem Teil, nicht nur unter evangelischen Christen, sondern auch unter Katholiken. Das Lutherbild, das sich „zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit" – so der Untertitel des vorliegenden Bandes – ergeben hat, ist nicht einheit-

lich. Mal treten die theologischen Aspekte von Luthers Wirken hervor, ein anderes Mal die kirchenreformerischen oder die politischen.

Der Band vermittelt einen überraschenden Eindruck von der Vielfalt der Bemühungen um die Gestalt Martin Luthers im Jahre 1983. Der Hg., Historiker an der Universität Düsseldorf, hat 23 Beiträge zusammengetragen. In ihrer Gesamtheit bieten sie ein konturenreiches, zumal für den Fachtheologen oft überraschendes Bild vom Umgang mit dem Wittenberger Reformator. Es ist aufschlußreich, wie sehr in diesen Umgang die unterschiedlichen Interessenlagen und die durch sie bedingten Perspektiven eingehen. Viele der Autoren waren 1983 als Journalisten mit der Aufgabe befaßt, die konkrete Vermittlung zwischen der Wissenschaft und der Medien-Öffentlichkeit herzustellen. Von Haus aus sind sie nicht oder nur in begrenzter Weise Fachtheologen oder Fachhistoriker. Und doch hatten sie sich dem Phänomen Martin Luther zu nähern und das Wahrgenommene in eigener Verantwortung in Wort, Bild und Ton umzusetzen. Nun geben sie im Rückblick auf ihre Bemühungen Rechenschaft von ihren Erfahrungen. So berichtet *K. J. Miesen* von der Erinnerung an Luther in der „Rheinischen Post", *B. Beuys* erzählt von den Luther-Beiträgen in der Illustrierten „Stern". *H. J. Girock* und *H. Weber* analysieren die Luther-Gedenksendungen im Rundfunk. *P. Karalus* teilt etwas über die Schwierigkeiten mit, die eine Fernsehproduktion über Martin Luther und die Juden mit sich brachte. Weitere Beiträge gehen auf das in der westdeutschen Massenpresse, in Tageszeitungen, in katholischen Bistumsblättern und anderen Presseorganen gezeichnete Lutherbild ein. Was man so zu lesen bekommt, ist erfrischend konkret und durchaus geeignet, den Fachwissenschaftler nachdenklich zu machen. In einigen Aufsätzen wird auch über den Vermittlungsvorgang zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit ausdrücklich reflektiert: *R. Postel,* Das wissenschaftliche Luther-Bild der Gegenwart und die Medien (172–187), und *O. H. Pesch,* Der wirkliche Luther, auch in den Massenmedien. Theologische Gesichtspunkte, Forderungen, Anregungen (155–171). Schließlich enthält der Band noch eine Reihe von Beiträgen zu Themen der Lutherforschung, die sich in unseren Tagen einer besonderen Aktualität erfreuen können: Luthers Sozialethik; Luther zu Aufruhr, Krieg und Frieden; Luther zur Rolle von Mann und Frau, auch zur Rolle der Frauen allein; Luther und die Juden. – Alles in allem ist der Band der Lektüre wert. Er gibt ein wirklichkeitsnahes Bild der geistigen Situation in unserem Land, zum Leuchten gebracht durch ein Jubiläum, das zu feiern anstand. Der, dessen zu gedenken war, ist selbst so vielschichtig, vielgesichtig, daß in dem Bemühen um ihn die Gegenwart in der ihr eigenen Uneinheitlichkeit ans Licht kam.

W. Löser S. J.

Bauer, Barbara, *Jesuitische ‚Ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Mikrokosmos – Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 18). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1986. IX/651 S.

Die Bildungsnot der Zeit drängte die 1540 gegründete Societas Jesu, sich im Erziehungsbereich zu engagieren. Bereits 1544 begann die Erziehungsarbeit in Köln (ab 1557 mit Kolleg), 1553 in Wien und 1556 in Ingolstadt. Worin und wie sollte aber erzogen werden? In den noch von Ignatius (gest. 1556) ausgearbeiteten und 1558 von der 1. Generalkongregation bestätigten Satzungen widmete sich der 4. Hauptteil, der seit den ersten Beratungen nach der Gründung ständig an Umfang gewonnen hatte, dem Erziehungsziel, den Bildungsinstitutionen, dem Unterrichtsstoff und der -methode. Der 4. Hauptteil beendet seine Ausführungen mit dem Leitsatz, daß die Erziehungstätigkeit „zum größeren Ruhme Gottes und seinem Dienste sowie zum allgemeinen Wohle gereichen solle" (Pars IV, cap. XVII, 8). Daraus folgte nun, daß die Erziehung nicht nur gemäß den Grundsätzen des katholischen Glaubens, sondern auch in der Kultur des Humanismus zu geschehen hatte, wenn der Jugendliche dem Bonum commune in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft dienen sollte. Die Gesellschaft Jesu erklärte das Studium Humanitatis – die sg. litterae humaniores – zum Fundament des Philosophie- und Theologiestudiums und bezog zusammen mit anderen Lernmethoden auch die „Ars rhetorica" ein. Sie sollte das seit der Antike immer ausgefeiltere Wissen um die Erstellung und das Vortragen von Texten dem Jugendlichen vermitteln, um ihn zum

fähigen Glaubensverteidiger, zum überzeugenden Redner und gewandten Briefeschreiber tauglich zu machen. Hier setzt die Arbeit von B. an. Mit bewundernswertem Fleiß, begrifflicher Akribie und ohne Scheu vor Urteilen untersucht sie eine Reihe von Jesuitenwerken zum Sprachstudium und zur Redekunst. So stellt B. die ethischen und pädagogischen Ziele des Sprachstudiums in den Jesuitenkollegien an Hand einer Rede des portugiesischen Paters Johannes Petrus Perpinyá (1530–1566) vor. Ausführlich bespricht sie das für den Unterricht maßgebliche Rhetoriklehrbuch des Jesuiten Cyprian Soarez (1524–1593). Die Autorin erarbeitete eine höchst wertvolle Quellensynopse dieses Standardwerks, das sich „de arte rhetorica libri tres" nennt, und sieht seinen „zweihundertjährigen Erfolg ... im Verzicht auf die Erörterung moralphilosophischer Probleme über den möglichen ‚unchristlichen' Mißbrauch der Rhetorik" (153) begründet. In der Darstellung folgen „Dialoge" des Paters Jacobus Pontanus (1542–1593) und eine Präsentation der rhetorischen Schriften von Jacob Masen S. J. B.s aus einer Dissertation hervorgegangene gründliche Arbeit weist auf die Dynamik der Societas Jesu hin, die humanistische Bildung einzubeziehen, ohne konfessionsspezifische Akzente zu vernachlässigen. Auch verschweigt B. nicht die Diskussionen innerhalb der Gesellschaft Jesu, ob die Öffnung auf die antiken Autoren nicht zu weit gehe und ob man sich nicht mehr den griechischen und lateinischen Kirchenvätern zuwenden sollte als den „homines divinas leges ignorantes". In einem letzten Kapitel zeichnet B. Überlegungen und Maßnahmen einzelner Jesuiten nach, die den um 1650 eingetretenen Wertewandel spürten und dadurch das bisherige Erziehungsprogramm in Frage gestellt sahen. Wollte die Societas sich 1550 am Aufbau einer lateinischen Gelehrtenrepublik beteiligen, mußte sie hundert Jahre später die Umwandlung des „honestum" in das „utile" und Vorzeichen des „Machiavellismus" zur Kenntnis nehmen (585).

Einige Anmerkungen: Warum B. diese und nicht eine andere Auswahl von Jesuiten traf, erfährt der Leser lediglich beiläufig (19; 319). Die Kriterien (Bekanntheitsgrad des Schriftstellers, Fehlen einer monographischen Arbeit über ihn und das Vorhandensein seiner Werke in der Bibliothek des Münchner Jesuitenkollegs) lassen auf weitere flankierende Untersuchungen der gelehrten Autorin hoffen. Mit Ausnahme von Pontanus vermißt der Leser biographische Angaben zu den einzelnen Jesuiten. Auf ein Werk darf ich noch hinweisen: Georg Mertz, Über Stellung und Betrieb der Rhetorik in den Schulen der Jesuiten, mit besonderer Berücksichtigung der Abhängigkeit von Auctor ad Herennium, Heidelberg 1898. Zwei Hinweise, die nur die Genauigkeit der Autorin unterstreichen: Ist auf S. 152, Anm. 94 nicht „par" statt „per" zu lesen? Und auf S. 199, Anm. 224 ist cap. 4 (und nicht cap. 5) zitiert. Zusammenfassend läßt sich urteilen: B. liefert eine profunde Arbeit über die Rhetorik im Zeitalter des Humanismus und des Barock. 100 Jahre Erziehungsarbeit der Societas Jesu rücken wieder ins Licht. Unentbehrliches Nachschlagewerk wird B.s Opus für jene sein, die dem Zusammenhang der Antike mit der Neuzeit und der Wirkungsgeschichte eines Cicero, Quintilianus und auch eines Demosthenes nachforschen. Daß lediglich die lutherische Reformation eine Verbindung mit dem Humanismus eingegangen sei, die katholischen Lehranstalten aber in scholastischem Denken und erbärmlichem Latein dahindämmerten, diese These kann nun endgültig nicht mehr vertreten werden. Nach soviel Ausführungen zur lateinischen Sprach- und Rhetoriklehre erlaubt sich der Rez. darauf hinzuweisen, daß in den Jesuitenkollegien des 16. und 17. Jh. auch Deutsch gelehrt und gelernt wurde (Duhr I, 256). N. Brieskorn S. J.

The Kiev Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632) (Havard Ukrainian Studies VIII, 1–2/1984). Cambridge/Mass.: Ukrainian Research Institute Havard University 1985. 252 S. 40 Taf.

Die auch in der Ukraine zum 350jährigen Jubiläum gefeierte Kiever Akademie, die Vorläuferin und Mutter aller heutigen Universitäten auf dem Territorium der slavischen Sowjetrepubliken, ist im Westen wohl nur in Fachkreisen der Slavistik und Osteuropageschichte näher bekannt. Und doch verdiente sie gerade wegen ihrer lebendigen Beziehungen zum lateinischen (d. h. polnischen) Westen in der Gründerzeit auch bei uns ein stärkeres Interesse! Die vorliegende Festschrift, die vom bedeutendsten For-

schungszentrum der Ukrainistik vorgelegt wird, ist etwa zur Hälfte dem Gründer, Metropolit Petrus Mogilas (ukrain.: Mohyla: 1597–1647), zur andern der Akademie und ihrem Schicksal bis ins 18. Jahrhundert gewidmet; insgesamt überwiegen die Themen, die die kulturelle Eigenständigkeit der Ukraine gegenüber ihren Anrainerstaaten im Osten und Westen betreffen. – Nach einer kurzen Einführung *(O. Pritsak)* über die besonderen psychologischen, wissenschaftlichen und konfessionellen Probleme dieses schon durch seinen Namen gekennzeichneten Grenzlandes, der kulturellen „Wasserscheide" (freilich mehr im empfangenden als im gebenden Sinne!) zwischen Rußland und Polen, folgt ein richtungsweisender Artikel des international bekannten *I. Ševčenko* über die „vielen Welten des Peter Mohyla" (gemeint ist seine Beheimatung in mehreren, verschiedenen Kulturbereichen: 9–40). Die schon dort berührte Widmungsgabe der Studenten für den Gründer (Eucharisterion, 1632) ist dann der ausschließliche Gegenstand des folgenden Beitrags (*A. Pylypiuk:* 45–70); es handelt sich dabei um eine Reihe von Gedichten (heute ein bibliophiles Rarissimum!), die das Studium der artes liberales, der Theologie und der Kunst besingen und damit zugleich das Studienideal der Anfänge umschreiben. Da das Kolleg in erster Linie für Laien gedacht war, blieb die Theologie – trotz der überwiegend dem geistlichen Stand angehörenden Lehrer – offiziell ein zweitrangiges Feld im Lehrplan; dennoch wäre über einzelne ihrer Vertreter bis ins 18. Jahrhundert weit mehr zu sagen als in dem kurzen Resümee aus der Feder des auf diesem Sektor durchaus bewanderten *J. Cacraft* (71–80) zu Papier gebracht wurde, denn die theologischen Auseinandersetzungen mit der Moskauer Schule (die dortige, eher der Tradition des Ostens verbundene Akademie wurde erst ein halbes Jahrhundert später begründet: 1685) haben das Profil der nach allen Seiten offenen Kiever Denkrichtung erst ins allgemeine Bewußtsein Rußlands gehoben. Ein weiterer Beitrag erörtert das wechselvolle Schicksal der Akademie unter dem Hetmanat (*G. Gajecky:* 81–92). Ein besonders interessantes Kapitel gilt dem vorwiegend biblisch inspirierten Barocktheater in der Ukraine (93–122: *P. Lewin*), das nach Meinung der Autorin weniger vom Jesuitendrama, jedenfalls in dessen westeuropäischer Prägung, abhängt als bisher angenommen. Die überaus engen Beziehungen zur hochstehenden Literatur Polens (auch als Vermittlerin englischer Stücke) sind der Gegenstand der beiden nächsten Abhandlungen (123–154: *R. Łużny* bzw. *R. Koropeckyj*). Zur Einführung in die Problematik der Vermittlung ostslavischen Geisteslebens an Nichtslaven eignet sich bestens die Sammelrezension (*F. E. Sysyn:* 155–187) über mehrere im Westen erschienene Monographien zu Mohyla und seiner Akademie. Den Abschluß bilden ein Artikel des in Paris tätigen Osteuropahistorikers *M. Cazacu* (188–212) über Mohylas (rumän.: Movilă) Beziehungen zu seiner moldauischen Heimat sowie eine Reihe von Spezialbibliographien zu Mohyla (212–221) und seiner Akademie im Spiegel der polnischen (223–228) bzw. sowjetischen Wissenschaft (229–247). Die beigegebenen Tafeln gelten neben einigen Darstellungen Mohylas und der Akademiegebäude den meist illustrierten Seiten des oben erwähnten „Eucharisterion". – Ein imposanter Band, der dem Kulturhistoriker reiches Material darbietet und erschließt, aber auch dem Theologen – eher verstreut – manche bedenkenswerte Anregung zuteil werden läßt.

G. Podskalsky S. J.

Delforge, Frédéric, *Les petites écoles de Port-Royal. 1637–1660.* Préface de Philippe Sellier (Histoire). Paris: du cerf 1985. 438 S.

Das Grand Siècle war nicht nur das Jahrhundert der Erudition, der Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiet der Geschichte, das Jahrhundert der großen Texteditionen, es war auch ein Jahrhundert, in dem die Schulbildung und die Erziehung in hoher Blüte standen. 1715, beim Tode des Sonnenkönigs, gab es in Frankreich 200 Städte mit eigenen Kollegien für Knaben, allein die Jesuiten besaßen 86 solcher Erziehungsanstalten. Kein Wunder, daß die großen Geister dieses und des folgenden Jahrhunderts, ein Descartes, Corneille, Molière, Voltaire usw., ihre Schulbildung den Jesuiten verdankten. Der Erziehungsarbeit der Jesuiten hat schon immer das rege Interesse der Forschung gegolten, und wir sind deswegen bestens informiert über Ziel, Methode und Programm der Jesuitenpädagogik und der Jesuitenschulen. Aber tatsächlich waren es

nicht nur Jesuiten, die sich für die Erziehung der Jugend engagierten. Auch die Oratorianer taten es, die Brüder des Gemeinsamen Lebens, zahlreiche Frauenkongregationen widmeten sich der Erziehung der weiblichen Jugend – auch die geschworenen Gegner der Jesuiten, die Jansenisten, haben ihren Beitrag, ihren sehr originellen Beitrag, zur Erziehung der Jugend geleistet. Gewiß, die „Kleinen Schulen von Port-Royal" sind nicht ganz dem Interesse der Forschung entgangen, vor allem Saint-Beuve hat in seinem monumentalen „Port-Royal" diesen Schulen einen ganzen Band und J. Sellmair in seiner „Pädagogik des Jansenismus" (Donauwörth 1932) ein ausführliches Kapitel gewidmet (ebd. 29–77), aber was bisher fehlte, war eine umfassende Studie zur Geschichte, Organisation und zur Pädagogik der genannten Schulen. Diese Lücke füllt nun vorliegender Band aus. Verf., ein protestantischer Pastor, bietet zunächst eine in drei Perioden gegliederte „Geschichte" der „Kleinen Schulen von Port-Royal" (17–154): ihrer Gründung durch Jean Duvergier de Hauranne, genannt Saint-Cyran (1636–1646), folgt eine Zeit des Wachstums und der Festigung (1646–1656) und schließlich die Vollendung und das Ende (1656–1660). Die „Kleinen Schulen von Port-Royal" teilen in dem knappen Vierteljahrhundert ihrer Existenz engstens das Schicksal der führenden Köpfe des Jansenismus, des eben genannten Saint-Cyran, des Grand Arnaud usw. M. a. W., sie werden von Anfang an denunziert, verdächtigt, überwacht, kontrolliert, immer wieder von einem Ort zum anderen verlegt, um schließlich vollständig unterdrückt zu werden. Kaum ist die Schule in Port-Royal de Paris eröffnet, muß sie nach Port-Royal des Champs verlegt werden. Kaum sind die Kinder dort, werden sie wieder in die Stadt zurückgeholt. Man kann nur staunen, daß bei diesem ständigen Hin und Her überhaupt so etwas wie Erziehungsarbeit geleistet werden konnte. – Der zweite Teil der Untersuchung ist der „Organisation" der „Kleinen Schulen" (257–265) gewidmet: der Begriff wird erklärt: es handelt sich an sich um Primärschulen, in denen man lesen und schreiben lernt; aber auch Latein und andere Sprachen werden studiert, insofern stellen sie schon eine Konkurrenz zu den Kollegien dar. Dann werden das Schuljahr, die Tagesordnung, die Disziplin und die Strafen behandelt. Die eigentliche Originalität der „Kleinen Schulen" aber stellt die Größe der Erziehungseinheit dar. Verf. behandelt sie unter dem Stichwort „Gruppe". Sie besteht aus höchstens vier bis sechs Knaben, teils verschiedenen, teils gleichen Alters zusammen mit je einem Erzieher. Die Idee, in solch kleinen Gruppen zu erziehen, geht übrigens auf Erasmus zurück. Sie stellt tatsächlich ein Kontrastprogramm zur Jesuitenkollegserziehung dar, wo die Erziehungseinheiten viel größer sind und Erzieher und Lehrer normalerweise nicht identisch waren. Das anschließende Kap. „Lehrer" bringt 27 Kurzbiographien der an den „Kleinen Schulen" tätig gewesenen Erzieher, das Kap. „Schüler" ermittelt von den auf insgesamt 120 bis 150 geschätzten Zöglingen der „Kleinen Schulen" die Namen von ca. 100 und teilt mit, was heute noch über diese Schüler auszumachen ist. Es sind einige illustre Namen darunter, so der Jean Racines, Le Nain de Tillemonts. Was bei diesen Namen weiter auffällt, ist, daß man offensichtlich gern Geschwister oder Verwandte zusammen in die „Kleinen Schulen" aufnahm. – Der dritte Teil der Untersuchung befaßt sich mit der „Pädagogik" von „Port-Royal" (269–350). Beleuchtet werden hier die Erziehungsprinzipien (das Ziel scheint noch mehr als bei den Jesuiten die Bewahrung vor dem Bösen in der Welt durch möglichste Absonderung von ihr gewesen zu sein), das Studienprogramm (Rolle der Sprachen und der übrigen Fächer), Methode ihres Erlernens usw. (mündlich, schriftlich, durch Spiel). Das abschließende Kap. stellt die pädagogische Literatur der Jansenisten vor. Auf eine chronologische Zusammenstellung der wichtigeren Werke folgt ein Überblick über 12 Autoren, die Beiträge auf dem Gebiete der Pädagogik geleistet haben. Unter ihnen befinden sich eine Reihe bekannter Namen: Arnauld, Lancelot, Nicole, Pascal, Saint-Cyran. – Die hervorragend dokumentierte Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Pädagogik dar. Darüber hinaus trägt sie natürlich bei zu einem tieferen Verständnis des Jansenismus, der eben doch entschieden mehr war als eine theologische Irrlehre. – Eigens zu erwähnen sind schließlich die zwei Appendices (erstens ein außerordentlich hilfreicher chronologischer Überblick über die Geschichte der „Kleinen Schulen", zweitens eine Art „bibliographie raisonnée" der vorhandenen Literatur vom 17. bis in unser Jh.) und die hervorragend angelegten Register (Personen-,

Orts- und Themenverzeichnis. Eine überraschende Neuheit stellt hier das unter der Überschrift „Œuvres littéraires et documents" stehende alphabetisch angeordnete Verzeichnis der in der Studie erwähnten oder zitierten Werk*titel* dar). 16 Illustrationen machen auch unter dieser Rücksicht das Werk zu einer wahren Fundgrube.

H. J. Sieben S. J.

Frömmigkeit in der frühen Neuzeit: Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Hrsg. *Dieter Breuer* (Cloe. Beihefte zu Daphnis 2). Amsterdam: Rodopi 1984. 252 S.

Dieser Sammelband behandelt die Frage nach der Entwicklung individueller Frömmigkeit und ihrer Bedeutung für die Geschichte des neuzeitlichen Menschen. Einleitend erörtert *D. Breuer* den Zusammenhang von individueller Frömmigkeit und Frühabsolutismus aus literarhistorischer Sicht (5–25). B. stellt fest, daß die Pietas im 17. Jh. einen religionspolitischen Aspekt im Rahmen der absolutistischen Staatsform inne hatte und daß die Person des Fürsten zum Prototyp des Frommen wurde. Das Resultat ist eine neue ichbezogene Frömmigkeitsform mit einer doppelten Funktion: einerseits Ermöglichung von relativen Freiräumen, zum anderen Unterwerfung des Individuums unter die Disziplin des frühmodernen Staates. Der Beitrag schließt mit drei Exkursen über die Frömmigkeitsformen an deutschen Höfen. Derselbe Autor geht in dem nächsten Beitrag auf die Beziehung der Frömmigkeit der Neuzeit zur Pietas des Mittelalters ein. B. zeigt, daß die Erbauungsbücher der Neuzeit auf die spätmittelalterliche Mystik zurückgreifen, und zwar anhand der Druckgeschichte und der Rezeption der Schriften Heinrich Seuses (29–40). Andererseits versucht *J. Willmann*, der Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum nachzugehen in bezug auf Johann Arndt (50–74). W. konstatiert: „Was man herkömmlich die Arndtsche Mystik nennt, ist kein Eigengewächs. Es sind Anleihen aus der Tradition der christlichen Mystik" (62), vor allem aus Tauler, der ‚Theologia Deutsch', der ‚Nachfolge Christi' und den Schriften des Bernhard von Clairvaux. Mit der Rezeption der spanischen Mystik beschäftigt sich *G. van Gemert* (77–107). Spanische geistliche Autoren haben um die Wende zum 17. Jh. im deutschen Sprachraum bereits ein Echo gefunden. G. behandelt die Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte der Schriften Teresas und Johannes' vom Kreuz mit dem Ergebnis, daß während beide Karmeliten im katholischen Raum wenig rezipiert wurden, im protestantischen aber, vor allem im Pietismus, ein lebendiges Interesse fanden. Zwei Vermittler spanischer Spiritualität werden von G. eingehend behandelt: Aegidius Albertinus (1560–1620) und Matthaeus Tympius (1566–1616). Albertinus übersetzte neben Guevara auch Ribadeneira, Osuna, Juan de Avila; Tympius verbreitete die Schriften von Luis de Granada. Bei beiden Autoren stellt G. die Form der Individualfrömmigkeit heraus. Andererseits betont er auch den Einfluß der ignatianischen Spiritualität auf sie. In den nächsten Beiträgen des Bd.s wird auf die geistliche Lieddichtung des 17. Jh.s eingegangen. *I. Scheitler* untersucht die Bedeutung des Liedes im Privatgottesdienst (129–155), *Th. G. M. van Oorschot* behandelt die Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich Spees (156–190), und *S. Niklarz* beschreibt anhand des Liedes ‚Tochter Sion' Frömmigkeitszüge der katholischen Aufklärung (172–190). Der Bd. schließt mit zwei Beiträgen über neue Wege individueller Frömmigkeit im 17. Jh. *M. Finke* arbeitet an den Gestalten des Pfalzgrafen Christian August und des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels Toleranz und „diskrete" Frömmigkeit nach 1650 im religiösen Leben heraus (193–212). *D. Breuer* untersucht abschließend die Frömmigkeitsformen in Grimmelhausens ‚Simplicissimus' (213–252). – Die an sich anregenden literarischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Überlegungen in den meisten Beiträgen hätten ausführlicher sein müssen, um voll zu befriedigen. Eine Weiterführung solcher Arbeiten wäre jedoch empfehlenswert, weil Spiritualität und Mystik dadurch wissenschaftlich ernster genommen würden.

R. García-Mateo S. J.

Revuelta González, Manuel, *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; Teología I, 18). Madrid: Sal Terrae/ Mensajero/Universidad Pontificia Comillas 1984. XXXII/1227 S.

Die Ordensgeschichtsschreibung hat im Jesuitenorden eine große Tradition. Seit Jahrzehnten liegen für die Geschichte der Jesuiten in den meisten Assistenzen des Ordens umfangreiche Werke für die Zeit von 1540 bis 1773 vor, z. B. von B. Duhr für Deutschland, H. Fouqueray für Frankreich, F. Rodrigues für Portugal, P. Tacchi-Venturi und M. Scaduto für die Anfänge in Italien, A. Astráin für Spanien. Für die Zeit nach der Wiederherstellung der G. J. 1814 gibt es leider noch keine vollständigen Geschichten der einzelnen Assistenzen. Die Geschichte der Jesuiten in Spanien in der Zeit von 1815 bis 1868 hat L. Frías behandelt. Nun hat M. Revuelta, Jesuit und Kirchenhistoriker in Madrid, damit begonnen, die Zeit von 1868 bis 1906 zu bearbeiten, und zwar in einem ersten Band die Jahre 1868 bis 1883, in einem zweiten geplanten Band die Jahre 1884 bis 1906, und in einem dritten Band jene Aspekte der inneren Geschichte des Ordens, die in den chronologisch aufgebauten ersten zwei Bänden nicht genügend ausführlich und systematisch behandelt werden konnten, z. B. die Spiritualität, die Ausbildung der Jesuiten, die Pädagogik in den Kollegien, die missionarischen Initiativen, die wissenschaftliche und kulturelle Arbeit, das soziale Apostolat. Der erste Band dieses Werkes liegt nunmehr vor. – Die Geschichte der Jesuiten im 19. Jh. ist in Spanien wie überall in Europa bestimmt von der Wiederherstellung des Ordens im Jahre 1814 im Zeitalter und unter dem Zeichen der Restauration. Man hatte die Französische Revolution und ihre Schrecken erlebt und erblickte darin eine Wirkung desselben Geistes, dem auch die G. J. 1773 zum Opfer gefallen war. Man suchte vor allem Schulen, wo die Jugend wieder in Gottesfurcht und Gehorsam erzogen würde und erinnerte sich der Jesuiten. Die G. J. wurde von vielen einseitig als ein Bollwerk zum Schutz von Thron und Altar angesehen. So kam es, daß die konservativen Kräfte in Kirche und Staat vielfach die wiederhergestellte G. J. förderten, während die liberalen Kräfte ihr aus demselben Grund meist feindlich gesinnt waren. Das Auf und Ab der verschiedenen politischen Strömungen in Revolution und Restauration brachte ein entsprechendes Geschick der G. J. mit sich. Von daher sind die zahlreichen Verfolgungen und Vertreibungen der G. J. im 19. Jh. in verschiedenen Ländern Europas zu verstehen. Auch in Spanien gab es schon 1820 und 1835 Vertreibungen, denen nach einigen Jahren wieder Rückkehr und Wiederherstellung folgten. – In den 10 Kapiteln des vorliegenden Bandes wird die Geschichte der G. J. in der Revolution von 1868, die die Regierung der Königin Isabella II. stürzte und in der einige Jahre darauf erfolgenden Restauration unter Alfons XII. geschildert: die Verfolgung und Unterdrückung der Jesuiten (Kap. 1), die Zerstreuung und das Exil (Kap. 2), die Situation unter dem König Amadeo von Savoyen 1871 und 1872 (Kap. 3) und in den zwei Jahren der Republik 1873 und 1874 (Kap. 4), die Rückkehr zur Normalität unter König Alfons XII (Kap. 5). Der Wiederaufbau des Ordens wird dann detailliert in verschiedenen Bereichen untersucht: die Ausbildungshäuser (Kap. 6), die innere Reorganisation des Ordens (Kap. 7), die Kollegien (Kap. 8), die Universitätsstudien und die Priesterausbildung (Kap. 9), schließlich die „Residenzen", d. h. die Seelsorgsniederlassungen des Ordens mit ihren zahlreichen apostolischen Initiativen (Kap. 10). – Der Verf. hat für sein Werk ein umfangreiches, zum Teil nicht veröffentlichtes Quellenmaterial benutzt, z. B. die Chroniken der einzelnen Häuser und Provinzen des Ordens in Spanien, die Korrespondenz der Provinzleitungen mit dem Ordensgeneral, die Berichte der Provinzkonsulte, ferner Briefe, Tagebücher und andere hinterlassene private Aufzeichnungen. Wenn sich auch die Darstellung teilweise wie eine „Familiengeschichte" liest, so bleibt sie doch immer in den großen Rahmen der spanischen Kirchen- und Landesgeschichte eingebettet. Das Werk zeichnet sich durch gründliche Information und genaue Dokumentation aus; die Urteile sind abgewogen und objektiv. Es zeigt sich, daß die spanischen Provinzen der G. J. trotz der Anfeindungen eine Phase des Aufschwungs erlebten. Dem zahlenmäßigen Zuwachs entsprach eine Vielzahl von seelsorglichen, sozialen, schulischen und wissenschaftlichen Initiativen, gestützt auf ein dichtes Netz von neugegründeten

Niederlassungen. Mit Recht hat der Verf. auf den inneren Widerspruch hingewiesen, daß die Jesuiten ausgerechnet von einer Regierung unterdrückt wurden, die sich die Freiheit der Religionsausübung, der Vereinigung und der Lehre auf ihre Fahnen geschrieben hatte, wie es ja auch in anderen Ländern der Fall war. Offensichtlich war der Name „Jesuit" bei manchen zu einem Symbol geworden, das in seinen vorgestellten charakteristischen Zügen und in seinem vermuteten Einfluß nur noch wenig der historischen Wirklichkeit entsprach. G. Switek S. J.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, *Sämtliche Werke und Briefe.* Band I, 5: Nachgelassene und anonyme Schriften, bearbeitet von *Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger.* Band II, 1: Briefe 1825–1850, bearbeitet von *Erwin Iserloh* und *Bernd Goldmann* unter Mitwirkung von *Annette Gerdes* und *Christoph Stoll.* Mainz: v. Hase & Köhler 1985/1984. XIV/757 S.; XIV/557 S.

Nachdem im Zeichen des 100jährigen Todestages Kettelers (i. f. K.) 1977 und 1978 die veröffentlichten Schriften K.s ediert wurden und 1982 seine ganzen Stellungnahmen zum Ersten Vatikanum folgten, findet sich nunmehr in Bd I, 5 all das, was sich an Entwürfen und Notizen im Nachlaß K.s ausmachen ließ. Meist handelt es sich um unvollendete Entwürfe, die nicht selten dort abbrechen, wo die Spannung des Lesers geweckt ist, zu erfahren, welche Antwort K. hier gibt. Sehr vieles ist auch zeitlich sehr schwer einzuordnen. Jeder, der sich einmal mit handschriftlichen Notizen K.s befaßt hat, weiß, wie unleserlich diese sind. Manches konnte daher auch nur mit Fragezeichen oder gar nicht entziffert werden. Eine Reihe dieser Notizen war nicht gänzlich unbekannt, sondern schon durch den Ketteler-Biographen Pfülf oder durch Birke (Ketteler und der deutsche Liberalismus) bekannt. In einzelnen Fällen, wo die Original-Manuskripte nicht mehr auffindbar waren, wurde der Text von dort entnommen. Außer den handschriftlichen Entwürfen sind hier auf S. 541–730 eine Reihe anonymer Schriften und Aufsätze des Mainzer Bischofs zusammengefaßt, die freilich manchmal nicht mit letzter Sicherheit ihm zuweisbar sind. – Da die handschriftlichen Entwürfe sehr oft chronologisch nicht oder nicht mit Sicherheit einzuordnen sind, wurden sie thematisch geordnet (Persönliche Dokumente; Rechtsreferendar, Theologiestudent, Bauernpastor; Im Frankfurter Parlament; Diözesanangelegenheiten; Polemiken; Entwürfe zu Hirtenbriefen; Vorschläge zu Reformen in der Kirche; Stellungnahmen zum Verhältnis von Kirche und Staat; Stellungnahmen zu Einzelfragen der Politik; Stellungnahmen zur Politik Bismarcks und zum Kulturkampf; Stellungnahmen zur sozialen Frage; Stellungnahmen zu verschiedenen Themen). Sehr sorgfältig wird, soweit dies möglich ist, jedesmal der historische Kontext eines Dokumentes umrissen, außerdem auf bisherige Veröffentlichung, Zitation oder Erwähnung in der Literatur hingewiesen. – Der Wert dieses Bandes für die historische Forschung liegt darin, daß er einen Blick ins Lebendige des unabgeschlossenen Ringens des Mainzer Bischofs mit den verschiedensten kirchlichen und politischen Problemen tun läßt. Man erfährt, über wie vielfältige Fragen sich K. Gedanken machte und immer wieder neue Probleme anging. Die thematisch bedeutendsten dieser Entwürfe sind freilich schon durch Pfülf und Birke bekannt. Immerhin sei noch auf einige besonders wichtige und interessante Texte hingewiesen, die bisher unbekannt waren. Es handelt sich einmal um den Entwurf einer Rede für die Frankfurter Nationalversammlung über die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat (104–09) sowie um einen anderen Redeentwurf zum selben Thema (112–20), die um die Stichworte „Freiheit, Selbstverwaltung und Volkswillen" kreisen. Zu nennen ist weiter der Entwurf eines Hirtenbriefes zur Lage in Polen nach dem Aufstand von 1863 (286–91) und schließlich Gedanken vom Anfang der 50er Jahre über wahre und falsche Demokratie (397–403). Hier kommen neue Gedanken zum Ausdruck, die sich nicht ebenso in den Schriften und sonst bereits publizierten Texten Kettelers finden.

Mit Band II, 1 beginnt nun eine neue Serie der Ketteler-Edition, nämlich die der Briefe und öffentlichen Erklärungen. Hier ist sein Briefwechsel bis 1850, d. h. genau bis zu seiner Weihe als Bischof von Mainz veröffentlicht; es sind die Jugendjahre und die Zeit als Theologiestudent, als Kaplan von Beckum, Pfarrer von Hopsten, Abgeordneter der Paulskirche und Propst von St. Hedwig in Berlin. Neu und bisher nicht be-

kannt ist sein aus dem Pfarrarchiv Hopsten geschöpfter Briefverkehr als dortiger Pfarrer, vor allem mit dem Münsteraner Generalvikariat: Nr. 85–136 (256–321), 148–59 (356–76), 173–79 (396–406), 182f. (409–12). Einen nicht unwesentlichen Raum nimmt hier die Gründung einer Junggesellenkongregation ein; deutlich wird aber auch K.s schulisches Engagement, etwa in seinem Brief vom 5. März 1848 an die Regierung in Münster in der Angelegenheit des Baues einer neuen Volksschule in Hopsten (Nr. 130, 311–16). Sehr wertvoll als Stimmungsbericht aus der Frankfurter Nationalversammlung ist außerdem ein Brief vom 24. September 1848 an Maria v. Galen (Nr. 143, 346–50).

Es ist eigentlich überflüssig, die bereits in den früheren Bänden bewiesene editorische Qualität noch einmal zu betonen. Eine wesentliche Hilfe in der Briefsammlung ist es, daß die dort erwähnten Namen und Orte durch Majuskeldruck im Text hervorgehoben sind. Kl. Schatz S. J.

Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Hrsg. *Gottfried Maron* (Kirche und Konfession 25). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 608 S.

Unter der Herausgeberschaft des Präsidenten des Evangelischen Bundes, des Kieler Kirchenhistorikers Gottfried Maron, ist dieser stattliche Band zum 100jährigen Bestehen der genannten Institution veröffentlicht worden. Er vereinigt 35 Aufsätze, die zu fünf Gruppen zusammengestellt sind. In der ersten Gruppe („Anreger und Fortführer") finden sich biographische und kirchengeschichtliche Porträts führender Gestalten aus der Geschichte des Evangelischen Bundes (W. Beyschlag, E. Haupt, L. Fendt, H. Bornkamm, W. Sucker). Dann folgen unter der Überschrift „Werden und Wandel" sieben Beiträge zur Geschichte des Evangelischen Bundes und des Verhältnisses zwischen den Konfessionen in Deutschland. Es folgt eine Gruppe von Aufsätzen („Verbände und Dienste"), in denen zum einen die Beziehungen des Evangelischen Bundes zu verwandten Bewegungen in anderen Ländern und zum anderen die Zusammenarbeit des Evangelischen Bundes mit verschiedenen Institutionen der Evangelischen Kirche beschrieben werden. In acht weiteren Aufsätzen („Hauptsachen und Kernfragen") geht es um konkrete Problemfelder, die im Kontext der Konfessionen, in denen sie thematisiert werden, ihr spezifisches Gepräge gewonnen haben. Aber im Wandel der Beziehungen der Konfessionen untereinander sind auch die Akzente verändert worden, die diese Themen im Leben der Konfessionen tragen. Zu den Problemfeldern gehören das Eheverständnis, der Umgang mit den Publikationsmedien, die kirchliche Soziallehre und die Konfessionskunde. Schließlich vereint die letzte Gruppe („Verstehen und Verständigung") Beiträge zu Themen der heutigen ökumenischen Theologie. – Der Band ist eine reiche Fundgrube an kirchen- und theologiegeschichtlicher Information und an Äußerungen über das Verhältnis der Konfessionen zueinander. Dabei ist es nicht verwunderlich, daß die verschiedenen Autoren eine unterschiedliche ökumenische Einstellung erkennbar werden lassen. Einige zeigen sich der Katholischen Kirche gegenüber offen und zeichnen das Verhältnis der Evangelischen Kirche zu ihr in eher freundlichen Farben. Andere lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie die Grundoptionen der Katholischen Kirche für unannehmbar halten. Dies ist in den beiden Texten besonders deutlich, die über alle historischen Erörterungen hinaus die Frage nach dem Verhältnis der Evangelischen und der Katholischen Kirche zueinander systematisch angehen. Der eine stammt von *H. Grass* („Was uns eint und was uns trennt. Zum evangelisch/katholischen Verhältnis", 561–571). Er faßt seine Überlegungen u. a. in diese Sätze: „Wir können und wollen nicht zurück hinter die Reformation, weder durch Wiederaufrichtung eines vom Laien unterschiedenen geweihten Priestertums noch durch Wiedereinführung eines gottesdienstlichen Kultmysteriums und entsprechender sakraler Einrichtungen und Verrichtungen, noch durch Einführung einer hierarchischen Kirchenverfassung mit apostolischer Sukzession, mit Jurisdiktions- und Lehrgewalt ... Es bleibt uns nichts anderes übrig, als uns darauf zu konzentrieren, in dieser Welt der Profanität dennoch die rettende Botschaft von Gottes Gnade und Liebe in Jesus Christus zu verkündigen, durch Wort und Tat. Das ist ohne Sicherung durch

das sakrale Netz und das autoritär-institutionelle Gerüst keine leichte, aber doch eine schöne Aufgabe. Auch das Urchristentum mußte ohne diese Sicherungen auskommen" (571). Der zweite systematisch gehaltene Aufsatz ist von *H. M. Müller* geschrieben worden und trägt den Titel „Kirchen im Widerspruch" (572–579). Er spricht vom Widerspruch (sic!) „zwischen den Konfessionskirchen im Kirchenbegriff, im Verständnis von Wort und Glaube" (578). Dieser Widerspruch müsse „deswegen gegen alle Einheitssehnsucht scharf herausgestellt werden, weil an ihm das Verständnis des Christentums und der christlichen Wahrheit überhaupt hängt" (578). Für einen evangelischen Christen bedeute dies: „Der Zielkonflikt muß ausgetragen und der Widerspruch zwischen den Kirchen so lange ausgehalten werden, bis man sich auf dem Boden der einen Wahrheit des Evangeliums die Hand reichen kann" (579).

Trotz dieser überaus deutlichen und ökumenische Hoffnungen nicht gerade beflügelnden Äußerungen zeugt der Band im ganzen von dem ernsten Willen des Evangelischen Bundes, unter Wahrung seines reformatorischen Erbes einen konstruktiven Beitrag zur Annäherung der christlichen Kirchen zu leisten. W. Löser S. J.

Fleischmann-Bisten, Walter/Grote, Heiner, *Protestanten auf dem Wege.* Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte 65). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 239 S.

Am 5. Oktober 1886 wurde zur „Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" der „Evangelische Bund" gegründet. Er blickt nun auf das erste Jahrhundert seiner Geschichte zurück. Es legte sich nahe, in diesem Jubiläumsjahr die wechselvolle Geschichte dieser Institution zu erforschen und festzuhalten. Zwei Mitarbeiter des „Konfessionskundlichen Instituts", das der Evangelische Bund in Bensheim unterhält, haben sich dieser Aufgabe angenommen: W. Fleischmann-Bisten, derzeit Generalsekretär des Evangelischen Bundes und Geschäftsführer des Bensheimer Instituts, sowie H. Grote, seit 1967 wissenschaftlicher Referent für Kirchenrecht und Sozialgeschichte. Die Vff. haben den zu beschreibenden Zeitraum in drei Etappen eingeteilt. Die erste reicht bis zum Ende des Ersten Weltkriegs und umgreift die Gründungsphase und die erste Wegstrecke, die zweite betrifft die Zeit der Weimarer Republik und des sog. Dritten Reichs, die dritte schließlich beleuchtet die 40 Jahre seit dem Kriegsende bis zur Gegenwart. Den ersten und den dritten Zeitabschnitt hat G. nachgezeichnet, den mittleren F.-B. Mit einer respektablen Aufrichtigkeit haben die Vff. ihre Erkenntnisse mitgeteilt. Einfach und selbstverständlich ist dies zweifellos nicht gewesen, da die Geschichte des Evangelischen Bundes neben hellen auch viele dunkle, ja tiefdunkle Seiten aufweist. Sie stellen die Geschichte freimütig dar, sind im Werten des Dargestellten zurückhaltend und bemüht, die Entwicklungen im Evangelischen Bund verständlich zu machen. Dies geschieht zum einen dadurch, daß die vielfachen Verflechtungen dieser Institution mit der jeweiligen Situation der Evangelischen Kirche und mit der gesamtgesellschaftlichen Situation in Deutschland aufgedeckt werden, zum anderen dadurch, daß die Beiträge der die Arbeit des Evangelischen Bundes prägenden einzelnen Persönlichkeiten herausgearbeitet werden. Es fällt auf, eine wie große gestaltende Kraft den vielen Kirchenmännern, die sich im Evangelischen Bund verantwortlich engagiert haben, eigen war. Mit dem vorliegenden Buch ist es den Vff. gelungen, eine wichtige Linie der neueren (evangelischen) Kirchengeschichte verläßlich darzustellen.

W. Löser S. J.

Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. *Karl Lehmann* und *Wolfhart Pannenberg* (Dialog der Kirchen 4). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 200 S.

Dieser Band dokumentiert die Arbeit der „Gemeinsamen ökumenischen Kommission", die anläßlich des Papstbesuches 1980 in der Bundesrepublik Deutschland durch die Deutsche Bischofskonferenz und den Rat der EKD eingesetzt wurde und die sich als zentrales Arbeitsfeld die Überprüfung der wechselseitigen Verwerfungen, die sich

in den tridentinischen Lehrtexten und in den reformatorischen Bekenntnisschriften finden, wählte. Die genannte Kommission beauftragte den „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" mit der Erarbeitung einer wissenschaftlichen Studie zu dem genannten Thema. Diese Studie ist im vorliegenden Band veröffentlicht worden. Die „Gemeinsame ökumenische Kommission" hat daraufhin einen „Schlußbericht" verfaßt, der ebenfalls in den Band aufgenommen ist. Einer Einordnung des gesamten Prozesses in umfassendere ökumenische Vorgänge dienen die Texte, die sich im „Anhang" und in der „Dokumentation" finden. Der sorgfältig gestaltete Band wird in der nächsten Zeit ein erstrangiges Instrument des an Verbindlichkeit zunehmenden ökumenischen Dialogs sein. W. Löser S.J.

Scholder, Klaus, *Die Kirchen und das Dritte Reich.* Band 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom.* Berlin: Siedler 1985. 477 S.

Nach dem 1977 erschienenen ersten Band, der großes Aufsehen erregt und vor allem in seiner Deutung des Reichskonkordats erhebliche Kontroversen verursacht hat, ist nun nach dem Tode des Vf.s, des evangelischen Kirchenhistorikers in Tübingen, für den Druck vervollständigt und auf den neuesten Stand gebracht durch die Hrsg., der zweite Band erschienen. Er reicht für die katholische Kirche bis zum Juli 1934, d. h. bis zum Veto des Kardinalstaatssekretärs Pacelli gegen den von der deutschen Bischofskonferenz mit dem Reichsinnenministerium vereinbarten Modus vivendi, in dem von Sch. selbst noch als Torso hinterlassenen Nachtragskapitel über den Kampf um das Konkordat im Zeichen der bevorstehenden Saar-Abstimmung (358–66) bis Ende August, für die evangelischen Kirchen bis zum Oktober 1934.

Es ist die Zeit, da erste Illusionen langsam zergehen, die innere Tendenz der Gleichschaltungspolitik mehr und mehr deutlich wird, da jedoch anderseits sowohl auf seiten Hitlers noch keine klare und konsequente Linie gegenüber den Kirchen festzustellen ist, vielmehr ein Lavieren mit mancherlei Rückziehern, dem auf seiten der meisten Kirchenführer bei beiden Konfessionen noch mancherlei Hoffnungen entsprechen, zu einem loyalen Modus vivendi zu kommen. – Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt bei dem Autor naturgemäß stärker auf dem evangelischen Kirchenkampf, der in seiner Kompliziertheit, in seinen speziellen landeskirchlichen und bekenntnismäßigen Bedingtheiten und inneren Spannungen und seiner langsamen Herausbildung plastisch vor Augen gestellt wird. Die Gleichschaltungspolitik des Reichsbischofs Müller und seiner maßgeblichen Mitarbeiter Oberheid und Jäger führte, erst recht in dem Maße, als sich um die Jahresmitte die Tendenz zur überkonfessionell sein wollenden und vom Bekenntnis emanzipierten Nationalkirche verstärkte (309, 311, 320, 327), zum Widerstand der „Bekenntnisfront", die freilich nur durch starke innere Spannungen hindurch langsam zur Einheit fand. Dazu gehörte einmal die unterschiedliche Situation des Pfarrernotbundes innerhalb der „zerstörten" Kirche Preußens und der geschlossenen süddeutschen Landeskirchen Bayerns und Württembergs, die eine gesichertere Position hatten, sich aber gerade deshalb, nicht unähnlich der katholischen Kirche nach dem Reichskonkordat, auch weniger exponieren konnten (40). Wichtige Marksteine sind die rheinische Synode (84f.), die Ulmer Erklärung als eigentliche Geburtsstunde der Bekennenden Kirche (114–16) und dann natürlich vor allem die Barmer Synode und Erklärung. Entscheidend ist die hier vollzogene Abkehr von der jahrhundertealten Tradition des landesherrlichen Kirchenregiments und damit die Überwindung der Trennung von Bekenntnis einerseits, Kirchenordnung anderseits (187f.). Zu den Kernstücken des Werkes Sch.s gehört sicher seine theologische Interpretation der Barmer Erklärung (191–201). Sie ist primär vom reformatorischen „Christus allein" gegen jede Form einer „politischen Theologie", die primär anderen Mächten gehorcht, zu verstehen; der Verzicht der Bekennenden Kirche, sich als politischen Widerstand zu verstehen, entsprang daher, auch ganz abgesehen von der praktischen Unmöglichkeit, einer bewußten theologischen Entscheidung (192f.), wobei freilich die politischen Konsequenzen durchaus gesehen werden, gerade insofern der Staat auf seine Grenzen verwiesen wird. – Im Unterschied zur Barmer Synode beurteilt er freilich die (umstrittenere) Dahlemer Bekenntnissynode, welche die derzeitige Kirchenleitung als

illegitim erklärte, Reichsbischof Müller sowie Jäger exkommunizierte und selber die Leitung der Kirche übernahm, wesentlich kritischer (347 f.).

Mit der katholischen Kirche befaßt sich ein Viertel des Werkes, nämlich die Kap. 4 (119–58) und 6 (221–68). Außer auf die bereits publizierten Aktensammlungen stützt sich Sch. dabei auch auf unveröffentlichte Dokumente aus dem Breslauer Erzbischöflichen Archiv. Bei sich verschärfenden Spannungen ist die Situation noch dadurch gekennzeichnet, daß beide Seiten einen Bruch zu vermeiden suchten. Bei fast allen Bischöfen überwiegt noch die Hoffnung auf einen dauerhaften Modus vivendi; aber auch Hitler suchte 1934 noch einen Bruch mit der katholischen Kirche zu vermeiden; und im Reichsinnenministerium und Auswärtigen Amt gibt es 1934 noch Kräfte, die einen durchaus loyalen Ausgleich mit der katholischen Kirche wollen (232 f.). Gerade auch von Regime-Seite stellt sich die Situation damals noch pluraler dar, als es von einer Post-festum-Betrachtungsweise aus scheint. Wichtig ist dabei auch die von Sch. dargestellte Spannung zwischen der diplomatischen Taktik des Episkopats und der Unzufriedenheit weiter Kreise des katholischen Volkes mit dem „Schweigen der Bischöfe", wie sie etwa in den Stimmen von Dempf, Gurian und Muckermann zum Ausdruck kommt (223–29, 258). Bei der Verquickung der Kirchenpolitik mit der bevorstehenden Saarabstimmung zeigt sich besonders das Dilemma vieler Bischöfe, vor allem des Trierer Bischofs Bornewasser: einerseits wies er immer wieder auf die ungünstigen Folgen der Kirchenpolitik der Regierung auf das zukünftige Abstimmungsverhalten hin; anderseits war nationale Überzeugung, unabhängig von der jeweiligen Regierung und Regierungsform, bei ihm und ebenso dem Speyerer Bischof viel zu selbstverständlich, als daß er dieses Druckmittel voll hätte einsetzen und seine eigene öffentliche Stellungnahme vom Wohlverhalten der Regierung hätte abhängig machen können (233 f., bes. jedoch im Nachtrag 362–66). Die Priorität der Kirchenpolitik vor dem öffentlichen Zeugnis zeigte sich in fataler Weise, als das mutige bischöfliche Hirtenwort vom 5. Juni gegen das Neuheidentum zum Verhandlungsobjekt gemacht und dann in letzter Minute gestoppt wurde (237, 245–49). Bertram und die meisten anderen Bischöfe hofften damals noch, durch den mit dem Reichsinnenministerium ausgemachten Vertrag die Grundlage eines dauerhaften Modus vivendi geschaffen zu haben (248 f.), wobei das Fatale war, daß nun gerade die „Röhm-Morde" dazwischenkamen, denen auch führende Katholiken zum Opfer fielen, ohne daß kirchlich dazu ein offenes Wort gesprochen wurde. – Diese Vereinbarung des deutschen Episkopats mit dem Reichsinnenministerium wurde hinfällig, da Kardinalstaatssekretär Pacelli in einem Brief vom 23. Juli an Kardinal Bertram in scharfer Form das Verhandlungsergebnis zurückwies. Wodurch ist dieses Veto bedingt? Im Anschluß an Albrecht weist der Vf. die naheliegende Vermutung Conrads zurück, das Veto sei eine Reaktion auf die Röhm-Morde. Vielmehr vermutet er als Hintergrund die Hoffnung Pacellis, „angesichts möglicherweise veränderter Machtverhältnisse die Verbesserung eines Verhandlungsergebnisses zu erreichen, das ihm aus den verschiedensten Gründen außerordentlich mißfallen mußte" (261). Er stützt sich dabei auf die verklausulierten Schlußworte des Papstbriefes, welche die Hoffnung ausdrückten, „daß das Menetekel der jüngsten Tage die Inhaber der höchsten Gewalt in Deutschland davon überzeugen hilft, daß äußere Gewalt ohne das Korrektiv und die Weihe des gottverbundenen Gewissens nicht zum Glück, sondern zum Unheil von Staat und Volk gereichen muß". Sch. folgert daraus: „Überwältigt von dem Wunsch, das kirchliche Leben in Deutschland endlich gesichert zu sehen, hielt also selbst der Kardinalstaatssekretär die Ereignisse des 30. Juni für ein Zeichen der Hoffnung" (262).

Hier möchten wir Kritik anmelden. Diese vagen Schlußsätze werden sicher überinterpretiert, wenn sie den eigentlichen politischen Hintergrund für die Härte Roms belegen sollen; und sonst gibt es keinen wirklichen Beleg dafür. Wenn man zumal die auch von Sch. zugegebene Schärfe des Briefes in Rechnung stellt, dann spricht aus ihm eher generelle Unzufriedenheit mit der zu nachgiebigen Linie der verhandelnden Bischöfe. Dann muß hier, was Sch. gerade nicht tut, eher von einer jetzt erst voll zutagetretenden Differenz zwischen der von Bertram vertretenen Mehrheit des deutschen Episkopats und Rom gesprochen werden. – Bei einer Darstellung, die sowohl die katholische wie die reformatorischen Kirchen behandelt, liegt ein Vergleich nahe. Er

sieht bei Sch. so aus, daß „für die reformatorischen Kirchen, die im Streit um die Wahrheit entstanden waren und denen keine andere Autorität als die Heilige Schrift diese Wahrheit verbürgte, ... auch jetzt die Wahrheit wichtiger als die Einheit (blieb) ... Umgekehrt verbürgte für den Katholizismus das Papsttum zugleich Wahrheit und Einheit" (119). Bzw.: „Wie es Größe und Grenze der katholischen Kirche bedeutete, daß sie in dieser Situation alle internen Auseinandersetzungen unterdrückte und sich eng um das Papsttum scharte, so bezeichnete es Größe und Grenze des Protestantismus, daß er selbst in dieser verzweifelten Lage nicht auf den offenen Streit um die Wahrheit verzichtete" (342). – Vordergründig und unmittelbar dürfte diese Deutung stimmen. Nur fehlt in ihr der entscheidende Hinweis, daß gerade deshalb der Kirchenkampf für den Katholizismus kein innerkirchlich-theologisches Problem und Ringen wie für den Protestantismus bedeutete, weil jenes ekklesiologische Problem, um das die Bekennende Kirche mühsam ringen mußte, nämlich der Zusammenhang von Bekenntnis und Kirchenordnung, in der katholischen Kirche längst gelöst und beantwortet war, und zwar grundlegend schon seit dem 2. und 3. Jh. in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, speziell auf das Papsttum konzentriert in den Auseinandersetzungen um den Gallikanismus, das Staatskirchentum der Aufklärungszeit und um die „konstitutionelle Kirche" der Französischen Revolution. Auf lutherischer Seite ging es hier um nichts weniger als um die Korrektur einer tiefgreifenden früheren geschichtlichen Entscheidung, nämlich des landesherrlichen Kirchenregiments. Die katholische Kirche brauchte hier deshalb nicht mehr erneut zu diskutieren, weil sie aus den Entscheidungen und dem (durchaus sehr harten und intensiven) Ringen der Vergangenheit lebte und dogmatisch davon ausging, daß solche Entscheidungen nicht mehr erneut in Frage zu stellen waren. – Zu überschätzen schient der Vf. in diesem Zusammenhang auch das Reichskonkordat, von dem er behauptet, daß es nicht nur eine politische und staatskirchenrechtliche Außenwirkung, sondern auch innerkirchlich eine entscheidende Bedeutung hatte. „Schwerlich hätte Rom mit solcher Entschiedenheit den grundsätzlichen Kurs des deutschen Katholizismus im Dritten Reich bestimmen können, wenn ihm nicht dieser Vertrag dazu die kirchenrechtliche und politische Handhabe geboten hätte" (119). Diese Behauptung kann jedoch wohl kaum belegt werden. Gegen sie spricht die Erfahrung, daß Rom ohne Konkordat in kulturkämpferischen oder totalitär-kirchenverfolgenden Staaten nicht weniger den Kurs des Katholizismus bestimmt. Innerkirchliche Auswirkungen von Konkordaten in dem Sinne, daß dadurch Rom stärker in die Kirche eines Landes eingreift, als es dies vorher tat, hat es vor dem 1. Vatikanum gegeben (so bei dem napoleonischen Konkordat von 1801 und dem österreichischen von 1855). Seitdem hat jedoch das innerkirchliche Selbstverständnis eine solche Stärke, daß Konkordate praktisch nur noch das „äußere" Verhältnis zum Staat betreffen.

Die genannten kritischen Bemerkungen hinsichtlich der Darstellung der Rolle der katholischen Kirche tun jedoch dem Urteil keinen Abbruch, daß auch dieser zweite Band künftig unverzichtbar sein wird, vor allem für die Geschichte des evangelischen Kirchenkampfes, aber auch für die katholische Kirche. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Beinert, Wolfgang, *Dogmatik studieren.* Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. Regensburg: Pustet 1985. 241 S.

Dieses didaktisch sehr gut angelegte Buch versteht sich nicht in Konkurrenz zu ähnlich gelagerten Neuerscheinungen, wie etwa A. Ganoczys wissenschaftstheoretische „Einführung in die Dogmatik" (Darmstadt 1983) oder A. Raffelts „Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde" (Freiburg ^{3}1981). Es möchte vor allem eine praktische Anleitung für Theologiestudenten sein, um ihnen beim Verstehen und Erarbeiten dogmatischer Texte innerhalb der Theologie zu helfen. Dennoch steigt auch dieser praxisorientierte

Entwurf keineswegs sofort in solche direkt umzusetzende Hinweise und Anweisungen ein. In einem ersten, sehr ausführlichen Teil (Kap. 1–7) wird zunächst einmal ein theoretisches Grundverständnis des Faches „Dogmatik" erarbeitet; dies geschieht in einer logisch klaren, übersichtlichen Gliederung und in einer leicht verständlichen Sprache. So werden – nach einer kurzen Einleitung – im 2. Kap. Begriff und Bedeutung des Dogmas entfaltet. Das 3. Kap. ordnet die Dogmatik als eine Form wissenschaftlichen Verstehens des Glaubens in das Gesamt des Offenbarungsgeschehens, seiner kirchlichen Vermittlung und seiner theologischen Reflexion ein. Auf dieser Grundlage kann dann im zentralen 4. Kap. das Wesen der Dogmatik bestimmt werden als „die theologische Wissenschaft von der sich in der Gesamtverkündigung der Kirche artikulierenden Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, wie sie im christlichen Glauben angenommen und als Norm christlichen Lebens verständlich wird" (56). Der Entstehungprozeß der Dogmatik wird veranschaulicht durch die verschiedenen dogmatischen Reflexionsstufen im Vorgang der christologischen Lehrbildung, und zwar von der Bibel ausgehend über die alten Konzilien bis in die Gegenwart und die Zukunft des Glaubens, wo die Frage nach dem angemessenen Verstehen der Heilsgegenwart Gottes in Jesus Christus immer neu gestellt und beantwortet werden muß. Den Abschluß dieses Kapitels bildet eine Zusammenfassung der „Arbeitsweise" der Dogmatik als einer theologischen, freien, historisch-kritischen, hermeneutischen, spekulativen und konstruktiven Wissenschaft. – Allmählich wird die Darlegung immer konkreter; so befaßt sich das 5. Kap. mit Aufbau und Gliederung der Dogmatik. Nach dem Unterscheidungsmerkmal „essentielle" – „existentielle" Theologie („Theologia" – „Oikonomia") werden die scholastische Dogmatik des Thomas von Aquin, ihre neuscholastische Engführung (am Beispiel Franz Diekamps), schließlich der heilsgeschichtliche Neuaufbruch der Gegenwart (exemplifiziert am „Grundkurs" Karl Rahners) und eine moderne existentialistisch-anthropologische Engführung (Gotthold Hasenhüttels „Kritische Dogmatik") in ihrer Methode und ihrem Aufbau miteinander verglichen. Ein Exkurs über die Evangelische Dogmatik beschließt diesen Abschnitt. Das 6. Kap. bietet in einer knappen, präzisen Übersicht eine „Typologie heutigen dogmatischen Denkens". Als wohltuend empfindet man die Darstellung der befreienden Wirkung des 2. Vat. Konzils für die katholische Dogmatik, die dadurch keineswegs in ein unübersichtliches Chaos gestürzt wurde, sondern – bei bleibender Treue zur Glaubenstradition der Kirche und in einem sehr weitgehenden Grundkonsens – ihren geschichtlichen Charakter wiederentdeckt und damit die mögliche Pluralität der Verstehenszugänge zum Glauben neu eröffnet hat. Das 7. Kap. beschließt den ersten, mehr theoretisch orientierten Teil, indem es eine ausgezeichnete, mit Beispielen versehene hermeneutische Anleitung zum verstehenden Lesen dogmatischer Texte bietet (in dem Dreischritt: Kommentar – Interpretation – Aneignung); hier kommen u. a. auch die ganzen historisch-kritischen Aspekte dogmatischen Arbeitens zur Sprache. Wie in allen anderen Kapiteln helfen auch hier Skizzen zu einem leichteren Verständnis des Gesagten.

Mit dem 8. Kap. beginnt dann der 2., unmittelbar arbeitspraktische Teil des Buches: Es wird eine differenzierte „Quellenkunde" der Dogmatik dargeboten, von den verschiedenen Ausgaben der Hl. Schrift über die Sammlungen der Kirchenväter und der Scholastik bis zu den lehramtlichen Texten, wobei auch einige Angaben zu den Quellen reformatorischer und orthodoxer Theologie nicht fehlen. Im 9. Kap. werden die wichtigsten „Hilfsmittel" der Dogmatik vorgestellt: Bibliographien und bibliographisch wichtige Fachzeitschriften, Fachlexika und Textbücher. Eine „Perle" dieses Abschnitts ist die 18seitige, minutiöse Einführung in den Umgang mit dem „Denzinger"! Das 10. Kap. ergänzt die bisherigen Angaben durch eine Auflistung und Charakterisierung der wichtigsten „Standardwerke", sei es von Gesamtdarstellungen (wie z. B. „Mysterium Salutis", Michael Schmaus' „Der Glaube der Kirche" usw.) oder zusammenfassender „Durchblicke" (wie z. B. neuere „Glaubensbücher", Katechismen u. ä.), sei es einiger bedeutsamer Monographien zu den Traktaten oder übersichtlicher dogmengeschichtlicher Handbücher. Mit sehr konkreten Hinweisen zum Hören einer Vorlesung, zum Lernen des Stoffes und zur Vorbereitung auf die Examina beschließt das 11. Kap. diese lesenswerte Einführung in das Dogmatikstudium. – Neben seiner didak-

tischen Klarheit (jedem Kapitel sind bestimmte „Aufgaben" zur Erarbeitung des gerade vorgelegten Stoffs beigefügt!) zeichnet sich dieses Buch vor allem aus durch seine positiv-werbende, Einwände und Vorurteile gegen die Dogmatik aufarbeitende und – gerade in der offenen nachkonziliaren Situation – „Geschmack" an der Sache vermittelnde Darstellungsweise. Studenten wie Dozenten sei es deswegen sehr empfohlen. M. Kehl S. J.

Ritschl, Dietrich, *Zur Logik der Theologie.* Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. München: Kaiser 1984. 368 S.

In Kenntnis der in den vergangenen Jahrzehnten besonders im angelsächsischen Bereich, aber auch bei uns geführten Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Stellenwert theologischer Sätze und Termini (vgl. etwa zuletzt I. U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, 1981, und P. Widmann, Thetische Theologie, 1982) erwartet der Leser vom Haupttitel dieser neuesten Arbeit des Heidelberger Ordinarius für systematische Theologie und Direktors des dortigen Ökumenischen Instituts wohl eine Fortsetzung dieser Erörterungen. Allein der Untertitel des Werkes macht aber bereits deutlich, was das Buch tatsächlich enthält, nämlich die Skizze einer Gesamtkonzeption von Theologie, welche weder ihre Vermittlung und ihre Vermittler noch ihre institutionelle Verankerung außer acht läßt. Da die Arbeit überdies sehr stark vom Einbezug langjähriger internationaler und ökumenischer Lebens- und Lehr-, sowie nicht zuletzt auch psychotherapeutischer Heilerfahrungen des Autors selbst geprägt ist, erscheint eine Auseinandersetzung mit den Hauptthesen der Schrift auf Anhieb als lohnend. – Daß die Theologie überhaupt eine Logik im Sinne einer „Grammatik, die der Sprache das Zerfallen in Gedankensplitter und damit in die Zerstörung von Kommunikation verbietet", habe, so erläutert R. einleitend, sei (für ihn) nicht mehr strittig; vielmehr gelte es nun, „implizite Axiome" und „regulative Sätze" aufzusuchen, „die im Denken und Handeln der Gläubigen einen Unterschied machen", und von denen ein großer Teil den Gläubigen aller Konfessionen gemeinsam sei (13). Die drei Hauptteile des aus 15jähriger Arbeit und der Diskussion in vielen universitären Lehrveranstaltungen erwachsenen Buches „verhalten sich (sodann) zueinander wie die Fragen: ‚Was ist der Fall?', ‚Was soll ich denken?', ‚Was soll ich tun?'" (25) und behandeln damit sowohl das „Gegenstandsfeld der Theologie" und die „Suche nach der Wahrheit", als auch den „Weg zur Ethik und Doxologie", welches abschließend durch einige bemerkenswerte Anregungen zur Theologie im akademischen Betrieb ergänzt wird.

Der *erste* Hauptteil der Arbeit gliedert sich näherhin in eher materiale Ausführungen über biblische Kosmogonie und Anthropologie, verschiedene Perspektiven der Welterklärung und die Stellung der Bibel in den auf sie folgenden Traditionen sowie (davon zu wenig unterschieden) eher formale Erläuterungen über die „christliche Alltagssprache", die Stellung der Logik in der Theologie und über den Übergang von der Alltagssprache zu „regulativer Reflexion". Von besonderer Bedeutung erscheinen in diesen Ausführungen die Überlegungen zur Theologie selbst. Unter Theologie versteht der Autor, auch mit Hinweis auf G. Sauter (157), nicht die „Gesamtheit des Denkens und Sprechens der Gläubigen. Sie ist nur ein kleiner Teil davon und zwar derjenige, der dieses Denken und Sprechen sowie auch das Tun der Gläubigen sich zu regeln, zu prüfen und zu stimulieren anheischig macht" (25). Deshalb könne man nur „schwerlich und höchstens indirekt sagen, der Gegenstand der Theologie sei Gott. Klarer ist die direkte Aussage, Theologie habe als Gegenstand das Reden der Gläubigen von Gott ... und das damit gekoppelte Handeln" (26). Diese im folgenden noch wiederholte und in ihren Konsequenzen bedachte (128) Festlegung ist problematisch. Da nach ihr etwa die Aussage „‚Gott ist allmächtig' ist ein Satz" eine theologische, hingegen der Satz „Gott ist allmächtig" nicht eine theologische Aussage ist, widerspricht sie sowohl der heute üblichen Verwendung des Ausdrucks „Theologie", als auch seiner Verwendungsgeschichte und wörtlichen Übersetzung (Theo-Logos = Rede von Gott). Für den Leser drängt sich die Frage auf, ob etwa damit, daß nur noch die Theorie über das Reden von Gott (z. B. in der Exegese oder Patristik), nicht mehr hingegen das Reden von Gott selbst (etwa in der traditionellen Dogmatik) als Wissenschaft gilt, dem vielfach erhobe-

nen Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gegenüber der Theologie entgegengekommen werden soll. Akzeptiert man aber die Bedeutungsfestlegung des Autors, so bleibt auch in diesem Fall der Schlußsatz des Buches kaum akzeptabel, nach dem die Theologie „für das Bestehen des biblisch begründeten Glaubens letztlich nicht notwendig", sondern „nur um der Kompliziertheit unserer Geschichte willen praktisch unverzichtbar" sei (351). Wie sollte denn ein „biblisch begründeter Glaube" (auch unter Absehung von der „Kompliziertheit unserer Geschichte") ohne auch nur geringe exegetische Grundkenntnisse bestehen und vor allem Entfaltung finden können, da der zeitliche und kulturelle Abstand zu den biblischen Ereignissen so beträchtlich ist? – Der *zweite* Hauptteil der Arbeit behandelt unter dem Titel „Die Suche nach der Wahrheit" den Stellenwert und die Eigenart theologischer Theoriebildung und beschäftigt sich näherhin mit der Ekklesiologie, Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie. Hervorzuhebende Schwerpunkte dieser Abschnitte sind ein eindringliches Plädoyer für eine wirkliche, durch die gesamte Kirche getragene Aussöhnung mit dem Judentum (161–67), eine Kurzdarstellung und Interpretation der Trinitätslehre als „nicht ein Spezialgebiet der chr. Gotteslehre, sondern ... deren gesamter Erkenntnisrahmen und Inhalt" (181), eine Übersicht über die Christologie als einer „Spezialisierung der Trinitätslehre" (218) und schließlich einige Grundlinien der Anthropologie, welche sich ausdrücklich dagegen verwahren, „die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen auf Juden und Christen" zu beschränken (242), und das (menschlich verschuldete) Böse in der Hybris erkennen (257). Eine Schlußbemerkung zu diesem Hauptteil deutet zu Recht an, daß die innerhalb religiöser Sprache immer wieder verwendete Formel, „daß Gott die Wahrheit sei", mittels der üblichen Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Kohärenz- und Konsenstheorie) sicherlich noch nicht einzuholen ist, gleichwohl aber von großer Bedeutung für die Theologie ist und damit in Zukunft noch besser zu verstehen sein wird. – Der *dritte* Hauptteil schließlich gibt unter dem Titel „Die Bewährung" eine Übersicht über „Ethik und Doxologie". Schwerpunkte dieses Teiles sind instruktive Ausführungen über die Vergebung („ist die Hoffnung, daß Gott die Elemente der Vergangenheit, aus denen unsere Gegenwart besteht, nicht zur Zerstörung unserer Zukunft verwenden, sondern vielmehr zu ihrer Ermöglichung umgestalten möge" [300]), die christliche Grundhaltung des „Therapeutischen" unter Anlehnung der Forderung nach einem (zumeist gesellschaftsbestimmten) „spezifisch christlichen Lebensstil" (315 ff.) sowie über die Hoffnung auf eine zukünftige „irenische Theologie", d. h. eine Theologie, deren Ausdrucksformen „kumulatives statt alternatives Argumentieren, komplementäres statt konkurrierendes Denken, solidarisches statt individualistisches Bekennen und Lehren" sind (341).

Eine Vielzahl von Themen der Theologie und ihres Umfeldes werden in diesem Buch aufgenommen und von einem Gegner jeglichen Wortreichtums (15 f.) in aller, oft zu gestrenger, Kürze sowie unter Angabe und Heranziehung einer großen Menge von Fachliteratur angesprochen. Äußerlich ist das Buch, auch durch die Einschaltung von Kleindruckpassagen, sehr lesbar gestaltet; die jeweils in den einleitenden Abschnitten des zweiten Hauptteils angebrachten Randverweise erscheinen jedoch als überflüssig. Die unter Einbeziehung der erwarteten Kritik für die kommenden Jahre in Aussicht genommene Erweiterung des Werkes in drei Bände ist in jedem Fall zu begrüßen, da viele Grundideen eine breitere Ausführung benötigen und verdienen. Zu hoffen bleibt allerdings, daß die erweiterte Ausführung nicht nur die einzelnen Abschnitte in umfangreicherer Weise darstellt, sondern darüber hinaus auch ihren Zusammenhang untereinander dem Leser erheblich deutlicher vor Augen führt, als es bisher geschieht, und ihm damit eine noch gründlicher durchdachte Gliederung, vor allem des ersten Hauptteiles präsentiert. Schon jetzt freilich hat das Buch seine größten Stärken in den in langjährigen Erfahrungen im angelsächsischen Bereich verwertenden Aussagen und Vorschlägen zum theologischen Lehrbetrieb, welche von eher organisatorischen Fragen, wie dem Konzept einer neuen Aufteilung der theologischen Disziplinen (349), über diverse Vorschläge zur ökumenischen Gemeinsamkeit und der Einbeziehung von Gottesdiensten in den Lehrbetrieb bis hin zu sehr persönlichen Aussagen zum Stil des theologischen Arbeitens (z. B. „Wir müssen lernen, kritisch und zugleich zärtlich miteinander umzugehen" [340] und die Ausführungen über den Weisen als Vorbild für den Theolo-

gen der Zukunft [342]) reichen. All diese Erfahrungen und Vorschläge aber wünscht sich der Leser ebenfalls noch gründlicher systematisiert und erweitert. Vielleicht sollten sie gar in einem eigenen Band zusammengefaßt und damit einem weit größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden, als der geringen Zahl, die ein Buch zur „Logik der Theologie" in die Hand nimmt. H. Frohnhofen

Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Hrsg. *Michael Welker* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 495). Frankfurt: Suhrkamp 1985. 144 S.

Der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann (L.) gehört zu den wenigen Sozialwissenschaftlern von Rang, die an einem Dialog mit Theologen interessiert sind. L.s Wunsch, mit seinen Arbeiten „auf seiten der Theologie mehr als bloße Immunreaktionen und mehr als bloße Wortübernahmen auszulösen" (Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 8), wird in dem vorliegenden Sammelband mit einer Reihe theologischer und soziologiekritischer Studien von durchwegs hohem Abstraktionsgrad entsprochen. Nach einer Einführung von *M. Welker* (7–15) skizziert *G. Geisthardt* die Voraussetzungen, Grundbegriffe und Kernthesen von L.s Religionstheorie (16–25). *B. Kasprzik* setzt sich mit dem Geltungsanspruch, dem wissenschaftstheoretischen Bezugsrahmen und dem soziologiegeschichtlichen Ort dieses Ansatzes auseinander (26–37). *M. J. Raden* und *J. Cornelius* setzen diese Überlegungen mit einer Untersuchung zu L.s Erkenntnistheorie bzw. Begriff von „Welt" und „Wirklichkeit" fort (38–75). Die Überleitung von einer kritischen Darstellung der Religionstheorie L.s zu ihrer theologischen Kritik stellt *W. Kasprzik* mit einer Reflexion auf dessen Absetzbewegung von alteuropäischen Denkfiguren und -traditionen (Subjektbegriff, Bewußtseinsphilosophie, Ontologie) her (76–92). Auf die Problematik einer unreflektierten Rezeption systemtheoretischer und funktionalistischer Erklärungsmuster von seiten der Theologie weist *M. Welker* hin (93–119), und *A. Schloz* macht auf das Defizit eines theologisch verantwortbaren Gottesbegriffs in L.s Theoriekonzept aufmerksam (120–130). Die Schlußreflexion von *U. Möller, H. Niedermeier* und *D. Werner* gilt den Bedingungen und Grenzen einer weiteren Kommunikation zwischen Systemtheorie und Theologie (131–144). – Es zeichnet alle Beiträge aus, daß sie in L.s Arbeiten die Herausforderungen einer der gegenwärtig einflußreichsten gesellschaftstheoretischen Gesamtentwürfe derart aufgreifen und verarbeiten, daß dies nicht zu einer Selbstauslieferung der Theologie an die Soziologie führt. Sie machen vielmehr deutlich, daß in dem systemtheoretischen Begriffs- und Methodenrepertoire neue Analyse- und Darstellungsmöglichkeiten stecken, um den gesellschaftlichen Ort und die soziale Relevanz der Religion zu bestimmen. Bei der Lektüre wird ferner erkennbar, daß der Theologie selbst daran gelegen sein muß, die Rolle des Sozialen und der Soziologie für ihr eigenes Unternehmen nicht zu unterschlagen, sondern weitestmöglich zu explizieren. Theologische Plagiate eines in der Soziologie bereits erreichten Wissenstandes sind als Nebeneffekte eines solchen Bemühens allerdings nie ganz auszuschließen. Vermeidbar sind sie am ehesten in der Weise, daß die Theologie eine eigene Perspektive zur Deutung der Beziehung zwischen Glaube und Gesellschaft entwickelt. Denn ihr Materialobjekt sind weniger soziologische Theorien als die sozialen Verhältnisse, die es zu verstehen und evangeliumsgemäß zu gestalten gilt. H.-J. Höhn

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.

Die Kirche tat sich im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jhs. schwer, die zugrunde liegenden naturwissenschaftlichen Weltbilder von der eigentlichen Aussageabsicht des Schöpfungsberichts in der Bibel zu trennen. Lange war auch dadurch das Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube getrübt mit Nachwirkungen bis in unsere Zeit. An die Stelle von offenen Kämpfen ist ein Zustand der gegenseitigen Nichtbeachtung von Naturwissenschaftlern und Theologen getreten. Die Fachsprache ist auch zu unter-

schiedlich geworden. K. Rahner hat zur Evolutionsproblematik im Grundkurs des Glaubens geschrieben: „Es müßte gezeigt werden, wie auch noch das Höchste als – wenn auch wesensneue – Abwandlung des Früheren verstanden werden kann." (S. 188). Diesen Versuch unternimmt B. in dem vorliegenden Buch, seiner Habilitationsschrift an der Freiburger theologischen Fakultät. Aus über 11jähriger Forschungsarbeit und Vorlesungstätigkeit auf diesem Gebiet kann ich wohl beurteilen, daß hier der heute vorliegende naturwissenschaftliche Forschungsstand zur Kosmogenese, Biogenese, Phylogenese und Anthropogenese – das heutige Weltbild also – wohlgeordnet, mit ausführlicher Literatur belegt und verständlich dargestellt wird. Ausgegangen wird von dem Begriff der Selbstorganisation, wie ihn M. Eigen und andere Autoren gebildet haben. Entsprechend dem Ziel einer Synthese zwischen naturwissenschaftlichem Weltbild und Schöpfungsaussage ist das Buch in 3 Teile gegliedert: 1. Teil: Der naturwissenschaftliche Befund der Selbstorganisation (17–78), 2. Teil: Naturphilosophische Implikate der Selbstorganisation (79–141) und 3. Teil: Die Schöpfungstheologie im Horizont der Selbstorganisation (144–223). Es ist erstaunlich, auf wie engem Raum die wesentlichen Aussagen zur Entstehung des Universums, der Erde, der Entstehung und Entfaltung des Lebens, der Stammesgeschichte des Menschen, zur Evolution des Verhaltens und zum Verhältnis von Gehirn und Geist zusammengefaßt werden. Die wichtigsten Publikationen werden an entsprechender Stelle auch genannt und sind korrekt wiedergegeben. Dabei ist allerdings dieser Teil so gedrängt, daß er praktisch nur für einen Naturwissenschaftler verständlich bleibt. Für einen Theologen, der seine Schöpfungstheologie nach der Absicht des Verf. ja mit der Konkretheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes füllen soll, dürfte dieser Teil einfach zu schwer ausgefallen sein. Trotz korrekter Wiedergabe im allgemeinen sind dem Verf. einzelne naturwissenschaftliche Fehler unterlaufen. Der Gattungsname wird in der Biologie mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben, also: Homo erectus, Homo sapiens, Homo habilis usw. (41, 49, 50 und öfter). Ramapithecus (43) wird nach den neusten Funden aus Indien nicht mehr zur Familie der Hominiden gerechnet, sondern an die Wurzel des Pongidenastes gestellt. Trotz dieser und mancher anderer geringfügiger Fehler ist der naturwissenschaftliche Teil zuverlässig gearbeitet. – Im 2., dem naturphilosophischen Teil hätte man sich dagegen mehr philosophische und begriffliche Klärung gewünscht. Vieles ist einfach zu kurz angesprochen. Hier hätte man sich kritischer mit dem Paradigma der Evolution auseinandersetzen und nicht einfach den allgemeinen naturwissenschaftlichen Trend mitmachen sollen, alle Entstehensweisen von Welt, Organismen und Mensch mit dem Ausdruck Evolution zu bezeichnen. Es hätte völlig ausgereicht, von der Entstehung des Weltalls oder der Genese der Galaxien oder des Sonnensystems einschließlich der Erde zu sprechen. Auch der Schlüsselbegriff des Buches, die Selbstorganisation hätte einer genaueren begrifflichen Klärung bedurft. Ist es dasselbe, was die Philosophen meinen, wenn sie sagen, Gott wirke (nur) durch Zweitursachen in dieser Welt? Bei der Bildung des Begriffs der Selbstorganisation auf naturwissenschaftlicher Seite, etwa bei M. Eigen, schwingt immer das Bemühen mit, eine irgendwie geartete Schöpfertätigkeit auszuschließen. Hier hätte man ausführlicher begrifflich zwischen creatio directa (etwa des Urstoffs am Beginn des Weltalls) und der creatio continua unterscheiden müssen, die ja gleichsam den Begriff der Zeitlichkeit in den Terminus aufgenommen hat. Auch der Begriff der „Geschichtlichkeit des Seienden" (14) ist mir zu undifferenziert. Auch hier hätte man unterscheiden müssen zwischen der Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinn, die durch die freie Tat des Menschen zustande kommt, und der Zeitlichkeit aller übrigen Seienden (Weltall, Pflanzen, Tiere). Im subhumanen Bereich sollte man nur in analogem, uneigentlichem Sinn von Geschichtlichkeit reden oder besser sogar den Ausdruck durch Zeitlichkeit ersetzen. – In den naturphilosophischen Teil hätte m. E. auch die Entfaltung des Gedankens der Selbsttranszendenz alles Werdenden gehört. Dieser Neuansatz ist zwar von einem Theologen (K. Rahner) entworfen und von theologischer Fragestellung (Entstehung der Seele des Menschen) initiiert, aber er ist doch eine typisch philosophische Überlegung. Die Ontologie dieses Ansatzes, seine Gefahren und Schwächen hätten deutlicher analysiert werden müssen. Die wenigen Naturwissenschaftler, die davon Kenntnis haben, lassen meistens den Zusatz Rahners, daß der Selbstüberstieg des Werdenden kraft

der Mitwirkung Gottes geschieht, völlig außer Betracht. – Im 3., dem theologischen Teil ist der Autor dann wieder auf seinem eigentlichen Fachgebiet. Aber auch hier sind manche Fragen zu kurz behandelt. So gibt es z. B. nur zwei Seiten (210f.) über Vollendung und Ziel der Schöpfung. Hier wäre über Paulus und Teilhard de Chardin eine viel reichere Aussage möglich.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß ein zuverlässiger und auf dem neuesten naturwissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Forschungsstand sich befindlicher Überblick über das Problem von Evolution und Schöpfung gegeben wird. Auf das Buch wird jeder, der über das Thema der Selbstorganisation etwas wissen will, als unerläßliche Materialquelle zurückgreifen müssen. An mehreren Stellen aber hätten die verschiedenen Positionen schärfer durchdacht und differenziert werden müssen.

R. Koltermann S. J.

Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Hrsg. *Philipp Kaiser, D. Stefan Peters* (Eichstätter Beiträge; Philosophie und Theologie 7). Regensburg: Pustet 1984. 260 S.

Mit dem Symposion zur Problematik von Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis wurde das Eichstätter Gespräch, das 1979 zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen seinen Anfang nahm, 1981 fortgesetzt und ist in den vorliegenden Beiträgen zusammengefaßt. Sieben Autoren (4 Theologen und 3 Naturwissenschaftler) traten in einen fruchtbaren Dialog. *P. Kaiser* beginnt mit einem grundlegenden Referat „Das Problem, von Schöpfung zu reden – zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft" (9–46). Der Verf. nennt die Voraussetzungen, die man in einem Dialog zwischen Wissenschaftlern des Glaubens und der Natur beachten muß, und die Gefahren und Mißverständnisse, die im Laufe der Geschichte das Verhältnis beider belastet haben. Der zweite Beitrag von *D. Mollenhauer* „Hat die Naturwissenschaft der Verweltlichung der Welt Vorschub geleistet? – Die Biologie und die Säkularisierung im 19. Jahrhundert" (47–84) versucht einige geistesgeschichtliche Linien aufzuzeigen, ist aber doch wohl der weniger gute in diesem Buch. *A. Gläßer* greift dasselbe Thema von der Theologie her auf „Die Verweltlichung der Welt und die Entweltlichung des Glaubens. Säkularisierungstendenz und Abkapselung der Theologie" (85–126). Hier werden anhand von einer Reihe von Theologen die Problemkreise von Verweltlichung und Entweltlichung historisch dargestellt. Man hätte vielleicht grundsätzliche Erwägungen erwartet, die aber z. T. in dem Exkurs am Ende „Das Übel und die Struktur der Schöpfung" (105–116) angestellt werden. *M. Seybold* hat in seinem Beitrag „Schöpfung und Erlösung – Einheit und Differenz" (127–156) ein in der Theologie sicher wichtiges Thema aufgegriffen und profund behandelt. Aber in diesem Buch hätte man sich sicher eher die Bearbeitung des ursprünglichen Arbeitstitels gewünscht „Eckdaten der Schöpfungslehre in der katholischen Dogmatik". Natürlich ist dem Verf. zuzustimmen, daß die Einheit und Differenz von Schöpfung und Erlösung das eigentliche Eckdatum ist, aus dem heraus die Schöpfungsfrage zu beantworten ist. *W. F. Gutmann* geht in seinem Beitrag Grundfragen der Evolutionstheorie nach: „Entwicklung, Dynamik und Prozeß als Kategorien der Interpretation von komplexen Forschungs-Substraten" (157–192). Diesen Aufsatz sollte man vielen Biologen zum Studium empfehlen, da die Begriffe der Evolutionsproblematik in ihrer verschiedenen Bedeutung und in ihrem Wandel klar dargelegt und abgegrenzt werden. Der 6. Beitrag von *D. S. Peters* ist wieder ein mehr naturwissenschaftlicher über „Evolutionstheorie – Zwangsläufigkeit und Grenzen" (193–218). Außerdem sollen „die Grenzen deutlich" gemacht werden, „die der Evolutionstheorie aus ihrem naturwissenschaftlichen Charakter erwachsen" (193). P. stellt drei Prämissen auf, aus denen die Zwangsläufigkeit der Evolution folgt: „1. Bei der Vermehrung der Organismen findet an materielle Substanzen gebundene Vererbung statt. 2. Das Erbmaterial unterliegt bisweilen intern oder extern bewirkten Veränderungen (Mutationen). 3. Die Organismen unterliegen uneingeschränkt den in Chemie und Physik gültigen Naturgesetzlichkeiten, insbesondere dem Energieerhaltungssatz." (194). Der Argumentationsweise des Verf., daß das übliche Beweisschema für die Tatsächlichkeit des stattgefundenen Evolutionsprozesses, nämlich die abgestufte Ähnlich-

keit allein nicht ausreicht, kann man nur zustimmen. Aber der Gedankengang schließt sehr wohl, wenn man hinzunimmt, daß es offensichtlich ein Naturgesetz ist, daß bei zu beobachtenden Generationsfolgen bei allen heute lebenden Organismen immer Ähnlichkeit vorhanden ist. Also kann man auch umgekehrt vermuten, daß – bei sich verändernder Ähnlichkeit in der Zeit – Generationszusammenhang zugrunde liegt. Der dazwischengeschaltete Gedanke eines allgemeinen Naturgesetzes, nach dem Zeugungszusammenhang mit abgestufter Ähnlichkeit im Prozeß der Zeit einhergeht, scheint sich tatsächlich kaum in der Literatur zu finden. – Der abschließende Beitrag von *R. Mosis* „Weltverständnis und Weltverhalten, alttestamentliche Schöpfungstexte und naturwissenschaftlich technische Welt" (219–257) bringt eine neue Deutung der Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen, daß nämlich durch den Menschen die Herrschaft Gottes in der Welt präsent wird. Dieser Deutung, die aus der Textanalyse sehr überzeugend wirkt, liegt natürlich trotzdem das Personsein des Menschen als Bedingung der Möglichkeit für das Präsentwerden Gottes durch den Menschen in der Welt zugrunde.

Im ganzen gesehen ein recht interessantes Buch, das gut den augenblicklichen Forschungsstand wiedergibt. Spezialfragen in diesem Zusammenhang, wie die der evolutionären Erkenntnistheorie und die des Problems der Entstehung des menschlichen Geistes, hätten sicher in diesem Buch eine ausführliche Behandlung verdient.

R. Koltermann S. J.

Zimmer, Erik, *Schöpfung mit oder ohne Schöpfer?* Wie entstand die Welt? Fürth/Odw.: Ursprung Verlag o. J. 63 S.

Der Titel des Bändchens läßt schon erwarten, daß hier auf das Buch von P. W. Atkins, „Schöpfung ohne Schöpfer", 1984 (vgl. ThPh 60 [1985] 474 f.) eingegangen werden soll. Doch zunächst wird im Teil I „Schöpfung mit Schöpfer" (6–50) eine Analyse der primären Entwicklung (so genannt im Unterschied zur sekundären Entwicklung der Evolutionstheorie) dargeboten. Dabei werden die Entstehung aus dem Nichts, das Problem der Kausalität in der Physik und die Quantenmechanik zur Entstehung der Materie ausführlich diskutiert. Wahrscheinlich werden allerdings nur wenige Physiker als Physiker diese Überlegungen mitmachen wollen, denn sie sind doch eher philosophischer Art, wobei dem Autor die diesbezüglichen philosophiegeschichtlichen Kenntnisse eher fehlen. Eher leuchten schon die Überlegungen zum Ewigkeitsproblem ein, daß nämlich eine anfangslose Materie ein Widerspruch sei. Allerdings hat schon Albertus Magnus gemeint, es sei nicht undenkbar und von vornherein widersprüchlich, von einem ewigen Erschaffensein der Welt durch Gott zu reden. Im II., dem weitaus kürzeren Teil „Schöpfung ohne Schöpfer" (51–62) werden das Weltmodell von Atkins und die Entwicklung der Welt nach W. Freytag („Dem Weltengeistigen auf der Spur", 1984) diskutiert. Auch wenn der Verf. wesentliche Kritikpunkte an beiden Ansätzen nennt und die Unzulänglichkeit der Entwürfe dartut, scheint doch die Auseinandersetzung etwas zu summarisch ausgefallen zu sein. Im ganzen ist es aber ein lesenswertes Büchlein besonders für Naturwissenschaftler und Theologen, die sich mit der Gedankenwelt von philosophierenden Naturwissenschaftlern vertraut machen wollen.

R. Koltermann S. J.

Knapp, Markus, *„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt". Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno.* Würzburg: Echter 1983. 300 S.

Diese 1983 in Würzburg als Dissertation angenommene Arbeit hätte eine Besprechung zu einem weitaus früheren Zeitpunkt als vier Jahre nach ihrem Erscheinen verdient. Bringt sie doch eines der schwierigsten, aber zentralsten Themen der Theologie, eben die Erbsündenlehre in ein sehr differenziertes, ausgewogenes Gespräch mit der Philosophie Adornos, die in den letzten Jahrzehnten zweifellos einen großen öffentlichen Einfluß (auch über marxistisch orientierte Kreise hinaus) erlangt hat. Adorno selbst hat seine Geschichtstheorie ausdrücklich mit der jüdisch-christlichen Erbsündenlehre in Beziehung gebracht. Sie stellt in der Tat die entscheidende Berührungs-

stelle zwischen jenem marxistischen Entwurf und der Theologie dar. Dem Verf. geht es bei diesem Unternehmen darum, eine *„für beide Seiten nachvollziehbare Auseinandersetzung"* zu versuchen, die „beide Denkansätze zu ihrem Recht kommen läßt und sie nicht mit unnachvollziehbaren Voraussetzungen des jeweils anderen konfrontiert" (3). Die Kritik Adornos an der Theologie soll also weder mit einer apologetischen Gegenkritik noch mit einer oberflächlichen, die Verschiedenheit allzu nivellierenden Analogisierung der beiden Denkansätze beantwortet werden.

Diesem Programm dient dann auch der klare, überzeugend begründete Aufbau der Untersuchung. Das *erste* Kapitel stellt die wichtigsten Grundzüge der Philosophie Adornos dar, was insofern gar nicht so einfach ist, als dieser schon rein formal sein vielfältiges Werk eher als ein „Anti-system" denn als systematischen Gesamtentwurf versteht. Die meist in Form von Essays dargelegten Gedanken bilden eine Art „Konfiguration", in der die einzelnen Teile sich nur gegenseitig und im Zusammenhang des Ganzen dem Verstehen erschließen. Unter vier Leitgedanken ordnet K. das reiche und weitverstreute Gedankenmaterial Adornos an: Die Möglichkeit von Individualität, Kritische Theorie der Gesellschaft, Geschichte und Herrschaft, Negative Dialektik. – Für Adorno stellt der *„Verfall von Individualität"* eines der bedrohlichsten Phänomene unserer gegenwärtigen Gesellschaft dar; er zeigt sich vor allem in der Unfähigkeit, Erfahrungen (zumal der Vergangenheit) zu reflektieren und zu einem sinnvollen Lebenszusammenhang zu integrieren, wie auch in der Atomisierung der Einzelnen und ihrer zunehmenden Bedeutungslosigkeit für das übermächtig-anonyme, auf rein zweckmäßiges Funktionieren abgestellte gesellschaftliche Ganze. Im Faschismus mit seiner „brutalen Liquidation des nichtigen Einzelnen" (19) und zugleich der Indienstnahme des völlig angepaßten Einzelnen sieht Adorno die deutlichste Manifestation dieses Verfalls. – Individualität und Gesellschaft formen sich wechselseitig; der Verfall der Individualität ist gesellschaftlich bedingt und bedingt seinerseits die Verfallsform von neuzeitlicher Gesellschaft, die für Adorno in einem „totalen Funktionszusammenhang" besteht, der sich absolut alles einverleibt, jede (menschliche und sachhafte) „Besonderheit" unterdrückt und – gemäß der Marxschen Wertlehre – alles dem gleichmacherischen Prinzip des Tausches unterwirft. – Den Grund für diese freiheitsfeindliche Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft sieht Adorno in der *„Dialektik der Aufklärung"*. Angetreten mit dem Programm der universalen Befreiung des Menschen aus aller Unmündigkeit und Abhängigkeit ist sie zu einer totalen, alles den Zwecken des Menschen unterwerfenden Naturbeherrschung verkommen, die schließlich auch den beherrschenden Menschen ergreift und seine eigene Natur zerstört. „Naturbeherrschung als absolut gesetzte, Selbstzweck, macht blind für alles, was außerhalb ihres Zusammenhangs wäre, nicht in ihn hineinpaßt" (39). So wird die Geschichte zu einem einzigen „Verblendungszusammenhang", der sich – in seiner Totalität – den Schein des Unabänderlichen und „Naturwüchsigen" gibt. Aber weil diese Entwicklung keineswegs notwendig den Gang der Natur („Fressen und Gefressenwerden") vom Anfang menschlicher Geschichte an immer weiter perpetuiert, bildet die Geschichte zugleich einen universalen „Schuldzusammenhang", der vor allem von ihrem in unserem Jahrhundert erreichten Höhepunkt, nämlich von Auschwitz her, durchschaut wird. Erst die Durchbrechung jener Absolutsetzung der Naturbeherrschung könnte wahrhaft menschliche, universal versöhnte Verhältnisse hervorbringen.

Dazu bedarf es aber der vorausgehenden philosophischen Reflexion, die sich dem Gang der bisherigen Geschichte entzieht, sich auf ihre eigene, nicht notwendig verblendete Rationalität besinnt und damit auch dem idealistischen Zwang zum „Einheitssystem" entrinnt. Dies geschieht in der *„Negativen Dialektik"*, die nicht mehr das reale Prinzip der absoluten Naturbeherrschung in das philosophische Denken transponiert und damit die absolute Herrschaft des Begriffes (Geistes) über die gegebene Wirklichkeit festschreibt. „Negative Dialektik" durchbricht vielmehr diesen Bann des herrschenden Systematisierens, indem sie dem (begrifflich einnivellierten) Besonderen jedes gegebenen Gegenstandes zu seinem Recht verhilft. Das unterdrückte „Nicht-Identische" in den Erkenntnisobjekten bringt sie zur Sprache, weil sie kritisch die Differenz zwischen Sache und Begriff einerseits wie auch zwischen Möglichkeit und (unzureichender) Verwirklichung bedenkt. Erst als eine „Konstellation von Subjekt

und Objekt, in der beide sich durchdringen" (64) findet das Erkennen zur Wahrheit, die sich darum immer nur in einem geschichtlichen Prozeß herausbildet. In solcher Beziehung auf den „Vorrang des Objekts" liegt für die Philosophie die Möglichkeit, den Zusammenhang der absoluten Naturbeherrschung aufzusprengen. In diesem denkerischen „Widerstand" leistet sie auch einer verändernden, befreienden gesellschaftlichen Praxis ihren besten, weil eigenständigen Dienst. Jenes „Andere", über den bestehenden gesellschaftlichen Zustand hinausgehende und von ihm verhinderte, auf das die Philosophie hindenken kann, ohne es jedoch begrifflich fassen oder utopisch ausmalen zu können, wird bisher einzig in der Kunst als dem „Schein des Anderen" auf ästhetische Weise ansichtig. Es müßte jedoch erst noch in der gesellschaftlichen Realität des „richtigen Lebens der Menschen" (93) wirklich werden. – Das hier kurz zusammengefaßte und vereinfachte 1. Kap. der Arbeit tastet sich behutsam den schwierigen Gedankengängen Adornos entlang und versucht, seinen Intentionen gerecht zu werden. So kann der Verf. in den Anmerkungen auch auf überzeugende Weise manche vorschnelle Fehlinterpretationen in der Sekundärliteratur zurückweisen.

Die verständliche Sprache und die klare Synthetisierung der vorgetragenen Gedanken setzt sich auch im *zweiten* Kapitel fort, welches eine knappe, präzise Zusammenfassung des Erbsündentraktats im Kontext der Schöpfungs- und der Sündentheologie enthält, einschließlich der Schriftaussagen und der lehramtlichen Äußerungen. In einer sich im ganzen an Karl Rahner orientierenden Konzeption wird zunächst das Wesen der Erbsünde geklärt, die eben – im Unterschied zu einem „Erbübel" – wirklich „Sünde" bedeutet, also das aus der menschlichen Freiheit entsprungene Abgewendetsein von Gottes Heilszuwendung. Ein besonderes Gewicht legt der Verf. im nächsten Abschnitt auf die „*Vorgegebenheit*" der Erbsünde, die ausdrücklich macht, daß die „Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz gilt", also auch schon vor jeder Freiheitsentscheidung (157). Dabei muß zugleich der (bei manchen evangelischen Theologen gegebenen) Gefahr der „Ontologisierung" der Erbsünde, also der Gleichsetzung von Sünde und Geschöpflichkeit gewehrt werden. Auch die Erbsünde ist der Geschichte menschlicher Freiheit entsprungen und ihr (nicht Gott oder der Natur) anzulasten. Dieser Gedanke wird dann in einem dritten Abschnitt unter dem Stichwort „*Universalität* der Erbsünde" weiter ausgeführt. In kritischer Auseinandersetzung mit neueren Entwürfen hält der Verf. mit Karl Rahner daran fest, daß die Allgemeinheit der Erbsünde nur dann hinreichend verständlich gemacht werden kann, wenn sie als Geschehen des geschichtssetzenden und einheitsstiftenden „Anfangs" der Menschheit gedacht wird. Die Sünde am „ursprunggebenden" Anfang der Menschheit bestimmt die gesamte Situation der „herkünftigen" Menschheit als eine sündige. In zwei weiteren Abschnitten geht es dann um die Folgen und um die Tilgung der Erbsünde. Abschließend trägt der Verf. eine (von G. Ebeling inspirierte) Deutung von „*Erhaltung und Vorsehung*" vor, die nicht als „creatio continua", sondern als das neuerliche Ja Gottes zu seiner Schöpfung gerade angesichts ihrer Sünde, ihrer Abwendung von ihm verstanden wird.

Im *dritten* Kapitel wird nun eine methodische Zwischenüberlegung eingeschaltet, in der nach der Möglichkeit einer sinnvollen Beziehung zwischen den beiden bisher vorgestellten Sichtweisen gesucht wird. Da für Adorno (in der Tradition Feuerbachs und Marx') einerseits die Theologie das „objektive Moment" ihrer Aussage durch die kritische Erkenntnistheorie der Neuzeit eingebüßt hat und anderseits die Religion durch die gesellschaftliche Funktionszuweisung einer privat-individuellen Daseinsbewältigung für eine gesamtgesellschaftliche Veränderung nicht mehr in Frage kommt, scheint kaum ein Anknüpfungspunkt mit der Theologie gegeben zu sein. Der Versuch der politischen Theologie von J. B. Metz, auf die Herausforderung solcher neuzeitlicher Religionskritik zu antworten, wird von K. als unzulänglich beurteilt. Hier hätte m. E. der argumentativ präzisere Ansatz des Metz-Schülers Peukert besser das Anliegen dieser theologischen Konzeption zur Sprache bringen können. K. entscheidet sich dagegen für den eher von der evangelischen Theologie (z. B. G. Ebeling, E. Jüngel u. a.) bevorzugten Weg einer Vermittlung theologischer und nicht-theologischer Aussagen: Der Glaube gründet allein in dem für den Glauben sich offenbarenden Gott selbst; er hat keine Vernunft- und Erfahrungsgründe außerhalb des Glaubens. Seine

„Vernünftigkeit" (und damit sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit) liegt – nach E. Jüngel – darin, daß er „die menschlichen Welt- und Selbsterfahrungen in einem *neuen* Licht verstehbar" werden läßt (217). Als „Erfahrung mit der Erfahrung" deckt der Glaube neue Aspekte des Menschseins auf, die einerseits der Humanität des menschlichen Lebens mehr dienen als der Verzicht auf sie, und die anderseits zugleich auch dem Nichtglaubenden als relevant für das menschliche Dasein plausibel gemacht werden können.

Dieser Anspruch wird nun im abschließenden *vierten Kapitel* einzulösen versucht. Zunächst werden Adornos Geschichtsphilosophie und die christliche Erbsündenlehre miteinander verglichen und ihre Gemeinsamkeiten aufgezeigt: (1) Menschliche Geschichte gilt beiden als ein nicht-notwendiger, aber von Anfang an so geschehender Schuldzusammenhang. (2) In diesem Zusammenhang ist die gesamte Wirklichkeit unausweichlich eingeschlossen. (3) In der sich selbst absolut setzenden Herrschaft des Menschen über die Natur als dem Prinzip dieses Schuldzusammenhangs liegt das zentrale erfahrungsmäßige Äquivalent für die theologische Struktur der Sünde. – Allerdings muß gerade hier – in einem zweiten Abschnitt – das theologische Spezifikum der Erbsündenlehre und damit die Differenz zu Adorno hervorgehoben werden: „Der Mensch macht sich *deshalb* zum Mittelpunkt, *weil* er sich von Gott abwendet" (235). Deswegen kann die versöhnende Aufhebung des Schuld- und Unheilszusammenhangs auch nicht durch den Menschen selbst, durch die Kraft der sich auf sich selbst besinnenden Vernunft gelingen, sondern allein durch die neuerliche Zuwendung Gottes selbst, auf die die Menschen sich glaubend einlassen. Wahres Leben kann nur als Geschenk, als „Erlösung" entgegengenommen werden, was zwar auch – in säkularisierter Form – bei Adorno gelegentlich anklingt, jedoch nicht sichtbar werden läßt, wie sie gesellschaftsverändernd wirklich werden kann. Zudem bleibt bei Adorno die tiefste Ambivalenz geschichtlicher Entwicklung offen, die von der Möglichkeit des *„absoluten Todes"* herrührt: „Der Tod, wäre er das Letzte und absolut Endgültige, verurteilte alles zur Belanglosigkeit" (246), auch das denkerische Suchen nach Wahrheit und die praktischen Versuche, ein wahres, versöhntes Leben gesellschaftlich zu konstruieren. Allein im Glauben an die tod- und sündenüberwindende Macht der Liebe Gottes, die sich im gekreuzigten Christus mitleidend in den Schuldzusammenhang der Geschichte hineinbegeben hat und ihn aufgrund dieser liebenden Solidarität aufgebrochen hat, kann diese Ambivalenz zugunsten eines entschiedenen Einsatzes für versöhntes Leben überwunden werden. Darin zeigt der christliche Glaube seine universale Relevanz für die Humanität des Menschen, daß er die real geschehene Entmachtung des Todes in Jesus Christus und damit die reale Möglichkeit universaler Versöhnung verkündet. Wenn heute zudem die politische Dimension des Glaubens wieder neu betont wird, vermag solcher Glaube seine gesellschaftsverändernde Kraft auch praktisch unter Beweis zu stellen (wie z. B. in der „Theologie der Befreiung").

Diese ausführliche Darstellung des Gedankengangs zeigt, wie methodisch reflektiert und inhaltlich differenziert der Verf. die Philosophie Adornos mit der christlichen Theologie in Beziehung setzt. Sicher kann man fragen, ob der methodische Anschluß an E. Jüngel (und nicht eher der von H. Peukert) die beste Voraussetzung für ein solches Gespräch bietet; aber jedenfalls ist es *ein* möglicher und konsequent durchgeführter Weg, der hier gegangen wird. Insofern bietet dieses ausgesprochen informative, logisch schlüssige und verständlich geschriebene Buch ein sehr gutes Beispiel einer Theologie, die im Vollzug ihrer Grenzüberschreitung ihre spezifische Identität findet.

M. Kehl S. J.

Höhn, Hans-Joachim, *Kirche und kommunikatives Handeln.* Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (Frankfurter Theologische Studien 32). Frankfurt/M.: Knecht 1985. 298 S.

Diese bei Karl Lehmann in Freiburg verfaßte Dissertation hat sich ein sehr hohes Ziel gesetzt: In einem interdisziplinären Dialog zwischen der Theologie und den neueren Sozialwissenschaften soll eine umfassende Theorie der Kirche erstellt werden, die

sowohl das soziologisch-empirische Erscheinungsbild der Kirche als „soziales System" wie auch ihr ekklesiologisch-theologisches „Wesen" als „Ereignis der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen" angemessen, d.h. in einem unterscheidenden In-Beziehung-Setzen auf den Begriff bringt. Weder das unvermittelte Nebeneinander noch das vermischende Ineinander soziologischer und theologischer Aussagen werden dem gesellschaftlichen „Phaenomen" Kirche begrifflich gerecht, sondern allein eine solche Integration dieser verschiedenen Erkenntniszugänge, die gerade in der wechselseitigen Beziehung und Offenheit zueinander ihre jeweils unverwechselbare Eigenheit hervortreten läßt. In dieser dialogischen Fassung wird also das chalzedonensische Modell des „unvermischt" und „ungetrennt" (im Anschluß an LG 8!) auf die zugleich empirisch erfahrbare und doch nur im Glauben adäquat verstehbare Kirche angewandt.

Dieses Programm wird in sieben Kapiteln auf eine sehr detaillierte, die Komplexität der Materie souverän beherrschende Weise entfaltet. Das *erste* Kapitel bietet eine kritische Sichtung des gegenwärtig praktizierten Verhältnisses zwischen Soziologie und Ekklesiologie im Hinblick auf ein theoretisches Begreifen von Kirche. Zugleich wird das eigene, sich mit dem des Rez. berührende Konzept des Verf. einer „theologischen Phaenomenologie" der Kirche vorgestellt: „Der genuin theologische Aspekt dieses Unternehmens besteht jedoch darin, die wichtigsten und verallgemeinerungsfähigen Momente heutiger Kirchenerfahrung in der Reflexion auf ihren theologischen Grund hin – die bleibende Gegenwart des Heiligen Geistes – zu meditieren, durchzubuchstabieren und auf ihren Begriff zu bringen" (24). Diese „Momente der Kirchenerfahrung" läßt der Verf. sich von den beiden gegenwärtig einflußreichsten und miteinander rivalisierenden Sozialtheorien erschließen, nämlich von der Systemtheorie N. Luhmanns und der kommunikativen Handlungstheorie J. Habermas'. Beide Paradigmen der Erklärung gesellschaftlicher Wirklichkeit werden knapp und präzise in ihren Grundzügen dargestellt und als keineswegs sich ausschließend erkannt. – Das letztere wird im *zweiten* Kapitel näher begründet, in dem eine „soziologische Basistheorie" (39) entworfen wird, die handlungs- und systemtheoretische Kategorien dadurch miteinander vermittelt, daß sie „bis auf die Problematik der Herleitung ihrer Grundbegriffe – Sinn, Handlung, System – zurückgeht und von dorther neu formuliert" (40). Dies geschieht durch eine an J. Heinrichs „Reflexion als soziales System" (1976) angelehnte „transzendental-dialogische Hermeneutik sozialer Systeme", die die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit jedes kommunikativen Handelns und eines sich von daher strukturierenden sozialen Systems aufdeckt. So kommt es zu einem „Sinnsystem des Handelns" (54), das sich aus der organisierten Beziehung von vier konstitutiven, miteinander gleichursprünglichen und sich wechselseitig bedingenden „Sinnelementen" bildet, nämlich dem Subjekt (Selbst), dem Objekt (sachhafte Andersheit), dem anderen Subjekt (personale Andersheit) und dem sozialen Sinnmedium als dem „Worin" dieser Beziehungen. Dementsprechend werden dann vier „prototypische Wirklichkeitsbezüge und Handlungsarten" ausgearbeitet (55f.): das objektbezogene Handeln (vom technisch-praktischen Interesse geleitet), das innersubjektive Handeln (vom subjektiv-strategischen Interesse geleitet), das interpersonalsoziale Handeln (vom verständigungsorientierten Interesse geleitet) und schließlich das metakommunikative Handeln (vom gemeinsamen Interesse an der dauerhaften Verwirklichung verallgemeinerbarer Interessen und Werten geleitet). Die Grundstruktur solchen „mehrdimensionalen" Handelns liegt in der Struktur der Reflexion begründet, nämlich in der unhintergehbaren dialektischen Einheit von „Selbstbezug-in-Fremdbezug" (57). So können die vier Handlungsarten näherhin als vier „Reflexionsstufen" verstanden werden, aus denen sich jedes (elementare wie hochkomplexe) soziale System notwendig konstituiert. Eine an Kant orientierte Tafel der „Kategorien der Intersubjektivität" bringt die Vielfalt sozialer, systemkonstituierender Handlungsformen in eine diesen vier Reflexionsstufen entsprechende systematisch-typologische Synthese (62ff.). Mit Hilfe des Denkmodells der „iterativen Reflexion" wird abschließend der geschichtliche Entstehungsprozeß sozialer Systeme und die Wahrung ihrer sozialen Identität im geschichtlichen Wandel auf dieselbe „reflexionslogische" Weise erklärt. – Das *dritte* Kapitel schiebt eine Zwischenüberlegung ein, die sich mit den möglichen Vorwürfen auseinandersetzt, die entworfene Sozialtheorie „logisiere" geschichtlich-kontingente Vorgänge bei der Bil-

dung sozialer Systeme, sie sei zu „begriffs- und klassifikationslastig", sie vertrete einen sozialphilosophischen „Nominalismus" und sie „idealisiere" die realen gesellschaftlichen Vorgänge.

Ehe der Verf. nun seine soziologische Basistheorie speziell auf das Phaenomen Kirche anwendet, stellt er im *vierten* Kapitel eine fundamentaltheologische Reflexion voran, die die „handlungstheoretische Signatur des christlichen Glaubens" überhaupt aufzeigen soll. Es geht also um die grundsätzliche Vermittelbarkeit des vorgelegten sozialwissenschaftlichen Entwurfs mit dem christlichen Glauben: zunächst um den (vom „dialogischen Personalismus" und der Rahnerschen „Transzendentaltheologie" vorbereiteten) theologiegeschichtlichen Ort solcher Vermittlung, aber auch um ihre Möglichkeiten und Grenzen und vor allem um den „Anknüpfungspunkt" zwischen soziologischer Kommunikationstheorie und dem christlichen Glauben, dessen „Botschaft sich theologisch ganz und gar als die Ansage gott-menschlicher wie zugleich zwischenmenschlicher Kommunikation verstehen läßt" (93). Gerade an den „Paradoxien und Aporien" der (von Habermas herausgestellten) kommunikativen Rationalität kann die allgemeine, auch dem Nicht-Glaubenden zugängliche Relevanz des christlichen Glaubens für eine kommunikative Lebenspraxis aufgezeigt werden. Denn die Vernünftigkeit des Diskurses vermag es trotz ihrer transzendentalen Unhintergehbarkeit nicht, ihre faktische Realisierung durchzusetzen: „Das Aposteriori der Faktizität ist auf diese Weise imstande, das Apriori der Rationalität zu überbieten" (105). Bei der Frage nach dem Grund und der möglichen Lösung dieses Problems vollzieht der Verf. bewußt (in etwa analog dem Entwurf von H. Peukert) den methodischen Übergang von der philosophischen zur theologischen Fragestellung, wobei es ihm nicht um eine Lückenbüßerrolle der Theologie, sondern „um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen des Frage- und Antwortpotentials beider Disziplinen" (106) geht. Im Anschluß an S. Kierkegaard und P. Knauer sieht der Verf. den Grund der sich der Vernunft widersetzenden Unvernunft in der aus der Angst um sich selbst geborenen „Verabsolutierung und Dämonisierung der Welt". Die Botschaft des Glaubens verkündet demgegenüber die in Jesus Christus real geschehene und uns in der Verkündigung zugeeignete Entmachtung dieser Angst und damit auch „jeder selbst- und fremdverschuldeten Unvernunft und Unfreiheit" (109). Indem erst der Vollzug solchen Glaubens eine endgültig gelingende Kommunikation ermöglicht und damit die dialogische Struktur des Menschen zur Erfüllung bringt, erweist er seine einzigartige Rationalität. *Wie* diese Entmachtung der Angst um sich selbst durch den Glauben möglich ist, zeigt der abschließende Abschnitt dieses zentralen Kapitels auf, der – mit Hilfe der vier Sinnelemente und der daraus abgeleiteten Handlungsformen – eine handlungstheoretische Rekonstruktion der (vierfach differenzierten) glaubenden Beziehung zu Jesus Christus versucht und sie damit als unableitbare, von Gott geschenkte Erfüllung der in der soziologischen Handlungstheorie angezielten kommunikativen Praxis erweist.

Damit ist auch bereits der Übergang zur Ekklesiologie gebahnt: die Kirche als jenes „Sinnsystem", das diese Beziehungen der Glaubenden zu Jesus Christus vermittelt und das sich zugleich (als „Handlungssystem") aus diesen Beziehungen heraus aufbaut, wird im *fünften* Kapitel „sozialontologisch" auf ihr „Sein" in theologischer und soziologischer Perspektive hin untersucht. In drei Abschnitten wird diese Frage angegangen: zunächst geht es um die grundlegende „theologische Sinnstruktur" der Kirche, die pneumatologisch-trinitarisch als „Realsymbol" bzw. „Sinnmedium" des Hl. Geistes bestimmt wird (139ff.). Mit Hilfe der im 2. Kap. erarbeiteten Grundbegriffe wird hier eine ausgezeichnete handlungstheoretische „Übersetzung" der traditionellen Trinitätstheologie, Pneumatologie und Ekklesiologie geboten. Die Fülle der einzelnen Gedankengänge kann hier auch nicht annähernd wiedergegeben werden. Entscheidend erweist sich für die Ekklesiologie des Verf. die Denkfigur der dreifachen dialektischen Vermittlung: zwischen einzelnem Glaubenden und der Gemeinschaft der Glaubenden, zwischen Kirche (als vorgegebenem) Sinnsystem und (resultierendem) Handlungssystem, zwischen kirchlicher Sozialisierung und gesamtgesellschaftlicher Universalisierung der christlichen Botschaft. – Im zweiten Abschnitt dieses Kap. (163ff.) geht der Verf. dann über diese mehr idealtypisch-dogmatische Ebene hinaus und bezieht die gegenwärtigen „sozio-kulturellen Bedingungen" kirchlichen Daseins in seine „Sozialon-

tologie" der Kirche mit ein. Auch die Kirche partizipiert auf ihre Weise an der neuzeitlichen Diastase zwischen unmittelbar erfahrener Lebenswelt und gesellschaftlichem Gesamtsystem. Wie kann sie angesichts dieser Situation die eben genannte dreifache Dialektik verwirklichen, die ihr erst zu einer konkreten sozialen Identität in der Geschichte verhilft? In sehr detaillierten, ausgesprochen praxisnahen und zukunftsweisenden Analysen werden zwei Problemfelder der gegenwärtigen Kirche unter dieser Rücksicht erörtert: die universale Inkulturation des Glaubens und dessen innerkirchliche „Sozialisierung" im Rahmen der vier Grundvollzüge Diakonia, Martyria, Koinonia und Liturgia. Auch hier bedient sich der Verf. seiner handlungstheoretischen Kategorien, um diese verschiedenen Vollzugsformen des Glaubens in einen verständlichen, systematischen Gesamtbegriff von Kirche zu integrieren. – Der dritte Abschnitt (211 ff.) beschließt den weitausholenden Gedankengang, indem er die theologische „Sinnstruktur" der Kirche mit ihrer faktisch gegebenen „Sozialstruktur" in Beziehung setzt und von daher zu einer kritisch-konstruktiven Legitimation der strukturellen Wirklichkeit der Kirche gelangt. Unter den Stichworten Systemiteration, Systemorganisation, Systemsteuerung und Systemintegration werden – wiederum in einer sehr reflektierten Vermittlung soziologischer und theologischer Aussagen – die wichtigsten Strukturprobleme der Kirche behandelt: das Verhältnis von Gemeinde, Ortskirche und Gesamtkirche, die soziale Organisation der Kirche im Spannungsfeld zwischen notwendiger funktionaler Differenzierung und damit gegebener, aber verhängnisvoller Bürokratisierung, die Spannung zwischen soziologischen und theologischen Maßgaben bei der Anpassung der Kirche an geschichtliche Wandlungen der Gesellschaft und schließlich die theologische Sinngebung der primären Institutionen im Dienst der Identitätsbewahrung der Kirche.

Das *sechste* Kapitel (245 ff.) setzt sich – nach den bislang stärker an dem Habermasschen Konzept des kommunikativen Handelns ausgerichteten Darlegungen – noch einmal ausdrücklich mit der Systemtheorie von N. Luhmann auseinander; und zwar unter der leitenden Fragestellung: Wird in dieser Theorie das Verhältnis von Kirche (als einem religiösen „Teilsystem") und gesamtgesellschaftlicher Umwelt so bedacht, daß darin auch das theologische Selbstverständnis der Kirche angemessen berücksichtigt wird? Kann sich die Kirche einfachhin als institutionalisiertes Instrument der gesellschaftlichen „Kontingenzbewältigung" einstufen lassen? Ein sorgfältiges Abwägen der zustimmenden und kritischen Reaktionen auf die Religionstheorie Luhmanns führt den Verf. eher zu einer zurückhaltenden bis ablehnenden Einstellung dieser Theorie gegenüber: In der extremen Funktionalisierung des christlichen Glaubens wird der Inhalt des Glaubens der Beliebigkeit anheimgegeben, seine befreiend-innovatorischen Kräfte vernachlässigt und jedes Kriterium der Unterscheidung zwischen Religion und Pseudoreligion aufgegeben. Ob allerdings der von theologischer Seite neuerdings vorgebrachte Gegenvorschlag, die Kirche nicht als (integriertes) gesellschaftliches Teilsystem, sondern als (alternative) „Kontrastgesellschaft" zu konzipieren, in allem der Realität der Kirche und ihrer Umwelt gerecht wird, bezweifelt der Verf. – bei aller Sympathie für diesen Gedanken – doch mit plausiblen Gründen. – Das *siebte* Kapitel (269 ff.) bringt in einer abschließenden Reflexion ein engagiertes Plädoyer für die Chancen der Kirche innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft. Auf der gemeinsamen (formalen) Basis des Dialogischen lassen sich christlicher Glaube und kommunikative Gesellschaft dergestalt in Beziehung zueinander setzen, daß gerade das unterscheidend Inhaltliche des Glaubens zur Wahrung der Menschenwürde voll zur Geltung gebracht werden kann.

Den besonderen Wert dieser umfangreichen Abhandlung sehe ich in drei Punkten: 1. Sie bietet in einer sehr präzisen und kompakten (daher höchste Konzentration bei der Lektüre einfordernden) Sprache eine Fülle an wichtigen sozialwissenschaftlichen und theologischen Einsichten, die überzeugend erklärt und begründet werden. 2. Sie bringt diese Gedankengänge in ein logisch konsistentes System, das den inneren Zusammenhang in der Vielfalt kirchlicher Phaenomene sowohl sozialwissenschaftlich wie theologisch durchsichtig macht und sie in die Einheit einer umfassenden Theorie zusammenfügt. Die hegelsche Lust am Systematisieren mag manchem Leser vielleicht etwas überzogen erscheinen. Jedenfalls ermöglicht sie – zumal, wenn sie wie beim Verf.

gebändigt wird durch ein gutes Maß an Realitätssinn und gesundem Menschenverstand – ein tieferes theoretisches Verständnis von Kirche und ein perspektivenreicheres praktisches Verhalten ihr gegenüber. 3. Sie greift verschiedene bereits vorliegende Theorieansätze (soziologischer wie theologischer Art) auf, sucht sie – soweit methodisch verantwortbar – miteinander zu vermitteln und führt sie detaillierend und präzisierend weiter. Insofern gewährt sie eine informations- und reflexionsreiche Orientierung, die für die Ekklesiologie unentbehrlich ist, wenn sie ihre eigene Tradition in ein fruchtbares Gespräch mit gegenwärtig relevanten philosophischen und soziologischen Theorien bringen will. M. Kehl S. J.

Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Herausgegeben von *Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 519 S.

In den 40er Jahren hat das von Erzbischof Konrad Gröber (Freiburg) geschaffene „Handwörterbuch der religiösen Gegenwartsfragen" außerordentlich wertvolle Dienste geleistet. Heute stehen zum sehr großen Teil andere, an Zahl und an Gewicht bestimmt nicht geringere Fragen im Vordergrund; so besteht zweifellos ein lebhaftes Bedürfnis nach einem Werk, das uns heute ähnliche Dienste leistet; genau das ist das Vorhaben dieses Handwörterbuchs, das seinen Titel ein wenig vorsichtiger faßt und nicht die Behandlung (oder erst gar Lösung!) „*der* religiösen Gegenwartsfragen", sondern nur „religiöser Gegenwartsfragen" in Aussicht stellt. Insgesamt sind es etwas über 100 Stichworte, auf die der Stoff verteilt ist und es werden zu jedem etwa 5 Textseiten geboten. Man könnte sich noch eine Menge weiterer Themen wünschen und sähe gewiß gern manche der angesprochenen Themen ausführlicher behandelt und vertieft. Da aber nicht ein vielbändiges Nachschlagewerk für wissenschaftliche Bibliotheken, sondern ein Handwörterbuch geboten werden soll, das jedermann zu erschwinglichem Preis sich anschaffen und in seine Handbücherei einstellen soll, muß man auf derlei Wünsche verzichten und anerkennen, daß eine wohlüberlegte Auswahl getroffen ist, der man nur den breitesten Leserkreis wünschen kann. Auch die Wahl der Sachbearbeiter für die einzelnen Themen ist erfreulich wohl gelungen. – Als Leser sind vorgestellt nicht Fachtheologen oder Sachkenner der jeweils behandelten Einzelfrage, sondern gläubige und in ihrem Glauben wohlunterrichtete Christen, die sich über die heute aktuellen religiösen Gegenwartsfragen nicht leichthin hinwegsetzen, sie nicht abschieben oder verdrängen, sondern sich Klarheit darüber verschaffen und sich Rechenschaft geben wollen, *was* die Kirche wirklich lehrt, inwieweit die Kirche selbst in vielen Fragen erst noch nach einer Antwort sucht und noch keine verbindliche Lehrentscheidung getroffen hat, und wie man sich eine vernünftige Lösung der Zweifel und Schwierigkeiten vorstellen könnte. Insoweit fordert das Handwörterbuch von seinen Lesern beträchtliche geistige Anstrengung und vor allem Aufgeschlossenheit; für Leute, die im vorhinein alles besser, namentlich besser als die Kirche wissen, und die infolgedessen auch von keinen Fragen, Zweifeln oder Schwierigkeiten geplagt sind, ist dieses Handwörterbuch nicht geschrieben, aber sie würden es sich ja ohnehin gar nicht anschaffen. Wer aufgeschlossen und belehrbar ist, wird sich vom Studium dieses Buches reich belohnt finden. Ich selbst bekenne, soweit man in meinem Alter noch lernfähig ist, aus ihm noch eine ganze Menge zugelernt zu haben. In einigen wenigen Beiträgen möchte ich mir wünschen, die Lehre oder Haltung der Kirche noch etwas genauer umschrieben zu sehen; aber in keinem einzigen Beitrag ist von ihr abgewichen oder die Grenze überschritten. Diesbezüglich darf der Leser diesem Handwörterbuch volles Vertrauen entgegenbringen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Guardini, Romano, *Der Blick auf das Ganze: ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit.* Hrsg. u. erl. von *Walter Dirks.* München: Kösel 1985. 159 S.

Auswahlbände haben ihren eigenen Charakter und ihre besondere Bedeutung: Entweder helfen sie dazu, einen relativ unbekannten Autor einem breiteren Leserkreis leicht zu erschließen, oder aber sie werfen neues Licht auf einen Autor, dessen grundlegende Einsichten viele längst zu kennen meinen. Beides gilt für die hier vorzustellende

Auswahl von Texten Romano Guardinis, i.f. G., die Bogdan Snela, Lektor im Kösel-Verlag, ausgesucht und Walter Dirks, „ein Schüler Guardinis, aber kein Guardini-Schüler" (8) eingeleitet hat. – Dabei sind keineswegs vorgegebene Spuren verfolgt und vielfach Veröffentlichtes ein weiteres Mal zusammengetragen worden. Lektor und Hrsg. haben vielmehr versucht, solche Texte aus dem vielfältigen und nahezu unüberschaubaren Werk G.s auszuwählen, die seine überraschende Aktualität erkennen lassen – eine Überzeitlichkeit, die paradoxerweise gerade aus seiner selbst gewollten Einbindung in seine Zeit herrühren dürfte. Daß G.s Schriften dabei aus heutiger Sicht und Interessenlage gelesen, befragt und dementsprechend ausgewählt wurden, kann daher kaum verwundern. So beginnt die Sammlung – nach einer kundigen, in essayistischer Kürze meisterhaft gelungenen Einleitung des Hrsg.s (7–13) – mit Texten zum Thema „Welt und Umwelt" (15–32). D. kommentiert jeweils global einleitend die anschließend vorgestellten und für sich sprechenden bzw. sprechen sollenden Passagen aus G.s Werken; dabei verleugnet er keineswegs seine eigenen Einschätzungen verschiedener Gedankengänge G.s. Diesen Einsatz bei der „Welt" muß man – zumindest was den hierzu gehörigen Teil des Themenblocks betrifft – goldrichtig nennen, denn G.s Selbstbekenntnis ist nur zu ernst zu nehmen: „Was ich suchte, war die Welt." (20 f.) Politische Dimensionen in G.s Werk zeigen die beiden folgenden Auswahlblöcke unter dem Thema „Europa und die Völker" (33–48) sowie „Neue Dimensionen der Politik und der Macht" (49–76) auf; ersteres trifft in die „Periode einer schlimmen Europa-Müdigkeit" (33), letzteres zielt – trotz mannigfacher Begrenztheit des Blickfeldes – auf manch unabgegoltene Problemgestalten gegenwärtiger politischer Grundlagenreflexion. Erscheint schon hier G. „als ein Mensch ..., der einen geistesgeschichtlichen Übergang klug und oft weise bedacht und mehr: empfunden hat" (8), so gilt dies noch mehr für seine Beschreibung der „Kultur als Erbe und Aufgabe" (77–97); die Spannung zwischen allgemein-kulturellen Gestaltungen einerseits und dem Christentum, das eben „nicht ein religiös-kultureller Typus oder eine historische Gestalt unter anderen" (89) ist, andererseits kommt hier überaus deutlich zur Sprache. Den „humanistischen" Denker G. präsentiert der Themenblock „Das Ärgernis Mensch" (99–116), hier ganz abgestellt auf die neuzeitliche Krise des Menschseins und deren theo-logische bzw. christo-logische Lösungsmöglichkeiten. Konkreter gewendet wird diese insgeheime Anthropozentrik in G.s Denken in den sehr eindringlichen Textabschnitten, die „Die Not des Daseins" (117–132) beschreiben, während abschließend „Das Ganze im Alltag" (133–156) beleuchtet wird, gleichsam ein Katalog alltäglich geforderter Tugenden und Haltungen wie Kontemplation, Liebe, Mut, Gerechtigkeit usw.

Es fällt nicht schwer, dieser Textauswahl Einseitigkeit vorzuwerfen; in der Tat blendet sie gewichtige Themen in G.s Denken entweder ganz aus (seine Christozentrik, seine liturgischen Arbeiten, seine spezifisch theo-logischen Themen u. ä.) oder ordnet hierher gehörige Texte in gewollter Abbreviatur einer anders akzentuierten (und sich modern gebenden) Thematik unter. Doch gerade diese gewollte, ja erfrischende Schlagseite macht ihren besonderen Reiz und Wert aus: Hier kommt ein Guardini zur Sprache, der in verschiedenster Hinsicht unserer Zeit noch etwas zu sagen hat, der zu Unrecht meist vergessen oder wegen seiner phänomenologisch, nicht aber dialektisch bzw. marxistisch oder aber ideologiekritisch orientierten Denkweise belächelt wird. Zudem ist es hier in einem Maß gelungen, versteckte, aber ungeheuer dichte Texte G.s ans Licht zu bringen – Texte, die z. T. im Gedankenfluß und der Gedankenfülle einschlägiger Arbeiten G.s eher untergehen und kaum genügend Beachtung finden –, daß allein darin schon eine besondere Leistung dieser Textauswahl zu sehen ist. Wer G. schon gut zu kennen meint, wird hier Bekanntem auf neue, unbekannte Weise wiederbegegnen; er wird geradezu gezwungen, manches wieder zu lesen und selbst an anderen Orten und bei anderen Themen jene Entdeckungen nachzuvollziehen, die dieser Band ihm vorführt. Ein Auswahlband also, der eine weitergehende Bemühung um G.s Werk nicht erspart, sondern zu einer gründlicheren Beschäftigung (wenn nicht sogar „relecture") zwingt – kein geringes Verdienst und kein kleines Geschenk zum 100. Geburtstag dieses weithin vergessenen Denkers! A. Schilson

Balthasar, Hans Urs von, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V.* Einsiedeln: Johannes-Verlag 1986. 384 S.

Parallel zu der in Kürze wohl abgeschlossen vorliegenden Trilogie (Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik, Theo-Logik, Einsiedeln 1961–1987) hat v. B. immer auch kleinere Bücher und kurze Aufsätze verfaßt. Letztere hat er, sofern sie ihm über den Anlaß ihrer Entstehung hinaus gültig zu sein schienen, in den „Skizzen zur Theologie" festgehalten. Viele dieser Aufsätze waren zuvor andernorts ersterschienen, manche sind in den „Skizzen" aber auch zum ersten Mal veröffentlicht worden. Nach „Verbum caro" (1960), „Sponsa verbi" (1960), „Spiritus creator" (1967) und „Pneuma und Institution" (1974) liegt nun der fünfte stattliche Aufsatzband vor. Er vereinigt 31 Aufsätze. Die meisten stammen aus den letzten Jahren und sind zu einem großen Teil zunächst in der „Internationalen katholischen Zeitschrift – Communio" und in „Geist und Leben" erschienen. Es ist zu begrüßen, daß v. B. einige Aufsätze in den Band hineingenommen hat, die am Ort ihrer Erstveröffentlichung leicht übersehen werden können, aber gleichwohl beachtet zu werden verdienen: „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit" (38–51), „Die Augen Pascals" (61–77) und vor allem „Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche" (330–353).

Der Autor hat den Band überschrieben „Homo creatus est". Damit ist ein Doppeltes angezeigt. Zum einen bringt dieser Satz zum Ausdruck, was die vielen Texte des Bandes innerlich verbindet. Es geht unter immer neuen Fragestellungen stets um das Verhältnis des Menschen zu Gott und das Verhältnis Gottes zum Menschen. Gott ist der Schöpfer, der Mensch ist Geschöpf. Charakteristisch ist, daß das Leben und Wirken Gottes konsequent als trinitarisches zur Sprache gebracht wird. Dadurch kommen überlieferte theologische Denkgewohnheiten in Bewegung, neue, überraschende Erkenntnisse tun sich auf. Zum anderen will der Vf. durch die Wahl des „Homo creatus est" als Überschrift ohne Zweifel deutlich machen, daß seine Theologie den Exerzitien des Ignatius von Loyola entscheidende Impulse verdankt; denn einer der Kerntexte der Exerzitien, das „Prinzip und Fundament" beginnt mit eben jenem „Der Mensch ist geschaffen" – dazu hin, „Gott unsern Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen." Mit diesem zweiten Halbsatz sind dann auch schon die Stichworte genannt, unter denen die erste, 17 Aufsätze umschließende Gruppe zusammengefaßt ist: „Lob, Ehrfurcht, Dienst". V. B. hat in seinem umfangreichen Werk an ungezählten Stellen deutlich gemacht, daß er wichtigste Anregungen für sein theologisches Denken von Ignatius übernommen hat; aber im vorliegenden Band bringt er dies so nachdrücklich zum Ausdruck wie nie zuvor. Sechs der Aufsätze entfalten explizit Motive der ignatianischen Lehre: „Homo creatus est" (11–25) ist eine Auslegung des „Prinzips und Fundaments"; „‚De arriba'" (26–30) bringt eine Deutung dieses von Ignatius gern verwendeten Ausdrucks (z. B. in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe); „Drei Formen der Gelassenheit" (31–37) macht deutlich, was Ignatius mit der „indiferencia" gemeint hat, und stellt es in weiteste theologische Zusammenhänge; „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit" (38–51) zielt darauf hin, den Sinn von „electio" („Wahl") zu erhellen; „Vom Schauvermögen der Christen" (52–60) geht von der Exerzitienanweisung über die „Anwendung der Sinne" bei der Betrachtung der Heilsgeheimnisse Gottes aus; „Gott in allem finden" (368–376) schließlich bietet eine Besinnung auf den bekannten Leitsatz ignatianischer Spiritualität. Im Konzert der Stimmen, die beanspruchen, die Anliegen des Ignatius für heute verständlich machen zu können, verdient die Stimme v. B.s unbedingt Beachtung. Indem er Zentralbegriffe der ignatianischen Theologie im Kontext seiner trinitarischen Theologie erschließt, kommt er zu einem stimmigen Gesamtbild des Ignatianischen. Was „Indifferenz", „Wahl", „Nachfolge" u. a. bedeuten, zeigt sich in neuer Deutlichkeit. In immer neuen Anläufen weist der Vf. im übrigen nach, daß das Ignatianische Züge der christlichen Spiritualität hervortreten läßt, die viele Jahrhunderte hindurch durch die Einflüsse der (neu-)platonischen Philosophie verdeckt gewesen waren. Diese sieht im Aufstieg des Menschen zum transzendenten, absoluten Einen die Mitte ihrer Lebenslehre. Sie empfiehlt die Rückkehr aus der Welt der Zerstreuung zum verlorenen Ursprung. Das Christliche, entschieden neu durch Ignatius in Erinnerung gerufen, setzt demgegenüber beim Abstieg Gottes zu uns an,

konkret: bei der Menschwerdung und beim Kreuz Jesu Christi, der den Menschen einen Raum zur Nachfolge eröffnet. Wer immer heute um ein Verständnis des Ignatianischen bemüht ist, tut gut daran, den vorliegenden Band zur Hand zu nehmen. Er wird eine tragfähige Alternative zu allen primär psychologischen und soziologischen Wegen des Zugangs zu seiner Spiritualität entdecken. Er wird einem theologischen Entwurf begegnen, der einer Fülle menschlicher Erfahrung in sich Raum zu geben vermag.

Mehrere Texte des Bandes, z. B. und vor allem „Exegese und Katechese" (322–329), berühren Fragen, die mit der Exegese als theologischer Disziplin zusammenhängen, und nehmen Stellung zu Auffassungen, die von Vertretern dieser Disziplin vorgetragen werden. Sie lassen einen zwiespältigen Eindruck entstehen. Einerseits wird mit Recht deutlich gemacht, daß die exegetische Arbeit ihrer Einbindung in den gläubigen und kirchlichen Lebenszusammenhang bedarf. Andererseits werden Einstellungen von Exegeten (z. B. R. Bultmann) und Ergebnisse der exegetischen Forschung kritisiert, ohne mit der notwendigen Sorgfalt wahrgenommen worden zu sein. Das hat leider, aber auch verständlicherweise zur Folge, daß Theologen, die sich so nicht ernst genug genommen fühlen, von der Auseinandersetzung mit dem Werk v. B.s im ganzen dispensiert zu sein meinen. Doch sollte die Enttäuschung über einige Aussagen oder auch Abschnitte den Blick darauf nicht verstellen, daß der Band große Theologie darbietet und reiche Anregungen bereithält. W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Gerosa, Libero, *La scomunica è una pena?* Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico (Studia Friburgensia NS 64). Fribourg: Éditions universitaires Fribourg 1984. XXIV/428 S.

Das Straf- und Bußrecht der katholischen Kirche leidet seit Jahren unter einer heillosen Verwirrung. Der sog. Jurisdiktionskrieg zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigung Deutscher Ordensobern, der seit der Promulgation des neuen CIC andauert und bisher nicht beigelegt werden konnte, ist dafür nur ein kleines Indiz. Man wird nicht sagen können, daß an diesem Durcheinander *nur* die Untergebenen, also konkret die Priester, schuld seien. (Von daher ist es auch fraglich, ob Strafmaßnahmen – wie etwa die Tatstrafe der Suspension gegen jurisdiktionslose Beichtväter [can. 1378 § 2 n. 2] – hier Abhilfe schaffen werden.) Die Verwirrung hat wohl *auch* darin ihren Grund, daß es dem Strafrecht an einsichtigen Leitprinzipien mangelt. An dieser Stelle setzt nun die Arbeit von Gerosa ein, die an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg als Dissertation eingereicht wurde. Das Buch hat 3 Teile. Der erste („Origine e sviluppi del dibattito dottrinale odierno sui fondamenti del diritto penale canonico") behandelt im 1. Kap. (3–53) die Schwierigkeiten und Lösungsversuche einzelner Autoren in der Zeit von Marsilius von Padua († 1342) bis 1917. Marsilius hatte folgende These aufgestellt: „Tota Ecclesia simul iuncta nullum hominem punire potest punitione coactiva, nisi concedat hoc Imperator." Dabei ging er von einer doppelten Voraussetzung aus: Zum einen: Wenn man der Kirche – wie dem Staat – eine Zwangsgewalt zuerkennen würde, wären die Einheit und der soziale Friede in dieser Welt zerstört. (Deshalb nennt Marsilius sein Werk auch „Defensor pacis".) Zum anderen: Würde auf dem Feld der Kirche, welches ein Feld der Freiheit und der Moralität ist, Zwang ausgeübt, müßte der Glaube innerlich zerstört werden, weil er ohne Freiheit nicht existieren kann. Die These(n) von Marsilius hatte(n) einen großen Einfluß: auf das Konzil von Basel (1431), auf die Reformation, auf den Gallikanismus. Hatte die Kirche die Thesen des Marsilius einfach verurteilt (DS 941–946), ohne weiter darauf einzugehen, so versuchte Franz Suárez (1548–1619) eine eingehende Widerlegung. Neben Argumenten aus Schrift und Tradition stützte sich der Doctor eximius vor allem auf die sog. „assertio ex ratione": Da die Kirche eine wohlgeformte Gesellschaft (societas bene ordinata) ist, kommt ihr notwendig eine Zwangsgewalt zu. Gerade dieses Argument schob dann auch die neuerstandene Schule des Jus Publicum

Ecclesiasticum (die Wirceburgenses, Soglia, Cavagnis) in den Vordergrund: Die Kirche als „Societas perfecta" braucht – wie der Staat – eine Zwangsgewalt. Daß diese Überlegung die Kirche (und ihr Recht) allzusehr dem Staat (und seinem Recht) angleicht, wurde zunächst nicht gesehen, rückte aber seit 1917 (in diesem Jahr wurde der CIC promulgiert) in den Blickpunkt. Darauf geht nun das 2. Kap. (55–110) ein; es behandelt drei Autoren, die sich kritisch mit dem kirchlichen Strafrecht auseinandersetzen. Für Joseph Klein (1896–1976) leidet dieses u. a. an einer doppelten Schwierigkeit. *Zum einen* bleibt unklar, wie die „gravis imputabilitas", welche Voraussetzung jeder Bestrafung ist, äußerlich festgestellt werden kann. Denn gemäß dem Grundsatz „De internis non iudicat prätor!" kann eine schwere Sünde von außen nicht festgestellt werden. So sind also die strafrechtlichen Normen kaum anwendbar. *Zum andern* bleibt für Klein, der in der Nachfolge von Sohm die Gesamtheit der Gläubigen als „Kirche der freien Gefolgschaft" bestimmt, kaum die Möglichkeit, etwa einen Apostaten oder Häretiker zu bestrafen. Folgt ein solcher seinem Gewissen, so ist die Kirche gehalten, seinen Gewissensspruch anzuerkennen. Das Lehramt hat am 20. 9. 1950 die Lehre des Bonner Kirchenrechtlers verurteilt. Doch war damit die Diskussion nicht beendet. Peter Huizing entfachte sie – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – erneut, indem er auf die praktische Nutzlosigkeit des kirchlichen Strafrechts hinwies. Letztlich habe dieses nur noch Bedeutung für angehende Priester und Beichtväter, die sich beim sog. Jurisdiktionsexamen damit beschäftigen müssen. Zudem ist Huizing der Meinung, in der Kirche könne es keine echten (durch Gewalt erzwingbaren) Strafen geben; über solche verfüge nur der Staat. Deshalb müsse man in der Kirche den Begriff „Strafrecht" fallen lassen und solle statt dessen von einer disziplinären Kirchenordnung sprechen. Juan Arias Gomez – der dritte behandelte Autor – läßt das Strafrecht als innere Konsequenz der Grundrechte erstehen, welche durch die konziliare Erklärung „Dignitatis humanae" eben erst in der Kirche verankert worden sind. Jeder Mensch unterliegt in der Ausübung seiner Grundrechte dann einer Beschränkung, wenn durch die Ausweitung seiner Rechte ebendieselben Grundrechte der anderen Menschen verletzt würden. Ob freilich mit Hilfe dieser eher theoretischen Überlegung das über zweitausend Jahre gewachsene Strafrecht der Kirche begründet werden kann, muß eher bezweifelt werden. – Nachdem G. im ersten Teil den gegenwärtigen Stand der Diskussion dargestellt hat, gibt er im zweiten („I fondamenti del diritto penale canonico negli interventi dottrinali e legislativi del magistero dopo il Concilio di Trento", 113–245) einen Abriß der kirchlichen Strafrechtslehre seit Trient. Einige Dokumente brauchen hier nur eben genannt zu werden: das Breve „Ad assiduas" vom 4. 3. 1755, die Konstitution „Auctorem fidei" vom 28. 8. 1794, die Enzyklika „Quanta cura" vom 8. 12. 1864 mit dem „Syllabus errorum" und schließlich die Enzyklika „Immortale Dei" vom 1. 11. 1885. Größere Bedeutung erlangte die Konstitution „Apostolicae Sedis" vom 12. 10. 1869. Ursprünglich sollte sie als Vorlage für die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils dienen. Dazu kam es dann aber nicht. Immerhin wurde die Konstitution als Entwurf für das fünfte Buch („De delictis et poenis") des CIC/1917 benutzt. Auf dessen Strafrechtstheorie(n) braucht hier nicht eingegangen zu werden, auch nicht auf die einzelnen Inhalte des liber VI („De sanctionibus in Ecclesia", cc. 1311–1399) im CIC/1983. Im übrigen scheint der neue CIC eher in traditionellen Bahnen zu wandeln, insofern er die Strafgewalt der Kirche davon ableitet, daß diese eine „Societas perfecta" ist. Doch macht G. auf zwei Änderungen aufmerksam, die dem CIC/1983 eine andere Richtung geben könnten. Im „Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur" von 1973 war zum einen vorgesehen, daß die Exkommunikation nicht von Buße und Krankensalbung ausschließen würde, zum andern sollten die (schweren) Delikte gegen den Glauben (Apostasie, Haeresie, Schisma) nicht mehr tatstraflich die Exkommunikation nach sich ziehen. Beide canones wurden später geändert. „In entrambi i casi lo Schema 1973 propone delle modifiche che intaccano alla radice la nozione stessa di pena canonica e se fossero rimaste nel testo definitivo, ... avrebbero impresso una svolta volontaristico-positivista non solo al sistema penale, ma a tutto l'ordinamento giuridico della Chiesa" (235). – Im dritten Teil seiner Arbeit („Le basi di una soluzione canonistica della questione") versucht Vf. die anstehende Frage einer Lösung näher zu bringen. In einem ersten Schritt bestimmt er die *theologische* Natur der Ex-

kommunikation (249–326). Das NT kennt den Ausschluß aus der Gemeinde. In der Zeit der frühen Kirche entwickelt sich der klare Unterschied zwischen Exkommunikation auf der einen Seite und Sünde, die in die Beichte gehört, auf der andern. Mehr Licht bietet die Geschichte zunächst nicht. Hier hilft das Zweite Vatikanische Konzil weiter, indem es den Begriff der „Communio plena" entwickelt. Durch die schwere Sünde schließt sich der Katholik automatisch vom Empfang der Eucharistie aus (vgl. can. 916). Die gleiche Automatik gilt nicht für die Exkommunikation. „La ‚excommunicatio' non è dunque automaticamente e semplicemente il rovescio della medaglia rispetto alla ‚communio'" (319). Hier bedarf es immer eines „Urteils" (dieses wird bei den „Poenae latae sententiae" bereits *vor* dem Begehen der Tat abgegeben) der kirchlichen Autorität, die ein bestimmtes Verhalten des Gläubigen in Beziehung zur „Communio" der Kirche setzt. Mit dieser Darstellung beschreibt G. den Unterschied zwischen Sünde und Strafe und damit zwischen kirchlichem *Buß-* und kirchlichem *Straf*recht. In einem weiteren Schritt wird dann die *juridische* Natur der Exkommunikation bestimmt (327–388) und damit implizit der Unterschied zwischen *staatlichem* und *kirchlichem* Strafrecht. Das staatliche Strafrecht beschreibt die Strafe mit Hilfe von 4 Merkmalen: (1) Die Strafe ist eine juridische Folge des Verbrechens/Vergehens; (2) das Vergehen hat etwas zu tun mit juridischer „Schuld"; (3) die Schuld hängt ab von der sog. Gesinnung; (4) die Verhängung der Strafe muß gerecht sein. Von einem so verstandenen staatlichen Strafrecht unterscheidet sich das kirchliche Strafrecht u. a. in folgender Hinsicht: Es gibt eine Tatstrafe; die Schuld ist stets eine moralische Schuld; die Strafe ist nicht erzwingbar; der letzte „Horizont" für das kirchliche Strafrecht ist nicht die Gerechtigkeit, sondern die „Communio". Damit ist das kirchliche Strafrecht genauer bestimmt: Es ist in seinem Wesen *verschieden* vom staatlichen Strafrecht. Es ist aber nicht nur ein Disziplinarrecht (etwa nur für Kleriker oder Laien im kirchlichen Dienst). Es ist ein *wirkliches* Strafrecht, aber eben ein Recht der *Kirche*. – Ohne jeden Zweifel gehört die vorliegende Arbeit zum Besten, was seit dem Erscheinen des neuen CIC über das kirchliche Strafrecht erschienen ist. Leider entspricht die äußere Form nicht dem Inhalt. Es sind viele Druckfehler stehengeblieben; wo aus dem Deutschen zitiert wird, sind die Texte so entstellt, daß man sie kaum lesen kann; auch die lateinischen Zitate sind meist nur fehlerhaft wiedergegeben; ebenfalls fehlerhaft ist die Angabe der canones und der Literatur; auf S. 376 fehlt eine halbe Seite; Denzinger/Schönmetzer sollte nach Nummern, nicht nach Seiten zitiert werden. All dies läßt sich bei einer Neuauflage leicht verbessern und schmälert letztlich nicht das Verdienst der hier angezeigten Arbeit. R. Sebott S. J.

Funke, Dieter, *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion.* Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach *Ruth C. Cohn.* Mit einem Vorwort von *Hermann Steinkamp* (Erfahrung und Theologie 8). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1984. VI/531 S.

Die von R. Cohn als gruppendynamische Methode entwickelte Themenzentrierte Interaktion (TZI) ist im kirchlichen Bereich weit verbreitet. Die praktische Theologie hat sich jedoch damit noch nicht kritisch auseinandergesetzt. Dies ist nach F. erstaunlich, weil die Grundidee der auf lebendiges Lernen ausgerichteten TZI eine zentrale Frage der praktischen Theologie berührt: „Wie nämlich die Vermittlung von Glaubensüberlieferung und Lebenssituation, von Botschaft und Erfahrung, von Tradition und Interaktion zu gestalten ist, damit die Tradierung der jüdisch-christlichen Überlieferung zu einer neuen Praxis christlichen Handelns führt." (5) – Mit seiner bei H. Steinkamp in Münster eingereichten Dissertation möchte F. diese Lücke schließen. Er versucht, „die spezifische Idee von TZI, nämlich das Wechselverhältnis von Thema und Interaktion zu einer eigenständigen praktisch-theologischen Theorie und Methode bestimmter Praxisfelder fortzuentwickeln" (9). Dabei verzichtet er bewußt darauf, „die Auseinandersetzung mit dem TZI-Konzept auf der Ebene methodischer Praktikabilität zu führen" (7), weil er keine „Pastoraltechnologie" betreiben will. – Um den thematischen Bezugsrahmen seiner Untersuchung, die aus drei Teilen besteht, herzustellen, behandelt F. im 1. Teil fundamentaltheologische und sozialwissenschaftliche

Theorien, die das Wechselverhältnis von Tradition und Interaktion genauer bestimmen. Anhand der dabei gewonnenen Erkenntnisse entwirft er im 2. Teil ein Prinzip der thematisch-symbolischen Orientierung und nennt damit „situative Bedingungen, unter denen das Alltagsbewußtsein zu einer qualitativen Erweiterung seiner Thema-Horizont-Struktur fähig ist" (14). Dieses Gegenprinzip zum rigiden Alltagsbewußtsein ermöglicht es F., der Frage nachzugehen, ob die TZI ein Modell gelungener Thematisierungsprozesse sein kann, die zu einer qualitativen Veränderung des Alltagsbewußtseins führen. – Aufgrund der bisher erzielten Ergebnisse erweitert F. im 3. Teil seiner Arbeit „die TZI zu einem Modell der Sozialgestalt einer Tradierung von Christentum auf der interaktiven Ebene unter den gegenwärtigen Vergesellschaftungsprozessen" (15). Dabei leitet ihn die Frage, ob sich aus der TZI ein Modell einer situativen Verkündigung entwickeln läßt, „welches der theologischen Norm der Vermittlung der Traditionsbestände christlichen Glaubens mit den Interaktionserfahrungen ihrer Subjekte gerecht wird und die Einsichten in die veränderten Interaktionsbedingungen in sich aufnimmt" (15). Ein an der TZI orientiertes praktisch-theologisches Modell einer interaktiven Tradierung des Christentums kann nach F. diese Aufgabe nur erfüllen, wenn es die realen Vergesellschaftungsprozesse berücksichtigt und entsprechende sozialwissenschaftliche Theorien in sich aufnimmt.

Mit großem Fleiß und viel Scharfsinn hat F. eine Fülle psychologischer und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse zusammengetragen und die TZI zu einem Modell für die Verkündigung erweitert. Dies ist anzuerkennen, obwohl es schwierig sein dürfte, dieses auf Kleingruppen zugeschnittene, äußerst abstrakte Modell in die Tat umzusetzen. Deshalb ist es bedauerlich, daß F. nicht danach fragt, wie sich dieses Modell interaktiver Verkündigung praktisch realisieren läßt. Dabei hätte er sicher bemerkt, wie schwer es ist, hochmotivierte Persönlichkeiten zu finden, die bereit und fähig sind, mit anderen über ihren Glauben zu sprechen. Selbst wenn es gelingt, eine Gruppe überzeugter Christen zu bilden, die diesen hohen Ansprüchen gerecht wird, steht der einzelne vor der oft ungelösten Frage, wie er das in der heilen Gruppenwelt eingeübte Verhalten in der rauhen Alltagswirklichkeit leben soll. Mit großer Aufmerksamkeit studiert F. psychologische und sozialwissenschaftliche Theorien, um die Thematisierungschancen von christlicher Religion im Alltag zu erkennen. Dabei versäumt er es allerdings, die ideologischen Voraussetzungen zu prüfen, die bei der Beurteilung der Religion eine entscheidende Rolle spielen. Wie bei vielen TZI-Kursen kommt auch bei F. das Thema, nämlich der Inhalt der christlichen Botschaft, zu kurz. Deshalb wird auch nicht gefragt, wieweit die Art der Verkündigung davon bestimmt wird. Die mit Fremdwörtern überladene Sprache und komplizierte Satzkonstruktionen erschweren das Verständnis dieser äußerst theoretischen Abhandlung, die deswegen nur wenige Spezialisten interessieren dürfte.

J. Oswald S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 21. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster: Aschendorff 1986. 180 S.

Der Bericht über die alljährlich im März stattfindenden „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" sind bisher immer erst im Druck erschienen, nachdem bereits das nächstfolgende Gespräch stattgefunden hatte; erstmals dieser Bericht über das 21. Gespräch erscheint noch im gleichen Jahr 1986. Gegenstand dieses Gesprächs war der Schutz von Ehe und Familie.

Der weithin herrschenden Meinung, in jüngster Zeit seien das rechte Verständnis der Ehe und die Wertschätzung der Familie in katastrophalen Verfall geraten, stellt *P. Mikat* in seinem Referat „Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage in Kontext des abendländischen Eheverständnisses" (9–47) den Wandel gegenüber, den das Verständnis der Ehe im Zusammenhang mit dem Gestaltwandel des Haushaltes seit dem klassischen Altertum in der abendländisch-mittelalterlichen Christenheit über die neuzeitliche Säkularisierung, die französische Revolution und das Aufkommen der Industriewirtschaft mit ihrer Trennung von Haushalt und Betrieb durchlaufen hat. Dabei sei zwar der objektive Charakter der Ehe als Institution zurückgetreten, dafür aber das subjektive Element, die wechselseitige Zuwendung und

personale Verbundenheit der Ehegatten verstärkt und vertieft worden. Diesem *Fortschritt,* an dem auch das Eheverständnis der Kirche, wie es sich in deren neuem Rechtsbuch abzeichnet, teilnimmt, legt *Mikat* entscheidendes Gewicht bei, obwohl er nicht verkennen dürfte, daß er sich nur auf eine sehr begrenzte intellektuelle und moralische Elite erstreckt. Wie dem aber auch sei, seine Ausführungen über die Ehe sind überaus gehaltvoll und beachtenswert und sind offenbar von den Gesprächsteilnehmern auch so aufgenommen und anerkannt worden (Diskussionsbericht 50–71). – Auch die beiden Sachreferate von *P. Krause* über „Ehe und Familie im sozialen Sicherheitssystem" (72–89) und von *P. Kirchhof* über „Ehe und Familie im staatlichen und kirchlichen Steuerrecht" (117–149) halten das hohe Niveau des Mikatschen Einführungsreferates und verlieren sich keineswegs in gesetzestechnische Einzelheiten. Beide Referate knüpfen, wie es naheliegt, an Art. 6 GG, namentlich dessen Abs. 1, an: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung", jedoch in ganz unterschiedlicher Weise. Für den Bereich der sozialen Sicherung glaubt *Krause,* mit Berufung auf Art. 6 nur einzelne Berichtigungen heute bestehender gesetzlicher Bestimmungen, die der Familie nicht gerecht werden, fordern zu können; das Grundgesetz lasse hier der einfachen Gesetzgebung weiten Gestaltungsraum offen; worauf es ankomme, sei, daß der Gesetzgeber schöpferischen Einfallsreichtum entfalte und Lösungen *finde* für die zahlreichen vorerst noch ungelösten Schwierigkeiten. Aus dem Diskussionsbericht (92–116) gewinnt man den Eindruck, das Referat habe enttäuscht; seine These ist aber nicht nur unwiderlegt, sondern in der Hauptsache auch unwidersprochen geblieben. – Völlig anders verfährt *Kirchhof.* Gemessen am Maßstab von Art. 6 als Grundwertentscheidung, aber auch anderer Grundrechte erweist er unser ganzes Steuersystem als fehlerhaft angelegt und entwirft Grundzüge eines anderen Systems, das nicht von der Voraussetzung ausgeht, das Einkommen des allein verdienenden „Ernährers" der Familie reiche in der Regel für den Lebensunterhalt von Frau und Kindern aus, so daß in der Regel nur die kinderreiche Familie und im übrigen die Familie in a-typischer Lage steuerlicher Entlastung bedürfe. Vielmehr müsse von vornherein der Lebensunterhalt aller Familienglieder als notwendiger „Erhaltungsaufwand" ebenso steuerfrei gestellt werden wie der Erhaltungsaufwand der Betriebsmittel (Instandhaltung, Instandsetzung, Ersatz) in der Erwerbswirtschaft. Hier fühlt man sich erinnert an das in der katholischen Soziallehre umstrittene Problem des *„Familienlohnes"*, für das es vielleicht deshalb bisher nicht gelungen ist, eine befriedigende Lösung zu finden, weil die rechte *Frage*stellung noch nicht gefunden ist. Dieses Referat hat nicht nur bei den Gesprächsteilnehmern größtes Interesse gefunden und Beifall ausgelöst (vgl. Diskussionsbericht 154–176), sondern hat auch Anlaß gegeben, den Tagungsbericht beschleunigt herauszugeben und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. – Nicht nur dieses Referat, die ganze Tagung, nicht zuletzt die in der Diskussion angesprochenen, hier unerwähnt gebliebenen vielfältigen Probleme, verdienen höchstes Interesse.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Biancucci, Duilio, *Dritte Welt – Unsere Welt: Beispiel Lateinamerika.* Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1985. 212 S.

Der Vf. dieses Studienbuches ist in Argentinien aufgewachsen, katholischer Priester und arbeitete als Ordinarius für Soziologie an verschiedenen Universitäten Argentiniens. Nach dem Militärputsch 1976 emigriert B. nach Deutschland. In Paderborn ist er als Dozent tätig. Mit vorliegendem Werk ist ihm ein dankenswerter Wurf gelungen: Informationen und Argumente, Aktionsvorschläge und Adressen werden dem Leser angeboten, um die sogenannte Dritte Welt besser verstehen und – nach den je zur Verfügung stehenden Kräften – seine Verantwortung wahrnehmen zu können. In fünf Abfolgen entwickelt B. sein Anliegen: 1. Unterentwicklung als Folge der Entwicklung. Diesem Kapitel geht es um eine Analyse der „traurigen Wirklichkeit" Lateinamerikas und die Prüfung der verschiedenen Entwicklungstheorien. Ein 2. Schritt entfaltet das „Fundament des christlichen Engagements". B. geht auf die strukturelle Sünde ein und befragt den Christen gerade unseres Landes, ob er nur aus „Angst vor einer Zukunft ohne Chance" sich zum Handeln anregen lasse oder ob er uneigennützig gegen die

Sünde antreten wolle. In dem 3. Kap. findet der Leser einen Abriß lateinamerikanischer Kirchengeschichte, mit Würdigung der Basisgemeinden. Von der Reaktion der Kirche geht der Vf. über zur „Reaktion der reichen Länder". Was und wie sollte Entwicklungshilfe sein, so seine Frage. Das abschließende 5. Kap. leitet zur Aktion an, lenkt den Blick auf die nötige Sensibilisierung, die nicht zu einem Strohfeuer führen darf. Der Aufbau dieser „Einführung" läßt unschwer jene Abfolge erkennen, welche auch der „Theologie der Befreiung" u. a. in so fruchtbarer Weise zugrunde liegt: Analyse mittels der Sozialwissenschaften, Auslegung der Zeichen der Zeit von dem Evangelium her und Hinführung zum Tun. Für Jugendgruppen, Schulklassen und Arbeitskreise in den Gemeinden liegt ein gutes Werk vor. Der Rez. möchte am Schluß nicht besserwisserisch oder korrigierend sein „Ja, aber ..." sprechen. Er will nur darauf hinweisen, daß die vorspanische Zeit keine Idylle war, in welche die Konquistadoren das Verderben erst einführten. Der Bruderkrieg unter den Inkas, der Zerfleischungskampf zwischen den Chipchas und den anderen Stämmen auf dem Gebiet des heutigen Kolumbiens, die blutigen Unterjochungen durch die Azteken brauchen nicht verschwiegen zu werden, ja erklären manches, was bis heute als Kraft nachwirkt. Auch rechtfertigen solche Vernichtungen keineswegs die menschenvernichtende Wirtschaftspolitik zahlreicher Kolonialherren. Das Wort von der „Einen Welt" darf auch darin korrigierend wirken, daß allen verzerrenden Idealisierungen der Menschen, auch der Armen, entgegengetreten wird. Es ist unsere eine Welt, und kein Sonderbereich, mit ihrem Egoismus, bis hin zur Kriminalität, mit auf weiten Strecken gleichen Hoffnungen, Ängsten ... Nur wenn dies uns bewußt ist und bleibt, kann uns erst das Besondere der lateinamerikanischen Situation aufgehen. Dies soll die Unabdingbarkeit von Strukturänderungen nicht abschwächen, sondern in den rechten, das heißt menschlichen Horizont rücken. Mit anderen Worten, wenn die Strukturen gerechter geworden sind, so wird es nicht schon unter den Menschen gerechter und menschlicher zugehen; aber das Abenteuer „Mensch" kann dann erst beginnen, und auf dieses haben jene Menschen ein Recht, das ihnen bis heute vorenthalten ist. Wir in Europa werden es selbst erst leben, wenn wir solidarischer geworden sind. Dem Autor und seinem Werk sei gedankt, denn beide stoßen uns auf diese Aufgabe. N. Brieskorn S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Albert, Karl, Mystik und Philosophie (Richarz-Philosophie). St. Augustin: Richarz 1986. 224 S.

Banki, Farsin, Der Weg ins Denken. Platon – Martin Heidegger – Theodor Ballauff (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung 5). Bern/Stuttgart: Haupt 1986. 274 S.

Baudler, Georg, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. Suttgart/München: Calwer/Kösel 1986. 329 S.

Biran, Maine de, Œuvres Tome VIII. Rapports des sciences naturelles avec la psychologie. Edité par Bernard Baertschi (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin 1986. XLIII/451 S.

Chartreux, Guigues le, Vie de Saint Hugues. Evêque de Grenoble; l'Ami des Moines, Traduction de Marie Ange Chomel. Introduction et annotation de Bernard Bligny (Analecta Cartusiana 112:3). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1986. 74 S.

Christlicher Glaube und Moral. Hrsg. Karl Golser. Mit Beiträgen von Josef Fuchs u. a. Innsbruck/Wien: Tyrolia 1986. 28 S.

Corpus christianorum. Series Latina XIC. Aponii. In canticum canticorum expositionem. Ediderunt B. de Vregile et L. Neyrand. Turnholti: Brepols Editores Pontificii 1986. CXX/537 S.

Derwahl, Karl-Otto, Die Emanzipation des Menschlichen. Eine Verdeutlichung biologischer Grundstrukturen. Gedanken über Wahrheit und Freude, Sünde und Liebe. Frankfurt/M.: Fischer 1986. 152 S.

Drewermann, Eugen, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 168 S.

Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Edited by Heikki Kirjavainen (Publications of Luther-Agricola Society B 15). Helsinki: Luther-Agricola Society 1986. 178 S.

Ferreira, M. Jamie, Scepticism and Reasonable Doubt. The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman. Oxford: Clarendon Press 1986. XII/255 S.

Fischer, Sabine, Das barocke Bibliotheksprogramm der ehemaligen Kartause Marienthron in Gaming (Analecta Cartusiana 53:3). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1986. 135 S.

Gertler, Thomas, Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein (Erfurter Theologische Studien 52). Leipzig: St. Benno-Verlag 1986. XXV/435 S.

Istas, Michel, Les Morales selon Max Weber (Histoire de la Morale). Paris: du cerf 1986. 154 S.

Katholische Theologen der Reformationszeit 3. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer u. a. Hrsg. Erwin Iserloh (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 46). Münster: Aschendorff 1986. 102 S.

Kessler, Michael, Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung seines „Versuchs" von 1792 (Tübinger Theologische Studien 26). Mainz: Grünewald 1986. 432 S.

Korvin-Krasinski, Cyrill von, Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien. Ausgewählte Schriften. Mainz: Grünewald 1986. 464 S.

Kraus, Georg, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien L). Paderborn: Bonifatius 1987, 554 S.

Maas, Frans, God-mee-maken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie. Deel 1. Le Tilburg: Tilburg University Press 1986. 397 S.

Martin, Pablo José, Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental (Oriente-Occidente). Buenos Aires: Depalma 1986. IX/168 S.

Mianbé Bétoudji, Denis, El, le Dieu Suprème et le Dieu des Patriarches (Religionswissenschaftliche Texte und Studien 1). Hildesheim: Olms 1986. 290 S.

Müller, Wunibald, Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. Mainz: Grünewald 1986. 240 S.

Mysticism: medieval and modern. Editor Valerie M. Lagorio (Salzburg Studies in English Literature 92: Elisabethan & Renaissance Studies 20). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1986. 148 S.

Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens". Herausgegeben von Walter Seidel (Herderbücherei). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 160 S.

Orthodoxie et Mouvement oecumenique (Etudes Theologiques 3). Chambésy: Les Editions du Centre Orthodoxe 1986. 228 S.

Pieris, Aloysius, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt 9). Freiburg/Br.: Herder 1986. 270 S.

Reckinger, François, Gott begegnen in der Zeit. Unser Kirchenjahr. Paderborn: Bonifatius 1986. 215 S.

Scheidt, Friedrich, Grundfragen der Erkenntnisphilosophie. Historische Perspektiven (UTB für Wissenschaft 1419). München/Basel: Reinhardt 1986. 255 S.

Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie. Herausgegeben von Wilhelm Breuning (Quaestiones disputatae 106). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 224 S.

Siebel, Wigand, Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre. Münster: Aschendorff 1986. 100 S.

Sieger, Jörg, Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Fürstbischof von Straßburg in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein (Historische Zeitbilder). Kehl/Straßburg/Basel: Morstadt 1986, 414 S.

Simonis, Walter, Das Reich Gottes ist mitten unter euch. Neuorientierungen an Jesu Lehre und Leben. Düsseldorf: Patmos 1986. 104 S.

Strawson, Galen, Freedom und Belief. Oxford: Clarendon Press 1987. xiv/339 S.

Tierversuche und medizinische Ethik. Beiträge zu einem Heidelberger Symposion. Herausgegeben von Wolfgang Hardegg und Gert Preiser (Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin 3). Hildesheim: Olms 1986. 175 S.

Tomasoni, Francesco, Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza delle religione con pubblicazione degli inediti (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano CXIX; Filosofia 10). Firenze: La Nuova Italia Editrice 1986. XV/343 S.

Van Roo, William A., Telling about God. Volume II: Experience (Analecta Gregoriana 144). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. XI/344 S.

Vom Alten zum Neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte. Herausgegeben von Walter Strolz. Mit Beiträgen von Egon Brandenburger u. a. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 224 S.

Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur. Band 2 (Analecta Cartusiana 117). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1986. 255 S.

ThPh 62 (1987) 321–351

Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox

Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik*

Von Richard Schaeffler

In der Sprache der Religion spielen offensichtlich paradoxe Aussagen eine wichtige Rolle, d. h. Aussagen, die das logisch Unvereinbare zusammenspannen. Dies ist schon in der Antike bemerkt worden; Heraklit hat diesen Befund in Formulierungen wie dieser zum Ausdruck gebracht: „Der Gott ist Tag – Nacht, Frost – Hitze, Sattheit – Hunger" (Heraklit B 67). Und er hat daraus die Folgerung gezogen, daß es unmöglich sei, in einer einfachen Benennung anzugeben, wovon in der Sprache der Religion die Rede ist. „Das Eine, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden" (Heraklit B 32).

Dieser Befund, der sich durch sehr viele Beispiele aus der Geschichte der Religionen belegen ließe, hat die Philosophen oft zu der Folgerung veranlaßt, entweder müßten sich diese Paradoxien durch geeignete Begriffsunterscheidungen auflösen lassen oder, wo dies nicht möglich ist, bewiesen sie, daß die Religion sinnlose Sätze ausspricht. Denn eine der Bedingungen für sinnvolle Aussagen – ihre oberste negative Bedingung – ist die Vermeidung von Widerspruch. Wo Widersprüche nicht vermieden werden können, ist die Bedingung sinnvollen Sprechens nicht erfüllt. Diese Kritik an der Form vieler religiöser Aussagen, die im Namen eines logischen Gesetzes vorgetragen wird, hat nun die Vertreter religiöser Überlieferungen gewöhnlich dazu veranlaßt, den Nachweis zu versuchen, daß religiöse Rede zwar häufig von paradoxen Redewendungen Gebrauch mache, daß jedoch das in solcher Rede Gemeinte auch in widerspruchsfreien Begriffen und Aussagen zum Ausdruck gebracht werden könne. Die Beseitigung derartiger Widersprüche sei deshalb eine zentrale Aufgabe der Auslegung religiöser Texte.

Wenn wir nun die gegenwärtige Diskussionslage richtig beobachten, scheint hier eine Veränderung vor sich gegangen zu sein. Aus Gründen, von denen sogleich noch zu reden sein wird, zeigt sich heute ein philosophisches Interesse am Paradox, gelegentlich sogar an der Steigerung der Paradoxie bis zur Absurdität. Von seiten der Theologen aber zeigt sich ein Interesse an einer philosophischen Theorie, die das Auftreten von Paradoxien nicht von vorneherein als Ausdruck eines irregeleiteten Denkens beurteilt, sondern auslegt und begreiflich macht.

An dieses Interesse der Philosophen am Paradox und an das Interesse

---

* Vortrag vor der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J. am 1. 12. 1986.

der Theologen an einer philosophischen Theorie der Paradoxie knüpfen die folgenden Ausführungen an. Ihrer Form nach sind sie ein Werkstattbericht, d. h. ein Bericht von einer unabgeschlossenen Forschungsserie, ihrem Inhalte nach sind sie ein Ausschnitt aus einer beabsichtigten Studie, die wir „Logik der Erfahrung" nennen. Von einer solchen Logik der Erfahrung meinen wir nun, daß sie auch eine spezielle Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließen muß. Daraus ergibt sich der Aufbau der folgenden Ausführungen.

Der *erste* Teil wird unter der Überschrift stehen „Logik der Erfahrung – Beschreibung eines Forschungsprogramms". Es wird zu zeigen sein, daß im Rahmen dieses Forschungsprogramms auch die spezielle Frage auftritt: Woher kommt es, daß man heute ein philosophisches Interesse daran beobachten kann, Erfahrungen zu beschreiben und zu deuten, bei deren verbalem Ausdruck Paradoxien auftreten? Solche Erfahrungen, die nicht angemessen beschrieben werden können, ohne daß im Begriff oder in der Aussage logisch Unvereinbares miteinander verknüpft wird, heißen „Paradoxie-Erfahrungen". Worauf, so wird weiterhin zu fragen sein, beruht unter den Bedingungen von heute auch das Interesse von Theologen an einer solchen philosophischen Theorie der Paradoxie-Erfahrung?

Ein *zweiter* Teil wird der Frage gewidmet sein: Welche Funktionen erfüllt das Widerspruchsverbot innerhalb einer philosophischen Theorie, die das Auftreten von Widersprüchen nicht von vorneherein als Anzeichen für Beobachtungsfehler oder Denkfehler des Subjekts oder für trügerischen Schein in der Selbstdarstellung des Objekts beurteilt und deswegen beiseitesetzt? Wie fügt sich diese besondere Funktion, die das Widerspruchsverbot angesichts von Paradoxie-Erfahrungen zu erfüllen hat, in einen Kontext ein mit den allgemeinen Funktionen logischen Denkens überhaupt und spezieller mit den allgemeinen Funktionen des logischen Widerspruchsverbots?

Ein *dritter* Teil wird „Felder möglicher Erprobung" heißen. Denn eine Theorie, die dazu bestimmt ist, Erfahrung begreiflich zu machen, also eine Logik der Erfahrung, wird sich daran bewähren müssen, wie weit es ihr gelingt, Zeugnisse der Erfahrung angemessen zu beschreiben und zu deuten. Und eine spezielle Theorie, die dazu bestimmt ist, Paradoxie-Erfahrungen begreiflich zu machen, wird sich daran bewähren müssen, inwieweit sie die Eigenart und Bedeutung gerade dieser Art von Erfahrung verständlich machen kann. Da es aber, wie wir schon andeuteten, insbesondere religiöse Erfahrungen sind, bei deren Beschreibung immer wieder Paradoxien aufgetreten sind, werden gerade die Zeugnisse religiöser Erfahrung zu einer Herausforderung an die Philosophie. Denn eine Logik der Erfahrung, die auch eine Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließen muß, wird an solchen Zeugnissen religiös verstandener Paradoxie-Erfahrung eine Bewährungsprobe finden.

ERSTER TEIL:

Logik der Erfahrung – Beschreibung eines Forschungsprogramms

1. Zum Verständnis der Aufgabe einer Logik der Erfahrung

Der Ausdruck „Logik der Erfahrung" klingt befremdlich. Aber er beruht auf einer Einsicht, die kaum bestritten wird. Sie besagt: Erfahrung ist mehr als ein ungeordnetes Aggregat von Eindrücken. Erfahrung macht man nicht, indem man passiv abwartet, was sich zeigt. Erfahrung ist, modern gesprochen, immer schon „verarbeitete" Information. Und diese Verarbeitung von Information geht darauf aus, Ordnung zu stiften. Im Chaos nämlich wäre keine Erfahrung möglich. Wo alles geschehen könnte, hat nichts Bedeutung. Erfahrung setzt deswegen voraus, daß es Alternativen gibt, die durch diejenigen Inhalte, die man in der Wahrnehmung zu sehen bekommt, entschieden werden. Alternativen aber gibt es nur in strukturierten Zusammenhängen. Daraus folgt: Damit Erfahrung möglich sei, sind Strukturen nötig. Strukturen aber, innerhalb derer Informationselemente eine Stelle finden und dadurch eine Bedeutung gewinnen, bauen sich vor unserem Anschauen und Denken nicht ohne unser eigenes Zutun auf. Dieses unser eigenes Zutun aber darf nicht regellos sein, weil sein Ergebnis gerade ein geregelter Zusammenhang sein soll. Es sind also Regeln, formgebende Gesetze des Anschauens und Denkens nötig, wenn Erfahrung möglich sein soll. Solche Formgesetze lassen sich in einer Logik beschreiben. Eine Logik der Erfahrung, wie sie in dem hier angedeuteten Forschungsprogramm versucht wird, hat also die Formgesetze zu beschreiben und daraus die Verfahrensregeln abzuleiten, die Erfahrung möglich machen.

Was müssen nun diese Formgesetze näherhin leisten? Subjektive Eindrücke und daraus gebildete subjektive Ansichten auf dem Felde der Theorie, auf dem praktischen Felde subjektive Handlungsantriebe und aus solchen Antrieben resultierende Absichten sagen zunächst noch wenig über das Wirkliche aus. Um ihnen Auskünfte über das Wirkliche abzugewinnen, müssen sie transformiert werden, und zwar so, daß man darauf Begriffe anwenden, Urteile fällen kann. Erst im Verlaufe dieses Umformungsprozesses erlangen Ansichten und Absichten, die zunächst etwas rein Subjektives sind, Anspruch auf objektive Gültigkeit. Jene Formgesetze, die in einer Logik der Erfahrung beschrieben werden sollen, machen aus der Abfolge subjektiver Erlebnisse erst den Kontext objektiv gültiger Erfahrung.

Dabei muß betont werden, daß im hier erörterten Zusammenhang von Erfahrungserkenntnissen die Rede sein soll. Erfahrung ist eine Weise, wie das Wirkliche sich uns zeigt. Worin besteht das Unterscheidungsmerkmal dieser besonderen Weise? Wirkliches, über das wir objektiv gültige Aussagen machen, kann sich uns im reinen Denken zeigen, z. B.

dann, wenn wir aus dem reinen Begriff der Zahl die Folgerung ziehen, daß es keine „größte Zahl" geben kann, sondern daß jeder erreichte Schritt auf der Zahlenreihe einen weiteren, nächsten Schritt des Zählens offen läßt. Erfahrung dagegen ist eine solche Weise der Selbstdarstellung von Wirklichkeit, die es ausschließt, daß wir im reinen Denken vorweg entscheiden, was sich uns zeigen wird. Nicht einmal dann, wenn wir gewisse Erfahrungen planmäßig herbeiführen, z. B. im Experiment, ist der Inhalt dieser Erfahrung durch reines Denken präjudizierbar. Was wir herbeiführen können, ist das Daß der Erscheinung, und zwar einer solchen Erscheinung, daß sie geeignet ist, Alternativen der Theorie zu entscheiden. Aber eben den Ausfall dieser Entscheidung, z. B. die Bestätigung oder Falsifikation einer Theorie, präjudiziert ein geeignet angelegtes Experiment nicht. Eine Logik der Erfahrung wird also zwar davon sprechen müssen, daß Eigentätigkeit nötig ist, selbsttätige Umformung subjektiver Eindrücke und Antriebe, wenn Erfahrung möglich sein soll. Sie wird aber zugleich davon sprechen müssen, daß und warum diese Selbsttätigkeit des Subjekts der Wirklichkeit nicht vorschreiben kann, was sie uns sagen soll.

Gerade aber hier liegt ein wichtiges Problem für jede Logik der Erfahrung. Wie ist die Gesetzmäßigkeit eines Zusammenhanges möglich, die wir durch die Formen unseres Anschauens und Denkens unseren Erfahrungsinhalten aufprägen, ohne daß wir damit beständig dem Wirklichen ins Wort fallen und dadurch gerade verhindern, daß es sich von sich selber her zeigt?

2. Die Funktion des Widerspruchsverbots im Kontext einer Logik der Erfahrung

Der „Satz vom Widerspruch", der etwa auf folgende Weise formuliert werden kann: „Jeder Satz, der einen Widerspruch einschließt, ist unwahr; jeder Satz, dessen Bestreitung einen Widerspruch einschließen würde, ist wahr" wird hier „Widerspruchsverbot" genannt, nicht als ob dieser Satz dem Denken etwas „verbieten" wollte, was es dürfte und könnte, wenn es nur dieses „Verbot" nicht gäbe. Der Sinn der Rede vom „Verbot" besteht nur darin, zu zeigen: Der Satz vom Widerspruch sagt primär, was nicht geschehen darf, wenn das Denken formal kohärent, material zum Gegenstandsbezug fähig, transzendental zur Gegenstandskonstitution geeignet sein soll. Deshalb sind alle Regeln, die aus diesem Satz folgen, Abgrenzungsregeln, die wiederum sagen, wie der Denkende nicht verfahren darf, wenn er wahrheitsfähig bleiben will.

Was hat nun dieses Widerspruchsverbot im Zusammenhang derjenigen Regeln des Anschauens und Denkens zu leisten, die dazu bestimmt sind, Erfahrung möglich zu machen? Das Widerspruchsverbot ist ein Formgesetz. Es sagt, *wie* wir denken und urteilen sollen, nicht *was* wir denken und sagen sollen. Zugleich aber gibt es wenigstens auf negative

Art die Bedingung aller Wahrheit an. Man könnte formulieren: „Sag, was immer du inhaltlich sagen willst, aber sag es der Form nach ohne Widerspruch; denn nur dann kann es als objektiv gültig anerkannt werden." (Es kann, es muß nicht. Zum negativen Kriterium der Widerspruchsfreiheit müssen noch andere Kriterien hinzutreten, wenn die objektive Gültigkeit des Gedachten und Gesagten nachgewiesen werden soll.) Die entscheidende Frage ist nun diese: Worauf beruht die Überzeugung, daß alles, was objektiv gültig ist, logisch geordnet und deshalb widerspruchsfrei sein muß? Man könnte ja einwenden: Vielleicht ist die Welt viel ungeordneter, als die Logiker es gerne sähen; vielleicht kommt da viel mehr Unzusammenhängendes, ja sich logisch Ausschließendes vor. Vielleicht hat deshalb ein Denken, das nicht gar so widerspruchsfrei, eindeutig und wohlgeordnet ist, zu dieser Wirklichkeit weit mehr Kontakt als das widerspruchsfreie, eindeutige und wohlgeordnete Denken, das in der Logik beschrieben wird.

Auf diesen Einwand ist zunächst formallogisch zu antworten: Wer widersprüchlich denkt, hebt den Akt des Denkens selber auf. Platon hat dies sehr schön zum Ausdruck gebracht, indem er von einem solchen Menschen sagte, er „vernäht seinem Gegner den Mund", d. h., er macht diesem Gegner alles Argumentieren unmöglich. „Freundlicherweise jedoch", so fährt Platon fort, „auch sich selbst" (Euthyd. 303 e). Ein solcher Mensch macht nicht nur dem andern, sondern auch sich selbst jedes Denken und Sagen unmöglich. Und so versteht man die formallogische Regel: Denke, was immer du inhaltlich willst, aber hebe den Akt des Denkens nicht auf; ihn aber würdest du aufheben, wenn du dir selbst widersprächest.

Dies ist vergleichsweise leicht einzusehen. Schwieriger ist der Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Bedeutung des Widerspruchsverbots. Diese besagt: Wer widersprüchlich denkt – sei es, daß er widersprüchliche Elemente in einen Begriff zu fassen sucht [hölzernes Eisen], sei es, daß er widersprüchliche Aussagen zu formulieren versucht [ein Kreis besteht aus vier Geraden], der hat nicht nur nicht gedacht, weil er den Akt des Denkens aufhebt, er hat auch nichts gedacht, von nichts gesprochen, sein Begriff oder seine Aussage trifft auf nichts zu. Diesen Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Bedeutung des Widerspruchsverbotes zu beschreiben und zu rechtfertigen, ist eine zentrale Aufgabe der Logik, wenn diese die Funktionen des Widerspruchsverbotes angemessen beschreiben soll. Eine mögliche Antwort (uns scheint sie übrigens die einzig mögliche Antwort) auf dieses Problem scheint die folgende zu sein: Beide Bedeutungen des Widerspruchsverbotes – seine formallogische und seine materiallogische Bedeutung – wurzeln gemeinsam in seiner transzendentallogischen Bedeutung. Wer widersprüchlich denkt, verhindert nämlich gerade jene Transformation subjektiver Eindrücke und Absichten, aus der die mögliche Beziehung auf

Gegenstände erst hervorgeht. Dieser Sachzusammenhang läßt sich noch ein wenig präziser beschreiben: Wer widersprüchlich denkt, verhindert gewisse Zielperspektiven des Denkens überhaupt. Er verhindert zunächst, daß alles, was wir denken, auf das Ziel bezogen wird, die Einheit des Denkaktes zu wahren und immer neu herzustellen. Diese Ausrichtung auf das Ziel, in der Fülle des Angeschauten und Gedachten immer neue Einheit zu stiften und zu wahren, ist die Funktion der „regulativen Idee des Ich". Wer widersprüchlich denkt, verhindert aber auch, daß das Gedachte eingeordnet wird in jenen geordneten Gesamtzusammenhang, in dem alles, was als objektiv gültig anerkannt werden soll, seine Stelle finden muß. Diese Ausrichtung auf das Ziel, in der Fülle des Angeschauten und Gedachten geordnete Ganzheit zu stiften und zu wahren, ist die Funktion der „regulativen Idee der Welt". Nur durch die Beziehung auf die Zielbegriffe „Ich" und „Welt" werden wir fähig, jene Umformung unserer subjektiven Bewußtseinsinhalte zu leisten, aus der alle objektive Erkenntnis erst hervorgeht. Wer widersprüchlich denkt, hebt darum die Möglichkeit auf, subjektive Eindrücke in Gegenstände objektiv gültigen Denkens und Urteilens zu transformieren. Er hat objektive Geltung unmöglich gemacht. Und eben daraus erklärt sich der Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Funktion des Widerspruchsverbots: Weil der auftretende formale Widerspruch die Beziehung des Denkens auf die regulativen Ideen und damit die Gegenstandskonstitution verhindert, verhindert er auch materiallogisch den Gegenstandsbezug.

3. Die Bedeutung der Paradoxie-Erfahrung

Wenn die materiallogische Bedeutung des Widerspruchsverbotes in seiner transzendentallogischen Funktion wurzelt, dann entsteht freilich ein Bedenken. Vor allem in jüngerer Zeit haben Philosophen immer wieder den Verdacht geäußert, wir hätten es in unserem Erkennen, wenn es als objektiv wahr gelten will, und in unserem Handeln, wenn es sich als objektiv gut versteht, immer nur mit derjenigen Welt zu tun, die schon von uns überformt ist, der wir immer schon die Gesetze unseres Anschauens und Denkens, spezieller die logischen Gesetze unserer Informationsverarbeitung, aufgeprägt haben. Unsere Erfahrung, so sagt man, ist wohlgeordnet – aber nur deshalb, weil sie aus verarbeiteter, logisch gestalteter Information besteht, weil sie uns also nur diejenige Wirklichkeit begegnen läßt, die wir schon „gezähmt", deren möglicherweise chaotischen Charakter wir schon „besiegt" haben. Und daraus könnte die Folgerung gezogen werden: Logisches Denken gewährt dem Menschen zwar Orientierung, verschafft ihm Klarheit der Alternativen für theoretische Entscheidungen zwischen Ja und Nein oder für praktische Entscheidungen zwischen Gut und Böse – aber dies um den Preis, daß wir es dabei immer schon mit einer von uns überformten Wirklichkeit zu tun haben.

Wird dieser Verdacht einmal laut, dann erscheint das Paradox (noch

einmal sei daran erinnert, was mit diesem Begriff gemeint ist: der Inhalt einer Erfahrung, bei deren Beschreibung und Deutung logische Widersprüche auftreten) wie die Fundstelle der „Wirklichkeit selber", wie sie aller Umformung durch unser Denken vorausliegt und sich gegen alle derartige Überformung behauptet. Camus, der den Begriff des Paradoxen bis zu dem des Absurden zu steigern versuchte, sagt: „Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertelang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten. Nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst" (Der Mythos von Sisyphos, dt. Frankfurt 1959, 18). Die Begegnung mit dem Paradoxen erscheint so als die Chance, der Welt zu begegnen, die „wieder sie selbst" geworden ist; eben damit aber ist diese Begegnung auch für uns die Chance, aus dem geschlossenen System unseres Denkens befreit zu werden.

Solche Befreiung ist für den Menschen sehr nötig. Denn es gibt eine logisch einwandfreie, widerspruchsfreie und kohärent geordnete Auffassung von der Welt, die solcher Art ist, daß das Subjekt dabei völlig überraschungsresistent wird. Was immer geschehen mag, paßt hinein in das vorgeordnete System seines Weltverständnisses. Wer aber ganz überraschungsresistent ist, der ist unbelehrbar. Er verhält sich so, daß er „immer schon weiß" und „immer schon gesagt hat", was auch immer er sehen und hören mag. Wer aber auf solche Weise überraschungsresistent und unbelehrbar geworden ist, dem kann nichts Besseres passieren, als daß ihm etwas begegnet, woran seine Orientierung zerbricht. Damit ist nicht nur gemeint, daß ihm etwas begegnet, was er in irgendwelchen Details nicht versteht und nicht angemessen deuten kann, sondern etwas, was ihn zu dem Bekenntnis veranlaßt: „Ich verstehe die Welt nicht mehr", nämlich nicht nur das einzelne, sondern das Ganze. In freiem Anschluß an eine Stelle bei Hegel läßt sich formulieren: „Wem nie das Hören und Sehen verging, der lernt das Wahrnehmen nie" (vgl. Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II, 108): Nicht nur dies oder das, dieser oder jener einzelne Inhalt, der gehört und gesehen werden könnte, sondern das Hören und Sehen im ganzen, die Fähigkeit, überhaupt noch etwas zu sehen und zu hören, muß offenbar in Erfahrungen der Erschütterung erst einmal verlorengehen, ehe der Mensch fähig wird, die Wirklichkeit so entgegenzunehmen, wie sie selber ist, nämlich so, daß sie all unserer logisch-begrifflichen Überformungen spottet.

Die Chance, der Wirklichkeit in derjenigen Gestalt zu begegnen, in der sie „wieder sie selbst" geworden ist, enthält noch eine weitere kostbare Möglichkeit: die Möglichkeit zu erfahren, daß unser Geist nicht einfach ein Spiegel der Wirklichkeit ist, nicht nur passiv wiedergibt, was sich ihm zeigt. In all seiner Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit, deren Absurdität alle Versuche scheitern läßt, sie logisch zu überformen, erweist

der Geist sich als selbsttätig: Selbst noch der scheiternde Versuch bezeugt diese seine Selbsttätigkeit.

Eben diese Erfahrung aber macht jenes Glück aus, von dem Camus meint, Sisyphos habe es erlebt; er habe in jener absurd vergeblichen Mühe, zu der er von den Göttern verurteilt worden ist, den Kontrast erlebt zwischen den Forderungen der Vernunft oder des Geistes und der Absurdität der Welt. Dieser Kontrast ist zugleich das Erlebnis seiner eigenen Freiheit gegenüber der Welt und das Erlebnis der Zugehörigkeit dieser Freiheit zu dieser Welt: Der Gegensatz ist notwendig, damit an ihm der menschliche Geist seine eigene Freiheit erfährt. So wird der absurde Stein, den Sisyphos immer neu den Berghang hinaufwälzen muß, gerade dadurch, daß er die Sinnforderung des Geistes scheitern läßt, zu der diesem Geist, dieser konkreten Person Sisyphos, unverwechselbar zugehörigen Sache. „Man muß sich Sisyphos glücklich denken", lautet der letzte Satz in Camus' „Mythos von Sisyphos" (Deutsche Ausg. Reclam 101).

Verglichen mit dieser Beschreibung und Deutung von Paradoxie-Erfahrungen erscheint dann eine Transzendentalphilosophie, die doch eine Logik der Erfahrung sein will, wie eine Beschreibung gerade derjenigen Weise des Anschauens und Denkens, durch die der Mensch lernunfähig, überraschungsresistent, erfahrungsunfähig geworden ist. Eine Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeit der Beziehung von Subjekt und Objekt auf die Formen des Anschauens und Denkens gründen will, erscheint dann als eine „Logik des Immer-schon-Besserwissens". Sie erscheint wie eine Beschreibung jenes „Kunstgriffes", den wir jahrhundertelang erfolgreich geübt haben, des Kunstgriffes nämlich, in der Welt nur die Bilder und Gestalten zu sehen, die wir selbst in sie hineingelegt haben.

Freilich muß man, wenn man solche Vorwürfe hört und angemessen bewerten will, auch ein Zweites sagen. Es mag ja sein, daß ein Denken ohne Paradox zur bloßen Selbstbestätigung wird und zur Erfahrungsunfähigkeit ausschlägt. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß ein Denken, das nur im Paradox verharrt, ohne es auszulegen, stumm wird. Angesichts der ungedeuteten Paradoxie-Erfahrung verschlägt es uns die Sprache. Ohne Metapher gesprochen: Ein solches Denken verliert sowohl die Subjektivität als auch die Intersubjektivität, es verliert die Möglichkeit zum Vollzug des Denkakts und die Möglichkeit zur Mitteilung des Gedachten. Wer sich nur auf Paradoxie-Erfahrungen beruft, mit dem kann man nicht reden, nicht einmal streiten. Das philosophische Interesse, von dem an früherer Stelle gesagt worden ist, es richte sich in der Situation von heute in besonderem Maße auf bezeugte Paradoxie-Erfahrungen, ist also nicht auf das ungedeutete Paradox als solches gerichtet, wohl aber auf die Möglichkeit, es zu verstehen, von der Situation also, in der es uns die Sprache verschlug, zu neuen Weisen des Denkens und Sprechens überzugehen. Eine Transzendentalphilosophie, die Logik der Er-

fahrung bleiben, nicht eine Logik der Erfahrungs-Unfähigkeit werden will, findet also ihre Bewährungsprobe darin, ob sie auch die Erfahrung des Paradoxen aus ihren Möglichkeitsgründen verständlich machen, ob sie zu einer Hermeneutik bezeugter Paradoxie-Erfahrung werden kann.

4. Die religiöse Paradoxie-Erfahrung als ausgezeichnetes Beispiel

Die aufschlußreichsten Beispiele bezeugter Paradoxie-Erfahrung, so wurde schon an früherer Stelle angedeutet, bietet die Überlieferung religiöser Zeugnisse. Die Sprachgestalt dieser Zeugnisse scheint nicht zufällig zu sein. Religiöse Erfahrungen scheinen ihren Zeugen dazu zu nötigen, schon bei ihrer Beschreibung paradoxe Formulierungen zu wählen, d. h., das logisch Unvereinbare zusammen zu nennen. Und solche Paradoxien reproduzieren sich immer wieder bei den Versuchen, das in solchen Zeugnissen Ausgesagte durch Auslegung verständlich zu machen. Auf diesem Befund beruht in einer Situation, in der das Paradox als Fundstelle der Wahrheit und Wirklichkeit gilt, das philosophische Interesse an religiösen Erfahrungszeugnissen. Es richtet sich gerade nicht auf die Beseitigung der Paradoxien, sondern auf ihre möglichst deutliche Beschreibung. Denn nur so kann philosophisch nach den Bedingungen gefragt werden, die gerade diese Art von Erfahrungen möglich machen.

Freilich richtet sich das philosophische Interesse nicht auf das ungedeutete Paradox als solches, nicht auf das bloße Verstummen der Vernunft im Angesicht des Unverständlichen, sondern darauf, daß in religiösen Zeugnissen eine Möglichkeit sich auszusprechen scheint, die Paradoxie-Erfahrung als solche zu verstehen. Gerade auf diese befremdliche Weise des Verstehens, das die Paradoxie nicht beseitigt, sondern als Fundstelle für Wahrheit und als Begegnungsort mit der Wirklichkeit begreift, richtet sich das philosophische Interesse.

Vor der Notwendigkeit, das bloße Verstummen der Vernunft im Angesicht paradoxer Erfahrungsinhalte zu vermeiden, steht jedoch nicht nur der Philosoph, sondern auch der Vertreter religiöser Überlieferung. So sehr sich das religiöse Zeugnis immer wieder auf den paradoxen Charakter der religiösen Erfahrung beruft („der Gott ist Tag – Nacht, Hitze – Kälte", oder christlich gesprochen: Gott ist Retter und Richter zugleich, der Mensch ist Sünder und Gerechtfertigter zugleich), so sehr muß doch das Interesse des religiösen Zeugen darauf gerichtet sein, derartige Paradoxien nicht nur festzustellen, sondern zu verstehen, vor ihnen nicht zu verstummen, sondern in seiner Rede den Inhalt dieser Erfahrung ins Wort zu bringen. Darauf beruht nun das Interesse der Theologen an allen philosophischen Bemühungen, speziell um eine Logik der Erfahrung, sofern diese Bemühungen darauf gerichtet sind, nicht sofort jedes Auftreten von Paradoxien als Anzeichen von Unsinn und Dummheit beiseitezusetzen, sondern Auslegungshilfen an die Hand zu geben, eine Hermeneutik bezeugter Paradoxie-Erfahrung möglich zu machen.

Daraus ergeben sich Leitfragen einer Logik der Erfahrung, die zugleich Leitfragen für ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie darstellen.

1. Wie ist eine Logik der Erfahrung denkbar, die auch eine Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließt, d. h. eine Erfahrung, die nicht anders als in paradoxer Rede beschrieben werden kann, die nicht sofort als irreführenden Schein beiseitesetzt, sondern aus ihren Möglichkeitsbedingungen begreiflich macht?

2. Wie ist eine Deutung der Paradoxie-Erfahrung und eine Auslegung von Dokumenten ihrer Bezeugung möglich, die nicht die Vernunft zum Verstummen, sondern den Inhalt derartiger Erfahrungen zum Sprechen bringt?

Die gemeinsame Voraussetzung dafür, daß diese beiden Fragen beantwortet werden können, lautet: Auch bei der Beschreibung und Deutung von Paradoxie-Erfahrungen und bei der Rückfrage nach ihren Gründen behält die Logik – und mit ihr das Widerspruchsverbot – eine unentbehrliche Funktion. Mir scheint, dies muß in der Diskussionslage von heute besonders betont werden. Es gibt ja unter Berufung auf Paradoxie-Erfahrungen eine Art von Haß auf die Vernunft (Platon hat von „μισολογία" gesprochen), eine Art von Polemik gegen das logische Denken als solches. Demgegenüber muß in Erinnerung gerufen werden: Auch dort, wo Paradoxie-Erfahrungen beschrieben und gedeutet werden sollen, muß gesprochen werden. Ein Sprechen aber, das keine logischen Regeln mehr anerkennen würde, wird zur Produktion bedeutungsloser Lautzeichen, zu einem Lallen, das nichts sagt und von nichts spricht. Überall dort aber, wo die Logik unentbehrlich ist, hat auch das Widerspruchsverbot, eines der obersten Prinzipien jeder Logik, eine unersetzliche Bedeutung. Freilich wird angesichts der Paradoxie-Erfahrung die Bedeutung des Widerspruchsverbotes eine andere sein als die, die man ihm gemeinhin zugesprochen hat. Daraus freilich resultiert eine weitere Frage: Wird eine logische Regel nicht ausgehöhlt, wenn man von einer Veränderung ihrer Funktion zu sprechen versucht? In welchem Sinne kann man, spezieller gefragt, von einer Pluralität und Variabilität der Funktionen des Widerspruchsverbotes sprechen?

ZWEITER TEIL:

Die Aufgabe einer speziellen „Logik der Paradoxie-Erfahrung" – und eine verwandelte Funktion des Widerspruchsverbots

1. Das Widerspruchsverbot – Pluralität und Variabilität seiner Funktionen

Soeben ist der Verdacht ausgesprochen worden, die Rede von einer Pluralität und Variabilität der Funktionen nehme einer logischen Regel die Eindeutigkeit und damit die unerschütterliche Normativität. Doch ist

in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß das Widerspruchsverbot immer schon eine Mehrzahl von Funktionen erfüllt hat, daß dies auch immer schon von den Logikern gesehen worden ist und daß die Aufgabe der rechten Interpretation des Widerspruchsverbots gerade darin besteht, die Vielheit und Veränderlichkeit dieser Funktionen aus der Eigenart dieses obersten logischen Gesetzes abzuleiten. Dies kann hier nur sehr skizzenhaft geschehen.

a) *Die Unterscheidung von Schein und Wahrheit:* Die primäre Aufgabe des Widerspruchsverbots hat sicher immer darin bestanden, zwischen Schein und Wahrheit zu unterscheiden. Wo Widersprüche in der Wahrnehmung auftreten, da ist Täuschung im Spiel, da verführt, genauer gesagt, der Wahrnehmungsinhalt das deutende Denken zu Fehlurteilen. Das scheinbar an der Oberfläche des Wassers gebrochene Ruder, das dem Auge gebrochen erscheint, während es der tastenden Hand sich als ungebrochen zu erkennen gibt, ist seit der Antike das Beispiel eines Widerspruchs gewesen, der Entscheidung verlangt: Das Ruder kann nur entweder gebrochen oder ungebrochen sein, einer der beiden Sinneseindrücke muß als täuschend beurteilt werden.

b) *Die Unterscheidung von Hinblicken und Anblicken:* In einem zweiten Schritt freilich wird deutlich, daß die Erfahrungswelt eben nicht so eindeutig und widerspruchsfrei ist, wie die Logiker dies sich gelegentlich wünschen. Eine wichtige Aussage Platons lautete: „Da ist nichts Schönes, was nicht zugleich häßlich, nichts Gerechtes, was nicht zugleich ungerecht, nichts Heiliges, was nicht zugleich frevelhaft" (Politeia 479 a) wäre. Diese Vermischung der Gegensätze in den Gegenständen unserer Erfahrung hat zur Folge, daß sie, wiederum mit Platon gesprochen, „an den Köpfen zusammengejocht sind, so daß jeweils der, der das eine von ihnen besitzen will, genötigt wird, auch das andere zu haben" (Phaidon 60 c). Dies gilt so sehr, daß bei der Steigerung des jeweils einen Moments ins Absolute, auch das entgegengesetzte Moment bis ins Absolute gesteigert wird: „Summum ius, summa iniuria". Wird das Gerechtigkeitsmoment, das in empirisch bestehenden Staatsordnungen enthalten ist, bis zur Absolutheit gesteigert, dann steigert sich auch das Unrechtselement, das in diesen staatlichen Ordnungen impliziert ist, ins Absolute.

Das aber bedeutet: In seiner strikten, sozusagen parmenideischen Gestalt dient das Widerspruchsverbot dazu, die ganze erscheinende Welt als eine Scheinwelt zu beurteilen, deren Unwirklichkeit eben dadurch entlarvt wird, daß man über sie nicht ohne Widersprüche reden kann.

Soll diese Folgerung vermieden werden, dann ergibt sich eine andere Funktion des Widerspruchsverbotes, die in der geläufigen Regel ausgesprochen wird: „Bene iudicat, qui bene distinguit", „Nur wer gut unterscheidet, der urteilt gut". Was soll der Urteilende unterscheiden? Er soll die verschiedenen möglichen subjektiven Hinblicke (respectus) unterscheiden, unter denen man die gleiche Sache betrachten kann, und er soll

diesen verschiedenen Hinblicken die ebenso verschiedenen Anblicke (aspectus) zuordnen, die diese Sache bieten kann. Unter je einem Hinblick je ein Anblick; jeder dieser Anblicke ist widerspruchsfrei, und ihr Verhältnis untereinander verliert den Anschein der Widersprüchlichkeit, wenn man zeigt, daß das gleiche Prädikat der gleichen Sache nicht zur selben Zeit und in derselben Hinsicht zugesprochen und abgesprochen werden muß, sondern unter je einem Hinblick zugesprochen werden kann, unter je einem anderen Anblick aber abgesprochen werden muß.

c) *Eine erkenntniskritische Konsequenz?* Aus diesem Verfahren, das den erscheinenden Widerspruch aufhebt, ergibt sich freilich ein neues Problem. Offensichtlich sind ja nicht nur die verschiedenen Anblicke der Sache voneinander verschieden, sondern die Sache selbst von jedem Anblick, den sie, jeweils abhängig von einem subjektiven Hinblick des Betrachters, zeigt. Gerade die Vielheit der Aspekte beweist, daß keiner von ihnen mit der einen Sache identisch ist. Und so kann die Regel vom guten Urteilen durch gutes Unterscheiden zuletzt zu der Auffassung führen, das Widerspruchsverbot verbiete jede Aussage über die Sache selbst und schränke unsere Erkenntnis auf die je verschiedenen Anblicke ein, die die Sache, je nach subjektivem Hinblick, uns darbietet. Auf solche Weise wird das Widerspruchsverbot zur Quelle von Argumenten der Metaphysikkritik, zur Instanz für ein Verbot, über die Sache selbst Aussagen zu machen.

Es sei an dieser Stelle gestattet, wenigstens umrißhaft anzudeuten, welche theologischen Folgerungen gezogen werden müßten, wenn der soeben beschriebene philosophische Diskussionsstand den Abschluß der Debatte darstellen würde, die um Bedeutung und Funktion des Widerspruchsverbotes geführt wird. Der Mensch als Sünder und Gerechter zugleich, Gott als Retter und Richter zugleich, diese theologischen Aussagen können zwar, gemäß der Regel „Nur wer gut unterscheidet, der urteilt gut", so verstanden werden, daß sie verschiedene Aspekte dessen beschreiben, was Gott ist bzw. was der Mensch ist. Betrachte ich den Menschen unter dem Gesichtspunkt, was er durch seine Werke aus sich gemacht hat, so zeigt er sich als Sünder, und Gott begegnet ihm als Richter; betrachte ich ihn unter dem Gesichtspunkt, was Gottes ungeschuldete Gnade aus ihm macht, so zeigt er sich als Gerechtfertigter, und Gott erweist sich an ihm als Retter. Aber, so wird daraus gefolgert, was jenes identische Subjekt ist, von dem gesagt werden kann, daß es (je nach respectus und aspectus) Sünder und Gerechter zugleich ist, und was jene identische Wirklichkeit Gottes sei, die sich (je nach Respekt und Aspekt) am Menschen in Gericht und rechtfertigender Gnade mächtig erweist, darüber lassen sich keine Aussagen mehr machen; oder in einer theologisch üblich gewordenen Terminologie gesprochen: Alles Reden von Gott hat es mit dem „Gott für uns" zu tun, nicht mit einem metaphysisch zu bestimmenden „Gott an sich". Das Widerspruchsverbot, das die

Unterscheidung der Hinblicke und Anblicke gebietet, verbietet zugleich Aussagen über diejenige Wirklichkeit Gottes und des Menschen, die von all diesen Hinblicken und Anblicken zu unterscheiden ist.

d) *Die Unterscheidung von Weg und Ziel des Erkennens:* Aber der philosophische Diskussionsstand, aus dem eine solche theologische Folgerung gezogen werden muß, stellt nicht den Abschluß der philosophischen Debatte um Funktion und Bedeutung des Widerspruchsverbotes dar. Ein weiterführender Gesichtspunkt lautet immer wieder: Es gehört offensichtlich zur Sache selbst, daß sie verschiedene Hinblicke zuläßt und dann verschiedene Anblicke zeigt. Zwischen ihrem Ansichsein und ihren Aspekten besteht nicht nur Differenz, sondern auch Zusammenhang. Aber wie ist dieser Zusammenhang zu bestimmen? Um ihn zu beschreiben, müßten wir ja die Gesamtheit möglicher Hinblicke sukzessive durchlaufen und so die Gesamtheit möglicher Anblicke der Sache simultan in den Blick fassen können. Dies aber ist uns, wenigstens in dieser Lebenszeit, nicht möglich. Eben deshalb ist es uns, wenigstens in dieser Lebenszeit, auch nicht möglich, von irgendeiner Sache denjenigen Wesensbegriff zu gewinnen, der das, was die Sache ist, erschöpfend zur Darstellung bringt. Thomas von Aquin hat einmal gesagt: „ne muscam quidem", „nicht einmal eine Mücke können wir in ihrem Wesen adäquat erkennen". Wohl aber – und damit wird die bloß metaphysikkritische Schlußfolgerung schon überschritten – können wir wissen, daß jeder neue Anblick, den uns die gleiche Sache bei neuen Hinblicken gewährt, uns der intendierten Wesenserkenntnis ein winziges Stück weit näherbringt. Dann aber verstehen wir unser Erkennen als „Erkennen auf dem Wege", und wir wissen, auf welches Ziel dieser Weg ausgerichtet ist: auf die angemessene Wesenserkenntnis. Wie unser Denken jedoch aussehen wird, wenn wir an dieses Ziel gelangt sein werden, und wie die Sache uns dann sich darstellen wird, wenn wir die Vollendungsgestalt unseres Denkens erreicht haben werden, dafür fehlt uns der Begriff. Noch einmal paradox ausgedrückt: Wir haben keinen Begriff von dem Begriff, mit dem wir die Sache am Ende unseres Weges begreifen werden.

Menschliches Erkennen ist „Erkennen auf dem Wege", nicht „Erkennen, das an sein Ziel gelangt ist". Auch daraus kann eine theologische Folgerung gezogen werden: Alles menschliche Bemühen um ein wahres Sprechen von Gott ist „Theologie auf dem Wege", die sich von der „Theologie der Seligen im Himmel" unterscheidet. Und auch hier gilt: Wir haben keinen Begriff davon, wie wir denken werden, wenn wir an das Ziel unseres Weges gelangt sind. „Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar", sagt der Apostel (aber er weiß, daß diese Verwandlung unseres eigenen Ich in eine noch ganz unbekannte künftige Gestalt notwendig ist, wenn der Weg der Erkenntnis an sein Ziel gelangen soll. Erst nach dieser Verwandlung nämlich „werden wir Ihn schauen, wie Er ist" – 1 Joh 3, 2).

Mit solchen Aussagen über Unterschied und Zusammenhang einer

philosophischen bzw. theologischen Erkenntnis „auf dem Wege" und einer Erkenntnis „am Ziele" ist über das Widerspruchsverbot folgende Auskunft gewonnen. Das Widerspruchsverbot verbietet uns, bei der unvermittelten Vielheit der Hinblicke und Anblicke, der „respectus" und der ihnen zugeordneten „aspectus", stehenzubleiben. Das Widerspruchsverbot gebietet uns statt dessen, die Erkenntnisbemühung auf ein Ziel auszurichten, das dann erreicht sein wird, wenn wir die für uns „auf dem Wege" unüberschaubare Vielheit der Hinblicke und Anblicke zur Einheit zusammenschauen können. Auch wenn wir, wie schon an früherer Stelle gesagt worden ist, keinen Begriff von dem Begriff haben, mit welchem wir die Sachen dann „am Ziele" unseres Weges begreifen werden, so gewährt uns der Vorgriff auf dieses Ziel doch eine ordnende Perspektive. An dieser Zielantizipation messen wir jeden erreichten Zustand unserer Erkenntnis, von ihm her bewerten wir ihn als Vorläufigkeitsgestalt dessen, was „noch nicht offenbar" geworden ist.

2. Eine Krise der traditionellen Funktionsbestimmungen

a) *Schmerzliche Gesprächserfahrungen:* Von traditionellen Funktionsbestimmungen des Widerspruchsverbotes ist die Rede gewesen: Es dient der Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit, der Unterscheidung der Sache selbst in ihrer Einheit von der Verschiedenheit ihrer Aspekte, deswegen auch der Unterscheidung zwischen dem „Selbstsein" der Sache und der Abhängigkeit ihres Erscheinens von unseren unterschiedlichen „Hinblicken". Schließlich aber dient das Widerspruchsverbot, wie zuletzt gezeigt worden ist, der Unterscheidung zwischen einem „Erkennen auf dem Wege" (z. B. einer „Theologia in via") und einem „Erkennen im Ziele" (z. B. der „Theologia beatorum"). Es ist nun schon aufregend genug, feststellen zu müssen, daß wir während des ganzen Weges, den wir erkennend durchlaufen, nicht wissen können, wie unser Erkennen „am Ziele" beschaffen sein wird und wie die Wirklichkeit sich uns dann zeigen wird. Weit aufregender aber ist eine Erfahrung, die wir in unserer Gesellschaft von heute auf schmerzliche Weise machen. Wir machen die Erfahrung von Konflikten und Meinungsverschiedenheiten, die, wie die Erfahrung zeigt, durch Argumente nicht beigelegt werden können. Es gibt Diskussionen, in denen jede der streitenden Parteien sich ständig bestätigt fühlt und meint, sagen zu können: „Das habe ich immer schon gesagt". Es gibt Diskussionen, in denen jeder den anderen dadurch „versteht", daß er ihn dem eigenen, zuvor schon fertig bereitliegenden Wirklichkeitsverständnis einordnet.

Es mag als besonders schmerzlich empfunden werden, daß die klassischen Beispiele dafür in den Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts zu finden sind. Gerade wem religiöse Überzeugungen kostbar sind, der wird es besonders bedauern, zu sehen, daß in den zahlreichen Religionsgesprächen der Reformationszeit die Vertreter der damals sich erst ausbil-

denden christlichen Konfessionen sich nicht nur über wichtige Fragen des Glaubensverständnisses nicht einig werden konnten, sondern nicht einmal über die Bestimmung der Streitpunkte selbst. Man war sich nicht einmal darüber einig, worüber man uneinig sei. Und das lag daran, daß jeder Partner den anderen und das, was er meinte und sagte, schon auf eine Weise verstand, die der eigenen Verstehensform einbezogen und eingegliedert war. Ähnliches erleben wir heute in manchen politischen Auseinandersetzungen, in denen politische Überzeugungen längst bekenntnisähnlichen Charakter gewonnen haben. Auch hier scheinen Argumente und Gegenargumente sich ohne erkennbaren Fortschritt zu wiederholen, scheint keiner vom anderen etwas lernen zu können, weil er ihn immer schon so „versteht", daß er dadurch seine eigene Position bestätigt findet.

b) *Versuch einer Deutung. Die Annahme verschiedenartiger Bewußtseins-Strukturen:* Wenn wir nun nicht annehmen wollen, daß in solchen Fällen nur die jeweils eine unter den streitenden Parteien etwas eingesehen hat, was zu der Sache, über die man streitet, gehört, dann wird man geneigt sein, die Regel „Nur wer gut unterscheidet, urteilt gut" auch auf solche Fälle anzuwenden. Man wird also vermuten, die gleiche Sache zeigte sich verschiedenen Menschen und Gruppen deswegen auf verschiedene Weise, weil diese die gleiche Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Aber im Gegensatz zu anderen Fällen, in denen die Regel „bene iudicat, qui bene distinguit" dazu führt, die erscheinenden Widersprüche aufzulösen, weil je ein Anblick (Aspekt) der gleichen Sache je einem besonderen Hinblick zugeordnet werden kann, verfehlt diese bewährte logische Anweisung hier ihre Wirkung. Sie setzt nämlich voraus, daß der gleiche Betrachter nacheinander verschiedene Standorte einnehmen kann, um dann zu bemerken, wie die gleiche Sache sich bei veränderter Betrachtungsart auf je verschiedene Weise zeigt. Dies aber, das sukzessive Durchlaufen der unterschiedlichen Standorte und deswegen das sukzessive Gewinnen unterschiedlicher Hinblicke und Anblicke, scheint in den hier geschilderten Fällen nicht mehr möglich zu sein. Die streitenden Parteien „verstehen" sich gegenseitig immer schon so, daß die andere Seite sich mißverstanden fühlt; es gelingt offenkundig nicht, auch nur versuchsweise den Standort des anderen wirklich einzunehmen.

Nimmt man hinzu, daß sich an dieser Situation auch dann nichts ändert, wenn jede der streitenden Parteien alle Informationen zur Verfügung gestellt erhält, über die die andere verfügt, dann scheint die Folgerung unvermeidlich: Jene Differenz der Überzeugungen, die nicht durch Argumente überbrückt werden kann, beruht nicht auf einem Unterschied an Informations-Elementen, sondern auf einer Differenz an Verarbeitungs-Strukturen. Identische Informationselemente gewinnen einen unterschiedlichen Stellenwert und deshalb eine unterschiedliche Funktion und Bedeutung, wenn sie in unterschiedlich strukturierte Kon-

texte aufgenommen werden. Was diese Kontexte voneinander unterscheidet, ist nicht die Menge der Einzelinformationen, sondern die Art, wie sie kombiniert werden. Diese Kombination aber hat in den hier beschriebenen Fällen, in denen die Argumentation zwar scheitert, aber wenigstens redlich versucht wird, nicht den Charakter subjektiver Assoziationen oder des beliebigen Spiels der Phantasie. Sie folgt Regeln, die für jeden von denen, die an der Diskussion beteiligt sind, als denknotwendig erscheinen. Und eben deswegen scheint dem einen evident und zwingend bewiesen, was dem anderen als falsch und als willkürliche Annahme erscheint.

Es scheint also, daß die durch Argumente nicht überbrückbare Differenz von Überzeugungen auf einer Divergenz von Denknotwendigkeiten beruht, die ihrerseits auf eine Differenz von Bewußtseinsstrukturen schließen läßt. Dieser Satz ist im hier vorgetragenen Zusammenhang nicht psychologisch, sondern transzendentalphilosophisch gemeint. Die Strukturen des Anschauens und Denkens sind es ja, die dadurch transzendentale Bedeutung gewinnen, daß sie erst die Kriterien bereitstellen, um zwischen subjektiven Ansichten bzw. Absichten und dem objektiv Wahren bzw. Guten zu unterscheiden. In den hier beschriebenen Diskussionslagen aber sind eben diese Kriterien offensichtlich auf verschiedene Weise gesetzt. Was dem einen als objektiv gültig erscheint, als Ausfluß einer Informationsverarbeitung nach denknotwendigen Regeln, das erscheint dem anderen als subjektiv-willkürliche Vorstellung, deren Fehlerhaftigkeit aus empirischen Bedingungen (z. B. aus affektiven Befangenheiten, aus gesellschaftlich-historischen Abhängigkeiten, aus kulturellen Traditionen usw.) erklärt werden muß. Argumentativ nicht beilegbare Konflikte in einer Gesellschaft scheinen so auf einer Differenz der Kriterien zur Unterscheidung des objektiv Gültigen zu beruhen, welche Differenz ihrerseits einen Unterschied derjenigen Strukturen des Anschauens und Denkens erkennen läßt, auf denen die Transformation subjektiver Eindrücke in objektiv gültige Erkenntnisse allererst beruht.

Dies aber hat zur Folge, daß es je einem Bewußtsein von je bestimmter Struktur nicht möglich ist, jenen „Standort" einzunehmen, von dem aus sich die gleiche Wirklichkeit einem anders strukturierten Bewußtsein anders zeigt. Die verschiedenen „Standorte" befinden sich – wenn es gestattet ist, die Metapher von „Orten" noch ein wenig beizubehalten – nicht im gleichen Raume. Sie werden nicht mehr von einem gemeinsamen System der „Orte" und der „Ortsveränderungen" umgriffen. Da es sich um eine Differenz der Strukturen handelt, stellen sich alle „Orte" und „Ortsveränderungen" je in der einen Perspektive anders dar als in der anderen.

c) *Eine neue Funktion des Widerspruchsverbots. Die Offenhaltung einer Zukunft der Welt:* In solchen Fällen ist deutlich: Wenn es verschieden strukturierte Weisen des Anschauens und Denkens gibt, dann ist keine von ihnen schlechthin notwendig, auch wenn jede von ihnen für den, des-

sen Bewußtsein durch sie geprägt wird, der Grund aller Denknotwendigkeiten ist. Was „je für den Betroffenen" notwendig und nicht anders denkbar erscheint, muß, gerade wegen der Konkurrenz von Denknotwendigkeiten, als „an sich" nicht notwendig, sondern als kontingent verstanden werden. Alles Kontingente aber darf und muß nach seinen Gründen befragt werden. Die Divergenz von Denknotwendigkeiten und die ihr zugrunde liegende Differenz von Bewußtseinsstrukturen läßt also die Frage entstehen: Welcher Art sind die Kräfte, die ein Bewußtsein prägen? Können diese Kräfte in einer psychologischen, soziologischen, historischen Theorie beschrieben werden? Sind es empirische Kräfte, aus denen nach empirischen Regeln die jeweilige Bewußtseinsstruktur abgeleitet werden kann? Oder muß hier nach anderen, nicht empirischen Prägekräften gesucht werden?

Ehe diese Frage erörtert werden kann, muß jedenfalls festgehalten werden: Im hier beschriebenen Kontext gewinnt das Widerspruchsverbot noch einmal eine veränderte Funktion. Es verbietet die Annahme, die Differenz von Bewußtseinsstrukturen, aus der eine Divergenz von Objektivitätskriterien und Denknotwendigkeiten folgt, sei ein nicht weiter befragbares Faktum, mit dem der Erkenntnistheoretiker sich abzufinden habe. Und wenn dieses Faktum auf Gründe zurückgeführt werden kann, die das Bewußtsein verschiedener Individuen und Gruppen auf verschiedene Weise prägen, dann verbietet das Widerspruchsverbot die Annahme, ein Weltzustand, in welchem das Bewußtsein verschiedener Individuen und Gruppen der Wirksamkeit verschiedener „strukturprägender Realfaktoren" unterliegt, könne auf die Dauer bestehen bleiben. Es gebietet statt dessen eine solche Welt als vorläufig und überwindungsbedürftig zu beurteilen. Es gebietet deshalb die Antizipation einer Zukunft, einer real veränderten Welt, in welcher diejenigen Kräfte nicht mehr wirken, die jetzt verhindern, daß Menschen ihre Meinungsverschiedenheiten durch Argumente beilegen können. Und es verlangt, die objektive Geltung jedes Erfahrungsinhaltes als Antizipation einer solchen Zukunft auszulegen.

3. Die Frage nach den „strukturprägenden Realfaktoren" als Methodenproblem

a) *Empirische Theorien als Ausdruck eines „Dogmatismus des Erklärens":* Die nächstliegende Antwort auf die Frage, welcher Art jene Realfaktoren seien, die das Bewußtsein verschiedener Menschen auf je unterschiedliche Weise prägen, wird lauten: Es handelt sich um empirische Bedingungen, deren Wirksamkeit in einer empirischen Theorie beschrieben werden kann. Freilich macht diese Antwort eine Voraussetzung: Empirische Bedingungen und ihre empirischen Folgen werden im Bewußtsein des Interpreten durch eine empirische Theorie verknüpft. Die Form dieser Verknüpfung und damit die Kriterien für die objektive Geltung der

Erklärungsversuche werden durch die Bewußtseinsstruktur des Interpreten vorgezeichnet. Diese Bewußtseinsstruktur des Interpreten wird dabei fraglos vorausgesetzt, während die des Interpretierten, sofern sie von der des Interpreten abweicht, als fehlerhaft beurteilt werden muß. Die empirische Theorie, die fremde, abweichende Bewußtseinstrukturen aus empirischen Gründen nach empirischen Regeln ableitet, wird so zur Theorie von Fehlgestaltungen des fremden Bewußtseins. Der Interpret verhält sich dann zum Interpretierten ähnlich, wie sich der Psychiater zum Patienten verhält. Was der Patient sagt, gilt, weil es eine ganz andere Art der Ideenverknüpfung enthält als die, von der das Denken des Psychiaters geprägt ist, selbstverständlich als falsch. Nichtsdestoweniger ist das, was der Patient sagt, für den Psychiater äußerst aufschlußreich: nicht weil er vom Patienten etwas über diejenigen Gegenstände zu erfahren hofft, von denen dieser spricht (daß es sich dabei um Wahnvorstellungen handelt, ist von vorneherein gewiß). Aufschlußreich sind die Aussagen des Patienten für den Psychiater deshalb, weil sie ihm anzeigen, welcher Art die Fehlgestaltung im Denken des Patienten ist und auf welche Art von Ursachen diese Fehlgestaltung zurückgeführt werden muß.

b) *Eine Folge. Der „Skeptizismus des Verstehens":* Der Dogmatismus des Erklärens, der von vorneherein dessen gewiß ist, daß jene Gesetzmäßigkeit des Anschauens und Denkens, durch welche der Interpret hypothetische Bedingungen mit beobachteten Folgen verknüpft, allein Objektivität garantieren könne, verbindet sich notwendig mit einem Skeptizismus des Verstehens. Der Erklärende versteht ja das Bewußtsein des anderen als defizienten Modus seiner selbst, um dessen Defekte empirisch zu diagnostizieren, im glücklichen Falle sodann zu therapieren. Das aber bedeutet: Aussagen, die einem solchen defizienten Bewußtsein als hinlänglich begründet und objektiv gültig erscheinen, sind für den Interpreten nur als Symptom interessant, nicht hinsichtlich ihres Bedeutungsgehaltes (hinsichtlich dessen, was der Interpretierte sagt), sondern nur hinsichtlich ihrer Denk- und Aussagegestalt (hinsichtlich der Weise, wie der Interpretierte denkt und spricht). Fremde Denknotwendigkeiten geben dem Betrachter unter dieser Voraussetzung inhaltlich nichts zur Kenntnis, sondern geben ihm nur Aufschluß über die zerstörerische Wirkung derjenigen Einflüsse, denen der jeweils andere ausgesetzt ist. Der Interpret findet nichts zu verstehen, gerade weil er alles erklären kann.

c) *Eine neue Funktion des transzendentalen Kritizismus. Die Unterscheidung zwischen „Bedingungen" und „zureichenden Gründen" des Gegenstandsbezugs:* Es ist immer schon die Aufgabe der *„logike techne"* gewesen, den dritten Weg zu zeigen, der über die Doppelgefahr einer Überschätzung der begründenden Rede auf der einen Seite und einer Verachtung des Arguments auf der anderen Seite hinausführt (vgl. Platons Ausführungen über die *„logike techne"* als Überwindung des gemeinsamen Grundes zweier Fehlhaltungen, von denen ja die eine „τὸ

ἄγαν πιστεύειν τῷ λόγῳ", die andere aber „μισολογία" nennt, Phaidon 89d – 90b). Immanuel Kant hat diese Aufgabenstellung neu aufgegriffen, als er seinen transzendentalen Kritizismus als den dritten Weg entwarf, der über die Doppelgefahr von Dogmatismus und Skeptizismus hinausführen sollte. Wo aber diese Doppelgefahr von Dogmatismus und Skeptizismus in veränderter Gestalt wiederkehrt, wird auch der transzendentale Kritizismus auf veränderte Weise seine altbekannte Aufgabe erfüllen müssen.

Nun besteht der erste und wichtigste Akt des transzendentalen Kritizismus stets darin, zwischen Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgegenständen zu unterscheiden. Immer wenn wir von Erkenntnisbedingungen sprechen, machen wir sie zu etwas, worauf unsere Aussage sich bezieht, behandeln wir sie also wie Erkenntnisgegenstände. Daraus aber resultieren, wie Kant gezeigt hat, Widersprüche, die sich nur auflösen lassen, wenn wir uns bewußt machen, daß wir, wenn wir auf Erkenntnisbedingungen reflektieren, in unvermeidlich gegenständlicher Form von dem gesprochen haben, was kein Gegenstand ist. Darum ist zwar der Widerspruch, der bei dem Versuch, die transzendentalen Bedingungen möglichen Gegenstandsbezugs zu benennen, notwendig auftritt, keine Folge vermeidbarer Fehler, sondern eine unvermeidbare gerade diesem Thema angemessene Redeform. Aber das Widerspruchsverbot bleibt auch hier in Kraft. Es verbietet, den notwendig auftretenden Widerspruch als Spiegelung einer Eigenschaft aufzufassen, die den transzendentalen Erkenntnisbedingungen zuzusprechen wäre. Nicht die Sache, von der zu sprechen ist, ist widersprüchlich, sondern die Weise, wie wir von ihr sprechen, zeigt eine unvermeidliche widersprüchliche Form. Und diese widersprüchliche Form wird aufgehoben, wenn wir einsehen, daß unser unvermeidlicherweise gegenständliches Denken und Sprechen der Sache, von der hier zu sprechen ist, unangemessen bleibt. Neben den vier an früherer Stelle genannten Funktionen des Widerspruchsverbots zeigt sich hier eine fünfte. Zur Unterscheidung von Sein und Wahrheit, zur Unterscheidung der Sache selbst von ihren Aspekten, zur Unterscheidung der Weise, wie sich die Sache dem Denken „auf dem Wege" zeigt, von der Weise, wie sie sich ihm „am Ziele" zeigen wird, schließlich zur Unterscheidung zwischen dem gegenwärtig erfahrbaren Zustand der Welt und ihrer offenzuhaltenden Zukunft, tritt die weitere Unterscheidung zwischen der notwendigen, aber unangemessenen Form, wie wir von den transzendentalen Erkenntnisbedingungen sprechen, (der unvermeidlich unangemessenen Gegenständlichkeit dieses Sprechens) und der Eigenart dieser Bedingung selbst (ihrer wesentlichen Ungegenständlichkeit).

Das aber bedeutet für die Frage nach den „strukturprägenden Realfaktoren": Selbstverständlich ist damit zu rechnen, daß es Täuschungen der Wahrnehmung und Fehler des Denkens gibt. Selbstverständlich ist damit zu rechnen, daß psychologische, soziale, historische Bedingungen das

Anschauen und Denken von Individuen oder ganzen Gruppen so beeinflussen, daß derartige Fehler nicht mehr als Fehler bemerkt werden, sondern sogar, gemeinsam begangen, gruppeninterne Gemeinsamkeit der Überzeugungen begründen. All dies ist möglich, ja es ist sogar häufig der Fall, und all diese Fälle bieten ein weites Anwendungsfeld für empirische Theorien der Diagnose und der Therapie. Aber all diese empirischen Theorien haben es ausschließlich mit Hindernissen zu tun, die der Ausübung eines Anschauens und Denkens von bestimmter Struktur in den Weg treten können, oder mit den empirischen Gründen, von denen die Beseitigung solcher Hindernisse erwartet werden kann. In klassischer Terminologie gesprochen: Gegenstand einer solchen empirischen Theorie ist das „prohibens" bzw. das „removens prohibens" für die Ausübung derjenigen Anschauungs- und Denktätigkeiten, die die Transformation subjektiver Eindrücke und Antriebe, Ansichten und Absichten in objektiv gültige theoretische bzw. praktische Erkenntnisse möglich machen. Was sie erklären, ist nicht die Eigenart und Funktion der transzendentalen (Objektivität möglich machenden) Strukturen selbst, sondern nur das, was den entsprechenden Funktionen des Anschauens und Denkens in den Weg tritt oder aus dem Weg geräumt wird. Der „Dogmatismus des Erklärens" verwechselt insofern Bedingungen des Gegenstandsbezugs (die Beseitigung von Hindernissen) mit ihren zureichenden Gründen. Und er verwechselt Bedingungen mit Gründen, weil er für mögliche Gegenstände empirischer Erkenntnis hält, was als deren ungegenständlicher Möglichkeitsgrund verstanden werden muß. Und weil dieser Dogmatismus empirisch erklären will, was nur transzendental verstanden werden kann, d. h. was nicht im schon eröffneten Horizont des Anschauens und Denkens vorkommt, sondern diesen Horizont allererst eröffnet und an der Weise, wie er geöffnet ist, abgelesen werden muß, darum schlägt dieser Dogmatismus des Erklärens unvermeidlich in den Skeptizismus des Verstehens um. Der Kritizismus, der an der Unterscheidung zwischen Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgegenständen konsequent festhält, vermeidet die eine wie die andere Fehlhaltung.

d) *Das Problem „strukturverändernder Erfahrungen":* Diese Unterscheidung des transzendentalen Kritizismus ist nun freilich solange leicht festzuhalten, wie die Formgesetze des Anschauens und Denkens, die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Stammbegriffe des Verstandes und die Ideen der Vernunft, als die letzten, nicht weiter erklärungsbedürftigen Bedingungen dafür gelten, daß die Transformation subjektiver Ansichten und Absichten in objektiv gültige Erkenntnisse gelingen kann. Werden aber diese Strukturen selber als kontingent und damit erklärungsbedürftig verstanden, dann erhebt sich die Frage neu, auf welche Weise soll von Bedingungen gesprochen werden, die einerseits transzendental (nicht empirisch) sein sollen, andererseits als real und wirksam (nämlich bewußtseinsprägend) gedacht werden müssen? Wie

soll und kann von einer Wirklichkeit und ihrer Wirksamkeit gesprochen werden, die nicht empirisch-gegenständlicher Natur ist, andererseits aber nicht in der reinen Formalität und Funktionalität der Akte des Anschauens und Denkens sich erschöpft? Wenn der Versuch, von einer derartigen Wirklichkeit und Wirksamkeit zu sprechen, nicht in unkontrollierte Schwärmerei entarten soll, scheint nur ein Ausweg offenzubleiben: es muß Erfahrungen geben, an denen sich die gesuchten strukturprägenden Realfaktoren als wirksam erweisen, und zwar so, daß eine neue Prägung des Bewußtseins und mit ihr eine neue Notwendigkeit des Denkens und neue Objektivitätskriterien erst entstehen. Gesucht ist mit anderen Worten eine Erfahrung, die transzendental heißen kann, weil aus ihr erst die konkrete Gestalt jener menschlichen Akte des Anschauens und Denkens hervorgeht, die eine je konkrete Gestalt des Bezugs zu Objekten möglich macht.

Folgt man diesem Hinweis, dann wird folgende Hypothese wahrscheinlich: Es sind die Paradoxie-Erfahrungen, die solche Strukturen ändern, weil an bestimmten Erfahrungsinhalten, die innerhalb einer gegebenen Form des Anschauens und Denkens auftreten, diese Form als ganze zerbricht und in veränderter Form wiederhergestellt werden kann. Trifft diese Hypothese zu, dann ist zu folgern: Wir müssen solche Erfahrungen beschreiben, um zu verstehen, daß andere Individuen und Gruppen anders denken als wir. Wir müssen begreiflich machen, wie in der Erfahrung des Paradoxen eine gegebene Form des Anschauens und Denkens zerbrach, eine andere, also historisch konkrete Form des Anschauens und Denkens entstand: sei es unsere eigene, die anderen, die diese Erfahrung nicht gemacht haben, fremd bleibt, sei es eine fremde, die uns, weil wir diese Erfahrung nicht gemacht haben, unverständlich erscheint. Und so entsteht, in der Krise traditioneller Funktionsbestimmungen des Widerspruchsverbotes, von der soeben die Rede war, ein neuer Grund für das philosophische Interesse am Paradox und an seiner Deutung.

4. Strukturelle Bedingungen der Paradoxie-Erfahrung: Die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff

Zunächst seien die Ergebnisse des bisher durchlaufenen Gedankengangs zusammengefaßt: Wenn diejenigen Formgesetze, auf denen die Möglichkeit objektiver Geltung von Begriffen und Urteilen beruht, nicht gerade Verblüffungsresistenz erzeugen und letztlich Erfahrungsunfähigkeit bewirken sollen, wenn diese Formgesetze uns nicht auf eine Weise „sichern" sollen, die uns unbelehrbar macht, dann muß mit der Möglichkeit von Erschütterungserfahrungen gerechnet werden. Diese werden, sobald man sie zu beschreiben versucht, immer in Aussagen beschrieben werden müssen, die das logisch Unvereinbare miteinander verflechten. Also darf nicht jeder Widerspruch als Anzeichen für trügerischen Schein

oder für Fehler der Wahrnehmung und des Denkens erklärt werden; manche Arten des Widerspruchs in der Aussage gehören zur angemessenen Beschreibung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen, die im Erkenntnisvorgang unentbehrlich sind.

Aber selbstverständlich ist nicht jede Verflechtung von Gegensätzen, nicht jede Paradoxie dazu geeignet, das Anschauen und Denken in eine neue Form zu prägen. Manche Paradoxie-Erfahrung bringt die Vernunft zum Verstummen, zerstört den Akt des Denkens und mit ihm die Subjektivität, die Möglichkeit des Verstehens, und mit ihr die Intersubjektivität, schließlich die Möglichkeit objektiver Geltung des Gedachten. Wenn eine Paradoxie-Erfahrung nicht auf solche Weise zerstörend wirken soll, muß sie deutbar sein. Und wenn eine solche Deutung objektiv gültig und von subjektiver Willkür unterscheidbar sein soll, wird sie ihrerseits Widersprüche vermeiden müssen. Eine widerspruchsfreie Deutung von Erfahrungen, für deren Beschreibung freilich der Widerspruch konstitutiv bleibt, kann nun nur dadurch erzielt werden, daß der Inhalt dieser Erfahrung als die Real-Antizipation einer Zukunft verstanden wird, die alle paradoxe Verflechtung von Gegensätzen hinter sich lassen wird. Dann entspricht der Real-Antizipation der Zukunft im paradoxen Inhalt der Erfahrung die Ideal-Antizipation der gleichen Zukunft im dialektischen Begriff. Dieser dialektische Begriff ist von solcher Art, daß er die Notwendigkeit, den paradoxen Erscheinungsinhalt in widersprüchlichen Aussagen zu beschreiben, als Hinweis darauf begreift, daß in diesem Ereignis die Zukunft real antizipiert worden sei. Oder kurz: Nicht jede Paradoxie bietet die Chance, die Gefahren der Selbstverfangenheit, Unbelehrbarkeit und Erfahrungsunfähigkeit zu überwinden, sondern nur diejenige Paradoxie-Erfahrung, die sich im dialektischen Begriff als Real-Antizipation einer Zukunft deuten läßt.

Damit ist schon gesagt: Erfahrungen dieser Art verlangen eine spezifische Form der Anschauung und eine spezifische Leistung des Begreifens.

Sie verlangen nicht nur, daß der Inhalt der Wahrnehmung in die Formen von Raum und Zeit eingeordnet wird. Wenn der Erfahrungsinhalt die bisher wohlbewährten Formen unseres Anschauens und Denkens erschüttern soll, dann muß schon die Wahrnehmung das leisten, was Platon „Synopsis" genannt hat, die Fähigkeit der „Zusammenschau" dessen, was „zugleich mit seinem Gegenteil in die Wahrnehmung fällt" (Politeia 524 d). Und Platon war der Meinung, begabt für die Philosophie sei der, der zu solcher synoptischer Form der Wahrnehmung fähig sei. „ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ." „Wer zur Synopse fähig ist, ist dialektisch begabt, wer jenes nicht ist, ist auch dieses nicht" (Politeia 537 c). Einer solchen Anschauungsform entspricht ein Begriff, dessen Funktion sich nicht darin erschöpft, aus einer Fülle von Wahrnehmungsinhalten Gemeinsamkeiten hervorzuheben und von Differenzen abzusehen. Gefordert ist statt dessen der antizipatorische Begriff, der eine Sache da-

durch begreift, daß er deutlich macht, „worauf es mit ihr hinauswill".

Die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff scheinen Minimalerfordernisse dafür zu sein, daß unser Anschauen und Denken zur Paradoxie-Erfahrung fähig wird. Eine Logik der Erfahrung, die auch die Erfahrung des Paradoxen auf ihre Möglichkeitsgründe hin auslegen soll, muß die Paradoxie der Erfahrungsinhalte ohne Entschärfung beschreiben, diese Inhalte aber als Real-Antizipationen einer widerspruchsfreien Zukunft auslegen. Dazu ist ein Denken erforderlich, das mit der Zusammenschau von Gegensätzen beginnt – also eine solche Zusammenschau nicht „verbietet" – aber die Aufhebung dieser Verflechtung von Gegensätzen in Gedanken vorwegnimmt und diese Zukunft in den Erscheinungen real antizipiert findet.

In diesem Zusammenhang hat das Widerspruchsverbot nicht die Funktion, das Auftreten von Widersprüchen als Anzeichen für trügerischen Schein zu beurteilen; wohl aber hat es die Funktion, die Aufhebung dieser Widersprüche für eine Zukunft zu fordern und diese Zukunft in Gedanken vorwegzunehmen und in den Erscheinungen antizipiert zu finden.

DRITTER TEIL:

Felder möglicher Bewährung

Mehrfach im hier vorgetragenen Gedankengang war von einem philosophischen Interesse an der Paradoxie-Erfahrung die Rede. Von ihr wurde erwartet, daß sie eine Chance eröffne, uns aus der Selbstverfangenheit eines verblüffungsresistenten und erfahrungsunfähigen Denkens zu befreien; von ihr wurde erwartet, daß sie die Umprägung menschlichen Anschauens und Denkens verständlich macht, aus der für den, der diese Erfahrung gemacht hat, neue Notwendigkeiten des Denkens und neue Kriterien der Objektivität entspringen. Derartige Überlegungen könnten den Anschein erwecken, als müßte man derartige Erfahrungen ersinnen, weil man daran interessiert ist, aus der Selbstverfangenheit des Denkens befreit zu werden und argumentativ nicht beilegbare Dissense in der Gesellschaft wenigstens zu verstehen. Es ist aber nicht nötig, derartige Erfahrungen sich auszudenken. Man kann Beispiele für sie anführen. Ausgezeichnete Beispiele für solche Erfahrungen, die nur möglich sind, wenn die Anschauung synoptisch und der Begriff dialektisch ist, finden sich auf zwei Erfahrungsfeldern: auf dem Felde der sittlichen und auf dem der religiösen Erfahrung. An ihrer Deutung findet deshalb jede Logik der Paradoxie-Erfahrung ihre Bewährungsprobe. Wie muß, so wird man fragen müssen, eine Logik der Erfahrung aussehen, wenn sie geeignet sein soll, die sittliche Erfahrung und die religiöse Erfahrung ohne Verkürzung ihrer paradoxen Gestalt angemessen zu beschreiben? Und es wird zu zeigen sein: Bei jeder Deutung der sittlichen wie der reli-

giösen Erfahrung gewinnt das Widerspruchsverbot die Funktion, die dialektische Aufhebung jener Gegensatz-Verflechtungen für die Zukunft zu fordern, die für die Inhalte dieser Erfahrungen charakteristisch ist.

1. Die sittliche Erfahrung

In der sittlichen Erfahrung wird die absolute Verpflichtungskraft einer konkreten Handlungsmöglichkeit entdeckt, die in einer konkreten Situation sich darbietet. Diese Erfahrung enthält einen Widerspruch, der Kant daran gehindert hat, eine Theorie der sittlichen Erfahrung zu entwickeln. Die Schwierigkeit hat Kant in dem Satz zum Ausdruck gebracht: „So scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der [...] die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte und auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne" (Kritik der praktischen Vernunft A 120). Dieser Versuch einer „Anwendung" oder gar „Darstellung in concreto" erscheint deswegen „widersinnisch", weil alles, was wir tun können, höchst bedingt und höchst relativ ist, während die Pflicht uns unbedingt in Anspruch nimmt. Sittliche Erfahrung ist stets Erfahrung von der absoluten Verpflichtungskraft relativer Handlungsmöglichkeiten.

Es ist zum Verständnis der sittlichen Erfahrung von entscheidender Bedeutung, dieses Paradox nicht zu entschärfen, keine der beiden gegensätzlichen Aspekte dieser Erfahrung herabzumindern. Da besteht zunächst die Versuchung, die Relativität konkreter Handlungsmöglichkeiten aus dem Auge zu verlieren und sich an der Absolutheit der sittlichen Verpflichtung gleichsam zu berauschen. Es ist so wunderschön, von der Pflicht zu sprechen, ein guter Mensch zu sein – und es ist oft so peinlich trivial, sich darüber Rechenschaft zu geben, was man wirklich an guten Taten tun kann. Die Menschenliebe im allgemeinen ist immer etwas Begeisterndes, aber der konkrete Mensch in der Nachbarschaft, der Bettler an der Ecke, der hilfsbedürftige und zugleich vielleicht höchst unsympathische Mensch, der meine Hilfe in Anspruch nimmt – und mir doch zugleich den Eindruck vermittelt, daß das, was ich für ihn tun kann, ihm nicht endgültig aus einer Misere hilft – der hat nichts Begeisterndes an sich. Und die Versuchung besteht darin, um der Absolutheit der sittlichen Ideen willen ins Abstrakte zu entfliehen.

Eine andere Versuchung freilich besteht darin, sich die Relativität dessen, was wir handelnd bewirken können, in solcher Weise bewußt zu machen, daß daraus der Anschein entsteht, auch die Verpflichtung zur Tat sei nur relativ. Es trifft ja zu, daß alles, was wir tun oder lassen, von höchst endlichem Wert oder Unwert ist, und daß das meiste, was wir an Gutem oder Bösem ins Werk setzen können, hinsichtlich seiner Folgen durch andere gute oder böse Taten kompensiert werden kann. Und dadurch entsteht leicht der Eindruck, auch unsere sittlichen Pflichterfüllun-

gen und Pflichtwidrigkeiten, unsere Leistungen und Versäumnisse, könnten gegeneinander aufgerechnet werden. Für die Handlungsfolgen gilt dies in weitem Maße, aber auch für den sittlichen Wert der Handlungen selbst? Worauf aber soll der beruhen und wie soll er erfahren werden?

Die sittliche Erfahrung zeigt hier erneut ihre Paradoxie. Die konkrete Handlungsmöglichkeit, an der sich entscheidet, ob ich meine Pflicht tue oder versäume, ist mitsamt ihren stets bedingten und relativen Folgen nicht einfach ein Fall neben anderen Fällen, unter Dutzenden ihresgleichen, sondern so, wie sie sich mir in der Situation darbietet, jeweils „der entscheidende Fall", an dem sich „ein Ganzes entscheidet". Es gibt offenbar Erfahrungsinhalte, die dort, wo sie sich zeigen, uns so in Anspruch nehmen, daß sich an ihnen die Findung oder der Verlust der sittlichen Identität des Handelnden im ganzen entscheidet – und zwar ganz ohne Rücksicht darauf, daß die Ergebnisse der Handlung stets von relativem Wert oder Unwert sind.

Wir können uns, und dies macht die Paradoxie besonders deutlich, die unbedingte Verpflichtung einer bestimmten Handlungsmöglichkeit nicht dadurch klarmachen wollen, daß wir uns vormachen, wir schüfen dabei die vollkommene Welt; aber wir können auch nicht unter Berufung darauf, daß wir eben die absolut gute Welt nicht schaffen können, uns vormachen, die einzelne Tat sei deswegen in sittlicher Hinsicht „nicht so wichtig".

Dieser Widerspruch zwischen dem bedingten und relativen Wert konkreter Handlungsmöglichkeiten und der absoluten Verpflichtung, mit der diese Handlungsmöglichkeit uns sittlich in Anspruch nehmen kann, ist nicht anders auszulegen und aufzuheben als durch den dialektischen Begriff. Dieser nämlich begreift die konkrete Handlungsmöglichkeit als die Real-Antizipation einer Zukunft, in der die Identität des Täters mit seiner Tat wirklich erreicht sein wird. Aber es handelt sich um Antizipationen, nicht um die erreichte Zukunft selbst. Wir können zwar, um uns die absolute Verpflichtungskraft deutlich zu machen, sagen: „Handle so, daß diese Tat die letzte deines Lebens sein dürfte". Aber auch diese Überlegung entbindet uns nicht von der Sorge für den kommenden Tag, weder für uns noch für unsere Mitmenschen. Es gilt auch der zweite Imperativ: „Handle so, daß du das Morgen schon heute verantworten kannst".

Aber mit dieser antizipatorischen Auslegung der sittlichen Erfahrung ist deren Paradoxie noch nicht aufgehoben. Sie kennt noch eine zweite, radikalere Stufe, und diese Stufe der Paradoxie ist es, unter der Kant besonders gelitten hat. Er hat bemerkt, daß die einzelne sittliche Tat nicht genügt. Es handelt sich ja in sittlicher Hinsicht nicht darum, in einer im ganzen sittlich billigenswerten Welt einzelne Mißstände zu beheben, einzelne Überschüsse an Gutem zu erzeugen. Die Welt im ganzen scheint

sittlich gestört zu sein. In ihr wirken eigenartige Mechanismen, die uns immer wieder um die gute Wirkung unserer gutgemeinten Taten betrügen. Reinheit der Gesinnung garantiert, wie Kant schmerzlich anmerkt, nicht den Erfolg unserer Taten, im Gegenteil: Gewissenhaftigkeit scheint die Effizienz der Handlung zu mindern, Gewissenlosigkeit scheint sie zu vermehren.

Also müßte die Welt als solche eine andere werden. Sie müßte in eine moralische Ordnung gebracht werden, eine Ordnung, in der gute Taten stets auch gute Folgen haben. Aber die Erfahrung lehrt: Wer die gute Welt machen will, macht die Welt oft erst wirklich schlimm. Oder radikaler gesagt: Wer den Himmel auf Erden herstellen will, pflegt die Hölle auf Erden herzustellen. Kant hat diesen Vorgang beim Umschlag der Französischen Revolution von einer aus Moralität hervorgehenden Politik in den Terror so schmerzlich erfahren, daß er urteilen zu müssen glaubte: „... daß ein wohldenkender Mensch" auch bei besserer Aussicht auf Erfolg, „zum zweitenmale [...] das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde" (Der Streit der Fakultäten A 143f).

Dann aber entsteht die Paradoxie, daß wir uns die moralische Weltordnung zugleich zum sittlichen Zweck setzen müssen und sie nicht als Erfolg unserer Handlungen erwarten können. Die Zukunfts-Antizipation aber, durch die dieser Widerspruch aufgelöst werden kann, ist nicht mehr die Antizipation in der Idee (d. h. in der Zielvorstellung von der Erfüllung einer selbstgesetzten Aufgabe der Vernunft), sondern die Antizipation in der Hoffnung: Wenn ich sittlich handeln soll, muß ich hoffen dürfen, durch meine sittlichen Taten der Heraufkunft einer moralischen Weltordnung zu dienen, die nicht aus meiner Leistung entspringt, sondern aus dem moralischen Weltregiment einer allmächtigen Weltursache.

Es kommt hier nicht darauf an, Kants Theorie der Sittlichkeit und den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie darzustellen und zu würdigen. Aber im Rückgriff auf Kant konnte gezeigt werden: Eine Logik der sittlichen Erfahrung wird zeigen müssen, wie ein Anschauen und ein Denken seiner Form nach beschaffen sein muß, wenn es fähig sein soll, konkrete Situationen und Handlungsmöglichkeiten als Real-Antizipationen einer Zukunft der Hoffnung erfahrbar zu machen.

2. Die religiöse Erfahrung

Die Gegensätze, die im Inhalt der religiösen Erfahrung untereinander verbunden sind, so daß diese Erfahrung nur in widersprüchlichen Aussagen angemessen beschrieben werden kann, können hier nur in kurzen Stichworten genannt werden. Der auffälligste Widerspruch besteht darin, daß in dieser religiösen Erfahrung eine Wirklichkeit als gegenwärtig sich zeigt, die zugleich Grund und Grenze eines ganzen Erfahrungsbereichs ist, im Extremfall Grund und Grenze von allem, was ist. Diese universelle, in allen Einzelinhalten des entsprechenden Erfahrungsbe-

reichs oder der Welterfahrung überhaupt gegenwärtige Wirklichkeit, gewinnt in bestimmten Erscheinungen eine partikuläre, unterscheidbare Weise ihrer Präsenz. So kann jene göttliche Kraft des Lebens, die überall, wo Pflanzen wachsen, wo Nahrung dem, der sie aufnimmt, zur Lebenskraft wird, wo Tiere und Menschen sich fortpflanzen, gegenwärtig und wirksam ist, eine partikuläre, ausgegrenzte Gegenwartsgestalt gewinnen in heiligen Handlungen, an heiligen Orten, zu heiligen Zeiten, die eben diesem göttlichen Grund allen Lebens geweiht sind. Hierophantische Sondergestalten verleihen dem Omnipräsenten eine partikuläre, sakral ausgezeichnete, all seinen profanen Gegenwartsgestalten antithetisch zugeordnete Weise der Präsenz. Die spannungsreiche Zuordnung des Sakralen und des Profanen beruht ja nicht etwa darauf, daß das Profane in religiöser Hinsicht belanglos wäre, sondern im Gegenteil darauf, daß die jeweils in Betracht kommende Profansphäre in jener heiligen Wirklichkeit gründet, die in der sakralen Sondergestalt ihre ausgezeichnete, wirksame, religiös erfahrbare Gegenwart findet.

Mit dieser Gegensatz-Einheit von Omnipräsenz und partikulärer Gegenwart in einer sakral ausgezeichneten Sondergestalt verbindet sich eine zweite Gegensatz-Einheit: in der Begegnung mit dem in sakraler Sondergestalt gegenwärtigen tragenden Grund des Ganzen – sei es das Ganze eines bestimmten Lebensbereichs, etwa des Stammes oder der Stadt, oder auch der Fruchtbarkeit von Acker, Vieh und menschlichem Leben – gerät die profane Welt zugleich an ihre gefährdende Grenze. Dort, wo Gott oder das Heilige in sakral ausgezeichneter Weise präsent sind, werden Existenzbegründung und Tötungsmacht in unlöslicher Einheit erfahren. Selbst im Neuen Testament wird berichtet, daß die Mutter Jesu auf den Anruf „Sei gegrüßt, du Begnadete", mit dem äußersten Schrecken reagierte: „Und sie wurde von Schrecken geschüttelt" (Lk 1,29).

Und mit dieser Einheit von Existenzbegründung und Tötungsmacht hängt eine dritte Gegensatz-Einheit zusammen: die Wirklichkeit der profanen Welt würde, religiös verstanden, vergehen, wenn das Heilige und Göttliche ihr in die absolute Ferne entzogen wäre; sie würde aber auch nicht fähig sein, fortzubestehen, wenn das Heilige und Göttliche sich ihr unverstellt zeigte. „Kein Mensch schaut Gott und lebt." Die sakral ausgezeichnete Sondergestalt für die Gegenwart des Heiligen ist darum stets Erscheinung und Verhüllung zugleich. Die „Herrlichkeit", in der die Gottheit strahlend erscheint und sich den Menschen als gegenwärtig zeigt, ist zugleich der Mantel, in den sie sich hüllt.

Diese und ähnliche Gegensatzeinheiten müssen zunächst in der Wahrnehmung, im Auffassen der anschaulichen Gegenwartsgestalt des Heiligen und Göttlichen, „zusammengeschaut" werden. Und auch hier entspricht der synoptischen Anschauung der dialektische Begriff, der die hierophantischen Sondergestalten auszulegen vermag – freilich auf eine Weise, die sich von der Auslegung der sittlichen Erfahrung qualitativ un-

terscheidet. Einerseits nämlich ist der dialektische Begriff, der die religiöse Erfahrung auslegen soll, anamnetischer Begriff, andererseits ist er antizipatorischer Begriff. Anamnetisch ist dieser Begriff jedoch nicht im Sinne des platonischen Denkens, das sich von der Gegensatz-Einheit der Phänomene an die widerspruchsfreien Urgestalten erinnern läßt, an denen alle Erscheinungswirklichkeit ihren Halt findet; anamnetisch ist er vielmehr in dem Sinne, daß er sich von dieser Gegensatz-Einheit der sakralen wie der profanen Gegenwartsgestalten des Heiligen an Urereignisse erinnern läßt, in welchen vor aller Zeit und dennoch in einem Nacheinander dasjenige geschah, was im Inhalt der religiösen Erfahrung sowie der in ihrem Lichte verstandenen Alltagserfahrung als paradoxes Zugleich begegnet.

So begegnet, um nur das wichtigste Beispiel zu nennen, in allen profanen Erfahrungen vom Leben, aber auch in seinen sakralen Sondergestalten, etwa in den Riten und Festen der Fruchtbarkeit, eine eigentümliche Verschlingung von Leben und Tod. „Vivimus moriendo et morimur vivendo". Das Leben, das wir mit jedem Atemzug neu empfangen, wird uns niemals zum dauernden Besitz, sondern muß mit jedem ausgeatmeten Atemzug wieder verschenkt werden. Und auch im geistigen und sittlichen Zusammenhang ist Leben Selbstfindung immer nur in dem Maße, in welchem es zugleich Selbsthingabe ist. Wollen wir unsere Erfahrungen vom Leben beschreiben, so müssen wir in paradoxer Verflechtung Gegensätzliches zugleich sagen.

Der religiös-dialektische Begriff ist nun anamnetischer, erinnernder Begriff, indem er in der Gegensatz-Einheit solcher Erfahrungsinhalte ein Urgeschehen bezeugt findet, in welchem beispielsweise, wie dies in vielen Religionen berichtet wird, ein Gott sein Leben verschenkte, sich selbst in den Tod dahingab (nach anderen Mythen: von anderen Göttern getötet wurde), damit die Welt das Leben habe. Aus dem Tode der Gottheit entstanden, ist darum das Leben dazu bestimmt, sich in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Tode zu vollenden und so „für die Vielen" hingegeben zu werden. Der anamnetisch-dialektische Begriff führt so die Gegensatz-Einheit, durch die die gegenwärtige Erfahrung (z. B. die Erfahrung vom Leben) bestimmt ist, auf Ereignisse zurück, in welchen die Glieder dieser Gegensatz-Einheit ins Nacheinander expliziert waren (zuerst der Tod des Gottes, dann das Leben der Welt, schließlich das Sterben der Individuen in der Welt, der Pflanzen, Tiere und Menschen, als Vollendung ihrer Gemeinschaft mit dem sterbenden Gott, zuletzt eben dadurch ihre Gemeinschaft mit den Vielen, ja Ungezählten, für die auch die Pflanzen, Tiere und Menschen nun, in der Gemeinschaft mit dem Gott, ihr Leben verschenken).

Entscheidend aber bleibt für den religiös-anamnetischen Begriff, daß das Ereignis, das „im Anfang" geschah und der Weltwirklichkeit in ihrem sakralen wie in ihrem profanen Bereichen die bleibend paradoxe Gestalt

einprägte, den Charakter einer offenen Entscheidung gehabt hat. Ob aus dem Tode des Gottes das Leben der Welt hervorgehen werde, oder ob, durch eben diesen Tod der Gottheit, die Welt, noch ehe sie entstand, in den Abgrund des Todes versinken würde, dies war „im Anfang" eine noch offene Alternative – und es ist in jeder kultischen Vergegenwärtigung dieser Ereignisse wieder eine offene Frage, so daß die Riten des Lebens mit Furcht und Zittern gefeiert werden. Die offene Frage aber ist durch die Willensentscheidung einer Willensmacht, das „Nutum" eines „Numen" entschieden worden.

Und auf diese Willensentscheidung einer Willensmacht gründet sich deswegen im religiösen Verständnis auch die hoffende Zukunfts-Antizipation. Wie „vor aller Zeit" durch die Entscheidung einer Willensmacht der Tod des Gottes nicht zum Tode, sondern zum Leben der Welt wurde, so wird „am Ende der Tage" die Gegensatz-Einheit von Tod und Leben aufgehoben zugunsten jenes „Ja ohne Nein", in welchem das Leben endgültig den Sieg über den Tod davontragen wird. Weil aber Willensentscheidungen von Willensmächten weder durch menschliche Leistung herbeigeführt noch durch Herleitung aus Gründen als notwendig erwiesen werden können, darum hat diese Zukunftsantizipation den Charakter der reinen Hoffnung, deren Erfüllung der Mensch nicht erzwingen kann.

Eine Logik der religiösen Erfahrung wird also zeigen müssen, wie ein Anschauen und Denken seiner Form nach beschaffen sein muß, um konkrete, unterscheidbare Erfahrungsinhalte als die „Real-Repräsentationen" einer Vergangenheit „vor aller Zeit" und als Real-Antizipationen einer Zukunft „am Ende der Tage" begreiflich zu machen, wobei in jeder derartigen Real-Repräsentation und Real-Antizipation die Willensentscheidung einer Willensmacht Gegenwart gewinnt, von der Heil und Unheil der Welt im ganzen abhängt.

3. Gemeinsame Erfordernisse einer Logik der sittlichen und der religiösen Erfahrung

Es ist deutlich, daß eine Logik der Erfahrung, die auch eine Logik der sittlichen und der religiösen Paradoxie-Erfahrung einschließen soll, jene Minimalerfordernisse erfüllen muß, von denen an früherer Stelle die Rede war. Gefordert ist in beiden Fällen die synoptische Anschauung, die erfaßt, wie es zu den Möglichkeitsbedingungen der sittlichen wie der religiösen Erfahrung gehört, daß in der sittlichen Situation wie im hierophantischen Ereignis Entgegengesetztes zugleich in die Wahrnehmung fällt. Gefordert ist in beiden Fällen der dialektisch-antizipatorische Begriff, der erfaßt, daß im Inhalte der sittlichen wie der religiösen Erfahrung eine Zukunft real antizipiert ist und daß die Deutung dieser Erfahrung nur gelingen kann, wenn die gleiche Zukunft in Gedanken antizipiert wird.

Aber offensichtlich sind die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff nur die notwendigen, nicht schon die zureichenden Bedingungen eines Anschauens und Denkens, das zur sittlichen bzw. religiösen Erfahrung fähig ist. Es bedarf weiterer Untersuchung, um zu klären, worauf es beruht, daß in der sittlichen wie in der religiösen Erfahrung der je konkrete Inhalt zwar durchaus unter eine allgemeine Regel fällt (z. B. unter die sittliche Norm, oder, im religiösen Zusammengang, unter die Regel von der Wiederkehr identischer Urereignisse in immer neu abgewandelten Abbildereignissen), daß aber dennoch der einzelne Erfahrungsinhalt nicht der vertretbare, sondern der jeweils „entscheidende Fall" ist, an dem sich jeweils ein Ganzes entscheidet.

Zu klären sind weiterhin die Bedingungen dafür, daß diese Entscheidung als offen erfahren wird, so daß ihr positiver Ausgang aus keiner allgemeinen Regel der Notwendigkeit hergeleitet werden kann. Das sittlich handelnde Subjekt, das in einer konkreten Handlungsmöglichkeit die Chance zu entdecken meint, die eigene sittliche Identität zu finden, die Identität des Handelnden mit seiner Handlung wirksam zu antizipieren, kann in eben dieser Lage auch durch einen sittlichen Fehlgriff die eigene Identität verlieren – und dies auf eine durch keine andere sittlich positive Handlung kompensierbare Weise. Und der religiöse Mensch, der angesichts des hierophantischen Ereignisses sich dem Heiligen und seiner heilschaffenden Macht so anvertrauen will, daß „für ihn" geschieht, was „im Anfang" geschah und „am Ende der Tage" seine Vollendung finden wird, kann sich in einer religiösen Fehlhaltung so am Heiligen vergreifen, daß die Gabe des Lebens ihm zum Tode gereicht – und dies wiederum auf eine Weise, die durch keinen anderen religiösen Akt kompensiert werden kann. („Es fand sich, daß für mich eben das Gebot, das zum Leben gegeben ist, zum Tode gereichte", Röm 7, 10.) Zu prüfen ist vor allem, wie diejenige sittliche bzw. religiöse Erfahrung beschaffen ist und auf welchen Möglichkeitsbedingungen sie beruht, an denen ein solcher Zusammenbruch der gesamten sittlichen bzw. religiösen Existenz und ihres Erfahrungshorizonts nicht ausschließlich auf vermeidbaren Fehlern der sittlichen bzw. religiösen Entscheidung beruht, sondern darauf, daß diese Weisen der Erfahrung als solche an ihre Grenze geführt werden. (Zu untersuchen sind also Strukturen, die eine Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs, aber auch des religiösen Verstehens möglich machen und dessen Aufhebung in Postulaten der Hoffnung erfordern.)

Eine Logik der Erfahrung, die sich in der Auslegung sittlicher und religiöser Erfahrungen bewährt, ist also in der Tat ein noch offenes Forschungsprogramm. Entscheidend scheint mir dabei zu sein: Eine Theorie, die aufweisen will, wie Anschauungs- und Begriffsformen gestaltet sein müssen, um derartige Erfahrungen möglich zu machen, wird sich immer wieder daran bewähren müssen, konkrete Zeugnisse bezeugter Erfahrung auszulegen, nicht solche vermeintlichen Erfahrungen, die der

Philosoph sich selber ausgedacht hat. Immer neu wird sich zeigen, daß die Hermeneutik – also die Verstehenslehre und Auslegungskunst – auch in diesem Zusammenhang die Bewährungsprobe jeder Transzendentalphilosophie bleiben wird. In meiner Untersuchung „Fähigkeit zur Erfahrung" habe ich Proben einer solchen hermeneutischen Bewährung gegeben.

Worum es dabei geht, das läßt sich am deutlichsten sagen, indem man philosophisch auf eine sehr außergewöhnliche biblische Formulierung reflektiert. Ich meine den Satz des Apostels Paulus, der eine „Umprägung zur Neuheit des Denkens" für nötig hält, wenn die Fähigkeit zum Urteil über „das Zustimmungswürdige, das Vollkommene, das Gott Wohlgefällige" möglich sein soll (Röm 12,2). Dabei führt Paulus eine solche Umprägung des Denkens aus dem „Schema dieser Weltzeit" in eine neue, das objektiv gültige Urteil über das rechte Verständnis des göttlichen Willens erst ermöglichende Gestalt, auf einen strukturprägenden Realfaktor eigener Art zurück: auf die göttliche Gnade, an deren paradox erscheinendem Verkündigungswort der Mensch zu Fall kommt, durch deren Wirksamkeit er sich aber neugestaltet erhebt.

Die Exegese eines biblischen Satzes ersetzt keine philosophische Theorie. Aber eine philosophische Theorie kann und muß sich daran messen lassen, ob sie sich als tauglich erweist, solche Erfahrungen angemessen zu beschreiben und zu deuten, in welchen Neuprägung des Denkens geschieht und damit neue Kriterien des Urteils gesetzt werden. Dies werden stets Paradoxie-Erfahrungen sein. Darum geht es für eine solche Theorie nicht darum, den Widerspruch aufzulösen, der bei der Beschreibung und Deutung solcher Erfahrungen unvermeidlich auftritt, sondern darum, ihn in seiner antizipatorischen Bedeutung zu begreifen. Nur so wird eine Logik der Erfahrung das leisten können, was ihr aufgetragen ist: Formgesetze des Anschauens und Denkens freizulegen, die nicht Überraschungsresistenz und Unbelehrbarkeit erzeugen, sondern Erfahrung möglich machen.

ThPh 62 (1987) 352–381

Wie erreicht der Glaube seinen Grund?

Modelle einer „analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie

von Erhard Kunz S. J.

Das Wort der christlichen Verkündigung wird im Glauben „nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gotteswort angenommen" (1 Thess 2, 13). Der Grund, weshalb der Verkündigung mit unbedingter Gewißheit in Freiheit zugestimmt wird, ist Gott selbst, der sich in der Verkündigung mitteilt. Nun begegnet die christliche Verkündigung aber durchaus auch als Menschenwort. So stellt sich die Frage, wie in diesem Menschenwort Gottes Wort als Grund des Glaubens zugänglich wird. Wie erreicht der Glaube, der das menschliche Wort der Verkündigung annimmt, seinen Grund, nämlich den sich mitteilenden, offenbarenden Gott?

Mit dieser Frage hat sich die neuzeitliche katholische Theologie unter dem Stichwort „analysis fidei" in einer spezifischen Problemkonstellation intensiv auseinandergesetzt. Im folgenden soll zunächst der Weg, der zu der neuzeitlichen Problemstellung geführt hat, kurz und eher summarisch skizziert werden (I). Danach werden vier Modelle einer „analysis fidei" vorgestellt (II)[1].

I. Geschichtliche Hinführung zum neuzeitlichen Problem der „analysis fidei"

In der frühen Kirche steht von Anfang an fest, daß der Glaube „nicht auf menschlichen Lehren oder Erwägungen" aufbaut, sondern auf Gottes Mitteilung beruht und deshalb ein Verstehen von „Gottes Denken und Wollen" selbst eröffnet[2]. Darin besteht die Überlegenheit des Glaubens über alles bloß menschliche Erkennen. Zugleich bemüht sich die christliche Verkündigung, die Hörer durch Argumente und „vernünftige Beweisführung"[3] von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen. Dabei wird zunächst vor allem den in Jesus Christus erfüllten Prophezeiungen eine besondere Überzeugungskraft zuerkannt. Eine systematische Reflexion über die Struktur des Glaubensaktes, etwa über das genaue Verhältnis von Glaubenszustimmung und vernünftiger Argu-

[1] Der folgende Artikel ergänzt den Beitrag des *Verfassers* „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)", in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Bd. 4, Freiburg (im Druck).

[2] *Justin*, Dialog mit dem Juden Tryphon 68,1; vgl. *R. Rößler*, Studien zum Glaubensbegriff im zweiten und beginnenden dritten Jahrhundert, Hamburg (Dissertation) 1968, 19–23.

[3] *Justin*, Apologie I 55.

mentation, wird aber kaum angestellt. Das theologische Bemühen richtet sich vornehmlich darauf, den Glaubensinhalt zu entfalten und die christliche Botschaft als Weg zu wahrer Einsicht (Gnosis) und zur wahren Philosophie aufzuweisen[4]. Die Erkenntnislehre des Platonismus mit ihrer Betonung des in den Menschen einstrahlenden göttlichen Lichtes bietet dazu den philosophischen Hintergrund[5]. Nach seinem Selbstverständnis beruht der christliche Glaube ja, sowohl was seinen Inhalt wie seinen Vollzug betrifft, ganz auf Gottes erleuchtendem Wirken und kann so als die vollkommene, alle anderen, auch philosophischen Erkenntnisse einschließende und überhöhende Erkenntnis verstehbar gemacht werden. Glaube und Vernunft stehen in der patristischen Theologie mehr und mehr nicht als zwei konkurrierende eigenständige Erkenntnisordnungen einander gegenüber. Auctoritas und ratio werden nicht als gegensätzlich erlebt, sondern sind innerlich aufeinander bezogen[6]. Dieses Verständnis ist vor allem in der griechischen Theologie gewachsen. Grund des Glaubens ist hier der Logos: πιστεύειν τῷ λόγῳ[7]. Logos ist dabei ein sehr gefüllter Begriff. Er meint das göttliche Wort, das in Christus erschienen ist und in Schrift und Predigt begegnet. Zugleich enthält er die Bedeutung, die im Lateinischen durch zwei Begriffe, nämlich „auctoritas" und „ratio", ausgedrückt wird. Der göttliche Logos übersteigt die menschliche Vernunft und begegnet deshalb als Autorität, welcher Glauben zu schenken ist. Er weckt aber auch Einsicht und Verstehen und bringt daher die menschliche Vernunft zu ihrer eigenen Vollkommenheit[8].

In der westlichen Theologie ist diese Sichtweise besonders durch *Augustinus* entfaltet worden[9]. Nach ihm kann der christlichen Lehre, weil sie sich wesentlich (auch) auf kontingente geschichtliche Sachverhalte bezieht und deshalb durch Zeugen übermittelt wird, nur auf Autorität hin

---

[4] Vgl. *U. Köpf*, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974, 39f.; *U. Wickert*, Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes, in: ZThK 62 (1965) 153–177, vor allem 168–177 (zu Origenes); ferner den Artikel „Gnosis I" in: RAC 11, 446–537.

[5] Zu Platon selbst vgl. *W. Pannenberg*, Rezeptive Vernunft: Die antike Deutung der Erkenntnis als Hinnahme vorgegebener Wahrheit, in: H. Nagl-Docekal, Überlieferung und Aufgabe (FS. E. Heintel), Wien 1982, Bd. 1, 265–301, hier: 269–284.

[6] Vgl. *A. Lang*, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg, Basel, Wien 1962, 16–19.

[7] Vgl. dazu *K. H. Lütcke*, „Auctoritas" bei Augustin, Stuttgart 1968, 61f. Zur Autorität des Logos als Begründung des Glaubens bei Clemens von Alexandrien vgl. *J. Escribano-Alberca*, Glaube und Gotteserkenntnis in Schrift und Patristik, HDG I 2a, Freiburg 1974, 50–53.

[8] Zur Verbindung zwischen Christus als Offenbarungslogos und der menschlichen Vernunft (λόγος) schon bei Justin vgl. *J. Escribano-Alberca* 29–31.

[9] Zum Glaubensverständnis des hl. Augustinus vgl. *J. Escribano-Alberca* 116–125; *Lütcke* (Anm. 7). *M. Löhrer*, Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955; *St. G. Hall*, Art. Glaube IV (Alte Kirche), in: TRE 13, 307; *A. Schindler*, Art. Augustin/Augustinismus I, in: TRE 4, 662–666; *D. Lührmann*, Art. Glaube, in: RAC 11, 113–115.

zugestimmt werden. Der christliche Glaube gründet auf Autorität, und zwar grundlegend auf der Autorität Gottes, die in der Autorität Christi erscheint, und in der Autorität der Bibel und der Kirche in der jeweiligen Gegenwart erfahrbar wird. Autorität meint dabei nicht die bloße Macht (potentia), etwas durchzusetzen und blinde Anerkennung zu erzwingen, sondern sie besagt die innere „Gewichtigkeit" einer Person, ihre moralische Qualität und sachliche Kompetenz, kraft deren die Person eine Wahrheit überzeugend nahebringen kann, so daß ihr (der Person und der Wahrheit zugleich) gerne zugestimmt wird. Autorität beruht auf der Übereinstimmung von Lehre und Leben; sie bewegt durch ihr Beispiel zur Zustimmung. Die Autorität Gottes fordert durchaus Gehorsam, aber sie begegnet zugleich als Milde (clementia). Sie gewinnt durch das Beispiel der Erniedrigung (humilitas) Christi ihre Überzeugungskraft. Diese wird allerdings erst wirksam, wenn Christus auch als „innerer Lehrer" durch die Gnade das Herz der Menschen berührt und öffnet. Die göttliche Autorität manifestiert sich in bestimmten geschichtlichen Phänomenen, z. B. in der Heiligkeit von Christen, in der universalen Verbreitung der Kirche, in Wundern und Prophezeiungen. Dies sind Indizien (indicia), die auf die Autorität hinweisen, sie glaubwürdig machen und so zur glaubenden Anerkennung der Autorität hinführen. Allerdings liefern sie keinen strengen Beweis. Die Zustimmung bleibt deshalb ein Vertrauensakt, der aber nicht irrational ist, sondern von einem Denken vorbereitet und begleitet wird[10]. Der durch die Autorität begründete Glaube ermöglicht dann ein weiteres Erkennen und setzt ein wirkliches Einsehen mit wahrer Vernunft frei („crede, ut intelligas!"). Ziel dieses fortschreitenden Erkenntnisprozesses ist die Schau (visio) Gottes. Die Vernunft (ratio) ist im gesamten Glaubensvorgang also nicht ausgeschaltet, sondern kommt zur Geltung. Weil die Zustimmung zur christlichen Lehre aber bleibend an Autorität gebunden ist, wird der Glaube durch die Vernunft nicht überholt, sondern er ist seinerseits die Voraussetzung wahrer Vernunft.

Die eindringenden Gedanken des Augustinus bleiben im Mittelalter (und darüber hinaus) wirksam[11]. Eine neue Problemstellung beginnt im Hochmittelalter. Die Gründe dafür sind vielfältig. Es entwickelt sich ein stärkeres Bewußtsein von der Eigenständigkeit der Vernunft und führt zu einer schärferen Unterscheidung von Glauben und Wissen. Die nicht-

[10] Vgl. praed. sanct. 2,5 (PL 44,962 f) mit den beiden oft zitierten Sätzen: „Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum". „ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare".

[11] Vgl. noch *Nikolaus Cusanus*, De docta ignorantia III c. XI, Heidelberger Ausgabe I 152: „Nisi credideritis, non intelligetis. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus". Vgl. auch *M. Grabmann*, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: *ders.*, J. Mausbach (Hg.), Aurelius Augustinus, Köln 1930, 87–110.

theologischen Wissenschaften entfalten sich und veranlassen die Theologie, sich ihnen gegenüber als Glaubenswissenschaft zu behaupten. So entsteht vom 13. Jahrhundert an eine eigentliche theologische Wissenschaftstheorie[12], in der die Eigenart des Glaubens und sein Verhältnis zur Vernunft reflektiert wird. Eine besondere Notwendigkeit zu dieser Reflexion ergibt sich auch aus dem Einfluß, den die aristotelische Wissenschaftslehre gewinnt. Durch sie wird ein freies Wirken Gottes in der Welt und folglich eine das Wissen übersteigende freie Glaubenserkenntnis in Frage gestellt[13]. Ein weiterer wichtiger Anlaß, der das Nachdenken über den Glauben, vor allem über die Begründung des Glaubens und über den Aufweis der Glaubwürdigkeit, angeregt hat, sind die mittelalterlichen Disputationen mit Juden und Mohammedanern[14]. Alle diese Faktoren fordern die Theologie heraus und lösen einen eindrucksvollen Reflexionsprozeß aus[15].

Hier kann nur kurz auf den einflußreichsten mittelalterlichen Lehrer, auf *Thomas von Aquin*, eingegangen werden, dessen Lehre über den Glauben in Glaubensanalysen unserer Zeit wieder positiv aufgegriffen und als Lösung vorgelegt worden ist[16]. Thomas[17] unterscheidet sehr klar zwischen dem Wissen, das der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich ist, und dem Glauben, der den von Gott geoffenbarten Glaubensinhalten zustimmt[18]. Im Wissen werden die Gegenstände aus ihren eigenen Gründen erkannt und bejaht; die letzten Voraussetzungen des Wissens sind Prinzipien, die keiner weiteren Begründung mehr bedürfen, weil sie der Vernunft aus sich heraus bekannt sind und von ihr mit Evidenz erfaßt oder „gesehen" werden. Die Glaubensgegenstände werden demgegenüber nicht aus inneren Gründen eingesehen; sie können nicht bewiesen und nicht mit Evidenz erfaßt werden. Sie übersteigen die menschliche Vernunft und werden nur durch göttliche Offenbarung er-

---

[12] Vgl. *Köpf* (Anm. 4).

[13] Vgl. *G. Greshake*, Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, 358–377.

[14] *A. Lang* 64–75.

[15] Vgl. dazu etwa *E. Gössmann*, Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (HDG I 2 b), Freiburg 1971; *G. Engelhardt*, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, Münster 1933; *J. N. Espenberger*, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915.

[16] Vgl. z. B. *J. Trütsch*, Der Glaube, in: MS I, 883–887; *J. Alfaro*, Fides Spes Caritas, Rom 1963, besonders 424–463; *F. Malmberg*, Art. Analysis fidei in: LThK I 477–483.

[17] Zur Glaubenstheologie des Thomas von Aquin vgl. *J. Meyer zu Schlochtern*, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt/Main 1978, 97–117; *L. Oeing-Hanhoff*, Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: ders. (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 97–124; *Gössmann* 96–108; *A. Lang* 158–161; *J. Alfaro*, Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam, in: Gr. 44 (1963) 501–543; *M. Seckler*, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961; *A. Stolz*, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin (StAns 1), Rom 1933; *H. Lang*, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

[18] Vgl. etwa STh (= Summa Theologica) I 1,6 ad 2.

kannt[19]. Der Glaubende, der den offenbarten Wahrheiten zustimmt, kann sich deshalb nicht auf eigene Einsicht (auf ein unmittelbares Sehen oder auf ein durch Beweise vermitteltes Wissen) stützen, sondern er verläßt sich auf die göttliche Einsicht oder die göttliche Wahrheit selbst, welche sich in der Offenbarung erschlossen und mitgeteilt hat. Der spezifische Grund des Glaubens (seine „ratio formalis" oder sein Formalobjekt) ist also Gott selbst, insofern er die „Erste Wahrheit" (veritas prima) ist. „Der Glaube, von dem wir sprechen, gibt nur deshalb zu etwas seine Zustimmung, weil es von Gott geoffenbart ist; also stützt sich der Glaube auf die göttliche Wahrheit selbst als auf sein Erkenntnismittel."[20] Auch der Glaube (wie dann auch die Theologie als Glaubenswissenschaft) hat folglich ein unmittelbares, keiner weiteren Begründung mehr bedürftiges Erkennen als seine Voraussetzung; aber es ist nicht ein Erkennen des Menschen, sondern das Erkennen Gottes selbst[21]. Deshalb verbindet der Glaube den Menschen mit der unfehlbaren göttlichen Erkenntnis selbst[22].

Wie aber wird die Offenbarung Gottes dem Menschen zugänglich und wie kann er sich auf die göttliche Wahrheit selbst stützen? Nach Thomas begegnet Gott dem Glaubenden gleichsam von zwei Seiten, von außen und von innen[23]. Von außen werden die Glaubensinhalte durch die kirchliche Lehrverkündigung vorgelegt. Diese bezieht sich ihrerseits auf die Heilige Schrift und hat ihren letzten Ursprung in der Offenbarung, welche den unmittelbaren Offenbarungsempfängern (Propheten, Aposteln) von Gott selbst zuteil geworden ist. Die von der Kirche vorgelegte Glaubenslehre geht also von Gott, der Ersten Wahrheit, selbst aus. Der Zusammenhang von kirchlicher Lehre, Heiliger Schrift und Erster Wahrheit ist für Thomas so wichtig, daß er ihn ausdrücklich in die Bestimmung des Formalobjektes des Glaubens aufnimmt: „Das Formalobjekt des Glaubens ist die Erste Wahrheit, insofern sie in den Heiligen Schriften und in der Lehre der Kirche, welche aus der Ersten Wahrheit hervorgeht, in Erscheinung tritt."[24] Die äußere Glaubensvorlage hat durchaus die Kraft, durch Wort und Tat (z. B. durch die die Offenbarung bestätigenden Wunder) den Menschen zum Glauben hinzuführen (inducere). Sie ist jedoch nicht ausreichend, um die Glaubenszustimmung hervorzurufen. Das zeigt schon die einfache Erfahrung, daß nach demselben Wunder oder derselben Predigt die einen zum Glauben kommen, während die anderen ungläubig bleiben. Außer der von außen zum Glauben hinführenden Ursache ist deshalb eine weitere Ursache erfordert, die den

[19] Vgl. STh II–II 6,1 c; I 1,1 c.
[20] STh II–II 1,1 c.
[21] Vgl. STh I 1,2 c.
[22] De Ver. 14,8 c; vgl. STh II–II 1,3 c.
[23] STh II–II 6,1; In Boethium de trinitate 3,1 ad 4.
[24] STh II–II 5,3 c.

Menschen von innen zur Glaubenszustimmung bewegt. Der entscheidende Grund dafür ist dieser: Weil der Mensch im Glauben über seine Natur hinaus erhoben wird und am Erkennen Gottes selbst Anteil erhält, muß Gott selbst als inneres übernatürliches Prinzip zum Glauben befähigen und bewegen. Diese innere gnadenhafte Bewegung ist die hauptsächliche und eigentliche Ursache der Glaubenszustimmung[25]. Durch die innere Gnade erhält der Mensch einen „inneren Instinkt", der ihn auf das letzte Ziel, die Anschauung Gottes, ausrichtet. Dadurch wird er auch zum Glauben bereit und geneigt gemacht und empfängt eine innere „Verwandtschaft" (connaturalitas) mit dem Glaubensgegenstand[26]. Die Gnade bewegt ferner den freien Willen, daß er aus Liebe zu dem verheißenen letzten Ziel dem Intellekt den „Befehl" zur Glaubenszustimmung gibt[27]. Dieser Befehl des Willens ist erfordert, weil der menschliche Intellekt wegen der fehlenden Evidenz des Glaubensgegenstandes aus sich selbst nicht hinreichend zu einer Zustimmung motiviert wird[28]. Die Gnade wirkt als Glaubenslicht auch auf das Erkennen selbst ein und ermöglicht ein eigentliches „Sehen", zwar nicht ein Sehen der inneren Wahrheit der Glaubensgegenstände (dadurch würde gerade die Eigenart des Glaubens aufgehoben), wohl aber ein Sehen der „Glaubbarkeit" und der Glaubenspflicht. Dieser Sachverhalt wird von Thomas in einigen später oft kommentierten Sätzen ausgesagt: Das Glaubenslicht läßt die Glaubensgegenstände als dem rechten Glauben angemessen sehen[29]. Durch das Glaubenslicht sehen die Glaubenden, daß die Glaubensgegenstände geglaubt werden sollen[30]. Dieses Sehen, das eine Möglichkeitsbedingung der Glaubenszustimmung ist, richtet sich – jedenfalls auch – auf die äußeren Zeichen und andere Motive, die zum Glauben hinführen[31]. Das gnadenhafte Glaubenslicht – so darf man die Aussagen wohl interpretieren – läßt gerade auch die Überzeugungskraft (die „Evidenz" !) der äußeren Offenbarungswirklichkeit sehen. Jedenfalls stehen nach Thomas die äußere und die innere Ursache des Glaubens nicht einfach nebeneinander, sondern sind wesentlich aufeinander bezogen[32]. Erst durch die innere Gnade und das Glaubenslicht findet der Glaubende die unmittelbare Beziehung zu Gott, der Ersten Wahrheit selbst; diese manifestiert sich

[25] STh II–II 6,2; vgl. auch II–II 2,9 ad 3.

[26] Vgl. *Seckler*, Instinkt (Anm. 17). *V. Berning*, Das Prinzip der Konnaturalität der Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: ThGl 72 (1982) 291–310.

[27] Vgl. z. B. STh II–II 2,9 c; De ver. 14, 1 c.

[28] STh II–II 1,4 c.

[29] STh II–II 1,4 ad 3.

[30] STh II–II 1,5 ad 1: „per lumen fidei vident esse credenda".

[31] STh II–II 1,4 ad 2: „non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi".

[32] Vgl. In Boethium de trinitate 3,1 ad 4; vgl. auch die Verschränkung von Außen und Innen in: In Rom c. 10 lect. 2, n. 842: „verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis".

aber gerade in den äußeren Gegebenheiten, in der Heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche. In der Verbindung von frei wirkender und frei angenommener Gnade und der geschichtlich begegnenden Offenbarung erreicht der Glaube seinen spezifischen Grund, nämlich die untrügliche, unbedingte Gewißheit gebende göttliche Wahrheit[33].

Wie verhält sich nun die (natürliche, philosophische) Vernunft des Menschen zu dem in Gottes Wahrheit begründeten Glauben? Durch Vernunftargumente kann der Glaube nicht bewiesen werden[34]. Wohl aber kann die Vernunft Sachverhalte, zum Beispiel die Existenz Gottes, erkennen, ohne die auch der Glaube nicht möglich ist und die im Glauben als „praeambula" vorausgesetzt sind[35]. Auf der Basis der Vernunft können ferner Einwände gegen den Glauben entkräftet und gelöst werden[36]. Die Vernunft vermag nach Thomas sogar „in einer streng rationalen Beweisführung *Wahrscheinlichkeitsgründe* für die Wahrheit der Offenbarung ... anzuführen. Freilich, diese Wahrscheinlichkeitsargumentation belegt nicht zwingend die von der Theologie vorausgesetzten Glaubensprinzipien. Aber sie haben, wie Thomas sagt, durchaus eine ‚irgendwie überzeugende Kraft' (In III sent. 24, 1, 2)."[37] Die Theologie benutzt die wahren Aussagen, welche die Philosophen mit der natürlichen Vernunft erkennen konnten, „gleichsam als äußere und wahrscheinliche Argumente"[38]. Trotz der klaren Unterscheidung besteht zwischen der natürlichen Vernunft und dem Glauben also ein Verhältnis harmonischer Zuordnung: Die natürliche Vernunft ist dem Glauben hilfreich; der Glaube vollendet die Vernunft[39].

An einigen Punkten wird jedoch deutlich, daß das Verhältnis von Vernunft und Glaube auch bei Thomas nicht in jeder Hinsicht unproblematisch ist[40]. Das Wissen, in dem die Gegenstände in einem Begründungszusammenhang mit Notwendigkeit und unausweichlicher Stringenz erfaßt werden, entspricht der Natur des Intellektes mehr als der freie Vollzug des Glaubens[41], dessen Gegenstände die Vernunft übersteigen; deshalb ist, von der subjektiven Seite her betrachtet, das Wissen auch sicherer als der Glaube[42]. Im Glauben wird der menschliche Intellekt nicht hinreichend von seinem Gegenstand selbst zur Zustimmung bewegt; er

[33] Zur Gewißheit und Untrüglichkeit des Glaubens vgl. STh I 1,5 c.
[34] STh I 1,8 c sowie ad 2 und ad 3.
[35] STh I 2,2 ad 1; II–II 1,5 ad 3.
[36] Vgl. STh I 1,8 c.
[37] *Greshake* 374. Siehe auch Summa contra Gentiles I 8.
[38] STh I 1,8 ad 2. Zur Autorität der Philosophen bei Thomas vgl. *U. Horst*, Das Wesen der „auctoritas" nach Thomas von Aquin, in: MThZ 13 (1962) 155–172.
[39] Vgl. STh I 1,8 ad 2.
[40] Dieser Aspekt wird von manchen Autoren besonders hervorgehoben, z. B. von *G. Muschalek*, Glaubensgewißheit in Freiheit, Freiburg 1968, 20–37.
[41] Vgl. Summa contra Gentiles III 40.
[42] STh II–II 4,8 c.

kommt nicht aus sich selbst und von seinem Gegenstand her zu einer erfüllenden Ruhe und zu seinem Ziel; die suchende Bewegung des Intellektes wird vielmehr von außen, nämlich durch den Befehl des Willens, beendet („terminatur tantum ex extrinseco"). Der Intellekt gerät dabei gleichsam in Gefangenschaft[43]. Solche Aussagen bleiben bei Thomas noch in das harmonische Gesamtbild eingeordnet. Sie sind bei ihm auch Ausdruck des vorläufigen Charakters der Glaubenserkenntnis, die ganz auf ihre Aufhebung in der eschatologischen Anschauung Gottes ausgerichtet ist. Dennoch kündigt sich in dieser Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben, in der der Glaube, vom Intellekt her betrachtet, als „unvollkommenste Tätigkeit" erscheint[44], doch auch schon die weitere Entwicklung an, in der Vernunft und Glauben, Natur und Gnade in größere, teilweise gegensätzliche Spannung geraten.

Die Antwort, die Thomas auf das Problem des Glaubensaktes gegeben hat, setzt sich in der Folgezeit nicht generell durch. Einzelne Aspekte, die bei Thomas in eine umfassende Synthese integriert sind, werden nun besonders akzentuiert. So wird von manchen Theologen die Möglichkeit der natürlichen Vernunft im Bereich des Glaubens sehr hoch eingeschätzt. Die natürliche Vernunft kann die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erkennen und so zu einem natürlich erworbenen Glauben gelangen (fides acquisita). Dieser der natürlichen Vernunft mögliche Glaubensakt bildet die menschlich erfahrbare Seite des Glaubensvollzugs überhaupt. Es beginnt die Entwicklung, welche dem gnadenhaften Glaubenslicht einen Einfluß auf das Bewußtsein und die Erfahrung des Glaubenden abspricht[45]. Andere Theologen beurteilen die Möglichkeit der natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit äußerst skeptisch. Für sie gründen der Glaube und seine Gewißheit entweder ganz im Wirken der Gnade (charismatische Erklärung) oder im Willen des Menschen (voluntaristische Erklärung)[46]. Vor allem die nominalistische Schule betont stark den Willensfaktor. Wenn sich schließlich auch eine „mittlere Lösung" durchsetzt[47], so bleibt die Frage, wie der Glaube seinen Gewißheit und Freiheit ermöglichenden Grund findet, doch im ausgehenden Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit virulent, wie nicht zuletzt auch die Theologie Martin Luthers beweist[48].

---

[43] De ver. 14,1 c; ferner: STh II–II 1,4 c; 4,2 ad 1 und ad 2; 4,5 c; 5,2 c.

[44] Summa contra Gentiles III 40; vgl. STh I–II 67,3 c.

[45] Zur Bedeutung der fides acquisita bei Johannes Duns Scotus und bei Wilhelm Ockham vgl. *Gössmann* 113–116, 121 f. Zum intellektualistischen Erklärungsversuch des Glaubens im Spätmittelalter vgl. *A. Lang* 165 f.

[46] Vgl. ebd. 164–168.

[47] Vgl. ebd. 168–175.

[48] Vgl. etwa *G. Ebeling*, Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. 2, Tübingen 1969, 138–183, besonders 164–175; *B. Lohse*, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958.

Eine nochmalige Verschärfung erfährt die Problematik in der katholischen Theologie vom 16. Jahrhundert an, und zwar einmal durch die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und deren Glaubensbegriff, sodann durch den Einfluß des neuzeitlichen Wissenschafts- und Sicherheitsideals, wie es vor allem von Descartes formuliert und durch ihn wirksam geworden ist[49]. Jetzt lautet die Frage: Wie kann dem (katholischen) Glauben, der eine freie Zustimmung zu einem nicht einsichtigen („dunklen") Gegenstand ist, doch eine unbedingte Sicherheit und unübertreffliche Festigkeit („certitudo super omnia firma") zukommen? Mit dieser Frage ist das Thema der „analysis fidei" gegeben, das vom 16. Jahrhundert an in den Glaubenstraktaten ausführlich behandelt wird.

II. Lösungen des Problems der „analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie

Die neuzeitliche katholische Theologie behandelt die Frage nach dem spezifischen Glaubensgrund zunächst weitgehend auf der Basis eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses[50]. Offenbarung wird als „locutio Dei attestans" verstanden[51]: Gott teilt dem Menschen anderweitig gar nicht oder nur schwer zugängliche Wahrheiten mit und tritt mit seiner Autorität für sie ein. Offenbarung ist vor allem Belehrung von Gott. Bevor der Mensch die mitgeteilten Inhalte auf göttliche Autorität hin glaubt, muß die Zuverlässigkeit der Mitteilung in der Glaubwürdigkeitserkenntnis nachgewiesen sein.

Aber der Glaube gründet nicht in dieser vorausgehenden Glaubwürdigkeitserkenntnis, sondern sein Grund oder – wie auch gesagt wird – sein Formalobjekt oder sein spezifisches Motiv ist die Autorität des offenbarenden Gottes selbst. Die Glaubenszustimmung geschieht „wegen der Autorität des offenbarenden Gottes", wie auch Vatikanum I – die übereinstimmenden Aussagen der Theologen aufgreifend – in seiner Definition des Glaubens feststellt[52].

Wie aber wird dieser Grund dem Glaubenden zugänglich und wie wird er im Glaubensakt selbst so erreicht, daß sich der Glaubende darauf stützen und sich darauf verlassen kann? Und welche Rolle spielt dabei die

[49] Zur Ähnlichkeit der neuzeitlichen Analysis fidei mit der Descartesschen Analysis scientiae vgl. *K. Eschweiler,* Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 45–49.

[50] Vgl. dazu *M. Seckler,* Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Freiburg 1985, 64–66.

[51] Zum neuzeitlichen Offenbarungsverständnis: *H. Waldenfels* (unter Mitarbeit von *L. Scheffczyk*), Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I 1 b), Freiburg 1977.

[52] DS 3008. Zum Glaubensverständnis in Vatikanum I vgl. *P. Walter,* Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum, Mainz 1980; *H. J. Pottmeyer,* Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg 1968.

vorausgehende Glaubwürdigkeitserkenntnis? In der Antwort auf diese Frage unterscheiden sich die verschiedenen Theorien der „analysis fidei". Die wichtigsten klassischen Lösungsmodelle seien hier jeweils an einem Vertreter vorgestellt.

Lösungsmodell A: Der Glaubensgrund wird im Glauben selbst geglaubt

Diese Lösung ist von *Franz Suarez* (1548–1617) spekulativ entfaltet und durch ihn geschichtlich wirksam geworden[53].

1. Die Frage, die Suarez in der „analysis fidei" oder – wie er noch mit einem seit dem 14. Jahrhundert üblichen Ausdruck sagt – in der „resolutio ultima fidei"[54] zu beantworten sucht, lautet: Welches ist der letzte, auf nichts anderes mehr rückführbare objektive Grund, dessentwegen der Intellekt den geoffenbarten Wahrheiten mit unüberbietbarer Gewißheit zustimmt? Wenn Glauben sich nicht in einen regressus in infinitum auflösen soll, muß es einen angebbaren objektiven Sachverhalt geben, der letztlich zum Glauben bewegt und der die spezifische Glaubensgewißheit trägt und rechtfertigt. Dieser Sachverhalt wird als das Formalobjekt des Glaubens bezeichnet. Nicht die subjektive Erkenntnisfähigkeit oder die „Wirkursache" des Glaubens steht also zur Diskussion, sondern die Letztbegründung des Glaubens im Gegenstandsbereich.

2. Wie seit der mittelalterlichen Theologie üblich, bestimmt auch Suarez den offenbarenden Gott oder die Autorität des offenbarenden Gottes als das Formalobjekt des Glaubens. Charakteristisch für sein Glaubensverständnis ist jedoch, daß er an mehreren Stellen die *Dunkelheit* der Offenbarung ausdrücklich in das Formalobjekt mit aufnimmt: Die „dunkel offenbarende Autorität Gottes" ist der letzte Grund des Glaubens[55]. Zu dieser Betonung der Dunkelheit glaubt sich Suarez durch Hebr. 11,1 verpflichtet: Glauben ist eine Zustimmung zu Wahrheiten, „die man nicht sieht"[56]. Im Glauben, so folgert Suarez, ist somit jedes „Sehen" oder jede Evidenz ausgeschlossen[57]. Im Glauben erfolgt die Zustimmung nicht, weil man aufgrund zwingender Erkenntnis oder innerer Einsicht vom Gegenstand selbst überzeugt wäre oder von seiner Klarheit bewegt würde, sondern ganz und ausschließlich auf das Zeugnis eines anderen

[53] Die folgenden Ausführungen stützen sich im wesentlichen auf *F. Suarez*, De fide (Opera omnia, Bd. 12, Paris 1858). Zum Glaubensverständnis des Suarez: *H. Petri*, Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I 2 c), Freiburg 1985, 86–91; *K. Deuringer*, Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez, Freiburg 1941; *P. Schütt*, Das Verhältnis von Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez, Warendorf 1929.

[54] Vgl. *A. Lang* 107. Der Begriff der „resolutio" findet sich im Zusammenhang der Frage nach der Letztbegründung des Wissens auch bei *Thomas v. A.*: De ver. 14,1 c.; STh II–II 5,2 c.

[55] Vgl. d.4 s.6 n.2; d.4 s.1 n.5.

[56] Vgl. d.3 s.7 n.3.

[57] d.6 s.2 n.5: „actus fidei ab actu evidente distinguatur". d.6 s.5 n.5: „actus fidei obscurus est et inevidens".

hin[58]. Die geforderte Dunkelheit oder Nichtevidenz bleibt nach Suarez aber nur gewahrt, wenn weder das Materialobjekt (die einzelnen Glaubenswahrheiten) noch das Formalobjekt (die Autorität und die Offenbarung Gottes) im Glaubensakt selbst mit Evidenz erfaßt und bejaht werden. Wenn also jemand einer Wahrheit, die in sich selbst uneinsichtig ist, deshalb zustimmt, weil er mit Evidenz erkannt hat, daß sie von Gott geoffenbart ist, so vollzieht er keinen Glaubensakt, sondern einen Akt des Wissens[59]. Selbst eine Zustimmung, die aufgrund einer übernatürlichen Erleuchtung mit Evidenz geschähe, wäre kein Glaube; denn sie gründete nicht in der Autorität Gottes, sondern in der selbst gesehenen Wahrheit[60]. Das Glaubenslicht als solches ermöglicht also kein „Sehen"[61]. Die Autorität Gottes wird nicht als Eröffnung von Einsicht verstanden, sondern (nur) als Grund von Sicherheit über uneinsichtige Gehalte. Der Unterschied vor allem zu Augustinus, aber auch zu Thomas ist deutlich. Mit der scharfen Unterscheidung von Glaubensakt und Evidenz ist das Grundproblem der Glaubensanalyse des Suarez vorprogrammiert.

3. Damit das Formalobjekt im Glauben wirksam sein kann, muß es selbst erkannt und bejaht werden. Nur als selbst erkannt („nisi ut cognitum") kann es den Glauben begründen und den Intellekt zur Zustimmung bewegen[62]. Die Erkenntnis des Formalobjektes muß derart sein, daß dadurch gerade auch die spezifische Glaubensgewißheit möglich wird[63]. Somit stellt sich die Frage, wie eine solche Erkenntnis gegeben ist. Daran hängt nach Suarez zu einem großen Teil das eigentliche Problem der „resolutio fidei"[64].

4. Die dem Glaubensakt vorausgehende rationale Glaubwürdigkeitserkenntnis reicht nach Suarez nicht aus, um dem Intellekt das Formalobjekt des Glaubens in der geforderten Weise nahezubringen. Zwar schätzt Suarez die Möglichkeiten der natürlichen Vernunft im Bereich der Glaubwürdigkeitserkenntnis sehr hoch ein[65]. Aber keine natürliche rationale Erkenntnis, so evident und sicher sie auch sein mag, erreicht die überragende Sicherheit des übernatürlichen Glaubens; sie ist deshalb als Fundament des Glaubens ungenügend[66]. Sie kann nur vorausgehende Bedingung sein[67]. Das Fundament muß an Festigkeit und Sicherheit dem auf ihm errichteten Gebäude entsprechen. Die einer niedrigeren Ordnung angehörende Zustimmung kann nicht die Zustimmung einer höheren Ordnung tragen. „Die Glaubenszustimmung ist aber höherer Ord-

[58] Vgl. d.3 s.7 n.3; d.3 s.8 n.18.
[59] d.3 s.8 n.18; d.3 s.8 n.19.
[60] d.3 s.8 n.20.
[61] Ebd.: „assensus per se evidens ... non potest esse a lumine fidei, quia non fundatur in auctoritate dicentis".
[62] d.3 s.6 n.1, n.7; d.3 s.3 n.9. [63] Vgl. d.3 s.6 n.6.
[64] d.3 s.6 n.1. [65] Vgl. insbesondere d.6 s.2.
[66] d.3 s.1 n.3. [67] d.3 s.1 n.2.

nung und ist sicherer als eine natürliche und evidente Zustimmung. Deshalb ist es ausgeschlossen, daß die Glaubenszustimmung bezüglich ihres Formalobjektes in einer bloß natürlichen und evidenten Zustimmung gründet."[68]

5. Das Formalobjekt des Glaubens wird aber auch nicht in einem gnadenhaften Licht mit übernatürlicher Evidenz wahrgenommen. Zwar schließt Suarez evidenzvermittelnde übernatürliche Erleuchtungen auch im irdischen Leben nicht grundsätzlich aus (obwohl er ihnen gegenüber – aus Angst, häretische Tendenzen zu fördern – äußerst zurückhaltend ist). Aber ein Licht, das übernatürliche Evidenz schenkte, wäre vom Glaubenslicht verschieden und die entsprechende Zustimmung wäre keine Glaubenszustimmung. Das Formalobjekt des Glaubens kann deshalb auch nicht in irgendeiner Art übernatürlicher Intuition oder Erfahrung zugänglich werden. Dadurch würde die für den Glauben wesentliche Dunkelheit und seine Bezogenheit auf Autorität verlorengehen[69].

6. Da die Erkenntnis des Formalobjeks weder in einer natürlichen rationalen noch in einer übernatürlichen Evidenz, also nicht in irgendeinem Wissen bestehen kann, ergibt sich für Suarez als einzige sachgerechte Lösung: Das Formalobjekt wird im Glaubensakt selbst *geglaubt.* Nur wenn das Formalobjekt selbst „mit göttlichem und eingegossenem Glauben" erreicht wird, kann es den Glauben begründen[70]. In jedem Glaubensakt wird – wenigstens einschlußweise – auch die Autorität Gottes und sein offenbarendes Sprechen als Erstes und Grundlegendes glaubend bejaht[71]. Der Glaube hat deshalb keinen außerhalb seiner liegenden Erkenntnisgrund, sondern er hat sein hinreichendes Fundament in sich selbst[72]. Er ist ein eigenständiger, originärer Akt, der keiner weiteren Begründung bedarf und dessen Formalobjekt nicht auf ein anderes zurückgeführt wird[73].

Indem der Glaubensgrund im Glauben selbst erreicht und geglaubt wird, wird damit auch die Glaubwürdigkeit der Glaubenswahrheiten, die schon vorgängig zum Glaubensakt mit rationaler Sicherheit erkannt wurde, in neuer Weise erfaßt. Auch sie wird im Glaubensakt selbst mit der Gewißheit des Glaubens geglaubt und deshalb mit viel größerer Festigkeit bejaht, als es in der rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis aufgrund menschlicher Beweggründe geschieht[74].

7. Wie versteht Suarez das Verhältnis von Glaubensgrund und Glaubensgegenstand in dem einen Glaubensakt? Nach ihm sind das Formalobjekt und das Materialobjekt (die einzelnen Glaubenswahrheiten) nicht durch ein diskursives Nacheinander miteinander verbunden; es wird nicht vom einen zum anderen fortgeschritten, sondern in einem einzigen Zustimmungsakt wird die Glaubenswahrheit um des Formalobjektes wil-

[68] d.3 s.6 n.6. [69] d.3 s.8 n.20. [70] Vgl. d.3 s.12 n.7
[71] Bezüglich der Autorität Gottes: d.3 s.6 n.6. Bezüglich der Offenbarung: d.3 s.12 n.9.
[72] d.3 s.6 n.5 [73] d.3 s.6 n.8. [74] d.6 s.8 n.7

len bejaht[75]. Jedoch kann Suarez das Verhältnis zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand auch als einen „virtuellen Diskurs" bezeichnen[76].

Hinter dem Bemühen, einen formellen Diskurs im Glaubensakt zu vermeiden, steht das Ringen des Suarez mit der eigentlichen Schwierigkeit, die immer wieder gegen seine Theorie vorgebracht worden ist: Wenn der Glaubensgrund selbst geglaubt wird, scheint ein regressus in infinitum unvermeidbar: Ich glaube die einzelne Glaubenswahrheit, weil Gott es geoffenbart hat; ich glaube aber auch die Offenbarung Gottes, weil Gott es geoffenbart hat usw. Suarez weiß um diese Schwierigkeit. Er bezeichnet es als das „große Geheimnis des Glaubens", daß der Glaube, der doch seine Gegenstände nicht in Klarheit sieht, seinen eigenen Grund selbst ebenfalls (nur) glaubend erfaßt[77]. Ein solcher Akt ist vom Menschen her nicht möglich, sondern kann nur als übernatürlicher, gnadenhafter Akt, in dem Gott selbst im Menschen wirksam ist und einen Neuanfang setzt, geschehen. Jedoch meint Suarez, daß dieses Geheimnis des Glaubens der Vernunft durchaus nahegebracht werden kann. Der Grund für die aufgewiesene Eigenart des Glaubens ist nämlich die unendliche Erhabenheit der göttlichen Wahrheit und die spezifische Qualität des göttlichen Zeugnisses. Gott kann den Menschen so ansprechen, daß mit dem Inhalt des Sprechens zugleich auch das Geschehen des göttlichen Sprechens und die Autorität Gottes als glaubwürdig gegeben sind. Gott kann sich selbst in seinem Zeugnis als glaubwürdig bezeugen. Diesem einfachen Akt von seiten Gottes entspricht der Glaube, der in ein und demselben Akt um Gottes willen (Deo) an Gott (Deum) glaubt. Obwohl dies mit der Erhabenheit Gottes gegeben ist und der Glaube deshalb ein einzigartiger Vorgang ist, der nicht einfach mit anderen menschlichen Erkenntnissen gleichgesetzt werden kann, ist es doch schon beim menschlichen Sprechen so, daß man, ohne den anderen zu sehen, im Hören sowohl den Vorgang wie den Inhalt des Sprechens wahrnehmen kann[78]. Indem etwas mitgeteilt wird, wird im Vollzug selbst (in actu exercito) auch das Sprechen selbst mitgeteilt[79]. Im Unterschied zum menschlichen Sprechen ist das göttliche Sprechen jedoch unmittelbar glaubwürdig, weil es als solches mit der göttlichen Autorität erfüllt ist.

8. Diese Erklärungen zeigen, worum es in der Glaubenstheorie des Suarez vor allem geht und worin ihre Stärke liegt: Suarez will die Göttlichkeit der Offenbarung und die unmittelbare, in ihr selbst liegende Glaubwürdigkeit zur Geltung bringen. Es geht ihm um die Kraft der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Zeugnisses, sich selbst aus sich heraus als glaubwürdig zu erweisen[80]. Indem der Glaube dieses selbst-

[75] d.6 s.4 n.4, n.6; d.3 s.6 n.8. [76] d.3 s.12 n.10. [77] d.3 s.6 n.8.
[78] *F. Suarez*, De existentia Dei, c.1 n.5 (Opera omnia, Bd. 1, S. 2).
[79] De fide, d.3 s.12 n.12. [80] d.3 s.6 n.8.

glaubwürdige göttliche Zeugnis bejaht, hat er einen Grund erreicht, der auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden muß. Das göttliche Zeugnis kann aus sich selbst heraus geglaubt werden, und zugleich können um seinetwillen die Wahrheiten geglaubt werden, die es mitteilt. Jedoch hat diese Theorie, so wie Suarez sie insgesamt expliziert, bei aller theologischen Kraft auch ihre Grenze. Diese liegt in der Art und Weise, wie Suarez generell die Dunkelheit des Glaubens ins Spiel bringt. Indem er jede Form von Evidenz aus dem Glauben ausschließt, muß auch jedes „Sehen" der Glaubwürdigkeit außerhalb des Glaubensaktes verlegt werden und kann für das eigentliche Erfassen des spezifischen Glaubensgrundes nicht fruchtbar gemacht werden[81]. Auch der Glaubensgrund wird folglich in einem Licht geglaubt, das keine Klarheit mitteilt[82]. Muß aber dann der Glaube nicht als ein Sprung ins Dunkel erscheinen, bei dem selbst in keiner Weise sichtbar ist, wo man ankommt? Die Frage nach einer weiteren Begründung des Glaubens und seiner die rationale Glaubwürdigkeitserkenntnis übersteigenden Gewißheit drängt sich deshalb auf.

An einer wichtigen Stelle scheint Suarez diese Grenze selbst durchbrochen zu haben[83]. Auf die Frage, warum das Formalobjekt des Glaubens selbst geglaubt werden könne, antwortet er: weil es sich selbst so bezeugt, daß es nicht nur die Glaubenswahrheiten, sondern auch sich selbst evident glaubwürdig macht („ut faciat evidenter credibilia ..."). Hier wird also dem Formalobjekt des *Glaubens* die Kraft zugesprochen, die *Evidenz* der Glaubwürdigkeit zu wecken. Offenbar leuchtet diese Evidenz, da sie ja vom Formalobjekt des Glaubens ausgeht, im Glaubensakt selbst auf. Damit sind aber die sonstigen strikten Aussagen des Suarez zur Dunkelheit des Glaubens modifiziert[84]. In dieser Richtung müßte weitergedacht werden, damit der im übrigen eindrucksvolle Ansatz des Suarez Bestand haben kann.

Lösungsmodell B: Der Glaubensgrund wird im Glaubensvollzug unmittelbar erkannt und bejaht

Diese Theorie ist von *Johannes de Lugo* (1583–1660) entworfen worden[85] und hat in der neuzeitlichen Theologie viele Anhänger gefunden. Wichtige Vertreter im 19. Jahrhundert sind Joseph Kleutgen[86] und Johann Baptist Franzelin[87].

1. J. de Lugo stimmt mit Suarez in der Problemstellung und der

---

[81] Auf diesen Punkt richtet sich auch die Kritik von *Schütt* 150–152.

[82] Vgl. d.4 s.6 n.5: „lumen fidei autem differt specie a lumine claro, et ex vi suae speciei claritatem non confert".

[83] d.3 s.6 n.8.

[84] Daß Suarez ansonsten der Meinung ist, daß die Evidenz der Glaubwürdigkeit sich nicht dem Glaubenslicht verdankt, zeigt d.4 s.6, wo Suarez sich ausdrücklich auch von Thomas absetzt.

[85] Vgl. *Petri* 91–98. [86] Vgl. ebd. 162–167.

[87] Vgl. *Walter* 154–167; *Petri* 147–149.

grundsätzlichen Bestimmung des Formalobjektes des Glaubens überein. Der Unterschied betrifft die Frage, wie das Formalobjekt, nämlich die Autorität Gottes und seine Offenbarung, dem Glaubenden zugänglich wird. In der Lösung des Suarez sieht de Lugo einen „unerklärlichen Zirkel“[88]. Die Autorität des offenbarenden Gottes kann nach de Lugo den Glauben nur letztlich begründen, wenn sie selbst nicht wiederum um eben dieser Autorität willen geglaubt, sondern wenn sie unmittelbar erkannt und ihr unmittelbar zugestimmt wird. So richtet sich das Bemühen de Lugos darauf, nachzuweisen, daß und wie eine unmittelbare Zustimmung zur Autorität und Offenbarung Gottes möglich ist.

2. Um de Lugos Gedanken zu verstehen, müssen einige Unterscheidungen beachtet werden. Die Zustimmung zu einem Gegenstand ist dann unmittelbar, wenn die Einsicht in die Wahrheit des Gegenstandes nicht von einem anderen Gegenstand abgeleitet ist, sondern aus dem Gegenstand selbst entspringt. Das kann in zweifacher Weise geschehen: Entweder zeigt sich der Gegenstand unmittelbar durch seine eigene Gegenwart und wird so in sich selbst geschaut. Oder zwischen zwei geistig erfaßten Gehalten (Begriffen, „termini“, wie de Lugo sagt) wird ein solcher Zusammenhang wahrgenommen, daß man unmittelbar den einen vom anderen aussagen kann. Die Wahrheit des Gegenstandes (nämlich der Zusammengehörigkeit der beiden Gehalte) ist in diesem Fall unmittelbar bekannt „aus dem Erfassen der Begriffe“ (ex apprehensione terminorum). Der Zusammenhang zwischen den Begriffen kann wiederum in doppelter Weise wahrgenommen werden: entweder „mit Evidenz“, wenn nämlich der Sachverhalt sich so klar zeigt, daß keine Zweifel mehr möglich sind und der Intellekt zur Zustimmung genötigt wird; oder „dunkel“, wenn nämlich trotz wirklicher Einsicht in die Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe doch noch gewisse Zweifel möglich sind, die aber als unvernünftig beurteilt werden, so daß sie durch eine Entscheidung des Willens ausgeschaltet werden können. Die „Dunkelheit“ der Wahrnehmung schließt nach de Lugo also Unmittelbarkeit nicht aus, sondern besagt nur die geringere Deutlichkeit der Wahrnehmung, die noch Zweifel – allerdings unvernünftige Zweifel – zuläßt[89].

3. Die Autorität Gottes und die göttliche Offenbarung sind uns nach de Lugo nicht unvermittelt in sich selbst gegenwärtig, sondern werden durch die Vermittlung weltlich-geschichtlicher Gegebenheiten zugänglich. Sie werden daher nicht unmittelbar geschaut. Das bedeutet, daß die erste Weise, wie einem Gegenstand unmittelbar zugestimmt werden kann, beim Formalobjekt des Glaubens nicht gegeben ist. Jedoch können die Autorität Gottes und die göttliche Offenbarung unmittelbar aus dem Verstehen und Erfassen der Begriffe (ex apprehensione terminorum) er-

[88] *J. de Lugo*, De virtute fidei divinae, Ed. Paris 1891, d.1 s.6 n.82.
[89] Vgl. d.1 s.4 n.47, n.50; d.1 s.1 n.4; d.7 s.1 n.4.

kannt werden. In und trotz der Vermittlung ist also ein unmittelbares Erkennen, das nicht auf andere Erkenntnisse zurückgeführt werden muß, möglich. De Lugo sucht hier zu erklären, was später als vermittelte Unmittelbarkeit bezeichnet worden ist. Wie können die Autorität Gottes und seine Offenbarung in der besagten Weise unmittelbar erkannt werden?

4. Bezüglich der Autorität Gottes hält de Lugo das Problem für nicht so schwierig. Schon die Vernunft kann unabhängig von der Offenbarung unmittelbar erkennen: „Wenn Gott spricht, spricht er die Wahrheit"[90]. Wer den Begriff „Gott" (= das höchst vollkommene Wesen) und den Begriff „wahrhaftig" (= größte Vollkommenheit einer geistigen Natur) versteht, der sieht auch unmittelbar ein, daß von Gott Wahrhaftigkeit (veracitas) ausgesagt werden muß und daß er folglich für uns Autorität ist, die Zustimmung verdient. Dies steht also „ex terminis" fest und bedarf keiner weiteren Begründung und Vermittlung[91]. Die Erkenntnis der Autorität Gottes kann mit Evidenz geschehen und als vernünftige Erkenntnis dem Glaubensakt vorausgehen. Im Glaubensakt selbst wird sie von der Gnade übernatürlich erhoben und erhält dadurch eine größere Festigkeit, ohne daß sich aber in der Einsicht selbst etwas ändert. Diese ist nicht vom Glauben abhängig; sie geschieht unmittelbar. Gerade deshalb bringt sie dem Glauben das letztbegründende (Teil-)Motiv, die Autorität Gottes, nahe.

5. Größere Schwierigkeit empfindet auch de Lugo bezüglich des zweiten Teilmotivs, nämlich der göttlichen Offenbarung. Dennoch stellt er die These auf, auch die Zustimmung zur Offenbarung sei unmittelbar und stehe „ex apprehensione terminorum" fest, jedoch sei sie nicht evident, sondern „dunkel"[92]. De Lugo versteht die Offenbarung als ein Sprechen Gottes, in dem Gott uns Wahrheiten mitteilt und darin seine inneren Gedanken eröffnet[93]. Dieses Sprechen erreicht uns (im Unterschied zu den unmittelbaren Offenbarungsempfängern) mittelbar, und zwar in einer sehr komplexen Erscheinung. Sie umfaßt nicht nur die ausdrückliche Mitteilung der Offenbarungswahrheiten, sondern auch alle Begleitumstände, die in Vergangenheit und Gegenwart mit der Verkündigung der Offenbarungswahrheiten zusammenhängen und in denen sich die Verkündigung gleichsam verleiblicht, also die Wunder und Zeichen, das Zeugnis der Märtyrer, das Leben der Heiligen, die Einheit in der Lehre über Jahrhunderte hinweg, die Frömmigkeit der Verkündiger usw. Aus all diesen Begebenheiten setzt sich das mittelbare Sprechen Gottes zusammen und bildet sich seine Ganzheit[94]. Viele Faktoren der

---

[90] d.1 s.6 n.83, n.100.

[91] d.1, s.6 n.100. [92] d.1 s.7 n.116.

[93] Zum Offenbarungsverständnis de Lugos: *Waldenfels* 42–46.

[94] d.1 s.7 n.130: „ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta".

Vergangenheit und der Gegenwart sind also in das Geschehen der Offenbarung integriert, so daß wir „die Stimme des mit uns redenden Gottes nicht nur mit den Ohren, sondern auch durch Sehen wahrnehmen."[95]

Wer nun dieses umfassende Geschehen, in dem sich Gottes Sprechen verleiblicht, wahrnimmt und erfaßt, der kann das unmittelbare, keiner weiteren Begründung mehr bedürftige Urteil bilden: Hier spricht Gott. De Lugo erläutert die Unmittelbarkeit dieses Urteils an Beispielen aus der zwischenmenschlichen Kommunikation: Wenn ich die mir vertraute Stimme Peters höre, so stelle ich keinen Diskurs an, „sondern ich vergleiche unmittelbar die Stimme, die ich höre, mit der Vorstellung, die ich von Peters Stimme habe, und sage: ‚Diese ist wie jene'... So ist es auch im vorliegenden Fall: Wenn ich sehe, daß mir das Geheimnis der Inkarnation als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, und zwar zusammen mit einer solchen Fülle von Wundern, Märtyrern, Lehrern, mit einer solchen Einmütigkeit durch die Jahrhunderte hindurch, in Übereinstimmung mit der Vernunft usw., dann vergleiche ich diese Vorlage mit der Idee, die ich von einem vermittelten Sprechen Gottes habe, und ich urteile zwar nicht mit Evidenz, aber dennoch aufgrund der Begriffe (‚ex terminis'): ‚Eine solche Weise der Vorlage ist ganz und gar Gottes würdig'. Dieses Urteil kann unmittelbar sein."[96] Die beiden „Begriffe", deren Zusammengehörigkeit unmittelbar erfaßt wird, sind also einerseits die durch Erfahrung wahrgenommene „Vorlage" oder Vermittlungsgestalt der Offenbarung und andererseits die „Idee" einer mittelbaren Offenbarung. Zwischen diesen beiden „termini" „erscheint eine solche Verbindung, daß der Intellekt aufgrund dieser Verbindung unmittelbar zustimmen ... und sagen kann: ‚Dies ist Lehre Gottes' oder ‚Das wird von Gott her vorgelegt'".[97] Um in der Vermittlungsgestalt der Offenbarung unmittelbar Gottes Sprechen zu erfassen, ist also eine „Idee" dieses Sprechens im Menschen erforderlich. So wie ich die Stimme oder Schrift eines anderen schon kennen muß, um sie unmittelbar als Stimme oder Schrift des Betreffenden zu erfassen, so muß ich eine Vorkenntnis der Offenbarung haben, um die konkrete „Vorlage" der Offenbarung unmittelbar als Offenbarung erkennen zu können. Später wird man vom Vorverständnis oder von einer (vielleicht transzendental aufgewiesenen) Philosophie der Offenbarung sprechen, die – wenigstens implizit – zum Erkennen der Offenbarung vorausgesetzt wird. De Lugo selbst hat nicht weiter erläutert, was diese „Idee" besagt, wie sie im Menschen entsteht und wie sie mit dem Offenbarungsgeschehen selbst zusammenhängt. Deshalb bleibt seine Glaubensanalyse an diesem wichtigen Punkt in der Schwebe. Dies dürfte der eigentlichen Schwachpunkt seiner Analyse sein.

---

[95] d.1 s.7 n.122.

[96] d.1 s.7 n.123. Ebd. n.122 wird der Sachverhalt durch den Vergleich mit einem Brief erläutert: „quando lego epistolam amici, immediate ex visione Scripturae quam cognosco, judico amicum meum loqui ..."

[97] d.1 s.7 n.124.

6. Die unmittelbare Zustimmung zur Offenbarung ist nach de Lugo nicht evident, sondern „dunkel". Es handelt sich um eine wirkliche Einsicht, die aber nicht jeden Zweifel ausschließt. Von sich aus kann der Intellekt deshalb nur eine „wahrscheinliche Zustimmung" geben (assensum probabilem)[98]. Dieses unmittelbare Wahrscheinlichkeitsurteil genügt natürlich nicht als Grundlage eines sicheren und festen Glaubensaktes. So fragt sich, ob und wie die verbleibenden Zweifel überwunden werden können. Hier nun – also im Prozeß der Erkenntnis des Formalobjektes des Glaubens! – hat das Glaubwürdigkeitsurteil seinen Ort. Darin wird reflex die Legitimität einer sicheren und festen Glaubenszustimmung, trotz grundsätzlicher Möglichkeit von Zweifeln, festgestellt: Es sprechen so viele und eindeutige Gründe für das Offenbarungsgeschehen, daß der Wille dem Intellekt berechtigterweise den Befehl geben kann, die Zweifel fallen zu lassen und der Offenbarung ohne Furcht und mit fester Sicherheit zuzustimmen[99]. Das Festhalten an entgegenstehenden Zweifeln würde angesichts der Fülle der positiven Gründe nicht nur den Regeln der Klugheit, sondern auch der Gott geschuldeten Ehrfurcht widersprechen[100]. Dieses Glaubwürdigkeitsurteil ist nach de Lugo ein evidentes Urteil, das nicht bezweifelt werden kann. Aufgrund dieses Urteils ist der Wille ermächtigt, aus Ehrfurcht gegenüber Gott dem Intellekt zu befehlen, der Offenbarung vorbehaltlos zuzustimmen. Der religiös motivierte freie Willensentscheid oder die „pia affectio"[101] ist somit unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die unmittelbare Zustimmung zur Offenbarung nicht ein bloßer „assensus probabilis" bleibt, sondern eine absolut sichere und feste Zustimmung wird[102]. Diese sichere Zustimmung zur Offenbarung zusammen mit der Zustimmung zur Autorität Gottes ist dann die Grundlage des Glaubens an die einzelnen Glaubenswahrheiten.

7. Der eigentliche Glaubensakt vollzieht sich nach de Lugo also in drei Zustimmungsakten, die jeweils einen anderen Charakter haben: *erstens*, unmittelbare, möglicherweise evidente Zustimmung zur Autorität Gottes; *zweitens*, unmittelbare, „dunkle", vom religiös motivierten freien Willen mitbestimmte Zustimmung zur Offenbarung Gottes; *drittens*, unmittelbare, „dunkle" Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten.

Dieser Vorgang wird als ganzer von der Glaubensgnade getragen[103]. Im Unterschied zu Suarez schließt die Glaubensgnade also nicht jede Evidenz aus[104]. Allerdings verändert die Gnade nicht die intentionale, objektive Dimension der Akte, sondern bedeutet nur deren ontische Erhöhung.

---

[98] d.1 s.7 n.121. [99] d.1 s.7 n.121; d.5 s.4 n.58.
[100] d.1 s.8 n.176; d.5 s.4 n.58.
[101] Dazu: d.10 s.3 n.39, n.54.
[102] d.10 s.1 n.3, n.6, n.11; d.1 s.7 n.116.
[103] Wobei das Glaubwürdigkeitsurteil als solches von einer speziellen Gnade der Klugheit getragen wird: d.11 s.2 n.25.
[104] Vgl. d.1 s.6 n.104.

8. Das Bemühen de Lugos, den bei Suarez beklagten „Zirkel" zu vermeiden, hat zu einer größeren Differenzierung des Glaubensaktes geführt. Die Gefahr einer „Atomisierung"[105] ist dabei nicht zu verkennen. Dies wird besonders deutlich, wenn de Lugo den eigentlichen Glaubensakt geradezu als formellen rationalen Diskurs auffaßt, bei dem sich aus den beiden Vordersätzen (Autorität und Offenbarung Gottes) die Glaubenszustimmung zu den Glaubenswahrheiten als logische Konsequenz ergibt. Dabei wird die Gottunmittelbarkeit des Glaubens leicht vergessen, ohne Zweifel gegen die Intention de Lugos, der zwischen der Gottunmittelbarkeit und dem rationalen Schlußfolgern im Glaubensvollzug gerade keine sich ausschließenden Faktoren sieht[106].

Der eigentliche kritische Punkt in der Lösung de Lugos dürfte neben seinem Gnadenverständnis die Tatsache sein, daß er gewisse Voraussetzungen seiner Analyse nicht mehr befragt hat. Dies gilt für die geforderte „Idee" einer Offenbarung. Aber auch bezüglich der Autorität Gottes läßt sich fragen, woher denn der so gefüllte Begriff Gottes, der unmittelbar auch „Wahrhaftigkeit" (also Zuverlässigkeit, Treue ...) einschließt, gewonnen wird. Setzt dieses Gottesverständnis ebenso wie die „Idee" der Offenbarung nicht doch auch schon freie Anerkennung, also eine „pia affectio" und eine Art Glauben voraus? Ferner bleibt ungeklärt, nach welchen Kriterien mögliche Zweifel als unberechtigt und unvernünftig beurteilt werden. Das Problem des „Zirkels" hat bei de Lugo daher sicher noch keine abschließende Antwort gefunden.

9. Jedoch hat der Entwurf de Lugos seine Stärken, die festgehalten werden sollten: *Erstens*, die geschichtliche Vermittlungsgestalt der Offenbarung mit ihren zum Glauben hinführenden und anregenden Motiven wird aus dem Erfassen des eigentlichen Glaubensgrundes nicht herausgehalten, sondern durch sie und in ihr wird der Glaubensgrund unmittelbar nahegebracht[107]. Leider unterläßt es de Lugo, in diesem Zusammenhang ausführlich über die inkarnatorische Struktur des Glaubens zu handeln (wie überhaupt die Person Jesu Christi auffallend wenig hervorgehoben wird). *Zweitens*, die schroffe Unterscheidung zwischen Einsicht und Evidenz einerseits und Glauben andererseits, wie sie bei Suarez vorliegt, wird modifiziert. Nicht jede Evidenz und unmittelbare Einsicht ist mit dem Glauben unvereinbar. Die Vernunft und der rationale Diskurs sind nicht prinzipiell aus dem Glaubensvollzug ausgeschlossen, sondern nur insofern die Vernunft der Autorität entgegengesetzt wird[108]. *Drittens*, de Lugo bemüht sich, die Glaubwürdigkeitserkenntnis möglichst eng mit dem Glaubensvollzug selbst zu verbinden. Zwar ist die Glaubwürdigkeitserkenntnis Vorbedingung des Glaubenswillens (der „pia affectio") und kann nicht – wie später Rousselot, auf Thomas zurückgreifend,

[105] Vgl. MySal I 883. [106] d.7 s.3 n.34
[107] d.1 s.7 n.130. [108] d.7 s.2 n.16.

meint – vom Glaubenslicht selbst hervorgebracht werden[109]. Aber das Glaubwürdigkeitsurteil ist doch gleichsam die Morgenröte und der Anfang des Glaubens; in ihm beginnt Gott selbst den Menschen über die Glaubenswahrheiten zu erleuchten. Daher kann man sagen, daß die Glaubwürdigkeit vom Glaubenslicht im weiteren Sinn ermöglicht wird[110]. So bleibt die innere Einheit des Glaubensweges gewahrt.

Lösungsmodell C: Der Glaubensgrund wird im Glauben aufgrund des Glaubenslichtes unmittelbar und unfehlbar wahrgenommen

Suarez und de Lugo erkennen die Notwendigkeit des übernatürlich-gnadenhaften Glaubenslichtes zum Vollzug des Glaubens an; sie lassen es aber in der eigentlichen Glaubensanalyse bewußt außer Betracht, weil es nach ihrer Meinung auf die Seite der subjektiven Erkenntnisfähigkeit, nicht aber auf die Seite des objektiven Glaubensgrundes und seiner objektiven Erkenntnis gehört. Es gibt jedoch auch Glaubensanalysen, die dem Einfluß der Gnade und des Glaubenslichtes gerade auch für die Erkenntnis des Glaubensgrundes besondere Bedeutung geben. Als Beispiel einer solchen Glaubensanalyse sei hier die Theorie *Johannes de Ulloas* (1639–1721/1725) vorgestellt[111].

1. Entschiedener und unbefangener als Suarez und de Lugo berücksichtigt de Ulloa die Voraussetzungen des Glaubens im glaubenden Subjekt selbst, wobei er der Meinung ist, daß diese Voraussetzungen gerade auch für die objektive Erkenntnis von Bedeutung sind. Zwar weiß auch er um die Gefahr eines willkürlichen, kirchenzerstörenden Subjektivismus[112]. Die Gefahr des Mißbrauchs darf jedoch nicht dazu führen, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen des Menschen und den inneren Glaubensinstinkt überhaupt zu unterschlagen[113].

2. Eine erste und grundlegende Voraussetzung des Glaubens im Menschen ist die „Gelehrigkeit" (docilitas)[114]. Das Herz des Menschen muß bereit sein, sich etwas mitteilen zu lassen und eine Wahrheit, die in der ihr entsprechenden Weise mit hinreichender Sicherheit begegnet, anzunehmen. Im Hinblick auf die Offenbarung Gottes bedeutet dies vor allem: Der Mensch muß bereit sein, eine Offenbarung Gottes, die „bloß" mit „moralischer Evidenz", nicht aber mit „metaphysischer" oder „physischer" Evidenz erscheint, anzunehmen; denn die „moralische Evidenz", die den Gegenstand mit überzeugenden Gründen erkennen läßt, die den Intellekt aber nicht zur Zustimmung nötigt, sondern Raum für die Frei-

[109] d.11 s.1 n.1. [110] d.5 s.3 n.4.

[111] Johannes de Ulloa S. J. gilt als scharfsinniger Denker auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie, Theologie und Hermeneutik. Er lehrte in Alcala, Murcia und Rom. Die folgende Darstellung stützt sich auf sein Werk: Theologiae Scholasticae tomus tertius de Tribus Virtutibus Theologicis atque de Justitia Prima Virtutum pure Moralium, Augsburg 1719.

[112] d.3 c.1 n.7; d.3 c.6 n.97.

[113] d.3 c.1 n.10. [114] d.3 c.1 n.2.

heit läßt, ist die der Offenbarung Gottes allein entsprechende Weise der Evidenz. Im Bereich des Glaubens gibt es nur moralische Evidenz[115]. Warum dies so ist, wird von de Ulloa nicht näher erklärt. Es läßt sich vom Wesen der Offenbarung her aber einsichtig machen: Als freie personale Mitteilung Gottes ist die Offenbarung weder aus den wesensnotwendigen Strukturen der Welt zu begründen (deshalb kann sie nicht mit metaphysischer Evidenz erscheinen), noch ist sie aus dem Naturzusammenhang abzuleiten (deshalb ist physische Evidenz ausgeschlossen). Als freie Mitteilung ist sie auf die freie Zustimmung der Menschen ausgerichtet. Sie muß diese Zustimmung deshalb „hervorlocken" können und daher mit genügender Klarheit erscheinen; sie darf den Menschen aber nicht zwingen, sondern muß gerade seine Freiheit ansprechen und ihm daher Freiheit lassen. Damit ist aber genau das umschrieben, was mit „moralischer Evidenz" gemeint ist. Die Offenbarung Gottes kann daher gar nicht anders als mit „moralischer Evidenz" begegnen. Wer aus Stolz oder aus einem falschen Sicherheitsbedürfnis heraus die moralische Evidenz mißachtet, verschließt sich deshalb von vornherein Gott gegenüber und verfehlt sich gegen den Glauben[116]. Ohne Gelehrigkeit bleiben die Glaubwürdigkeitsargumente, so gewichtig sie auch in sich sind, unwirksam und ist der Zugang zum eigentlichen Glaubensgrund versperrt[117]. Ein „gelehriges Herz" zu haben, steht nicht in der Macht des Menschen, sondern ist Gnade Gottes, die im Gebet empfangen wird. Deshalb gehört zum Glauben das Gebet um die Bereitschaft des Herzens hinzu[118].

3. Als weiteren wichtigen Faktor, der als Möglichkeitsbedingung des Glaubens im Menschen gegeben sein muß, nennt de Ulloa immer wieder das „lumen suasivum", das zum Glauben bewegende, drängende, anregende, lockende Licht. Die Lehre von diesem Licht bildet den Kern seiner Glaubensanalyse.

Das lumen suasivum hat im Verständnis de Ulloas drei Aspekte, einen gegenständlich-objektiven, einen subjektiven und einen theologischen Aspekt. Der gegenständlich-objektive Aspekt besagt folgendes: Es gibt objektive Sachverhalte (Ideen, Begriffe), die wir aufnehmen, die uns aber von sich aus nicht zu einer Zustimmung bewegen; sie üben von sich aus keine anziehende und überzeugende Kraft aus. Wir können in einem diskursiven Prozeß ihren Wahrheitsgehalt entdecken und ihnen dann eine Zustimmung geben. Aber die Zustimmung ist nicht durch eine lebendige Wahrnehmung hervorgerufen, sondern ihr liegt eine trockene, spekulative und unfruchtbare Wahrnehmung zugrunde[119]. Es gibt jedoch auch wahrgenommene Sachverhalte, die uns spontan ansprechen, uns von ihrer Wahrheit überzeugen und zur Zustimmung bewegen. Solche Wahr-

[115] d.3 c.1 n.4. [116] d.3 c.1 n.4.
[117] d.3 c.1 n.3; d.3 c.9 n.146.
[118] Vgl. d.3 c.1 n.2, n.3.
[119] d.3 c.7, nn.101–104.

nehmungen sind lebendige Impulse, die vom Gegenstand ausgehen und dazu drängen, ein zustimmendes (oder auch ablehnendes) Urteil zu fällen[120]. De Ulloa nennt solche bewegenden Wahrnehmungen „apprehensiones suasivae"; in ihnen kommt der gegenständlich-objektive Aspekt des lumen suasivum zur Geltung: das bewegende Licht geht vom wahrgenommenen Gegenstand aus.

Jedoch genügt das objektive Gewicht des wahrgenommenen Gegenstandes allein noch nicht, um die bewegende Kraft der Wahrnehmung zu erklären[121]. Es muß von der subjektiven Seite eine innere Nähe und Beziehung zum Gegenstand hinzukommen, eine Geneigtheit und besondere Offenheit ihm gegenüber oder eben ein „inneres Licht", das den Gegenstand als anziehend und zustimmenswert erscheinen läßt. Dies ist der subjektive Aspekt des lumen suasivum. Er meint nicht nur eine Fähigkeit des erkennenden Subjekts, sondern einen lebendigen Vollzug, ein aktuelles Sichausrichten auf den Gegenstand, einen „actus vitalis"[122].

Weil es sich nun bei der Offenbarung um eine freie Mitteilung Gottes handelt, die nicht mit der Wesensstruktur der Welt als solcher gegeben ist, deshalb ist auch das Licht, das den Menschen zur Offenbarung geneigt macht, nicht einfach mit der Wesensstruktur des Intellekts als solchem gegeben, sondern es wird von Gott als Gnade geschenkt. Das zur Glaubenszustimmung bewegende innere Licht ist eine besondere, dem Menschen ungeschuldete Hilfe Gottes[123]. Deshalb ist das lumen suasivum des Glaubens auch ein Erleuchtet- und Angesprochenwerden durch Gott; es ist eine „innere Stimme Gottes", mit der Gott „in der verborgenen Schule des Herzens" den Menschen belehrt[124]. Damit ist der theologische oder präziser der pneumatologische Aspekt benannt.

4. Ohne ein zum Glauben bewegendes, gnadenhaftes lumen suasivum ist nach de Ulloa der Glaubensvollzug nicht möglich. Dies gilt schon für die der Glaubenszustimmung vorausgehende Glaubwürdigkeitserkenntnis. Die Kraft und das Gewicht der Glaubwürdigkeitsargumente werden mit der ihnen innewohnenden moralischen Evidenz nur eingesehen, wenn Gott durch ein inneres Licht das Verständnis und die Augen des menschlichen Herzens öffnet[125]. Aber auch bei dem Übergang von dem moralisch evidenten Glaubwürdigkeitsurteil, das noch die Möglichkeit zu zweifeln zuläßt, zu der Glaubenszustimmung, die unfehlbar sicher ist und keinen Zweifel mehr enthält[126], kommt dem lumen suasivum eine unabdingbare Bedeutung zu. Wie de Lugo ist auch de Ulloa der Meinung, daß die Glaubenszustimmung durch den „Befehl" des Willens zustande kommt[127]. Jedoch sieht de Ulloa stärker als de Lugo die

[120] Vgl. d.3 c.7 n.104. [121] Vgl. d.3 c.7 n.107.
[122] d.3 c.7 n.104: „vitalis operatio nostri intellectus".
[123] d.3 c.2 n.28. [124] Z.B.: d.3 c.6 n.97.
[125] d.3 c.2 n.21, n.28; d.3 c.3 n.42.
[126] d.3 c.8 n.118. [127] d.3 c.5 n.84.

Problematik dieses Willensbefehls. Die unter dem Befehl des Willens geschehende unbedingte Zustimmung scheint den Intellekt in einen inneren Widerspruch zu bringen, denn er schließt in der unbedingten Glaubenszustimmung alle Zweifel aus, obwohl die bejahte Wahrheit doch nur als moralisch sicher und daher als nicht grundsätzlich unbezweifelbar erkannt ist. Verstößt der auf Wahrheit und Redlichkeit ausgerichtete Intellekt hier nicht gegen seine eigene Natur? Dies ist nach de Ulloa deshalb nicht der Fall, weil der Intellekt in und kraft des Glaubenslichtes eine innere unmittelbare, unfehlbare Beziehung zur *Wahrheit* des Glaubensgegenstandes erhält. Gott eröffnet durch sein erleuchtendes Sprechen im Inneren des Menschen auf verborgene Weise die Glaubensgeheimnisse *als wahr* und *als offenbart*, und deshalb kann der Intellekt, der auf Wahrheit ausgerichtet ist, die Geheimnisse in einer absoluten Zustimmung bejahen[128]. Aufgrund der göttlichen Belehrung im Herzen des Menschen kann der Intellekt „auf eine vernünftige und seiner Natur entsprechende Weise dem frommen Befehl des Willens" gehorchen[129]. Zu der moralischen Evidenz der Offenbarung, die in der Glaubwürdigkeitserkenntnis erkannt worden ist, kommen durch das innere Glaubenslicht keine neuen Argumente hinzu. Auf der Ebene der Argumentation und der Reflexion bleibt es deshalb auch für den Glaubenden bei der „bloß" moralischen Evidenz. Was durch das Glaubenslicht hinzukommt, ist die Unmittelbarkeit der Beziehung zur geschichtlich ergangenen göttlichen Offenbarung selbst, so daß der Intellekt von der objektiven und transzendentalen Wahrheit der Offenbarung selbst bewegt wird und ihr uneingeschränkt, unbedingt zustimmen kann[130]. Das innere Glaubenslicht bindet den Intellekt also unmittelbar und unfehlbar sowohl an die Existenz wie an den Gehalt der Offenbarung, so daß die Glaubenszustimmung unbedingt sicher sein kann[131]. Wie de Lugo vertritt somit auch de Ulloa die Auffassung, daß die Erkenntnis des Formalobjektes des Glaubens – bei aller Vermittlung – unmittelbar sein muß. Aber im Unterschied zu de Lugo sucht er die Unmittelbarkeit nicht ausschließlich auf der begrifflichen Ebene (durch Erfassen von Begriffen), sondern er findet sie in der durch die Gnade geweckten persönlich-existentiellen Beziehung zur Wirklichkeit der Offenbarung und darin der Autorität Gottes selbst[132]. Diese gnadenhafte Beziehung ist reflex als solche nicht mit Evidenz erkennbar; aber sie ist im Glauben wirksam; und durch sie wird dem Glaubenden der Glaubensgrund, die mit göttlicher Autorität erfolgende Offenbarung, zugänglich. In prägnanter Weise kann de Ulloa seine Theorie so zusammenfassen: Die Glaubenszustimmung gründet letztlich „in der göttlichen Offenbarung selbst, die dem Intellekt äußerlich durch die Glaubwürdigkeitsargumente, innerlich aber durch den besagten Instinkt oder die gött-

[128] d.3 c.6 n.99. [129] d.3 c.6 n.97. [130] d.3 c.7 n.109.
[131] d.3 c.9 n.148, n.149, n.151, n.155. [132] d.3 c.10 n.158; d.3 c.9 n.139.

liche Hilfe zugänglich oder eröffnet wird."[133] Dieser Satz läßt die Nähe de Ulloas zu Thomas von Aquin erkennen, weshalb Lösungen, die der de Ulloas gleichen, gewöhnlich als „thomistische" Glaubensanalysen bezeichnet werden.

5. De Ulloa macht überzeugend deutlich, daß man die objektive Begründung des Glaubens nicht hinreichend klären kann, wenn man die Voraussetzungen im glaubenden Subjekt nicht miteinbezieht. Glauben ist ja ein Beziehungsgeschehen, das nur verstanden wird, wenn beide Beziehungspole berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang gewinnt die traditionelle Lehre vom Glaubenslicht eine neue Bedeutung.

Nicht vollständig geklärt erscheint bei de Ulloa das Verhältnis zwischen der moralischen Evidenz der Offenbarung, die durch die äußeren Glaubwürdigkeitsargumente erzeugt wird, und der unmittelbaren, unfehlbaren Beziehung zu dieser Offenbarung, die im verborgenen Inneren des Menschen durch das Glaubenslicht geschaffen wird. Weckt das Glaubenslicht selbst die Evidenz der Glaubwürdigkeit, so daß auch darin schon eine unmittelbare personale Beziehung wirksam ist? Und wird die unmittelbare Beziehung zur Offenbarung mit ihrer unfehlbaren Gewißheit auch durch die äußere Offenbarungswirklichkeit vermittelt, so daß sie sich nicht jeder Reflexion entzieht? Der Zusammenhang zwischen der äußeren Offenbarung und dem inneren Licht muß näher bedacht werden, damit die Berufung auf ein verborgen wirkendes Licht nicht als willkürlich und als Immunisierung erscheint. Bedenklich ist auch, daß in der Glaubensanalyse de Ulloas (wie auch bei Suarez und de Lugo) die Person Jesu Christi als Grund des Glaubens kaum eine Bedeutung hat[134]. Darin wird eine generelle Grenze des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses offenbar.

Lösungsmodell D: Die Erkenntnis des Glaubensgrundes geschieht in der dem Glaubensakt vorausgehenden Glaubwürdigkeitserkenntnis. Im Glaubensakt selbst bewegt der Glaubensgrund ohne Vermittlung durch eine weitere Erkenntnis zum Glauben

Die bisher behandelten Modelle gingen bei aller Verschiedenheit von einer gemeinsamen Voraussetzung aus: Der letzte objektive Grund der Glaubenszustimmung muß im Glaubensakt selbst derart erkannt und bejaht sein, daß er die unbedingte Glaubenszustimmung zu begründen vermag. Das Bemühen der Theologen richtete sich darauf, zu klären, wie eine solche Erkenntnis im Glauben selbst gegeben sei. Übereinstimmend war man der Meinung, daß die dem Glaubensakt vorausgehende Glaubwür-

[133] d.5 Einleitung.

[134] Erschütternd klar tritt dieses christologische Defizit zutage, wenn de Ulloa unter den „vielfältigen Weisen, wie Gott zu sprechen pflegt", etwa an 40. Stelle (!) auf Jesus Christus verweist, und zwar in einem unbedeutenden Zusammenhang: d.4 c.8 n.88.

digkeitserkenntnis keine hinreichende Erkenntnis des Glaubensgrundes sei.

Diese gemeinsamen Auffassungen werden nun von anderen Theologen, vor allem in unserem Jahrhundert, bestritten. Daraus ergibt sich eine Glaubensanalyse, die gegenüber den bisherigen Lösungsversuchen durch ihre Einfachheit bestrickt, wobei sich jedoch die Frage aufdrängt, ob man dem eigentlichen Problem nicht ausgewichen ist. Als Beispiel dieses vierten Modells sei hier die Konzeption *Ludwig Billots* (1846–1931) vorgestellt[135].

1. Billot wirft den Lösungen des Suarez und de Lugos vor, daß sie den Glauben nicht auf Gott selbst, nämlich auf die ungeschaffene Autorität Gottes, gründeten, sondern auf eine geschöpfliche Wirklichkeit, nämlich auf die *Erkenntnis* der Autorität Gottes. Auf die Frage: „Welches ist der Grund, weshalb du an die Inkarnation glaubst?" antworteten Suarez und de Lugo laut Billot: „Weil ich überzeugt bin (quia teneo), daß Gott im höchsten Maße weise und wahrhaftig ist und daß er dieses Geheimnis offenbart hat."[136] Bezüglich dieser Überzeugung muß dann selbstverständlich wieder nach einem Grund gefragt werden, und so entsteht das Problem, um dessen Lösung Suarez und de Lugo sich verzweifelt bemühen.

Es darf bestritten werden, daß Billot damit die Auffassungen des Suarez und de Lugos exakt wiedergibt. Auch nach diesen beiden Theologen gründet der Glaube auf der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, nicht jedoch auf der menschlichen Erkenntnis und Überzeugung von Gottes Autorität. Wohl aber sind beide der Meinung, daß die Autorität des offenbarenden Gottes im Glauben niemals wirksam sein kann, wenn sie nicht erkannt ist, und daß deshalb die Frage nach dem letzten Glaubensgrund von der Frage nach der menschlichen Erkenntnis, welche den Glaubensgrund vermittelt, nicht gelöst werden kann. Genau das aber intendiert Billot: Im Glaubensakt selbst ist nach ihm die göttliche Autorität selbst absolut und ohne jede Vermittlung („citra omne intermedium") der Grund der Zustimmung[137]. Der Unterschied Billots zu Suarez und de Lugo betrifft also nicht das Glaubensmotiv selbst, sondern die Frage seiner Vermitteltheit oder Unvermitteltheit im Glaubensakt selbst.

2. Billot unterscheidet – auch im zwischenmenschlichen Bereich – zwei Weisen des Glaubens[138]: 1) Man stimmt der Sache, die von einem anderen bezeugt wird, deshalb zu, weil man das Zeugnis mit genügender Evidenz als zuverlässig erkannt hat. In diesem Fall ist die eigene Evidenz das Motiv und der Grund der Zustimmung. Die Festigkeit und Sicherheit

[135] *H. Lennerz* (De virtutibus theologicis, Rom ⁵1947, 174), der selbst auch diese Lösung verteidigt, nennt als weitere Vertreter vor allem Christian Pesch, sodann Elizaldus, Thyrsus Gonzalez, Schiffini, S. Harent, Straub. Zu L. Billot vgl. *Trütsch* 881f.

[136] *L. Billot*, De virtutibus infusis, Rom ⁴1928, 284.

[137] Ebd. 282, 293. [138] Ebd. 190–194.

der Zustimmung richtet sich nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Evidenz. Eine besondere Anerkennung gegenüber dem Zeugen wird dabei nicht geleistet, weil man ja letztlich nicht dem Zeugen, sondern der eigenen Evidenz vertraut. 2) Man stimmt der von einem anderen bezeugten Sache nicht wegen der Evidenz zu, mit der man die Zuverlässigkeit des Zeugnisses erkennt, sondern allein wegen der Würde und der Autorität, die dem Zeugen zukommt und kraft deren er Vertrauen verdient. Zwar muß auch in diesem Fall die Autorität des Zeugen im voraus zur Glaubenszustimmung mit genügender Sicherheit erkannt sein. Aber nicht die eigene Erkenntnis der Glaubwürdigkeit bildet das Motiv der Zustimmung, sondern dieses ist allein die Autorität des Zeugen als solche. Eine solche Autorität ist nicht schon gegeben, wenn jemand in einem konkreten Fall nicht irrt und nicht lügt, sondern nur, wenn jemand wenigstens in einem bestimmten Bereich über umfassende Kompetenz verfügt und vor allem wenn er grundsätzlich wahrhaftig ist. Eine Glaubenszustimmung, die sich auf die Autorität des Zeugen als solche stützt, bedeutet eine persönliche Anerkennung und Ehrung des Zeugen. Als solche ist sie immer ein freier Akt, der einer Person gegenüber geleistet wird, nicht aber das Ergebnis einer den Intellekt nötigenden Überlegung oder Schlußfolgerung, so sehr solche Überlegungen auch vorausgehen mögen. Weil man die Zustimmung nicht wegen der eigenen Evidenz, sondern wegen der Autorität des Zeugen als solcher gibt, deshalb sind die Festigkeit und Sicherheit der Zustimmung auch nicht von dem Maß der eigenen Erkenntnis abhängig. Sie richten sich vielmehr nach dem Maß der Autorität des Zeugen.

3. Nach Billot ist der Glaube an Gott und seine Offenbarung nur dann ein theologaler, auf Gott selbst ausgerichteter Glaube, wenn die Glaubenszustimmung in der zweiten gerade beschriebenen Weise gegeben wird, d. h. wenn sie nicht die eigene Erkenntnis, sondern allein die ungeschaffene Autorität des offenbarenden Gottes als solche zum Motiv hat. „Das eigentliche Motiv des theologischen Glaubens ist etwas rein Göttliches oder Ungeschaffenes, nicht aber eine Mischung aus Ungeschaffenem und Geschöpflichem.“ [139] Weil der Glaube nicht auf eigene Evidenz und überhaupt nicht auf Geschöpfliches vertraut, sondern allein auf Gottes Autorität als solche, ist er ein freier Akt der reinen Anerkennung Gottes (obsequium praestitutum Deo) [140]. Damit ist der religiöse und personale Charakter des Glaubens gegeben. Weil der Glaube sich auf die ungeschaffene Autorität Gottes stützt, ist er von den Begrenzungen und Schwankungen geschöpflicher Motive unabhängig. Die Glaubenszustimmung bemißt sich allein an der Autorität der Ersten Wahrheit selbst. Damit ist die alles überragende spezifische Sicherheit und Festigkeit des

[139] Ebd. 209; vgl. 194.206.
[140] Ebd. 320.313.

Glaubens gegeben[141]. Schließlich ergibt sich aus dem spezifischen Glaubensmotiv auch die dem Glauben eigene Dunkelheit, denn der Glaube läßt sich nicht von der eigenen Evidenz und Einsicht bestimmen, sondern von der Zeugenautorität Gottes[142]. Von der ungeschaffenen Autorität Gottes als Glaubensmotiv her lassen sich also alle wesentlichen Eigenschaften des Glaubens aufweisen. Jedoch bleibt die Frage, wie denn die ungeschaffene Autorität Gottes unabhängig von der Vermittlung durch die geschöpfliche, menschliche Erkenntnis den Glauben im Glaubensakt selbst bewegen kann.

4. Das Glaubensmotiv kann auch nach Billot den Menschen nicht bewegen, wenn es nicht zuvor als Gegenstand (als „ut quod") erkannt ist[143]. Es muß vorgängig zur Glaubenszustimmung in der Glaubwürdigkeitserkenntnis mit genügender menschlicher Sicherheit erfaßt sein[144]. Diese Erkenntnis, zu der der menschliche Geist an sich mit seinen natürlichen Kräften gelangen kann[145], ist aber bloße Voraussetzung, bloße Disposition des eigentlichen Glaubensaktes. Sie hat die Aufgabe, das Glaubensmotiv dem Menschen nahezubringen, es in seinen Geist einzuführen. Wenn es aber im Menschen anwesend ist, dann kann es in sich selbst als Motiv wirksam sein. „Wenn die Erkenntnis der Autorität und des Sprechens Gottes als vorgängige Bedingung einmal in den Intellekt eingeführt ist, dann ist der Wille ermächtigt, die Zustimmung zu den von der Ersten Wahrheit bezeugten Inhalten zu befehlen, und zwar eine Zustimmung wegen der Autorität der Ersten Wahrheit selbst, die jetzt nicht mehr als Gegenstand (‚ut quod'), sondern nur als begründendes oder bewegendes Motiv (als ‚ut quo' oder als ‚propter quod') erreicht wird."[146] Die das Glaubensmotiv vermittelnde menschliche Erkenntnis bleibt also nach Billot bloße Vorbedingung des Glaubens. Im Glaubensakt selbst wird nach dem „Befehl" des Willens das Glaubensmotiv mit der ihm selbst eigenen Kraft wirksam, gleichgültig auf welche Weise und mit welchen Argumenten es in den Intellekt eingeführt worden ist. Mögen die Argumente auch nicht zu einer alles überragenden Sicherheit führen, so hat das durch sie dem Intellekt nahegebrachte Motiv doch die Kraft, zu einer Zustimmung mit höchster Sicherheit zu bewegen und sie zu begründen[147]. Billot veranschaulicht seinen Gedanken mehrfach durch den Vergleich mit einer Dampflokomotive: Die Geschwindigkeit der Bewegung bemißt sich nach dem Druck des Dampfes im Zylinder; dabei ist es gleichgültig, auf welchem Weg und durch welche Mittel der Dampf in den Zylinder eingeführt worden ist[148]. So nimmt auch die Glaubenszustimmung ihr Maß ganz an der göttlichen Autorität selbst, nicht aber an den menschlichen Überlegungen, durch die die Autorität erkannt worden ist.

5. Billot löst das Problem der Glaubensanalyse, indem er zwischen der

[141] Ebd. 322f. [142] Ebd. 312–316. [143] Ebd. 195. [144] Ebd. 197–202.294–296.
[145] Ebd. 195.61. [146] Ebd. 196. [147] Ebd. 196. [148] Ebd. 196.292.

vermittelnden menschlichen Erkenntnis des Glaubensmotivs und dem Glaubensmotiv selbst nicht nur unterscheidet, sondern indem er sie trennt. Die vermittelnde Erkenntnis ist nur Vorbedingung; im Glaubensakt selbst wird das Glaubensmotiv „jenseits jeder Vermittlung“[149] wirksam. Aber kann das Glaubensmotiv, also Gott und seine Offenbarung, je unvermittelt erreicht werden? Bedarf nicht jede personale Unmittelbarkeit der symbolischen Vermittlung, die man niemals abstreifen und als bloße Vorbedingung hinter sich lassen kann? Solche Fragen diskutiert Billot nicht einmal. Deshalb kann er auch nicht befriedigend erklären, wie es denn von der geringeren Sicherheit der Glaubwürdigkeitserkenntnis zu der alles überragenden Sicherheit des Glaubens kommt. Der Hinweis auf die ungeschaffene Autorität Gottes selbst genügt nicht; denn es bleibt gerade unklar, wie denn diese ungeschaffene Autorität dem menschlichen Erkennen so zugänglich wird, daß sie als sie selbst mit ihrem eigenen „Gewicht“ und ihrer eigenen „Kraft“ wirksam werden kann. In der Glaubwürdigkeitserkenntnis ist sie nach den Voraussetzungen Billots in geschöpflicher Vermittlung und deshalb mit geringerer Sicherheit gegeben. Als solche, eben in geschöpflicher Vermittlung und mit geringerer Sicherheit, wird sie in den menschlichen Geist „eingeführt“; als solche kann sie daher auch nur wirksam werden, sofern nicht andere Faktoren (z. B. das übernatürliche Glaubenslicht) hinzukommen und berücksichtigt werden. Solche Faktoren nennt Billot aber nicht oder lehnt sie ausdrücklich ab[150]. Deshalb bleibt in der Billotschen Lösung dunkel, warum die geringere Sicherheit der Glaubwürdigkeitserkenntnis nicht auf den Glaubensakt selbst „durchschlägt“. Selbst der von Billot herangezogene Vergleich mit der Dampflokomotive kann diese Schwierigkeit bestätigen; denn es ist für den Dampfdruck im Kessel durchaus nicht gleichgültig, wie der Dampf zugeleitet wird; die Zuleitungsvorrichtungen haben durchaus Einfluß darauf, ob überhaupt der nötige Druck entsteht.

6. Trotz dieser Anfrage ist das Anliegen Billots anzuerkennen: Glaube ist – über alles Argumentieren und diskursive Begründen hinaus – wesentlich ein Akt der personalen Anerkennung und Hingabe, ein Sichverlassen auf Gott selbst. Das Maß des Glaubens ist deshalb die ungeschaffene Wirklichkeit der Ersten Wahrheit selbst. Diese personale und göttliche Dimension des Glaubens wird von Billot zurecht betont.

Bei den vorgestellten *vier Lösungsmodellen* beeindruckt vor allem die Differenziertheit, mit der das Problem der Glaubensanalyse angegangen wird. In jeder Antwort werden wichtige Aspekte hervorgehoben, die gültig und beachtenswert bleiben. Jedoch sind auch einige Grenzen nicht zu übersehen: 1. Die Veränderungen, die sich in der Neuzeit, vor allem seit der Aufklärung im Verständnis des menschlichen Lebens allgemein und

[149] Ebd. 293.

[150] Die Theorie von einem spezifisch übernatürlichen Formalobjekt des Glaubens lehnt Billot ausdrücklich ab: ebd. 57–66.

des menschlichen Erkennens im besonderen vollziehen, werden von den Theologen zu wenig beachtet und unterscheidend aufgegriffen. Deshalb bleibt das Verständnis der Vernunft und folglich die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube zu unkritisch. Die subjektiven, auch psychologischen Voraussetzungen des Glaubens und die gesellschaftlichen Bedingtheiten gerade auch von religiösen Überzeugungen werden – von gewissen Ansätzen vor allem bei de Ulloa abgesehen – kaum bedacht. Den Anfragen der Aufklärung und der neuzeitlichen Religionskritik an den christlichen Glauben begegnet man vornehmlich in einer Haltung der Abwehr. In den Glaubensanalysen selbst spiegelt sich diese Abwehrhaltung wider: Die Weise, wie die Sicherheit (super omnia!) und Unbezweifelbarkeit des Glaubens verstanden wird, läßt im Glauben selbst kaum Raum für kritisches Fragen, für Unsicherheit und Suchen, also für Haltungen, die den neuzeitlichen Menschen und sein Ethos jedenfalls auch prägen. Der Glaubensinhalt gilt aufgrund der Vorlage durch die Kirche als gesichert und kann auf die Autorität Gottes hin geglaubt werden. Angesichts dieses höchsten Einsatzes von Autorität haben Bedenken, die sich von der Erfahrung, den Wissenschaften und der Vernunft her gegen die Offenbarung und ihre Inhalte einstellen, keine Berechtigung mehr; sie sind als unvernünftige Zweifel zu beurteilen und durch Willensentscheid auszuschalten. Der Glaube erhält ein stark voluntaristisches Gepräge. Obwohl man sich um die Vernunftgemäßheit des Glaubens bemüht und man vielfach eine fides acquisita, ja sogar eine fides scientifica für möglich hält, wird dem inneren Verstehen im Glauben selbst weniger Bedeutung gegeben (wobei die Unterschiede zwischen den einzelnen Modellen zu berücksichtigen sind).

2. Nicht unproblematisch ist ferner das Verhältnis von Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube. Während im Glauben selbst die Autorität (nicht so sehr im augustinischen Sinne) und damit zusammenhängend die Dunkelheit des Glaubensinhalts betont wird, werden bei der Glaubwürdigkeitserkenntnis die prinzipiellen Möglichkeiten der Vernunft im allgemeinen sehr hoch eingeschätzt. Die Rechtfertigung des Glaubens orientiert sich deshalb weniger am (als „dunkel" vorausgesetzten) Glaubensinhalt als vielmehr an Kriterien, die dem Glaubens- und Offenbarungsinhalt selbst äußerlich sind. Dabei wird die Problematik des Glaubwürdigkeitsbeweises durch vornehmlich historische Fakten zu wenig berücksichtigt. Das Vertrauen in die Überzeugungskraft der vor allem historisch argumentierenden Apologetik ist bei den behandelten Autoren ziemlich ungebrochen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, die seit Beginn unseres Jahrhunderts auch bei den katholischen Theologen mehr und mehr beachtet werden, mußten deshalb die Glaubwürdigkeitsbeweise und folglich das gesamte Gebäude der Glaubensanalysen erheblich erschüttern.

3. Ein weiterer kritischer Punkt betrifft die in den Glaubensanalysen

wirksame Ausprägung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses. Die Bedenken dagegen brauchen hier nicht entfaltet zu werden[151]. Wie sehr dieses Verständnis eine Verkürzung des biblischen Fundamentes ist, erhellt aus der Tatsache, daß Jesus Christus in den behandelten Glaubensanalysen kaum eine Rolle spielt[152]. Daß durch Jesus Christus die Sünde der Menschen aufgedeckt und zugleich vergeben wird, bleibt unberücksichtigt. Deshalb kann auch die im Glauben wirksame rechtfertigende und neuschaffende Kraft Gottes bei der Frage der Vergewisserung des Glaubens nicht fruchtbar gemacht werden.

Diese Grenzen der behandelten Glaubenstheorien lassen verständlich werden, warum vom 19. Jahrhundert an und verstärkt in unserem Jahrhundert in der Glaubensanalyse neue Akzente gesetzt werden[153].

[151] Vgl. *Seckler*, Der Begriff 65 f.

[152] Entsprechendes läßt sich für die Apologetik seit der Renaissance konstatieren: *F.-J. Niemann*, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, Innsbruck 1984, 299.

[153] Zur weiteren Entwicklung vgl. den in Anm. 1 erwähnten Beitrag des *Verf.s.*

ThPh 62 (1987) 382–400

Lessings „Christentum der Vernunft": eine verkannte Quelle des deutschen Frühidealismus*

Von Robert Stalder S. J.

Der Zweck dieser Abhandlung ist, Lessings Einfluß auf die Entstehung des Frühidealismus, wie ihn Fichte ausgeführt hat, ins Licht zu rücken. Nach unserer Ansicht hat Lessing auf eine höchst nachhaltige Weise auf den Begründer des deutschen Idealismus eingewirkt, in einem Maße, wie es bisher nur wenig gewürdigt worden ist.

Zum Ausgang- und Mittelpunkt unserer Darstellungen nehmen wir das Fragment Lessings „Das Christentum der Vernunft". Es ist erst 1784 von seinem Bruder Karl veröffentlicht worden, drei Jahre also nach Lessings Tod. Eine merkwürdige Beurteilung widerfuhr diesem Fragment hinsichtlich seiner Datierung. Es hat zum Inhalt einen trinitarischen Gottesgedanken, der sich weitgehend mit den Ausführungen der Paragraphen 73-75 der „Erziehung des Menschengeschlechts" deckt. Diese Paragraphen verfaßte Lessing jedoch erst 1777, wenige Jahre vor seinem Tod. Das „Christentum der Vernunft" hingegen sollte Lessing laut einer Bezeugung Moses Mendelsohns schon in jungen Jahren verfertigt haben. Das schien aber den Lessingforschern ein barer Irrtum zu sein. Unmöglich, daß Lessing einen derart reifen Entwurf seiner Gottesauffassung konzipieren konnte, wie ihn das „Christentum der Vernunft" bietet. So hielten Guhrauer und Danzel, beste Kenner Lessings, das „Christentum der Vernunft" für eine Frucht der letzten Schaffensperiode Lessings. Die Überraschung war dementsprechend groß, als Alexander von der Goltz einen Brief eines Freundes Lessings namens Naumann vom Jahre 1753 entdeckte, der eingehend vom „Christentum der Vernunft" berichtet[1]. Es war klar: Lessing hatte das Fragment „Das Christentum der Vernunft" vor 1753, mithin in der Zeit seiner Berliner Jahre geschrieben.

Wir bringen diese Umstände vor, weil sie die Schwierigkeiten der Interpretation des Fragmentes beleuchten. Der in ihm umrissene trinitarische Gottesgedanke enthält nämlich unter anderem die Aussage, daß in und mit der Erschaffung des Sohnes Gottes die gesamte Schöpfungswirklichkeit hervorgeht. Die Zeugung des Sohnes ist zugleich auch die Erschaffung der Welt. Die große Frage war und ist somit: Wie kam Lessing als vierundzwanzigjähriger zu dieser höchst merkwürdigen dreifaltigen Gott-Welt-Auffassung? Man sah – und sieht auch heute noch – in ihr vor

* Vortrag, gehalten bei der Akademischen Feier der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J. am 22.11.1986.

[1] *A. von der Goltz*, Lessings Fragment: „das Christentum der Vernunft" eine Arbeit seiner Jugend, in: ThStK 30 (1857) 56ff.

allem Spuren der Philosophie Leibniz'. Doch fallen die Editionen Raspes und Dutens des Werkes von Leibniz in die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Erst sie ermöglichten den uneingeschränkten Zugang zur Weltanschauung Leibniz'. Tatsächlich stammt die Kunde von Lessings Studium der Leibnizschen Werke aus derselben Zeit. Auch der Einfluß Spinozas scheint nicht in Frage zu kommen. Denn Lessing vertiefte sich nachweislich in diesen Denker während seines Breslauer Aufenthalts von 1760–1765. Hieraus schloß und schließt man immer noch, daß Lessing zuvor Spinoza gar nicht gekannt habe. Deshalb versuchte man, so Hans Leisegang in seiner bedeutenden Studie über Lessing[2], das „Christentum der Vernunft" auf dem Hintergrund der Wolffschen Schulphilosophie zu deuten, die zweifellos Lessing in seiner Studienzeit zu Leipzig kennengelernt hatte. Indessen muß auch Leisegang zugeben, daß Lessing in einem wesentlichen Punkt sich von der Leibniz-Wolffschen Auffassung von Gott unterscheidet. Wiederholt hebt Lessing in seinem Fragment hervor, daß alles, was Gott denkt, er auch schafft. Eine Aussage, die offensichtlich mit der Verschmelzung von Gottes Zeugung des Sohnes und der Erschaffung der Welt zusammenhängt und dem Leibnizschen Gottesgedanken klar widerspricht. Es ist deshalb die Frage, ob nicht doch Spinoza Lessing zu seiner Gottesauffassung inspirierte. Nimmt nämlich Lessing an, daß in und mit der Zeugung des Sohnes die Welt entsteht, so schließt doch diese Behauptung den notwendigen Hervorgang der Welt aus Gott ein, was eben Spinozas Gottesgedanken auszeichnet. Wohl ist die Welt, die Gott zeitigt, die vollkommenste, die er sich denkt, wie Lessing versichert, aber sie entspringt nicht einer bloß „moralischen" Notwendigkeit. Ihre Erschaffung gehört wie der Sohn zur Wesensentfaltung Gottes selbst. Der Wortlaut erinnert gewiß an Leibniz, nicht jedoch der Sachverhalt.

Wir glauben, die Tatsache, daß Lessing erst in den sechziger Jahren sich dem Studium Spinozas widmete (nach der Aussage seines Bruders Karl), darf nicht so verstanden werden, als hätte er sich nie zuvor mit ihm beschäftigt. Das gilt auch hinsichtlich seiner Kenntnisse Leibnizscher Gedanken. Die um 1754 gemeinsam mit Moses Mendelssohn verfaßte Schrift „Pope, ein Metaphysiker!" zum Beispiel verrät eine gewisse Vertrautheit mit beiden Denkern. Mehr noch: Schon in den frühesten Produktionen Lessings, in seinem Theaterstück „Der Freigeist", in den Gedichten („Der Genuß") und „Fragmenten" finden sich zahlreiche Äußerungen, die auf die Gestalt und Lehre Spinozas hinweisen. Sie aufzuzeigen, ist uns hier nicht möglich. Gewiß, es handelt sich bloß um Spuren, die aber sozusagen einen Indizienbeweis ermöglichen. Man vergegenwärtige zumal, was Emanuel Hirsch in seiner „Geschichte der neueren evangelischen Theologie" bemerkt: „Von den unsere Geistesge-

[2] Lessings Weltanschauung, Leipzig 1931.

schichte bestimmenden bedeutenden Menschen ist keiner so heimlich und verschlossen in seinem letzten Denken und Empfinden gewesen wie Lessing"[3]. Es war damals gefährlich, sich zu Spinoza zu bekennen.

Spinozistische Quellen

Aus welcher Quelle aber konnte der junge Lessing die Lehre Spinozas schöpfen? Gewiß ist, daß er in seiner ersten Studienzeit sich mit seinem Verwandten Christoph Mylius zu einer „Studiengemeinschaft" zusammenschloß. Mylius, ein nicht unbedeutender Naturforscher, war aber, wie aus der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Freigeist" hervorgeht, nicht nur den englischen Deisten, sondern auch Spinoza zugetan. Vermutlich führte er Lessing in Spinozas Gedankengut ein. Noch ein anderer Umstand ist in Betracht zu ziehen: Zwei Jahre nur, bevor Lessing sein Theologiestudium in Leipzig begann, erschien in Leipzig selbst ein seltsames anonymes Werk: „Baruch von Spinozas Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff. (Aus dem Lateinischen übersetzt)"[4]. Seltsam ist dieses Buch, weil es nicht nur den gegen Spinoza gerichteten Abschnitt aus der „Theologia naturalis" Wolffs enthält, sondern auch die vollständige Übersetzung der „Ethik" Spinozas. Spinozas Text umfaßt rund fünf Sechstel des Werkes. Der anonyme Herausgeber und Übersetzer war kein anderer als der Verfasser der berüchtigten „Wertheimer Bibel", Johann Lorenz Schmidt. Es liegt auf der Hand, daß die Widerlegung Spinozas von Wolff nur zum Deckmantel für die Propagierung der Weltanschauung Spinozas diente. Es war ein Leichtes für Lessing, sich diese Übersetzung der „Ethik" anzuschaffen. Hat er es getan? Sicher ist, daß er sie in seiner Breslauer Zeit besaß; denn in seiner Diskussion mit Mendelssohn über Spinoza führt er stets die ihr eigene Paragrapheneinteilung an. Die Vermutung aber, daß er sie bereits in der Zeit seines Studiums der Theologie zur Hand hatte, liegt nach unserem Dafürhalten nahe. In der Ausgabe Schmidts nämlich findet sich nicht allein die „Ethik" Spinozas, sondern auch die Einleitung von Jarig Jelles aus den 1677 veröffentlichten „Opera posthuma" Spinozas. Jelles jedoch entwirft in seiner Einleitung eben jene Umwandlung der christlichen Trinitätstheologie in den Spinozistischen Gott-Welt-Gedanken, die für Lessings „Christentum der Vernunft" charakteristisch ist. Freilich vollzieht sie Jelles nur keim- und umrißhaft, indessen deutlich genug, um die Herkunft des erstaunlichen Gott-Welt-Entwurfs Lessings begreiflich zu machen. Jelles war Mennonit und gehörte zu jenen Kollegianten, zu denen sich Spinoza nach seiner Verstoßung aus der Synagoge gesellte. Mit einem dogmenfreien und eher philosophischen Christentum vertraut, vermochte er sich leicht der Weltanschauung Spinozas anzu-

[3] IV. 121–122, Gütersloh 1952.

[4] Frankfurt und Leipzig 1744. Faksimiledruck in: Chr. Wolff, Gesammelte Werke, Abt. III, Bd 15 Hildesheim – New York 1981.

schließen. Er wurde zu seinem Jünger. Seine ganze Einleitung zu Spinozas nachgelassenen Werken verfolgt nur den einen Zweck: nachzuweisen, daß dessen Lehre „in keinem Stück von der Lehre Christi und der Apostel abweiche"[5]. Er erleichtert sich diese Aufgabe, indem er gleich eingangs erklärt, die „Diener des neuen Bundes" würden „nicht durch den Buchstaben oder die bloße Schrift geleitet, wie diejenigen, welche unter dem alten Bund dienten, sondern durch den Geist, das ist, durch den Verstand"[6]. Dementsprechend ebnet er alle zu seinem Zwecke herangezogenen Schriftstellen auf das Niveau des Verstandes, der Vernunft ein. Glaube gilt ihm gleich der „bloß einsehenden Erkenntnis von Gott und seinem Willen", „pure intellectualis de Deo eiusque voluntate cognitio" heißt es im lateinischen Originaltext. Offenkundig meint er damit die „adaequata cognitio naturae et infinitae essentiae Dei", die Spinoza dem Menschen zuschreibt[7]. Der wiederholte Gebrauch des Ausdrucks „einsehende Erkenntnis" mit seinem jeweiligen Kontext erweist es. Doch woher kommt diese „einsehende Erkenntnis" dem Menschen zu? Jelles sieht sie vor allem im Johannesprolog begründet. Nach ihm ist der Logos die Vernunft oder der Verstand Gottes selbst, weil „das Wort Logos weit besser durch Vernunft, als durch Wort ausgedrückt wird; ferner deswegen, weil dasjenige, was Johannes vom Begriff Logos sagt, sehr wohl von der inneren Vernunft oder dem Verstande, keineswegs aber von einem Worte oder Wörtern kann verstanden und auf dieselben gewendet werden"[8]. Von dieser „inneren Vernunft" oder diesem „Verstande Gottes", erklärt er weiter, stamme „das einsehende Licht der Menschen". Die „innere Vernunft" Gottes bringt nämlich die Seelen hervor und erleuchtet sie mit ihrem Lichte: „Wem ist wohl unbekannt, daß die innere Vernunft oder der Verstand Gottes von Gott selbst nicht unterschieden, und folglich im Anfang bei Gott gewesen, dieselbe auch Gott selbst oder der göttlichen Natur teilhaftig gewesen ist? Wer leugnet wohl dieses, daß ohne ihre Hilfe nichts gemacht und endlich, daß die Seelen oder Menschen von der göttlichen Seele mit einem wunderbaren Licht erleuchtet werden?"[9] So christlich diese Sätze auch klingen mögen, so ist nicht zu übersehen, daß Jelles die vollständige Identität der Doktrin Spinozas mit dem Evangelium aufzeigen will. Dadurch gewinnen seine Aussagen einen ganz eigenen Sinn: Die „innere Vernunft" oder der „Verstand" Gottes repräsentieren nicht mehr und nicht weniger als das göttliche Attribut des Denkens bei Spinoza, um so mehr, als Jelles in der Folge kein Wort von der göttlichen Person des Logos verlauten läßt und dessen Menschwerdung einfach übergeht. Andererseits aber gibt er offensichtlich das Gottes-Attribut der Ausdehnung preis. In der christlich-trinitarischen Deutung des Gott-Welt-Alls Spinozas konnte er es schlecht einfügen. Die von ihm versuchte Synthese mußte grundlegende Veränderungen sowohl auf Seiten

[5] 17. [6] 26. [7] Ethik II, prop. 47. [8] 28–29. [9] 29.

des christlichen wie des spinozistischen Denkens mit sich führen. Versuchen wir so den von Jelles entworfenen Gott-Welt-Gedanken zu fassen, so ergibt sich: Der Logos ist nicht mehr die zweite Person der Dreifaltigkeit, sondern so etwas wie das Denken, das Denkvermögen Gottes. Dieses Denken ist schöpferisch: es bringt aus sich und in sich den menschlichen Geist, sein Denken, sein adäquates Erkennen hervor. All das erfolgt aus der inneren Notwendigkeit des Wesens Gottes. Ausdrücklich behauptet Jelles am Anfang seiner Ausführungen, daß hierüber Spinoza und christlicher Glaube derselben Ansicht seien. Vergleichen wir jedoch diese Gott-Welt-Auffassung mit der Lessings im „Christentum der Vernunft", nimmt sich dann nicht die letztere wie eine weitere Bestimmung der ersteren aus?

Bevor wir aber darauf näher eingehen, ist noch eine andere mögliche Quelle von Lessings Gottesbegriff kurz aufzuzeigen, auf die ebenfalls bisher noch in keiner Untersuchung verwiesen worden ist. Wir meinen Johann Christian Edelmann, den ersten offenkundigen Spinozisten Deutschlands. Zwar schreibt Lessing ziemlich verächtlich über ihn in einem Brief an seinen Vater, doch sollten wohl, wie Erich Schmidt bemerkt, „solche Proteste ... des Vaters Besorgnis zur Ruhe singen"[10]. Lessing kannte Edelmann, erwähnt er ihn ja mehrmals in seinen Schriften der Leipziger und Berliner Jahre. Mit seinen Werken – die wichtigsten sind „Die Göttlichkeit der Vernunft" und „Moses mit aufgedecktem Angesicht" – beschwor Edelmann zumal einen öffentlichen Streit herauf. Über 160 Gegenschriften erschienen in den vierziger Jahren. Überall verfolgt, fand er schließlich 1749 dank Friedrich II. Asyl in Berlin, eben als Lessing sich in Berlin niedergelassen hatte. Werfen wir einen Blick in das Buch Edelmanns „Die Göttlichkeit der Vernunft"[11]. Die Analogie seiner Gottesauffassung mit der von Jelles ist frappant. Wie dieser setzt er den Logos des Johannesprologs mit der Vernunft gleich und versteht unter ihr nichts anderes als das spinozistische Attribut des Denkens: „Im Anfang war die *Vernunft* und die Vernunft war bei Gott und N. B. *Gott war die Vernunft* ... Alle Dinge sind durch dieselbige geworden ... Und die *Vernunft* ist Fleisch worden (nicht nur in Christo, sondern in allen von dem ursprünglichen Lichte (sc. der Vernunft) ausgegangenen und von Ihm ins Fleisch versendeten Geistern der Menschen ...) ... und hat eine Hütte in uns ... *aufgeschlagen* (schlägt noch täglich eine in uns auf so oft Menschen anfangen, den Gebrauch der Vernunft zu bekommen) ... und *sahen seine Herrlichkeit* (... mit den Augen der durch den göttlichen Glanz der *Vernunft* erleuchteten Gemüter als) eine Herrlichkeit des eingebornen Sohns des Vaters (und erkannten, daß kein anderer Sohn des lebendigen Gottes sei als die beständig in Gott bleibende und von Gott

[10] Lessing I, 205, Berlin ⁴1923.
[11] 1742, Neudruck Stuttgart 1977.

ausgehende göttliche Vernunft ..."[12]. Die mit dem Sohne Gottes gleichgesetzte Vernunft ist nach Edelmann zumal schlechthin eine, auch wenn sie sich in die Vielfalt der Menschen zerteilt: „Diese *Vernunft* ist unstreitig *einfach,* folglich macht man vergeblich einen Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft. Denn es ist nur eine einfache Vernunft, gleichwie nur ein einziger Gott ist ... Denn eben die Vernunft, die in Gott ist, die ist auch in uns; ... folglich kann auch die Vernunft außer ihm nicht von ihm getrennt werden, sondern bleibet unzertrennlich mit ihm gebunden, gleich wie der Strahl der Sonne ..."[13]. Weniger vage als Jelles erklärt Edelmann die Vernunft ausdrücklich als Wesenseigenschaft, als Attribut Gottes, das an sich unpersönlich ist: „*Vernunft* ist ja was wesentliches und nichts *Persönliches* ..."[14]. „Inzwischen ist so viel gewiß, daß die jüngere Griechische Kirche durch das Wort Hypostasis, womit ihre Vorfahren die Wörter Vater, Sohn und Geist auszudrücken gewohnt waren, keineswegs wie die Lateinische Kirche für gewisse *Personen* angesehen, sondern sie hat darunter nichts anderes als drei ausnehmende und in Gott unzertrennlich miteinander vereinigte *Eigenschaften* und *Beschaffenheiten* verstanden"[15]. Von den weiteren Ausführungen des Gott-Welt-Bildes Edelmanns stelle ich bloß noch zwei heraus, die für Lessings „Christentum der Vernunft" besonders relevant sind. Es handelt sich um Zitate Edelmanns aus den Werken Athenagoras' und des Patriarchen Gennadius II. von Konstantinopel, die er eigenwillig übersetzt und mit sinnverändernden Zusätzen versieht[16]. Er führt sie an als Beweis für seine Gottesauffassung. Laut einem dieser Zitate ist Gott „ohne Anfang ein ewiges Gemüt oder denkendes Wesen und hat selber in sich selbst die Vernunft"[17]. Wie er sich nun Gott als „denkendes Wesen" vorstellt, geht aus einer weiteren Stelle hervor, die sich auf die klassische Analogie der Erzeugung des inneren Wortes im menschlichen Geiste mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater bezieht: „... gleichwie die Gedanken des Menschen eine Ausgeburt seiner Seele sind: Also verhält es sich auch mit diesen göttlichen Dingen ... Das *Gemüt selbst* ... (unter welchem Namen die Griechen die ganze ungeteilte Gottheit verstanden) nennen wir *den Vater,* weil dieser selber unerzeugt, hingegen eine Ursache des *Sohnes* und des *Geistes* ist. Weil also Gott nicht nur seine Geschöpfe, sondern auch sich

[12] 16–17. [13] 68. [14] 112. [15] 547.

[16] Die von Edelmann angeführten Werke sind die „Legatio pro Christianis" von Athenagoras (PG t. VI, c. 889 ff.) und die Homilie „De christianorum recta et vera fide" von Gennadius (PG t. 160, c. 334 ff, ebenso in: Œuvres complètes de Gennade Scholarios, t. III, 453 ff., Paris o.J.). Wie tendenziös *Edelmann* mit den angegebenen Schriften umgeht, zeigt z. B. sein Zitat S. 547–548: „Wir glauben, daß in Gott drei andere N. B. *Eigenschaften* (nicht Personen) sind ...; und diese drei *Eigenschaften* nennen wir N. B. drei Hypostases oder Standhaftigkeiten (nicht ‚prosopa' oder Personen) ...". Bei Gennadius hingegen steht: „Und diese drei Eigenheiten (idiomata) nennen wir drei Hypostasen oder drei Personen (prosopa)" (op. cit. c. 336).

[17] 131.

selbst am allermeisten *vernimmt,* deswegen hat er eine *Vernunft* oder *Weisheit,* durch welche er sich selbst ganz eigentlich *bewußt* ist und *vernimmt.* Desgleichen weil Gott nicht nur seine Werke *will* und *liebt,* sondern auch sich selbst am allermeisten, so geht auch seine Vernunft und sein Geist aus Ihm aus und sind auch ohne Unterlaß in ihm, und diese zwei sind mit Gott ein einiger Gott"[18]. Eine erstaunliche Neuheit bringt hier Edelmann zum Ausdruck: Der Logos, der Sohn Gottes, ist das Bewußtsein Gottes. Mit dieser Behauptung ist er nur konsequent: ist nämlich der Sohn keine vom Vater unterschiedene Person mehr, so gestaltet er sich als das Denken des Vaters zu dessen Sichselbstdenken, zu dessen Bewußtwerdung. So sehr auch im Lauf der Zeit die Theologie zunehmend den reinen Analogiecharakter des menschlichen Geistes hinsichtlich der Trinität aus dem Blick verlor, nie hat sie den Logos als das Bewußtsein des Vaters begriffen. Davor hielt sie wohl eben die Persönlichkeit des Logos zurück, an der sie unablässig festhielt. Man beachte übrigens, wie bestimmte Grundanschauungen Spinozas im zuletzt herangezogenen Text Edelmanns durchschimmern: Der Vater ist die „Ursache", die „causa sui", die sich im Sohn, im Attribut des „Denkens" ausdrückt. Der Geist ist die Liebe Gottes zu sich selbst. „Deus seipsum Amore intellectuali infinito amat", lehrt ja Spinoza[19].

Gott im Prozeß

Vergleichen wir nun die dargelegten anfänglichen Versuche, das Christentum mit dem Spinozismus zu vereinigen und versöhnen, so nimmt sich Lessings „Christentum der Vernunft" wie ihre vertiefte, durchdachtere Durchbildung aus. Nach Lessing hat sich Gott „von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können". In den folgenden Paragraphen setzt er das Vollkommene mit Gott selbst gleich und den Akt der „Betrachtung" mit dem Sichselbstdenken Gottes. Dieses Sichselbstdenken Gottes entfaltet sich weiter zum Inbegriff der göttlichen Vollkommenheit, die Gott selbst ist, zum Sohn, zum „Bilde" Gottes, oder wie Lessing namentlich in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" formuliert, zur „Vorstellung" Gottes. Gott „beschäftigt" sich von Ewigkeit her mit sich selbst: Ist nicht dieser Ausdruck eine Art Umschreibung der „causa sui", da ja Gott in und mit seiner Selbstbeschäftigung, also im Sinne reflexiver Selbsttätigkeit, sich gewissermaßen verwirklicht, sich entfaltet zum Selbstbewußtsein? Denn was kann es anderes bedeuten, wenn Gott, der absolute Urgrund von allem, sich denkt und so zu einem Begriff von sich selbst gelangt, als eben das ursprüngliche Sichselbstbegreifen Gottes, seine eigentliche Bewußtwerdung? Hat hier nicht Lessing den erstaunlichen Gedanken Edelmanns, daß der Vater in seinem Sohne bewußt wird, aufgegriffen und nur radikaler konzi-

[18] 550–551. [19] Ethik V, prop. 25.

piert? Nach Edelmann ist das Denken Gottes sein Sohn und zugleich das schöpferische Prinzip aller menschlichen Seelen. Die nichtmenschliche Wirklichkeit gründet jedoch nach ihm in einer ewigen Materie, die an die „materia prima" Aristoteles' erinnert. Lessing hingegen erweitert, wie die Paragraphen 5 und 13 erweisen, die Schöpfermacht des Denkens Gottes auf alle endliche Wirklichkeit schlechthin. Hierin folgt er wie Jelles ganz dem Johannesprolog. Infolgedessen ist der Logos der Inbegriff der Schöpfermacht Gottes überhaupt, die eins ist mit der absoluten „causa sui", mit der Selbstursächlichkeit Gottes, wodurch er sich realisiert. Darin unterscheidet er sich von Spinoza. Nach Spinoza entfaltet sich die „causa sui" in die Weltwirklichkeit *mit* ihrem Denken, laut Lessing aber *durch* ihr Denken. Indessen bemerkt auch Spinoza in seiner Ethik: „Daher ist der Verstand Gottes, soferne man sich ihn als etwas denkt, welches das Wesen (sc. Gottes) ausmacht, in der Tat die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihres Daseins: und dies scheinen auch diejenigen erkannt zu haben, welche geglaubt, daß der Verstand, Wille und Macht Gottes eines und eben dasselbe sei" [20]. Fast wörtlich gleich heißt es im 3. Paragraphen des „Christentums der Vernunft": „Vorstellen, wollen und schaffen, ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles, was Gott sich vorstellt, alles das schafft er auch". Das Vorstellen Gottes ist, wie aus dem Kontext hervorgeht, das Sichdenken Gottes. Zudem bemerkt Lessing noch, daß „es kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen würde", das heißt demnach, daß Gott, um Gott zu sein, sich notwendig denken muß. Infolgedessen ist das Sichselbstdenken Gottes samt seinem Inbegriff oder dem Logos, dem Sohn, die wesensnotwendige Selbstentfaltung des göttlichen Ursprungs, des Vaters. Doch nicht nur der Logos oder der Sohn, sondern auch die ganze Welt gehört zur Selbstverwirklichung Gottes. Denn nach Lessings Erklärung denkt sich Gott nicht nur in einem Inbegriff seiner Vollkommenheit, im Logos, sondern er denkt seine Vollkommenheit, sein Sein auch im einzelnen: „Gott dachte seine Vollkommenheit zerteilt", heißt es im 13. und 14. Paragraphen, „das ist, er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seiner Vollkommenheit hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung. Alle diese Wesen zusammen heißen Welt." Die Weltwirklichkeit ist gleichsam der zerteilte Logos, die einzelnen endlichen Wesen die letzte Bestimmtheit des Inbegriffs Gottes, doch alles ist hervorgebracht durch das göttliche Sichdenken. Alles gehört zum Sichbegreifen Gottes. Der Sohn und die Welt sind der Begriff Gottes im Ganzen und Einzelnen, sein Zusichkommen. Im selben Zusammenhang, im Paragraph 7, äußert sich Lessing zudem auch über die Gotteserkenntnis des Menschen, eine Aussage, die unstreitig die spinozistische Herkunft seines Gott-Welt-Entwurfs verrät. Wohlweislich hat Moses Mendels-

[20] Ethik I, prop. 17, schol. – Ich zitiere nach der Übersetzung L. Schmidts (42).

sohn in seinen „Morgenstunden", wo er, in seiner Auseinandersetzung mit Jacobi Lessing vom Vorwurf des Spinozismus reinzuwaschen versucht, diesen Paragraphen einfach übergangen. Er lautet: „Dieses Wesen (sc. der Sohn als inbegriffshaftes Denken Gottes) ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt und es ohne Gott nicht denken kann; das ist, weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil es kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte."

Es geht uns wie Jacobi angesichts des Paragraphen 73 der „Erziehung des Menschengeschlechts": ohne den Hintergrund von Spinozas Gottesgedanken bleibt der angeführte Text einfach unverständlich. „Ohne Gott kann man Gott nicht erkennen": so weit, so gut. Diese Aussage findet sich mehrfach bei den Kirchenvätern, schon bei Irenäus von Lyon. Aber Lessing versteht darunter nicht die Gotteserkenntnis durch Gnade kraft Vergöttlichung des Menschen, sondern kraft dessen natürlicher Vernunft. Das Denken des Menschen gründet nämlich gemäß dem Kontext unmittelbar im notwendigen Denken Gottes selbst, ist doch dieses das schöpferische Prinzip jeglicher endlichen Wirklichkeit. Eben deshalb, weil das menschliche Denken unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Denkens, ein einzelner Ausdruck von ihm ist, kann Lessing auch behaupten, man denke notwendig den Sohn, das Denken Gottes selbst, wenn man Gott denke. Oder spinozistisch gesprochen: Weil der menschliche Geist eine Modifikation des Denken Gottes ist, denkt er dann nur wahrhaft Gott, wenn er das Denken Gottes denkt. Allein diese unmittelbare Beziehung zum Denken Gottes gewährt ihm die adäquate Idee von Gott. Dieses Ineinssein von reiner, natürlicher Vernunfterkenntnis und göttlichem Denken, göttlichem Licht, findet sich denn auch in den Frühschriften Lessings. Hierin blieb er zeitlebens Spinoza treu, wie die Parabel vom brennenden Palast erweist.

Fichtes ursprünglicher Gottesbegriff

Wie weit aber stand Fichte nun unter dem Einfluß Lessings? Schon zur Zeit, als Fichte zu Schulpforta das Gymnasium absolvierte, machten ihm Lessings theologiekritische Streitgespräche größten Eindruck. „Der ‚Antigötze'" (sic!) berichtet der Sohn Fichtes in seiner Biographie, „dessen Nummern bogenweise in kleinen Zwischenräumen erschienen, wurde mit Ungeduld erwartet und aber und abermals von ihm so oft gelesen, daß er ihn stellenweise im Gedächtnis behielt." „Es war", fährt der Sohn Fichtes fort, „die erste Anregung eines mächtigen, ihm verwandten Geistes, die gewaltig zündend in ihm die rechte Mitte traf. Der Trieb nach unbedingter Prüfung, nach freiester Forschung wurde geweckt, ja es mußte, indem zum ersten Male in ihm zum Bewußtsein kam, was wissenschaftliche Einsicht sei, durch die also erworbene Erkenntnis dem Jüngling die Ahnung

eines neuen geistigen Lebens aufgehen."[21] Des weiteren berichtet Fichtes Sohn über das Verhältnis seines Vaters zu Lessing: „Auch war damals Lessing für Fichte ein Gegenstand solcher Verehrung, daß er es sein Erstes sein lassen wollte, von der Universität aus zu ihm zu wandern, um an seinem persönlichen Worte sich zu erfreuen, ebenso, wie er später Kant aufsuchte."[22] Allein Geldmangel und der frühzeitige Tod Lessings hinderten Fichte, sein Vorhaben zu verwirklichen. Angesichts seiner ungewöhnlichen Bewunderung für Lessing ist wohl die Annahme nicht unberechtigt, daß er sich auch später in dessen „Theologischen Nachlaß" vertiefte, worunter sich eben auch „Das Christentum der Vernunft" befand. Der „Theologische Nachlaß" Lessings erschien noch im letzten theologischen Studienjahr Fichtes, als er von der Theologie enttäuscht sich der Philosophie zuwandte. Wiederum nach dem Zeugnis von Fichtes Sohn stieß er sich an den „Dunkelheiten" der orthodoxen Lehre „von Gottes Eigenschaften, von der Schöpfung, von der menschlichen Freiheit"[23]. Mußte nicht in solcher Situation das Gott-Welt-Bild Lessings sein besonderes Interesse anregen? Das gesamte geistige Klima von damals spricht dafür. Nur ein Jahr nach dem Erscheinen des „Theologischen Nachlasses" von Lessing veröffentlichte Jacobi sein Buch „Über die Lehre Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn", in dem er den Spinozismus Lessings enthüllte. Der „Pantheismusstreit" brach an. Lessing stand im Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzung. Doch außerdem offenbarte Jacobi dem Publikum nicht allein Lessings spinozistische Weltanschauung, er verwies zugleich auf eine geistige Strömung, die insgeheim von Spinoza sich nährte: „Ein Gespenst davon (sc. vom ‚Lehrgebäude des Spinoza') geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse ..."[24]. Nicht die reine, strenge Lehre Spinozas unterwanderte wachsend die allgemeine Schulphilosophie Wolffs, sondern wie Jacobi betont, allerhand Gestalten von ihr, Metamorphosen, wie wir sie zum Beispiel bei Jelles und Edelmann kennengelernt haben. In diesem Sinne hatte schon längst eine Spinozarenaissance eingesetzt, nicht erst mit der Veröffentlichung der „Briefe" Jacobis über die Lehre des Spinoza. Ich verweise hier auf die Studien von M. Krakauer[25], Bäck[26] und vor allem von M. Grunwald[27], die alle gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen. Eine gründliche Darstellung wie

[21] J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, Leipzig 1862, I, 16.
[22] I, 16–17.
[23] I, 19.
[24] Werke IV/1, Leipzig 1819, 167.
[25] Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881.
[26] Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin 1895.
[27] Spinoza in Deutschland, Berlin 1897.

die von Paul Vernière über Spinozas Rezeption in Frankreich[28] fehlt uns noch. Fichte scheint nun von der Bewegung des Spinozismus erfaßt worden zu sein. Einen gewissen Aufschluß hierüber liefert uns ein an ihn adressierter Brief aus dem Jahre 1785 von einem Pfarrvikar namens Fiedler. In einem verlorengegangenen Schreiben an ihn hatte sich Fichte zum Determinismus bekannt. „Also sind sie unus ex illis?" schreibt Fiedler an Fichte zurück. „Das dachte ich mir wohl, bewogen durch mancherlei Anzeigen. Sie sind mir aber auch einer der Klügsten, nehmen im Verborgenen Anteil, wirken wie der elektrische Funke und am Ende heißt es: ich habs nicht getan. Warum? Apostel und Märtyrer mag ich doch nicht werden"[29]. In der Folge des Briefes kommt Fiedler auf den „Götzen" Fichtes zu sprechen: die „Notwendigkeit": „Seine Gestalt ist genau abgemessen, sein Gewand herrlich, sein Antlitz schön bemalt – allein er ist taub, stumm, ein Klotz, das da ist, wo er ist und nicht anders sein kann, als weil er so ist".[30] Der Brief ist, wie Fiedler selbst bemerkt, in launiger Stimmung verfaßt. Sicher geht aus ihm hervor, daß Fichte einen Determinismus verfocht, und das auf heimliche Weise, in der Furcht vor der öffentlichen Meinung. Was bedeutet aber wohl der „Götze" der „Notwendigkeit", von dem die Rede ist, wenn nicht die sich notwendig entfaltende absolute „causa sui"? Nur unter dieser Voraussetzung kann doch Fichte von einem durchgehenden Determinismus gesprochen haben. Dann wäre aber die „causa sui" der Klotz, der „taub, stumm" ist, somit der nicht-bewußte Ursprung von aller Wirklichkeit, seine „Gestalt", sein „herrliches Gewand", „schön bemaltes Gesicht" seine Erscheinung, die Pracht der „natura naturata". Nur eine solche Deutung verleiht unseres Erachtens den Äußerungen Fiedlers überhaupt einen Sinn. Es ist uns daher unverständlich, wie Willy Kabitz[31] und auf ihn sich berufend Reinhard Lauth[32] behaupten konnten, Fichtes Determinismus sei nur der der Leibniz-Wolffschen Philosophie, weil keine „zuverlässigen Nachrichten" (Kabitz) über spinozistische Kenntnisse Fichtes zu jener Zeit vorlägen. Einen Determinismus à la Leibniz-Wolff hätte Fichte nicht hinter vorgehaltener Hand propagieren müssen, wohl aber einen spinozistischen, den er dem „Theologischen Nachlaß" Lessings entnehmen konnte. Erinnert zudem nicht der von Fiedler angedeutete Gottesbegriff an den Lessings? Nach Lessing ist ja der Vater als Urgrund unbewußt, muß er doch den Logos aus sich hervorbringen, um zum Begriff seiner selbst, zu seinem Bewußtsein zu gelangen.

Auf Lessings Einfluß jedenfalls deuten die bekannten „Aphorismen über Religion und Deismus" aus dem Jahre 1790. Das Dokument ist deshalb von hohem Interesse, weil Fichte, als er es verfaßte, eben die „Kritik

[28] Spinoza et la pensée française avant la Révolution, Paris ²1982.
[29] GA III, 1, 9. [30] ib.
[31] Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Berlin 1902, 6.
[32] Spinoza vu par Fichte, Archives de Philosophie 41 (1978) 28–29.

der reinen Vernunft" studiert hatte, noch nicht aber die „Kritik der praktischen Vernunft", die ihn vom Determinismus befreien sollte. Unbestreitbar darin ist die Anlehnung Fichtes an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" hinsichtlich seiner Religionsauffassung[33]. Die christliche Religion bewertet er als Mittel zur Erziehung. Nicht weniger deutlich sind jedoch auch bestimmte Anklänge an das „Christentum der Vernunft" in seinem Denken zu vernehmen[34]. „Es ist ein ewiges Wesen", schreibt Fichte, „dessen Existenz, und dessen Art zu existieren, notwendig ist. Nach und durch den einzigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt"[35]. Wie eine gedrängte Zusammenfassung des Lessingschen Gottesgedankens nimmt sich diese Aussage Fichtes aus: Gott existiert notwendig. Notwendig ist auch die „Art" seines Existierens, die Weise seiner Selbsttätigkeit, mithin auch sein Denken. Und dieses Denken ist eins mit der Schaffung der Welt. Folglich ist alles notwendig von Gott bestimmt. „Auch jedes denkende und empfindende Wesen also", erklärt Fichte in der Folge, „muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist." Das ist doch die spinozistische Notwendigkeit, die aus der „causa sui" folgt! Nicht gemäß der Ansicht Spinozas, wohl aber der Lessings ist die Auffassung Fichtes, daß Gott durch sein Denken die Welt gebiert. Sogar jede Äußerung in der Welt führt Fichte auf das Denken Gottes zurück: „Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit"[36]. Offenbar war Fichtes Denken von der Gott-Welt-Anschauung Lessings geprägt, als er das Studium der Kritischen Philosophie Kants unternahm, so sehr, daß auch die „Kritik der reinen Vernunft" ihn nicht in seinen spekulativen Überzeugungen zu erschüttern vermochte. Das heißt demnach: mit vorgeformtem Geiste, erfüllt von der Gedankenwelt Lessings, begann er die Lektüre der „Kritik der praktischen Vernunft". Die Vertiefung in dieses Werk erlöste ihn von der quälenden Vorstellung des Determinismus. Davon zeugen seine Briefe. Die Entdeckung der Freiheit tangierte nun auch sicherlich seine Konzeption von Gott und der Welt. Die Frage ist nur, wie? Was lassen hierüber die Quellen, die wir besitzen, verlauten?

Von der objektiven „causa sui" zur absoluten praktischen Vernunft

Es liegt auf der Hand: Fichtes Determinismus gründet einzig in seiner spinozistischen Konzeption der „causa sui", des Urgrundes aller endlichen Realität. Folglich mußte seine jetzige Überzeugung von der Freiheit auf einer Wandlung seiner Auffassung des göttlichen Urgrundes beruhen. Und da nach Kant die Freiheit der praktischen Vernunft entspringt,

[33] Vgl. *W. Kabitz*, op. cit. 6–7.

[34] Nach *I. H. Fichtes* Urteil sind die Ausführungen Fichtes von Spinoza beeinflußt. Vgl. *Fichtes* SW, V, Vorrede VI

[35] GA II, 1, 190. [36] ib.

ja mit ihr identisch ist, konnte die besagte Umwandlung der „causa sui" wohl nur in der Perspektive der praktischen Vernunft erfolgen. Eben das findet sich dann auch in verschiedenen Äußerungen Fichtes. In den „Regeln der Selbstprüfung für das Jahr 1791" heißt es: „Die Stimme der Pflicht sei Dir über alles ehrwürdig. Damit sie lauter in dir werde, so sei es jeden Abend deine Hauptprüfung, ob du dich wohl den Tag über gegen dieselbe vergangen habest ... Immer schwebe es dir vor Augen, wie erhaben sie ist. Kein Opfer für sie sei dir schwer ... Ohne in Anthropomorphismus zu fallen, suche doch der Empfindung eines heiligen Wesens mehr Wärme in dir zu geben ...[37] So wie der gläubige Christ täglich seine Gewissenserforschung vor Gott hält, so macht sie Fichte angesichts der „Stimme der Pflicht", und das heißt doch: der praktischen Vernunft. Er empfindet sie als ein „heiliges Wesen", als eine numinose Entität, der alles aufzuopfern ist. Weiteren Aufschluß über die merkwürdige Art der „Vergöttlichung" der praktischen Vernunft, die Fichte offenbar vollzog, geben die aus demselben Jahre stammenden „Religionsphilosophischen Reflexionen". Fichte hat sie nach seiner Entdeckung der Kantischen praktischen Vernunft als Freiheitsgrund geschrieben, und zwar, wie allgemein angenommen wird, als Vorbereitung zu seinem Erstlingswerk „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Das Problem, über das er in diesen „Reflexionen" sich äußert, formuliert er folgendermaßen: „Was für ein Unterschied entspringt für uns daraus: das ist ein Gesetz der Vernunft – oder das ist ein Gesetz Gottes?"[38] Die Schwierigkeit, die Fichte beschäftigt, besteht nämlich darin, daß das Gesetz der praktischen Vernunft ein „Abstractum" ist, welches wir nicht „als ein existierendes Ding", d. h. als ein „Sein" auffassen können, im Gegensatz zum „Gesetz Gottes", das das Sein Gottes konstituiert. „Es ist etwas anderes, sich etwas als ein blosses *Sollen,* ein anderes als ein *Sein* zu gedenken. In Gott ist das letztere. – Ein *realisiertes* Moralgesetz gilt uns mehr, als ein bloß befehlendes."[39] Zudem unterscheidet Fichte gleich eingangs zwischen der Wirklichkeit, die anschaulich, und der, die unanschaulich, die „durch Causalität" ist, ein Hinweis darauf, daß er die praktische Vernunft als reine Kausalität begreift. Wie nun aus der Folge der Ausführungen Fichtes hervorgeht, entspringt nach ihm jede seinshafte Auffassung der praktischen Vernunft und ihres Gesetzes einem rein anthropomorphen Denken des Menschen: „Wir wollen lieber ein lebendes, selbständiges Wesen, als etwas, das wir bloß als ein Abstractum gedenken, haben."[40] Nach Fichte stellt also der Mensch sich einen gesetzgebenden Gott vor, wo er sich in Wahrheit angesichts der praktischen Vernunft findet. Er begreift die wirkende, tätige Vernunft als ein in sich ruhendes, substantielles Wesen, was sie aber in Wirklichkeit nicht ist. So erklärt denn auch Fichte in der Folge mit aller Deutlichkeit: „Wir suchen also in unserem

[37] GA II, 1, 379. [38] GA II, 2, 5. [39] ib. [40] ib.

Gesetzgeber Substantialität, Willen, Freiheit, und alles das können wir auf ein Abstractum nicht übertragen. Wir müssen also den Begriff der praktischen Vernunft hypostasieren, und das ist dann der Begriff von Gott."[41] Gott ist der von uns hypostasierte, zum Seienden erhobene Begriff der praktischen Vernunft. Fichte vergöttlicht somit tatsächlich die praktische Vernunft samt ihrem Gesetz; er faßt sie auf als ein schlechthin Absolutes. Er tut es aber offenbar in einem ganz bestimmten Sinn, denn gleich nach der oben angeführten Aussage fügt er bei: „Er (sc. der hypostasierte Begriff der praktischen Vernunft) ist der Logos."[42] Eine überraschende Bestimmung der praktischen Vernunft! Fichte versteht nämlich den Logos offenkundig nicht im antik-griechischen Sinne, sondern im christlichen, bezeichnet er doch kurze Zeit danach in seiner Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" Jesus als „verkörperte praktische Vernunft (Logon)"[43]. Die Identifikation von absoluter praktischer Vernunft mit dem Logos des Johannesevangeliums ist allem Anschein nach für ihn ein feststehender Gedanke. Doch wie kam Fichte dazu, diesen Gedanken zu vollziehen? Sicher hatte ihn nicht Kant dazu inspiriert, höchstwahrscheinlich aber Lessing. Eine andere Spur gibt es nicht. Fichte ging doch, wie wir sahen, mit vorgefaßtem Denken an die Lektüre der Kritischen Philosophie Kants. Lessings Spinozismus hielt ihn noch immer im Banne, sogar noch nach dem Studium der „Kritik der reinen Vernunft". Konnten unter solchen Bedingungen die Ausführungen Kants über die praktische Vernunft als Freiheitsgrund ihn nicht an den Lessingschen „Logos" erinnern, an das absolut schöpferische Denken Gottes? Kant faßt doch das Wesen der praktischen Vernunft als rein ursächlich auf, als selbsttätige, schöpferische Macht. Nach ihm ist die praktische Vernunft „causa noumenon"[44], eine übersinnliche, über allen Bedingungen der Natur stehende Kausalität, wörtlich: „eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität"[45]. Gemäß der „Idee" der praktischen Vernunft „hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält"[46]. Das Wesen der praktischen Vernunft besteht sonach im schöpferischen Begriff, mithin im schöpferischen Denken. Sie ist eine wirkende, schaffende Vernunft. Die Bestimmung der praktischen Vernunft, wie sie Kant vornimmt, ist somit den Wesenszügen nach innig verwandt mit der Auffassung Lessings des Sohnes als des schöpferischen Denkens Gottes. Zudem charakterisiert Kant die praktische Vernunft des weiteren als überzeitlich: „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter *entsteht nicht,* oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, eine Wirkung hervorzubringen."[47] Als überzeitliche, übersinnliche Kausalität ist die praktische Vernunft auch allgegenwärtig, eins und unbestimmbar: „Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen

[41] ib. [42] ib. [43] GA I, 1, 93. [44] KpV, A 57. [45] KpV, A 84.
[46] KrV, B 385. [47] KrV, B 580.

des Menschen gegenwärtig und einerlei, ... sie ist *bestimmend*, aber *nicht bestimmbar*..."[48] Sind das nicht Prärogative, die den göttlichen Eigenschaften gleichkommen? Dem nicht genug, wagt Kant ein kühne Verallgemeinerung der Form, der Struktur, der praktischen Vernunft. Er erklärt von der ganzen übersinnlichen Welt, von ihrer Natur: „So ist die übersinnliche Natur, soweit wir einen Begriff von ihr machen können, nichts anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft."[49] Auch begreift er die gesamte übersinnliche Welt, die ihrer Natur nach als praktische Vernunft zu denken ist, als „natura archetypa", die die irdische Welt als „natura ectypa" hervorbringt[50]. Das Verhältnis ist das von urbildlichem Urgrund und abbildlichem Ausdruck, von „natura naturans" und „natura naturata". Sind alle diese Kennzeichnungen Kants der praktischen Vernunft nicht derart, daß sie es Fichte leicht machten, die praktische Vernunft in der Perspektive des Lessingschen Logos zu erblicken? Hamann hat sehr wohl die Nähe des Kantschen Begriffes der praktischen Vernunft zur spinozistischen „causa sui" bemerkt. In einem Briefe vom 25. Oktober 1786 schreibt er: „Spinoza redet von einem Objekt, causa sui; und Kant von einem Subjekt, causa sui."[51] Fichte hatte genügend Scharfsinn, dasselbe Verhältnis zu erkennen, und zwar um so eher, als er gleichsam mit der Brille des Lessingschen Spinozismus Kants Ausführungen las. Eben im Übergang, gewissermaßen vom Objekt zum Subjekt vollzog sich schließlich Fichtes Befreiung vom Determinismus. Fichtes „Konversion", wenn ich so sagen darf, bestand in der Einsicht, daß die die Wirklichkeit schaffende, sich selbst begründende Ursächlichkeit nicht in der Dimension des Objektiven zu finden ist, sondern in der transzendentalen des Subjektiven. Indem Fichte sich fortan zur Kantschen praktischen Vernunft bekannte und sie absolut setzte, gab er hinsichtlich der Struktur der Kausalität nichts von seiner ursprünglichen Auffassung des Urgrundes der Welt preis. Er verlegte sie nur von der dogmatischen Perspektive in die des transzendentalen Denkens. Eben dadurch wandelte sich ihm die objektiv, in der Linie der Naturkausalität bestimmende „causa sui" zum absoluten Freiheitsgrund des menschlichen Selbst. Nur eine derartige, bis ins Urgründige reichende Änderung der Sichtweise vermochte ihn von der Bedrückung des Determinismus zu befreien.

Indem Fichte so seinen ursprünglichen Begriff vom göttlichen Schöpfergrund in der praktischen Vernunft wiederfand, transponierte er denn auch konsequenterweise den Lessingschen Gott-Welt-Gedanken in die Anschauung Kants von Gott, Menschheit und höchstem Gut. Es sind zunächst nur Spuren davon in seinem Schrifttum zu erkennen, doch sind sie deutlich genug. In seiner Kladde zum „Versuch einer Kritik aller Offen-

[48] KrV, 584. [49] KpV, A 75. [50] KpV, A 76.
[51] F. H. Jacobis Werke, IV, 3, Leipzig 1819, 292.

barung" (1791) erklärt er in bezug auf Gott: „... es muß ein Wesen geben, welches selbst, seiner ganzen Natur nach, durch nichts bestimmt wird, als durch das Moralgesetz, die sinnliche Natur außer sich (sc. außer ihm), (ebenso) durch sich, das ist, auch (sc. durch) das Moralgesetz, dessen Darstellung sein Wesen ist, bestimmt ... Dieses Wesen muß, vermöge der Forderung des Moralgesetzes, jenes völlig gleiche Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen ..."[52] Aufgrund der zuvor angeführten Äußerungen Fichtes bedeutet das „Wesen", dessen „Natur" ganz vom Gesetz der praktischen Vernunft bestimmt ist, so sehr, daß es seine „Darstellung" ist, den göttlichen Logos und insofern auch Gott. Der Logos ist ja die hypostasierte praktische Vernunft. So bemerkt auch Fichte in der Folge: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der Moral an ihn nicht Gebot; es sagt von ihm kein *sollen*, sondern ein *Sein* aus; es ist ja in seinem Wesen nicht imperativ, sondern constitutiv."[53] Dieser Gott, der Logos, bringt demnach kraft seines Wesensgesetzes, seines Seins, das höchste Gut hervor, die Übereinstimmung von höchster Sittlichkeit und Glückseligkeit. An anderem Orte schreibt zudem Fichte: „Die Frage, warum überhaupt moralische Wesen sein sollten, ist leicht zu beantworten: Wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut zu befördern, welches nur durch die Existenz vernünftiger Wesen möglich ist."[54] Es lohnt sich, diese Aussage genau zu erwägen: Infolge der „Anforderung des Moralgesetzes an Gott", das heißt infolge des Wesensgesetzes des Logos, welches das der praktischen Vernunft ist, erzeugt Gott das „höchste Gut". Dieses ist aber nur möglich „durch die Existenz vernünftiger Wesen". Bedeutet das nicht, daß Gott um seiner Wesensentfaltung willen die Menschheit und das höchste Gut hervorbringt? Was ein absolutes Wesen seinem inneren Gesetze gemäß zeitigt, gehört doch zu seiner Wesensentfaltung. Allein also in Hinsicht auf seine Entfaltung ist Gott schöpferisch, und nur ihretwegen „befördert" er das höchste Gut, die Menschheit mit ihrem bewußten sittlichen Einsatz und die Natur. Kants Bestimmungen von Gott als „höchstes ursprüngliches Gut" und der Schaffung der „besten Welt" als „höchstes abgeleitetes Gut"[55] sowie von der übersinnlichen Natur als „natura archetypa" und der sinnlichen als „natura ectypa"[56] fügen sich übrigens sehr wohl in diese Integrationsbemühungen Fichtes ein. Man sieht: Lessings Auffassung der „causa sui", des Logos als schöpferische Selbstentfaltung Gottes ist bewahrt, im Hegelschen Sinn aufgehoben im transzendentalen Gott-Welt-Gedanken Kants.

In den rund ein Jahr später niedergeschriebenen „Eigne[n] Meditationen über Elementarphilosophie" (1793–94) kommt Fichte wiederum auf das „höchste Gut" zu sprechen, jetzt aber bereits mit den Bezeichnungen

[52] GA II, 2, 30. [53] GA II, 2, 31. [54] GA II, 2, 36. [55] KpV, A 226.
[56] KpV, A 76.

„Ich" und „Nicht-Ich" für den Menschen und die Natur. Unterdessen hatte er nämlich den Zugang zur unmittelbaren Anschauung der ichgründigen, noumenalen Wirklichkeit des Menschen, der praktischen Vernunft als Freiheitsgrund gefunden (Herbst 1793). Aus ihr sollte das empirische Einzel-Ich und die ihr entgegenstehende Natur, das Nicht-Ich, deduziert werden. So schreibt Fichte vom Verhältnis des empirischen Einzel-Ich zum Nicht-Ich: „Ich und Nicht-Ich sind zwar nunmehr, der Identität nach, *gleich* ..., aber noch immer sind es zwei, Dualität. Sollte nicht auch numerische Identität sein?"[57] Fichte stellt die Identität von empirischen Ich und Nicht-Ich insofern fest, als sie beide dem urgründigen noumenalen Ich entspringen. „Alles ist Ureinwirkung", bemerkt er im unmittelbaren Kontext, Ureinwirkung eben des noumenalen Ich des Menschen. Empirisches Ich und Nicht-Ich stehen sich aber einander gegenüber. Es herrscht noch Dualität trotz des einen Urgrundes. Diese Dualität soll aufgehoben werden in eine „numerische Identität", in eine Einheit jenseits des Gegensatzes. Die geschaute letzte Einheit begreift nun Fichte im Lichte des Kantschen Begriffs des höchsten Guts, schreibt er doch über seine Ausführungen: „Ich soll die Natur, (die) materiale, nicht vernünftige Natur zur Gerechtigkeit bringen. Wo ich sie schon in der Gerechtigkeit, in Übereinstimmung mit meinem notwendigen Begriff derselben finde, setze ich voraus, sie sei wirklich vernünftig."[58] Die „Gerechtigkeit", die in der Natur verwirklicht werden soll, ist offensichtlich der Ausdruck für die Schaffung des höchsten Gutes, für die Übereinstimmung, Einheit der Natur mit dem Handeln des Menschen gemäß dem Gesetz der praktischen Vernunft. Zur besagten Einheit von empirischem Ich und Nicht-Ich, also des höchsten Gutes, erklärt nun Fichte: „Ich glaube diese ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie ist nicht anders möglich, als daß die Dinge *adäquate* Bestimmungen unseres reinen Ich seien. Gerechtigkeit herrsche. Dies ist bei Gott der Fall. (Das gibt einen Spinozismus. Aber einen ganz andern. Nämlich nicht einen theoretischen, sondern einen moralischen)."[59] Dann ist das höchste Gut realisiert, wenn die Dinge „adäquate Bestimmungen" des reinen Ich sind, daß heißt, wenn sie mit dem noumenalen Ichgrund des Menschen übereinstimmen, wenn sie, wie Fichte später in den Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten" formuliert, entsprechend der reinen Form des Ich „modifiziert" sind. Das aber ist nach Fichtes eigenem Urteil „moralischer Spinozismus". Für Kants Auffassung der Realisierung des höchsten Gutes trifft dieses Urteil ganz gewiß nicht zu. Unser Blick in die geistige Werkstatt Fichtes enthüllt sonach, wie er im Begriffe steht, das Kantsche Gott-Welt-Verhältnis in seine neu zu konzipierende Philosophie einzuverleiben, doch nicht im theistischen Sinne Kants, sondern in dem Spinozas. Schiller hatte sehr früh diese spinozistische Geistigkeit Fichtes

[57] GA II, 3, 132. [58] ib. [59] ib.

erkannt. Aus eigener Erfahrung wußte er um die schwelende Strömung des Spinozismus, war er ihr doch unter dem Einfluß seines Lehrers Abel eine Zeitlang ergeben[60]. In einem Brief vom 28. Oktober 1794 berichtet er Goethe über die Philosophie Fichtes, „daß alles auf einen subjektiven Spinozismus hinausläuft". Sein Ausdruck deckt sich inhaltlich mit dem, womit Fichte sein eigenes Bemühen bezeichnet. Fichte verfolgt fortan nicht mehr einen „theoretischen" Spinozismus, der zum Determinismus führt, sondern einen „moralischen" oder „subjektiven", der von der absolut gesetzten praktischen Vernunft, die sich in der Tiefe des menschlichen Subjekts findet, ausgeht und allein absolute Freiheit verbürgt. In seinen „Vorlesungen über Logik und Metaphysik", die er zweieinhalb Jahre später hielt (SS 1797), macht Fichte zumal eine Bemerkung, die aufhorchen läßt: „Es gibt auch ein solches System wie das Spinozische in der Kritischen Philosophie ... In dieser Philosophie hat dieser Spinozismus transzendentale Gültigkeit, er ist das notwendige Wesen der Vernunft. Bei Spinoza ist er transzendent und das ist das Wesen des Dinges an sich."[61] Stellt hier Fichte nicht selber fest, daß seine Philosophie sich von der spinozistischen nur durch den transzendentalen Standpunkt unterscheidet? Hätte Spinoza den transzendentalen Standpunkt entdeckt, meint zudem Fichte, „dann hätte Spinoza die kritische Philosophie gefunden, und er würde sie sehr gut mit seinem, großen Geiste ausgeführt haben"[62]. Zu diesem seinen Gedanken über den Urgrund von Spinozismus und Kritizismus notierte Fichte noch: „Es bleibt bei dem „ἐν και παν."[63] Hen kai pan war das Losungswort Lessings für seinen Gott-Welt-Begriff. Fichte hält sonach an ihm fest, doch jetzt in transzendentaler Sicht.

Ein letzter Aspekt ist noch der Vollständigkeit halber ins Licht zu rükken: Wenn Fichte wirklich in seiner Rezeption Kants letztlich dem Spinozismus Lessings huldigte, so mußte er gemäß dem spinozistischen Schema von „natura naturans" und „natura naturata", vom Urgrund und Erscheinung, ebenfalls nur *einen* noumenalen Urgrund annehmen, aus dem die Welt als bloße Erscheinung hervorgeht. Wohl sprach Kant von einer „natura archetypa" und „natura ectypa", die zueinander im Verhältnis von urgründiger, noumenaler Realität und ihrer Erscheinung stehen, wobei er sich die noumenale Wirklichkeit unter der „Autonomie der praktischen Vernunft" dachte. Indessen war er weit entfernt, die noumenale Welt, die „natura archetypa", als eine numerisch einzige Realität zu begreifen, vielmehr statuiert er sie als eine Vielheit von endlichen Subjekten, von endlichen praktischen Vernunftvermögen, in ihrem Zusammenhang mit Gott als ihrem „Urheber". Gott selbst war ihm soviel wie

[60] Vgl. das Nachwort von *K. Mommsen* in: Fr. Schiller, Anthologie auf das Jahr 1782. Stuttgart 1973, 17*–18*.
[61] GA IV, 1, 370.
[62] ib. [63] GA II, 4, 242.

„gleichsam das moralische Gesetz, aber personifiziert gedacht"[64]. Wie verhielt sich Fichte zu dieser Auffassung Kants? Kant folgend bestimmt er den noumenalen Grund des menschlichen Subjekts entsprechend der Form der praktischen Vernunft als Tathandlung, als reine selbsttätige, sich selbst bestimmende Vernunft. Diese noumenale Wirklichkeit hat zu ihrer Erscheinung das empirische Einzel-Ich mit seinen Vorstellungen. Faßt sie nun Fichte gleich wie Kant als eine Vielheit metaphysischer Existenzen auf? „Solange ... die ganze Menschheit", schreibt er schon im Sommer 1793, „das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloß auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche und auf seinem Gebiete gibt es nur einen Willen. Mehrere Individuen sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergehen läßt."[65] Im noumenalen Bereich gibt es somit nur ein Individuum, nur ein Ich, daß heißt nur eine einzige Wirklichkeit der praktischen Vernunft, und wir dürfen wohl hinzufügen: nur den einen Logos. Erst im Bereich der Erscheinungen, auf dem „Felde der Willkür", wo der reine Wille, die absolute praktische Vernunft, als niederes und oberes Begehrungsvermögen erscheint, gibt es eine Vielheit von Individuen. Der noumenale Urgrund der Menschheit ist mithin einer, seine Erscheinung eine Vielzahl von empirischen Einzel-Ichen, im Gegensatz zu Kant, der nur von einer Einheit der „Natur", d. h. des Wesens der noumenalen Welt wissen wollte. Für Fichte gibt es nur *einen* reinen Willen, nur *eine* absolute praktische Vernunft oder Tathandlung; für Kant hingegen sind die Verhältnisse der noumenalen Welt so, *„als ob* sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befaßt, entspringen"[66]. Es mußte Fichte nicht wenig an dieser Einheit des Grundes gelegen sein, denn gegen Ende desselben Jahres schreibt er an Niethammer kategorisch: „Die reine Philosophie weiß nur von *Einem* Ich, und dieses Eine Ich soll nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen. Kategorische Imperative in der mehreren Zahl gibt es nicht, sondern nur Einen."[67] Indem Fichte so ein einziges absolutes praktisches Vernunftwesen für alle menschlichen Subjekte als dessen Erscheinungen annahm, zeigt er sich einmal mehr dem Logosgedanken Lessings verpflichtet, auf Kants Kosten gewissermaßen. Alles in allem genommen drängt sich somit die Ansicht auf, daß Fichte Kant weitgehend im Geist des Lessingschen Spinozismus rezipiert hat, so daß er, Lessing, insgeheim der Vater des deutschen Idealismus ist.

---

[64] AK.-Ausgabe XXVIII, 1076.
[65] Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die franz. Revolution, GA I, 1, 258–259.
[66] KrV, B 838.
[67] Brief vom 6. Dez. 1793. GA III, 2, 20.

ThPh 62 (1987) 401–422

Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor

Von Uwe Kühneweg

Im zehnten Gesang von Dantes „Paradies" stellt Thomas von Aquin Richard von St. Viktor als den vor, der in der Beschauung mehr als ein Mensch war[1]. Der Ruhm Richards als Mystiker gründet vor allem in seinem Bemühen um die Durchdringung und Systematisierung der Stufen des geistlichen Lebens, das seinen Niederschlag gefunden hat zumal in den beiden „Benjaminen"[2]. Doch Richard ist nicht nur Mystiker und Exeget[3], unter seinen Werken findet sich auch eine Gruppe von Schriften, die weder explizit dem geistlichen Leben gewidmet sind noch auch der Schriftauslegung dienen, sondern vielmehr dogmatische Fragen untersuchen, „(...) les écrits proprement théologiques (...)"[4]. Unter diesen Schriften nehmen die sechs Bücher „De Trinitate" dem Umfang wie der Bedeutung nach die erste Stelle ein[5]. Wer immer nach Richard von St. Viktor als Scholastiker fragt, bezieht sich zu Recht auf seinen Trinitätstraktat[6], dessen Programm und Ziel es ja erklärtermaßen ist, für das Glaubensgeheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes „rationes necessariae" beizubringen.

Die Urteile darüber, ob es Richard gelungen ist, das Ziel zu erreichen und dem selbstgesetzten Anspruch zu genügen, sind recht unterschiedlich ausgefallen. So schreibt Martin Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode über unseren Viktoriner:

---

[1] „Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro d'Isidoro, di Beda e di Ricardo, che a considerar fu più che viro." – *Dante,* Paradiso X, 130–132; Dante Alighieri, La Divina Commedia, ed. N. Sapegno, Mailand/Neapel o. J. (1957) (= La letterature italiana. Storica e testi 4), 913 f.

[2] Zu Richards Mystik vgl. *E. Kulesza,* La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor. Thèse présentée à la faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse, Saint-Maximin (Var) o. J. (1924), sowie *C. Ottaviano,* Ricardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero, Atti della reale Accademia Nazionale dei Lincei 1931, Memorie della Classe di scienze morali storiche e filologiche IV, 411–543, besonders 447–501.

[3] Vgl. die Übersicht über die exegetischen Schriften bei *Kulesza* (s. Anm. 2) 9 f. *Ottaviano* (s. Anm. 2) unterteilt das Werk Richards lediglich in „opere esegetico-parenetiche" und „opere filosofico-teologiche". Aufgrund des spirituellen Charakters von Richards Exegese (vgl. *B. Smalley,* The study of the Bible in the Middle Ages, Oxford ³1984, 106–111) hat auch diese Zweiteilung ihre Berechtigung.

[4] *Kulesza* (s. Anm. 2) 7. Kuleszas Dreiteilung von Richards Schrifttum übernimmt auch *G. Fritz,* Art. Richard de Saint-Victor, DThC XIII, 2, 2676–2695.

[5] Diese Schrift liegt vor in zwei fast zu gleicher Zeit erschienenen neuen Ausgaben: *J. Ribaillier,* Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables, Paris 1958 (TPMA IV). – *G. Salet,* Richard de Saint-Victor, La trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes, Paris 1959 (SC 63). Neuerdings liegt auch eine von *H. U. von Balthasar* angefertigte deutsche Übertragung vor (Einsiedeln 1980, als Band 4 der Reihe „Christliche Meister"), die keinen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will und der Lesbarkeit des deutschen Textes vor der Genauigkeit der Übersetzung den Vorrang einräumt. Zitiert wird „De Trinitate" mit Buch- und Kapitelzahl nach der Ausgabe von Ribaillier, deren Seitenzahlen beigefügt sind. Andere Schriften Richards werden nach Migne (PL 196) zitiert.

[6] Von *A.-M. Éthier* stammt die bis heute einzige Monographie über diese Schrift: Le „De Trinitate" de Richard de Saint-Victor, Paris/Ottawa 1939 (PIEM IX). Vgl. daneben auch die ausführlichen Erläuterungen der beiden Textausgaben (s. Anm. 5). *Fritz* (s. Anm. 4) bietet eine sehr ausführliche Inhaltsangabe (Sp. 2681–2691) und Würdigung (Sp. 2691–2694) des Werkes.

„Seine dogmatischen Schriften, vor allem ‚seine höchst originellen, tiefen und gedankenreichen libri sex de Trinitate' (Grabmann bedient sich hier einer Formulierung aus Scheebens Dogmatik) sind für die Geschichte der Scholastik vornehmlich dadurch von hoher Bedeutung, daß sie das kräftigste und begeistertste Echo von Anselms ‚Credo, ut intelligam' während des 12. Jahrhunderts sind (...)".[7]

Étienne Gilson dagegen leitet die knappen Ausführungen über Richard in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie mit der Feststellung ein, daß es bei ihm philosophisch eigentlich nichts zu lernen gibt:

„L'étude des œuvre des Richard de Saint-Victor (...) n'ajouterait aucun trait nouveau à ce que nous savons de la philosophie médiévale, mais c'est un des grands noms de la mystique spéculative."[8]

Nun ist gewiß der Mystiker Richard kein anderer als der Verfasser des Trinitätstraktates, und der Autor verleugnet sich nicht in diesem Werk. Daß in der Schrift „De Trinitate" mystische Züge sich finden lassen[9], ist nie bestritten worden, auch nicht von Grabmann:

„Die Spekulation dieses Theologen steht unter dem Impuls der mystischen Begeisterung, sein Streben nach Gotteserkenntnis ist durch die Sehnsucht nach Gottesliebe und Gottesbesitz inspiriert. Unter dem mächtigen Einfluß der Gottesliebe und Gottessehnsucht wagt der spekulative Genius des Viktoriners den kühnen Höhenflug in das Reich der Geheimnisse des dreieinigen Gottes. (...) Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation, bei diesem überquellenden Spiritualismus ist es begreiflich und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren und mehr besagen, als beabsichtigt ist."[10]

Die mystische Komponente der Schrift über die Trinität wahrzunehmen, ist der erste Schritt zu einer angemessenen Beurteilung der gedanklichen und theologischen Leistung ihres Verfassers. Gerade wenn man sich die „literarische Individualität Richards" (Grabmann) verdeutlicht, muß der unbezweifelbare „(...) Mangel an Schärfe und Konsequenz (...)"[11] nicht von vornherein zu einem negativen Urteil führen. Außer mystischen Elementen gibt es auch einen starken rationalen Zug in „De Trinitate", dem hier im folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit gelten soll. Durch sein Bestreben, „rationes necessariae" aufzusuchen, und etwa durch seine Bestimmung des summum = Gott als „(...) quo nihil est majus, nihil melius"[12] evoziert Richard selbst Vergleiche mit Anselm von Canterbury. Daß er diesem Denker ebenbürtig wäre, wird niemand im Ernst behaupten. Daß er aber doch in eigentümlicher Weise den Denkansatz Anselms sich zu eigen gemacht hat, hoffen wir zeigen zu können, indem wir den Trinitätstraktat im Hinblick auf seine Absicht, seinen Aufbau und seine Ergebnisse untersuchen. Dabei wird sich herausstellen, daß Richard einen Weg zur Lösung des Trinitätsproblems beschreitet, der nicht nur zu anderen Ergebnissen als bei seinen Zeitgenossen führt, sondern auch formal den Viktoriner als kühnen und eigenständigen Denker ausweist.

Richards Werk über die Trinität[13] gliedert sich in einen Prolog und sechs Bücher

---

[7] *M. Grabmann,* Die Geschichte der scholastischen Methode II, Graz 1957 (= Freiburg 1911), 310.

[8] *É. Gilson,* La philosophie au moyen âge, Paris ²1947, 306.

[9] Vgl. *J. Beumer,* Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker, Schol. 31 (1956), 213–238, bes. 215–224.

[10] *Grabmann* (s. Anm. 7) 317.

[11] *Beumer* (s. Anm. 9) 221, im Original kursiv. [12] Trin. I, 11; 95.

[13] Die Echtheit des Werkes als ganzes ist niemals in Zweifel gezogen worden. Einzig auf das sechste Buch ist der Verdacht gefallen, es könnte unecht, oder doch wenigstens von fremder Hand überarbeitet sein. Anlaß zu dieser Vermutung gibt der Schluß des fünften Buches, der offensichtlich einen Schlußpunkt setzt. Ist diese Passage authentisch, woran kaum Zweifel möglich sind (vgl. *Ribaillier* [s. Anm. 5] 9), handelt es sich beim sechsten Buch wohl um einen später nachgetragenen Teil des Werkes, vgl. *Balthasar* (s. Anm. 5) 179, Anm. 21; *Ribaillier* (s. Anm. 5) 9–11; *W. Simonis,* Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglich-

mit je fünfundzwanzig Kapiteln. Die Kapitelzahl ist ein wenig mechanisch durchgehalten, an mehr als einer Stelle des Werkes machen sich gewisse Längen oder Wiederholungen in der Argumentation störend bemerkbar. Seinen Gedanken eine straffe sprachliche Form zu geben, ist freilich ohnehin Richards Stärke nicht, sein Stil neigt, wie der seines Lehrers Hugo, zur Breite. Diese stilistische Eigenart ist allerdings auch in Zusammenhang mit der Absicht der Schrift zu sehen, die ebenso meditativ wie argumentativ auf den Leser wirken will. Das Milieu, in dem sie entstanden ist, ist ja das der „monastischen" Theologie[14], näherhin der spezifische „climat victorin"[15]. Der eigentümliche universalistische Geist der Schule von St. Viktor[16] erweist sich ja gerade in dem Bemühen, pagane Bildung und profane Wissenschaft zu verbinden mit kirchlicher Überlieferung und geistlichem Leben, und so Wissenschaft, Weisheit und Spiritualität miteinander zu verknüpfen zu einem „connubium von Scholastik und Mystik"[17], was die Theologie im engeren Sinne betrifft. Dieser Geist der Viktorinerschule ist als Milieu von Richards Trinitätstraktat stets mit zu berücksichtigen. Wie man sich in diesem Pariser Kloster[18] bemühte, die spirituelle, allegorische Auslegung der Schrift auf das Fundament einer redlichen Exegese des Literalsinnes zu gründen[19], ohne doch beides zu vermischen, so will auch Richards Schrift über die Trinität letztlich der Erbauung des Lesers dienen, gebraucht zu diesem Endzweck aber rationale Argumente.

Adressat der Schrift ist jedenfalls nicht nur der theologisch geschulte Fachmann, sondern wenigstens auch der christliche Leser, der am Thema interessiert ist, in erster Linie wohl der mehr oder weniger gebildete Mönch[20], der die Dreipersönlichkeit Gottes zwar glaubt und nicht bezweifelt, aber doch vernunftmäßig nachvollziehen will, was er glaubt. Richard setzt sich also ein bescheideneres Ziel als etwa Anselm von Canterbury in seiner Schrift „Cur Deus Homo", deren Argumente auch die Einwände der Heiden widerlegen sollen[21]. Durch den bei seinem Leser vorausgesetzten Glauben fühlt sich Richard aber in keiner Weise von der Anstrengung rationaler Argumentation entbunden. Der leitende methodische Gedanke im Prolog wie in den ersten Kapiteln des ersten Buches ist der, daß der Glaube nicht selbstgenügsam in sich ruhen dürfe, sondern nach dem Verständnis (intelligentia) dessen zu suchen habe, was er glaubt:

> „Nec nobis sufficiat illa eternorum notitia que est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam que est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus que est per experientiam."[22]

Auch der Mystiker Richard bleibt fest auf dem Standpunkt, daß es für den Menschen, der noch in dieser Welt lebt, keine „experientia" der Ewigkeit, der Gottheit und ihrer Geheimnisse geben kann.

> „Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter."[23]

---

keit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972 (FTS 12), 97, Anm. 3; *P. Hofmann*, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St. Viktor, ThPh 59 (1984), 191–234. 196f.

[14] Zu Begriff und Sache vgl. *J. Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963.

[15] *G. Dumeige*, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 11–35.

[16] Vgl. die Übersicht über die verschiedenen geistigen und wissenschaftlichen Leistungen der Viktoriner bei *F. Bonnard*, Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines Réguliers de St.-Victor de Paris. Première période (1113–1500), Paris o.J. (1904), 85–140.

[17] *Grabmann* (s. Anm. 7) 310.

[18] Neben den anderen Schulen am linken Seine-Ufer ist auch diejenige von St. Viktor als eine der Keimzellen der späteren Pariser Universität anzusehen, vgl. *H. Wolter*, HKG (J) III, 2, 121; *Bonnard* (s. Anm. 16) 15. 194; *P. Michaud-Quantin*, LThK² VIII, 93.

[19] *Dumeige* (s. Anm. 15) 23–26. *Smalley* (s. Anm. 3) 83–185.

[20] Richard wendet sich an die „pie querentes" (Trin. IV, 19; 183), er will vor allem den „simpliciores" dienen: „Non me latet subtiliori ratione ista discuti posse, sed puto hec simplicioribus et qualibus deservio debere sufficere." Trin. IV, 20; 185.

[21] Cur Deus Homo I, 3. [22] Trin. Prol.; 84. [23] Trin. Prol.; 82.

Die Bemühung um intelligentia ist somit dem Glauben nicht fremd, sondern seine letztlich unabdingbare Konsequenz:

„Parum itaque debet nobis esse que vera sunt de eternis credere, nisi detur et hoc ipsum quod creditur cum rationis attestatione convincere."[24]

Glaube, der seinen Namen verdient, wird dem Bemühen um intelligentia nicht fremd gegenüberstehen. Ja, das Streben nach Einsicht in die Geheimnisse der „eterna" wird den Glauben nicht schwächen, sondern vielmehr stärken und erwecken:

„Sed qui ad fidem dormitat, saltem ad apertam rationem evigilet."[25]

In den Fragen nach dem Wesen der Gottheit und der Trinität, denen Richard die höchste, sechste Stufe der Kontemplation zuordnet[26], hat die Vernunft eine ganz besondere Aufgabe, nämlich die scheinbar vorhandenen Anstöße[27] für den Glauben, so weit es geht, aus dem Wege zu räumen, um dem Glauben, soll er nicht ein blöder und tauber Glaube bleiben, allererst Raum zu schaffen. Freilich ist es nicht eine autonome Vernunft, die hier tätig wird[28], sondern die von der Gnade geleitete:

„Ad hoc utique ultimum celum spiritales viros Spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratie prerogativa ceteris altius pleniusque illustrat. Totiens enim ad hoc celum spiritu sublevante attollimur, quotiens per contemplationis gratiam ad eternorum intelligentiam promovemur."[29]

Ob Richard der Vernunft nicht doch mehr zutraut, als hier im Prolog zum Ausdruck kommt, wollen wir prüfen. Fest steht aber, daß Glaube und Vernunft für Richard in keinem Spannungsverhältnis stehen, solange ein gewisser, freilich kaum näher bestimmter Rahmen nicht überschritten wird:

„Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide."[30]

Das ist vordergründig alles andere als Rationalismus, steht aber Anselms Programm „Credo, ut intelligam" recht nahe. Dies zeigt sich auch, wenn es, in Anknüpfung an das programmatische Jesajawort „Si non credideritis, non intelligetis"[31] heißt:

„(...) oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentie properare, et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam que per fidem tenemus, cotidianis incrementis proficere valeamus."[32]

Das erste Buch beginnt mit einer Besinnung über die Arten menschlichen Erkennens. Richard unterscheidet hier deren drei: Erkenntnis gewinnen wir durch Erfahrung (experiendo), durch die Tätigkeit unserer Vernunft (ratiocinando) und durch den Glauben (credendo)[33]. Während zur Erkenntnis der „temporalia" die Erfahrung hinreicht, gilt für die ewigen Dinge, von denen keine Erfahrung möglich ist:

---

[24] Trin. Prol.; 84.

[25] Trin. IV, 8; 171.

[26] PL 196, 158 A – 160 B.

[27] Ebd.

[28] Der Vergleich mit Descartes (Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1928, 267) ist darum unangebracht. Vgl. *Hofmann* (s. Anm. 13) 199.

[29] Trin. Prol.; 83f.

[30] Trin. Prol.; 81.

[31] Jes 7,9. „Diese Prophetenworte, in welchen Richard von St. Viktor mit den Vätern und so vielen Scholastikern das biblische Motto für die theologische Spekulation sieht (...)." *Grabmann* (s. Anm. 7) 311.

[32] Trin. I, 3; 88.

[33] Bemerkenswerterweise taucht hier das mystische Erkennen, dem *J. Ebner* in seinem Buche: Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Münster 1917 (BGPhMA 19,4) einen eigenen Abschnitt widmet (92–119) nicht explizit auf. Vgl. dazu auch *Kulesza* (s. Anm. 2), bes. 106–108. Daß freilich das vernunftmäßige Erkennen auf die contemplatio hinführt, zeigen die Sätze aus Trin. I, 3: „In horum plena notitia et perfecta intelligentia, vita optima eterna. In hac sane adquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jocunditas. He

„(...) ad eternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus."[34]

Interessanterweise wird hier die ratio ausschließlich dem Bereich der „eterna" zugeordnet. Unter den Glaubensinhalten scheinen einige die Vernunftkraft des Menschen zu übersteigen, ja sogar „contra humanam rationem"[35] zu sein[36]. In Wahrheit ist aber dem menschlichen Erkennen keine prinzipielle Schranke gesetzt:

„Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare (...)."[37]

Das zitierte Jesajawort stellt nur die Bedingung des Glaubens, leugnet aber nicht die Möglichkeit des Erkennens.

Bei der näheren Eingrenzung des Gegenstandes bedient sich Richard eines sehr strengen Begriffes von „eterna"[38]. Nicht die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens schlechthin sollen behandelt werden, sondern nur die ewigen im engeren Sinne, d. h. diejenigen, die nicht der Heilsgeschichte zugehören, und damit, nach Richard, einen besonderen „modus agendi" verlangen[39].

Als wahrhaft ewige Gegenstände verbleiben also Existenz und Wesen Gottes, sowie das Problem der Trinität. Für diese ewigen, und somit notwendigen Gegenstände können „rationes necessariae" entwickelt werden.

Betrachten wir nach der genauen Bestimmung des Gegenstandes nun zunächst den Aufbau der Schrift als ganzer, an welchem, für sich genommen, bereits einiges über ihren besonderen Charakter abzulesen ist.

In Buch I beweist Richard mit drei verschiedenen Argumenten, daß ein höchstes Wesen existieren muß. Weiter zeigt er, daß es nur ein solches Wesen geben kann, und daß dieses Wesen Gott ist, der in höchster Weise mächtig und weise ist. Buch II befaßt sich mit den übrigen Eigenschaften Gottes und bekräftigt, daß die Substanz Gottes einfach und nicht zusammengesetzt ist. Im dritten Buch versucht Richard, den Nachweis zu führen, daß das Gottsein Gottes, näherhin die Tatsache, daß in Gott wahrhafte und höchste Liebe sein muß, eine Mehrheit von Personen in Gott erfordert, genauer sogar: eine Dreiheit von Personen. Buch IV befaßt sich mit der Auflösung der Spannung zwischen den bisherigen Ergebnissen, also der Frage, wie Einheit der Substanz und Dreiheit der Personen miteinander zu vereinbaren sind. Zur Lösung dieses Problems führt Richard eine neue Definition von „Person" ein. Dabei stellt sich heraus, daß die trinitarischen Personen, da sie sich nach ihrer „qualitas" ja nicht unterscheiden, in ihrem unterschiedenen Personsein konstituiert sein müssen durch verschiedene Ursprünge. Diesen Gedanken aufnehmend, entwickelt Buch V die Lehre von den Proprietäten der Personen als Lehre von ihren processiones und enthält den Nachweis, daß es nur zwei innergöttliche Hervorgänge geben kann. Weiterhin wird noch einmal gegen eine Vierzahl von Personen argumentiert. Buch VI behandelt die Namen der trinitarischen Personen und ihre Berechtigung. Weiterhin wird noch einmal der Unterschied der Hervorgänge des Sohnes und des Geistes herausgearbeitet.

---

sunt summe divitie, he sempiterne delicie; in horum gustu intima dulcedo, in eorum fruitione infinita delectatio." (88 f.) Die Vernunfterkenntnis dient letztlich der contemplatio, Richard hält bei allem Vertrauen auf die ratio doch an der letzten Unerkennbarkeit Gottes fest (s. u. 420 f.), in die allenfalls die Beschauung zu dringen vermag. Dieser Gedanke wird im Trinitätstraktat aber zunächst zurückgestellt.

[34] Trin. I, 7; 87.

[35] Ebd.

[36] Auch in seinen mystischen Schriften ist dies Richards Überzeugung, vgl. o. Anm. 27. Nach *Kulesza* (s. Anm. 2) 107 sind zu diesen ewigen Gegenständen des Glaubens zu rechnen: Die Eigenschaften Gottes, das Geheimnis der Trinität, die Menschwerdung und Menschheit Christi, die Eucharistie.

[37] Trin. I, 1; 87.

[38] Vgl. o. Anm. 36.

[39] Trin. I, 3; 89. „Die Frage nach der Heilsökonomie hat Richard unmißverständlich von der Behandlung in seinem Traktat ausgeschlossen; eine heilsgeschichtliche Theologie wird nicht mit rationes necessariae operieren können (...)." *Hofmann* (s. Anm. 13) 205.

Bereits diese erste grobe Übersicht über den Plan des Traktates[40] zeigt, wie Richard in seinem rationalen Vorgehen den Glauben zwar einholen, aber nicht voraussetzen will. Er beginnt nicht sogleich mit der Problemstellung, wie sich die eine Substanz und die drei Personen zusammen denken lassen, sondern versucht, diese Problemstellung allererst zu entwickeln. Er diskutiert nicht das Problem der Trinität, wie es aus der theologischen Überlieferung und Schultradition bekannt ist, sondern er versucht, die Notwendigkeit der Trinität überhaupt erst abzuleiten. Unter Beiseitelassung der Schrift und der auctoritates im allgemeinen strebt Richard von St. Viktor eine rationale Rekonstruktion der Dreieinigkeit an. Die Trinität wird nicht vor der Vernunft verteidigt, sondern von der Vernunft entwickelt. Daß in Gott drei Personen sind, wird nicht als durch die Offenbarung bekannt vorausgesetzt, sondern mit vernünftigen Gründen aus dem Wesen Gottes abgeleitet. Die Existenz Gottes wird wiederum nicht vorausgesetzt, sondern auf verschiedene Arten erwiesen. Grundlage und Ausgangspunkt des gesamten Beweisganges ist allein die natürliche Erfahrung. Schon der bloße Aufbau der Schrift macht deutlich, daß es Richard mit seinem Anspruch, „rationes necessariae" beizubringen, ernst ist. Ein Durchgang durch die Schrift[41] soll die Frage klären, ob und inwieweit Richard seinem Anspruch gerecht geworden ist.

Was notwendigerweise existiert, muß auch mit zwingenden Gründen bewiesen werden können, prinzipiell braucht sich die Vernunft auf diesem Felde nicht mit Wahrscheinlichkeitsargumenten zufrieden zu geben, davon ist Richard überzeugt:

> „Erit itaque intentionis nostre in hoc opere ad ea que credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostre documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio quoniam ad quorumlibet explanationem que necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere."[42]

Die Einschränkungen, die unser Autor hier macht („in quantum Dominus dederit", „quamvis illa interim contingat nostram industriam latere") sind nicht allzu stark zu bewerten: Der Fortgang der Schrift zeigt, daß Richard der Kraft der Vernunft durchaus vertraut, die freilich theologisch nicht anders als Gabe Gottes zu verstehen ist, dem Menschen gegeben zum Erfassen der Wahrheit[43].

Die Vernunft ist nun gerade bei den scheinbar altbekannten übernatürlichen Wahrheiten auf den Plan gerufen. Richard bedient sich am Anfang der Schrift – wie auch später des öfteren – bevorzugt des Symbolums „Quicunque" (des sog. Athanasianums), um anhand seiner orthodoxen, augustinisch gefärbten Formeln über das Geheimnis der Trinität die Herausforderung für die Vernunft zu skizzieren:

> „Cotidie audio de tribus quod non sint tres eterni, sed unus eternus; quod non tres increati, nec tres inmensi, sed unus increatus, et unus inmensus. Audio de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; audio nichilominus quod non tres dii, sed unus est Deus, nec tres Domini, sed unus est Dominus. Invenio quod Pater non sit factus, nec genitus; quod filius non sit factus, sed genitus; quod Spiritus sanctus non sit factus, nec genitus, sed procedens."[44]

Hier ist das Problem gestellt und damit das Ziel der Untersuchung gegeben, denn es

---

[40] *Simonis* (s. Anm. 13) 100 weist zu Recht auf die Entsprechungen zum Aufbau von Anselms „Monologion" hin, das „(...) ebenfalls zunächst von der Existenz des höchsten Wesens, dann von dessen Natur und ihren Eigenschaften handelte, um in einem weiteren Teil zu den trinitarischen Fragen überzugehen."

[41] Die Gesamtkonzeption des Werkes, in der jedes Buch auf den zuvor gewonnenen Einsichten aufbaut, macht ein Entlanggehen am Text unbedingt erforderlich. Nur so werden die Eigenarten von Richards Argumentation deutlich.

[42] Trin. I, 4; 89.

[43] Vgl. *Ebner* (s. Anm. 33) 29–31. *Hofmann* (s. Anm. 13) 206f. „Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo Patre luminum (...). Una est ratio, altera est affectio: ratio qua discernamus, affectio qua diligamus; ratio, ad veritatem, affectio, ad virtutem." Benj. min. III; PL 196, 3 A/B.

[44] Trin. I, 5; 90f.

mangelt an Begründungen für diese täglich bekannten Wahrheiten des Glaubens: Fast ein wenig großspurig und überheblich fährt Richard fort:

„Hec omnia frequenter audio vel lego, sed unde hec omnia probentur me legisse non recolo; abundant in his omnibus auctoritates, sed non eque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt." [45]

Die „auctoritates" bürgen an sich noch nicht für Argumente, die forschende Vernunft, die zu verstehen trachtet, kann und will sich an der Tradition nicht genügen lassen, wenn sie keine einsichtigen Begründungen liefert. Tatsächlich setzt sich Richard mit theologischen Lehrmeinungen fast nirgends explizit auseinander, er betreibt nicht Schultheologie, sondern sucht seinen eigenen Weg.

Die ratio ist freilich in ihrem Suchen nicht ohne Orientierung; Die Zielvorgabe bilden die Formeln des Glaubens, etwa diejenigen des Athanasianums[46]. Den Weg zu diesem Ziel hat die Vernunft aber selbst zu verantworten[47]. Ganz folgerichtig gebraucht Richard die Termini des Glaubens nun zunächst nicht mehr, er wird von „Gott" und „Trinität" nicht mehr sprechen, bis er ihre Wirklichkeit aufgewiesen hat, und insbesondere die Namen der trinitarischen Personen, ihre Relationen und Proprietäten tauchen erst am Schluß des Werkes wieder auf. Was erwiesen werden soll, wird für die Argumentation nicht schon vorausgesetzt.

Zunächst gilt es für Richard, das Dasein eines höchsten Wesens zu beweisen. Drei Argumente sind es, die Richard hierfür angibt.

Grundlage des ersten Beweises (Trin. I, 6–10) bildet eine Einteilung der Gesamtheit des Seienden, die stark an die entsprechende Unterteilung bei Johannes Scotus Eriugena erinnert[48]. Alles, was ist oder sein kann, hat sein Sein entweder von Ewigkeit oder fängt in der Zeit an zu sein. Weiterhin hat alles, was ist oder sein kann, sein Sein entweder aus sich selbst oder von einem anderen her. Durch Kombination dieser Bestimmungen ergeben sich vier Seinsarten, deren eine als widersprüchlich sogleich verworfen wird. (Nichts kann aus sich selbst sein, ohne zugleich ewig zu sein[49].) Die verbleibenden, logisch möglichen Seinsweisen sind also folgende drei: (1) aus sich selbst und von Ewigkeit;(2) von einem anderen her und von Ewigkeit;(3) von einem anderen her und nicht von Ewigkeit.

Die letztgenannte Seinsart begegnet uns in der täglichen Erfahrung des Werdens und Vergehens in der Welt. Da an ihrer Wirklichkeit somit nicht zu zweifeln ist, kann sie einen festen Grund abgeben für die weiteren Überlegungen. Aus der Seinsart (3) meint Richard auf die Seinsart (1) schließen zu können mit dem Argument, daß es, wenn es nichts gäbe, was aus sich selbst und von Ewigkeit sein Sein habe, eine Zeit gegeben haben müsse, in der nichts war, was einem anderen hätte Sein geben können. Daß dies aber falsch ist, zeigt die Wirklichkeit von Dingen der Seinsart (3)[50]. Die Mög-

[45] Trin. I, 5; 91.

[46] „(...) tatsächlich ist De Trinitate nichts anderes als ein großangelegtes Plädoyer für das Symbolum Athanasianum („Quicumque"), das Richard bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt." *Hofmann* (s. Anm. 13) 207.

[47] „La raison humaine, par ses propres principes et selon ses méthodes, peut traiter librement de tous les dogmes (...)." *Salet* (s. Anm. 5) 34.

[48] „Videtur mihi diuisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum uero quattuor binae sibi inuicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta uero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur cuius esse est non posse esse." Joh. Scottus Eriugena, Periphyseon I, 1; *Sheldon-Williams/Bieler* (SLH VII, 1978), 36, 21–27.

[49] „Nichil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab eterno. Quicquid enim ex tempore esse cepit, fuit quando nichil fuit; sed quamdiu nichil fuit, omnino nichil habuit, et omnino nichil potuit; nec sibi ergo, nec alteri dedit ut esset, vel aliquid posset. Alioquin dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit. Hinc ergo collige quam sit inpossibile ut aliquid omnino sit a semetipso, quod non sit ab eterno." Trin. I, 6; 92.

[50] „(...) alioquin fuit quando nichil fuit, et tunc quidem futurorum nichil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis existendi initium daret vel dare potuisset, tunc omnino non fuit; quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit, et rerum experientia convincit." Trin. I, 8; 93.

lichkeit eines Kreislaufes von Werden und Vergehen zieht Richard nicht in Erwägung. So gelingt der ratio der Schritt hinaus aus der sichtbaren Welt in die Sphäre des Ewigen, das der Erfahrung nicht zugänglich ist:

„Sic sane ex eis que videmus, ratiocinando colligimus et ea esse que non videmus, ex transitoriis eterna, ex mundanis supermundana, ex humanis divina."[51]

In einem weiteren Schritt zeigt Richard, daß Seiendes der Seinsart (2) möglich ist; hierbei gelangt er aber, wie er selber durch seine Ausdrucksweise zu erkennen gibt, nur zu Wahrscheinlichkeitsargumenten:

„(...) videtur probabile, quod in illa superessentiali incommutibilitate sit aliquod esse quod non sit a semetipso, et fuerit ab eterno."[52]

Das als wirklich aufgewiesene Seiende der Seinsart (1) und das möglich scheinende Seiende der Seinsart (2) sind das Thema der Abhandlung.

„Nam de consideratione rerum temporalium, de his videlicet que pertinent ad tertium modum, nichil interim intendimus, nisi quantum eorum considerationem ad eternorum investigationem necessariam vel utilem comprobamus (...)."[53]

Der zweite Aufweis der Existenz eines höchsten Wesens geht aus von den in der Welt vorfindlichen unterschiedlichen Seinsgraden. Diese führen notwendig auf die Annahme, es müsse „aliquid summum" geben[54].

„Summum vero omnium dicimus, quo nichil est majus, nichil est melius."[55]

Da die natura rationalis vor der natura irrationalis überall den Vorrang hat, muß auch dasjenige, welches in der Gesamtheit des Seienden die höchste Stufe einnimmt, eine substantia rationalis sein, die ihr Sein aus sich selbst hat. (Hätte sie ihr Sein nicht aus sich selbst, wäre sie von einem anderen Seienden abhängig, was ihrem höchsten Rang widerspräche.) Nach den Grundsätzen aus dem ersten Beweisgang ist diese höchste Substanz eo ipso ewig.

Der dritte Beweis beruht auf dem Gedanken, daß nichts sein kann, was nicht die „possibilitas essendi" hat, entweder aus sich selbst oder von einem anderen her:

„Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat."[56]

Dieses Argument ist von Richard ein wenig fragmentarisch ausgeführt. Der Gedanke ist wohl folgender: Die possibilitas essendi ist dem jeweiligen Seienden entweder zu eigen oder verliehen, es kann sie aber anderem nicht weitervermitteln. Das vermag nur die „potentia essendi" selbst. Sie hat auch die „possibilitas essendi" aus sich selbst. Alle Gegenstände der Erfahrungswelt haben die possibilitas essendi offensichtlich nicht aus sich selber, darum ist die Existenz einer „potentia essendi" zu erschließen. Richards Folgerung („Ex essendi itaque potentia esse accipit omne quod in rerum universitate subsistit."[57]) ist insofern voreilig, als er noch keineswegs ausgeschlossen hat, daß es mehrere „potentiae essendi" gibt. Allzu schnell gelangt er zu der Feststellung:

„Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia."[58]

---

[51] Ebd.

[52] Trin. I, 9; 94. [53] Trin. I, 10; 95.

[54] „Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium, et tam multiplici differentia graduum, esse oporteat aliquid summum." Trin. I, 11; 95.

[55] Trin. I, 11; 95. Diese Formel erinnert an Anselms „Proslogion", wird Richard aber bekannt sein aus dem Trinitätstraktat des Achard von St. Viktor, der zweifellos eine der Hauptquellen für Richards Schrift bildet. Vgl. dazu *Ribaillier* (s. Anm. 5) 27–33; *M. Th. d'Alverny*, Achard de Saint-Victor, De Trinitate – De unitate et pluralitate creaturarum, RThAM 21 (1954), 299–306; *Simonis* (s. Anm. 13) 99–101. Die Ähnlichkeit im Aufbau der beiden Schriften verringert natürlich Richards Originalität, aber in dem entscheidenden Argument des Nachweises einer Mehrzahl von Personen in Gott gehen Richard und Achard getrennte Wege, s. u. Anm. 66.

[56] Trin. I, 12; 96.

[57] Ebd.

[58] Ebd.

Auch wenn man mit Richard nur eine einzige potentia essendi annimmt, wird die logische Struktur dieses Arguments nicht einfacher. Daß er die potentia essendi mit der summa essentia gleichsetzt, mag noch angehen, aber der Überschritt zur sapientia ist kaum nachzuvollziehen. Richard benötigt diesen Schritt aber, um damit zu zeigen, daß die potentia essendi eine substantia rationalis sein muß[59].

Das Argument ist von den dreien das schwächste[60]. Es bildet bereits den Übergang zur Entwicklung der Eigenschaften Gottes und dem daran geknüpften Erweis seiner Einzigkeit. Darum ist hier der Ort für einen kurzen Rückblick auf diesen ersten Schritt der Vernunft über den Bereich der temporalia und visibilia hinaus. Sind das dritte und das erste Argument Richards strukturverwandt, indem sie nach den Begründungen der kontingenten Wirklichkeit fragen und von dieser auf die ihr zugrundeliegende Wirklichkeit (aliquid quod est a semetipso et ab eterno; potentia essendi) zurückschließen, so ist der zweite Beweis von anderer Art, indem eine bestimmte Struktur der sinnlichen Wirklichkeit (ihre Gestuftheit) extrapoliert wird: Die Vernunft verlangt nach einer höchsten Seinsstufe und erschließt deren Beschaffenheit, nämlich daß sie substantia rationalis und aus sich selbst sein müsse. Hierzu muß freilich wieder das erste Argument Hilfsdienste leisten, das darum als das grundlegende Argument Richards anzusehen ist. (Dafür spricht auch die Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit der es vorgetragen wird.) Bemerkenswert ist immerhin, daß Richard sich im Beweise aus den Stufen des Seins nicht der Idee des Guten bedient, wie etwa Anselm im Monologion.

Richard geht es nicht nur um verschiedene Wege des Gottesbeweises, – mit seinen Argumenten hat er bereits verschiedene Merkmale des überweltlichen höchsten Seienden bestimmt: Es ist ewig und hat sein Sein aus sich selbst, es ist eine substantia rationalis, es vermittelt als potentia essendi allem, was existiert, die Seinsmöglichkeit. Von diesen Bestimmungen zu weiteren überzugehen, ist nicht schwierig. Daß dem höchsten Seienden alle positiven Eigenschaften im Höchstmaß zukommen, versteht sich geradezu von selbst, Gott ist „summe potens", „summe sapiens" (I, 12). Im zweiten Teil seines ersten Buches argumentiert Richard vor allem für die Einzigkeit dieses höchsten Wesens, zumal mit Hilfe des Gedankens der Allmacht: Gäbe es mehrere Allmächtige, so könnten sie sich gegenseitig entmachten, zu „nullipotentes " machen, was aber ihrer Allmacht zuwiderliefe[61].

Haben wir die zweite Hälfte des ersten Buches nur gestreift, so wollen wir es beim zweiten Buch nicht anders halten, da es zur Entwicklung des trinitarischen Gedankens noch nichts austrägt. Richard fährt fort mit der Ableitung der Eigenschaften Gottes. Seine „inmensitas" und „eternitas" sind ebenso wie seine „omnipotentia" und „sapientia" identisch mit der göttlichen Substanz selbst und daher sämtlich untereinander identisch, was in langen Gedankengängen gezeigt wird, die wir hier nicht nachzuzeichnen brauchen. Aus dem genannten Grunde sind die Eigenschaften Gottes inkommunikabel (II, 11), darum kann es von Gott in richtigem Sprachgebrauch nur heißen, er sei z. B. die Wahrheit, nicht aber, er habe sie (II, 13). Wiederum kommt Richard auf die

---

[59] „Sed ubi substantia rationalis non est, sapientia omnino inesse non potest (...)." Trin. I, 12; 97.

[60] Es fällt auf, daß die Schwierigkeit dieses Argumentes in der Sekundärliteratur nicht mehr hervorgehoben wird. Eine Ausnahme macht hier *G. Grunwald*, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (BGPhMA 6, 3), der immerhin anmerkt: „In diesem Beweise stellt Richard die beiden Fälle auf, daß alles die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst oder anders woher empfangen habe. Trotzdem geht er auf den ersten Fall mit keinem Worte ein." (86). Andere Autoren (*Ebner, Ottaviano, Simonis*) begnügen sich mit mehr oder minder ausführlichen Paraphrasen, ohne das Argument auf seine Stichhaltigkeit zu befragen.

[61] „Est autem inpossibile plures omnipotentes esse. Qui enim vere omnipotens fuerit, facile efficere poterit ut ceterorum quilibet nichil possit; alioquin vere omnipotens non est. Ecce quales omnipotentes, qui de facili fieri possunt nullipotentes! Ecce quam facile convincitur quod nonnisi unum omnipotentum esse ipsa rerum natura non patitur!" Trin. I, 25; 105f. Prof. *P. G. Schmidt* (Marburg) habe ich den Hinweis zu verdanken, daß es sich bei „nullipotens" wahrscheinlich um eine Bildung handelt, die auf Richard selbst zurückgeht.

Einzigkeit Gottes zu sprechen (II, 14–16), um von da aus zur Einfachheit und Einheit Gottes überzugehen:

„In illo (...) summo bono universaliterque perfecto vera unitas, in illo summa simplicitas, in illo vera et summe simplex identitas."[62]

Bis zum Ende des zweiten Buches gelangt Richard also zu dem Ergebnis, daß ein Gott existiert in Einheit der Substanz und schlechthinniger Einfachheit ohne jede Zusammensetzung[63]. Die Frage nach dem Seienden der Seinsart (2) ist bislang nicht berührt worden:

„Notandum est autem hoc loco quod quicquid de divinis proprietatibus dictum est usque modo, ad illud esse pertinere videtur quod est a semetipso, et eo ipso ab eterno. Nam quicquid de hujusmodi hucusque dictum est, nichil minus constaret etiamsi nichil ab eterno esset quod aliunde quam a semetipso originem traheret."[64]

Während der Schluß von der Erfahrungswelt auf die Existenz von Seiendem der Seinsart (1) möglich war, führt kein direkter Weg von der Erfahrungswirklichkeit zu Seiendem der Seinsart (2). Die Trinität ist aus der Erfahrung, etwa aus irgendwelchen vestigia trinitatis nicht direkt abzuleiten. Nur Gott als der Eine kann mittels des „Sprungbrettes" der Erfahrung gefunden werden. Alles, was Richard bislang über Gott herausgefunden hat, gilt unabhängig davon, ob Seiendes der Seinsart (2) existiert. Das klingt so, als ob Richard nach abendländischer Tradition die unitas der trinitas in Gott vorordne, bezieht sich aber nur auf den Weg der spekulativen Erkenntnis. Die oben zitierte Bemerkung Richards ist ein am Ende des zweiten Buches gut plazierter Wegweiser für den Leser zu den folgenden Büchern, wo der Verfasser zeigen wird, daß, wenn Gott Gott ist, er nicht anders als dreieinig sein kann, oder anders ausgedrückt: Wenn Seiendes der Seinsart (1) existiert, (was bereits gezeigt ist), dann muß auch Seiendes der Seinsart (2) existieren. Von Gott nicht als dem Dreieinigen zu reden, hieße für Richard: den Gottesbegriff nicht zu Ende denken. Der Aufweis der Trinität muß freilich ohne jeden Rückgriff auf die erfahrbare Wirklichkeit allein aus dem Wesen Gottes erfolgen.

Mit Buch III geht Richard zu diesem Beweis über. Eingangs stellt er kurz das Problem vor, wobei er gleich anmerkt:

„Oportet autem in his que ad querendum restant tanto majorem diligentiam inpendere eoque ardentius insistere quanto minus in Patrum scriptis invenitur unde possumus ista, non dico ex Scripturarum testimoniis, sed ex rationis attestatione convincere."[65]

Richard ist sich dessen bewußt, daß er sich mit dem Erweis der Trinität in der Gottheit auf die Höhen der Spekulation wagt. Sein Argument ist eigentümlich und originell: Auf dem Felde des Trinitätsbeweises löst er sich am stärksten von der Tradition, und zu Recht betrachtet man gewöhnlich die Bücher III und IV von De Trinitate als Richards eigentlichen Beitrag zur Geschichte der theologischen Deutung der Trinität[66].

---

[62] Trin. II, 20; 127.

[63] „Sed si in ista unitate vera et summa simplicitas est, nichil ipsi ad illam que est ex compositione partium in substantiam unam." Trin. II, 20; 126.

[64] Trin. II, 25; 132.

[65] Trin. III, 1; 135.

[66] Hier ist noch einmal auf das Verhältnis zu Achard von St. Viktor zurückzukommen. Tatsächlich sind beide Viktoriner überzeugt, die Trinität erweisen zu können aus einem wesentlichen Attribut Gottes; geht Richard dabei von der Eigenschaft der caritas aus, so Achard von der Schönheit Gottes. „Ainsi les deux Victorins, partant de principes communs orientent leurs démonstrations dans deux directions différentes (...)." *Ribaillier* (s. Anm. 5) 31. – Sind somit beim eigentlichen Aufweis der Trinität formal gleiche Argumentationsfiguren unterschiedlich gefüllt, so gehen Achard und Richard bei dem Problem der Person ganz verschiedene Wege, insofern Achard die Definition des Boethius nicht verwirft. (Vgl. *Ribaillier* a. a. O.) Achards Traktat ist sehr wahrscheinlich eine Quelle Richards, der die vorgefundenen Ansätze aber eigenständig weiterentwickelt hat.

Eine Eigenschaft Gottes ist bislang nicht behandelt worden, und gerade sie ist es, die dem Viktoriner zum Argument dienen wird zunächst für die Notwendigkeit einer pluralitas personarum in Gott, und sodann für die trinitas. Diese Eigenschaft Gottes ist die caritas, die in der „plenitudo bonitatis" der Gottheit nicht fehlen kann[67]. Hier zeigt sich, daß Richards Gott nicht der affektlose Gott der philosophischen Tradition, sondern derjenige der Bibel und der kirchlichen Überlieferung ist. Insofern die caritas zum entscheidenden Argument für die Trinität wird, kann Richard von der christlichen Tradition der Rede von Gott nicht absehen. Daß ein gewisser Anthropomorphismus in der Vorstellung der Liebe in Gott liegt, gibt er selbst zu, verweist aber zu seiner Entlastung auf den Sprachgebrauch der Schrift:

„Neminem conturbet, nemo indignetur, si ad evidentiorem veritatis intelligentiam de divinis et supermundanis humano more loquamur. Hunc autem loquendi modum in usum nostre inopie tanto fidentius as<s>umimus, quanto eum in Scripturis sacris frequentissime invenimus."[68]

Die höchste Form der Liebe kann nicht Selbstliebe sein, sondern sie muß sich auf einen anderen richten:

„Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor *in alterum tendat, ut caritas esse queat.*"[69]

Der Schluß ist schnell gezogen:

„Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest."[70]

Doch Richard tritt sogleich einem gewichtigen Einwand entgegen: Wenn auch die caritas eine Mehrzahl von Personen erfordert, ist eine Mehrzahl von Personen in Gott damit doch noch nicht erwiesen:

„Etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nichilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, immo et haberet."[71]

Diesem Einwand begegnet Richard mit der These, daß zwischen Schöpfer und Geschöpf „summa caritas" gar nicht möglich sei:

„Inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset. Est autem inpossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse."[72]

Die der höchsten Liebe nicht würdige Kreatur auf höchste Weise zu lieben, würde caritas inordinata bedeuten[73], welche der höchsten caritas und dem höchsten Wesen unangemessen wäre. Richard ist bestrebt,

„(...) de maintenir une rigoureuse proportion de dignité entre la charité suprême et son objet."[74]

---

[67] Trin. III, 2; 136. „Auf der Grundlage des schwungvollen anselmianischen Gottesbegriffes, ‚summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius' darf er sagen, daß in Gott die summa charitas wohnt." *A. Stohr,* Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts, ThQ 106 (1925), 113–135. 121. Vgl *Éthier* (s. Anm. 6) 87.

[68] Trin. III, 18; 153. Vgl. *Dumeige* (s. Anm. 15) 107: „Pas seulement une idée du Bien, pas seulement l'Acte pur d'Aristote (...). Richard ne prétend pas parler autrement que l'Ecriture." Diese Aussage muß freilich eingeschränkt werden, vgl. u. S. 419–421.

[69] Trin. III, 2; 136. Die hervorgehobene Passage ist direktes Zitat aus der 17. Homilie Gregors des Großen: Hom. in Ev. 17,1; PL 76, 1139 A.

[70] Trin. III, 2; 136. Zu den weiteren möglichen Quellen dieser Auffassung vgl. *M. Nédoncelle,* L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?, Augustinus Magister I, 595–602 nebst dem berechtigten Einspruch dagegen von *J. Bligh,* Richard of St. Victor's *De Trinitate:* Augustinian or Abaelardian? HeyJ 1 (1960), 118–139.

[71] Trin. III, 2; 136.

[72] Ebd.

[73] Vgl. hierzu *Salet* (s. Anm. 5) 481–483. *F. Guimet, Caritas ordinata et amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor, RMAL 4 (1948), 225–236.

[74] *Guimet* (s. Anm. 73) 225.

Die verlangte absolute Gleichwertigkeit der Liebe bzw. des Liebenden einerseits und des Objektes der Liebe andererseits scheint nun aber dahin zu führen, daß Gott nur sich selbst lieben kann. Das aber würde dem höchsten Grad der Liebe zuwiderlaufen:

„Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta quo non possit esse major, oportet ut et sit talis quo non possit esse melior. Quamdiu autem quis nullum alium quantum seipsum diliget, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summum caritatis gradum necdum apprehendit."[75]

Es verbleibt somit nur die Möglichkeit, daß Gott mit der höchsten Liebe zwar eine andere, aber doch eine gleichwertige Person, d. h. ebenfalls göttliche Person liebt:

„Divine autem persone condigna non esset persona que Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit divinam aliquam personam persone condigne, et eo ipse divine, consortio non carere."[76]

Mit der Idee der caritas ordinata ist das trinitarische Problem zugleich aufgeworfen und im Grunde schon gelöst. Die caritas überhaupt verlangt, soll sie vollkommen sein, eine Mehrzahl von Personen, die caritas ordinata aber die Gleichwürdigkeit dieser Personen, und daß heißt bei Gott nichts anderes als die Gleichheit (und da Gott, wie gezeigt, nur einer ist, die Einheit) der Substanz. So sind in der caritas ordinata Einheit und Mehrheit notwendig verbunden, Einheit der Substanz und Mehrheit der Personen.

Weitere ähnliche Beweise für die Notwendigkeit einer Mehrheit von Personen in Gott führt Richard aus der „plenitudo divine felicitatis" (III, 3) und der „plenitudo divine glorie" (III, 4), zu deren Wesen es gehört, mitgeteilt und empfangen zu werden, an. Entbehrte Gott einer Person, der er Liebe, Seligkeit und Glorie mitteilen könnte, läge ein Mangel in seinem Wesen, was aber ausgeschlossen ist.

Sodann führt Richard aus, was im oben dargestellten Argument des 2. Kapitels bereits impliziert war, nämlich daß die Gleichwürdigkeit die völlige Gleichheit verlangt:

„Sicut itaque in vera divinitate caritatis proprietas exigit personarum pluralitatem, sic ejusdem caritatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum equalitatem."[77]

Die aufgewiesene pluralitas ist zunächst nur eine von wenigstens zwei Personen, der Beweis der Dreiheit aber ist noch nicht geführt. Richard erbringt ihn wiederum mit dem Argument der Liebe, deren letzte und höchste Wesensbestimmung er erst jetzt entwickelt: Die wahre Liebe ist nicht die zwischen zwei, sondern die zwischen drei Personen. Denn in ihr wünscht der Liebende, daß ein anderer vom Geliebten ebensosehr geliebt werde wie der Liebende selbst. Der wahrhaft und im höchsten Grad Liebende verlangt also nicht nur einen würdigen „dilectus", sondern auch einen „condilectus":

„Precipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se; in mutuo siquidem amore multumque fervente nichil rarius, nichil preclarius quam ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium eque diligi velis."[78]

Hans Urs von Balthasar merkt in seiner Übersetzung zu Recht an, daß Richards „(...) Originalität hier ihren Höhepunkt erreicht."[79] Dieses eigentümliche Argument für die Dreiheit der Personen in Gott anthropomorph zu nennen, hieße dem Viktoriner Unrecht tun. Diese Liebe jenseits jeder Selbstbezogenheit hat eher etwas Übermenschliches an sich. Und doch hat der Gedanke, daß die vollkommene Liebe erst in der Dreiheit von diligens, dilectus und condilectus erreicht wird, nichts Unvernünftiges an sich, sondern ist vielmehr von eigenartiger Anziehungskraft. Für Richard handelt es sich um ein klares Argument:

„Ubi ergo totum quod est universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera Trinitas abesse potest. Est igitur non solum pluralitas, sed et vera Trinitas in vera unitate, et vera unitas in vera Trinitate."[80]

---

[75] Trin. III, 2; 136f. [76] Trin. III, 2; 137. [77] Trin. III, 7; 142
[78] Trin. III, 11; 146. [79] *Balthasar* (s. Anm. 5) 97, Anm. 8.
[80] Trin. III, 11; 147.

Richard zeigt freilich noch nicht, warum sein Argument nicht zu einer größeren Zahl von Personen führen kann, sondern bleibt bei der Trinität stehen, ohne nachgewiesen zu haben, daß die Liebe zwischen drei Personen tatsächlich die vollkommenste ist und diese Vollkommenheit etwa dadurch gestört würde, daß weitere Personen als condilecti ins Spiel kämen[81]. Im fünften Buch versucht er, mit mehreren Gründen eine Vierheit von Personen in Gott auszuschließen, darunter wieder mit dem Argument der Liebe, freilich in anderer Akzentuierung[82].

Im Fortgang des dritten Buches beweist Richard noch ausführlich, daß alle drei Personen untereinander völlig gleich sein müssen, da sie alle von der selben göttlichen Substanz sind.

Im vierten Buch erst macht sich Richard an das eigentliche Problem der Trinität, wie denn Einheit der Substanz und Dreiheit der Personen zusammen zu denken seien. Bekanntlich verwirft Richard dabei die von Boethius überkommene Definition von „persona", um eine andere an ihre Stelle zu setzen. Bevor wir uns dem vierten Buch zuwenden, will diese Eigentümlichkeit im Aufbau des Werkes gewürdigt sein: Richard hat formal aus dem Wesen der höchsten Liebe, die in Gott nicht fehlen kann, eine Dreiheit von Personen in der göttlichen Substanz erschlossen, ohne bislang den Personenbegriff überhaupt diskutiert zu haben. Wenn sich die Dreiheit der Personen in der einen Substanz tatsächlich vernünftig nicht begreifen ließe, wäre sie darum doch nicht weniger wahr, denn sie ist ja mit vernünftigen Gründen dargetan worden. Könnte sie nicht verstanden und vernunftmäßig weiter aufgehellt werden, hätte die suchende Vernunft eine geheimnisvolle Wahrheit gefunden, an der sie ihre Grenze fände. Dann müßte sie dem Glauben das Feld räumen. Um diese gefundene Wahrheit verstehbar machen zu können, wird Richard den Personenbegriff neu definieren und zeigen, daß die Schwierigkeit sich löst, wenn die Vernunft ihre eigenen bzw. die im landläufigen Sprachgebrauch begründeten Vorurteile beseitigt.

Daß die Dreiheit in der Einheit der Erfahrungswirklichkeit widerstreitet, läßt Richard als Argument gegen die Trinität nicht gelten (IV, 2 f.). Sein bisheriger Argumentationsgang hat von der Erfahrung seinen Ausgang genommen und ist durchgängig vernünftig und nachvollziehbar gewesen:

> „Ecce in hujus operis exordio ea que de divine substantie unitate credimus, tam evidenti demonstratione et perspicuis rationibus probavimus et diligenter intuentibus nil dubitationis remanere debeat, unde eos vel in modico hesitare oporteat. Similiter et suo loco de personarum pluralitate fidei nostre assertionem tam rata probatio persuasit, tam multiplex ratio confirmavit ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatione satisfacere non possit."[83]

Der Weg zur tieferen vernunftmäßigen Durchdringung des Gefundenen führt über die Überprüfung der Begrifflichkeit. Hat Richard im dritten Buch den Begriff „persona" ohne nähere Bestimmung eingeführt, so will er ihn doch auch angesichts der Schwierigkeit des Verständnisses nicht verwerfen oder durch einen anderen ersetzen, der, wie derjenige der subsistentia, selbst so unklar ist, daß er nur zu neuen Problemen führen würde[84]. Der Begriff der Person ist im allgemeinen (IV, 4) wie im kirchlichen (IV, 5) Sprachgebrauch gängig, darum ist die Untersuchung an ihn gewiesen. An der Tatsache, daß die westliche, lateinische Theologie den Begriff der „persona" in die Trinitätstheologie eingeführt hat, kann und will Richard nicht vorbeigehen:

---

[81] „De soi une charité parfaite ne demande qu'à se communiquer à l'infini; elle exige au moins un autre et, si nous approfondissons sa tendence intime, elle fuit également appel à un troisième; mais elle ne se borne pas nécessairement à ce trio. Pourquoi pas quatre? Pourquoi pas dix?" *Éthier* (s. Anm. 6) 85.

[82] Trin. V, 20: Mit der geschuldeten (debitus), der ungeschuldeten (gratuitus) und der sowohl geschuldeten wie ungeschuldeten Liebe sind die möglichen Arten der Liebe erschöpft. Eine weitere Person hätte keine weitere Art der Liebe, die ihr eigentümlich sein könnte.

[83] Trin. IV, 1; 162.

[84] „Quomodo, queso, illa doctrina satisfacere poterit, que litem lite resolvit?" Trin. IV, 4; 166.

„Ecce dicamus quia hi qui hoc nomen persone primo ad divina transtulerunt, ecce dicamus quoniam hoc ipsum ex necessitate fecerunt, ut haberent quid responderent querentibus quid tria tres illi in Trinitate essent, cum tres deos esse respondere non possent."[85]

Der Glaube ist freilich überzeugt, daß es sich bei jener necessitas nicht nur um eine Notlösung gehandelt haben kann, sondern um eine Notwendigkeit, eine Nötigung durch die Sache selbst:

„Sed quod ab eis ex necessitate factum fuit, novit Spiritus sanctus qui eorum cordibus presidebat, qua ratione et veritate id fieri voluit. Si vero hoc fideliter credimus, cum omni diligentia queramus, non jam sub qua acceptatione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad divina transsumptum, sed in qua veritate per Spiritum veritatis sit translatoribus inspiratum et a Latina Ecclesia universaliter frequentatum."[86]

Entgegen dieser Versicherung beginnt Richard aber wieder mit der Erfahrung, d. h. hier: mit dem allgemeinen Sprachgebrauch[87].

Zwischen Substanz und Person besteht ein großer Bedeutungsunterschied, die beiden Termini beziehen sich auf klar unterschiedene Sachgehalte[88]. Diesen Unterschied verdeutlicht Richard anhand der verschiedenen Fragen „quid?" und „quis?", deren erstere auf das Allgemeine, Wesenhafte zielt, die letztere aber auf einen bestimmten „Jemand".

„Per quid itaque (...) inquiritur de proprietate communi, per quis de proprietate singulari. Per quid interrogamus ut certificemur de qualitate substantie, per quis ut certificemur de proprietate persone."[89]

Mit „persona" ist stets ein einzelner gemeint, freilich in allgemeinerem Sinne als bei der Bezeichnung durch einen Eigennamen:

„(...) sub nomine persone (...) subintelligitur quedam proprietas que non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine."[90]

Richard will „persona" also im Sinne einer Individuenvariablen verstehen. In dem abstrakten terminus „persona" selbst muß schon, so seine Überzeugung, das verschiedene Personen unterscheidende Moment mitgedacht sein, ohne daß man sich konkrete Personen vorzustellen hätte. Um einzelne unterscheiden zu können, muß man nicht schon diesen und jenen einzelnen kennen. Wiederum geht Richard das Problem auf formale Weise an: Aus den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung meint er mit Vernunftgründen auch eine Lösung des Problems gewinnen zu können, wie drei Personen

---

[85] Trin. IV, 5; 167.

[86] Ebd.

[87] „Nulla autem sententia certior redditur quam que ex communi animi conceptione formatur; ergo secundum simplicem et communem animi intellectum (...) studebo assertionis nostre modum formare." Trin. IV, 5; 167f.

[88] Hier setzt sich Richard erkennbar von einer gewissen Tradition ab, die, Augustin folgend, den „substantiellen" Charakter von „persona" so stark betonte, daß „persona" und „substantia" synonym gebraucht werden konnten, im Gegensatz zur „essentia"/„substantia", unterschieden allein durch die Relationen, so etwa bei Anselm, Monologion 79: „Potest ergo (...) illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae." Opera omnia, rec. F. S. Schmitt; I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 86. Vgl. aber auch Monol. 43: „Sic enim diversi sunt per hoc quod alter est pater, alter filius, (...) ut numquam dicatur aut pater filius aut filius pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in patre essentia filii et in filio essentia patris." A. a. O. 60. Vgl. dazu *Salet* (s. Anm. 5) 487f. und *M. Bergeron*, La structure du concept latin de personne. Comment, chez les Latins, „persona" en est venu à signifier „relatio", Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, Deuxième Série, Paris/Ottawa 1932 (PIEM II), 121–161. – Dieser augustinischen Denktradition, die die Verschiedenheit der Personen aus ihren Relationen begründet, will Richard offensichtlich einen eigenen Neuansatz entgegensetzen.

[89] Trin. IV, 7; 169f.

[90] Trin. IV, 6; 168f.

in der einen göttlichen Substanz sein können. Die Namen der Personen, ihre Proprietäten oder Relationen aber benutzt Richard zur Beantwortung dieser Frage nicht.

Zunächst zieht der Viktoriner noch einmal einen Vergleich heran, für den er eine gewisse Vorliebe an den Tag legt, um die prinzipielle Denkbarkeit solcher Dreiheit in der Einheit aufzuzeigen: Wenn beim Menschen zwei Substanzen in einer Person verbunden sind, warum soll es unmöglich sein, daß in Gott drei Personen von gemeinsamer Substanz existieren?[91] Einheit und Unterschiedenheit liegen ja auf den verschiedenen Ebenen des „quid?" und des „quis?" Wie aber ist es nun zu erklären, daß es eine „alteritas personarum" ohne eine „alteritas substantiarum" gibt?[92]

„In discernendis itaque personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse. Una istarum considerationum versatur in discernenda rei qualitate; alia vero versatur in investiganda rei origine."[93]

Beide Gesichtspunkte des Personenbegriffs („quid sit" und „unde habeat esse") findet Richard nun vereint und zusammen ausgedrückt im Begriff der „existentia":

„Nomen existentie trahitur a verbo quod est existere. In verbo ‚sistere' notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunctam ‚ex' prepositionem notari potest quod pertinet ad aliam."[94]

Der Begriff der Existenz ist also bestens geeignet, den Personenbegriff näher zu bestimmen. Sind nach Richards Auffassung menschliche Personen untereinander stets nach Qualität und Ursprung verschieden[95], so bleibt für die Personen in der Gottheit aufgrund der aufgewiesenen Einheit ihrer Substanz und damit ihrer qualitas nur die Unterscheidung durch die origo übrig:

„(...) patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem (...)."[96]

Für die Engel nimmt Richard ebensoviele Substanzen wie Personen, aber gemeinsamen Ursprung an. Ihre Unterschiedenheit ist somit ausschließlich qualitativ[97].

Nun ist Gott als substantia divina[98] die Existenz gewiß nicht abzusprechen, wobei seine Eigentümlichkeit der origo darin besteht, nicht anderswoher, sondern aus sich selbst zu sein. Diese Existenz ist freilich keine eigentlich personale, da sie ja mehreren Personen gemeinsam ist. Daneben findet sich in Gott die (gesuchte) Existenz der einzelnen Personen, die diese voneinander unterscheidet in ihrer Individualität, welche durch unterschiedliche origo konstituiert wird, die darum inkommunikabel ist:

„(...) in divina procul dubio natura est existentia que est pluribus communis, et est ibi existentia que omnino est incommunicabilis."[99]

Diese Überlegung ist wichtig, um herauszuarbeiten, daß „existentia", für sich genommen, „persona" noch nicht hinreichend bestimmt, erst die „existentia incommunicabilis" ist eine vollständige Definition des Personenbegriffes. Diese Definition läßt sich auf die trinitarischen Personen anwenden, nicht aber auf die göttliche Substanz selbst. Denn die neue Definition kommt ohne den Substanzbegriff aus, den diejenige des Bo-

[91] Trin. IV, 10.
[92] Trin. IV, 11; 173.
[93] Ebd.
[94] Trin. IV, 12; 174.
[95] Trin. IV, 14. Nach Richards Auffassung stammen auch die Kinder eines Vaters aus verschiedener „paterna substantie decisio", ebda.; 176.
[96] Trin. IV, 15; 177.
[97] Trin. IV, 14.
[98] Die divina substantia ist natürlich keine Substanz im üblichen Sinne. Als schlechthin einfaches Sein kann sie nicht Träger von Akzidentien sein. (Alle Eigenschaften Gottes sind darum wesenhaft und wesentlich.) Richard sagt von ihr, sie habe „supersubstantiale esse": Trin. IV, 16; 179.
[99] Trin. IV, 16; 179.

ethius noch enthielt[100] und darum, wie Richard festhält (IV, 21), zwar auf die göttlichen Personen, jedoch auch auf die göttliche Substanz zuträfe, die doch gerade nicht Person ist.

Wenn Walter Simonis zu diesen Gedankengängen Richards schreibt: „All diese Ausführungen betreffen eigentlich schon nicht mehr so sehr das Problem des Trinitätsbeweises als solche (sic!), sondern stellen vielmehr die nachfolgende Präzisierungsarbeit dar (...)"[101], so können wir uns dieser Auffassung nicht anschließen. Richards Anliegen ist nicht nur der rationale Aufweis der Dreipersönlichkeit Gottes als solcher, sondern die rationale Rekonstruktion all dessen, was die fides von der Trinität glaubt und bekennt. Die neue Persondefinition am Ende des vierten Buches ist nicht schmückendes Beiwerk zum vorangegangenen Trinitätsaufweis, sondern der Schlüssel zum weiteren Weg der Untersuchung. Bis zum dritten Buch hatte Richard die trinitarischen Personen nur als vollkommen gleich bestimmt. Liegt nun, wie das vierte Buch gezeigt hat, das unveräußerliche Eigentümliche dieser Personen in ihrem Ursprung, da sie ja von gleicher qualitas sind, so können diese Personen nur in Hinsicht ihrer je verschiedenen origo differenziert werden. Richards Persondefinition will nicht nur diejenige des Boethius verbessern und eine Bestimmung geben, die gleichermaßen für Menschen, Engel und göttliche Personen, nicht aber für die divina substantia anwendbar ist, – mit der boethianischen Definition könnte Richard gar nicht oder nur mit Hilfe weiterer Prämissen zur Unterscheidung der Personen in der Gottheit vorstoßen. Seine eigene Definition, die Essenz und Existenz, Substanz und Person sauber voneinander abhebt, gibt ihm im „existentia"-Begriff, mit der Frage nach dem Ursprung, die Möglichkeit, tiefer in die trinitarischen Geheimnisse einzudringen.

Der Gang der Untersuchung ist freilich weiterhin bestimmt von jener Formalität der Argumentation, die Richards Denken positiv wie negativ ganz besonders auszeichnet:

> „Notandum itaque quod quelibet existentia divina, si vel unum aliquid invenitur habere incommunicabile, ex eo utique solo deprehenditur atque convincitur persona esse. Nam etiamsi plura incommunicabilia, sufficit tamen unum solum ad comprobandum quod sit persona. (...) Nam quod tres illi in Trinitate sive dicantur persone, sive existentie, sive alio quolibet nomine, quod tres illi, inquam, quibusdam proprietatibus distinguantur jam novimus, et quod eas circa solam originalis cause differentiam querere debeamus agnovimus. Sed que quibus sigillatim conveniant, necdum ratiocinando apprehendimus."[102]

Zu Beginn der Überlegungen des fünften Buches nimmt Richard Bezug auf seine Feststellung aus dem ersten Buch[103], daß es nur eine Substanz geben kann, die ihr Sein aus sich selbst hat. Analoges gilt nun von den Personen in dieser Substanz: Nur eine von ihnen kann ihr Sein aus sich haben[104]. Wenn diese proprietas, aus sich selbst zu sein, nur einer Person zukommen kann, handelt es sich eo ipso um einen Fall von existentia incommunicabilis (V, 4). Dagegen kann es sich bei der Eigenschaft, nicht aus sich selbst sondern von einem anderen her zu sein, nicht um das gesuchte Ursprungsmoment handeln. Wäre es ein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal einer Person, könnte es in Gott nur insgesamt zwei Personen geben. Nachdem die Dreiheit von Personen in Gott andernorts schon aufgewiesen ist, muß es zwei Personen gemeinsam sein, ihr Sein nicht aus sich selbst zu haben (V, 5). Darum scheint es Richard geraten, sich über die verschiedenen Arten von origines zu vergewissern. Beim Menschen findet Richard deren drei: Der Hervorgang kann unmittelbar, mittelbar und sowohl mittelbar

---

[100] „(...) reperta personae est definitio: ‚naturae rationabilis individua substantia'." Boethius, Contra Eutychen 3; *Stewart/Rand/Tester* (Loeb Classical Library 74) 84.

[101] *Simonis* (s. Anm. 13) 112.

[102] Trin. V, 1; 195f.

[103] Vgl. Trin. I, 10f., u. o. S. 408.

[104] Trin. V, 3. Hier hat Richard keine Scheu, mit der Idee eines ewigen Zirkels von Hervorbringungen zu argumentieren: Nimmt man keinen Ursprung an, könnte es unendlich viele Personen in der Gottheit geben, was aber doch ausgeschlossen sein soll.

als auch unmittelbar[105] sein. Die erste Art kann und wird sich auch unter den göttlichen Personen finden:

„Illud autem constat certissime, et de quo nullo modo possumus dubitare, quod ab illa principalissima existentia necesse sit unam aliquam inmediate procedere; alioquin oportebit eam solam remanere." [106]

Da bei diesem Hervorgang aber auch die Allmacht mitgeteilt wird, ist die zweite Person mit der ersten gemeinsam Ursprung alles übrigen Seins, also auch der dritten Person[107]. Ginge die dritte Person ebenfalls nur aus der ersten hervor, so wäre sie mit der zweiten nur mittelbar verwandt (V, 9), was aber der unmittelbaren gegenseitigen Schau der göttlichen Personen zuwiderliefe:

„Et quia inmediate vident, inmediate adherent. Inpossibile est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate conjunctam." [108]

Aus diesem Grunde ist ein bloß mittelbarer Hervorgang innerhalb der Gottheit ausgeschlossen. Somit müßte eine vierte Person aus den drei ersten unmittelbar hervorgehen, eine fünfte unmittelbar aus den vier ersten (V, 10). Damit nun aber die Zahl der Personen nicht ins Unendliche wächst, muß es eine Person geben, deren Eigentümlichkeit es ist, daß aus ihr keine weitere hervorgeht (V, 11f.). Somit sind zwei Personen hinsichtlich ihrer inkommunikablen Existenz bestimmt: Eine, die nicht anderswoher ihr Sein empfängt, sondern es nur anderen gibt, und eine, die das Sein nur empfängt, aber nicht weitervermittelt. Von hier kommt Richard „absque omni scrupulo" [109] zu dem Schluß, daß die proprietas der verbleibenden Person eben darin besteht, Sein sowohl zu empfangen wie zu geben. Die Argumente dafür, daß es sich dabei um eine inkommunikable Eigenschaft handelt, sind naturgemäß schwächer und gründen auf der Schönheit der Proportion.

Mit der Frage nach der origo ist es Richard gelungen, die Personeigentümlichkeiten und gegenseitigen Verhältnisse der Personen formal aufzufinden, ohne sich der klassischen Relationenlehre zu bedienen. Richard faßt das Ergebnis so zusammen:

„Omnibus divinis personis est communo omnem plenitudinem habere; commune est solis duobus omnem plenitudinem dare; commune est solis duobus omnem plenitudinem accepisse; commune est solis duobus non habere utrumque. Unius namque proprietas est in solo dando; alterius proprietas in solo accipiendo; tertii proprietas tam in accipiendo quam dando. Solis duobus est commune personam de se procedentem habere; solis duobus est commune aliunde procedere; solis duobus est commune non habere utrumque. Nam tantummodo de se procedentem habere est proprietas unius; tantummodo vero procedere est proprietas alterius; proprietas autem tertii tam ab alio procedere quam de se procedentem habere. Proprium est solius persone procedere a nulla; proprium alterius procedere ab una sola; proprium solius tertie procedere a gemina. Sola autem una est a qua est nulla; sola similiter una a qua est una sola; sola vero una a qua procedit gemina." [110]

Nehmen wir noch Richards Näherbestimmung der Personen durch die jeweilige Art ihrer Liebe (V, 16–20) hinzu, so ergibt sich folgendes Schema:

1. Person	*2. Person*	*3. Person*
amor gratuitus	amor gratuitus et debitus	amor debitus
solum dare	et accipere et dare	solum accipere
habet procedentem	procedit et habet procedentem	procedit
a nulla persona	ab una sola persona	a gemina persona
innascibilitas	processio immediata	processio mediata simul et immediata

[105] Seth z. B. stammt zwar unmittelbar aus der väterlichen Substanz, vermittelt aber durch Eva.

[106] Trin. V, 7; 202. [107] Trin. V, 8. [108] Trin. V, 9; 206.
[109] Trin. V, 13; 210. [110] Trin. V, 25; 224f.

Daß Richard mit dem origo-Prinzip tatsächlich eine Methode gefunden zu haben meint, die hinreichende Klarheit verschafft über die Trinität und ihre interne Struktur, verdeutlicht die Bemerkung:

„Cogitet qui hec legit quam magnum et utile sit promtum et familiare habere ad hec omnia ex una speculatione *omni poscenti rationem reddere*."[111]

Die „una speculatio" ist, wie der Zusammenhang erweist, die Frage nach den origines, welche über die Unterscheidung der Personen hinaus auch die nach abendländischer Tradition korrekte Struktur der Trinität zu Tage gebracht hat. Bemerkenswert ist es, wie in der Rekonstruktion Richards das Problem des „filioque" durch die Unterscheidung der Personen selbst gelöst wird: Zur Unterscheidung der zweiten und der dritten Person in der Gottheit ist es unter der Voraussetzung, daß es keine nur mittelbare Verwandtschaft in der Gottheit geben könne, unumgänglich, daß die dritte aus der ersten und der zweiten hervorgeht.

Es erhebt sich nun allerdings die Frage, ob man bei dem Erreichten stehen bleiben könne. Richards Schlußformulierung im fünften Buch[112] scheint darauf hinzudeuten, daß er mit den genannten Ergebnissen seiner Spekulation einen gewissen Schlußpunkt erreicht sieht. Allein die Frage, wie die Hervorgänge der zweiten und der dritten Person sich unterscheiden, und die Frage der Namengebung der Personen bedürfen noch der Erörterung[113]. Diese beiden Problemkreise bilden in der Tat den hauptsächlichen Inhalt des sechsten Buches, nebst einer Polemik (gegen Petrus Lombardus), wie sie ansonsten in dem Werk nicht zu bemerken war. Es sprechen nicht nur äußere, sondern auch innere Gründe für die Annahme, das sechste Buch sei dem Werk später erst angefügt worden. An dem erreichten Punkt der Untersuchung kann es nur noch die Aufgabe Richards sein, die gefundene Struktur auf die gebräuchlichen theologischen Sprechweisen zu beziehen, um so den Glauben vollständig einzuholen. Bei diesem letzten Schritt aber ergeben sich Schwierigkeiten, die Richard selbst sieht und kenntlich macht. Denn etwa in den Bezeichnungen „Vater" und „Sohn" ist es üblich, „(...) juxta theologice discipline morem, pro similitudinis ratione de humanis ad divina proprietatum nomina transsumere."[114] Der Viktoriner sieht aber auch die Unähnlichkeit neben aller Ähnlichkeit: Kein menschlicher Vater kann einen Sohn so unmittelbar hervorbringen wie die erste göttliche Person die zweite. Trotzdem sind die göttlichen Namen aufgrund der vorhandenen Ähnlichkeit angemessen und können eine ungefähr richtige Vorstellung vermitteln. (VI, 4f.) Bei der dritten Person aber versagt das menschliche Vorstellungsvermögen und damit auch die Sprache. Ein angemessenes Äquivalent in menschlichen Verwandtschaftsbeziehungen könnte es nur dort geben, „(...) ubi contingit unum eundem hominem esse alicujus filium et nepotem."[115] Zwar versichert Richard über den Namen der dritten Person:

„Habet itaque nomen ex re, habet nomen pro similitudine."[116]

Aber zum Nachweis der sachlichen Angemessenheit des Namens „Heiliger Geist" muß Richard auf eine Vorstellung zurückgreifen, die mit seinen eigenen Ausführungen in den vorangegangenen Büchern nur schwer überein zu bringen ist, daß nämlich die dritte Person die Liebe der ersten und der zweiten sei:

---

[111] Trin. V, 21; 219f. Die hervorgehobenen Worte sind Zitat aus 1. Petr. 3,15.

[112] „Proposueram quidem quid de his sentirem in commune proferre, sed quoniam in ipsis alta profunditas est, satius erit hec altioribus ingeniis altius dicutienda relinquere, et quid ex his que jam dicta sunt gratitudinis vel ingratitudinis merear, ex aliorum judicio probare." Trin. V, 25; 225.

[113] Ebd. „Daß Richard diese schwierige Materie unüblicherweise ganz an den Schluß des Werkes stellt, unterstreicht noch einmal die konsequente Durchführung seines Entwurfes (...). Richard hütet sich, die Behandlung der Formalitäten der innergöttlichen Hervorgänge mit der Frage der Namen zu vermischen und damit zu verunklären – eine notwendige Unterscheidung, die Augustinus, Anselm, Hugo und Abaelard in ihren Traktaten zu ihrem Nachteil nicht vorgenommen haben." *Hofmann* (s. Anm. 13) 211.

[114] Trin. VI, 2; 229.

[115] Ebd. [116] Trin. VI, 10; 239.

„Quis enim dubitet, (...) quod in Patre et Filio sit idem pietatis affectus et amor veraciter idem et unus? Hic igitur amor qui communis est ambobus, dictus est Spiritus sanctus; hic est ille qui a Patre et Filio sanctorum cordibus inspiratur, iste per quem sanctificantur, ut sancti esse mereantur. Sicut spiritus humanus vita est corporum, sic Spiritus iste divinus vita est spirituum. (...) Merito ergo Spiritus sanctus dicitur, sine quo nullus spiritus sanctus efficitur."[117]

Dies ist nur ein Beispiel dafür, daß die Argumente im sechsten Buch durchweg weniger einleuchtend sind als in den ersten fünf Büchern. Konnte dort die forschende Vernunft ihre Bestimmungen frei entwickeln, ist es nunmehr nötig, das Gefundene mit Schrift und Tradition zu vermitteln. Ließen sich die Strukturen der Trinität noch vernunftgemäß deduzieren, so gilt dies nicht mehr für die Namen und die anderen Bezeichnungen der Personen (der Sohn als Wort, Bild[118] und figura substantiae des Vaters, der Geist als Gabe), die der Glaube der Heiligen Schrift entnimmt, in der, wie Richard bemerkt,

„(...) multa quidem, et velud ex industria, minus proprie dicuntur, ut ab exiguitate nostra facilius capiantur."[119]

Darum ist auch die Methode im sechsten Buch notwendigerweise eine andere. An die Stelle der reinen Spekulation, die Schriftworte allenfalls als Motto gebraucht, tritt die Auseinandersetzung mit der überlieferten trinitarischen Begrifflichkeit. Zwar haben wir gesehen, daß es Richards Anliegen ist, mit rationalen Mitteln zu den Aussagen des Glaubens zu gelangen (und keinesfalls also die ratio gegen die fides auszuspielen), aber der letzte Schritt der Vermittlung ist offensichtlich nicht ganz leicht. Am einfachsten fällt er dem Viktoriner bei den Benennungen „Wort", „Bild" und „figura substantiae des Vaters", die auf den Sohn, aber nicht auf den Geist zutreffen, denn hier kann er wieder die Formalstruktur zur Begründung heranziehen; so ist der Geist nicht Bild des Vaters, weil zu seiner Proprietät das Geben nicht gehört, welches dem Sohn aber eigen ist (VI, 11).

Der Mystiker Richard weiß um die Schwierigkeit des Redens von Gott. Bei der Behandlung der Frage der göttlichen Namen läßt er erkennen, daß er seine Strukturbestimmungen letztlich für zutreffender und angemessener hält als die überlieferten Namen. Wenn man die wahren Verhältnisse weiß, wird man die Namen zwar gewiß nicht abschaffen, aber in einem anderen Sinne verstehen: Nachdem Richard die Unähnlichkeit von Vaterschaft bei Menschen und in Gott herausgearbeitet hat, schreibt er:

„Notandum itaque in primis: si merito in illa deitate dicitur Filius qui ab uno solo procedit, si merito dicitur Pater a quo solo et unico originem trahit, admonemur ex his vocabulis quod principalis procul dubio germanitas ibi est, quemadmodum hic in nostra natura omnino esse non potest."[120]

Durch die Übertragung aus dem menschlichen auf den göttlichen Bereich wandeln die Begriffe ihre Bedeutung und werden von ihrer qualifizierten Verwendung her neu bestimmt. Wenn die erste Person der Trinität in ausgezeichnetem Sinne „Vater" ist aufgrund des unmittelbaren Hervorganges der zweiten Person aus ihr, dann sind Menschen immer nur in uneigentlichem Sinne „Vater". Daß es eines anderen Begriffes nicht bedarf, um denjenigen zu bezeichnen, der auf unmittelbare Weise hervorbringt, unterstreicht Richard mit einer weiteren Überlegung:

„Procul dubio si prothoplastus ille Adam naturale haberet ut pro voluntate etiam de

---

[117] Ebd.

[118] Da der Sohn mit dem Vater die Eigenschaft des Hervorbringens gemeinsam hat, heißt er Bild, nicht so der Geist: „In hoc igitur solus Filius expressam in se Patris similitudinem habet et imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et eadem plenitudinis largitio manat et de alio (...)." Trin. VI, 11; 240. Vgl. dazu auch *St. Otto*, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1963 (BGPhMA 40, 1), 161 f.

[119] Trin. VI, 20; 256. [120] Trin. VI, 4; 232.

se solo consubstantialem sibi et per omnia conformem producere potuisset, principali nichilominus germanitate jungerentur, et eisdem germanitatis nominibus hic pater, ille filius recte dicerentur."[121]

Es zeigt sich also, daß im Vaterbegriff die gemeinschaftliche Fortpflanzung mit einer Frau nicht unbedingt allein, sondern auch die unmittelbare Hervorbringung gedacht wird. Der so recht verstandene Begriff des Vaters ist der ersten Person der Trinität nicht unangemessen. Den Maßstab dieser kritischen Erweiterung des Begriffes bildet aber die vorher erkannte Art des innergöttlichen Hervorgehens des „Sohnes" aus dem „Vater". Dieses Verfahren entspricht der sprachkritischen Haltung, die Richard in einer Predigt einmal mit den Worten ausdrückt:

„Semper enim plenam cognitionem vocum comitatur scientia rerum, sed non semper cognitionem rerum comitatur scientia vocum. Quod multa putamus saepe cognoscimus, quorum tamen vocabula non novimus vel obliti sumus. Sed quis hujus vocis quae est bos plenam notitiam habeat, si ipsam rem ignorat?"[122]

Erst vollständige Kenntnis des Sachverhaltes kann zur vollen cognitio vocum führen, wohingegen es scientia rerum ohne scientia vocum geben kann, wie bei den Engeln[123]. Alle Begrifflichkeit hat sich an der scientia rerum zu orientieren. Richard meint nicht, bei seinem Aufweis der innertrinitarischen Strukturen auch die bestmögliche Sprachform gefunden zu haben, ist doch alle menschliche Sprache dem Geheimnis der Gottheit unangemessen:

„Sed tanti misterii altitudo nimis profunda est, et vix vel numquam ab ullo homine verbis idoneis explicari potest. Nemo ergo miretur, nemo indignetur si more Virginis matris conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui diserti sermonis sericis non valeo, que non habere cognosco."[124]

Das ist nicht nur ein Bescheidenheitstopos. Aus dem Wissen des Mystikers um das Versagen der menschlichen Sprache angesichts des mysterium divinum erwächst das Bestreben des denkenden und forschenden Theologen, in die Sphäre der „Sachen selbst" vorzustoßen, ohne dabei den Ausgang von den überlieferten menschlichen Worten, Namen und Metaphern für die Geheimnisse des göttlichen Lebens zu nehmen. Dies ist das Programm, das Richards Schrift über die Trinität zugrundeliegt. Weil aber auch der rationale Aufweis nicht ohne die Mittel der Sprache auskommt, kann er immer nur die vorletzte Stufe bilden vor der höchsten Stufe, derjenigen der Betrachtung, die das Geheimnis der Gottheit unmittelbar schaut und nicht mehr durch Begriffe eingeschränkt ist.

„Quidquid enim de rerum invisibilium cognitione, vel ratiocinando colligit, vel per rerum visibilium similitudinem invenit, in veritatis comparatione, pene nihil esse deprehendit."[125]

Läßt das Mißtrauen gegenüber der Tragfähigkeit der Sprache Richard die Namen der göttlichen Personen, ihre Relationen und Appropriationen nicht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nehmen, so zeigt sich seine Zurückhaltung gegenüber der Argumentationsweise „per rerum visibilium similitudinem" in seinem Verzicht auf die augustinischen Analogien von Trinität und menschlichem Bewußtsein, ja überhaupt in seiner Scheu gegen das Aufsuchen von „vestigia trinitatis". Die trinitarische Struktur ist für ihn gerade nicht in der Welt vorfindlich, sondern muß geglaubt, mit vernünftigen Gründen erschlossen oder in der contemplatio geschaut werden. Bei seinem Vernunftaufweis der Trinität bemüht sich Richard um einen vorsichtigen Umgang mit Analogien aus der Erfahrungswelt. Wenn er im fünften Buch die verschiedenen Arten von Hervorgängen unter den Menschen in seine Überlegungen miteinbezieht, warnt er vor allzu raschen Vergleichen:

---

[121] Trin. VI, 5; 232f.
[122] De missione Spiritus sancti, PL 196, 1019 C.
[123] A. a. O. 1019 D.
[124] Trin. V, 22; 221.
[125] Benjamin Major III, 4; PL 196, 114 D.

„Ubi ad alta conscendere volumus, scala quidem uti solemus, nos qui homines sumus et volare non possumus. Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut que in semetipsis per speciem videre non valemus, ex eiusmodi specula et velud per speculum videre mereamur."[126]

Die Ähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch sind immer nur gebrochen und indirekt und darum nur von einer höheren Warte aus wahrzunehmen. Speculatio und contemplatio fallen für Richard dann schon beinahe zusammen:

„Oportet itaque ex hac natura ad illam contemplationis speculam erigere, et juxta dictam considerationem quid ibi sit vel quid ibi non sit, proportione similitudinis vel dissimilitudinis cum summa diligentia investigare."[127]

Das für Richards Argumentation vielleicht wichtigste Bild von diligens, dilectus und condilectus hat, wie er selbst anmerkt[128], in der Welt schwerlich ein Analogon. Zwar läßt sich mit Vernunftgründen die Trinität aus dem Wesen Gottes ableiten, aber sie spiegelt sich in der Welt nicht direkt wider.

Richards Anspruch, rationes necessariae für das Geheimnis der Trinität beizubringen, prägt, wie wir gesehen haben, den Aufbau seines Buches. Sein Beiseitelassen der Autoritäten, der überlieferten Bilder und Ausdrucksweisen läßt seine Methode der Vorgehensweise Anselms „remoto Christo" in seinem Buch „Cur Deus Homo" durchaus vergleichbar erscheinen, nur daß Richard nicht Heilsgeschichte, sondern ewige und notwendige Wahrheiten über das Wesen Gottes deduziert. Vergleicht man Richards Trinitätsaufweis mit Anselms Behandlung der Trinität in seinem „Monologion", so erweist sich Richard als der gegenüber der Tradition selbständigere Denker.

Die merkwürdige Formalität vieler seiner Ausführungen ist zu werten als Auswirkung seines Bemühens um eine rationale Argumentation mit möglichst wenigen Voraussetzungen. Diese Formalität hat ihre Licht- und Schattenseiten. So gelingt es Richard im dritten Buch, den Geist tatsächlich als Person abzuleiten, und nicht etwa als Gabe oder Band zwischen den beiden anderen Personen. Diese personale Gleichwertigkeit des Geistes wird bei der Rückbeziehung auf traditionelle Vorstellungen im sechsten Buch freilich starken Einschränkungen unterworfen. Negativ ist festzuhalten, daß er z. T. zu problematischen Ergebnissen kommt und andererseits mit seinen rationalen Mitteln zu bestimmten Aspekten der Trinität nicht vordringt. Insbesondere das Problem der gegenseitigen Bezogenheit der Personen wird nicht befriedigend gelöst[129]. Aber auch ihre Unterscheidung bringt Schwierigkeiten mit sich: So kann er zwar den Vater durch seinen anderen modus essendi klar von den beiden anderen Personen abheben, die Differenzierung von Sohn und Geist erfolgt aber ausschließlich durch ihre origines. Da die Unterscheidung der origines gegenüber der Frage nach dem modus essendi sekundär ist, ergibt sich hier ein Ungleichgewicht. Und Richard muß sich fragen lassen, wie denn in der einen göttlichen Substanz überhaupt zwei verschiedene Seinsweisen vorkommen können. Des weiteren scheint Richard bei seinem Einteilungsprinzip „ab alio" recht sorglos die zweite und dritte Person der Trinität in Analogie zur Kreatur zu sehen, unterschieden einzig durch das „ab eterno".

„Richard hat diesen Unterschied zwischen dem ‚ab alio principatione' und dem ‚ab alio causatione' allerdings nicht in voller Klarheit gesehen, weshalb er das ‚ab alio esse' des Sohnes und des Hl. Geistes an die neuplatonische Idee annähert: je unmittelbarer am Ursprung desto größer die empfangene Seinsfülle. Sein Axiom der ‚adhaesio immediata' der trinitarischen Personen hat hier seinen Ursprung (...)."[130]

---

[126] Trin. V, 6; 201.

[127] Trin. V, 6; 202.

[128] Vgl. o. Anm. 78.

[129] „Er denkt die göttlichen Personen nicht als relativ von Grund auf, d. h. als subsistente Relationen. Ihr Relativcharakter (= ihre gegenseitige Beziehung) kommt ihnen nur gleichsam ‚per accidens' zu." *H. Wipfler*, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich, Münster 1965 (BGPhMA 41, 1), 230.

[130] Ebd. 232.

Zum anderen wird die erste Person der Trinität stark hervorgehoben dadurch, daß sie allein die eigentlich göttliche Seinsweise (1) hat.

Es ist die rationale Methode, die zu diesen z. T. bedenklichen Ergebnissen führt. In seinen kleineren Schriften, die sich mit trinitarischen Fragen beschäftigen und keinen solchen Vernunftanspruch erheben, begegnet uns Richard auf orthodoxeren, augustinisch geprägten Pfaden[131]. In seinem Spätwerk[132] „De Trinitate" aber verläßt er diese gebahnten Wege und unternimmt den Versuch eines eigenständigen Aufweises der Trinität[133], der in seiner Kühnheit um so mehr erstaunen macht, als das rationale Erkennen für den Viktoriner ja nur die Vorstufe der Kontemplation bildet[134]. Sein Unternehmen, nicht allein die Denkbarkeit und Möglichkeit der Dreieinigkeit, sondern ihre Notwendigkeit aufzuzeigen, erweist Richard von St. Viktor allen Anfragen zum Trotz als eigenständigen und eigenwilligen theologischen Denker[135].

---

[131] De tribus appropriatis personis in trinitate, PL 196, 991–994, vgl. dazu *L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937 (BGPhMA 34), 569–594, bes. 573–575. – Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, PL 196, 1011 f. Vgl. dazu *Ott* 624–631, bes. 624–628.

[132] Vgl. *Ribaillier* (s. Anm. 5) 13.

[133] Ob das Buch darum freilich schon zu einem „immortel traité" (*Bonnard* [s. Anm. 16] 108) wird, mag dahingestellt bleiben.

[134] „Après Richard, le progrès de l'esprit et la distinction des disciplines connaîtront des précisions que ni son outillage philosophique ni la structure de son esprit ni les préoccupations intellectuelles de son temps ne pouvaient atteindre. Si tout est mobilisé chez lui pour comprendre ce qu'il crait, la raison a sa place, fort importante et sa fonction, nettement déterminée, qu'elle exerce librement." *G. Dumeige*, Efforts métaphysiques chez Richard de Saint-Victor, Die Metaphysik im Mittelalter (= MM 2), Berlin 1963, 207–214. 214.

[135] Eine gewisse Nachwirkung von Richards Überlegungen ist zwar zunächst spürbar, vgl. *Stohr* (s. Anm. 67) 126–132, aber der Einspruch des Thomas von Aquin gegen die Beweisbarkeit einer „Trinitas divinarum personarum" und explizit gegen Richard (S.Th. I, 32,1) hat die weitere Rezeption verhindert. Der Viktoriner galt fortan nur noch als der große Mystiker, vgl. o. Anm. 1 und etwa Bonaventura, De reductione artium ad theologiam 5, wo Richard neben Dionysius Areopagita geradezu als der Fachmann für die Kontemplation erscheint.

ThPh 62 (1987) 423–445

Gadamer sozialwissenschaftlich gelesen

Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode" und die verstehende Soziologie

Von Gerhard Schmied

„Die Vergangenheit konditioniert, belastet, erpreßt uns."
Umberto Eco, Nachschrift zu „Name der Rose", München–Wien, 3. Aufl. 1984, S. 77.

1. Zur sozialwissenschaftlichen Rezeption von Gadamers „Wahrheit und Methode"

Die Sozialwissenschaften sind eigentlich ohne den Kontext der jeweils aktuellen philosophischen Diskussion nicht denkbar. Daher ist es um so erstaunlicher, daß die entsprechende Resonanz auf Hans-Georg Gadamers opus magnum „Wahrheit und Methode" aus dem Jahre 1960 vergleichsweise gering blieb. Für die angelsächsische Szene wird dies explizit von Giddens festgestellt[1]. Die Begründung in Gadamers autobiographischen Skizzen:

> „Mein hermeneutischer Versuch, der diese Tradition beschwor und zugleich über die bürgerliche Bildungsreligion, in der sie nachlebte, hinauszukommen und zu ihren ursprünglichen Kräften zurückzuführen suchte, mochte einer vom kritischen Emanzipationswillen getriebenen jüngeren Denkgesinnung fremd vorkommen."[2]

ist sicherlich unzutreffend. Gerade der vom „Emanzipationswillen" durchdrungene Jürgen Habermas sowie andere der Frankfurter Schule zuzurechnende oder nahestehende Forscher gehörten zu den wenigen, die sich bemühten, Gadamers Vorstellungen für die Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen[3]. Es dürfte also auf den Charakter als Laudatio zurückzuführen sein, wenn Jürgen Habermas anläßlich der Verleihung des Hegel-Preises 1979 an Gadamer ausführt:

> „Tatsächlich hat aber die Wirkungsgeschichte seines Buches („Wahrheit und Methode", G. S.) tiefe Spuren in der Theorie der Wissenschaften und in den Sozial- und Geisteswissenschaften selbst hinterlassen. Die an dieses Buch anschließende Diskussion hat nicht so sehr die Wissenschaften am Erfahrungsbereich von Philosophie und Kunst relativiert als vielmehr die hermeneutische Dimension *innerhalb* der Wissenschaften, vor allem innerhalb der Sozial- und der Naturwissenschaften freigelegt."[4]

Und auch eine weitere Feststellung von Habermas ist unhaltbar, in der er behauptet, Gadamers Ansatz sei „mit phänomenologischen, mit interaktionistischen und ethnomethodologischen Ansätzen der verstehenden Soziologie verschmolzen worden"[5]. Denn eine Überprüfung der Frage, welche neuen Aspekte Gadamers Denken in die

---

[1] Vgl. *A. Giddens*, Interpretative Soziologie, Frankfurt/M. – New York 1984, 65.

[2] *H.-G. Gadamer*, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt/M. 1977, 181; vgl. ferner, wenn auch hier im Hinblick auf den Neopositivismus, das „Nachwort" zu: *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen, 4. Aufl. 1975 (zuerst 1960), 513.

[3] Vgl. *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1970 (zuerst 1967), vor allem 261ff. sowie *K. O. Apel u. a.*, Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971.

[4] *J. Habermas*, Urbanisierung der Heideggerschen Provinz, in: *H.-G. Gadamer* und *J. Habermas*, Das Erbe Hegels, Frankfurt/M. 1979, 25 (Hervorhebung durch Habermas).

[5] Ebd. 26.

derzeitige Diskussion um die Methodologie verstehender Sozialwissenschaft einbringen könnte, steht weitgehend aus. Die Diskussion des Werkes blieb meist immanent, dem Detail verhaftet. Das gilt am wenigsten für die Äußerungen von Jürgen Habermas, die den wichtigsten Teil einer Bestandsaufnahme bisheriger Rezeption ausmachen.

Im Anschluß an Habermas' Gadamerrezension in „Zur Logik der Sozialwissenschaften" aus dem Jahre 1969[6] entwickelte sich eine rege Kontroverse zwischen Habermas und ihm nahestehenden Wissenschaftlern einerseits und Gadamer andererseits[7]. Im folgenden soll die Art der Auseinandersetzung exemplarisch demonstriert werden.

Nach Habermas wird in Gadamers Konzeption verzerrte Kommunikation nicht berücksichtigt[8]. Er wertet „das tragende Einverständnis, das Gadamer zufolge der verfehlten Verständigung jeweils vorausliegt"[9] als Defizit. Am Beispiel der Psychoanalyse entwickelt er „eine auf das regulative Prinzip vernünftiger Rede verpflichtete Tiefenhermeneutik"[10], die ergänzend einzusetzen ist. Habermas überträgt die Praxis der Psychoanalyse auf die soziale Realität, in der ideologische Verzerrung eine der Psychoanalyse adäquate Vorgehensweise erforderlich mache[11]. Es ist fast belustigend zu sehen, daß Gadamer in seiner Entgegnung Habermas auf das spezifisch Gesellschaftliche und dabei noch auf den Faktor „Interesse" aufmerksam machen muß:

> „Der Vergleich mit der krankhaften Dialogunfähigkeit, die der Analytiker dem Neurotiker zuspricht, von der er ihn zu heilen versucht, führt hier in die Irre. Unüberbrückbare Gegensätze zwischen gesellschaftlichen und politischen Gruppen beruhen auf dem Unterschied der Interessenlagen und der Verschiedenartigkeit der Erfahrungen. Sie stellen sich durch das Gespräch heraus, d. h. ihre Unüberbrückbarkeit steht nicht von vornherein fest, sondern ist das Resultat des Verständigungsversuchs ..."[12]

und

> „Im Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen fehlt aber die besondere Basis der kommunikativen Analyse, in deren Behandlung sich der Kranke freiwillig, aus Krankheitseinsicht, begibt."[13]

Wir werden Gadamers Position als die eines „hermeneutischen Universalismus" (vgl. Abschnitt 2) kennenlernen, die übrigens Habermas als ungerechtfertigten „Universalitätsanspruch der Hermeneutik"[14] – so der Titel eines Aufsatzes – sieht. Von dieser Position aus kann Gadamer den Vorwurf, bestimmte Aspekte der Kommunikation nicht genügend mitbedacht zu haben, abweisen:

> „Es verkürzt die Universalität der hermeneutischen Dimension, wenn ein Bereich des verständlichen Sinnes (‚kulturelle Überlieferung') gegen andere lediglich als Realfaktoren erkennbare Determinanten der gesellschaftlichen Wirklichkeit abgegrenzt wird. Als ob nicht gerade jene Ideologie, als ein falsches sprachliches Bewußtsein, sich nicht nur als verständlicher Sinn gäbe, sondern gerade auch in ihrem ‚wahren' Sinn, z. B. dem des Interesses der Herrschaft, *verstanden* werden kann. Gleiches gilt für die unbewußten Motive, die der Psychoanalytiker zum Bewußtsein bringt."[15]

Weitere wichtige Punkte der Kritik von Habermas waren die Überbetonung der Tradition gegenüber der reflexiven Vernunft[16], die positive Wertung der Rhetorik, in der jeder Hinweis auf die in ihr innewohnende „Gewalt"[17] fehle[18] sowie die Hypostasie-

---

[6] Vgl. *Habermas*, Logik 274 ff. [7] Vgl. vor allem *Apel u. a.*

[8] Vgl. z. B. *J. Habermas*, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Apel u. a.* 133 f.

[9] Ebd. 153; vgl. dazu auch *H.-G. Gadamer*, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: *Apel u. a.* 82.

[10] *Habermas*, Universalitätsanspruch 158. [11] Vgl. ebd.

[12] *H.-G. Gadamer*, Replik, in: *Apel u. a.* 306. [13] Ebd. 308.

[14] *Habermas*, Universalitätsanspruch 120 ff.

[15] *Gadamer*, Rhetorik 70 f. (Hervorhebung durch Gadamer).

[16] Vgl. *Habermas*, Logik 282 ff.

[17] *Habermas*, Universalitätsanspruch 123.

[18] Dagegen: *Gadamer*, Wahrheit 529 ff.

rung von „Sprache" gegenüber den Faktoren „Arbeit" und „Herrschaft"[19]. Und gerade in der geistigen Situation Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre mußten die folgenden Sätze – je nachdem wie Gadamer eingeschätzt wurde – entweder wie unaufgeklärte Naivität oder unverfrorene Herausforderung wirken:

> „Gewiß kommt Autorität zunächst Personen zu. Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d.h. vor dem eigenen Urteil Vorrang hat. Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben sein muß, wenn sie einer in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blindem Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun. Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun."[20]

Den Schluß der Passage kennzeichnet dann auch Habermas als „Dieser härteste Satz"[21]. Weiter liegt der Schluß auf konservative Mentalität, näherhin auf Affirmation des Bestehenden nahe. Habermas zieht folgende Linie:

> „Gadamer ist von dem Konservativismus jener ersten Generation, von dem noch nicht gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts gekehrten Impuls eines Burke angetrieben ..."[22]

Auch Habermas' Antipode im Positivismusstreit der 60er Jahre, Hans Albert, wandte sich gegen Gadamer. In seinem „Traktat über kritische Vernunft" ist eine Passage der Auseinandersetzung mit Gadamer gewidmet[23]. Als Vertreter des Falsifikationismus im Popperschen Sinne muß er natürlich die von Gadamer so betonte Allgegenwart der Tradition wie die fehlenden Möglichkeiten des Ausbrechens aus diesen Traditionen selbst im Forschungsgange ablehnen[24]. Auch hier repliziert[25] und attackiert Gadamer. Letzteres geschieht u.a. durch den Verweis auf den „kompletten Irrationalismus"[26] bei der Wahl der Forschungsgesichtspunkte.

Die Diskussion von Gadamers Werk durch Albert ist insofern exemplarisch, als sie die übliche Art punktueller Auseinandersetzung demonstriert. Gadamers Name wird zwar oft in zusammenfassenden Darstellungen einer verstehenden Soziologie genannt, sein Werk mit einigen Sätzen umrissen[27], aber nie so explizit gewürdigt wie das anderer großer Theoretiker, die sich zur Verstehensproblematik geäußert haben. Das ist um so verwunderlicher, als die in mancher Hinsicht mit Gadamers Position vergleichbaren Konzeptionen Wittgensteins[28] und Husserls auf ihren Wert für die Sozialwissenschaf-

---

[19] Vgl. *Habermas*, Logik 289f. sowie die Replik: *Gadamer*, Rhetorik 71f.

[20] *Gadamer*, Wahrheit 263f. (Hervorhebung durch Gadamer).

[21] *Habermas*, Logik 283.

[22] Ebd.

[23] Vgl. *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 139ff.

[24] *Th. S. Kuhns* „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" Frankfurt/M., 4. Aufl. 1979 (engl. zuerst 1962), das sich in verschiedener Hinsicht als Gegenposition zu Poppers Ansatz erwies (vgl. dazu Imre Lakatos und Alan Musgrave [Hrsg.], Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig 1974 [engl. zuerst 1970]), scheint eher mit Gadamers Vorstellungen kompatibel zu sein. Beide gehen letztlich von einer sozialen Konstituierung der Wissenschaft aus, die den Objektivitätsstatus einschränkt. Nur vollzieht sich nach Kuhn diese Konstituierung vor allem auf struktureller Basis (z.B. über Schulenbildung), während sie bei Gadamer (vgl. Abschnitt 8 dieser Arbeit) über Sprache geschieht.

[25] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 516f. und 523f. [26] Ebd. 517.

[27] Vgl. z.B. *Ch. Taylor*, Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen, in: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt/M. 1975, 154 oder *G. H. von Wright*, Erklären und Verstehen, Frankfurt/M. 1974 (engl. zuerst 1971), 160.

[28] Vgl. dazu *Giddens* 69, *Habermas*, Urbanisierung 26 sowie *Gadamer* selbst: „Ludwig *Wittgensteins* Begriff der ‚Sprachspiele' kam mir daher, als ich ihn kennenlernte, ganz natürlich vor". (*Gadamer*, Wahrheit XXIV, Anm. 1).

ten durchgearbeitet oder – wenn man so will – ausgebeutet wurden. Gadamers Diktum „Das Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt“[29] könnte auch vom späten Wittgenstein stammen. Husserls Überlegungen zur „Lebenswelt“, die in der Soziologie seit Alfred Schütz[30] so lauten Nachhall hervorriefen, werden von Gadamer ausführlich gewürdigt[31]. Und es ist bezeichnend für den „soziologischen Blick“ des Philosophen Gadamer, daß er die sog. Lebenswelt im Husserlschen Sinne als Inbegriff der Erfahrungen, die auch in der verstehenden Soziologie der Gegenwart ein wichtiger Terminus ist, ausdrücklich als „gemeinschaftliche Welt“[32] kennzeichnet.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, zentrale Begriffe Gadamers als Punkte soziologischer Relevanz zu begreifen und damit aufzuzeigen, wie durch Gadamers Überlegungen die Diskussion um die verstehende, die ethnomethodologisch, lebensweltlich, also letztlich hermeneutisch orientierte Soziologie weitergeführt oder ergänzt werden kann.

2. *Gadamers Ansatz und seine Reichweite*

Hermeneutik als Kunst der Auslegung, als Deutungslehre besitzt eine lange Tradition. Ein wichtiger Ansatzpunkt liegt bei Aristoteles. Spinoza, Schleiermacher und Dilthey markieren weitere herausragende Positionen in einem Prozeß der Entfaltung, der Verfeinerung, aber auch der Problematisierung des Verstehensphänomens. Die Gegenstandsbereiche des Verstehens verschoben sich mit der Zeit von den heiligen Schriften auf die schöne Literatur und die historischen Dokumente. In dem breiten Strom von Theorie und Praxis der Hermeneutik bleiben allerdings alle auf das Verstandenwerden hin orientierten Bereiche im Bannkreis der Diskussion. So gewann etwa über historische Analysen die biblische Theologie wesentliche Impulse, die vor allem mit dem Namen von Rudolf Bultmann verknüpft sind. Dabei war Hermeneutik stets wesentlich Technik, die wie andere Techniken verfeinert wurde und stets auf fachspezifische Anwendung bezogen war. Emilio Bettis voluminöses, in seinem Umfang mit „Wahrheit und Methode“ durchaus vergleichbares Werk „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“ aus dem Jahre 1967[33] dürfte das jüngste Beispiel für eine Zusammenfassung aller Erkenntnisse über das Wie des Verstehenkönnens literarischer und historischer Dokumente sein. Von diesem breiten Strom hermeneutischen Denkens, der bei Betti wieder einmal gefaßt werden sollte, will sich Gadamer mit „Wahrheit und Methode“ absetzen. Er kennzeichnet sein Vorhaben folgendermaßen:

> „Eine ‚Kunstlehre‘ des Verstehens, wie es die ältere Hermeneutik sein wollte, lag nicht in meiner Absicht.“[34]

Das veranlaßte übrigens Rüdiger Bubner zu der Feststellung, Gadamers Schrift müsse eigentlich den Titel „Wahrheit und *nicht* Methode“[35] tragen[36]. Die Aufgabenstellung seines Werkes umreißt Gadamer folgendermaßen:

> „Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“[37]

---

[29] *Gadamer*, Wahrheit 419.

[30] Hier ist gemeint: *A. Schütz*, Der sinnhafte Aufbau der sozialenWelt, Wien, 2. Aufl. 1960 (zuerst 1932).

[31] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit XXIV, XXXI.

[32] Ebd. 234.

[33] *E. Betti*, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967 (ital. zuerst 1955).

[34] *Gadamer*, Wahrheit XVI.

[35] *R. Bubner*, Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik, in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt /M. 1973, 90 (Hervorhebung durch Bubner).

[36] Dieses Hinausrücken des Methodischen wurde u. a. auch von Habermas kritisiert; vgl. dazu *Habermas*, Logik 281.

[37] *Gadamer*, Wahrheit XVI.

Er will damit die – dieser Begriff könnte in Anlehnung an Max Weber gewählt sein und auf den Wunsch nach Fortführung der Weberschen Intentionen hinweisen – „‚wissenschaftliche' Redlichkeit"[38] fördern. Natürlich ist auch für Gadamer das Verstehen das zentrale Thema, aber eben nicht nur dessen vorsätzliche Aspekte, sondern seine umfassenden Bedingungen. Und damit will er sich auch der Diskussion um den Widerstreit von geistes- und naturwissenschaftlichen Methoden entziehen. Seine Warte ist dieser Frage übergeordnet; sie überblickt beide Bereiche und sieht sie beide als Objekt[39]. Über die Reichweite, für die seine philosophische Frage gilt, stellt er fest:

> „Aber sie stellt sie keineswegs nur an die sogenannten Geisteswissenschaften (innerhalb derer sie dann bestimmten klassischen Disziplinen den Vorzug gäbe); sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich?"[40]

Daß er das Verstehen in allen Lebensbereichen, und nicht nur in der Wissenschaft, thematisiert, hat er von Heidegger übernommen. Denn dieser hat – so Gadamer – „überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Objektes, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist."[41]

Schon diese umgreifende Sicht des Bezugs seiner Überlegungen, das von Gadamer sog. Konzept des „hermeneutischen Universalismus"[42], ist ein Kriterium der prinzipiellen Anwendbarkeit der Gadamerschen Konzeption in den Sozialwissenschaften. Gerade jene Gebiete des Alltags, die in einer bestimmten Richtung von Soziologie als eigentliches Thema betrachtet werden, sind von Gadamers Analyse tangiert[43]. Doch enthält sein Ansatz eine direkte soziale Komponente, nämlich den Verweis auf das Du. Auch die phänomenologische Analyse bei Husserl und Schütz kennt das Du. Doch transzendiert diese Art Analyse des Sozialen[44] nicht den Bereich des egologischen Bewußtseins, denn das Du ist bei Husserl – auch dies sieht Gadamer[45] – lediglich ein alter ego. Auch Schütz verharrt, zieht man seine Schrift „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" aus dem Jahre 1932 heran[46], in dieser Position. Und es ist soziologisch höchst relevant, wenn Gadamer Schütz vorwirft[47], den Husserlschen Begriff der Einfühlung nicht berücksichtigt zu haben, der die soziale Vermittlung von ego und Du, die das zentrale, letztlich nie vollständig lösbare Grundproblem phänomenologischer Soziologie ist, wirksamer werden läßt als über Typisierung, wie sie Schütz vorgeschlagen hat[48]. Verstehen bedeutet also im phänomenologischen Zusammenhang nur das Meinen des ego, worauf Gadamer ausdrücklich verweist[49]. Gadamers Verstehen dagegen ist dezidiert auf die Auseinandersetzung und das Einverständnis mit dem Du gerichtet, dem stärker als bei Husserl und Schütz eine vom ego unabhängige Realität zugesprochen wird, wie das folgende Zitat ausweist:

> „Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, wie wir sahen, das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. In allen wichtigen Komponenten des Verstehens wird das Du berücksichtigt, sei es als Vergleichspunkt oder als unabdingbarer Faktor des Geschehens."[50]

---

[38] Ebd. [39] Vgl. ebd. XVII. [40] Ebd.
[41] Ebd. XVIII, vgl. auch ebd. 245. [42] Ebd. XXV.
[43] Vgl. *Habermas*, Urbanisierung 27.
[44] Darauf verweist Gadamer ausdrücklich; vgl. *Gadamer*, Wahrheit 236.
[45] Vgl. ebd. [46] Vgl. Anm. 30.
[47] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 236, Anm. 1.
[48] Vgl. *A. Schütz*, Das Problem der Relevanz, hrsg. und erl. von Richard M. Zaner, Frankfurt/M. 1982 (zuerst 1971), 92ff.
[49] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 247. [50] Ebd. 343.

3. Der hermeneutische Zirkel

Heideggers Einfluß ist wohl auch die große Bedeutung zuzuschreiben, die die Vorstellung des hermeneutischen Zirkels in Gadamers Werk einnimmt. Gadamer beschreibt diesen Zirkel folgendermaßen:

> „Er (der Leser, G. S.) wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher wiederum zeigt sich nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was da steht."[51]

An jede neue Wirklichkeit – nicht nur an Literatur oder historische Quellen, auch an Menschen oder Institutionen – tritt man bereits mit einem Vorverständnis heran. Es ist der Filter, unter dem die Begegnung einsetzt. Innerhalb der Begegnung kann sich dieses Vorverständnis wandeln, neue Aspekte in sich aufnehmen, sich gänzlich verkehren oder aber nur in leichten Schattierungen variieren oder sich verfestigen. Was auch immer innerhalb dieses Spektrums der Möglichkeiten, die eben angedeutet wurden, realisiert wird, bleibt unberührt von der grundlegenden Feststellung: Aus dem hermeneutischen Zirkel des Vorverständnisses kann nie gänzlich ausgebrochen werden.

Max Weber hat sich im Rahmen der Diskussion um die Wertfreiheit auch mit dem Problem der Themenstellung auseinandergesetzt[52]. Er bejahte die Werthaftigkeit jeglicher Themenstellung, sah sie jedoch für sein Problem einer werturteilsfreien Wissenschaft als belanglos an. Vertreter einer sich „emanzipatorisch" verstehenden Wissenschaft forderten ausdrücklich eine Rechtfertigung von Themenstellungen im Sinne ihres Erkenntnisideals einer zunehmenden Befreiung des Menschen. Dies veranlaßte immer wieder Autoren zu einer Darstellung der biographischen Details, die sie zu der Bearbeitung einer Fragestellung drängten. Und hier ist die Brücke zu der an Gadamers hermeneutischem Zirkel abzulesenden Fragestellung: Inwieweit ist nicht nur die Themenstellung, sondern auch die Themenbearbeitung vom Vorverständnis beeinflußt, von dem biographische Details nur auffallende Komponenten bilden? Dieses Vorverständnis, diese „Zugehörigkeit des Interpreten zu seinem Gegenstande"[53] ist ein, wenn auch kaum beachteter, wichtiger Einflußfaktor, der bei der Einschätzung der Ergebnisse berücksichtigt werden muß. Es ist eine Facette jenes Qualitativen, das eine derzeit so prominente Richtung der Sozialforschung als ihr Charakteristikum sieht. Forschungsergebnisse wie ihr theoretischer Unterbau bedürften der Reflexion in Gestalt eines Nachvollzugs des hermeneutischen Zirkels, wobei das thematisierte Vorverständnis auch mehr umfassen müßte als den Bereich des sog. Erkenntnisinteresses im Sinne von Habermas[54]. Von da aus ließen sich auch Gesichtspunkte für einen Vergleich von Resultaten zu bestimmten Forschungsgebieten gewinnen. Allerdings führt die Forderung auf Nachvollzug des hermeneutischen Zirkels zu mehreren Problemen, die bis zu Aporien reichen. Letzteres gilt noch nicht für die Gefahr, daß die Darstellung von Untersuchungen in einer Weise mit Details aus Biographie und Gefühlswelt des Forschers überfrachtet wird, die die Grenzen des Peinlichen erreichen kann, wodurch dem oft schon genügend starken Hang zur Selbstdarstellung noch eine theoretische Rechtfertigung unterschoben wird. Oder – so könnte man auch fragen –: Warum nicht gleich einen Roman schreiben, wie es die Ethnologin Laura Bohannan unter einem Pseud-

---

[51] Ebd 251.

[52] Vgl. dazu etwa *M. Weber,* Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, 3. Aufl. 1968, 499.

[53] *Gadamer,* Wahrheit 249. Gadamer kennt wohl zwei Bedeutungen von Zugehörigkeit; vgl. ebd. 248, wo Zugehörigkeit als „Zugehörigkeit zu Traditionen", die „ursprünglich und wesenhaft zu der geschichtlichen Endlichkeit des Daseins gehört", expliziert wird.

[54] Vgl. hierzu u. a. *J. Habermas,* Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt/M., 8. Aufl. 1976, 146–168.

onym[55] oder ganz offen der Soziologe Urs Jaeggi etwa mit „Brandeis"[56] oder „Grundrisse"[57] getan haben? Verwirrender wird die Reflexion des Vorverständnisses, wenn man die Tiefenpsychologie als Komponente der Fragestellung zuläßt. Es kann dann nur davon ausgegangen werden, daß die bewußten Anteile in den Nachvollzug einfließen und die sog. unbewußten in eine komplizierte, wiederum in sich unendlich problematische Analyse zu verlagern wären. Eine eindeutige Aporie jedoch ist im Begriff des hermeneutischen Zirkels selbst gegeben. Jeder Nachvollzug ist letztlich die Bildung eines hermeneutischen Zirkels zweiter Ordnung. Auch die Reflexion ist von Vorverständnissen verschiedenster Art abhängig. Es sind Selbstbilder, Vorstellungen über die Rolle des Forschers, über die Möglichkeiten, vorurteilsfrei im Sinne einer Objektivierung der Tatbestände bleiben zu können usw.

4. Die „Rehabilitation" des Vorurteils

Für Gadamer ist der hermeneutische Zirkel nicht ein unumgehbares Übel, mit dem gerechnet werden muß, sondern er ist eine Chance und grundsätzlich positiv zu beurteilen. Er schließt sich mit dieser Einschätzung Heidegger an, der schrieb:

> „Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum, sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern."[58]

Das, was Heidegger mit „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff" umschreibt[59] wird bei Gadamer hauptsächlich mit „Vorurteil" gefaßt. Natürlich muß nach Gadamers Auffassung das Vorurteil nicht das richtige Urteil sein; jedoch ist das auch nicht auszuschließen. Aber völlig verfehlt ist es seiner Ansicht nach, das Vorurteil generell zu diskreditieren. Er schlägt vor, den Begriff des Vorurteils zeitlich zu verstehen; das Vorurteil ist dann das, das *vor* dem eigentlichen Urteil kommt. Auf keinen Fall darf das Vorurteil prinzipiell als solches stehenbleiben, als endgültig aufgefaßt werden, sondern es ist Ansporn, und zwar Ansporn in zweierlei Hinsicht, was zugleich die durch keine sonstigen Abstriche wegzudiskutierenden positiven Seiten des hermeneutischen Zirkels ausmacht. Zunächst einmal ist es der Impetus für die Themenwahl. Ein Aspekt des Vorurteils ist das Interesse, das den Gegenstand zum Gegenstand des Verstehenwollens macht[60]. Das Vorurteil ist weiter der Ausgangspunkt, der den Verstehensprozeß in Gang setzt. Und damit beginnt auch die Prüfung der Vorurteile, das Stellen der von Gadamer sog. „Frage"[61]. Kriterien der Prüfung sind „Herkunft und Geltung"[62]. Dieses „Geltung" wird oft übersehen. Verstehen geschieht nicht allein unter dem übermächtigen Druck der Tradition. Das „Geltung" meint die typische Leistung des Wissenschaftlers. Hier ist auch der Ort der von Habermas geforderten reflexiven Vernunft (siehe Abschnitt 1 dieser Abhandlung). Da hätte es Gadamers Replik auf Habermas' Einwurf: „Tradition ist kein Ausweis, jedenfalls nicht dort, wo Reflexion einen Ausweis verlangt"[63] nicht bedurft. Mit Herkunft allerdings sind jene Traditionen gemeint, die nach Gadamer Träger der Autorität sind, welche von Habermas als Stein des Anstoßes empfunden wurde. In den Traditionen sind vorrangig auch jene *„wahren*

---

[55] *E. Smith Bowen*, Die Rückkehr zum Lachen, hrsg. und eingel. von Justin Stagl, Berlin 1984 (engl. zuerst 1964).
[56] *U. Jaeggi*, Brandeis, Neuwied, 3. Aufl. 1979.
[57] *U. Jaeggi*, Grundrisse, Neuwied 1981.
[58] Nach: *Gadamer*, Wahrheit 251.
[59] Zu den im Zitat genannten „Sachen" vgl. Abschnitt 7 dieser Abhandlung.
[60] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 252.
[61] Ebd. 282.
[62] Ebd. 252. [63] *Gadamer*, Rhetorik 74.

Vorurteile, unter denen wir *verstehen*"[64], zu finden. Denn in der Prüfung ist das Vorurteil wieder nicht das zu Suspendierende, sondern wieder Ansporn, ja Möglichkeit, dem Sinn des Ganzen auf die Spur zu kommen[65]. „Das Wesen der *Frage* ist das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten".[66] Auch in diesem „Offenen" kann sich „Geltung" durchsetzen.

> „Wird ein Vorurteil fraglich, – angesichts dessen, was uns ein anderer oder ein Text sagt – so heißt dies mithin nicht, daß es einfach beiseite gesetzt wird und der andere oder das Andere sich an seiner Stelle unmittelbar zur Geltung bringt. Das ist vielmehr die Naivität des historischen Objektivismus, ein solches Absehen von sich selbst anzunehmen. In Wahrheit wird das eigene Vorurteil dadurch recht eigentlich ins Spiel gebracht, daß es selber auf dem Spiele steht. Nur indem es sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, daß er sich auch ausspielen kann."[67]

Die Bedeutung dieser Wendung des Vorurteils ist für den Sozialwissenschaftler der des hermeneutischen Zirkels vergleichbar. Es gilt, sich nicht als möglichst vorurteilsfrei einzuschätzen, sondern die Allgegenwart des Vorurteils anzuerkennen, sich die Vorurteile bewußtzumachen und sie im Gadamerschen Sinne aufs Spiel zu setzen und sie nicht etwa vornweg als solche zu entlarven und danach zu „vergessen". Es hieße, sich damit fruchtbarer Korrektive zu entledigen. Und was den von Gadamer sog. Faktor „Herkunft" betrifft, so wären damit auch die Übernahmen der Gedanken von Klassikern der Soziologie oder von Schemata der grand theorists gemeint. Sie sind die Folie für die Darlegungen, die nach Meinung vieler unabdingbar ist oder gar das eigentlich Soziologische einer Untersuchung bildet. Aber auch die Grundannahmen und Klassifikationen sind nicht dogmatisch einführbar, sondern auch aufs Spiel zu setzende Vorurteile. Und damit wird einerseits Tradition in ihrer Macht anerkannt und zugleich distanziert. Und andererseits zeigt sich, daß Autorität als solche auch in den Sozialwissenschaften wirksam ist, wobei zwar das Wort „Autorität" vermieden wird, die Autorität selbst aber dann unter der Tabuisierung des Wortes zum Tragen kommt. Gadamers Annahmen sollten auch bei Ergebnissen mitbedacht werden, die in erster Linie durch eine sachgerecht angewandte Methode gesichert sind, aus der dann die Objektivität abgeleitet wird. Gegen diese Art von Objektivität, die in der Soziologie eine lange Tradition hat, polemisiert Gadamer an mehreren Stellen, und es müßte eigentlich viele Vertreter der empirischen Sozialforschung schmerzhaft treffen, wenn Gadamer schreibt:

> „Der historische Objektivismus, indem er sich auf seine kritische Methodik beruft, verdeckt die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der das historische Bewußtsein selber steht. Er entzieht zwar der Willkür und Beliebigkeit aktualisierender Anbiederungen mit der Vergangenheit durch die Methode seiner Kritik den Boden, aber er schafft sich selbst damit das gute Gewissen, die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verstehen leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre. Der historische Objektivismus gleicht darin der Statistik, die eben deshalb ein so hervorragendes Propagandamittel ist, weil sie die Sprache der Tatsachen sprechen läßt und damit eine Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt."[68]

---

[64] *Gadamer,* Wahrheit 282 (Hervorhebung durch Gadamer).

[65] In bezug auf diese Auffassung scheinen gewisse Parallelen zu Horkheimers Vorstellungen einer sog. rettenden Kritik zu bestehen, die er in seinem Frühwerk entwickelte. Vgl. dazu *K. Lenk,* Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers, in: Alfred Schmidt/Norbert Altwicker (Hrsg.), Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Frankfurt/M. 1986, 251 f.

[66] *Gadamer,* Wahrheit 283 (Hervorhebung durch Gadamer).

[67] Ebd.

[68] Ebd. 284 f.

Gadamers Feststellung:

„Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht"[69]

kann auf beliebige Forschungsfelder der Soziologie übertragen werden, wobei für „Überlieferung" auch Ausschnitte von Kultur eingesetzt werden sollten, in denen der Forscher lebt.

Gadamer weist nach, daß erst im Zuge der Aufklärung dem Begriff des Vorurteils die negative Konnotation beigefügt wurde, die im heutigen Sprachgebrauch noch üblich ist. Das eigentliche Urteil sollte in dieser Auffassung rein rational sein; hier zeigt sich „das Schema der Überwindung des Mythos durch den Logos"[70]. Die Romantik, die sich an die Aufklärung anschließt, verkehrt dieses Thema wieder. Hier

„gewinnt nun die Frühe der Zeiten, die mythische Welt, das vom Bewußtsein nicht zersetzte ungebrochene Leben in einer ‚naturwüchsigen Gesellschaft', die Welt des christlichen Rittertums romantischen Zauber, ja Vorrang an Wahrheit."[71]

Gadamer erkennt die Wahrheit, die im Mythischen liegt, an („alles mythische Bewußtsein ist immer schon Wissen ..."[72]), wie er auch in der Kunst Wahrheit anerkennt[73], und zwar als eben nicht reflektierte[74] Wahrheit anerkennt. Doch er verabsolutiert den Mythos nicht. „Die Urweisheit ist nur das Gegenbild der ‚Urdummheit'."[75] So wie das Vorurteil nicht das endgültige Urteil sein muß, muß der Mythos nicht stets über den Logos gesetzt werden. Erhellend kann in diesem Zusammenhang der Begriff des Lebens wirken, der natürlich in der Lebensphilosophie – z. B. bei Georg Simmel, auf den Gadamer nachdrücklich verweist[76] – im Mittelpunkt steht, der aber auch zuvor bei Hegel und Dilthey und danach in der Phänomenologie und bei Heidegger wichtig ist. Leben ist das Ganze, von dem Wissenschaft ein Ausschnitt ist[77]. Und der Objektivitätsanspruch der Wissenschaften muß angesichts der Einbettung in das Leben zumindest abgeschwächt, relativiert werden. Dem hat sich auch eine verstehende Soziologie zu stellen. Es eröffnet sich für die modernen Sozialwissenschaften ein mittlerer Weg. Es ist nicht mehr die Überlegenheit des Forschers, der etwa aus funktionalistischer Perspektive das zum Bewußtsein bringt, was im Alltag unbewußt bleibt, aber dennoch wirksam ist. Die Alltagsperspektive ist eine legitime Perspektive, und in qualitativer Forschung ist sie detailliert zu durchdringen. Aber sie ist keineswegs die Wahrheit an sich. Ich will nicht für das Duerrsche Fragen nach Werwölfen und fliegenden Hexen werben[78]. Der Weg zum Irrationalismus als Programm ist sicherlich ein Irrweg. Aber auch der Alltagssoziologe wird irrationale Reste anerkennen und es bei diesem Anerkennen bewenden lassen müssen.

5. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte

Von hier aus verzweigt sich der Pfad der Begriffe und Probleme. Einmal führt er zur „Sache" als dem Orientierungspunkt im hermeneutischen Fragen (Abschnitt 7), und andererseits kommen wir zum Prinzip der Wirkungsgeschichte, das Gadamer als zentral für sein Konzept ansieht. Denn das Vorurteil bietet nicht nur die Chance, bereits „Wahrheitsquelle"[79] zu sein. Auf jeden Fall aber vermitteln uns Vorurteile mit der Geschichte. „Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die ge-

---

[69] Ebd. 254.
[70] Ebd. 257.
[71] Ebd. 258.
[72] Ebd.
[73] Vgl. ebd. 107 f.
[74] Vgl. ebd. 112, 127.
[75] Ebd. 258.
[76] Vgl. ebd. 229.
[77] Vgl. ebd. 235, 245.
[78] Ich beziehe mich hier auf: *H. P. Duerr,* Traumzeit, Frankfurt/M., 5. Aufl. 1980.
[79] *Gadamer,* Wahrheit 263.

schichtliche Wirklichkeit seines Seins."[80] Es ist Gadamers Überzeugung, daß wir der Geschichtlichkeit nie entrinnen können. Hier hat auch das oben (Abschnitt 3) erwähnte Prinzip der Zugehörigkeit als „Zugehörigkeit zu Traditionen", die „ursprünglich und wesenhaft"[81] ist, seinen Ort. Jeder Denkakt steht in Geschichte.

Diese Geschichtlichkeit ist vieldimensional. Da ist die mit den Sinnsedimenten von vielen Jahrhunderten belastete Sprache[82]. Da sind die großen Sinnentwürfe in allen geschichtlichen Abschattungen, mehr oder weniger bekannt, mehr oder weniger akzeptiert. Es sind die vielen Splitter, die kleinen Details des Historischen, mehr oder weniger in ein Ganzes, eine Totalsicht integriert, die uns unablässig affizieren[83]. Eine andere Betrachtungsweise dieser Geschichtlichkeit ist der Grad der Bewußtheit, mit der die Formung der Innenwelt vor sich ging und unablässig vor sich geht. Da sind die Bildungsbemühungen der Familie, der Bildungsinstitutionen, der weltanschaulichen Organisationen, die beileibe nicht stets bewußt prägen und die den bewußten Anteil überschätzen. Da sind die Museen und Kulturdenkmäler, da ist aber auch die Zeitungsnotiz, der Straßenname, die unser historisches Wissen anrühren und um eine winzige Facette verschieben. Ja, das Gerät, das wir benutzen[84], der Geldschein, den wir ausgeben, verbinden uns mit Historie. Unzählig sind die Momente geschichtlichen Einflusses, und sie sind eng mit persönlichen Biographien verknüpft, denen Gadamers Interesse jedoch kaum gilt.

Unsere Geschichtlichkeit fließt in Themenstellung wie in Bearbeitung einer wissenschaftlichen Problematik ein. Aber dabei ist für Gadamer das Involviertsein in historische Bezüge nicht etwas, von dem zum Zwecke wissenschaftlichen Arbeitenkönnens abstrahiert oder das gar abgestreift werden müßte. Zunächst kann es nach Gadamer nicht abgestreift werden, und diese Einsicht müßte stärker in der Reflexion wissenschaftlicher Aktivität präsent bleiben. Aber das Abstreifen wäre nach Gadamer auch gar kein Ziel. Geschichtlichkeit ist für ihn nicht Last, sondern wieder Chance, Möglichkeit, in gewisser Weise gar Vorbedingung für wissenschaftliche Auseinandersetzung. Sie macht uns betroffen, sie liefert die Gesichtspunkte, die uns mit dem Gegenstande verbinden, jene „Vorurteile", die es fruchtbar zu machen gilt. Das gilt bereits wieder für die Themenwahl. Schon Heinrich Rickert, an dem sich Max Weber wissenschaftstheoretisch orientierte, sah die Auswahl der Forschungsgegenstände von „Vorurteilen" bestimmt[85]. Für Weber war es die Kulturabhängigkeit, in der sich die Vorurteile manifestieren. Es ist die Situation einer Zeit, die ein Thema zumindest mitkonstituiert. In einem der wenigen blumig zu bezeichnenden Abschnitte seines Werkes spricht er vom „Licht der großen Kulturprobleme"[86], das weiterzieht. Es hat den Anschein, daß er neue Sichtweisen eines Problems annimmt, denen der Zusammenhang mit den traditionell verfolgten Aspekten fehlt. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte dagegen erlaubt kein „Herausspringen" aus der Tradition.

Vom Prinzip der Wirkungsgeschichte unberührt bleibt sowohl die wissenschaftliche Methode als auch die Objektivität oder der Wahrheitsgehalt einer Aussage. Bereits im Vorwort stellt Gadamer fest:

> „Die These meines Buches ist nun, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt, auch wo die Methodik der modernen historischen Wissenschaften Platz gegriffen hat und das

---

[80] Ebd. 261 (Bei Gadamer Hervorhebung).

[81] Ebd. 248.

[82] Vgl. dazu das *Humboldt*zitat ebd. 417: „... da die Sprache durch die Empfindungen der früheren Geschlechter durchgegangen ist und ihren Anhauch bewahrt hat."

[83] Vgl. auch *G. Schmied,* Soziale Zeit, Berlin 1985, 167f.

[84] Vgl. *H.-G. Gadamer,* Ästhetik und Hermeneutik, in: Kleine Schriften II, Tübingen 1967, 4.

[85] Vgl. *G. Wagner/H. Zipprian,* Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber, in: Zeitschrift für Soziologie 14 (1985) 120.

[86] *M. Weber,* Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze 214 (Anm. 52).

geschichtliche Gewordene, geschichtliche Überlieferte zum ‚Objekt' macht, das es ‚festzustellen' gilt wie einen experimentellen Befund – als wäre Überlieferung in dem selben Sinne fremd und, menschlich gesehen, unverständlich wie der Gegenstand der Physik."[87]

Dieses wirkungsgeschichtliche Prinzip ist geeignet, das wissenssoziologische zu ergänzen. Wissenssoziologisch betrachtet, steht der einzelne in einem aktuellen sozialen Zusammenhange – sei dieser schichtmäßig oder situationsmäßig definiert –, der sein Denken bestimmt. Diese horizontale Ebene der „Seinsgebundenheit" im Sinne Mannheims[88] muß durch eine vertikale, die den geschichtlichen Strom meint, von dem der einzelne betroffen ist, ergänzt werden. Natürlich betreffen uns – bildlich gesprochen – nur wenige Wellen dieses großen Stroms. Allerdings sind es keineswegs lediglich jene, deren wir uns bewußt sind. Und es sind sowohl die Einflüsse aus der Profangeschichte als auch aus der Wissenschaftsgeschichte. Die Diagnose von Habermas trifft für soziologische Analyse wohl fast generell zu:

„Die Soziologie, um die es hier vor allem zu tun ist, verhält sich zur Geschichte indifferent. Sie verarbeitet ihre Daten ohne Rücksicht auf einen spezifischen Kontext; der historische Stellenwert der Daten ist von vornherein neutralisiert. Der Soziologie ist alle Geschichte zur Gegenwart geworden – freilich nicht im Sinne der reflexiven Vergegenwärtigung eines unumkehrbaren und unwiederholbaren Prozesses. Die Geschichte wird vielmehr auf eine Ebene universeller Gleichzeitigkeit projiziert und so ihres eigentlichen Geistes beraubt."[89]

Hier ist der zentrale Punkt benannt, von dem aus das wirkungsgeschichtliche Prinzip als eigenständige Dimension methodologisch wirksam werden muß. Auch die sogenannten Klassiker der Soziologie haben wir nie umsonst gelesen. Gadamer weist am Beispiel des klassischen Altertums nach[90], daß Klassisches nicht veraltet. Klassisches wird nicht vom typisch naturwissenschaftlichen Kriterium „Fortschritt" betroffen. Gilt das auch für die soziologischen Klassiker? Trifft das etwa auch für Durkheims „Die elementaren Formen des religiösen Lebens" zu, obwohl seine ethnologischen Belege überholt sind, sein Religionsbegriff fragwürdig, sein Soziologismus penetrant?[91] Warum lesen wir dieses Buch mit Gewinn? Warum kann man es immer wieder lesen? Gadamers Feststellung:

„Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsschema, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln."[92]

tangiert jede wissenschaftliche Äußerung im Bereich der Soziologie. Neben Themenwahl sind Methode, Methodologie und Forschungsgang, Ergebnisse und Darstellung wirkungsgeschichtlich geprägt. Dasselbe gilt auch für ein persönliches Gegenüber, wenn es in seiner Aussage verstanden werden soll. Auch dessen Aussage ist – worauf Gadamer nicht eingeht – wirkungsgeschichtlich bestimmt. Hier tut sich eine zusätzliche Problematik auf, die im Rahmen der Erörterung des Prinzips „Sachlichkeit" (Abschnitt 7) noch einmal aufzugreifen ist. Auf jeden Fall aber wird durch die Berücksichtigung des wirkungsgeschichtlichen Prinzips eine Einschätzung von Eindrükken wie Forschungsergebnissen nahegelegt, die zum Relativismus tendiert. Und damit finden wir eine erste Parallele zur Wissenssoziologie. Karl Mannheims Wendung der Wissenssoziologie führte dazu, daß er eine endgültige Wahrheit wissenschaftlicher

[87] *Gadamer,* Wahrheit XXI.

[88] Vgl. z. B. *K. Mannheim,* Ideologie und Utopie, Frankfurt/M., 6. Aufl. 1978 (zuerst 1929), 71.

[89] *Habermas,* Logik 91.

[90] Vgl. *Gadamer,* Wahrheit 269 f.

[91] Vgl. *E. Durkheim,* Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M., 3. Aufl. 1984 (frz. zuerst 1912). Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Werk Durkheims vgl. die umfangreiche Arbeit von *W. S. F. Pickering,* Durkheim's Sociology of Religion, London – Boston – Melbourne – Henley 1984.

[92] *Gadamer,* Wahrheit 274 f. (Bei Gadamer z. T. Hervorhebung).

Aussagen ablehnen mußte[93]. Dasselbe gilt auch für Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, wenn die wirkungsgeschichtlichen Bezüge mitgedacht werden.

„Aber es gibt kein mögliches Bewußtsein, – wir haben das wiederholt betont, und darauf beruht die Geschichtlichkeit des Verstehens – es gibt kein mögliches Bewußtsein, und wäre es noch so sehr ein unendliches, in dem die ‚Sache', die überliefert wird, im Lichte der Ewigkeit erschiene."[94]

Doch diese Parallelisierung[95] trägt noch weiter. Wissenssoziologie kann in der Reflexion über die „Seinsverbundenheit" im Sinne Mannheims ideologiekritisch die Ausformung eines bestimmten Urteils auf die soziale Situation des Beurteilenden zurückführen. Das Heranziehen des wirkungsgeschichtlichen Prinzips gestattet es, nach dem Grund des Einsatzes bestimmter Traditionen zu fragen. Wie weit im Zeitabstand zurückgegangen wird, wo in der Geschichte der Bezugspunkt gesehen wird, das bestimmt zutiefst eine Aussage. Ein konkretes Beispiel bietet die derzeitige Neuorientierung des nachkonziliaren Katholizismus. Ein Großteil der aktuellen Fragen nach Gottesdienstgestaltung, Sozialformen u. ä. läßt sich auf die Frage zurückführen, ob in der gegenwärtigen Situation das Tridentinum oder Aspekte des Urchristentums Vorbild sein sollen. Tradition bietet also unbeschränkt Material, das als Legitimationspotential für vorgefaßte Meinungen dienen kann.

Auf ein letztes sei im Zusammenhang mit der Relativismus-Diskussion verwiesen: Auch die Komponente „Wahrheit" im Buchtitel bringt nicht die starken Seiten der Gadamerschen Schrift zum Ausdruck[96].

6. *Horizontverschmelzung*

Zu den traditionellen Vorstellungen der Hermeneutik gehört es, daß sich ein Interpret in die Situation des Autors einfühlen und von daher den Sinn des Gesagten oder Geschriebenen zu erfassen versuchen muß. Dieses Zurückgehen ist für Gadamer eine unsinnige Vorgabe. So wenig wir uns aus der Wirkungsgeschichte entfernen können, so wenig können wir in die vergangenen Zeiten zurückweichen. Und wir können nicht den Autor in einer Weise verstehen, daß es uns gelingt, seine Intentionen nachzuvollziehen. Aber wir können den Autor auch nicht dadurch „übertreffen", daß wir diesem beim Schreiben nicht bewußte Sinnschichten in seinem Werk durch Interpretieren zutagefördern.

„Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im sachlichen Sinne des Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte in der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*".[97]

In bezug auf den Zeitenabstand heißt es:

„Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabstand ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen muß, daß man in deren Be-

---

[93] Vgl. *Mannheim* 92 zu „Totalität".

[94] *Gadamer,* Wahrheit 448; vgl. dazu auch *J. Grondin,* Hermeneutische Wahrheit?, Königstein 1982, 155 sowie 177.

[95] Natürlich hat diese Parallelisierung Grenzen. Im Objektbereich etwa wird bezüglich der Darstellung von Gadamers Position wieder der Pfad wichtig, der hin zur Thematik „Sache" drängt. Für Gadamer ist die Unabgeschlossenheit der Erkenntnis auch in der eher statisch gesehenen „Sache" begründet. Für sie gilt, wie er für den ein für allemal feststehenden Text ausführt, das Kriterium der „Unausschöpfbarkeit" (*Gadamer,* Wahrheit 355). Mannheim betont dagegen die situativ bedingte Variabilität, die die eindeutige Erfassung von Objekten beeinträchtigt (vgl. *Mannheim* 93 f.).

[96] Vgl. *Grondin* 1 sowie zur Wahl des Buchtitels: *Gadamer,* Lehrjahre 182.

[97] *Gadamer,* Wahrheit 280 (Hervorhebung durch Gadamer).

griffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Es ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt." [98]

Die Produktion des Zeitenabstandes besteht zunächst in der Gewährung einer Distanz zum Geschehen. Sehr treffsicher wählt Gadamer das Beispiel der Kunst, um diesen Sachverhalt zu belegen [99]. Wer wollte leugnen, daß erst spätere Zeiten das Raster liefern, um die Überfülle der Gegenwart auf Bleibendes zu reduzieren. (Was wird übrigens von der Nachkriegssoziologie der Bundesrepublik Deutschland Bestand haben?)

Verstehen ist also eine Vermittlung von Vergangenem und Gegenwärtigem, von dem, was einmal geschah oder gesagt oder geschrieben wurde, und von dem, wie wir es erfahren und uns vorstellen und es erfassen. Gadamer hat aus der Tradition Nietzsches und Husserls den Begriff des Horizonts übernommen. Dieses Bild vermag den eben erörterten Sachverhalt zu verdeutlichen. Der Horizont ist einmal der Sichtkreis des einzelnen und damit Beschränkung. Doch Gadamer sieht weniger diese Einschränkungen. Horizont heißt für ihn

„Nicht auf das Nächste Eingeschränktsein, sondern über es Hinaussehenkönnen. Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit". [100]

Und vor allem ist der Horizont dynamisch.

„Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt." [101]

Diese Variabilität des Horizontes [102] soll nach Gadamer dazu führen, daß man sich immer mehr an den Horizont des anderen annähert, was durchaus Bemühung und Anstrengung beinhaltet [103], und schließlich beide Horizonte miteinander verschmelzen. Solch produktiver Vorgang führt zum eigentlichen Verstehen. Zeitlich gesehen vollzieht sich in der Horizontverschmelzung das, was Gadamer im Rahmen seiner Analyse des Spiels „Gleichzeitigkeit" nennt, d. h., „daß ein Einziges, das sich uns darstellt, so fernen Ursprungs es auch sei, in seiner Darstellung volle Gegenwart gewinnt." [104] Gleichzeitigkeit hat etwas von der Qualität des „kairos", des großen Augenblicks. In diesem Augenblick wird eine Wahrheit frei, die Ursprung und den verstehenden Späteren verbindet. Weder die Subjektivität des Interpreten noch eine objektive Rekonstruktion der Situation machen das Ziel aus. Gadamers Darlegungen zur Horizontverschmelzung hören sich sehr euphemistisch an.

„Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet." [105]

Alle die Probleme, die besonders die Ethnologen beim Einleben in eine andere Kultur durchlitten haben und die in der Literatur als Vermittlung zwischen den Kulturen behandelt wurden [106] und die – wie z. B. im Falle Whorfs [107] – zu unauflösbaren Aporien

[98] Ebd. 281. [99] Vgl. ebd. [100] Ebd. 286. [101] Ebd. 232.

[102] Daß Gadamer im Grunde nur einen einzigen Horizont, der Tradition und Gegenwart, Überlieferung und Interpreten umfaßt, annimmt und die beiden getrennten Horizonte nur aus heuristischen Gründen gelten läßt, muß einer angemessenen Darstellung der *Gadamer*schen Überlegungen wegen erwähnt werden, ist aber für unseren Zusammenhang von zweitrangiger Bedeutung. Vgl. dazu ebd. 288ff.

[103] Vgl. ebd. XXII und 121. [104] Ebd. 121. [105] Ebd. 288.

[106] Auch Habermas sieht einen Bezug von Horizontverschmelzung und „Verständigung auf horizontaler Ebene, die einen sprachgeographischen und sprachkulturellen Abstand vermittelt" (*Habermas*, Logik 261).

[107] Ich beziehe mich hier auf: *B. L. Whorf*, Sprache – Denken – Wirklichkeit, Reinbek 1963. Vgl. auch die Diskussion bei *Schmied* 130ff.

führten, werden hier mit etwas zu leichter Hand gelöst. Der Feldforscher, der sich nach langem Mühen der Unüberbrückbarkeit zwischen seinem Horizont und dem Horizont der zu Erforschenden schmerzlich bewußt wird, wird Gadamers Vorstellungen nicht teilen können. Der Historismus, auf den er sich oben bezog, mag naiv gewesen sein[108]. Die Sozialwissenschaften, die die Wirklichkeit sozialer Milieus oder fremder Kulturen erforschen wollen, trifft dann der Vorwurf auch.

Wird die Frage nach der Realität nicht in sich obsolet? Die Betonung der Sachlichkeit ist sicherlich – übernimmt man Gadamers Position radikal – im Zusammenhang mit der Bemühung zu sehen, einen Ausweg aus einer Situation zu finden, in der Poesie und Wissenschaft ununterscheidbar würden.

7. Die „Sache" als Zentrum

Es ist jedoch keineswegs so, daß für Gadamer die Verschmelzung zweier Subjektivitäten das endgültige Ziel hermeneutischen Vorgehens ist. Um zur eigentlichen Fundierung des Verstehensprozesses zu gelangen, müssen wir wieder Anschluß an den Gedankengang finden, den wir bei der Erörterung des Vorurteils verlassen haben, um uns dem Pfad der Wirkungsgeschichte zuzuwenden. Gadamer hebt hervor:

> „*Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über* und ist von dieser immer schon mitbestimmt."[109]

Die „Sache", d.i. ein Text, ein Dokument, ein Gedicht, aber auch eine Geste, eine Institution, ein Gruppengeschehen sind als „Sachen" denkbar, all das ist es, was eigentlich verstanden werden soll. Über dieser Sache tritt auch der andere zurück. Hier wird die Bedeutung des Du, von dem wir oben die soziale Relevanz von Gadamers Ausführungen ableiteten, eingeschränkt.

> „Aber ich glaube richtig gezeigt zu haben, daß solches Verstehen gar nicht das Du versteht, sondern das, was es uns Wahres sagt."[110]

Diese Zentrierung auf die Sache zu Lasten der sozialen Beziehung kommt auch im folgenden Zitat zum Ausdruck, das eine Zusammenfassung der Überlegungen aus den letzten drei Abschnitten darstellt.

> „Auch hier bewährt sich, daß Verstehen primär heißt: sich in einer Sache verstehen und erst sekundär: die Meinung des anderen abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt. Von ihm her bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird, und damit die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit."[111]

Auch hier können Soziologen mit Gadamer konform gehen. Nur in wenigen Fällen ist das soziale Milieu Selbstzweck. Ansonsten ist es Kontext für die Sache im Sinne Gadamers, für das Forschungsthema.

Aber das ist gar nicht das eigentliche Problem eines verstehenden Forschungsprozesses. Fraglich ist immer, ob die Sache, die zur Debatte steht, wirklich identisch ist. Klammern wir einmal den gar nicht so unwichtigen Fall der Gestik aus, so bleibt das Problem der Sprache. An der Sprache entscheidet sich das Problem der von Gadamer sogenannten Sache. Reden Wissenschaftler und Informant, Feldforscher und Untersuchte wirklich über dieselbe Sache, oder gebrauchen sie lediglich oberflächlich gleichartige Worte, denen unterschiedlicher Sinn unterlegt wird? Gadamer sieht das Gewicht der Komponente der Sprachlichkeit, denn „Das Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt"[112], wie schon eingangs (Abschnitt 1) zitiert wurde. Auf dem Felde der Sprachlichkeit muß entschieden werden, ob Gadamersche Vorstellungen eine Hilfe für Verstehensprobleme in der sozialwissenschaftlichen Forschung bieten können.

---

[108] Vgl. auch *Gadamer*, Wahrheit XXII.
[109] Ebd. 253 (Hervorhebung durch Gadamer).
[110] Ebd. XXIII. [111] Ebd. 278. [112] Ebd. 419.

8. Sprachlichkeit

Gadamer sieht den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Sachlichkeit, wenn er feststellt: „Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche *Sachlichkeit.* Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen."[113] Er sieht auch die Probleme der Verständigung, die aus der Konfrontation mit anderen Milieus und Kulturkreisen erwachsen. Eines dieser Probleme ist die Fremdsprachlichkeit, zu der er ausführt:

„Die Fremdsprachlichkeit bedeutet nur einen gesteigerten Fall von hermeneutischer Schwierigkeit, d. h. von Fremdheit und Überwindung derselben."[114]

Mit der Fremdsprachlichkeit ist gleichzeitig eine eigentümliche Weltsicht gegeben, die von der Muttersprache her kaum erwerbbar ist. Die Problematik unterschiedlicher Sprachen, mit der dann unterschiedliche Weltbilder verknüpft sind, ist ja nicht erst von Whorf gesehen worden, sondern bereits, wie Gadamer deutlich macht, von Wilhelm von Humboldt. In einer Erörterung der Gedankengänge Humboldts stellt er fest:

„Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt in der bisherigen Weltansicht vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man darüber nicht seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht."[115]

Hier ist das Problem des Sozialwissenschaftlers, der ein fremdes Milieu, des Ethnologen, der eine fremde Kultur zu untersuchen hat, auf den Punkt gebracht. Wie löst Gadamer dieses gravierende Problem?

„Die eigene Sprache, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Ansicht zu erweitern und zu erheben vermag. Gewiß sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzogenen die Welt anders als anderen Traditionen Angehörige. Gewiß sind die geschichtlichen ‚Welten', die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d. h. eine sprachverfaßte Welt, die sich in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich."[116]

Damit hat Gadamer eine klare Gegenposition zu Whorf bezogen. Dieser sieht die sprachlich bestimmten Weltbilder als nicht miteinander korrespondierbar an, wie er am Vergleich des westlichen Verständnisses von Grundkategorien und ihrer Auffassung bei den Hopi verdeutlicht[117]. Gadamer teilt mit Whorf zwar die Auffassung des inneren Zusammenhangs von Sprache und Weltbild, aber dieser Zusammenhang ist für ihn nicht Barriere, sondern Schleuse, die überwunden werden kann.

Die Konstitution der Welt durch Sprache bringt es mit sich, daß es bei der Verschiedenheit der Sprachen keine „Welt an sich"[118] gibt. Sie ist vorläufig der fiktive Bezugspunkt für die „Abschattungen", „die die Welt in den verschiedenen Sprachwelten erfährt"[119]. (Hier drängt sich natürlich die Assoziation zu Alfred Schütz' „mannigfachen Wirklichkeiten"[120] auf.)

Von diesen Prämissen her sollen folgende Fragestellungen bedacht werden: 1. Welche Sprachwelten lassen sich unterscheiden? Dabei ist der soziologischen Umsetzung besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Konkret wird die Überführung der einzelnen Sprachwelten zu erörtern sein. 2. Was bedeutet die Aussage, daß es keine „Welt an sich" gibt, für die Wissenschaftlichkeit von Aussagen?

---

[113] Ebd. 421 (Hervorhebung durch Gadamer).
[114] Ebd. 365. [115] Ebd. 418. [116] Ebd. 423.
[117] Vgl. z. B. *Whorf* 78 ff. die Ausführungen über Zeit.
[118] *Gadamer,* Wahrheit 432 (Bei Gadamer Hervorhebung). [119] Ebd. 424.
[120] *A. Schütz,* Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag 1971, 263.

Ad 1: Folgende Sprachdimensionen sollen unterschieden werden: 1. *Rollensprachen.* Der Hochschullehrer spricht hoffentlich ab und zu zu Frau und Kindern anders als zu den Studenten während eines Seminars. Mit diesem Beispiel werden schon die in der Regel berufsspezifischen 2. *Fachsprachen* thematisiert. 3. *Dialekte im Gegensatz zur Hochsprache.* Ebenfalls im Gegensatz zur Hochsprache stehen viele 4. *milieu- und schichtspezifische Sondersprachen.* Von den Schichtunterschieden lebt z. B. die Grundidee des Pygmalion. Von den Fachsprachen (etwa von der des Informatikers) ist die Sondersprache verschiedener Milieus mehr (z. B. die der Nichtseßhaften) oder weniger (z. B. die Sprache der Bars und Bordelle) deutlich zu unterscheiden. 5. *Der eigenen Kultur nahestehende Sprachen* (z. B. Englisch, Französisch, Italienisch – also die bei Whorf sog. SAE-Sprachen[121]) sowie traditionelle Bildungssprachen (z. B. Latein, Griechisch). 6. *Vom westlichen Wissenschaftler aus gesehen kulturferne Sprachen* des z. B. afrikanischen, melanesischen usw. Raums.

Diese Reihenfolge ist nicht beliebig gewählt. Sie ist gleichzeitig eine Abstufung nach der Schwierigkeit der Vermittlung. Ohne viel Besinnung vollziehen wir Wechsel und Übersetzung bei den Rollensprachen, und unser Sprachgefühl wird uns Bewunderung für gelungene Übersetzungen etwa vom Deutschen in das Englische nahelegen. Aber wahrscheinlich werden nur „marginal men" wie Missionare oder Kaufleute beurteilen können, ob Englisch in Tiv oder Lingala übersetzt wurde, daß nur noch Schattierungen, um nochmals den Begriff der Abschattung aufzugreifen, die Aussagen unterscheiden. Hier werden wohl öfter Mutmaßungen vorliegen, als der ethnologische Feldforscher zugibt. Max Weber war in dieser Beziehung schon sehr skeptisch; schockierend oder zumindest leicht mißdeutbar erscheint seine Äußerung, die sich an seine Erörterungen der äußerst begrenzten Möglichkeiten sinnhaften Verstehens von Tieren anschließt: „An sich ist das Maß unserer Einfühlbarkeit bei dem Verhalten von ‚Naturmenschen' nicht wesentlich größer".[122] Vielleicht bewirkt Freemans Buch über Margaret Meads Samoaforschung endgültig eine Mentalität genereller Vorsicht bei der Rezeption kulturüberschreitender Befunde[123]. Aber damit steht noch Gadamers Feststellung, daß

> „bei der Abschattung der sprachlichen Weltansichten eine jede von ihnen alle anderen potentiell in sich enthält, d. h. eine jede vermag sich selber in eine andere zu erweitern. Sie vermag die ‚Ansicht' der Welt, wie sie sich in einer anderen Sprache bietet, von sich aus zu verstehen und zu erfassen."[124]

Aber – und hier muß die Gegenrede beginnen – ist nicht selbst auf der einfachsten Ebene von zwei Menschen desselben Kulturraums, die sich intim kennen und dieselbe Sprachform benutzen, jene „Verständigung"[125] durch „Gespräche", in dem Sprache erst „ihr eigentliches Sein hat"[126], nicht mehr möglich? Spätestens seit Ibsen lebt ein Großteil der Dramatik von diesem Sachverhalt. Kann man einen Dialektbegriff wie den des „G'scherten" wirklich adäquat in die Hochsprache übersetzen? Bestimmte Nuancen werden weder von „Greenhorn" und bestimmt nicht von „Zugezogener" erfaßt. Das Aufsteigen in die höheren Ebenen der Sprachunterschiede erübrigt sich.

Ein Beispiel aus der neueren Diskussion um sog. qualitative Verfahren mag zeigen, wie die hier thematisierte Problematik in der Soziologie angegangen wird. Ansatzpunkt ist das „Fremdheitspostulat"[127]. Hier wird die Fragestellung der Verstehensschwierigkeiten insofern ausgeweitet, als sich dieses Postulat erstens nicht nur auf fremde Kulturen, sondern auch auf die alltägliche Umwelt des Forschers bezieht. Der Forscher soll – so René König – davon ausgehen, „daß selbst in seiner eigenen Welt

---

[121] Vgl. *Whorf* z. B. 78.
[122] *M. Weber,* Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 5. Aufl. 1972, 7.
[123] Vgl. *D. Freeman,* Liebe ohne Aggression, München 1983 (engl. zuerst 1983).
[124] *Gadamer,* Wahrheit 424.
[125] Ebd. 422 (Bei Gadamer Hervorhebung).
[126] Ebd.
[127] *J. Matthes,* Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung, in: KZS 37 (1985) 311.

ihm alles fremd sein könnte"[128]. Und zweitens soll das Postulat nicht nur Inhalte, sondern auch die Kommunikationsweisen über Inhalte treffen. So berichtet Matthes über Schwierigkeiten beim Interview mit asiatischen Probanden, die aus einer speziellen sog. kulturellen Basisregel des Gesicht-Wahrens erwuchsen[129]. Die Lösung, die Matthes vorschlägt[130], nämlich daß der fremde Soziologe mit einheimischen, oft an westlichen Bildungsstandards orientierten Wissenschaftlern zusammenarbeiten soll, um Zugänglichkeit zu erreichen, geht letztlich von der bei Gadamer angenommenen Vermittelbarkeit der Kommunikationswelten aus, die allerdings in das Bewußtsein der einheimischen Forscher verlegt wird.

Trotz dieser sachlichen Berührungspunkte zwischen Gadamers Vorstellungen und den skizzierten soziologischen Methodenreflexionen bleibt die erörterte „Übersetzungsproblematik" bestehen. Ohne daß damit die unendlich diffizile Universaliendiskussion arrondiert werden soll, wird zwar davon ausgegangen, daß bestimmte menschliche Verhaltenszüge – vom Kleinkindlächeln[131] bis zur Tauschwilligkeit[132] – in jeder Kultur vorkommen und damit generell verstehbar sind. Was aber ist mit jenen Beständen oder Verhaltensdimensionen, besonders solchen sprachlicher Art, bei denen immer wieder deutlich wird, daß sie nicht oder nur vage vermittelbar sind? Was soll man noch erwidern, wenn Raissa Orlowa-Kopelew, der durch wissenschaftliche Beschäftigung mit amerikanischer Literatur der Westen durchaus nicht fremd war, nach ca. 3 Jahren Exil in der Bundesrepublik berichtet:

> „‚Was ist für Sie das Schwerste in Ihrem jetzigen Leben?' werde ich gefragt. / Ich blicke auf die Photos auf meinem Tisch – unsere Töchter, Enkel, Verwandte, Freunde. / ‚Was ist abgesehen vom Kummer um die Angehörigen das Schwerste?' / Das Schwerste ist, zwischen zwei Welten zu leben, zu fühlen, daß es unmöglich ist, Erfahrung zu übertragen."[133]

Es ist sicherlich sehr schwer zu entscheiden, welcher Stellenwert solchen Erfahrungen zukommt. Sind sie wirklich so umfassend oder gravierend? Oder treten sie besonders hervor, weil sie als problematisch aufgefaßt werden? Sind sie lediglich gering und vernachlässigenswert, wie selbst Orlowa-Kopelew, die sich in der oben zitierten Passage und an anderen Stellen[134] so skeptisch über die Vermittlung von kulturellen Erfahrungen äußerte, am Ende meint, wenn sie schreibt:

> „Wenn es, bei allen Unterschieden im Detail, einen gemeinsamen Maßstab gibt, wenn es keine relative Größe ist (wie ‚Sommer' für meinen Kurskollegen aus Malaysia), wenn wir zu ein und demselben Menschengeschlecht gehören, dann bedeutet dies: man kann Erfahrungen weitergeben und vermitteln."[135]

In Gadamers Auffassung von der Universalität des Sprachlichen wird ihre Bedeutung eher heruntergespielt. Ein abschließendes Statement wie:

> „Das hat schon Aristoteles mit voller Klarheit gesehen: während der Ruf der Tiere jeweils die Artgenossen in ein bestimmtes Verhalten einweist, legt die sprachliche Verständigung durch den Logos das Seiende selbst offen."[136]

hat einen Beigeschmack von Heideggers ontologisierender Mystifikation und ist selbstverständlich vom Alltag wie von Detailschwierigkeiten der Sozialwissenschaften abgehoben.

---

[128] Nach: ebd.
[129] Vgl. ebd. 319ff.
[130] Vgl. ebd. 323f.
[131] Vgl. *I. Eibl-Eibesfeldt,* Liebe und Haß, München 1970, 22ff.
[132] Vgl. dazu die klassische Studie: *M. Mauss,* Die Gabe, Frankfurt/M. 1968 (frz. zuerst 1925).
[133] *R. Orlowa-Kopelew,* Die Türen öffnen sich langsam, Hamburg 1984, 74f.; vgl. auch ebd. 81, 93, 117.
[134] Vgl. ebd. 132f., 195ff.
[135] Ebd. 219.
[136] *Gadamer,* Wahrheit 421.

Beim Problemfeld „Sprachlichkeit" zeigt sich wieder einmal ein Grundzug Gadamerschen Denkens: Er will beschreiben, was im hermeneutischen Prozeß vorgeht, was unausweichlich geschieht[137]. Aber gleichzeitig weigert er sich, bestimmte Implikationen des Verstehens als Hemmnisse aufzufassen, die in Kauf genommen werden müssen. Fast durchgehend – sehr deutlich wird das auch am Beispiel von Vorurteil und hermeneutischem Zirkel – stellen sie für ihn die eigentlichen Chancen des Erkennens dar; sein Thema sieht er im „produktiven Sinn solcher Einschränkungen"[138].

Gadamer dürfte selbst das Ungenügende seiner Position zur Sprachlichkeit empfunden haben. Indikator dafür ist eine Bemerkung in der Rede aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises, daß sein Vertrauen auf „den Gegenhalt in dem Fortbestand einer sprachlich ausgelegten Lebensordnung, die in Familie, Gesellschaft und Staat sich selbst beständig aufbaut und erneuert", „wie blinder Optimismus klingen"[139] mag. Auf jeden Fall aber ist bei Gadamer – trotz des o. a. mit Gadamer harmonierenden Ansatzes von Matthes und der versöhnlichen Äußerung von Orlowa-Kopelew – keine plausible Lösung für die umrissenen sozialwissenschaftlichen Verstehensprobleme zu finden. Denn Gadamer überspielt einerseits in seinen expliziten Äußerungen Vermittlungsprobleme, andererseits zeigt er implizit mit dem Prinzip der Wirkungsgeschichte ein zusätzliches, selten berücksichtigtes Dilemma der Übertragung auf. Anwendung des wirkungsgeschichtlichen Prinzips bedeutet nämlich auch: Äußerungen von Informanten wie Institutionen der zu untersuchenden Kultur stehen in wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen. Es ist gewiß für die Soziologie bedeutungsvoll, daß er auf diesem Prinzip insistiert. Anselm L. Strauss ist einer der wenigen, der es, ohne das Wort „Wirkungsgeschichte" zu gebrauchen, in seine Konzeption einbezogen hat:

> „Identitäten implizieren nicht nur persönliche, sondern auch soziale Geschichte. Dieser Satz ergibt sich ziemlich einfach aus folgendem Tatbestand: Individuen besitzen Mitgliedschaften in Gruppen, die ihrerseits selbst Produkte einer Vergangenheit sind. Wenn man die Menschen verstehen möchte – ihre Entwicklung und ihre Beziehungen zu signifikanten Anderen –, muß man bereit sein, sie als in einen historischen Kontext eingebettet zu betrachten. Psychologische wie psychiatrische Theorien vernachlässigen diesen Kontext, zumindest in ihren amerikanischen Versionen; und jene Soziologen und Anthropologen, die sich für persönliche Identität interessieren, neigen dazu, historische Gegebenheiten eher als Bühnenbilder oder Kulissen denn als entscheidende Faktoren für die Persönlichkeitsforschung zu behandeln."[140]

Doch auch bei Berücksichtigung solcher Elemente kann der Forscher – darauf muß insistiert werden – nie völlig adäquat in die Wirkungsgeschichte des fremden Milieus einrücken. Das erlaubt ihm schon seine begrenzte Lebenszeit nicht. Der amerikanische, dem ethnomethodologischen Ansatz verpflichtete Soziologe Murray L. Wax verweist etwa auf den Faktor „Kindheit":

> „Secondary socialization does not supply the field worker with the same authority as the native. However intimate and extensive an experience, no period of living within another culture can fully compensate for the lack of childhood experiences within."[141]

Wirkungsgeschichte kann ein bewußter Faktor im Nichtverstehenkönnen sein. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte kann auf diese Weise erhellend wirken, mit seiner Hilfe kann vielleicht erfaßt werden, warum Verstehensbarrieren, und zwar bei weitem unübersteigbare Verstehensbarrieren bestehen. Aber gelöst – das sei nochmals deutlich festgestellt – werden können durch Einbringung des Konzeptes „Wirkungsgeschichte" Vermittlungsprobleme relativ selten. Die Leistung des Ansatzes reicht über

---

[137] Vgl. dazu auch seine Auseinandersetzung mit Betti, in: ebd., 482ff.

[138] *Gadamer,* Wahrheit 518.

[139] *H.-G. Gadamer,* Das Erbe Hegels, in: *Ders.* und *J. Habermas* 74 (Anm. 4).

[140] *A. L. Strauss,* Spiegel und Masken, Frankfurt/M. 1968 (engl. zuerst 1959), 178f.

[141] *M. L. Wax,* On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel, in: Sociology and Social Research 51 (1967) 327.

den Aufweis gesteigerter Komplexität des konkreten Verstehensprozesses oft nicht hinaus.

Ad 2: Was aber – und das sollte unsere zweite Frage sein – bedeutet der Ausfall der „Welt an sich" für wissenschaftliche Aussagen? Auch die Wissenschaft ist eine Art sprachlich bestimmter Weltsicht. Einzelne Naturwissenschaften etwa waren zwar als „Herrschaftswissen" erfolgreich. Gadamer sieht hier Zusammenhänge mit Objektivität und Objektivierung[142]. Auch durch eine gewisse Lösung von der Sprache in der Formalisierung durch Zeichen gewinnen sie solche Objektivität. Aber

> „Das Ansichsein, auf das ihre Forschung gerichtet ist, sei dieselbe Physik oder Biologie, ist relativ auf die in ihrer Fragestellung gelegene Seinssetzung. Es besteht nicht der leiseste Grund, dem Anspruch der Forschung, daß sie das Ansichsein erkenne, darüber hinaus auch metaphysisch recht zu geben."[143]

sowie

> „Man kann nicht die sprachliche Welt in entsprechender Weise von oben einsehen wollen. Denn es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, von dem her sie selber zum Gegenstand zu werden vermöchte. Die Physik gewährt diesen Standort nicht, weil es überhaupt nicht die Welt, d. h. das Ganze des Seienden ist, was sie als ihren Gegenstand erforscht und berechnet."[144]

Welche Konsequenzen hat das für die Sozialwissenschaft? Prinzipiell wirken sich die Ausführungen Gadamers über die „Welt an sich" nivellierend aus; sie beschränken den Sonderstatus von Wissenschaft. Das trifft besonders für die Sozialwissenschaften, die sich in der Regel nicht der Sprachlichkeit entziehen, zu. Die Soziologie bringt fachsprachliche Abschattungen der Welt hervor, eine Luhmann-, Parsons-, Durkheim-gefärbte Welt. Akzeptiert man Gadamers Ausführungen, so erscheint es auch legitim, daß Soziologen die Alltagsperspektive einnehmen, daß von jedermann soziologische Tätigkeit geleistet wird, die der Soziologe zusammenträgt und systematisiert. Der Vorrang theoretischer Konstruktionen in der Soziologie läßt sich auf der Basis fundamentaler Sprachlichkeit von Welt kaum mehr begründen (zumal die Tüchtigkeit der Soziologie im Sinne eines Herrschaftswissens, wenn ein solches überhaupt angestrebt wird, nur rudimentär nachweisbar ist[145]).

Die Ablehnung einer „Welt an sich" gibt auch der Frage der Objektivität in der Darstellung im Sinne der zutreffenden Erfassung eine neue Wendung. Wenn schon die Heraushebung von Wissenschaft gegenüber Alltagswissen problematisch wird, dann wird natürlich auch die Frage des Zutreffens von unterschiedlichen wissenschaftlichen Aussagen unentscheidbar. Die intersubjektive Überprüfbarkeit als solche wäre primär eine Analyse der Sprache und ein Versuch der „Übersetzung" von Fachsprachen, durch die die Vermittlung der Aussagen erfolgen könnte. Die Geltung einer Sprachregelung allerdings ist wieder nicht entscheidbar. So können verschiedene Darstellungen eines Sachverhalts im Sinne von Abschattungen nebeneinander stehenbleiben. Ein Mittel „ideologischer Hygiene" wäre die Reflexion über Wirkungsgeschichte, die in die Darstellung eingeflossen ist. Der bewußte Einsatz dieses bei Gadamer zentralen Prinzips könnte Einsichten in die Bedingtheiten und Beschränktheiten der Erfassung und, falls es der für Wissenschaftler typische Eigensinn zuläßt, Bewegungen der Korrektur auslösen.

An dieser Stelle der Erörterungen drängt sich nochmals der schon anfangs (Abschnitt 1) angesprochene Bezug zu Wittgenstein auf. Den sprachlichen Abschattungen der Welt bei Gadamer würden bei Wittgenstein die verschiedenen „Sprachspiele" entsprechen. In diesem Zusammenhang ist natürlich die auf die Sozialwissenschaften gerichtete Wittgenstein-Adaptation Peter Winchs von besonderer Bedeutung, die er in

---

[142] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 426, 428.

[143] Ebd. 428.

[144] Ebd. 429.

[145] Zum Zusammenhang von empirischer Sozialforschung und Beherrschung vgl. die kritischen Anmerkungen ebd. 515.

„Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie“[146] ausgearbeitet hat. Die Aussage von Winch über Wittgenstein in einem seiner Aufsätze:

„Ebenso versuchte er zu zeigen, daß das, was als ‚Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit‘ gilt, soviele verschiedene Formen annimmt, wie es verschiedene Verwendungen der Sprache gibt, und deshalb nicht als etwas angesehen werden kann, das unabhängig von der detaillierten Untersuchung der jeweils zur Diskussion stehenden Verwendungsweisen apriori gegeben ist.“[147]

sowie der Satz Wittgensteins im „Tractatus logico-philosophicus“, auf den Winch verweist:

„*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt“.[148]

sind ohne weiteres mit den Ausführungen von Gadamer zur Sprachlichkeit kompatibel.

Wenn nach Gadamer durch die verschiedenen Sprachen verschiedene Abschattungen der Welt konstituiert werden, so ist doch der Hintergrund eine einzige Welt, die nicht als „Welt an sich“ erfaßbar ist, die aber doch in dem Sinne wirksam wird, daß über sie die Vermittlung zwischen den Sprachen möglich ist. Denn:

„Als die Welt, die sie ist, ist sie aber auch nicht auf eine bestimmte Sprache relativ.“[149]

Die einzelnen Aspekte dieser Welt, über die zu vermitteln ist, sind die Gegenstände, die „Sachen“. Von hier läßt und muß sich der Kreis schließen. Anknüpfungs- und Ausgangspunkt dieses Abschnitts war die „Sachlichkeit“. Und die „Sachlichkeit“ ist für Gadamer der Ansatz, um die sprachliche Überbrückung zu gewährleisten.

„... eine fremde Sprache erlernt haben und verstehen ... heißt nichts anderes als: in der Lage sein, das in ihr Gesagte sich gesagt sein zu lassen. Die Ausübung dieses Verstehens ist immer schon Inanspruchnahme durch das Gesagte, und eine solche kann es nicht geben, ohne daß man seine ‚eigene Welt – ja seine eigene Sprachansicht‘ mit einsetzt.“[150]

Der Kern des „Gesagten“, der im Anspruch liegt, muß die „Sache“ sein. Und die Sache ist für Gadamer der Ausweg aus all den Aporien, in die ihn hermeneutischer Zirkel, wirkungsgeschichtliches Prinzip usw. führten. Aber auch hier muß gleich wieder die konkrete Gegenfrage in bezug auf die Sozialwissenschaften gestellt werden. Reden der Forscher und sein Informant wirklich über die gleiche Sache, wenn über Schichtung geforscht wird? Nimmt sie *ein* Gesagtes in Anspruch? Wird die Wirkungsgeschichte etwa des Begriffs „Gerechtigkeit“ oder das aufklärerische Denken über „Macht“ im Bewußtsein des Forschers nicht oft ein höfliches, von der Seite des Informanten her einfühlendes Aneinandervorbeireden hervorbringen? Wer hat recht? Die australischen Eingeborenen, die durch positive Riten die Fruchtbarkeit der Totemgattung ermöglichen oder die Traditionen wahren wollen, oder Durkheim, der dies berichtet, aber allein die integrative[151] Funktion sowie „das rekreative und ästhetische Element“[152] gelten läßt? Oder läßt sich gar dem Eingeborenen, der schon nach der Belehrung durch den Ethnologen begriff, daß ein bestimmter Ritus der gegenseitigen Fürsorge der Stammesangehörigen dient, noch die Vorstellung des Ästhetischen verdeutlichen und einsehbar machen?[153] Offenbart sich in funktionaler Analyse nur Borniertheit des Wis-

---

[146] *P. Winch*, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt/M. 1966 (engl. zuerst 1958).

[147] *P. Winch*, Was heißt „Eine primitive Gesellschaft verstehen“?, in: Rolf Wiggershaus (Hrsg.), Sprachanalyse und Soziologie, Frankfurt/M. 1975 (engl. zuerst 1972), 73f.

[148] Nach: ebd. 74 (Hervorhebung durch Wittgenstein).

[149] *Gadamer*, Wahrheit 428.

[150] Ebd. 418.

[151] Vgl. *Durkheim* 505, 590.

[152] Ebd. 510.

[153] Vgl. ebd. 498f.

senschaftlers, oder ist Welt des Wissenschaftlers nicht nur eine besondere, sondern auch eine wertvollere Abschattung von Welt? Oder steht sie lediglich auf der Ebene der Alltagswelt?

An Gadamers Auffassung von Sprachlichkeit und Sachlichkeit scheiden sich die Soziologien!

9. Applikation (Warum sind wir Wissenschaftler?)

Applikation, Anwendung ist für Gadamer „nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens"[154], sondern „ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ... wie das Verstehen und Auslegen"[155]. Er verdeutlicht das am Fall der theologischen und juristischen Hermeneutik. Das Auslegen des heiligen Textes geschieht vor dem Hintergrund der Predigt, und Interpretieren des Gesetzestextes hat Bedeutung für die Rechtsprechung, auch wenn nur die Entwicklung eines Rechtstextes in historischer Sicht analysiert wird. Und in einer langen Auseinandersetzung mit Aristoteles' Ethik[156] weist er auf, daß sittliches Wissen als „Sich-Wissen"[157] stets auf Konkretion bezogen ist. Der Umfang des Begriffes Applikation ist nicht eindeutig festgelegt. Eine erste Komponente, bezüglich derer die Konturen undeutlich sind, ist der Grad der Betroffenheit. Anwendung kann das Hindrängen zu einer Entscheidung[158], das Akzeptieren von Vorbildlichkeit[159], ein Blick in den gesamtgeschichtlichen Verlauf[160] oder eine Konkretion wie die Anwendung eines Gesetzes[161] sein, die der Situation des Interpreten äußerlich bleibt. Oder ist es gar lediglich das Faktum, daß wir im Verstehen neben der Tradition, in der wir stehen, präsent sind[162]? Letzteres legt das Glossar nahe, das Josef Bleicher seiner Schrift „Contemporary hermeneutics" beigab: „Application, *Applikation.* ‚the task of mediating past and present, You and I' (Gadamer)."[163] Damit im Zusammenhang steht die zweite Frage: Vollzieht sich Anwenden nur im Bewußtsein[164] oder umfaßt es auch Handeln?[165] Und zuletzt: Ist Anwendung ein bewußter Vorgang? Die folgenden Stellen scheinen es nahezulegen:

> „Eine historische Hermeneutik, die nicht *das Wesen der historischen Frage* ins Zentrum rückt und nicht nach den Motiven fragt, aus denen sich ein Historiker der Überlieferung zuwendet, hat sich um ihr eigentliches Kernstück verkürzt"[166]

und

> „Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung."[167]

In einer Klarstellung aus dem Jahre 1971, in der auch die Undeutlichkeit des Applikationsbegriffes konzediert wird, schreibt Gadamer jedoch:

> „Man sollte es wirklich ernst nehmen, daß die von mir vorgelegte Analyse der hermeneutischen Erfahrung die erfolgreiche Praxis der hermeneutischen Wissenschaften zum Gegenstand hat, in der ganz gewiß keine ‚bewußte Applikation" am Werk

---

[154] *Gadamer,* Wahrheit 307.
[155] Ebd. 291.
[156] Vgl. ebd. 295 ff.
[157] Ebd. 299.
[158] Vgl. ebd. 297: „Es ist etwas, was er zu tun hat."
[159] Vgl. ebd. 321.
[160] Vgl. ebd. 323.
[161] Vgl. ebd. 312.
[162] Vgl. ebd. 297, 312.
[163] *J. Bleicher,* Contemporary hermeneutics, London – Boston – Henley 1980, 265 (Hervorhebung durch Bleicher).
[164] Vgl. *Gadamer,* Wahrheit, 308 das Beispiel des Rechtshistorikers, 311 des Historikers, 319 des Interpreten.
[165] Vgl. dazu ebd. 297, 303, 315.
[166] Ebd. 322 (Hervorhebung durch Gadamer). [167] Ebd. 323.

ist, von der man ideologische Korrumpierung der Erkenntnis befürchten könnte. Dies Mißverständnis hatte schon Betti beunruhigt. – Offenbar ist hier eine Unklarheit im Begriffe des Applikationsbewußtseins im Spiel."[168]

Lassen wir dieses Statement von 1971 als Gadamers letztes Wort gelten. Welche Applikation der Applikation ist dann für den Sozialwissenschaftler angebracht? Sicherlich kann es dabei nicht nur um Verwertungszusammenhänge gehen, die ein traditionelles Problem der Soziologen sind, sondern es wird die Frage nahegelegt, was mit dem Forscher geschieht. Sehr leicht läßt sich übertragen, was Gadamer über den Leser sagt:

„Aber es gibt auch sonst niemals den Leser, der, wenn er einen Text vor Augen hat, einfach liest, was dasteht. In allem Lesen geschieht vielmehr eine Applikation, so daß, wer einen Text liest, selber noch in dem vernommenen Sinn darin ist. Er gehört mit zu dem Text, den er versteht."[169]

In dieser Aussage ist etwas von dem Impetus des Wissenschaftlerdaseins zu verspüren. Die Aussagen einer Wissenschaft leben davon, daß in ihnen der Wissenschaftler lebendig ist. Die Arbeit entsteht in ihm, und er ist in ihr lebendig, lebendig bis zur Selbstvergessenheit, bis zum Außersichsein, wie es Gadamer für den Zuschauer beim Drama konstatiert[170]. Im Wissenschaftler geschieht das, was Gadamer für den Kunstbetrachter feststellt:

„Das Kunstwerk hat vielmehr sein eigentliches Sein darin, daß es zur Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt."[171]

Diese Erfahrung, mit der Arbeit sich zu wandeln, eventuell mit ihr zu wachsen, generell, daß

„alles solches Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist"[172]

das ist es, was ganz persönlich den Wissenschaftler motiviert. Dies dürfte ein innerster Punkt sein, der viele die Mühsal „Wissenschaft" auf sich nehmen läßt. Hier soll nicht für eine Wissenschaft als esoterisches Spiel der Schöngeister plädiert werden. Nach außen hin werden auch sehr viel stärker soziale Motive für Wissenschaftlichkeit verkündet oder anthropologische Kategorien wie Neugier angenommen. Aber im Sinne Gadamers wird mit dieser Auffassung festgestellt, „was über unser Wollen und Tun mit uns geschieht"[173]. Die Aufforderung Rainer Maria Rilkes in seinem Gedicht „Archaischer Torso Apollos": „Du mußt dein Leben ändern"[174] ist hier nicht moralische Forderung, sondern selbstverständliche Mit-Wirkung des Forschens.

10. Desiderate

Ein großes Werk – und Gadamers „Wahrheit und Methode" ist ein großes Werk – ist unausschöpfbar. Es bestünden noch viele Möglichkeiten, Gadamers Überlegungen mit Vorstellungen moderner verstehender Soziologie zu verbinden. Die vorangegangenen Erörterungen waren solche ersten Versuche. So bleibt zuletzt noch, auf zusätzliche Punkte hinzuweisen, die weiteren solchen Nachfragens wert wären. Aus der Perspektive seiner Darlegungen zum sensus communis[175] etwa ließe sich die Thematik der sozialen Integration neu und anders durchdenken. Es wäre zu fragen: Was bedeutet die bei ihm thematisierte Kategorie des Erlebnisses[176] für die heute so weit verbreitete qua-

[168] *Gadamer*, Replik 296.
[169] *Gadamer*, Wahrheit 323.
[170] Vgl. ebd. 119ff.
[171] Ebd. 98.
[172] Ebd. 246 (Hervorhebung durch Gadamer).
[173] Ebd. XVI.
[174] Dieses Rilkewort zitiert Gadamer auch, und zwar bezeichnenderweise in seinem Aufsatz „Ästhetik und Hermeneutik" (vgl. *Gadamer*, Ästhetik 8).
[175] Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 16ff.
[176] Vgl. ebd. 56ff.

litative Sozialforschung? Sind Leben und Wissen als Einheit bei Dilthey[177] nicht ebenfalls in dieser Forschungsrichtung eine zentrale Komponente? Selbst „Spiel" und „Bühne" bei Gadamer[178] könnten weiterer gedanklicher Durchdringung der Rollentheorie dienen. Vor allem wäre zu fragen, inwieweit seine phänomenologischen Untersuchungen, die sich an Husserl[179] anschließen, für die lebensweltliche Fragestellung der Soziologie fruchtbar gemacht werden könnten. Und über seine Darstellung „Die Zeitlichkeit des Ästhetischen"[180] könnte ein soziologischer Zugang zu Heideggers Zeitphilosophie eröffnet werden, die sich im Gegensatz zu der Husserls bisher nicht sozialwissenschaftlich fassen ließ.

[177] Vgl. ebd. 227 ff.
[178] Vgl. ebd. 97 ff.
[179] Vgl. ebd. 229 ff.
[180] Vgl. ebd. 115 ff.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages.* London: Duckworth 1983. 473 S.

Zentraler Gegenstand dieser thematisch außerordentlich reichen Studien ist die Zeit. Ist die Zeit real oder eine Form des Bewußtseins? Könnte sie ohne ein sich veränderndes Universum existieren? Hat sie einen Anfang? Ist auch Gott in der Zeit? Ist die Zeit kontinuierlich oder diskontinuierlich? Aus diesen und anderen mit ihnen zusammenhängenden Fragen ergeben sich die fünf Teile des Buches: I Die Realität der Zeit; II Zeit und Ewigkeit; III Zeit und Schöpfung; IV Schöpfung und Ursache; V Atome, Zeit-Atome und das Kontinuum. Weitgespannt ist auch der philosophiehistorische Rahmen. Die Liste der zur Sprache kommenden Autoren reicht von den Eleaten bis zu arabischen und lateinischen Philosophen des Mittelalters. Das besondere Interesse S.s gilt dabei dem späten Neuplatonismus. Er werde in der gegenwärtigen angelsächsischen Forschung fast vollständig vernachlässigt und gelte als Philosophie minderen Rangs. Schuld daran sei der dunkle und abstoßende Stil dieser Autoren. Sie werden nach S. verständlicher, wenn man die zeitgenössischen Christen, etwa Augustinus oder Boethius, zu ihrer Interpretation heranzieht. In vielen Aspekten seien die antiken Theorien der Zeit reicher als die modernen, und das gelte nicht zuletzt für Denker des späten Neuplatonismus wie Ammonios, Damaskios, Iamblichos und Simplikios.

Es ist schwer, auch nur einen ungefähren Eindruck von der Fülle der Themen und interpretierten Texte zu vermitteln. *Teil I* beginnt mit den Paradoxien des Aristoteles, welche die Realität der Zeit bestreiten, in Physik IV 10, um dann deren Lösungen durch Aristoteles, Diodoros Kronos, die Stoiker, Augustinus und die Neuplatoniker ab Iamblichos zu diskutieren; als moderner Vergleichspunkt wird die Theorie von McTaggart herangezogen. *Teil II:* S. bringt neun Argumente für die These, daß Zeit Veränderung voraussetze. Es folgt eine Interpretation der Aristotelischen Definition, die Zeit sei „die Zahl der Bewegung hinsichtlich des Früher und Später" (Phys. IV 11, 219b2). Die Frage, ob Ewigkeit Zeitlosigkeit sei, wird mit einem qualifizierten Ja beantwortet; befragt werden Parmenides, Plotin, Boethius und Aristoteles. Kandidaten für zeitlose Entitäten sind Universalien, Zahlen und die Wahrheit von Propositionen. Für Plotin ist der Begriff der Ewigkeit mit dem des nicht-diskursiven Denkens verknüpft. Das veranlaßt S. dazu, die verbreitete These, nicht-diskursives Denken habe keine Propositionen zu seinem Gegenstand, zu bestreiten. Die Unterscheidung zwischen dem Denken und der nicht-propositionalen mystischen Einigung bei Plotin führt zu der Kontroverse über den Einfluß des Neuplatonismus auf Augustinus. Das letzte Kapitel befaßt sich mit Argumenten gegen die Todesfurcht, die von einer Zeittheorie abhängen. *Teil III:* Hat die Welt einen Anfang? S. geht ausführlich auf die bejahenden Argumente bei Philoponos, De aeternitate mundi contra Proclum (529 n. Chr.) und deren philosophiegeschichtlichen Hintergrund ein; das anschließende Kapitel bringt ausgewählte Argumente dagegen. Mit der Tatsache der Schöpfung ist die Frage nach einer Veränderung in Gott gestellt; S. untersucht deshalb, ob der Begriff eines zeitlosen oder der eines unveränderlichen Gottes weniger Einwänden ausgesetzt sei. Er greift dann zurück auf Platon und Aristoteles und referiert die antike Kontroverse über die Interpretation des ‚Timaios' und die Argumente des Aristoteles gegen einen Anfang der Welt. *Teil IV:* Gregor von Nyssa vertritt, wenn auch von anderen Voraussetzungen herkommend, einen Idealismus, der mit dem Berkeleys vergleichbar ist. Durch den Einfluß der griechischen Skepsis finden sich bereits im Islam okkasionalistische Theorien, denen S. den Augustinischen und platonischen Kausalitätsbegriff gegenüberstellt. Platoniker wie Christen (z. B. Thomas von Aquin) kennen einen Schöpfungsbegriff, der keinen zeitlichen Anfang der Welt impliziert. Der Unterschied liege auch nicht darin, daß die Christen auf der Bedeutung des Willens für die Schöpfung insistieren,

denn auch Plotins Hypostasen produzierten durch den Willen. Er liege vielmehr in der Art und Weise, wie der Wille ausgeübt werde. Plotin und seine Nachfolger bestritten im Unterschied zu den Christen jede Überlegung; der Wille sei ferner auf die schöpferische Hypostase selbst und nicht auf das Hervorbringen eines Geschöpfes gerichtet; so sei der neuplatonische Hervorgang trotz der Rede vom Willen notwendig. *Teil V* beginnt mit Zenons Paradoxien und deren Lösung durch Aristoteles und moderne Autoren. Im Mittelpunkt dieses Teils steht die Lehre von den Zeit-Atomen in der griechischen und islamischen Philosophie; sie wird vorbereitet durch die Argumente für die materiellen und räumlichen Atome. Abschließend diskutiert S. vor allem im Anschluß an Aristoteles folgendes Paradox: Kann eine Bewegung in einem Augenblick beginnen und in einem Augenblick enden? Wenn der letzte Augenblick der Ruhe und der erste der Bewegung derselbe sind, ist der Gegenstand zugleich in Ruhe und in Bewegung; sind sie verschieden, so ist der Gegenstand zwischen dem letzten Augenblick der Ruhe und dem ersten der Bewegung weder in Ruhe noch in Bewegung.

Fragestellungen, Argumente und Thesen sind in einer klaren Sprache formuliert. Durch viele Zwischentitel ist das Buch übersichtlich gegliedert. Die entscheidenden Punkte eines Gedankengangs sind kurz und prägnant herausgearbeitet. Immer wieder werden Überblicke über die Geschichte eines Begriffs oder Arguments gegeben, die den roten Faden aufzeigen, ohne sich in Details zu verlieren. Was an diesem außergewöhnlichen Buch aber vor allem beeindruckt, ist, daß die antiken Autoren als gleichberechtigte Partner des aktuellen philosophischen Gesprächs behandelt werden. Sie werden auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion interpretiert, ohne dabei in einem abwertenden Sinn aktualisiert zu werden. Die Verbindung von philosophischer und theologischer Fragestellung, von umfassender Gelehrsamkeit, schöpferischer Interpretation, analytischem Scharfsinn und philosophischer Originalität machen dieses anspruchsvolle Buch zu einer spannenden Lektüre. F. Ricken S. J.

Schönberger, Rolf, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses.* Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter (Quellen und Studien zur Philosophie 21). Berlin/New York: de Gruyter 1986. XI/423 S.

Der Entwicklung der Philosophie im späten Mittelalter kommt eine entscheidende Bedeutung für unser heutiges Denken zu, denn damals wurden die denkerischen Weichen gestellt, die zur Moderne führten. Dabei kommt naturgemäß dem Zentralthema der Metaphysik, dem Seinsverständnis, eine führende Rolle zu. Der Auseinandersetzung um dieses Thema in der Zeit von Thomas von Aquin bis zu Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham geht die vorliegende Münchner Diss. nach. Zwar gibt es bereits viele Arbeiten über diese Thematik, aber sie sind „fast ausschließlich monographischer Art oder verfolgen einen komparatistischen Zweck", während es Sch. um den „argumentativen Austausch der Autoren selbst" geht (12). Dazu nimmt er freilich einen recht langen Anlauf, der neben der Einleitung fast volle drei Kapitel umfaßt. Zunächst geht es darum, die Sinnhaftigkeit der Seinsfrage zu verteidigen und den philosophiegeschichtlichen Konzeptionen Hegels und Heideggers die klassischen Positionen von Platon, Aristoteles und Thomas gegenüberzustellen. Dann folgen Bemerkungen über die Methode der scholastischen Disputation, die lateinische Sprache und zu „Metaphern des Seins". Dabei wird u. a. darauf verwiesen, daß es der Scholastik auf das „verbum mentis" ankam, dem die Sprache dann Ausdruck verleiht. Ob man das „Geben" – etwa bei der Formel „forma dat esse" – wirklich als eine Metapher ansprechen muß, weil es „aus einer lebensweltlichen Erfahrung stammt" (65), scheint mir problematisch: Sind nur Kunstwörter nicht-metaphorisch? Auch die Behauptung des 3. Kap., durch das Christentum sei es zu einer Aufwertung der Relation und der Vielheit gekommen, scheint mir durch die angeführten Stellen nur schwach belegt. (Interessant wäre die Weiterentwicklung des augustinischen Arguments von der sich ergänzenden Verschiedenheit des Geschaffenen [81] zum klassischen Theodizeeargument.) Aber all dies trägt m. E. zum eigentlichen Thema sowieso wenig bei. Dieses wird erst in 3.3 voll angeschlagen: Christentum und Seinsfrage (84).

Auf Grund des Begriffs eines Schöpfergottes, „der ist" und Wirkursache von allem

ist, wird im Christentum erstmals die radikale Frage nach dem Dasein gestellt. Avicenna formuliert, wie wir im 4. Kap. lesen, die These vom Primat der Erkennbarkeit des „ens", die sich im Mittelalter durchhalten sollte. Sie darf freilich nicht rationalistisch mißverstanden werden, sondern wird von Thomas im Sinne eines Prinzips und Horizontes verstanden, ohne daß damit die Spannung zur These, alle Erkenntnis beginne mit den Sinnen, schlechterdings aufgehoben wäre. Denkt Thomas hierbei ans „esse commune", so sieht Bonaventura hierin gut augustinisch unmittelbar das göttliche Sein. Heinrich v. Gent möchte aus dem unbestimmten Sein die nachfolgenden Begriffe deduktiv hervorgehen lassen, ordnet aber andererseits dem „ens" die „res" als allgemeinsten Horizont des Intendierbaren vor, womit bereits eine Weichenstellung hin zu essentialistischem Denken geschieht. Scotus versteht Sein als Resultat der Abstraktion: sein Seinsbegriff ist darum distinkt und univok.

Damit ist schon das Stichwort für das zweite große Thema gegeben: Analogie und Univozität. Ausgehend von Aristoteles überträgt Thomas die Analogie der Substanz-Metaphysik auf das Gott-Welt-Verhältnis. Sein ist für ihn nicht formal-veritativ zu verstehen, sondern im Grunde Inbegriff eines Gehaltes, der allein in Gott, der causa prima, voll verwirklicht ist, während die Geschöpfe lediglich daran partizipieren. Es gibt nur diese beiden Analogate, eine Bezugnahme auf ein gemeinsames Drittes „Sein" ginge fehl. Ging es bei Thomas um eine Prädikationsweise (später hätte man von innerer Attribution gesprochen), so deutet Heinrich v. Gent die Analogie zu einer Begriffseigenschaft um, die teils Äquivokation und teils Univokation beinhaltet, denen ein unbestimmter Seinsbegriff zugrunde liegt, der dem Geschaffen- wie Ungeschaffensein gleichsam psychologisch vorausliegt. Bei Jakob von Viterbo kommt es zu einem „Strukturbegriff der Analogie" (161), d. h. einer Kombination von Merkmalen, von Einheit und Verschiedenheit. Bei Eckhart entfällt der Partizipationsgedanke; nur eines der beiden Analogate realisiert den Gehalt. Wenn das reine Sein mit Gott identifiziert wird, folgt daraus die Nichtigkeit der Kreatur; wird hingegen das Sein als Schöpfung gedacht, so wird Gott zum seinslosen Denken. Eine Antizipation dieser Auffassung finde sich bereits bei Dietrich von Freiberg. Ausführlich referiert Sch. sodann die Gründe, mit denen Scotus seine These von der Univozität des Seins begründet und gegen Einwände verteidigt. Entscheidend zum Verständnis dieser Auffassung ist, daß Scotus durch die Univozität die syllogistisch vermittelte Erkennbarkeit Gottes garantieren will. Bei Analogie bestehe die Gefahr einer quaternio terminorum. Sein ist für Scotus nicht mehr wie für Thomas metaphysisch von seiner höchsten Verwirklichung her zu begreifen, sondern vorgängig und indifferent zu seinen Verwirklichungen eher logisch aus der Entgegensetzung zum Nichts (223). Thomas v. Sutton kritisiert diese Position, macht aber aus der Position des Thomas eine Proportionalitätsanalogie und wird so zum Vorläufer der späteren „Thomisten". Ockham schließlich dehnt den Begriff der Univozität so weit aus, daß die Analogie als eine Variante darunterfällt; aber dies ist nun nominalistisch und nicht mehr real zu verstehen.

Als drittes großes Thema behandelt das 6. Kap. die Dualität von Sein und Wesen, für deren Aufkommen wiederum Avicenna entscheidend ist. Sch. behandelt sehr ausführlich die Lehre des Thomas zu diesem Punkt. Sein ist verbal als Existenz und nicht begrifflich zu verstehen. Während bei Gott Sein und Wesen zusammenfallen, hat die geschaffene Ursache am Sein nur teil und ist metaphysisch aus Sein und Wesen zusammengesetzt. Das Wesen umfasse nicht nur die Form, sondern auch die Materie. Die Form sei nicht mehr von sich her Seinsgrund, sondern in Potenz gegenüber dem Akt des Seins. Freilich gebe es auch Stellen, wo der Form Seinsverleihung und Akthaftigkeit zugeschrieben werde. Dies scheint Sch. aber auf das Konto konventioneller Sprechweise zu gehen (283 u. 289). Leider ist Sch. entgangen, daß K. Riesenhuber sowohl spekulativ als auch unter Heranziehung zahlreicher Thomas-Stellen in seinem Werk „Die Transzendenz der Freiheit zum Guten" (München 1971), 229–265, ausführlich die gegenteilige These von der Form als dem Ursprung des Seins verfochten hat. Eine Auseinandersetzung mit dieser Argumentation wäre angebracht gewesen. In der Folge zeigt Sch., wie bereits Ägidius esse und essentia wie Dinge unterscheidet, die Wesenheit als „ohne Rücksicht auf die Realität erkennbar (nicht bloß: denkbar)" konzipiert (302) und die folgenschwere Terminologie „esse existentiae" und „esse essen-

tiae" gebraucht (304f.). Heinrich v. Gent kritisiert die Realdistinktion, da sie das Wesen zu etwas Vorgegebenem macht. Für ihn wird aber „ens" zu etwas bloß Gemeintem (307f.). Sein Vorschlag der distinctio intentionalis kann sich nicht durchsetzen. Wesen und Sein bezeichnen die Abhängigkeit von Gott als der Exemplar- bzw. Wirkursache. Bei Scotus handelt es sich um keine Zusammensetzung beider mehr, sondern um zwei Aggregatzustände. War es Thomas bei der Unterscheidung zwischen Sein und Wesen um die Kontingenz gegangen, so wird diese bei Scotus durch die Defizienz gegenüber dem Optimum gewährleistet. Das Wesen hat für ihn das Dasein außer sich; es ist Möglichkeit. Thomas hatte die logische Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) konzipiert, um die unendliche Potenz Gottes damit ausdrücken zu können. Für Scotus wird diese Möglichkeit zur „Minimalbedingung von Sein" (327) und erhält so den Primat. Sein wird nicht mehr vom Seinsakt, von der Wirklichkeit her, sondern vom Erkennen her verstanden. „Die Univozität des Seins und das im bloßen Gegensatz zum Nichts Stehen sind im Denken des Duns Scotus zwei wechselweise sich bedingende Thesen." (334) Nach einem kurzen Blick auf Gottfried v. Fontaines Argumente gegen die Realdistinktion wendet sich Sch. Ockham zu, für den die Realdistinktion keinen Sinn mehr hat, da er nur existierende Einzelne und nur noch kontingente Wahrheit kennt. In eine andere Richtung denkt Eckhart, der in Sein und Wesen eine Zweiheit von Prinzipien wie Thomas sieht, aber erkenntnismäßig zu einer Verselbständigung des Wesens tendiert. Eine ähnliche Ablösung des Wesens vom Dasein ist auch bei Thomas v. Sutton zu konstatieren, so daß auch er zu den Wegbereitern rationalistischen Denkens zählt. Ein relativ kurzes 7. Kap. widmet sich der Identifizierung von Gott und Sein, die schon bei Augustinus anhebt. Der Substanzbegriff ist für Augustinus wie für Thomas bei Gott nicht angebracht. Während Avicenna Gott kein Wesen zuschreibt, fallen für Thomas bei Gott Wesen und Sein zusammen. Bei Eckhart finden sich gegenläufige Formulierungen über Gott und Sein, die gemäß den Regeln negativer Theologie zu interpretieren sind.

Nach zwei Exkursen über Sein und Haben (Haben als Ausdruck der Kontingenz) sowie über die normative Definition (Begreifen der Wirklichkeit von ihrem Optimum her) folgt eine Zusammenfassung, die nochmals in knappen Strichen die entscheidenden Entwicklungslinien sichtbar werden läßt. Sch. hat eine gründliche und informative Studie vorgelegt, die einen fundierten Überblick über die Diskussion des Seins in seinen zentralen Aspekten gibt. Eine Vielzahl von Autoren und eine Fülle von Material wurden hier zu einer aufs Ganze gesehen relativ konzisen Darstellung eines Abschnitts thematischer Philosophiegeschichte verarbeitet, der nicht nur Resultate referiert, sondern eine Denkentwicklung von innen heraus darstellt. Ausführliche Literaturangaben sowie Personen- und Sachregister runden die Arbeit ab. Ein sinnentstellender Druckfehler sei noch angemerkt: 283, Z. 8 muß es „Entmachtung ..." statt „Ermächtigung ..." heißen.

H. Schöndorf S.J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit.* Hrsg. von *Pierre Garniron* und *Walter Jaeschke* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 9). Hamburg: Meiner 1986. XI/437 S.

Welchen systematischen Ort und (Stellen-)Wert man den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen auch einräumen mag, für Hegel selbst hatten sie jedenfalls größte Bedeutung. Er hat sie einmal schon in Jena gehalten, zweimal in Heidelberg, schließlich sechsmal in Berlin. Im November 1831, vor seinem plötzlichen Tod, hatte er den siebenten Vortrag begonnen. Wichtige Materialien der Erstherausgeber sind heute verschollen, doch würde die Überlieferungslage eine Edition aller sechs (bzw. für den Anfang: sieben) Berliner Kollegs erlauben. Es gibt hier reizvolle Variationen; aber naturgemäß liegt der Gesamtaufriß fest, so daß bei einem seriellen Abdruck (analog zur Religionsphilosophie – vgl. ThPh 59 [1984] 452f.; 60 [1985] 454f.; 61 [1986] 421f.) der Ertrag in keinem rechten Verhältnis zum erforderlichen Aufwand stände. Daher haben die Hgg. sich für die Vorlesung von 1825/26 entschieden. Sie ist am besten: durch fünf Nachschriften dokumentiert und mit den meisten anderen Kollegs in

Grundzügen übereinstimmend (während Michelet in der ersten Werkausgabe den stärker eigentümlichen Vortrag von 1823/24 zugrunde gelegt hat).

Der Text ist weniger umfangreich als in den Werken, hat aber vor der Kompilation aus fast drei Jahrzehnten den Vorzug der Authentizität (dies zwar nicht bzgl. des Hegelschen Manuskripts mit seinen späteren Einträgen, das verloren ist; doch ist dies andererseits in den früheren Editionen ja nicht ausgewiesen und müßte erst aufgrund des Nachschriften-Vergleichs herausgearbeitet werden). – Ausführliche Rechenschaft werden die Hgg. in Teil 1 (Vorlesungen 6) ablegen; das Nötigste bietet jetzt eine Kurzinformation: Das ursprüngliche Vorhaben, eine der Nachschriften zu edieren, hatte sich wegen der üblichen Fehler als unvertretbar erwiesen. Der Text wird aus allen fünf erstellt; weitgehend folgt er der Reinschrift v. Griesheims (ihre Paginierung gibt der Kolumnentitel an, und auf sie beziehen sich die Rückverweise in den vorausgehenden Vorlesungsstoff), ständig korrigiert aufgrund besonders zweier Mitschriften, eine anonym, aus Kraków, die andere von M. Pinder im Hegel-Archiv; seltener erscheinen zwei weitere Reinschriften der Berliner Staatsbibliothek. – Ein Asterix am Rand verweist in bewährter Weise auf die Anmerkungen, die über Seiten- und Zeilenzähler zum Text führen. Diese Anmerkungen bilden einen weiteren großen Vorzug der Neuausgabe. Sie enthalten nämlich, S. 200–415 zu den Textseiten 1–188, ausführliche Zitate aus Hegels Quellen, womit sie „einen genauen Vergleich ... erlauben und dadurch zugleich einen Einblick in Hegels Arbeitsmethode gewähren" (IX f.). – Mit achtunggebietender Akribie ist hier den Grundtexten nachgegangen, den von Hegel benutzten Philosophiegeschichten wie der Originalliteratur. Dabei wird so mancher Fehler – nicht bloß hinsichtlich mittelalterlicher Texte – korrigiert. (Das geht bis zur Vermutung einer Stimmigkeit aufgrund doppelten Irrtums: zu 130, 797 f.) Der Leser erhält eine Fülle von Informationen und Textbelegen nebenher, ob zu Grotius, Newton oder Jacobi, wobei das Ausmaß an aufgewandter Mühe kaum überschätzt werden kann. Ergänzungsvorschläge: Zu 67, 94 f. dächte ich eher noch an Joh 3,21 u. 8, 31 f.; zu 131, 839 wäre die Rede von substanzieller Form wohl noch zu differenzieren: zwar vertritt Thomas tatsächlich nicht die skotistische haecceitas, aber die individuelle Seele ist ihm gleichwohl forma substantialis; schließlich zu 181, 317 ff. (bei der Medicus-Ausgabe fehlt die Bandzahl 5) hätte ich noch auf den Untertitel des „Sonnenklaren Berichts" von 1801 hingewiesen. – Im Anhang – vor dem Namenregister – die Quellen-Bibliographie, eigens markiert die Werke aus dem Versteigerungskatalog von Hegels Bibliothek sowie die Ausgaben, auf die er verweist und deren Benutzung durch ihn feststeht. Die Ausweisungen erfolgen zusätzlich nach heutigen Standardausgaben.

Auf den Inhalt geblickt, geht Hegel halt „mit Siebenmeilenstiefeln" durch das Mittelalter, so sehr er seinen Zeitgenossen die Vernunftachtung der Väter und des Vaters der Scholastik vorhält. S. 45 bereits stehen wir am Beginn der Renaissance. (S. 11 der berühmte Strickstrumpf, den man nicht auf den planen Faden des NT hin auftröseln könne; S. 13 die wächserne Nase der Schrift in Exegetenhand; S. 27 die kommunizierende Maus, deretwegen sich der Kaplan von St. Hedwig beim Ministerium beschwert hat – auch hier übrigens irrt sich Hegel, wie vielleicht für Nichttheologen anzumerken wäre.) Ab S. 71 wird die neuere Philosophie behandelt: 1. Bacon und Böhme, 2. Descartes und Spinoza (88), 3. Locke und Leibniz (116), 4. Kant, Fichte und Schelling (148). Aber darauf ist nicht hier und jetzt einzugehen. Daß man es an seinem Ort fundierter tun kann, haben wir der jahrelangen Arbeit der Hgg. wie der von ihnen (X) genannten Mitwirkenden zu danken. Und es ist Ausdruck des Dankes, wenn man sich nun einen raschen Fortgang im Erscheinen der drei vorhergehenden Teile wünscht.

J. Splett

Schopenhauer. Hrsg. *Jörg Salaquarda* (Wege der Forschung 602). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. 390 S.

Der Hrsg. hat in diesem Band verschiedene Beiträge über Schopenhauer gesammelt, die mit Ausnahme der letzten beiden bereits anderswo publiziert wurden und zum größeren Teil aus den 70er und 80er Jahren stammen. Erfreulicherweise hat er dafür gesorgt, irgendwelche Überschneidungen mit der von G. Haffmans hrsg. Sammlung

„Über Arthur Schopenhauer" (Zürich 1977) zu vermeiden. Ferner hat er eine sorgfältige Einleitung verfaßt, die neben einer Skizze der Editions- und Wirkungsgeschichte Schopenhauers die einzelnen Artikel in ihrem wesentlichen Gehalt resümiert, so daß der Leser eine informative Übersicht erhält. Leider wird bei den einzelnen Artikeln keine mitlaufende Angabe der Originalpaginierung geliefert. Da dem Hrsg. sowieso die Originalfassungen vorliegen müssen, wäre es doch kein Problem, grundsätzlich deren Paginierung mit anzugeben. Die Mühe für den Benützer, bei Zitaten Seitenvergleiche anstellen zu müssen, ist unvergleichlich größer! Den Anfang macht ein aus dem Jahre 1935 stammender Beitrag von *A. Gehlen* über „Die Resultate Schopenhauers", die G. nicht in seiner Metaphysik, sondern in seinen Auffassungen über den Leib und die Religion sieht. Sch. habe „am Leitfaden des Leibes" philosophiert, von daher Handlung und Kausalität verstanden, auf die harmonische Übereinstimmung von Organismus und Umwelt hingewiesen, den sekundären Charakter des Intellekts gegenüber dem Willen herausgestellt und den Leib-Seele-Dualismus überwunden. Zu Recht habe er gesehen, daß Religion künftig nur noch als individuelle Beziehung zum Weltlauf Geltung haben könne. *H. Barth* untersucht unter dem Titel „Schopenhauers ‚eigentliche Kritik der Vernunft'" dessen Reduzierung der Vernunft auf ein Vermögen der Begriffe und das Verhältnis von Wille und Intellekt bei Sch. *H. Glockners* „Schopenhauer-Meditationen" beleuchten Sch.s Wirkung und seine Philosophie im Licht des Verhältnisses des Menschen als Individuum zu seiner Welt. Den Abschluß des 1. Abschnitts „Werk und Wirkung" bildet ein Kap. aus *A. Hübschers* Buch „Denker gegen den Strom", das Sch.s Bedeutung vor allem im Hinblick auf die Entwicklung der Wissenschaft und auf die heutige Philosophie darstellt. Bei einigen der weiteren Beiträge könnte man darüber streiten, ob sie eher in den 2. („Die großen ‚Schüler'") oder den 3. Abschnitt („Beispiele heutiger Schopenhauer-Rezeption") passen. *A. Diemer* zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Sch. und der Existenzphilosophie. Zwar behandelt Sch. schon zentrale Themen, die später auch von der Existenzphilosophie philosophisch durchleuchtet werden, aber das Grundverständnis der individuellen Existenz ist bei beiden ganz verschieden. *J. Salaquarda* steuert sodann selbst einen Beitrag bei, in dem er zeigt, wie Nietzsches Verständnis des „Antichrist" auf Sch. basiert. *R. K. Gupta* stellt Parallelen zwischen Sch. und Freud heraus, während *I. Vecchiotti* zeigt, daß Sch. wider Erwarten vom modernen indischen Denken so gut wie nicht aufgegriffen wird. Interessant sind die Hinweise von *J. S. Clegg* auf die Stellen, an denen Sch. andeutet, daß man das eigentliche Wesen der Welt nicht wirklich in Worte fassen könne. Jung und Schönberg rechtfertigten mit solchen Überlegungen eine Erhöhung des Psychologen bzw. Malers in den Rang des Genies. Vor allem aber gehe Wittgensteins Auffassung, daß die Logik des „Tractatus" mit der Mystik der Lebensprobleme (Ästhetik, Ethik) in eins gehe, auf die genannten Auffassungen Sch.s zurück. *M. Horkheimer* sieht in der Gegenwart eine Rechtfertigung von Sch.s Pessimismus, dem er aber auch tröstliche Seiten abgewinnt. *W. Schulz* greift in einer Abhandlung über ethisches Handeln auch auf Sch.s Mitleid zurück. *W. Kaufmann* würdigt Sch.s Beitrag zur Erforschung der menschlichen Psyche. *L. Lütkehaus* untersucht Sch.s Stellung zum Leiden und seine damit verbundene „Rechtfertigung" des Leidens sowie die Erlösung davon. Vom selben Autor wird dann aus demselben Werk eine weitere Passage abgedruckt, die einen Dialog Sch.s imitiert, der Sch.s Einstellung zur sozialen Frage charakterisieren soll. Ein weiterer Beitrag zu Sch.s Ethik stammt aus der Feder von *K. Pisa*, der vor allem darauf aufmerksam macht, daß Sch.s Verständnis der Individualität und des Mitleids alle Klassen- und Rassenschranken niederreißt. Freiheit, Gleichheit und Sterblichkeit sind die drei Themen, die *H. Ebeling* bei Sch. aufgreift, wobei er zeigt, daß dieser sowohl das moderne Projekt der Freiheit als auch das der Gleichheit negiere, damit aber dennoch aufklärerisch sei, da er angesichts der Sterblichkeit für die Beförderung der Humanität optiere. Einen sehr interessanten Artikel hat *W. Weimer* eigens für diesen Band beigesteuert, in dem er Sch. mit Hegel vergleicht. Sch.s metalogische Wahrheit enthält praktisch seine logische Axiomatik. Nun habe Hegel aber gezeigt, auf welch schwankendem Boden eine solche Axiomatik stehe, und sei damit der modernen logischen Diskussion vorausgeeilt. W. zeigt die Widerspruchsproblematik, die sich bei der Frage der logischen Grundaxiome im Hinblick auf Begründbarkeit,

Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit ergibt. Hegels Anfang der Logik und die weitere Entfaltung von deren Dialektik stellen eine Aufarbeitung dieses Problems dar, wie W. in einem instruktiven Kommentar zu den Dialektiken von Sein/Nichts/Werden/Dasein, von Qualität/Realität/Negation und vor allem von Etwas und Anderem zu erläutern vermag. Damit werden nicht nur dem Leser Hegels schwierige Gedankengänge erschlossen, sondern es soll auch Hegel im wesentlichen gegen Sch.s Kritik gerechtfertigt werden. Ein weiterer Originalbeitrag von *E.-O. Schneider* fügt zu Schopenhauers vierfacher Wurzel vom Grund noch eine fünfte Wurzel hinzu: Dispositionen eines Objektes könnten ihren Grund in dessen Zusammensetzung haben. Dies sei auf keine der vier Sch.schen Arten rückführbar. Sch. argumentiere zwar faktisch in manchen Fällen nach diesem Begründungsschema, aber wichtig sei ihm im Gegenzug hierzu, nicht die höheren Urkräfte reduktionistisch wegzuerklären, die für ihn Objektivationen des Willens sind. – Den Abschluß des Bandes bilden eine Bibliographie und ein Namenregister. Die Bibliographie führt praktisch die umfassende Schopenhauer-Bibliographie Hübschers von 1981 weiter, bringt aber auch eine Auswahl der wichtigen früheren, bei Hübscher verzeichneten Literatur. H. Schöndorf S. J.

Saltman, Richard B., *The social and political thought of Michael Bakunin* (Contributions in political science 88). Westport/London: Greenwood Press 1983. 199 S.

Das politische und soziale Denken des russischen Anarchisten Bakunin beurteilen liberale und marxistische Kommentatoren als „theoretisch inkonsequent und widersprüchlich, ohne ernsthaften intellektuellen oder politischen Wert" (7). Anhand der Schriften Bakunins widerspricht S. im 1. Kap. seines Buches dieser Auffassung und zeigt, daß dieser russische Revolutionär von 1866–1874 eine durchdachte Gesellschaftstheorie vertreten hat, deren Grundlage der anthropologische Naturalismus Feuerbachs und die Evolutionstheorie Lamarcks bilden. Die Erkenntnisse dieser beiden Gelehrten ermöglichten es Bakunin, ein evolutionäres Geschichtsverständnis zu entwickeln, das seiner Vorstellung vom Menschen besser entsprach als die dialektische Geschichtsphilosophie von Marx. Nachdem S. im 2. Kap. den Einfluß, den Feuerbach und Lamarck auf Bakunin ausgeübt haben, herausgestellt hat, betont er, daß die menschliche Freiheit das Grundanliegen des russischen Anarchisten ist. Bakunin möchte eine freie Gesellschaft errichten, in der sich die Freiheit des einzelnen voll entfalten kann. Diesen Maßstab, sagt S. im 3. Kap., legt Bakunin an, wenn er den Staat, die Wissenschaft, die Politik und die kapitalistische Wirtschaft kritisiert, weil sie die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zur Natur einschränken und so den Menschen seiner Freiheit berauben. Diese Unterdrückung läßt sich nur durch Revolution beseitigen. Bakunin hält die soziale Revolution für unumgänglich, weil sie die einzige Möglichkeit ist, die miserable Lage der Arbeiterklasse zu verändern. Mit der Revolutionsstrategie Bakunins befaßt sich S. im 4. Kap. und betont dabei, daß Bakunin zwar alle Einrichtungen, die den Staat stützen, zerstören wollte, aus moralischen Gründen aber die Anwendung von Gewalt gegen Personen verhindern möchte. Die Differenzen zwischen Bakunin und Marx, die bisher nur nebenbei erwähnt wurden, versucht S. im 5. Kap. deutlicher herauszuarbeiten. Obwohl sich Bakunin auf ökonomischem Gebiet als Schüler von Marx verstand, kritisierte er scharf dessen politische Auffassung. Im Revolutionsverständnis und in der Staatstheorie bestanden zwischen beiden unversöhnliche Gegensätze. Diese Meinungsverschiedenheiten führt S. darauf zurück, daß Marx die Dialektik und weitgehend auch die Staatsphilosophie Hegels übernimmt, die Bakunin als autoritär ablehnt. Als Anhänger Feuerbachs und Lamarcks hält der russische Anarchist an seinem evolutionären Geschichtsverständnis fest. In seiner Kritik an Marx macht Bakunin auf Fehlentwicklungen aufmerksam, die in den kommunistischen Staaten tatsächlich eingetreten sind. Die Grundgedanken von Bakunins kollektivistischem Anarchismus faßt S. im letzten Kap. nochmals zusammen und geht dabei auch kurz auf dessen Bedeutung für das heutige politische Denken ein. Da S. auf die meist unvollendeten Schriften Bakunins zurückgreift, kann er manche Mißverständnisse und Vorurteile ausräumen. Durch seine verständliche Sprache und eine übersichtliche Gliederung seiner Ausführungen gibt er

einen Einblick in das politische und soziale Denken Bakunins und regt dazu an, sich mit den theoretischen Voraussetzungen des kollektivistischen Anarchismus kritisch auseinanderzusetzen. J. Oswald S. J.

Lauth, Reinhard, *Dostojewski und sein Jahrhundert.* Mit einer Einleitung von *Hans Rothe* (Aachener Abhandlungen zur Philosophie 10). Bonn: Bouvier 1986. XXII/159 S.

Verf., bekannt vor allem durch seine bestimmende Rolle in der „Erneuerung der Transzendentalphilosophie" (siehe ThPh 56 [1981] 133), hat 1949 ein Dostojewski-Brevier herausgegeben. In der Einleitung, die zugleich scharf mit unzureichenden Auslegungen und verfehlten Vereinnahmungen abrechnet, zitiert er aus dem *Traum eines lächerlichen Menschen:* „Ich habe die Wahrheit gesehen, – nicht, daß ich sie mit meinem Verstande erfunden hätte, nein, ich habe sie gesehen, und ihr lebendiges Angesicht hat meine Seele bis in die Ewigkeit erfüllt." 1950 erschien seine große systematische Darstellung der Philosophie Dostojewskis, unter dasselbe Zitat gestellt: „Ich habe die Wahrheit gesehen", bisher alleinstehend in ihrer Zugangsweise. Dankenswert, daß nun – ursprünglich als Gabe zum 65. Geburtstag, 1984, gedacht – K. Hammacher und G. Wolandt seine Aufsätze zu diesem großen Menschenkenner und -lehrer gesammelt vorlegen.

Außer der Brevier-Einleitung sind es acht Arbeiten, bis zum Jahre 1984 (eine davon, über Unschuld und Schuld der Frau, hier erstmals in deutscher Sprache – 1975 in São Paulo erschienen). – *H. Rothe* weist zunächst darauf hin, daß sich heute der Schwerpunkt der Dostojewski-Forschung von Deutschland nach Amerika verlagert hat, und damit zugleich von den großen weltanschaulichen Deutungen zu Fragen der „création littéraire" (J. Catteau 1978). Zugleich spricht er selber davon, daß Dostojewski unbeeindruckt durch persönliche Not und gesellschaftliche Aktualitäten an bestimmten Ideen und Problemfragen festhält und daß zu den Hauptfragen die Religion, genauer Jesus Christus, und die Schönheit, das reale Schöne in unserer kompromittierten Welt, gehören. Darum geht es denn auch in den Aufsätzen. – In den drei ersten untersucht L. das Verhältnis Dostojewskis zu dem katholisierenden Westler Tschaadjew, anderseits zur slawophilen Volk-Gott-Idee (Danilewskis), wie sie Schatow in den *Dämonen* vertritt. Wie der Verf. hier gegen die These ficht, der Dichter selber vertrete diese Idee, so drittens gegen die Ansicht (Szylkarskis), Dostojewski sei als Schüler Solowjews zu betrachten – statt vielmehr umgekehrt. – Zentral sodann die Abhandlung von 1952 über den methodischen Zugang zu Dostojewskis Weltanschauung. Selbstverständlich darf man sie nicht im Munde *einer* seiner Figuren finden wollen – ohne daß der Romancier selbst sich bloß als neutral überlegener Beobachter und purer Schilderer der verschiedenen Standpunkte verstünde. Sondern L. stellt hier – wie im letzten Beitrag des Bandes – seine Weise der Suche nach „Doppelstellen" vor. Das heißt, aus dem Gesamtmaterial der literarischen Werke, der Briefe, Entwürfe, Tagebuchnotizen und publizistischen Texte sind – auf unterschiedlichsten Niveaus und in verschiedenem Kontext, im Mund positiver wie negativer Gestalten – zum Teil gar gleichlautende Erörterungen zu entdecken. Kontext, Sprecher, Ernst oder Spielcharakter der Aussage sowie die möglichen oder tatsächlichen Konsequenzen ihrer und vor allem ihrer Realisierung erlauben es schließlich, Dostojewskis eigene Stellungnahme dazu und seinen Ausgangspunkt dafür herauszuarbeiten. Daß das nicht immer leicht ist, belegen – noch vor der späteren Rezeptionsgeschichte – bereits Mißverständnisse, die Dostojewski selbst klarstellen mußte (so zur Selbstverurteilung eines „logischen" Selbstmörders im *Tagebuch eines Schriftstellers*). – Nr. 6 und 8 zeigen erhellend Bezüge zu Jacobis *Allwill* (von den *Dämonen* her) sowie zu Rousseau und Fichte *(Traum eines lächerlichen Menschen).* Eigene Diskussion verdient – und erfordert wohl die Arbeit zum Frauenbild, wenn Dostojewski und anscheinend auch L. „eine solch absolute Identifikation mit dem geliebten Mann" erwarten, daß auch Verbrechen und Tod sie nicht aufheben könne. Zu Recht führt dieser Aufsatz auf die Gestalt von Raskolnikows Retterin Sonja hin; doch noch vor der Frage, ob dies ein oder das Bild von fraulicher Liebe sei, wäre zu klären, ob ihre Haltung zutreffend als Identifikation beschrieben werde. Und jeden-

falls hätte man aus dem zeitbedingten Rollenverständnis Dostojewskis wie Bloys (von Barbey d'Aurevilly zu schweigen) die („ungeschichtliche"?) Wahrheit erst noch zu destillieren. (Wäre im übrigen gerade in dem eingangs genannten Lieblingszitat das „Angesicht" der Wahrheit – *obraz* – nicht doch besser mit ‚Anblick', ‚Gestalt' wiederzugeben? Geht es doch hier gerade nicht, wie man vielleicht sonst denken könnte, um Jesus Christus, der für Dostojewski die Wahrheit ist, ja, den er der Wahrheit vorziehen würde; darum schreibt er an dieser Stelle auch nicht *licó* – so schön ich das fände [Saint-Exupéry spricht in einer Hymne der *Citadelle*, wo in der deutschen Übersetzung „Schau" zu lesen ist, von „visage qui satisfait"].)

Ein Namenverzeichnis erschließt den Band. Ob eine Vereinheitlichung der Namenschreibung, die von Beitrag zu Beitrag wechselt, tatsächlich auch nur „den Anschein einer falschen Aktualisierung" (V) erweckt hätte, darf man füglich bezweifeln; fraglos mißlich sind kürzere und längere russische Zitate (auch hier übrigens uneinheitlich: teils kyrillisch, teils in Umschrift) ohne beigefügte Übersetzung. – Als willkommene Ergänzung zu dem großen Werk ein begründeter Anstoß dazu, sich bezüglich Dostojewskis nicht auf literarische Fragen zu beschränken. J. Splett

Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik.* Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Centenarausgabe. Mit ergänzenden Texten kritisch herausgegeben von *Christian Thiel.* Hamburg: Meiner 1986. LXIII/187 S.

Heinrich Scholz hat Gottlob Frege als einen der größten Denker des Abendlandes und das Jahr 1884, in dem die ‚Grundlagen der Arithmetik' (im folgenden: GLA) erschienen sind, als Epochenjahr für die Frage nach den Grundlagen der Mathematik bezeichnet. Verlag und Herausgeber ist zu danken, daß sie das Jubiläum 1984 zum Anlaß für diese sorgfältige, gut ausgestattete kritische Ausgabe genommen haben. Der Text der GLA ist nur in der 1884 im Verlag von Wilhelm Koebner in Breslau erschienenen Erstausgabe erhalten. Wir besitzen weder das Originalmanuskript, noch gibt es weitere Auflagen, in denen Frege den Text hätte verändern können. Die Erstausgabe wurde 1934 bei M. & H. Marcus in Breslau als unveränderter reprographischer Neudruck herausgebracht; von diesem Neudruck erschien 1961 parallel bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt und bei Georg Olms in Hildesheim ein unveränderter photomechanischer Nachdruck. Die ‚Textkritik' des Hrsg.s mußte sich deshalb auf folgende Punkte beschränken: 1. Er hat die eindeutigen Druckfehler, einschließlich der falschen Interpunktion, korrigiert. 2. Der Wortlaut der Zitate aus anderen Werken wurde überprüft; bei Abweichungen wurde der Originaltext wiederhergestellt. 3. Fehlerhafte und unvollständige Quellenangaben und Verweise in Freges Fußnoten wurden berichtigt bzw. ergänzt.

Die Einleitung des Hrsg.s (XXI–LXIII) charakterisiert zunächst kurz das Anliegen von Freges erster Buchveröffentlichung, der ‚Begriffsschrift' von 1879, deren Vorwort bereits auf die GLA vorausweist. Zusammen mit dem mathematischen verfolgt Frege in den GLA ein philosophisches Anliegen. Die Frage „nach der apriorischen oder aposteriorischen, der synthetischen oder analytischen Natur der arithmetischen Wahrheiten" (GLA 3) soll dadurch einer Lösung nähergebracht werden, daß entschieden wird, ob der Begriff der Anzahl definierbar sei oder nicht. Die GLA definieren ihn ausschließlich mit Hilfe logischer Begriffe und weisen so den analytischen Charakter der arithmetischen Wahrheiten nach. Eine wichtige Hilfe für das Studium des Textes ist der ausführliche, kommentierte Überblick über die wichtigsten Schritte der GLA (XXV–L). Aus Freges Nachlaß und Korrespondenz geht hervor, daß er in seinen letzten Lebensjahren das logizistische Programm der GLA als gescheitert ansah. *Thiel* untersucht deshalb, wie Frege selbst in seinen späteren Lebensjahren die Stellung der GLA in seinem Gesamtwerk beurteilt hat (LIII–LXI). Einen Einschnitt markiert Russells Mitteilung an Frege vom 16. 6. 1902, aus den ‚Grundgesetzen der Arithmetik' (I 1893, II 1903) lasse sich die Antinomie der Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten, herleiten. In den Schriften vor diesem Zeitpunkt finden sich nur Ergänzungen oder Erläuterungen, aber keine Berichtigungen. Aber auch nach 1902 gibt Frege die logizistische These nicht auf; er hält eine Lösung des Antinomienproblems für möglich. Das

ändert sich erst in der Zeit von 1918 bis zu Freges Tod (26. 7. 1925). Frege kommt zu der Auffassung, er sei einem Irrtum erlegen, als er Zahlen als Gegenstände auffaßte. Dennoch ist nach Thiel die Frage, ob Freges logizistisches Programm gescheitert sei, bis heute nicht ausdiskutiert. – Im Anschluß an den Text bringt der Hrsg. die Rezensionen von: Ernst Reinhold Eduard Hoppe (1885), Georg Cantor (1885), des Anonymus G-l (1885), Rudolf Eucken (1886), Kurd Laßwitz (1886), Ernst Schröder (1890), Edmund Husserl (1891); ferner eine Anmerkung von Ernst Zermelo zur Rezension von Cantor (1932), Freges Erwiderung auf Cantor (1885) und die Rezension von Heinrich Scholz zum Neudruck der GLA von 1934 (1935). – Die Anmerkungen des Hrsg.s (143–173) enthalten detaillierte Quellenangaben und Stellennachweise zu den von Frege gebrachten Zitaten und ergänzende sachliche, biographische und bibliographische Hinweise. – Ein Namensregister beschließt diesen wertvollen und mustergültigen Band. F. Ricken S. J.

Mückenhausen, Gabriele, *Wissenschaftstheorie und Kulturprogressismus.* Studien zur Philosophie Paul Natorps. Bonn: Bouvier 1986. 131 S.

Die Arbeit sucht Natorps Philosophie verständlich zu machen auf dem Hintergrund des „vom Progressus der Naturwissenschaften inspirierten Kulturoptimismus des beginnenden 20. Jahrhunderts" (96). Am stärksten war dieser Kulturprogressismus bei Cohen ausgeprägt, auf den auch der erste systematische Entwurf einer Fortschrittsphilosophie im Rahmen der Marburger Schule zurückgeht. Gleichwohl kommt Natorps Werk sowohl innerhalb der Schule wie für die Philosophie der Epoche eine besondere Bedeutung zu, weil Natorp stärker als Cohen auf die Problemlage der Zeit einging und daher auch eine größere Wirkung erzielte. Die Verf. macht deutlich, in welchen Punkten Natorp die Kantische Grundlehre umbildete bzw. vereinfachte und welche Probleme sich dadurch ergeben. Durch die Auflösung der beiden Grundinstanzen ‚Anschauung' und ‚Ding-an-sich' kommt es zu einer „schrankenlosen Begrifflichkeit" bzw. einem „sich selbst genügenden Produktionismus" (VI), wie *G. Wolandt* im Vorwort zu dieser Arbeit schreibt. M. a. W.: der Begriff verliert jede „Angewiesenheit auf Gegebenes" (ebd.), was zur Folge hat, daß die Gegenstände ihre Bestimmtheit der ‚Arbeit' der Wissenschaft verdanken. Die Verf. erblickt hierin den Ursprung des Progreßgedankens, der der Wissenschaft eine zentrale Funktion einräumt für die menschliche Weltorientierung, kommt der Mensch dieser Konzeption zufolge doch nur in den Besitz der Welt der Tatsachen dank des Fortschritts der Wissenschaft. Das Mißliche einer solchen Konzeption liegt auf der Hand: Natorp läßt Momente, die Kant aus guten Gründen unterschieden hatte, nämlich Begriff (Setzung), Gegebenheit und Progreß (gerichtete Setzungsfolge) in eins fallen. Dadurch entsteht mit Wolandt gesprochen „die unkomplizierte ‚Setzungsautomatik' des reinen Bewußtseins" (ebd.). Die Verf. macht demgegenüber deutlich, daß das Moment der Progression zwar notwendig zum Erkennen dazugehört, aber nur ein Moment ist im Rahmen des Erkenntnisgefüges. Der Versuch, die Tatsachenerkenntnis durch einen begrifflich-mathematisch gesicherten Progressismus in den Griff zu bekommen, führt also nicht zum Ziel. Noch größere Schwierigkeiten ergeben sich bei Natorps Organismuslehre und seiner Theorie des Erlebens. Bei Natorp wird, wie die Verf. schreibt, „die Hinsicht des Organismus und die des Erlebens weder für die Wissenschaftslehre noch für die Ethik fruchtbar" – seine philosophische Psychologie enthält nämlich „keine konkreten Bedingungsvalenzen, die das Problem der sinnlichen Gegebenheit des Erfahrungsgegenstandes erhellen oder für die Lösung der Kernfrage der Ethik, nämlich der praktischen Autonomie einer konkreten Subjektivität, herangezogen werden könnten" (5). Kritisch bewertet M. schließlich auch im Blick auf die Erfahrungen zweier Weltkriege Natorps Überzeugung, daß wie in der Naturwissenschaft in allen Kulturbereichen die Methoden- und Gesetzeserkenntnis einen sicheren und geradlinigen Fortschritt gewährleisten könne, eine Überzeugung, mit der die Neukantianer übrigens in ihrer Zeit nicht allein standen. Die Überzeugung, „daß die grenzenlose Perfektibilität der Wissenschaft die geschichtlichen Irrwege der Gesamtkultur beenden könne" (96) wird etwa auch von Mach geteilt. Heute sehen wir, wie die Verf. zu Recht schreibt, daß keine ‚unfehlbare'

Methode, kein noch so umfassendes Wissen, auch kein noch so hoher Grad an Gesittung uns prinzipiell vor der Barbarei bewahren können." (ebd.) Trotzdem, so meint sie, bleibe Natorps Gedanke wegweisend, „Technik und Wissenschaft nicht als Selbstzweck zu betrachten, sondern sie ‚in den Dienst des Sittlichen' ... zu stellen", denn beides seien „Leistungen der Monade, die allein aufgrund ihrer praktischen Autonomie ‚Zweck an sich selbst' ist." (ebd.) H.-L. Ollig S.J.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, *Personales Sein und Wort.* Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. Wien/Köln/Graz: Böhlau 1985. 309 S.

Ebner wird wohl nie zu den Standardautoren gehören, mit deren Gedanken das philosophische Bildungsbewußtsein so vollgestellt ist wie ein bürgerlicher Wohnzimmerschrank mit Klassikerausgaben. Und das ist auch gut so. Dennoch wäre es für die, die Philosophie auch als eine existenzielle Not empfinden, ein Verlust, Ebner nicht zu kennen. Glücklicherweise sind, aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr von E.s Geburtstag (1982), einige Studien über sein Werk erschienen, zu denen auch das vorliegende Buch des Wiener Religionsphilosophen gehört. W.s Anspruch ist zugleich groß und bescheiden: bescheiden, weil er nur den Grundgedanken E.s, nicht dessen Werk in seiner ganzen Verästelung darstellen möchte; zugleich aber groß, weil er den Kern des E.schen Denkens zu erfassen beansprucht. Ausgehend von einem kurzen, aber dichten Text aus dem Jahre 1919 (WW I, 80f.), den W. als eine Art „Kurzformel" des Anliegens E. anzusehen vorschlägt, geht der Gang des Buches schrittweise in die Implikationen des E.schen Ansatzes beim „Wort", das der Mensch „hat". Dieses Wort hat seine Aktualität zwischen Ich und Du, die dadurch ihrerseits erst sind, was sie sind. Weil sowohl das Ich wie das Du aus dem Wort ihr Sein haben, muß das Wort eine Herkunft haben, die mehr als menschlich ist; es muß letzten Endes Wort Gottes sein, der in einem eminenten Sinne das Du des Menschen ist, weil jedes menschliche Ich zuvor das Du Gottes ist. – Die sieben Kapitel, in die W. seine Darlegung gliedert, kann man vielleicht, abgesehen vom einleitenden ersten, als drei je doppelpolige Schritte in die Tiefe des von E. Angezielten verstehen. Im ersten Doppelschritt wird die Aktualität des Wortes in der menschlichen Rede und die geistige Realität des in diesem Medium lebenden Ich und Du geklärt (Kap. 2 u. 3). Im zweiten wird gefragt nach dem Ursprung menschlicher Sprache, und von daher wiederum der sprechende Mensch in einer tieferen Weise gedeutet (Kap. 4 u. 5). Im dritten Schritt schließlich geht es um die bei E. implizierte personale Ontologie und Theologie (Kap. 6 u. 7).

(I) E. geht von der Tatsache aus, daß jede ernstgemeinte Rede nicht rein noetisch bleibt, sondern Existenzielles impliziert: daß ich einem Du, das hören kann, etwas sagen will. Das Gesprochene aktualisiert einen Bezug; es trägt das Ich zum Du (und umgekehrt). Ich und Du (als solche!) sind nur im und durch das Wort, das sie, jedem einzelnen Sprechen voraus, schon haben. Deswegen heißen sie „geistige" Realitäten, wobei „geistig" nicht vom Selbstverhältnis des Nous, sondern vom johanneisch-paulinisch verstandenen Pneuma hergeleitet ist. (In diesem Zusammenhang kritisiert E. den sonst von ihm hochgeschätzten Kierkegaard; dieser habe weder das Du noch das Wort entdeckt und bleibe deshalb im wesentlichen ein idealistischer Ethiker). Wenn nun aber Ich und Du korrespondierende Realitäten sind, dann ist die Einsamkeit des Ich, die in der modernen Philosophie so zentral steht, etwas Gewordenes, ja Gewolltes – keine primäre Realität. Diese Icheinsamkeit bildet den Boden für die Unterscheidung des empirischen vom transzendentalen Ich, aber auch für Hegels „Ich, das Wir ist". Innerhalb ihrer Mauern entstehen Ersatzformen für die Beziehung zum Du, wie das Denken qua Selbstgespräch oder die poetische Fiktion eines angeredeten Du. Vor allem aber nährt sich an dieser Einsamkeit der „Traum vom Geist". Damit charakterisiert E. das Wesen des Idealismus: das sich als unvollkommen wissende Wesen träumt seine eigene, der Selbstgestaltung als Ziel vorausleuchtende Vollkommenheit in der Weise der Idee und des Ideals. Das idealistische, unsere abendländische Kultur prägende Selbstverständnis ist ein Traum, der bis zum Wahn gehen kann, – ein Traum, in den man nicht ohne Schuld gerät. Aber wie in jedem Traum Realität sich meldet, so ist der Traum vom

Geist (Nous) eine träumerisch sich selbst nicht kennende Form, vom Geist (Pneuma) zu wissen. Vom Pneuma aufgeweckt, lebt man in der Wirklichkeit.

(II) Woher kommt die menschliche Sprachfähigkeit? Sieht man nicht auf die zeitlich vorhergehenden Bedingungen ihrer Manifestation, sondern auf das bleibende Ermöglichende, so wird deutlich: alle natur- und sozialwissenschaftlichen Theorien über den Ursprung der (als Zeichensystem zur Übermittlung von Informationen verstandenen) Sprache erklären das Wesentliche nicht. Als dauernder Ursprung der Sprache kommt nur das schweigende Sichmitteilen des Grundes aller Dinge, wie es z. B. im Gewissensruf vernommen wird, in Frage. Dies erkennen, erbringt eine ehrfürchtige Liebe zur Sprache. Solche „Philo-logie" tritt an die Stelle der (wesentlich idealistischen) Philosophie und auch Theo-logie. E. ist der Auffassung, daß der Gedanke des „Wortes" in seiner prinzipiellen Bedeutung vor ihm nur von zwei Denkern erkannt worden ist: von Hamann und vom Evangelisten Johannes. E. ist kein Theologe, der Texte auslegt, die schon als heilig gelten; er ist Philosoph, der in gewissen Texten seine eigenen „Offenbarungen" wieder-erkennt. Er vernachlässigt auch keineswegs, wie manche meinen, das zwischenmenschliche Du über dem göttlichen Du. Vielmehr spiegelt sich das göttliche Du sowohl als Grund wie als Ziel des Ich im menschlichen „du": jenem, das zu mir gesprochen worden ist, um mich als „Ich" aufzuwecken (so daß aller Selbstsetzung des Ich eine Passivität der Selbstempfänglichkeit zugrundeliegt), – und jenem, das ich zu einem anderen Menschen spreche.

(III) In E.s Wort-Denken liegt eine Deutung der Realität (Wirklichkeit) und ein Wissen von Gott, die beide einer Entfaltung bedürfen. E. sieht Realität im Gegensatz zur Unwirklichkeit einer bloßen, „geträumten" Vorstellung. Bloß sachliche Außenwelt bleibt von ihrem Traum kaum zu unterscheiden; erst im Angesprochensein meldet sich Wirklichkeit. Diese ist in ihrem Sinne nach durchaus plural; die Seinssinne von „bin" und „bist" sind nicht auf den des „ist" zu reduzieren, wie das Ontologie bisher immer getan hat. Zentriert im Gedanken des objektiven Seienden (E. sagt: der Substanz), steht sie in einem unversöhnlichen Gegensatz zur Wahrheit der Interpersonalität. Sie ist einem Willen zur Neutralisierung entsprungen, d. h. letztlich dem Versuch, dem wesentlich leiderfüllten Dasein eines bloß relativen, nicht aus sich autarken Ich zu entfliehen. Selbst noch die objektivierende Rede von einem „Ich" und einem „Du" kann dieser Tendenz dienlich sein, wenn ihre nur grammatische Krückenfunktion vergessen wird. Relativiert sich solche Rede nicht immer wieder, verdeckt sie die wesentliche Erfahrung: daß Sein Gabe ist; daß Wahrheit im ausgesprochenen Wort zu Hause ist. – In jedem echten Sagen des Ich-bin und des Du-bist liegt ein „Wissen" um das eigene Sein als gegebenes und damit um das Gebende selbst. Selbstbewußtsein, d. h. die Erfahrung der reinen, grundlosen Tatsächlichkeit des Daseins, ist nur in einem doppelten Lichte möglich: dem des Todes (der das Wissen vom Nichtsein gibt) und dem des Ursprungs (der „sagt": Ich BIN und durch mich bist auch du). Kann und darf dieses Existenz-Wissen objektiv werden – das Sprechen von Gott her und auf ihn zu zu einem Reden über ihn? Einerseits: nein; denn so wird Gottes eigene Gegenwart durch die vergegenwärtigende Vorstellung verdrängt, und es wird *über* ihn, der immer Du ist, wie über einen Dritten gesprochen. Andererseits ist solches Reden, dem sich das Wort „Gott" ja überhaupt erst verdankt, auch wieder unvermeidlich. Was als verunmöglichende Gegeninstanz zur Sprache kam, muß allerdings sein Recht behalten, nämlich als Bedingung, unter der allein sinnvoll von Gott geredet werden kann: im Raum der Ehrfurcht und der vorhergehenden Erfahrung. Daß die Welt den Weg zu Gott verstellt (so daß er nur innen, als das innere Du gefunden werden kann), meinte nur der frühe E.; später sah er, daß die Welt ebenso Wand vor Gott wie dessen Gegenwartsweise sein könne, je nach der Weise, wie man ihn suche. Analoges gilt für den, der Gott auf dem Weg der Ethik sucht; der idealistische Ethiker, der nach dem vollkommenen Selbst strebt, kann aus der zerreißenden Unversöhnlichkeit von Sollen und Sein nur dadurch erlöst werden, daß er das „Du sollst" als umfangen vom „Du bist und darfst sein" entdeckt.

W. gibt eine Einführung in das Denken E.s auf der Basis eines grundlegenden Einverständnisses. Er verteidigt ihn gegen Übermalungen (z. B. durch Theunissen), gegen ungerechte Kritiken (z. B. durch Buber). Er stellt ihn in den Horizont nicht nur von Anschauungen, die E. selbst kannte und mit denen er sich auseinandersetzte, sondern

auch von verwandten oder weitergeführten modernen Auffassungen, so der evolutiven Sprachtheorie und oder der Sprachanalyse. Zur dergestalt aktualisierenden, ganz auf eine zu verstehende Sache (nicht auf geschichtliche Information über die Ideen eines Herrn E.) gerichteten Aufschließung schaltet W. ausführliche Exkurse ein (z. B. zu „Verhältnis" und „Relation" im Zusammenhang des Begriffes „Selbstverhältnis", oder zu „Traum", oder zur Abgrenzung von „sehen" und „hören"). W. benutzt auch Begriffe, die E. so nicht verwendet hat oder nicht verwenden konnte. Auffällig ist die Häufigkeit, mit der Heideggersche Sichtweisen herangezogen werden, erstaunlicherweise ohne daß sich der Eindruck von Inkongruenz einstellen würde, und das, obwohl das Du bei Heidegger nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt (so daß ihn z. B. Levinas für einen typischen Denker der monologischen Totalität hält). Doch W.s Liebe zu E., seine Überzeugung, daß bei E. auch heute sehr viel zu lernen ist, macht ihn keineswegs blind gegen dessen Schwächen, seien es solche, die er später überwinden konnte (wie den frühen Akosmismus), seien es solche, die ihm immer geblieben sind (wie die Unfähigkeit, lebend und denkend ein rechtes Verhältnis zur Sexualität und zum Institutionellen, insbesondere der Kirche, zu finden). Vielleicht könnte man, deutlicher als W. das tut, noch die Schwierigkeit E.s hinzufügen, der „dritten Person" wirklich gerecht zu werden; damit hängt zusammen, daß er der immanenten Eigenständigkeit der Vernunftkultur gegenüber vielleicht doch zu mißtrauisch gewesen ist. – Die von W. gewählte Weise des Vorgehens, in einer sehr genauen und weit ausgreifenden Art sich auf die Grundlinien eines einzigen Textes zu beschränken, hat sich m. E. im großen und ganzen bewährt. Dem, der E. schon gut kennt, mag manche Entfaltung vielleicht vorlesungsartig breit vorkommen, obwohl gerade er es schätzen muß, daß W.s persönliche Interpretation durch eine genaue Darlegung der Textbasis überprüfbar wird. Dem aber, der eine echt philosophierende Einleitung in E.s Denken sucht, wird dieses feine Buch sehr willkommen sein. Es macht deutlich, daß wir in E. einen ursprünglichen Denker haben, dessen sehr sichtbare und nicht vertuschte Grenzen eher die Echtheit und Zuverlässigkeit seines Denkens bezeugen. G. Haeffner S. J.

Kampits, Peter, *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken.* Graz: Styria 1985. 223 S.

Der Akzent dieser für Anfänger geschriebenen Darstellung liegt auf Wittgenstein als religiösem und existentiellem Denker. Zentrale Texte sind die letzten Sätze des ‚Tractatus' über den Sinn der Welt, die Ethik und Gott und die ‚Lecture on Ethics' von 1929/30. Damit wendet K. sich zu Recht gegen das vor allem auf den Wiener Kreis zurückgehende und bis heute nicht zuletzt in christlichen Kreisen verbreitete Bild vom Positivisten Wittgenstein. Von Kap. I über das Leben (11–53) ist der Abschnitt über das Wien der Jahrhundertwende hervorzuheben. Hier wird der geistige Hintergrund vor allem des frühen Wittgenstein, für den Namen wie Karl Kraus, Robert Musil, Adolf Loos und Arnold Schönberg stehen, lebendig. (Ausführlich dazu: A. Janik/S. Toulmin, Wittgenstein's Vienna, New York 1973; dtsch. München 1984.) Bei Kap. II über den ‚Tractatus' (54–105) hätte man sich mehr Präzision gewünscht. Mißlich ist vor allem, daß der für die Ontologie und Abbildtheorie tragende Begriff der Form (in seiner Abgrenzung vom Begriff der Struktur) nicht sauber herausgearbeitet ist. Die Spätphilosophie (Kap. III; 106–167) interpretiert K. als „eine Form hermeneutischer Sprachreflexion" (145). Eine eigene Note erhält das Buch durch die beiden letzten Kapitel. In „Wittgenstein und die Religion" (IV; 168–181) wird, wie bereits am Ende von Kap. III, die wichtige Frage gestellt, ob der spätere Wittgenstein am ethischen Anliegen und am religionsphilosophischen Ansatz des ‚Tractatus' und der ‚Lecture on Ethics' festhält. Betont wird die Nähe zu Kierkegaard. Wittgensteins Einfluß auf die Dichtung und Äußerungen von Dichtern zu seinem Werk werden am Beispiel von Ingeborg Bachmann, Peter Handke und Thomas Bernhard dargestellt (V; 182–210). In der Bibliographie vermißt man zwei Arbeiten nur ungern: den für K.s zentrales Anliegen wichtigen Aufsatz von W. Baum, Wittgenstein und die Religion, in: PhJ 86 (1979), und den vor allem durch seine Exkurse grundlegenden Kommentar von G. P. Baker und P. M. S. Hacker zu den ‚Philosophischen Untersuchungen' (Oxford 1980). Die das ganze Buch durch-

ziehende süffisante Attitüde gegenüber der professionellen Wittgenstein-Literatur („Wittgenstein-Scholastik") ist wenig geeignet, die eigene Originalität zu unterstreichen. K.s Einführung vermittelt genügend sachliche Anregungen, um auf diese und andere Rhetorik nicht angewiesen zu sein. F. Ricken S.J.

Kušar, Stjepan, *Dem göttlichen Gott entgegen denken.* Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes (Freiburger Theologische Studien 133). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. X/419 S.

Thema der Arbeit ist der ganz eigene Denkweg B. Weltes in der Gottesfrage. „Es soll eine Bewegung des Denkens in ihren wesentlichen Schritten dargestellt werden, die auf der metaphysischen Ebene ansetzt, sich dann aber allmählich davon fortbewegt: von Gott als dem Sein selbst oder einfach als Transzendenz verstanden über das Heilige auf den göttlichen, d.h. nachmetaphysisch gedachten Gott hin" (3). Verf. geht diese Aufgabe mit ungewöhnlicher Akribie an und dient mit ihrer Bewältigung nicht bloß dem Verständnis des großen Religionsphilosophen, sondern auch dem seiner „Sache".

Ein hinführendes erstes Kapitel gilt der Bestimmung von Philosophie, Religion, Religionsphilosophie und Theologie bei Welte. Es ist ihm um ein Philosophieren auf den Glauben hin zu tun, im fundamentaltheologischen Sinn eines Aufweises der im menschlichen Dasein geborgenen Möglichkeiten des Glaubens (Entfaltung der praeambula fidei – 60 f.). Gerade an der Gottesfrage hat sich zu entscheiden, ob eine Philosophie sich selbstgenügsam verschließt oder in der Thematisierung der ihr eigenen Grenzen sich, der Offenheit des Menschen entsprechend, für Gotteserfahrung offenhält. – Kap. 2 zeichnet nach, wie Welte dies Programm zunächst in seiner Habilitationsschrift einlöst: Die Transzendenz – Das Sein selbst – Gott. Der philosophische Glaube bei Jaspers wird mit Thomas' Sicht unseres transzendierenden Daseinsvollzugs ins Gespräch gebracht, wobei die quinque viae existenziell phänomenologisch: anthropologisch interpretiert werden. W. nimmt Jasperssches Chiffern-Denken mit der Betonung der Überkategorialität Gottes beim Aquinaten zusammen. Außerdem wird schon von Heidegger her auf die ontologische Differenz aufmerksam gemacht, also darauf, daß das Sein nicht bloß als das des Seienden (als „Seiendheit") zu denken wäre (175: A 264 unter Hinweis auf Puntel behutsame Kritik an diesem Sprachgebrauch, da entitas nicht gleich esse ist). Jedenfalls sind „das Sein" bzw. „die Transzendenz" nicht einfachhin Gott. Die Aufarbeitung der hier erscheinenden „phänomenologischen Differenz" bildet die Aufgabe des weiteren Denkwegs. – Das dritte Kapitel wendet sich so Weltes Phänomenologie des Heiligen zu. Auch den Gottesbeweis wertet W. jetzt in diesem Sinn als Explikation der eigentümlichen Vernünftigkeit religiöser Erfahrung (210), als Einladung zum Sich-Öffnen für den Aufgang des heiligen Geheimnisses: als selbsthaft und göttlich. Läßt sich dies Göttliche nun näherhin als Erscheinen *Gottes* fassen? – Die Antwort gibt W. auf doppelte Weise. Die erste stellt Kap. 4 dar, die zweite Kap. 5 der Untersuchung. Dabei tritt im vierten Kapitel der Name Heideggers, im fünften der Meister Eckharts in den Vordergrund. Der erste Zugang ist in sich selbst nochmals gegabelt: angesichts des zwiefach erfahrenen Nichts. Nach einer einläßlichen Darstellung von Weltes Heidegger-Interpretation(en) geht es zunächst um das Nichts vor uns, also jenes Nicht-sein (unser), das uns erwartet. Es kann (erneute Doppelung) als zerstörerisch, vernichtend und leer aufgefaßt werden – oder, im Gedenken ernstlich unbestreitbarer Sinnerfahrung(en) des Daseins (und ihrer End-gültigkeit), als sinngewährendes Geheimnis. – Ähnlich steht es bzgl. des Nichts „hinter uns", also unseres vergangenen Nicht-Daseins, wo achtsamem Denken das Nichts als grundgewährendes Geheimnis erscheint. – Im Rückblick kommen philosophische und theologische Kritiker dieser Denkschritte zu Wort; Welte und sein Interpret erwidern mit dem Hinweis auf die spezifische Eigenart des phänomenologischen Vorgehens, das eben nicht – wie die Kritik es mißversteht – konstruiert, sondern aufdeckt. Was freilich hier immer noch bestehenbleibt, ist die phänomenologische Differenz zwischen dem Resultat des Denkwegs und dem göttlichen Gott, sei doch der genuin philosophische Name für Gott causa sui, zu der es kein religiöses Verhalten gebe (313). – Vom Geheimnis Gottes zum göttlichen

Gott führt schließlich Weltes Eckhart-Auslegung: Gott ist der Name für das Erscheinen des an sich namenlosen, übernamigen Geheimnisses. Jenseits der Vielheit der Epiphanien und daraus erwachsenden Religionen führt allein die Abgeschiedenheit zum weiselosen Gott. – Im Schlußwort unternimmt K. Rückblick und Würdigung. Er hebt auf die dreifache Differenz ab, die W. bedacht hat: ontologisch, phänomenologisch, schließlich theologisch (in der Umkehr vom Weg des Menschen zu Gott zu dem Gottes auf ihn zu). Die Rückfragen werden naturgemäß und sympathischerweise ganz zurückhaltend formuliert. Sie sprechen die Möglichkeit und Wünschbarkeit weiterer Differenzierungen sowie vor allem eingehenderer Klärungen der Voraussetzungen an. Doch bleibt die Arbeit fast ganz immanent, eine umfassende und detaillierte Darstellung (mit entsprechend ausführlicher Bibliographie). (Bedauerlich, eine Anfrage auch an das Lektorat, das Ausmaß an verbliebenen Fehlern [konsequent falsch wird übrigens K. Kienzler geschrieben].) So sei dem Rez. erlaubt, statt beim Verfasser, anhand seiner getreuen Darstellung, bei W. selbst anzufragen.

Hier wäre zuerst wohl der fraglose Ausgang von Heidegger zu thematisieren. Mit welchem Recht wird dessen Sicht von Philosophie und Theologie, sein – unzutreffendes – Dictum über die causa sui (das höchstens für die nichtchristliche, neuzeitliche Metaphysik gilt), sein Reden vom Gottesfehl etc., alles unbestreitbar doch auch seiner ganz persönlichen Lebenssituation verdankt, zum allgemeinen Maßstab genommen? Insbesondere weckt die durchgängige pejorative Verwendung von „Metaphysik" und „metaphysisch" schließlich Unmut und Überdruß. Vor allem darum, weil hier motivational, also psychologisierend und moralisierend argumentiert wird, nämlich mit der Unterstellung, es gehe hier immerfort darum, sich Gottes zu bemächtigen. Eine derartige Penetranz, die auffällig von dem Wohlwollen für die verschiedensten Formen von Antichristlichkeit und Atheismus absticht, ruft ihrerseits geradezu nach psychologischer Rückfrage: auf Projektion hin nämlich, also danach, welch verdrängter Bemächtigungswille sich wohl darin und im Insistieren auf dem namenlosen „Gott über Gott" verberge. (Theologisch: Sünder sind wir alle, und Entsühnung gibt es nicht durch Sündenbocksuche.) Um nicht bei einem leeren „tu quoque" stehen zu bleiben, einige Konkretionen: Wieweit „rächt" sich Weltes Metaphysik-Mißachtung nicht schon in seiner Hypothese-Methodik (z. B. 332)? Die Hypothese (Abduktion, logisch: der modus ponens) ist die Methode der Naturwissenschaft; sie bleibt 1. vorläufig, 2. schließt sie von vorneherein andere Hypothesen nicht aus. Metaphysische Argumentation hingegen ist vom modus tollens bestimmt; nicht weniger erfahrungsabhängig, im Gegenteil vielmehr, weil nicht vorgreifend, sondern dem unvordenkbar Erfahrenen nach-denkend; eben so aber end-gültig und entschieden. – Doch bedeutsamer die inhaltliche Frage. (Beiseite gelassen sei auch, ob Meister Eckhart so nach- oder übermetaphysisch sei, wie hier gemeint. Andeutungen von Kritik an der Heidegger-Perspektive bzw. zu Weltes Metaphysik übrigens S. 265, A. 74; S. 297, A. 149.) – Gewiß kann man sich Gottes – bei seinem Namen – bemächtigen wollen, darum die Namenabsage an Moses; aber ist es biblisch, Gott ohne Namen zu suchen (363), den „göttlichen Gott" hinter jenem, der sich uns zusagt, genauer: in Jesus Christus sich zugesagt hat? Und wenn immerfort von Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung die Rede ist: wie steht es um die Wahrung eines personalen Gegenübers? Gibt es nur ein Habenwollen durch und auf Eigenschaft hin und nicht auch ein aufgeklärteres durch Loslassen (Hegel: „Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin ... bin alles, bin nur es")? Sollte es nicht statt um ein Einswerden mit Gott darum zu tun sein, ihn anzubeten? Gott selbst aber betet sich nicht an. Christlich halte ich gerade nicht das Schweigen für das Äußerste, denn schon im Anfang war das Wort bei Gott – und selber Gott. Ziel wäre eine „Gegenwart, die nicht mehr den Unterschied enthält zwischen dem Gegenwartenden und dem, dem es gegenwartet" (366)? Wie könnte dann das Ziel noch Liebe heißen? (Rückt von dorther bei den Welte-Schülern dann das Dialogische so in den Vordergrund? Auch wenn sie die Umakzentuierung nicht betonen – und bei ihnen dann Weltes Eins in der Zwei-*Einheit* des Dialogischen fortwirkt? Aber das wäre Thema eines eigenen Gesprächs.) – Wäre nicht schließlich die „phänomenologische Differenz" auch in dem Sinn zu überwinden, daß – um auf den Einstieg meiner Rückfragen zurückzukommen – die Erfahrung von Gottesferne, -fehl und -finsternis in ein tieferes Verständnis „aufgehoben" würde: weil wir

uns nicht bloß auf die „*Predigt* Jesu" beziehen (Erinnerung an Martin Heidegger 255). – Mit einem Wort, Rez. wünschte sich, Bernhard Welte hätte der christlichen Metaphysik auch nur ein Viertel des Wohlwollens und Entgegenkommens gezeigt, das er für seine (jedenfalls „im üblichen Sinne") nicht-christlichen Gesprächspartner aufbringt – und umgekehrt Martin Heidegger gegenüber den gleichen Bruchteil der kritisch-prophetischen Distanzierung, die er zu jener hält. Dies nicht zuletzt, um es bei aller gebotenen Diskretion doch nicht zu verschweigen (immerhin berichtet W. selbst a.a.O. von seinem Austausch), auch Heideggers selber wegen: Heimat(erde) und Abgeschiedenheit (251) sind vielleicht doch nicht alles, was ein Christ, auch und gerade als Denker, zu bezeugen hätte. Gehört das Wort, dem er verpflichtet ist, in das Geviert des Heimatlichen hinein (dem dann eine Werk-Ausgabe erwidert), oder bricht nicht durch all das ein Anruf, der eine ganz andere Antwort – und in ganz anderem Sinne „nachmetaphysisch" – erheischt? J. Splett

Burggraeve, Roger, *Emmanuel Levinas.* Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1985). Leuven: Peeters 1986. 142 S.

Nachdem das Denken von Levinas schon lang einen prägenden Einfluß auf das französische Geistesleben hatte, sind nun auch in anderen romanischen Ländern sowie in Belgien und den Niederlanden, ja in den USA und in den Ländern deutscher Zunge, überall die Spuren seiner Gegenwart erkennbar. So ist es sehr zu begrüßen, daß B. seine früheren bibliographischen Bemühungen aus den Jahren 1977 und 1982 mit der vorliegenden Publikation, die bis zum Jahr 1985 reicht, wieder aufgegriffen und weitergeführt hat. Da sowohl L. selbst wie noch mehr die sich mit ihm beschäftigenden Autoren recht aktiv sind, hat B. die drei Etappen seiner bibliographischen Auflistung nicht in eine einzige Liste vereinheitlicht, sondern einfach nacheinander abgedruckt; das hat den Vorteil, daß Kenner früherer Fassungen das Neue nicht erst mühsam aus der Universalliste heraussuchen müssen – natürlich auch den Nachteil, daß die Numerierung nun zwischen Primär- und Sekundärliteratur hin- und herschwingt. Zwar wird dieser Nachteil durch ausführliche Indices nahezu wieder kompensiert. Vielleicht aber wäre es besser gewesen, durch entsprechende Präfixe (z. B. A und B) die beiden großen Klassen der Titel von Anfang an zu unterscheiden. Die erste dieser beiden Klassen enthält die unter dem Namen von L. selbst stehenden Titel; mit allen Mehrfachpublikationen und Übersetzungen gibt das inzwischen 382 Nummern. In der zweiten Klasse findet man folgende vier Sektionen: (1) Schriften über L., (2) Veröffentlichungen, die sich auf L. beziehen oder unter seinem Einfluß entstanden sind, (3) Rezensionen der Bücher von und über L., (4) eine Auswahl von Dissertationen über L. Insgesamt führt B. in dieser Sektion, die auch einige erst angekündigte Publikationen einschließt, über 900 Titel an. Die international wachsende Zahl derer, die sich für das Denken L.' interessieren, wird B. für diese sehr sorgfältig gemachte Arbeit dankbar sein.

G. Haeffner S. J.

2. Erkenntnistheorie

Scheidt, Friedrich, *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie – Historische Perspektiven* (UTB 1419). München/Basel: Reinhardt 1986. 255 S.

Dieses Werk stellt eine Einführung in die Grundfragen der Erkenntnisphilosophie dar (Sch. vermeidet den Ausdruck „Erkenntnistheorie", da Theorien gewöhnlich in Einzelwissenschaften beheimatet seien), wobei auf die klassische Epoche des Entstehens dieser Fragen zurückgegriffen wird: Rationalismus, Empirismus, Kant. Dabei gibt Sch. von vornherein zu verstehen, daß er der Position Kants nahesteht. Vor dem Einstieg in die Historie steht die Einführung der verschiedenen Termini, die in der Erkenntnisphilosophie von Bedeutung sind. Dies geschieht auf eine didaktisch vorzügliche Weise: an Hand von Beispielen, unter Bezugnahme auf den Sprachgebrauch sowie mit Verweisen auf maßgebliche klassische und zeitgenössische Philosophen und philo-

sophische Richtungen. Dabei werden zunächst die Ausdrücke erläutert, die bestimmte Weisen epistemischer Vollzüge bezeichnen. Sodann widmet sich Sch. der Frage nach dem Wesen und der spezifischen Aufgabe von Philosophie überhaupt und der Erkenntnisphilosophie im besonderen. Im Zusammenhang damit werden grundsätzliche Einwände (Nelson) und naturalistische Lösungsversuche wie der Psychologismus (unter Berufung auf die nach wie vor gültigen Gegenargumente Husserls) und die evolutionäre Erkenntnistheorie sachkundig und treffend als verfehlt erwiesen. Im Anschluß hieran widmet sich Sch. einer eingehenderen Analyse der Begriffe „Erfahrung" und „Denken", die für die zu behandelnde philosophiegeschichtliche Epoche von zentraler Bedeutung sein werden. Sch. zeigt dabei auf, wieso Sinneserfahrung und Denken voneinander zu unterscheiden sind und verweist auf die Unhaltbarkeit eines Rückgangs auf bloße Sinneseindrücke und deren kausale Erklärung. Die Erörterung des Begriffs „Denken" zeigt, daß die Gegenstände unseres Erkennens durch Begriffe und Urteile konstituiert werden. Nach einer kurzen Darlegung des deduktiven und induktiven Schließens (mit einem Hinweis auf die ungelöste philosophische Problematik des letzteren) kommt Sch. zum historischen Teil seiner Ausführungen. Nach einem kurzen Überblick über die wesentlichen Charakteristika rationalistischen und empiristischen Denkens im Hinblick auf die Frage nach Quellen und Rechtfertigung unserer Erkenntnis wendet sich Sch. dem Rationalismus zu, dessen Denkweise er an Hand der Prinzipien Spinozas charakterisiert, um nunmehr zu Descartes überzugehen. Er zeigt Descartes' Konzeption von Wissenschaft sowie sein Verständnis von intuitiver Evidenz als Basis sicherer Erkenntnis, die deduktiv nach bestimmten Regeln erweitert werden könne. Dann werden der Zweifel und die Urgewißheit des Ich dargelegt, wobei freilich unter Bezugnahme auf verschiedene Autoren kritische Bedenken geltend gemacht werden. Knapp wird dann noch der weitere Verlauf der Meditationen angegeben, wobei wiederum einige kritische Hinweise nicht fehlen. Der folgende Abschnitt ist ausdrücklich kritischen Anfragen gewidmet, wobei nun auch der generelle Angriff auf die Suche nach Erkenntnisgewißheit von seiten des kritischen Rationalismus referiert wird. Die folgenden Ausführungen sind dem (klassischen) Empirismus gewidmet, der eine induktive Auffassung von der Gewinnung unseres Wissens vertrete. Leide der Rationalismus darunter, daß er absolute Gewißheit will, die, wenn überhaupt, bestenfalls bei Logik und Mathematik gefunden werden könne, so wolle der Empirismus vom unmittelbar Gegebenen ausgehen, welches aber eine Fiktion sei. Als Vertreter des Empirismus behandelt Sch. zunächst Locke und Berkeley. Bei Locke liegt der Schwerpunkt auf seiner Lehre von den Ideen, deren mangelnde Präzision vor allem der Kritik unterzogen wird. Sodann kommt Berkeleys Kritik an Locke und seine eigene zugleich immaterialistische wie radikal empiristische Position zur Sprache. Auch hier weist Sch. auf die Mängel und Schwächen dieses Denkens hin. Humes Philosophie wird als radikaler Empirismus in skeptischer Sicht bezeichnet. Hume wende sich gegen jede Letztbegründung und rekurriere statt dessen auf die mit der menschlichen Natur gegebenen Assoziationsprinzipien. Sodann werden Humes Lehre von den Eindrücken und seine Rückführung von Denkgesetzen auf Assoziation dargelegt und kritisch erörtert. Damit kommen wir zum 5. Kap., in dem Sch. „Kants transzendentale Konstitutionstheorie der Erfahrung" als Antwort auf Rationalismus und Empirismus darlegt. Nach einigen Vorerörterungen wird die Unterscheidung in analytische und synthetische, apriorische und aposteriorische Urteile vorgestellt, woraufhin dann Kants Verständnis von „transzendental" und seine Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori angegangen werden kann. Die Darstellung Kants mündet sodann in die Erklärung dessen, wie Kant Raum, Zeit, Erscheinung versteht, wie er die Kategorientafel bildet, welche Rolle das „Ich denke" spielt und wie Kant über die Schemata zu den Verstandesgrundsätzen gelangt, von denen die „Analogien der Erfahrung" referiert werden. Den Abschluß des Buches bildet dann eine Auseinandersetzung mit der Kantkritik des kritischen Realismus, als dessen Vertreter E. v. Hartmann, A. Messer und N. Hartmann vorgeführt werden. Sch. gibt durchaus zu, daß Kants Dualismus zwischen Ding an sich und Erscheinung Probleme aufwirft, kommt aber zum Schluß, daß die genannten Kantkritiker sich mit ihren Lösungsversuchen in mindestens ebensolche, wenn nicht größere Aporien verstricken.

Mit diesem Werk wird der Leser an die Quellen und Grundfragen der klassischen erkenntnistheoretischen Problematik herangeführt. Durch die Nachzeichnung der geschichtlichen Entwicklung vom Beginn der Neuzeit bis zu Kant ergibt sich auch ein sachgemäßer Einstieg in die Erkenntnisproblematik. Es ist sehr zu begrüßen, daß Sch. hierbei nicht nur die verschiedenen Positionen darstellt, sondern daß er sie auch unter Heranziehung anderer Autoren der kritischen philosophischen Diskussion unterzieht. Während dies bei den Rationalisten und Empiristen im Text geschieht, werden die Einwände bei Kant meist in die Fußnoten verwiesen. Es wäre aber wohl auch bei den vorkantischen Positionen günstiger gewesen, zuerst jede Auffassung mit ihren eigenen Argumenten darzustellen und erst danach die Einwände vorzutragen. Dies gilt besonders im Falle Descartes', wo Sch. einen eigenen Abschnitt mit „Rückfragen ..." überschreibt (127), aber schon vorher immer wieder kritische Anfragen bringt. Es scheint mir auch nicht ganz unproblematisch, den vorkantischen Denkern die generelle Charakterisierung des rationalistischen und des empiristischen Denkens vorauszuschicken, weil dadurch der falsche Eindruck erweckt werden kann, Descartes gehe ebenso deduktiv vor wie Spinoza, oder Locke erachte alles Wissen für ebenso hypothetisch wie Hume. Bei der Darlegung Descartes' wird irrigerweise behauptet, die „Fiktion eines Betrügerdämons" werde erst in der 2. Med. eingeführt (120). Die Tatsache, daß die allgemeine Wissenschaftskonzeption Descartes' vor dem universalen Zweifel behandelt wird, kann auch den unzutreffenden Eindruck erwecken, dieser hänge von jener ab. Zudem hätte ich mir gewünscht, daß bei Zweifel und Selbstgewißheit nicht auf die Kurzfassung des Discours verwiesen, sondern immer die ausführliche philosophische Argumentation der Med. zugrunde gelegt worden wäre. (Wenn man Descartes' Suche nach unbezweifelbarer Gewißheit akzeptiert, dann ist übrigens Röds Einwand, gelegentliche Sinnestäuschungen rechtfertigten keine Verallgemeinerung [112 u. ö.] ebenso hinfällig wie pragmatische Gegenargumente à la Wittgenstein [116]. Etwas ganz anderes ist es mit den Hinweisen auf grundlegende Widersprüche und Aporien, wie sie Apel und andere bringen.) Die Orientierung an Kant und seiner Einschätzung von Rationalismus und Empirismus verschleiert die Tatsache, daß die klassischen Empiristen ab Locke ebenso wie auch Kant insofern von Descartes' Ansatz abhängen, als sie alle vom subjektiven Bewußtsein ihren Ausgangspunkt nehmen und sich nur in der Frage unterscheiden, welche seiner Inhalte bzw. Objekte sie privilegieren. Einwände gegen den universalen Zweifel, ohne den Descartes nicht zu seiner These gekommen wäre, treffen darum auch den klassischen Empirismus und Kant. Dies wird gerne übersehen. Man muß sich auch die Frage stellen, wie es mit Klemmts Einwand gegen Locke (und Berkeley) steht, hier werde nicht zwischen Erkenntnisinhalt und -gegenstand unterschieden (148). Dieser Einwand setzt, wie mir scheint, den realistischen Standpunkt bereits voraus, anstatt ihn zu beweisen. Andererseits löst auch eine Konstitutionstheorie unserer Erkenntnisgegenstände dieses Problem nicht, denn sonst wäre ein Fichtescher Idealismus unmöglich, und Kant hätte nicht so viel Mühe gehabt, sich von Berkeley abzugrenzen, dessen Idealismus zu widerlegen und stattdessen eine Position einzunehmen, deren ontologischer Status bis heute umstritten ist. Mir scheint doch, daß hier die wahren Probleme liegen; denn daß Wissen und wahre Erkenntnis nicht rein sinnlicher Art ist, sondern mit der Erfahrung anhebt, aber immer erst durch die Leistung des Denkens zu Wissen wird, ist ja keine Entdeckung Kants, sondern bereits alte aristotelisch-scholastische Überzeugung. Aber diese letzten Bemerkungen sind natürlich keine Kritik, sondern wollen als ein Diskussionsbeitrag verstanden werden, zu dem das vorliegende Werk anregt. Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister vervollständigen diesen Band, der eine empfehlenswerte sachliche, historische und kritisch-philosophische Einführung in die Erkenntnisproblematik darstellt. H. Schöndorf S. J.

Die Zukunft der Metaphysik. Hrsg. *Martin Petzold.* Paderborn: Deutsches Institut für Bildung und Wissen 1985. 287 S.

Der vorliegende Band enthält die Arbeitspapiere und autorisierten Gesprächsprotokolle eines Paderborner Symposions aus dem Jahre 1984. In einem ersten Arbeitspapier umreißt *E. Coreth* thesenhaft Aufgaben einer zukünftigen Metaphysik (9–14). Meta-

physik, so betont er, erfordere einen anthropologischen Ansatz, denn als Form menschlicher Erkenntnis habe sie der menschlichen Orientierung zu dienen. An Problemen, die eine solche Metaphysik anzugehen hat, nennt er: 1. das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, 2. die Frage, wie personales und interpersonales Sein und Geschehen zu begreifen seien, 3. das Problem Freiheit und Notwendigkeit und 4. schließlich das Problem Immanenz und Transzendenz. *H.-E. Hengstenberg* betont in seinem Papier (15–29) vor allem den Charakter der Metaphysik als Prinzipienwissenschaft, die sich mit der inneren Konstitution des Seienden zu befassen habe, und wendet sich in diesem Zusammenhang sowohl gegen die landläufige Meinung, Metaphysik befasse sich mit dem, was über die Physis hinausliegt, wie auch gegen die damit verwandte Konzeption, Metaphysik habe es mit dem Unerfahrbaren zu tun. Die erstgenannte Auffassung ist ihm zufolge deshalb unzutreffend, „weil alles Physische bis hinab zu Bios und Materie mitten in die Metaphysik hineingehört" (15), die zweite deshalb, weil unter der Voraussetzung, daß auch das Physische zum Gegenstandsbereich der Metaphysik gehört, das Erfahrbare eo ipso diesem zugerechnet werden muß. *N. Lobkowicz* stellt in seinem Beitrag (30–48) vor allem auf den „immanentistischen und nicht zuletzt deshalb nihilistischen Grundzug der Neuzeit" ab, der ihm zufolge „die Grundschwierigkeit, heute noch überzeugend Metaphysik zu treiben, auszumachen scheint." (45). Seine These: „Metaphysik gedeiht nur in einer Kultur, der es weitgehend selbstverständlich ist, daß es ein ‚Jenseits' gibt; die zentrale Frage ist dann bloß, wie man am besten kognitiv ‚hinüberkommt'. Lebt man dagegen wie wir in einer Kultur, die der gesamten Tendenz ihres Denkens nach geneigt ist, dieses Jenseits überhaupt zu verneinen bzw. in den Bereich der phantasy zu verbannen, bleibt Metaphysik auch dort, wo sie sauber ausgeführt wird, subjektiv wenig überzeugend" (46). *L. Scheffczyk* formuliert in seinem Arbeitspapier (49–64) eine Reihe von „theologische(n) Desiderate(n) an die Metaphysik" (62). Dabei stellt er fest: „Dem Weg neuzeitlicher Denkentwicklung nachgehend wird die Theologie heute ... nach einem metaphysischen Konzept Ausschau halten, das den Grundfragestellungen und dem gewandelten Wirklichkeitsverständnis angemessener ist als die griechische ‚Substanzmetaphysik'" (ebd.), lege doch die gegenwärtige Denksituation „eine neuartige Gewichtung der Kategorie des Relationalen, des Intentionalen, der Korrelation und der Polarität" (ebd.) nahe, wodurch freilich die Existenz von In-sich-Seiendem und von Wesenheiten nicht geleugnet werden dürfe. Der Einsatz der Metaphysik sollte nach Scheffczyks Meinung weder beim sichtbaren Kosmos erfolgen wie bei den Griechen noch „bei einer modernen Anthropologie, die sich zuletzt in der eigenen Subjektivität verfängt" (ebd.), sondern „bei der Korrelation von Bewußtsein und Sein, von Mensch und gegenständlicher Welt, von Person und Wirklichkeit" (ebd.). Was Scheffczyk positiv vorschwebt ist eine „‚personologische' Metaphysik" (63), die damit ernstmacht, „daß die Person in der Intentionalität zum anderen wie zur Welt zu sich selbst kommt." (62 f.) *H. Staudinger* fordert in seinem Beitrag (65–76) unter Berufung auf „Adornos Grundgedanken ... daß auch das Kleinste, was geschieht, Relevanz hat für die Interpretation des Ganzen" (269), eine Metaphysik des Einzelnen. – Etwas aus dem Rahmen fällt das Thesenpapier des evangelischen Dogmenhistorikers *U. Wickert*, der die These vertritt: „Vermutlich erweist sich Maria Assumpta als Ort einer neu zu entdekkenden (geschichtlich sozusagen bei ihr ankommenden, im wohlverstandenen Sinn auf sie hinauslaufenden) Metaphysik" (88).

Im ganzen geben die Arbeitspapiere und auch die sich daran anschließenden vier Gesprächsrunden, die hier selbstverständlich nicht in ihrem Verlauf referiert werden können, zwar einen gewissen Einblick in die heutige Metaphysikdiskussion, aber wie der letztgenannte Beitrag von Wickert zeigt, ist der Einblick, der hier geboten wird, nicht frei von gewissen Eigenwilligkeiten. Wünschenswert wäre sicher eine breitere Berücksichtigung der aktuellen deutschen Metaphysikdiskussion gewesen. Das gilt sowohl für neuere subjektivitätsphilosophische Ansätze (W. Cramer, D. Henrich) als auch für Spaemanns Versuch einer Neuaneignung des teleologischen Denkens. Zweifel hat Rez. schließlich, ob es Staudinger in seinem Beitrag gelungen ist, die differenzierte Argumentationslage von Adornos negativer Metaphysik genügend zu berücksichtigen.

H.-L. Ollig S. J.

Angehrn, Emil, *Geschichte und Identität.* Berlin/New York: de Gruyter 1985. 397 S.

Die hier vorzustellende Berliner Habilitationsschrift liefert, anhand einer umfassenden Sichtung zeitgenössischer Theorien des geschichtlichen Bewußtseins, einen Beitrag zur Deutung des gegenwärtigen Interesses an Geschichte. Zentral steht das Konzept der „historischen Identität" menschlicher Subjektivität: daß der Mensch sich in einer Geschichte verwirkliche, aus den Ursprüngen seiner Vergangenheit neu seine Zukunft gestalte, kraft einer Kultur der Erinnerung erst wissen könne, wer er eigentlich sei. Dieser Begriff wird heute von vielen in seiner Legitimität oder Realisierbarkeit bestritten. Die einen tun das prinzipiell: sei es, daß sie, unter Berufung auf die (primär passive) historische Konstitution des Individuums, die Identität des Subjekts auflösen (so Nietzsche und vor allem Foucault), sei es, daß sie umgekehrt diese „Identität" ohne geschichtliche Vermittlung in der Natur verankern (so Löwith). – Die anderen meinen, daß das Konzept einer historischen Identität heute, in einer Welt, die tendenziell durchgängig funktionalisiert ist und eine universalistische Moral fordert, keinen rechten Platz mehr hat (so z. B. Luhmann oder auch Marquard). A. stellt sich dieser Bedrohung einer Ontologie und einer Sinngebung, die nicht nur ihm viel bedeutet, sondern die zu den tragenden alteuropäischen Ideen gehört. Die Krise, in die die Idee geschichtlicher Identität durch ihre Übersteigerung zur so kurzlebigen „klassischen" neuzeitlichen Geschichtsphilosophie und deren Verfall gekommen ist, bedeute nicht notwendig schon den Untergang ihres Kerngehalts selbst. – A. packt sein Thema in doppeltem Anlauf an, der von den beiden Polen seiner Formulierung ausgeht. Das Schwergewicht der Ausführungen liegt dabei auf dem ersten Pol, dem Geschichtsbegriff, dem zwei von drei Teilen des Werkes gewidmet sind (T. 1 u. 2). Verf. referiert kritisch fast alle relevanten Diskussionen, die in den letzten 25 Jahren zur Objektivität und der entsprechenden Subjektivität des geschichtlichen Bewußtseins geführt worden sind. Im ersten Teil (11–108) untersucht er – im wesentlichen zustimmend – die narrativistische These von der elementaren Konstitution geschichtlicher Objektivität im Akt des Erzählens; Schapp, Danto, Baumgartner, Lübbe vor allem kommen dabei zu Wort. Im zweiten Teil (109–230) geht es um die verstehende Aneignung des Vergangenen, für dessen theoretische Einholung zahlreiche Interpretationen versucht worden sind, die folgendermaßen typisiert werden: die (entweder deduktiv-nomologische oder „integrative") „theoretische" Erklärung (z. B. Hempel; Dilthey), die „rationale Erklärung" (hier werden u. a. Habermas, Dray und Schwemmer behandelt) und die „hermeneutische Erklärung" (z. B. Droysen, Gadamer, die Kritische Theorie). Im dritten Teil (231–340) setzt die Untersuchung neu ein mit einer Analyse des Identitätsbegriffs, der in drei Formen auftritt: als numerisch-referentielle Identität, als qualifizierendes Sich-mit-etwas-Identifizierthaben, als Mitsichselbigbleiben im Wandel. Identität verweist, in all diesen Bedeutungen, auf Geschichte. – Eine ausführliche Schlußbetrachtung (341–373) faßt, in ausdrücklicher Konfrontation mit den gegenteiligen Stellungnahmen, das Ergebnis der Abhandlung in der These zusammen, daß das Konzept historischer Identität im Prinzip durchaus auch heute möglich und legitim, ja höchst zustimmungswürdig sei. – A. zeigt, daß die Begriffe „Geschichte" und „Identität" nicht nur in einem bloß kontingenten Zusammenhang stehen, sondern gegenseitig aufeinander verweisen. Geschichte (die immer in ihrem Doppelaspekt als vergangenes Geschehen und als dessen Darstellung gesehen werden muß), hat in mehrfacher Weise mit Identität zu tun: Als erzählte lebt sie in ihrer Objektivität, von der Identität der als handelnd eingeführten Subjekte und von der im Rückblick sich zeigenden Einheit des Geschehens; als erzählte und verstehend angeeignete verweist sie auf die zeittranszendierende Identität des erinnungsfähigen Subjekts (als auf ihre Möglichkeitsbedingung) und (als auf ihre Motivation) auf Leitideen praktischen Selbstseins, die Formen der Identität sind: die sinnerfüllte Gesamt-Erstreckung des Lebens und die Verantwortung gegenüber der zu übernehmenden Situation. Umgekehrt zeigt sich reale Identität als geschichtlich vermittelt: Geschichte individualisiert, indem sie, als je-meinige, mich von anderen unterscheidet; will ich ein konkretes Selbstverständnis erreichen, geht das nur auf dem Weg über das geschichtlich Überlieferte und seine Erinnerung; Selbstsein wird erst gewonnen im Medium der Zeit, gegen das es sich zugleich zu behaupten versucht.

Gewiß kann keine formelle wechselseitige Implikation von „Geschichte" und (subjekthafter) Identität statuiert werden, da einerseits Historie-Treiben vielleicht doch des Interesses am Selbstsein entraten kann, und da andererseits eine Weise subjektiver Identität möglich scheint, die sich nicht durch jene Gegenläufigkeit von Ausdruck und Reflexion konstituiert, die zur geschichtlichen Existenz gehört. Dennoch drängt sich eine starke gegenseitige Interferenz von Geschichte und Identität auf, die dem Begriff einer nicht bloß kontingenterweise historischen Identität eine so solide Basis bietet, daß er gegen die vorgebrachten Einwände verteidigt werden kann. Die Idee der geschichtlichen Existenz bewährt sich so einmal, in einem minimalen Sinn verstanden, als ein unausstreichbares Faktum. In einem stärkeren Sinn erweist sie sich als eine Zielvorstellung, die untrennbar mit der Idee des Glücks (oder des sinnerfüllten Lebens) zusammenhängt. Zwar kann sie nicht als die einzig mögliche und einzig richtige Form des Selbstverständnisses dargetan werden. Doch läßt sich zeigen, daß eine Rettung des Individuums, d. h. ein Ernstnehmen des einzelnen in dem, worin es nicht funktionalisiert werden kann, nur unter ihrer Voraussetzung möglich ist. In ihr sind die Ideen der Ganzheit und des Zwecks, die für die sog. klassische Geschichtsphilosophie konstitutiv waren, in eine neue Denksituation hinüber bewahrt, während die seinerzeit ebenso wichtigen Elemente der Universalität und der prozeßhaften, nach Gesetzen verlaufenden Verwirklichung aufgegeben werden müssen. – Das knappe Referat kann keine adäquate Vorstellung von der ungewöhnlichen Differenziertheit der in A.s Werk dokumentierten Auseinandersetzungen geben, weder im Hinblick auf die Vielzahl der durchgesprochenen Positionen, noch im Hinblick auf die Genauigkeit und Vornehmheit, mit der das geschieht. Noch weniger ist es hier möglich, in eine sachliche Diskussion mit den von ihm entwickelten Deutungsvorschlägen einzutreten. Aufs Ganze gesehen scheint seine These sehr gut fundiert. Das Pathos, mit dem sie vertreten wird, kommt spürbar weniger zum Zug als der Fleiß, mit dem sich der Verf. kritisch wägend in die Deutungen anderer Autoren vertieft. Durch diese Gewichtsverteilung und durch die relativ große Distanz seines akademischen Denk- und Sprachduktus zu einem unmittelbaren, beispielgesättigt lebensnäheren Ausdruck der Probleme hat der Verf. seine These vielleicht um einen Teil der Wirkung gebracht, die sie verdienen würde. Obwohl auch der Verlag, durch die Verwendung sehr kleiner Drucktypen, die Lesearbeit eher erschwert hat, bleibt zu hoffen, daß dieses solide gearbeitete, auf säurefreies Papier gedruckte Werk viele Leser finden möge. G. Haeffner S. J.

Lotz, Johannes B., *Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit.* Salzburg: Müller 1986. 178 S.

Einleitend verweist L. darauf, daß das Thema Geschichtlichkeit in der neueren philosophischen Forschung eine entscheidende Rolle spiele. Namentlich die Anthropologie habe sich damit zu befassen, „weil sie allein in dem Maße zu klären vermag, was und wer der Mensch ist, wie es ihr gelingt, die Eigenart des Geschichtlichen aufzuhellen." (1) Schwierigkeiten mache allerdings das mit der Geschichtlichkeit zwangsläufig gegebene Problem der Relativierung. L. sieht hier zwei einander entgegengesetzte Stellungnahmen: „Um der Relativierung zu entgehen lehnt man die Geschichtlichkeit entweder gänzlich ab, oder läßt sie nur in einem mehr oder weniger eingeschränkten Sinne zu". Andererseits bekennt man sich, „weil sich die Geschichtlichkeit als unausweichliche Gegebenheit darbietet ... zu der mehr oder weniger radikal genommenen Relativierung oder findet sich mindestens damit ab." (2) L. hält beide Alternativen für problematisch und bemüht sich darum, „das eigentlich der Relativierung überlegene Wesen der Geschichtlichkeit auszuarbeiten". (ebd.) – Zunächst befaßt er sich mit dem Problem der Geschichtlichkeit des Menschen (4–23). Dabei stellt er nicht nur heraus, daß der geschichtliche Mensch wesentlich aus der Spannung zwischen Teil und Ganzen lebt, insofern ein einzelner Mensch nie die ganze Fülle des Menschlichen ausschöpft, trotzdem aber immer darauf verwiesen bleibt, er differenziert auch zwischen einem zweifachen Wesen des Menschen, nämlich dem wandelbaren oder physischen Wesen, in dem Menschen einer begrenzten Zeit oder/und eines begrenzten Raumes übereinkommen, und dem unwandelbaren oder metaphysischen Wesen, das sich „in al-

len Menschen findet und so lange behauptet, wie es überhaupt Menschen gibt" (20). In einem 2. Kap. wendet er sich dem Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheit zu (24–74). Er spricht hier von einem „Ineinander von Wandelbaren und Unwandelbarem" (50) in dem Sinne, daß das Unwandelbare (der Wahrheit) nicht starr über dem Wandelbaren steht, sondern uns gerade in diesem begegnet. Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit geht L. dann über zur Geschichtlichkeit des Sittlichen (75–123). Wichtig ist für ihn vor allem „das Zusammenspiel des Allgemeinen und des Einzelnen" (102) in diesem Bereich. Einerseits macht er deutlich, daß sich beide Zonen voneinander abheben, weil weder das Allgemeine je ganz in das Einzelne umgesetzt noch das Einzelne je ganz vom Allgemeinen durchleuchtet ist. Zugleich aber seien beide auch aufeinander angewiesen, „weil sich das Allgemeine einzig im Einzelnen erfüllt und das Einzelne seinen vollen Gehalt einzig im Allgemeinen erreicht." (102)

Nachdem L. in allen drei Fällen, sowohl im Fall der Geschichtlichkeit des Menschen wie im Fall der Geschichtlichkeit der Wahrheit und der Sittlichkeit deutlich gemacht hat, daß diese „keineswegs mit Relativierung zusammenfällt, sondern in ihr wesentlich das Absolute am Werke ist" (124), wendet er sich abschließend (124–159) der Frage zu, „ob das Geschichtliche sich selbst genügt und damit autonom in sich geschlossen ist oder über sich hinausweist und damit für das Übergeschichtliche offen ist." (124) Er bejaht die Gründung der Geschichte im Ewigen und sieht einen zentralen Grund für das heutige Leiden an der Geschichte gerade darin, „daß die Verwurzelung im Übergeschichtlichen schwach oder gar nicht entwickelt ist." (159) H.-L. Ollig S.J.

Bischlager, Hans, *Umweltwahrnehmung und Körpererfahrung.* Über Anfang und Ende der Neuzeit (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Soziologie 93). Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy: Lang 1984. 263 S.

Als ein Beitrag zur Problematik unserer Gegenwart soll mit dieser Schrift auf die Vernachlässigung der „Realität des Körpers als Erkenntnisquelle" in der gängigen Geschichtsauffassung hingewiesen werden, die zu rationalistisch als reine Geistesgeschichte aufgefaßt werde. Darum sollen „verschiedene Arten der *Körper*wahrnehmung und der *Körper*erfahrung" (14) untersucht werden, wie sie sich in den nach B.s Meinung entscheidenden „Epochenübergängen des 14./15. und des beginnenden 20. Jahrhunderts" zeigen, denn die „Wahrnehmungsunfähigkeit der etablierten Politik für die welt- und lebensbedrohenden Probleme der Gegenwart" lasse sich „erklären durch das Befangensein in einer Wahrnehmungsweise, die vor nicht weniger als 500 Jahren ihren Ausgang genommen" habe (15). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeichne sich ein „Umbruch" (255), eine „neue Wahrnehmung" ab, von der her erst ein „im eigentlichen Sinn ‚positives' Umweltverständnis entwickelt werden" könne (256).

B. bringt darum eine Reihe paralleler Fallstudien aus den beiden genannten Zeiten, die den Bereichen der Kunst (Malerei, Architektur, Literatur), der Politik (Verfassungen und theoretische Schriften) und der pädagogischen Theorie entnommen sind. Die ausgewählten Beispiele werden verhaltenshistorisch nach der Methode der Konfigurationsanalyse untersucht und interpretiert. Man könnte wohl auch von strukturellen Analysen sprechen. Vitruv und Villard de Honnecourt auf der einen Seite werden Alberti, di Giorgio Martini und Leonardo da Vinci auf der anderen Seite gegenübergestellt. Sie alle beziehen Architektur auf die Grundstruktur des menschlichen Körpers. Geht es bei diesem aber bei den erstgenannten Autoren um die rechte Standfestigkeit, so ändert sich diese Sicht im 14./15. Jahrhundert: Nicht mehr das Aufruhen auf den Beinen ist entscheidend, sondern der Körper läßt sich in einen Kreis einschreiben, der seine Bewegungsmöglichkeiten anzeigt. Es handelt sich um eine Zentrierung auf das Selbst, das um sich herum einen Gleichgewichtszustand herstellt. Das Aufkommen dieses neuen equilibristischen Verständnisses wird sodann an je zwei norditalienischen Städten in bezug auf ihre Verfassung (Siena und Florenz) und ihre städtebauliche Anlage (Siena und Pienza) illustriert. Für die Lösung des Problems der Interessenverschiedenheit setzt Siena auf ein stabiles Fundament in Gestalt eines neutralen auswärtigen Podestà, während die spätere, aus Savonarolas Zeit stammende Florentiner Verfassung gesellschaftliche Stabilität durch ein System des Gleichgewichts schaffen will. Analog

hierzu zeigt eine subtile Analyse der Anlage der Piazza in Siena, wie hier alle Linien auf einen stabilisierenden Fixpunkt zulaufen, während in Pienza die Struktur des Zentrums nur verständlich wird, wenn man es aus dem Prinzip gegenseitigen Ausbalancierens nach dem Schema eines stilisierten menschlichen Körpers gestaltet sieht. Ein Vergleich einiger pädagogischer Konzeptionen aus dem 13. und dem 15. Jh. (Ägidius Romanus im Gegensatz zu Vegio und Alberti) zeigt, daß bei dem Früheren die Unterwerfung unter vorgegebene Gesetzmäßigkeiten Prinzip ist, während das 15. Jh. der jeweiligen Eigenentwicklung des Kindes Raum gibt. Diese Anerkennung der Eigenpersönlichkeit des Kindes findet ihre Widerspiegelung in der Malerei. Während bei Cimabues Madonna-Kind-Darstellung (13. Jh.) Mutter und Kind in einem festen Gesamtgefüge ruhen, zeigt sich bei Filippo Lippi (15. Jh.), daß Mutter und Kind je einer eigenen Sphäre angehören und so zueinander in Beziehung gesetzt werden. Schließlich zeigt sich die Tendenz zur Zentrierung auf das Selbst in der Literatur. Angst und Bedrohung durch die Naturmächte überwindet der Mensch bei Petrarca durch sein innengeleitetes Handeln. Erzählungen aus Boccaccios Dekameron zeigen ebenso wie ein belehrendes Werk Albertis, wie die Frau in ihrer Beziehung zum Mann rein auf Grund ihres eigenen, gleichsam nackten Selbstbezugs Stand gewinnt und sich zu behaupten vermag. Alle diese Beispiele dienen als Indizien für die Wendung zum Selbst und damit zu einer rationalen Beherrschung des Körpers, wie sie sich zur damaligen Zeit vollzieht.

Im zweiten Teil des Buches folgen entsprechende Beispiele aus dem ersten Drittel unseres Jahrhunderts, die den Umbruch in der Wahrnehmungsart exemplifizieren sollen. In der bildenden Kunst wird hierfür vor allem Paul Klee (daneben auch Picasso), in der Architektur Le Corbusier mit seinen städtebaulichen Visionen herangezogen. Bei Klee wird nicht nur an Hand von Bildern, sondern auch durch reichliche Heranziehung seiner Reflexionen gezeigt, daß hier der menschliche Körper nur noch aus und in einem größeren Strukturgeflecht, einem umfassenden Feld nichtrationaler Kräfte und Räume konzipiert ist. Le Corbusier schwebe eine ganzheitliche Sicht der Stadt vor, bei der das Innen nicht mehr gegen das Außen abgegrenzt ist, sondern alle Momente in einer weiten und umfassenden Konzeption integriert sind. Das Individuum wird hier nicht mehr aus seinem Selbst heraus verstanden, sondern in einen größeren Rahmen eingebettet, ist in Felder und Kräfte hineinverflochten, die nicht auf das Individuell-Rationale beschränkt sind. Diese Sichtweise nennt B. „mediale" Erfahrung, da in ihr der Mensch im Medium größerer und ihn umgreifender Linien und Felder erfaßt wird. Diese Erfahrung zeige sich auch bei der Analyse der politischen Konzeptionen von Eisner, Hugo Preuß und Carl Schmitt. Bei ihnen wird dem bisherigen Gedanken des Interessen- und Mächteausgleichs eine politische Konzeption gegenübergestellt, wo aus der Gesamtheit des Volkes eine neue und den Rahmen des Bisherigen sprengende Dynamik des Politischen entbunden werden soll. Maßgebliche pädagogische Konzeptionen der damaligen Zeit weisen trotz ihrer verschiedenen Provenienz (Idealismus, Lebensphilosophie, Psychoanalyse) auf etwas Gemeinsames, nämlich die Zugrundelegung überindividueller Kräfte und Faktoren, ohne die der junge Mensch nicht zureichend erfaßt wird. Zwei Erzählungen (Döblin, Kafka) skizzieren schicksalhafte, strukturell bedingte Bedrohungen des Menschen, denen gegenüber nicht mehr wie früher das auf sich gestellte Selbst den siegreichen oder scheiternden Gegenpol darstellt. Schließlich sieht B. auch in Ibsens „Nora" und in Leo Löwenthals Interpretation von Ibsens Werken eine Bestätigung für diese „mediale" Sichtweise. Das klassische Subjekt-Objekt-Verhältnis im Umgang der Menschen miteinander und mit der Welt werde aufgehoben, die bürgerlich-liberale Individualität mit ihrer Trennung des Privaten vom Öffentlichen lasse sich nicht mehr aufrechterhalten.

Ohne Zweifel sind dies interessante und teilweise bestechende Analysen, und das Nebeneinander verschiedener Lebensbereiche verleiht ihnen einen besonderen Reiz. Aber ist damit wirklich belegt, daß zu Beginn unseres Jahrhunderts eine neue, nicht mehr einseitig rationalistische Körper- und Umwelterfahrung aufscheint, die uns helfen kann, unsere heutigen Probleme zu sehen und zu lösen? Hierzu müßte gezeigt werden, daß die ausgewählten Beispiele repräsentativ für die gesamte Epoche und immer zutreffend interpretiert sind, was prinzipiell schwierig ist. Die Wende zum Subjekt ge-

gen Ende des Mittelalters und die daraus resultierende equilibristische Konzeption dürfte kaum problematisch sein, eher schon die für den Beginn unseres Jahrhunderts angenommene „mediale" Wahrnehmung. Dieser Begriff scheint wenig präzise zu sein und sehr Divergierendes zu umfassen: von gesellschaftlichen über psychologische bis hin zu ökologischen Strukturen. Ferner: Liegt dies nicht großenteils schon im 19. Jh. begründet (Idealismus, Romantik, Sozialismus, Evolutionstheorien ...)? Muten uns Le Corbusiers Entwürfe einer Stadt der Zukunft nicht eher als ein in planerische Gigantomanie gesteigerter Rationalismus cartesianischer Art an denn als eine Wahrnehmung der Verflochtenheit des Menschen in die ihn umgebenden und prägenden Strukturen? Haben die angeführten politischen Ideen nicht eine fatale Affinität zu totalitären Tendenzen, mag dies auch nicht in der Absicht ihrer Urheber gelegen haben? Es fragt sich auch, ob man dies alles unter „Körpererfahrung" subsumieren kann. (Warum ist eigentlich nie vom „Leib" die Rede?) Diese Anfragen ändern aber nichts daran, daß es sich um eine vergleichende Analyse handelt, die einen wertvollen Baustein einer geistes- und kulturgeschichtlichen Forschungsrichtung darstellt, die uns hoffentlich noch viele interessante Ergebnisse liefert. Zwar enthält die Arbeit kein Register, aber sie ist klar und überschaubar gegliedert. Schwarz-Weiß-Abbildungen der besprochenen Malerei und Architektur sowie zahlreiche instruktive Skizzen helfen dem Leser, die dargebotenen Interpretationen problemlos nachzuvollziehen. H. Schöndorf S. J.

Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem. Hrsg. *Günther Pöltner, Helmut Vetter* (Religion, Wissenschaft, Kultur 7). Wien: Herold 1986. 128 S.

Der Band dokumentiert die Vorträge eines Symposions, das im Frühjahr 1985 an der Wiener Katholischen Akademie stattgefunden hat. Die Grundtendenz der meisten Beiträge liegt darin, nicht eine Lösung für das sog. Leib-Seele-Problem zu suchen, sondern dieses selbst auf seine Voraussetzungen hin zu durchleuchten und so in gewisser Weise schon als Problem aufzulösen. *G. Pöltner* nimmt seinen Ausgangspunkt an der schon fast klassisch zu nennenden Problemformulierung und -lösung durch H. Feigl: „Bewußtseinszustände" und „körperliche Vorgänge" stünden in zweierlei Relationen: in einer empirischen, die von der Physiologie studiert wird, – und in einer logischen, die zu klären Aufgabe der Philosophie ist. P. zeigt, daß den solchermaßen objektivierten Größen des Physischen und Psychischen die übersprungene (sowohl phänomenologisch wie transzendental faßbare) Wahrheit des leibhaften Daseins zugrundeliegt. *K. A. Wucherer-Huldenfeld* setzt diesen Gedanken fort: Er sucht in der Art, wie wir unser inter- und intrapersonales Seinsverhältnis leben, Motive für solch selbstvergessenes Objektivieren und findet sie in Erfahrungen, die uns zu einer „schizoiden" Daseinsfigur drängen. Der Leib-Seele-Dualismus wäre dann zu verstehen als die zur Ideologie verfestigte Gestalt des schizoiden Selbstverständnisses. *R. Schulte* geht es um einen Begriff des Mann- und Frau-Seins, der von der Irreduzibilität der Person, nicht von der Sexualität als allgemeiner biologischer Tatsache aus konstruiert wird. Damit verfallen alle Definitionsversuche der Geschlechtlichkeit unter dem Begriff der wesenhaften Polarität ebenso der Ablehnung wie jene, die im Nur-Mann- bzw. Nur-Frau-Sein einen Mangel sehen. Für Schulte begründet der Geschlechtsunterschied nicht die Notwendigkeit der Er-gänzung, sondern die Möglichkeit der gegenseitigen Bereicherung. Als zur Person gehörig, darf er nicht in die Sphäre des bloß Leiblichen abgeschoben werden. *H. Vetter* deckt die problematische Struktur des Freudschen Begriffs des Psychischen auf, der in Absetzung gegen die ungeklärten Begriffe des Bewußten und des Physischen gebildet wurde. Aus diesem Grund schwankt Freud hinsichtlich der Lehre von der Psyche zwischen mechanistischen und dramatischen Kategorien, und hinsichtlich des Leib-Seele-Problems zwischen den verschiedenen Spielarten der nachcartesischen Lösungsversuche. *B. Weissmahr* geht es um die Vereinbarkeit von menschlicher Geistigkeit und Evolution. An der Irreduzibilität der höheren Seinsstufen (insbesondere der menschlichen Seele) auf die niederen festhaltend, fragt er sich, wie die Entstehung des Höheren aus dem Niedrigeren denkbar sei. Voraussetzung für eine Lösung ist die Unterscheidung des sog. Verstandesbegriffs von Leib und Seele (= res extensa und res non-extensa) vom entsprechenden Vernunftbegriff (Seele als das subsistie-

rende Identitätsmoment des in unvollkommener Weise Identischen, d. h. des Materiellen). Die Höherentwicklung selbst wird durch den Hinweis auf die metaphysische Tatsache der (vom schöpferischen Transzendenten her ermächtigten) Selbstüberbietung, das in allem Wirken liegt, verständlich gemacht. *F. Inciarte* will (gegen v. Bredow, z. B.) zeigen, daß es für den Gedanken des uns verheißenen ewigen Lebens nicht notwendig sei, an einer vom Tod nicht zerstörbaren Seele, als Prinzip einer bleibenden personalen Identität, festzuhalten. Warum solle – wenn das identisch ist, was alle Eigenschaften gemeinsam hat – nicht etwas neugeschaffen werden können, das alle Eigenschaften mit einem früher Existierenden gemeinsam hat, inclusive die zeitlichen (nur daß diese aus der Gegenwartsform in die Vergangenheitsform übergegangen sind: Fritz, der zum Zeitpunkt t sündigt, wird nun zu Fritz, der damals zum Zeitpunkt t gesündigt hat), so daß echte Identität ohne Seinskontinuität gegeben ist? *F. Ricken* greift die Behandlung des Leib-Seele-Problems in der Fassung der Analytischen Philosophie auf; es geht dort um die Frage, welcher Art die kausale Interaktion zwischen dem, was wir als mentales und physisches Phänomen kennen, sei. Angesichts der Aporien, in die man durch die Anwendung des Kausalitätsbegriffs gelangt, entstehen Versuche, die Dualität des Ausgangspunktes auf die Einheit der einen, der physischen Seite zu reduzieren. Ricken diskutiert und destruiert kritisch zwei Formen eines solchen Physikalismus: die Identitätstheorie Smarts und den Funktionalismus des frühen Putnam. Er selbst sieht eine Lösung in der Unterscheidung des Begriffs der physischen Kausalität von dem der Handlungskausalität; letztere ist irreduzibel auf erstere, aber mit dieser verflochten. Damit ist sowohl der physikalistische Monismus wie der einfache Dualismus überwunden. – Die mit ganz verschiedenen Optiken arbeitenden Beiträge konvergieren in der Betonung der Einheit des Menschen und in der Ablehnung materialistisch-reduktionistischer Thesen. Auf einzelne problematische Punkte in den hochkonzentrierten Skizzen einzugehen, ist hier nicht möglich. Aufs Ganze hin gesehen scheint mir eine gewisse Schwäche darin zu liegen, daß die eigentlichen Motive, die zum Dualismus Descartes' geführt haben, nicht recht zur Sprache kommen und deshalb in ihrem Gewicht m. E. unterschätzt werden, und zwar sowohl hinsichtlich der Stellung des frei urteilenden Ich wie der Indifferenz der Naturvorgänge zu humanem Sinn. Doch tut dies dem befreiend-hermeneutischen Wert der vorliegenden Aufsatzsammlung keinen wesentlichen Abbruch. Wer sich, im Horizont heutigen Denkens, für das sog. Leib-Seele-Problem interessiert, wird hier wichtige Beiträge finden. G. Haeffner S. J.

Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983. Hrsg. *Krzysztof Michalski* (Institut für die Wissenschaften vom Menschen). Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 204 S.

1982 wurde in Wien das „Institut für die Wissenschaft vom Menschen" vom Hrsg., Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm gegründet, in dem „Wissenschaftler, Künstler und Intellektuelle aus allen Gegenden Europas" (7) an dem gemeinsamen Projekt „Mensch" zusammen arbeiten sollten. Die erste Frucht dieses Instituts ist das Kolloquium, das im August 1983 in Castelgandolfo in Anwesenheit von Papst Johannes Paul II. stattfand und das in seinen Grundzügen im vorliegenden Buch aufgezeichnet wurde. Eine Gruppe von 11 polnischen, deutschen, französischen Philosophen, Theologen, Historikern, Soziologen usw. kommt hier zu Wort. Die Beiträge sind allerdings nicht nur in der Länge sondern auch in der Qualität unterschiedlich. Besonders zu nennen sind die Referate von *C.-F. v. Weizsäcker, G. Ebeling, E.-W. Böckenförde* und *R. Spaemann. V. Weizsäcker* ist „in Versuchung geführt worden und ... der Versuchung erlegen" (14), den vollen Entwurf einer Philosophie zu skizzieren, der um die Begriffe „Zeit, Physik und Metaphysik" (13–39) kreist. Wie nicht anders zu erwarten, läßt sich ein solches Unterfangen auf so wenigen Seiten nur unvollständig durchführen. So ist es nicht verwunderlich, wenn es zu solchen fragwürdigen Definitionen kommt: „Ich nenne ferner ein erkennendes Subjekt endlich, wenn es in seiner Erkenntnis auf endliche Objekte beschränkt ist" (24). Wenn menschliche Erkenntnis – denn davon ist die Rede – wirklich auf endliche Objekte beschränkt ist, dann ist philosophische und sogar theologische Gotteserkenntnis unmöglich. *G. Ebeling* untersucht als Theo-

loge „die Geschichte der Definition des Menschen als animal rationale" und zeigt auf, daß schon der Übergang von der Formel des Aristoteles ζῶον λόγον ἔχον zu der von Boethius' animal rationale eine inhaltliche Verkürzung darstellt. „Das λόγον ἔχειν (Sprache haben), das immer auch ein λόγον διδόναι (Rechenschaft geben) einschließt, ist zur ratio erstarrt als dem Vermögen der Abstraktion" (74). Die Erfassung des Individuellen und kontingent Geschichtlichen und des Bösen bleibt außerhalb des Interesses oder ist nur etwas Marginales. Die biblisch-christliche Tradition mit dem Menschen als Sünder, welcher der Erlösung bedarf und der als Ebenbild Gottes auf das ewige Leben ausgerichtet ist, steht dazu in Spannung. Die Aufgabe der Theologie ist es, diese so wichtigen Befunde einer theologischen Anthropologie in ein interdisziplinäres Gespräch mit einzubringen. Von einem ganz anderen Ansatz geht *E.-W. Böckenförde*, Richter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, in seinem Beitrag „Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung" (91–99) aus. Nach der „heutigen Rechtsordnung ... westlich demokratischer Staaten ... wird der Mensch grundsätzlich als einzelnes Individuum vorausgesetzt und in Blick genommen" (91). Der Mitmensch erscheint im heutigen Recht nicht als Bedingung des eigenen Menschseins, sondern nur als „Begrenzung der eigenen rechtlichen Freiheit – als der andere, dessen Recht zu achten ist" (92). Zweitens ist in der heutigen Rechtsordnung die „metaphysische oder transzendentale Bestimmung" (93) des Menschen nicht von Relevanz. Das Recht gibt keine Vorgabe dafür, wie er sich seine Bestimmung selbst zu wählen hat. Drittens erhebt die heutige Verfassungsordnung „den religiös-weltanschaulichen und geistig-ethischen Pluralismus zum rechtlich abgesicherten, strukturierten Grundbestand der öffentlichen Lebensordnung" (94). Über diese individuelle Rechtsordnung hinaus gibt es aber auch rechtliche Regelungen für Institutionen der politischen Gemeinschaft und für das Zustandekommen und die Bedingungen einer Demokratie. Schließlich betreffen die Rechtsordnungen in „zunehmenden Maße die Menschen nicht mehr als Person ..., sondern in abgegrenzten Rollen und Funktionen" (98). Besonders diese letzte Entwicklung trifft – wie partiell unvermeidbar sie auch sein mag – am empfindlichsten das philosophisch-theologische Verständnis von dem Personsein des Menschen. Ein bedenkenswerter Beitrag ist der von *R. Spaemann* „Über den Begriff einer Natur des Menschen" (100–116). Ausgehend von Kant wird ein philosophiegeschichtlicher Überblick über die verschiedenen Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?" gegeben. Sicherlich ist der in der Descart'schen Unterscheidung von res extensa und res cogitans gründende Dualismus zu überwinden. Aber das ist doch wohl auch nicht möglich durch einen neuen Erkenntnismonismus etwa des panpsychischen Identismus von Rensch oder der evolutionären Erkenntnistheorie verschiedener, hauptsächlich aus dem naturwissenschaftlichen Lager kommender Autoren. Wer über die Natur des Menschen philosophiert, muß ihn, wenn er kein verkürztes Bild geben will, notwendig begreifen als den, der sich selbst transzendiert. Allein wegen dieses Beitrags lohnte es sich, dieses Buch zu erwerben. Im ganzen gewinnt man einen sehr guten Einblick in die Komplexität und Pluralität des Wesens, das wir Mensch nennen, und über den wir noch längst nicht am Ende mit unserem Nachdenken sind.

R. Koltermann S. J.

3. Ethik

Finnis, John, *Fundamentals of Ethics.* Oxford: Clarendon Press 1983. 163 S.

Um es gleich zu sagen: Der Titel des Buches (im folgenden: FE) verspricht mehr, als seine Ausführungen halten. Schwerpunkt dieser sechs Caroll-Lectures, die F., Rechtsphilosoph und Fellow des University College in Oxford, 1983 an der Georgetown University in Washington DC gehalten hat, ist die Kritik. Kap. II und III wenden sich gegen einen moralischen Skeptizismus, wie ihn Hobbes, Hume und im Anschluß an sie John L. Mackie vertreten. Kap. IV und V greifen eine Richtung innerhalb der katholischen Moraltheologie an: den z. B. von Richard A. McCormick und Bruno Schüller

vertretenen Konsequentialismus oder, wie er neuerdings auch bezeichnet wird, Proportionalismus. Wer wissen will, welche Thesen zur Grundlegung der Moral F. positiv vertritt, bleibt auf Hinweise angewiesen, deren systematischer Zusammenhang nicht hinreichend deutlich wird; verstanden werden dürften sie wohl nur von dem, der vorher gelesen hat: J. Finnis, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980 (im folgenden: NL). Dieses frühere Buch versucht, gegenüber dem Rechtspositivismus die Lehre vom Naturrecht zu rehabilitieren, und entwickelt in diesem Zusammenhang eine Ethik (siehe vor allem Kap. III–V), die sich vor allem auf Thomas von Aquin beruft.

Das moralische Einzelurteil beruht nach F. auf zwei Mengen von Prinzipien: 1. Prinzipien, welche Grundgüter oder -werte (basic goods oder values) vorgeben, die Bestandteile der menschlichen Entfaltung (Glück, Vollkommenheit) sind. NL listet genau sieben auf, unter ihnen Leben, Wissen, ästhetische Erfahrung, praktische Vernunft, Religion. Diese Grundwerte haben den Charakter von platonischen Ideen: Sie lassen sich in dieser Welt niemals voll verwirklichen. Ein Versuch, diese Prinzipien aufzuweisen, wird in NL nur für das Wissen gemacht. Eine Antwort auf die Frage, weshalb es gerade und nur diese sieben sind, erhält der Leser nicht. Schwer verständlich ist auch, weshalb die praktische Vernunft, die doch das auf Güter bezogene sittliche Urteilsvermögen ist, lediglich eines unter diesen Gütern sein soll. Auch in FE bleiben diese Fragen offen. Dennoch wird hier die erkenntnistheoretische Problematik neu und ausführlicher reflektiert. Gegenüber Hume und dessen Nachfolgern übernimmt F. die aristotelische These, daß der Mensch nur wünschen kann, was er für gut hält. Durch eine Einsicht, die keine ‚Intuition' und keine Ableitung aus anderen Propositionen sei, erkenne der Mensch, daß seine natürlichen Neigungen sich auf begehrens*werte* Objekte richten (FE 51). Der inspirierende Text sind hier ohne Zweifel die Ausführungen des Thomas über die inclinationes naturales in S. th. I II q. 94 a. 2. Diese Überlegungen zur Werterkenntnis in FE II. 7 und III. 3, die sich z. T. auf David Wiggins stützen, dürften der konstruktivste Teil dieses Buches sein. 2. Die zweite Menge von Prinzipien hat einen mehr formalen und methodologischen Charakter. Sie sollen zwischen den Wertprinzipien und inhaltlichen moralischen Forderungen, die z. B. Mord, Diebstahl und Lüge verbieten oder das Halten von Versprechen vorschreiben, vermitteln (FE 74). F. nennt sie „the basic requirements of practical reasonableness" (NL V; FE III. 6). Ihre Zahl beträgt neun bzw. zehn. Auch hier wird m. E. nicht zwischen den Ebenen unterschieden. Eines dieser Prinzipien fordert z. B., dem eigenen Gewissen zu folgen. F. nennt es zusammen mit den Forderungen, Werte nicht willkürlich zu bevorzugen und sich gegenüber Personen unparteiisch zu verhalten. Diese beiden zuletzt genannten Prinzipien haben die Funktion eines Kriteriums des sittlich Richtigen, was für das Prinzip, man solle seinem Gewissen folgen, nicht gilt. Das für die Kritik des Proportionalismus wichtigste Prinzip ist: „Do not choose directly against any basic human good" (FE 109; NL V. 7). Ein indirekter Verstoß gegen einen Grundwert liegt nach NL vor, wenn der Akt, der ein Grundgut schädigt, direkt und unmittelbar der Förderung desselben oder eines anderen Grundgutes dient. Ausgeschlossen ist dagegen die sittliche Rechtfertigung des schädigenden Aktes durch seine guten Folgen. Dieses Prinzip führt zu ausnahmslos geltenden Verboten. Eine wesentliche Voraussetzung für F.s Kritik am Proportionalismus ist auch, daß er die Grundgüter für inkommensurabel hält. Wiederum fragt man sich: Warum gerade diese neun Prinzipien? Besteht zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang? Wie werden sie begründet? In NL erhalten wir einen nicht ausgeführten und in bezug auf seine methodologischen Implikationen nicht reflektierten Hinweis auf die Aristotelische Phronesis (V. 1). FE behauptet, es handle sich um Ausdrücke des „most general moral principle – that one remains open to integral human fulfilment" (76) und verweist auf die neueste Arbeit des bereits im Vorwort genannten Germain Grisez. Jede dieser Antworten ist so unbestimmt, daß sie nicht befriedigen kann.

F. bestreitet, daß der Proportionalismus ein Fundament in der Tradition der katholischen Moraltheologie hat. Er könne sich nicht auf die Lehre von der actio duplicis effectus in S. th. II II q. 64 a. 7 c berufen. Die Proportion, um die es Thomas dort gehe, sei lediglich die eines bestimmten Mittels zu einem bestimmten Ziel. „There is here no trace of any doctrine that it is morally permissible to kill when one considers that the

good to be attained by killing outweighs (is proportionately greater than) the harms created overall by killing and the goods to be attained overall by not killing." (FE 85). Ich habe diesen Satz auch deshalb zitiert, weil er charakteristisch dafür ist, wie pauschal die Position des Proportionalismus an vielen Stellen von F. dargestellt wird. Zur Sache: Der Hinweis auf das Mittel-Ziel-Verhältnis beweist in keiner Weise, daß es nicht um einen Güterkonflikt und eine Güterabwägung geht. Auch das vieldiskutierte Beispiel des Sheriffs, der einen Unschuldigen tötet, um eine Lynchjustiz zu verhindern, kann in die Kategorien Mittel-Ziel gefaßt werden. Das Übel, das Mittel ist oder durch den Gebrauch des Mittels verursacht wird, muß abgewogen werden gegen das Gut, welches das Ziel ist. Jedes Ziel-Mittel-Verhältnis kann auch in der Sprache der Doppelwirkung beschrieben werden, wodurch der Güterkonflikt noch deutlicher wird: Die beiden Wirkungen sind das Gut des Ziels und das Übel des Mittels. Das auf Cicero zurückgehende und in der Tradition verbreitete Prinzip des minus malum wird von F. folgendermaßen interpretiert: „if you are set on wrongdoing, at least restrict your wrong" (FE 90). Es rät also dem, der zum Unrecht entschlossen ist, doch wenigstens kein zu großes Unrecht zu tun! Ich muß gestehen, daß diese Deutung mir zum ersten Mal bei F. begegnet ist. Ich hatte das Prinzip bisher immer folgendermaßen verstanden: Wer sich in einer Situation befindet, in der er nur zwischen zwei Übeln wählen kann, handelt sittlich richtig, wenn er das kleinere Übel wählt. Bei den Übeln kann es sich um außersittliche Übel handeln, aber auch um das sittlich falsche Handeln von Dritten, das der sich Entscheidende unter keinen Umständen verhindern kann. Einige Argumente gegen den Proportionalismus erscheinen fast grotesk: Der Proportionalismus könne die Tatsache der sittlich falschen (und schlechten) Entscheidung nicht erklären (FE 89); er impliziere, daß man sich nicht um die Schwachen und Unschuldigen kümmern dürfe (FE 136); er sei mit dem Christentum unvereinbar, weil er sich eine Verantwortung anmaße, die das Christentum allein Gott zuschreibe (111). In einer Zeit, in der es in vielen Entscheidungen um die Zukunft der Menschheit geht, klingt der letzte Vorwurf fast wie eine Aufforderung zum verantwortungslosen Handeln. Wenn F. behauptet, alle proportionalistischen Argumente seien lediglich Rationalisierungen und mit ihnen lasse sich jede Lösung beweisen, die der Betreffende favorisiere (FE 94f.), so verläßt er damit die sachliche Argumentation, um sich auf das Niveau von Unterstellungen zu begeben.

Versteht man unter einer Theorie des Naturrechts eine kognitive Ethik, die über formale Prinzipien hinaus zu inhaltlichen Gütern und Rechten kommt, so ist deren Rehabilitierung ein dringendes Desiderat der gegenwärtigen Moralphilosophie. *Diesem* Anliegen von F. ist daher voll zuzustimmen, auch wenn man der Auffassung ist, daß er es mit dogmatischen Methoden vertreten und ihm deshalb einen schlechten Dienst erwiesen hat.

F. Ricken S. J.

Seif, Klaus Philipp, *Daten vor dem Gewissen.* Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. Freiburg: Herder 1986. 160 S.

Zusammen mit der Nuklear- und Biotechnik ist die Verarbeitung von Daten mit Hilfe von Computern heute eine der großen Bedrohungen des menschlichen und menschenwürdigen Lebens. Der spezifische Akzent des vorliegenden Buches ist, daß es das umstrittene Thema Datenschutz aus der emotionsbeladenen Atmosphäre der politischen Tagesdiskussion heraushebt und auf der Grundlage einer fundamentalethischen Position nüchtern und ausgewogen diskutiert. Der Leser ist angenehm überrascht, in einer Abhandlung über elektronische Datenverarbeitung (EDV) Namen wie Thukydides, Platon, Aristoteles, Kant und Scheler zu finden. – S. informiert zunächst (Kap. 1) über Nutzen und Gefahren der EDV. Gegenstand nicht unberechtigter Befürchtungen ist, daß jeder einzelne Bürger eines Staates in jeder Hinsicht kontrollierbar wird, und zwar von einer ständig wachsenden Zahl von Personen, die Zugang zu seinen persönlichen Daten haben. Ein Abschnitt über das geltende Recht nennt die Prinzipien und Rechtsgüter der Datenschutzgesetzgebung. Jede datenverarbeitende Stelle darf nur die Daten speichern, die für den vom Gesetzgeber anerkannten Zweck unbedingt erforder-

lich sind; zu schützende Rechtsgüter sind die allgemeine Handlungsfreiheit und das allgemeine Persönlichkeitsrecht.

Für die ethische Begründung des Datenschutzes (Kap. 2 und 3) arbeitet S. im Anschluß an Platon, Aristoteles und Kant drei Ziele heraus: die Einheit des Menschen mit sich selbst; die Einheit der menschlichen Individuen untereinander; die Freiheit der Person. Dabei handelt es sich nicht um drei verschiedene Güter. Vielmehr bedingen, wie sehr schön gezeigt wird, intrapersonale und interpersonale Einheit und Freiheit einander; sie sind die aufeinander verwiesenen Bestandteile der menschlichen Selbstbestimmung. S. weist auf das Menschenbild hin, das sich hinter dem Ziel einer extensiv und intensiv vollständigen Datenerfassung verbirgt: Es ist die sophistische und hobbesianische These, der Mensch sei von Natur aus ein rücksichtsloser Egoist, der nur durch permanente soziale Kontrolle in Schranken gehalten werden könne. Die vollständige Datenerfassung ist Ausdruck eines universalen Mißtrauens gegenüber dem Bürger. Damit zerstört der Staat aber letztlich seine eigene Grundlage, denn mit welcher Begründung kann er den Bürgern Vertrauen abfordern, wenn er selbst es generell verweigert? Aus dem Mißtrauen resultiert die Diskreditierung des Geheimnisses. Grund, vor anderen etwas zu verbergen, kann allein sein, daß man sich etwas hat zuschulden kommen lassen oder Unrecht im Schilde führt. Ein zentraler Punkt der ethischen Argumentation ist deshalb die Rehabilitierung des Geheimnisses. Es ist, wie S. im Anschluß an Georg Simmel zeigt, wesentlich für den Aufbau differenzierter sozialer Beziehungen: „Wo es soziale Differenzierung gibt, dort gibt es ein differenziertes Umeinanderwissen und Kundtun und umgekehrt" (64). Damit ist aber die Auffassung, Inhalt des Geheimnisses seien ausschließlich negative Sachverhalte, noch nicht widerlegt. Dem dient eine Phänomenologie und Analyse des Schamgefühls. In ihm geht es dem Menschen um die Anerkennung von seiten anderer und von seiten seiner selbst. Scham hat, damit führen die Überlegungen zu den drei oben genannten Zielen zurück, eine intra- und interpersonal integrative Funktion. S. zeigt, daß die vollständige Offenlegung der Person Gemeinschaft nicht schafft, sondern zerstört. „Sichtbarkeit und Isolation treiben einander auf die Spitze" (82). Beobachtung fördert Konformität und zerstört damit die Freiheit des Individuums. Wer ohne sein Wissen beobachtet wird, wird für den Beobachter manipulierbar und verliert damit seine Selbstzwecklichkeit. Wichtig ist der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der Datenerfassung und der Bedürfnisstruktur der Konsumgesellschaft. Die Gefahr einer vollständigen Verdatung drohe in westlichen Demokratien eher über die Verwirklichung von Menschheitsträumen und die Verhinderung von Schaden als von seiten verschworener Personen. Damit sei aber die Aufgabe gestellt, das positive Ziel und die negativen Nebenfolgen gegeneinander abzuwägen. – Die ethischen Überlegungen führen jedoch keineswegs zu dem Ergebnis, daß jede Datenerfassung abzulehnen sei. Das abschließende vierte Kapitel formuliert Grundsätze, welche die fundamentalethischen Überlegungen und die konkrete Praxis vermitteln. „Jede personenbezogene EDV-Maßnahme", so lautet das erste Prinzip, „muß gerechtfertigt werden" (107). Zu beachten sind die Grundsätze der Zweckbindung und Notwendigkeit der Datenerhebung, der Informationspflicht gegenüber den Erfaßten und der Verhältnismäßigkeit. S. versucht, den schwierigen Begriff der „sensiblen" Daten und die Frage zu klären, wann ein Eingriff in die Privatsphäre gerechtfertigt ist. Er begründet und begrenzt den Schutz vor Beobachtung und den Anonymitätsschutz, der verbietet, erfaßte Daten zu bestimmten Personen zuzuordnen.

Man kann immer wieder die Klage lesen, die allgemeine Ethik sei, da sie zu prinzipiell und akademisch betrieben werde, von den drängenden Fragen der heutigen Welt durch eine Kluft getrennt. S.s Leistung besteht darin, daß er anhand einer abgegrenzten aktuellen Problematik zeigt, wie dieser Abstand überbrückt werden kann. Er macht deutlich, daß die moralphilosophische Tradition durchaus etwas zu heutigen Fragen zu sagen hat. In dieser Vermittlung ist das Buch über das behandelte Thema hinaus methodisch vorbildlich. Es zeichnet sich aus durch eine klare Sprache und eine präzise, übersichtliche Argumentation. Die entscheidenden Schritte sind jeweils thesenartig zusammengefaßt. Die grundsätzlichen Überlegungen werden durch Beispiele, die eine gründliche Detailkenntnis und zugleich einen guten common sense bezeugen, erläutert

und angewendet. Dabei kommen das Für und Wider ausgewogen zur Sprache, die konkurrierenden Güter werden herausgearbeitet und die Frage der Verhältnismäßigkeit diskutiert. Nicht nur der Praktiker, der in Sachen EDV Entscheidungen zu treffen hat, sondern auch der Moralphilosoph wird dieses Buch mit Gewinn lesen. F. Ricken S. J.

Weiler, Rudolf, *Internationale Ethik.* Eine Einführung. 1 Bd.: *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft.* Berlin: Duncker & Humblot 1986. XI/250 S.

Einer langjährigen Beschäftigung mit den Fragen des Friedens und der internationalen sozialen Gerechtigkeit verdankt sich dieses Buch. Ein zweiter Band soll folgen, er wird „die Haupt- und Einzelfragen der sittlichen Ordnung des internationalen Zusammenlebens der Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Pluralismus" (X) behandeln. Der Autor ist an der Universität Wien als Sozialethiker tätig und gehört dem „Universitätszentrum für Friedensforschung" an. In dem 1. Teil stellt der Autor diejenigen Wissenschaften vor, welche die internationalen Fragen zum Gegenstand haben: die Völkerrechtswissenschaft, die wissenschaftliche Friedensforschung, die Philosophie, insoweit sie internationale Fragen thematisiert, die Theologie- und Religionswissenschaften wie auch empirische Ansätze. Programmgemäß steuert W. auf die Ethik zu, denn diese ist für ihn von unbestreitbarer Kompetenz, um das verantwortliche Handeln des einzelnen in der internationalen Dimension zu erhellen und zu begründen. Pflicht und Aufgabe der Ethik sei es, „zur politischen Entscheidungsfindung im internationalen Kontext beizutragen" (X). So wie „die einzelwissenschaftlichen Aussagen zum internationalen Leben eine Offenheit zur ethischen Dimension" (24) haben, so sieht „der in dieser Einführung bezogene naturrechtliche Ansatz und Standpunkt ... in der empirisch-analytischen Untersuchung eine sozialwissenschaftliche Methode, die erst im Zusammenhang mit der sittlichen Grundwertordnung auch im Bereich der internationalen Beziehungen zu normativen Handlungsaussagen mit Sollensanspruch kommen kann" (23). Eine Begründung der Ethik als Normwissenschaft will der 2. Teil leisten. W. hätte hier den bereits angekündigten naturrechtlichen Ansatz dem Leser vorstellen und vorsetzen können. Er skizziert aber – und bewertet zugleich – das internationale Ethos, gelebte Ethosformen, welche nicht willkürlich, sondern geschichtsmächtig erscheinen (27). Zwei sittenbildende internationale Kräfte erfahren besondere Berücksichtigung: das christliche und das marxistische Ethos. W. fährt schließlich fort: „Aus der Tatsache eines internationalen Ethos schließen wir auf das Vorhandensein einer materialen normativen internationalen Sittlichkeit. Diese ist nicht einfach deduziert, sondern muß erfahren werden, ist damit Ergebnis eines historischen Prozesses, der in die Entwicklung der internationalen Dimension menschlichen Zusammenlebens eingebettet ist." (51) Die Grundbegriffe dieser internationalen Ethik entfalten sich vor dem Leser: Träger der internationalen Sittlichkeit ist der einzelne, jeder einzelne, der sich in Handlungen ausdrückt, welche „die Dimension der Beziehungen wenigstens einer staatlichen Gemeinschaft überschreiten" (52). Die internationale Sittlichkeit legt sich also nicht nur dem Staatsmann auf. Grundwerte der internationalen Sittlichkeit sind das Gewissen, die internationale Verantwortung, soziale grenzüberschreitende Tugenden, wie eine an Weltdimension sich orientierende Askese, und die Friedenserziehung. Grundprinzipien stellen die Solidarität, die Subsidiarität, auch das Recht auf gleichberechtigte internationale Zusammenarbeit wie auch das Recht auf Souveränität dar. Unter dem Titel „Zur Dynamik des internationalen Lebens" handelt W. verschiedene politische Utopien ab, spart den Kolonialismus und Rassismus nicht aus. Das Hauptaugenmerk des Autors gilt aber der Beschreibung und sittlichen Bewertung der verschiedenen Friedensbewegungen. Das Thema des Friedens bespricht W. im 3. Teil: „Die Menschheit vor der Friedensfrage: Friedensethik". – W. liefert mit diesem Buch eine Vielfalt an Einsichten in die internationalen Verflechtungen, stellt zahlreiche Kriterien für die Bewertung internationalen Verhaltens zusammen; da fehlt nicht einmal G. Gundlachs Rechtfertigung eines atomaren Verteidigungsschlages mit vorhersehbarem Weltuntergang (204). Eine Fülle an Literatur ist zu einem lesbaren Werk verarbeitet. Eine Korrekturlesung hätte den Druckbogen allerdings gut getan. – Nicht verschwiegen seien mehrere Schwierigkeiten, welchen der Leser ausgesetzt ist. Zu nen-

nen ist einmal ein nicht völlig ausgeglichenes und letztlich unbefriedigendes Hin- und Herpendeln zwischen heftiger Abgrenzung und zugleich Vereinnahmung von Weltanschauungen, so des Marxismus oder des Popperschen Rationalismus. Bedenklicher mutet der oft zu unbefangen vollzogene Übergang von „Sein" zu „Sollen" an. Man mag dem Autor zugute halten, daß das Völkerrecht der normativen Kraft des Faktischen eine größere Bedeutung zumißt als das innerstaatliche Recht (103) und daß diese Offenheit auch auf seine, des Autors Arbeit abfärbte. Selbstverständlich ist es sinnvoll, den normativen Gehalt im faktisch Gelebten, in den vielfältigen Bewegungen und Strömungen unserer Gegenwart zu erheben. W. leistet hier Wertvolles. Und sicherlich formuliert sich der eine, auf Transzendenz angelegte Mensch in der Geschichte aus. Muß aber die starke Annäherung von Sein und Sollen W. nicht dazu führen, einerseits im heutigen internationalen Leben ein hohes Maß an Gesolltem bereits verwirklicht zu sehen (was wird dabei ausgeklammert?) und anderseits heutige Zustände als bleibend unvermeidbar hinzunehmen? W. ist sich dessen bewußt, wenn er etwa vom „Ethos" auf „Ethik" schließt oder wenn er anläßlich einer kritischen Bemerkung zur Befreiungstheologie ausführt: „Auch in dieser Situation erwies sich eine zu deduktiv-scholastische Methode in der Naturrechtslehre und zu geringe Beachtung der empirischen Forschung, ebenso aber biblizistische Deutungen und prophetische Entwürfe jenseits sozialer Realitäten durch manche Theologen als Belastung für die traditionelle sozialethische Analyse, Diagnose und Therapie der sozialen Frage der internationalen sozialen Gerechtigkeit." (181) Weder aber finden sich genauere Darlegungen über das Wie solcher Vermittlung noch wird dem Leser erklärt, was denn nun „traditionelle sozialethische Analyse" für W. heiße. Eine dritte Schwierigkeit bezieht sich auf die Begründung zahlreicher Urteile über den Marxismus, die Befreiungstheologie oder auch die Friedensbewegungen. Wohlgemerkt, der Rez. kritisiert nicht den Inhalt der Urteile des Autors, wohl aber die Art ihrer Begründung. W. erhebt ja den Anspruch, mittels seiner deduktiv-empirischen Methode Fehlurteilen und Engführungen aus dem Wege gehen zu können. Warum aber rasten seine Urteile immer wieder ohne voll einsichtig gemachte Begründung in ein bekanntes Schema ein: schärfste Kritik am Marxismus, kritische Behutsamkeit im Umgang mit dem Kapitalismus, ausführlichste Verurteilung des Imperialismus und plakative Kurzfassung der „Doktrin der nationalen Sicherheit"? Sind W.s Urteile „der Wahrheit letzter Schluß"? Oder unterlag die Deduktion der Beeinflussung? Oder liegt es schon an den Prämissen? Oder in dem so häufig von W. beschworenen Realismus der internationalen Ethik? Keineswegs soll hier die Schwierigkeit der behandelten Materie heruntergespielt werden. Zur Illustration: die Führung eines totalen Krieges ist absolut verboten (217). Weiter unten der Satz: „Die Abhaltewirkung selbst atomarer Kampfmittel, um diese Wirkung auf die gegnerische Seite geht es nur, hängt ... sehr stark von der wehrethischen Absicht ihres bedingten Gebrauchs ab, solange kein Weg zur unbedingten Gewaltlosigkeit mit gleicher Sicherheit auszumachen ist." (217) Den Aspekt, daß Rüstung heute schon tötet, konnte der Rez. nicht entdecken.

Am interessantesten und fruchtbarsten scheinen mir diejenigen Überlegungen des Autors, die eher funktionalistisch genannt werden dürfen, in welchen er Zusammenhänge aufdeckt. Beispielsweise: „Je mehr die Friedensforschung ... aus der interdisziplinären Pflege von verschiedenen Disziplinen her sich verselbständigt und praktisch auch institutionell aus dem Verbund der Wissenschaftspflege ... heraustritt, desto eher kommt sie in den Randdruck politischer Interessen. So sehr eine Wissenschaft die Handlungsorientierung nicht übersehen darf, so leicht kann die Wissenschaftlichkeit wieder leiden, wenn Auftragsforschung betrieben werden soll, z. B. hier zugunsten einer bestimmten Friedenspolitik. Daraus folgt, daß das Verhältnis der Friedensforschung zu den Friedensbewegungen und deren politischen Zielen der Sache nach, wenn schon nicht den Personen nach, auf Distanz gehalten werden müßte." (13) Diese Einlassungen des Rez. seien mit der Bemerkung geschlossen, daß W.s Studie, mit ihrer elanreichen, kasuistischen Entfaltung und engagierten Betonung des Friedensthemas, auch dort, wo sie auf Widerspruch trifft, ihren Sinn erfüllt. N. Brieskorn S. J.

Liberalismus im Kreuzfeuer. Thesen und Gegenthesen zu den Grundlagen der Wirtschaftspolitik. Herausgegeben von *Hans G. Nutzinger.* Frankfurt/M.: Knecht 1986. 329 S.

Die Evangelische Akademie Hofgeismar hat sich der verdienstvollen Mühe unterzogen, in einem wissenschaftlichen Fachgespräch zwischen Ökonomen, Sozialwissenschaftlern, Theologen und Philosophen sich ernsthaft und gründlich auseinanderzusetzen mit dem in unserem gesamten öffentlichen Leben deutlich wiederbelebten, vor allem aber unsere Wirtschaft beherrschenden *liberalen* Gedankengut. Die bei diesem Gespräch, das Ende 1985 stattfand, gehaltenen Referate werden in diesem Bande vorgelegt. Es wird kein Versuch unternommen, die vielfältigen liberalen Strömungen oder Richtungen unter einen gemeinsamen Oberbegriff zu bringen; vielmehr wird alles, was unter dem Namen „Liberalismus" auftritt oder sich als „liberal" rühmt, zunächst einmal zuverlässig und genau vorgelegt und anschließend von den verschiedenartigsten Positionen aus unter Beschuß genommen. Der Buchtitel „Kreuzfeuer" ist trefflich gewählt; er bezeichnet genau, was in dem Buch geboten wird. Vorzugsweise wird, wie der Untertitel zu verstehen gibt, der Liberalismus im Bereich der Wirtschaft behandelt; so wird beim Leser ein gewisses Verständnis für wirtschaftliche Angelegenheiten und ein Mindestmaß an Kenntnis der wirtschaftswissenschaftlichen Fachsprache vorausgesetzt.

In seiner „Einleitung" (9–24) erläutert der Hrsg. die Gliederung des Fachgesprächs und der hier wiedergegebenen Referate. I. „Ökonomischer Liberalismus; Konzepte und Probleme" (41–130); II. „Liberalismus, Moralphilosophie und Sozialethik" (131 bis 226) und III. „Liberalismus, Soziale Frage und Umweltproblematik" (227–304). – Die Referate von Teil I informieren gut über den Unterschied des ORDO-Liberalismus der Freiburger Schule und Euckens auf der einen und des übrigen (Neo-)Liberalismus auf der anderen Seite. – Für die Leser *dieser* Zs wird Teil II von besonderem Interesse sein, namentlich die Referate von *Ch. Frey* „Liberale Theorie und christliche Soziallehre" (151–172) und von *H. Sautter* „Christliche Soziallehre und wirtschaftlicher Liberalismus" (173–194). – Frey eröffnet seinen Beitrag mit der Aussage, Soziallehre könne nicht mehr als Metaphysik auftreten und müsse daher ihre Analyse der Gesellschaft auf den Menschen als handelndes Wesen und auf eine ihm angemessene Sozialethik beziehen (151). Die Aussage ist mir unverständlich, dies um so mehr, als auch nach ihm es auf das Menschenbild ankommt und nach ihm die kirchliche Lehre das Menschenbild des Liberalismus nicht teilen kann (156). Der Gegensatz des von der christlichen Kirche gehaltenen und des „liberalen" Menschenbildes ist aber doch gerade metaphysischer Art. Auf Übereinstimmung oder Gegensätze zwischen evangelischer und katholischer Soziallehre geht Frey nicht ein; dagegen betont *Sautter* deren weitgehende Übereinstimmung und kritisiert von diesem gemeinsamen Boden aus namentlich den ökonomischen Liberalismus, richtet aber auch umgekehrt von *dessen* Boden aus ernst zu nehmende „Fragen" an die christliche Soziallehre. – Die Referate von Teil III geben nützliche historische Informationen; das letzte beschreibt, worin die „Grünen" oder doch bestimmte Gruppen unter ihnen mit dem (Neo-)Liberalismus übereinstimmen und worin die grundlegenden Unterschiede bestehen. – Beigegeben ist ein ausführliches Literaturverzeichnis (305–327); leider fehlt ein Sachverzeichnis, es würde den Wert des Buches sehr erhöhen.

„Wie sozial ist der Markt?", „wie sozial ist unsere *Soziale Marktwirtschaft?*" Wer an der Diskussion über diese Fragen teilnehmen will, findet in diesem Buch reiche Belehrung; wer es aufmerksam studiert hat, der wird sie weder pauschal verwerfen noch ihr nachrühmen, sie reiche aus und leiste Gewähr, den Forderungen der Gerechtigkeit und der christlichen Soziallehre Genüge zu tun. O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann.* 26. u. 27. Lfg. (Sp. 257–768). Berlin: Schmidt 1986.

Lfg. 26 bringt den Schlußteil von Art. „Recht" nebst zahlreichen Zusammensetzungen mit „Recht" und noch einen Großteil des Art. „Reich, Reichsverfassung", dessen Rest nebst einer Vielzahl von Zusammensetzungen mit „Reich" die Lfg. 27 ausfüllt und

noch über sie hinausreicht. – Unter den Zusammensetzungen mit „Recht" befinden sich manche von ausschließlich philologischem oder antiquarischem Interesse; zu ihnen zählt leider auch der umfangreiche und gewichtige Art. „Rechtssprache". Rühmend hervorgehoben zu werden verdient der Art. „Rechtspositivismus", dem es gelingt, eine Art von Positivismus des *Rechts* herauszuarbeiten, dem man seine Achtung nicht versagen kann und der bestimmt dem *Un*rechtsstaat keinen Vorschub leistet. Im Vergleich und im Zusammenhang damit ist der Art. „Rechtsstaat" etwas enttäuschend; sowohl das Gegensatzpaar liberaler und sozialer Rechtsstaat als auch die heiß umstrittene Frage, ob Rechtsstaat und Sozialstaat sich begrifflich miteinander vereinbaren lassen, sähe man gern eingehender behandelt. – Zu den Zierden des HRG zählt der gehaltvolle, aufschlußreiche, wohlabgewogene Beitrag „Reformation". – Die mehr als die ganze Lfg. 27 füllenden Artt. über „Reich" und Zusammensetzungen mit „Reich" betreffen ganz überwiegend das alte, 1806 erloschene „römische Reich teutscher Nation". Vom neuen „Deutschen Kaiserreich" von 1871 handeln nur wenige Beiträge. Der sich die Bezeichnung „tausendjähriges Reich" anmaßende *Un*rechtsstaat von 1933 bis 1945 wird mit Fug und Recht keiner Berücksichtigung in einem *rechts*historischen Nachschlagewerk wie diesem würdig erachtet und wird nur gelegentlich erwähnt; nichtsdestoweniger ist es als ein Mangel zu beklagen, daß der Leser über ihn und über die Mythologie, die mit der zu sakraler Würde hinaufgesteigerten Bezeichnung „Reich" bzw. mit dem Begriff „Drittes Reich" getrieben worden ist, nicht aufgeklärt wird. – Von oder über die im alten Reich bestandenen Einrichtungen und herrschenden Rechtsübungen wird eine solche Fülle von Einzelheiten vorgelegt, daß nur ein historisch geschulter Leser, der bereits eine klare Vorstellung vom Ganzen mitbringt, sie gebührend würdigen und in das Gesamtbild einordnen kann. Den weitaus meisten Lesern wäre wohl besser geholfen, wenn von den einzelnen Sachbereichen, beispielsweise vom Geldwesen einschl. des damaligen, heute vollends überholten Begriffes „Geld" ein Gesamtbild entrollt und dabei auf die wesentlichen Unterschiede gegenüber der heutigen Wirklichkeit und Denkweise hingewiesen würde. Ein nicht minder gewichtiges Beispiel wäre das damalige Justizwesen; so könnten das Reichshofgericht und das Reichskammergericht gut in einem gemeinsamen Beitrag behandelt werden, was Gelegenheit böte, dem Leser zu verdeutlichen, worin sie übereinstimmen, warum beide nebeneinander bestehen und wie sie die Arbeit untereinander teilen; vgl. den Beitrag „Reichsjustizgesetze" des neuen Kaiserreichs, der bei aller Kürze dem Leser einen guten Überblick bietet. – Das HRG wendet seiner ganzen Anlage nach sich nicht ausschließlich an spezifisch historisch interessierte Leser, sondern an einen breiteren, wissenschaftlich interessierten Leserkreis. Diesen breiteren Leserkreis scheint der Block der „Reichs"-Artikel etwas aus dem Blick verloren zu haben. So habe denn auch ich, der als Rez. alle Beiträge lesen mußte und mit Aufmerksamkeit gelesen habe, aus ihnen nicht den gleichen Genuß und die gleiche Bereicherung gewonnen wie aus den früheren, von mir besprochenen Lieferungen. – Mit Freude stelle ich fest, daß der zeitliche Abstand, in dem die Lieferungen einander folgen, sich verkürzt hat. Lfg. 26 und 27 sind mit nur 6 Monaten (gegenüber früher einem Jahr!) Abstand einander gefolgt; dadurch wurde es möglich, beide zusammen hier zu besprechen. Auch Lfg. 28 wird als in 6 Monaten folgend angekündigt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Wörterbuch der ökologischen Ethik. Hrsg. *Bernhard Stoeckle* (Herderbücherei 1262). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 159 S.

Unter dem Eindruck der ökologischen Dauerkrise drängen viele nachdenklich gewordene Zeitgenossen auf eine umfassende und sofortige Korrektur des neuzeitlichen Zivilisationsmodells. Sie sehen die Gefahr eines selbstproduzierten Untergangs der menschlichen Gattung um so näher rücken, je länger die Bereitschaft zum „business as usual" anhält. Gesucht werden Zielmarken einer ethisch-politischen Umorientierung, die jenseits tagespolitischen Kalküls und ökonomischer Gruppenegoismen liegen. Die christliche Ethik hat angesichts der notwendigen Selbstkorrektur der Moderne und eines wachsenden „postmaterialistischen" Bewußtseins vermehrt Aufmerksamkeit gefunden. Ob sie allerdings mehr als allgemeine Paränesen und Postulate für die Gestaltung

einer menschenwürdigen Zukunft bereithält, hängt davon ab, ob sie Anschluß an die diffizile Sachproblematik gewinnt. Es macht den Reiz des vorliegenden Bändchens aus, daß hier Theologen und Naturwissenschaftler eine gemeinsame Anstrengung unternehmen, „zu den heute anstehenden Problemen der Umwelt des Menschen sowohl sachgerechte u. wissenschaftl. ausgewiesene Informationen zu vermitteln, wie auch verantwortbare Stellungnahmen u. Wegweisungen anzubieten" (11). Unter 28 Stichworten (von „Angst" bis „Zukunft") geben 11 Autoren zwar keine enzyklopädische Unterrichtung über das Gesamtgebiet der ökologischen Ethik, vermitteln aber dafür einen ersten Überblick über die Hauptthemen der aktuellen Diskussion. Wer darüber hinaus an Spezialwissen interessiert ist, wird von den sachkundig zusammengestellten Literaturhinweisen zu den entsprechenden Quellen geführt. Ihrer Tendenz nach widersprechen die theologischen Beiträge einem (auch in Kirchenkreisen) zur Mode gewordenen mystischen Eskapismus und religiösen Fundamentalismus, der nichts anderes ist als die vernunftlose Kehrseite einer gleichwohl berechtigten Krisenerfahrung. Zwar wird deutlich angemerkt, daß die wissenschaftlich-technische Rationalität sinnleer und moralisch blind ist, jedoch folgt daraus kein Plädoyer für die Flucht ins Übersinnliche. Dies wäre einem in ethischer Verantwortung stehenden Wissenschaftler, Techniker oder Politiker auch kaum zumutbar. Zumutbar ist nur das, was sich in vernünftiger Argumentation als verantwortbar nachweisen läßt. Wobei es durchaus zutrifft, daß ohne ethisches Maß und Ziel die Vernunft kontraproduktiv wird – aber auch das ist ihr mit ihren eigenen Mitteln klarzumachen. H.-J. Höhn

Koch, Alois, *Inhumaner Hochleistungssport.* Ethische Reflexionen. Ahrensburg: Czwalina 1986. 163 S.

„Es ist keine Frage, daß sich im Bereich des modernen Sports inhumane Tendenzen geltend machen. Die Etablierung von quasi-religiösen Systemen und Riten, die totale Verplanung des Spontanen und die staatliche ‚Verordnung' der Leibesübungen, die Degradierung des Sportlers zum Roboter und seine Opferung auf dem Altar des Moloch Leistung, nicht zuletzt das Diktat des Geldes sind Symptome dieser Inhumanität" (134). Zu diesem Problem gibt es zwar viele Veröffentlichungen aus pädagogischer und medizinischer Sicht; leider ist der ethische Aspekt bisher aber kaum berücksichtigt worden. Man muß also dem Vf. dankbar sein, daß er gerade hier ansetzt. Die Untersuchung stellt die überarbeitete Fassung einer Dissertation dar, die im SS 1977 der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck vorgelegt wurde. Das Buch hat fünf Teile. Nach der Einführung (7–10) geht es im 2. Teil (11–64) vor allem um einige Sonderprobleme des Hochleistungssports. Zunächst um die Frühinvalidität. Da der Hochleistungssport sich im biologischen Grenzbereich bewegt, bestehen gesundheitliche Risiken. Dabei hat sich der Stütz- und Bewegungsapparat als der schwächste Punkt des menschlichen Organismus erwiesen. Wenn etwa ein Gewichtheber in verschiedenen Trainingsabschnitten täglich bis zu 90 t (= 1800 Zentner) zur Hochstrecke bringt, dann sind die Folgen derartiger Belastungen Schäden vor allem an der Wirbelsäule, den Sehnen und Gelenken. „Dies bedeutet aber, daß eine große Gefahr besteht, daß der Hochleistungssportler im späteren Leben nicht mehr voll belastungsfähig ist, ja daß er zum ‚Invaliden' wird" (28 f.). Besonders gefährdet sind dabei Kinder und Jugendliche. Seitdem 12 bis 16jährige Mädchen Weltrekorde im Schwimmen aufstellen und Weltmeisterschaften in Turnen und Gymnastik erringen, ist das Problem offenkundig geworden. Ein weiterer Grund zur Sorge ist das Doping im strengen Sinn. Dabei wird das natürliche Ermüdungsgefühl unterdrückt und die körperlichen Reserven werden mobilisiert. Und zwar geht es dabei um die sog. Notfallreserve, die normalerweise nur durch besonders starke Affekte (z. B. bei Lebensgefahr) freigesetzt werden kann. Nicht unterschätzt werden darf auch die Verwendung von anabolen Steroiden. Diese sind Abkömmlinge des männlichen Keimdrüsen-Hormons Testosteron und haben einen ausschließlich „anabolen", d. h. eiweißanbauenden Effekt. (Der eigentlich „androgene", d. h. sexualspezifische Effekt tritt zurück.) Durch ihre Einnahme kann der Athlet Körpergewicht und Muskelkraft vermehren. Schließlich ist auch die medikamentöse Menstruationsverschiebung nicht unbedenklich. Und zum Schluß nennt der Autor

die sog. Psycho-Regulation. Angesichts der hohen psychischen Belastungen ist eine entsprechende Vorbereitung zur Streßreduktion und Streßbewältigung notwendig. Dabei gewinnt neben den Methoden der psychischen Stabilisierung und Aktivierung vor allem die Verwendung von Medikamenten an Bedeutung, die eine kreislaufberuhigende und damit eine psychisch stabilisierende Wirkung haben. Benutzt werden vor allem die sog. Beta-Blocker, die sonst in der Medizin bei der kardialen Rehabilitation verwendet werden. – Der 3. Teil der Arbeit (65–89) ist der Gewinnung von Beurteilungskriterien auf der Basis des christlichen Menschenbildes gewidmet. (Hier kann der Autor auf manches zurückgreifen, was er in einem früheren Buch „Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie" schon angedeutet hatte.) Es werden vier Grundkriterien herausgearbeitet: 1. Durch die Verwiesenheit des Menschen auf Gott sind die innerweltlichen Gegebenheiten relativiert. Damit heißt das Grundwort des Christentums „Gnade" und nicht „Leistung" oder „Erfolg". 2. Gemäß dem christlichen Grundsatz „Caro cardo salutis" vollzieht sich das menschliche Heil am leibhaftigen Körper. Das heißt aber nun, daß „Leibesübungen" nicht nur als „Übungen des Körpers" gedeutet werden können. Vielmehr sind sie „Ausdruckshandlung" des *ganzen* Menschen. Wo der Sport dieses „Spiel" (vgl. H. Rahner, Der spielende Mensch) unmöglich macht, gerät er auf Abwege. 3. Der Sport soll eigentlich „Muße" sein. Wenn es also zu einer Verzweckung und Funktionalisierung des Sportes käme, würde der Sport verdorben und der Mensch versklavt. 4. Das letzte Grundkriterium zielt auf körperliche Gesundheit und die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. „Damit eine Verhaltensweise sittlich gerechtfertigt ist, kommt es ... darauf an, daß dieses Verhalten nicht auf die Dauer und aufs Ganze gesehen den von ihr selbst angezielten Wert – in unserem Fall: die körperliche Gesundheit und die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit – untergräbt und ihm so widerspricht" (88 f.). Im 4. Teil seiner Arbeit (90–128) versucht der Autor die Grundkriterien auf den Hochleistungssport anzuwenden. Sein Fazit: Der moderne Hochleistungssport verliert den „Spiel"-Charakter, führt zur „Nur-Arbeit", schädigt die Gesundheit und hemmt letztlich die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Vor allem ist das hinter diesem Sport stehende Menschenbild abzulehnen, „weil es den Menschen weitgehend auf sein biologisches Leben reduziert" (101). In seiner Schlußbetrachtung (129–135) nennt der Vf. weitere Aufgaben, denen sich Ethiker und Moraltheologen widmen müßten. Diese Aufgaben seien hier in Fragen formuliert: Birgt das Prinzip „citius-altius-fortius" im Grunde genommen nicht schon alle Gefahren in sich, denen der moderne Sport zu erliegen droht? Ist der moderne Hochleistungssport nicht letztlich nur ein Produkt der modernen Leistungsgesellschaft? Erwächst der Trend zur Perfektionierung im Sport nicht auch aus dem Ja zum internationalen Leistungsvergleich verschiedener gesellschaftlicher Systeme? Und schließlich: Haben Kirche und Christentum sich schon ausreichend bemüht, alle diese quälenden Fragen zu verstehen und zu beantworten? – Der Autor betritt mit seinem Büchlein durchaus Neuland, und man möchte ihm wünschen, daß er sich auch in Zukunft zu Wort meldet. R. Sebott S. J.

ThPh 62 (1987) 481–499

Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus*

Von Dieter Zeller

Das Interesse am Thema „Gesetz bei Paulus" kann verschiedene Gründe haben. Entdeckte man in der Reformation die Polarität von Gesetz und Evangelium und drehte sich dann die kontroverstheologische Frage darum, ob das Gesetz für Christen verbindlich ist, so scheint das existentielle und kirchenkritische Anliegen heute in den Hintergrund zu treten. An der Gesetzesfrage wird vielmehr die Identität des Christentums, besonders in seiner reformatorischen Gestalt, diskutiert. Findet es diese Identität in Abhebung vom AT und vom Judentum? Oder verbindet das Christentum doch mehr mit seiner jüdischen Wurzel als ihm selber bewußt ist?

Eine Tendenz, dieses Problem bei Paulus anzugehen, läuft darauf hinaus, die von ihm aufgerissenen Gegensätze pragmatisch zu entschärfen. Sie seien durch bestimmte soziologische Gegebenheiten bedingt und nicht so prinzipiell zu nehmen, zumal Paulus sich an anderen Orten und bei anderen Gelegenheiten widerspricht. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeige zudem, daß er gegen Windmühlen anrennt, etwa wenn er den Juden zuschreibt, sie strebten im Gesetz nach Gerechtigkeit und Heil[1]. Im Grunde stimme er mit dem Judentum überein, wenn er das „getting in" der Gnade verdankt, aber das „staying in" an gewisse Bedingungen bindet[2]. Das Judentum wird dagegen in Schutz genommen, daß Gerechtigkeit aus dem Gesetz notwendig „Selbstgerechtigkeit" und „Leistungsdenken" bedeuten müsse. Gegen die existentiale Deutung[3] betont U. Wilckens, daß das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, nicht immer schon Sünde ist, sondern daß sie in der Durchbrechung des Gesetzes durch konkrete Taten besteht[4].

Eine andere Tendenz geht dahin, die Aussagen des Paulus schon auf der Textebene zu harmonisieren. Es wächst die Neigung, Christus auch als das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4 zu begreifen. Es komme nur darauf an, aus welcher Perspektive man das Gesetz sehe, aus der der Werke, des Legalismus, oder des Glaubens. Dafür steht der rätselhafte Vers Röm 3,27 im Zusammenhang mit 3,31[5].

---

* Referat vor der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Projektgruppe „Biblische Theologie", Pforzheim, 2.4.1987.

[1] *Räisänen* (1983a) 178ff.

[2] *Sanders* (1977); während er die „basic difference" in Paul's participation-Christology sieht, stellt *Hooker* die Gleichheit im covenantal nomism heraus, der bei Paulus freilich aus andern Stücken gemacht sei.

[3] Vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1958, 265. Nachfahren sind H. Hübner und G. Klein.

[4] Z.B. (1978) 176ff.; aufgenommen bei *Luz* 94ff.

[5] Bezeichnend sind die Diss. von *Rhyne* und *Badenas*.

Das Ergebnis ist bei beiden Richtungen dasselbe: Der einzige Unterschied zum Judentum ist das Messiasbekenntnis: „In short, this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity"[6]. In der Tat werden wir immer wieder darauf stoßen, daß der Glaube an Jesus, den Gekreuzigten, als Messias und an die Heilsbedeutung seines Todes die Gedanken des Paulus über das Gesetz leitet. Die Frage ist aber, ob er deshalb zu kohärenten Gedankengängen und Sachaussagen unfähig ist. Das Fazit des Buches von Räisänen ist ja, daß Paulus nur seinen tatsächlichen Bruch mit dem Gesetz sekundär rationalisiert. Man könne ihn darin nicht als Theologen ernst nehmen[7].

In diesem Referat möchte ich die Frage nach der Genese der paulinischen Gesetzesanschauung weithin ausklammern. Man müßte dabei bei der eventuellen Gesetzeskritik Jesu und der Hellenisten einsetzen[8]. Daß der Verfolger dieser torakritischen Gemeinde durch eine Vision in den Dienst Christi gerufen wurde, könnte gewisse Einsichten über das Gesetz grundgelegt haben[9]; es bleibt aber auf weite Strecken bei Vermutungen, da die Beschreibung der Wende in Phil 3 erst in späterer Rückschau und in der Stellung gegen judaisierende Missionare zustande kam. Daß eine in den erhaltenen Briefen faßbare Entwicklung, etwa vom Gal zum Röm, gewisse Widersprüche erkläre, vermochte H. Hübner (1978) nicht wahrscheinlich zu machen[10]. Wohl ist die je verschiedene Situation der Briefe zu berücksichtigen, aber abgesehen davon, daß Gal wohl zeitlich nahe an Röm herangerückt werden muß, steht die negative Wertung des Gesetzes schon im ersten für uns einschlägigen Brief (1 Kor) fest. Die entscheidende Entwicklung muß sich also vorher – zwischen Damaskus und der selbständigen Mission des Paulus – abgespielt haben. Hier hebt ja auch die Auseinandersetzung mit den Judaisten schon an, die sich dann vor allem in Phil 3 und im Gal fortsetzt[11].

Unser Vorhaben ist bescheidener: Gegenüber der Verallgemeinerung von Stellen wie Phil 3 und Röm 10 bei Bultmann, aber auch von Texten,

---

[6] *Sanders* (1977) 552, modifiziert (1983) 47.

[7] 201.266f. Dagegen *H. Hübner* in seiner Rez. ThLZ 110 (1985) 894–896. *Sanders* (1983) gesteht ihm wenigstens Kohärenz zu, wenn er auch die fehlende Systematik beklagt (148). Man müsse aber zwischen argument und reason unterscheiden (4).

[8] Die neuerdings erschienene QD 108 über „Das Gesetz im Neuen Testament", hg. K. Kertelge, Freiburg 1986, zeigt, wie umstritten das Thema ist. Vgl. auch die scharfe Rez. Hengels durch *E. P. Sanders* in: JThS 37 (1986) 169ff. Zu den „Hellenisten" ist nun neben dem Beitrag von *A. Weiser* zu QD 108 der Aufsatz von *E. Larsson*, Die Hellenisten und die Urgemeinde, in: NTS 33 (1987) 205–225 zu beachten. Vgl. jetzt auch *Räisänen* (1986) 242–306.

[9] Vgl. z. B. *Stuhlmacher* (1970); *Hübner* (1976) 259; *S. Kim*, The Origin of Paul's Gospel (WUNT II 4), Tübingen 1981; *Ch. Dietzfelbinger*, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WUNT 58), Tübingen 1985; *Luck; Räisänen* (1986) 55–92; *ders.*, (1987).

[10] Dagegen etwa *Sanders* (1983) 158f. *Klein* (1986) fragt 196ff. nach dem theologischen Sinn solcher entwicklungsgeschichtlicher Konstruktionen.

[11] *Wilckens* (1982) hat eine diachrone Betrachtung der Briefe im Blick auf das paulinische Gesetzesverständnis vorgelegt, die im ganzen überzeugt.

die vom Versagen gegenüber dem Gesetz reden, in der kath. Exegese[12] möchten wir, angeregt von U. Wilckens, darauf hinweisen, daß verschiedene Kontexte auseinanderzuhalten sind. Innerhalb dieser Zusammenhänge bleibt Paulus – so meinen wir – sich treu. Die behaupteten Widersprüche relativieren sich, wenn man den jeweiligen Zusammenhang beachtet[13]. Die synchrone Betrachtung wird dabei ergänzt durch eine Textpragmatik[14], auch durch die Frage, wo die Argumentationsketten ihren ursprünglichen Ort hatten. Das Verfahren ist nicht zu verwechseln mit der Annahme verschiedener Gesetzesbegriffe bei Paulus. Obwohl Paulus dafür wenig terminologische Hilfestellung gibt[15], kann man hier noch einmal differenzieren: Das Gesetz als Offenbarungsurkunde, manchmal neben den Propheten, hebt sich ab vom Werke fordernden Gesetz, auf das es uns hier ankommt[16]. Dazu dürfte an manchen Stellen des Röm eine allgemeinere Verwendung von νόμος im Sinne von „Prinzip" vorliegen (Röm 3,27). Überhaupt verraten Neubildungen wie ἔννομος Χριστοῦ (1 Kor 9,21), ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2) und unscharfer Gebrauch von νόμος (Röm 7,21.23.25b; 8,2) als „Gesetzmäßigkeit", daß das Denken des Apostels im Fluß ist und sich nicht leicht kanalisieren läßt.

1. Voraussetzungen der paulinischen Gesetzestheologie

Bevor wir das Urteil des Paulus über das Gesetz in vier verschiedenen Kontexten kennenlernen, sollten wir zu eruieren versuchen, wie sich Paulus von seiner jüdischen Herkunft her das Gesetz darstellte. Der Vorwurf, der ihm heute vielfach gemacht wird, lautet ja, daß er den Bundeszusammenhang unterschlägt, innerhalb dessen das Gesetz erst seine Stelle als Verheißung und Forderung bekommt, daß er die vorausgehende Erwählung verschweigt, die unverdiente Gabe Gottes ist[17]. Dieser Zusammenhang ist Paulus aber durchaus bekannt. Die unausgesprochenen Voraussetzungen kommen etwa Röm 3,1f.; 9,4 heraus, wo Paulus sich gegen mögliche Mißverständnisse genötigt sieht, den ihm selbst-

---

[12] Eine hervorragende Vertreterin: *A. van Dülmen,* Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968.

[13] Vgl. meinen Versuch von 1982, den Exkurs in *Zeller* (1985) 154–157, den ich hier aktualisiere. Auch *N. Walter* meint in seiner Besprechung von Räisänen (1983a) in: SNTU 11 (1986) 245–249: „Würde man die gleichen Aussagen je nach Briefen und (situationellen und gedanklichen) Kontexten getrennt darbieten, dann würde sich deutlicher zeigen, daß die Widersprüche mindestens zum Teil dem Autor Paulus selbst voll bewußt sind ..." (246f.).

[14] Vgl. *Zeller* (1981): Pragmatik nicht als Opportunismus, sondern als kommunikationstheoretische Fragestellung.

[15] Die Setzung des Artikels etwa ist nicht einheitlich, sie suggeriert nur die Bestimmtheit des Konzeptes, ohne daß einfaches νόμος unbestimmt wäre.

[16] Übergänge wie Gal 4,21 und eine Paradoxie wie Röm 3,21 zeigen aber den engen Zusammenhang beider Größen. Vgl. *Moo* 75–82; bei der zweiten Bedeutung möchte er noch ein „general meaning without regard to any definite, historical form" erkennen.

[17] Vgl. die Wiedergabe von Sanders bei *Mußner* 43f.

verständlichen Vorzug Israels herauszustellen. Dieses Volk ist dadurch ausgezeichnet, daß an es die Wortoffenbarung Gottes erging, darunter auch die Kundgabe seines Willens, die Treue fordert. Die Gesetzgebung ist umrahmt von Bundesschlüssen, wobei freilich auch die mit den Vätern einbegriffen sind, und Verheißungen. Es klingt Röm 2,17 kaum Ironie mit, wenn vom Juden gesagt wird, er dürfe sich auf das Gesetz stützen und sich in Gott rühmen. Auch wenn der Apostel Röm 2,14f. in polemischer Absicht ausnahmsweise den Heiden Kenntnis und Praxis des Gesetzes zugesteht, sind sie sonst zunächst als „Sünder" und „Gesetzlose" von dem Volk „im", „aus dem" und „unter dem Gesetz" geschieden. Er geht gerade von der nachexilischen Hochstufung des Gesetzes zur kulturellen und nationalen Besonderheit aus, etwa wenn er die Juden als „Beschneidung" charakterisiert[18], sieht darin aber das besondere Gottesverhältnis Israels, weshalb er die Herrlichkeit des „alten Bundes" nicht leugnen kann (2 Kor 3,7ff.; vgl. δόξα Röm 9,4).

Freilich ist gleich eine Einschränkung angebracht: bei seiner Argumentation kommen diese Voraussetzungen nicht positiv zum Tragen. In seiner Rekonstruktion der Heilsgeschichte setzt Paulus das Sinaigesetz und die Beschneidung von der Erwählung Abrahams und der Verheißung Gottes für ihn ab, um auch den Heiden Zugang zu ihr zu verschaffen: es wird zur bloßen Episode. Die Herausführung aus Ägypten ist für ihn kein Thema, wo er vom Gesetz spricht. Und auch wo er die Begegnung des einzelnen mit dem Gesetz beschreibt, spielen diese Vorgaben keine Rolle, während der Jude nach SifrNum 15,41 bei jedem Gebot des Auszugs aus Ägypten gedenkt.

Verzeichnet er aber das Judentum, wenn er Gesetz und Gerechtigkeit zusammenbringt, so daß er Röm 9,31 vom νόμος δικαιοσύνης sprechen kann, dem Israel nachjagt? Wenn bei ihm der Gesetzesgehorsam zu wenig als Antwort auf das von Gott angebotene Bundesverhältnis erscheint, verfehlt er dann die Eigenart des Gesetzes, wenn er sie mit Lev 18,5 auf den Punkt bringt: „Der Mensch, der es tut, wird leben." ? Werden so ewiges Leben, Lohn und Strafe in der kommenden Welt, unjüdisch[19] zum Verdienst? Mir scheint das nicht der Fall zu sein. Gerechtigkeit bezeichnen Dtn 6,25 und jüdische Schriften (Arist 168; syrBar 67,6 – vgl. 51,3) als Ziel des Gesetzes[20]. Auch nach Paulus bleibt die Zusage Lev 18,5 – im Kontext ein Gotteswort – eine Verheißung, wenn auch eine bedingte. Und daß Gehorsam die conditio sine qua non des Heils ist, gibt auch Sanders[21] zu. Das Judentum kann so durchaus als „Heilssystem" erscheinen,

[18] Der Wortgebrauch scheint neu: vgl. *O. Betz*, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III 187.

[19] *Sanders* (1977) 126f., 141.

[20] *K. Berger*, Neues Material zur „Gerechtigkeit Gottes", in: ZNW 68 (1977) 269f. weist auf Texte, in denen das „Tun der Gerechtigkeit Gottes" = „Erfüllung der Weisung Gottes" ist.

[21] (1977) 141. Leben hängt nach Neh 9,29; Sir 15,14ff.; 17,11ff.; PsSal 14,3; Weish 6,11

wenn man der eschatologischen Dimension von „Leben" Rechnung trägt. Und Gundry 6f. meint doch gegen Sanders festhalten zu müssen, daß bei der Gewichtung des Materials das palästinensische Judentum einen überwiegenden Akzent auf den Gesetzesgehorsam als Weg des Darin-Bleibens setzt.

2. Der Mensch unter dem Gesetz außerhalb Christi

Während in 1 Thess die Begrifflichkeit von Gesetz und Rechtfertigung fehlt[22], begegnet sie schon im 1 Kor ohne polemische Zuspitzung. Am Ende kommt es jedoch bei der Ausdeutung des Schriftzitates 15,54f. zu einem unvermuteten Ausfall: V. 56f.

„Der Stachel des Todes aber ist die Sünde,/ die Macht der Sünde, aber ist das Gesetz./ Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus."[23]

Daß „die Sünde" (Sg.) den Tod erst tödlich macht, daß die Sünde wiederum ihre Mächtigkeit im Gesetz hat, ist gänzlich unvorbereitet[24]. U. Wilckens nimmt einen vorgedachten Gedanken an, dessen Ursprung in den Lehrdisputen mit der Synagoge zu vermuten sei[25].

Dies bestätigt sich 2 Kor 3,4–18, wo Paulus seine Verteidigung gegen judenchristliche Missionare plötzlich ausweitet zu einer grundsätzlichen Gegenüberstellung des Mosedienstes und seines Dienstes am Neuen Bund. Ersterer ist als Dienst des Todes und der Verurteilung gekennzeichnet. Das entspricht der Behauptung von 1 Kor 15,56, daß das Gesetz die Sünde verstärkt und so in den endgültigen Tod führt. In 2 Kor 3,4ff. wird als Grund für diese unheilvolle Wirkung des Gesetzes erkennbar, daß es bloß Buchstabe, äußerlich bleibende Vorschrift ist, während der Dienst des Neuen Bundes durch den lebendigmachenden Geist qualifiziert ist. So bringt er Gerechtigkeit mit sich[26]. Die kunstvolle exegetische Ausarbeitung über Ex 34,28–35 reicht über den unmittelbaren Anlaß hinaus und könnte wieder der Auseinandersetzung mit der Synagoge entstammen, die sich mit Berufung auf das Gesetz weigert, Christus anzuerkennen.

Immerhin haben wir hier den frühesten Beleg für eine direkte Beziehung zwischen der Freiheit (V. 17!) vom verurteilenden Gesetz und der

(?); 4 Esr 7,21.129 von Gebotserfüllung ab. Vgl. auch die Rez. von *A. von Dobbeler* zu Räisänen (1983a) in: NT 26 (1984) 374–76, 376.

[22] *Hübner* (1980) 454ff. nimmt den forensischen Gedanken, der in der eschatologischen Grundhaltung mitgesetzt sei, zusammen mit dem Erwählungsgedanken als Ersatz.

[23] Das dreifache δὲ könnte wie Röm 6,17f. eine Interpolation anzeigen: so *J. Weiß*. Bei Auslassung von V. 56 ist aber τῷ δὲ θεῷ χάρις nicht so gut motiviert.

[24] *Lindemann* 245 schließt daraus, daß Paulus das Thema in Korinth mündlich erörtert hat.

[25] (1982) 161.

[26] Vgl. ebd. 163. Auch 1 Kor 15 steht der lebendigmachende Geist (V. 45) in der Nähe der gesetzeskritischen Passage V. 56. Zu den in 2 Kor 3,1–4,6 angezogenen atl. Stellen vgl. *E. Richard*, Polemics, Old Testament, and Theology, in: Bib. 88 (1981) 340–367; nach ihm ist Jer 38,31ff.LXX für Paulus leitend.

Gerechtigkeit, wenn auch V. 18 noch nicht ausdrücklich vom Glauben spricht. Daß das Gesetz mit der Sünde zu tun hat, sagen dann auch abgerissene, in sich schwer verständliche Bemerkungen in Gal und Röm: Es wurde der Übertretungen wegen hinzugefügt (Gal 3,19), entweder um den Sünder zu überführen[27], vielleicht auch, um die Sünde zu mehren[28], wie dann Röm 5,20 unzweideutig sagt[29]. 4,15a hatte vorher kurz festgestellt, daß das Gesetz Zorn bewirkt; zu ergänzen ist wohl auch hier: weil es die Sünde auslöst.

Was das Gesetz mit der Sünde genau zu schaffen hat, klärt dann erst Röm 7. Eigentlich intendiert 7,7ff. eine Apologie des Gesetzes: es ist nicht mit der Sünde identisch. Aber zuvor hatte 7,5f. die Befreiung des Christen vom Gesetz im Schema von Einst – Jetzt mit der uns schon vertrauten Antithese von Buchstaben und Geist verkündet. Dieses Schema liegt dann auch 7,7 – 8,2 zugrunde. Das Elend des Menschen unter dem Gesetz rührt daher, daß dieses die Begierde, die es eigentlich verbietet, gerade anstachelt. So wird 7,5 entfaltet: „als wir im Fleisch waren, da tobten die durch das Gesetz erregten, zur Sünde führenden Leidenschaften in unsern Gliedern, so daß wir dem Tod Frucht brachten". Man kann heute konstatieren, daß die von Bultmann ausgehende Deutung der ἐπιθυμία auf die eigenmächtige Lebenssuche des Menschen, die sich gerade auch in der Erfüllung des Gesetzes äußern kann, allmählich überwunden wird[30]. Vielleicht greift Paulus absichtlich auf die meist als trivial abgetane, auch hellenistisch bezeugte Erfahrung zurück, daß das Verbotene um so mehr zur Übertretung reizt[31], um auch nicht-jüdischen Lesern das Verhängnis des an sich guten Gesetzes für den fleischlichen Menschen klar zu machen[32]. Die Absicht, das Gesetz Gottes zu entlasten, bedingt eine merkliche Verschiebung gegenüber den früheren abwertenden Aussagen über das Gesetz. Es ist jetzt die im Fleisch behauste Sünde, die eigentlich das Unheil wirkt.

Doch endet das Kap. ähnlich wie 1 Kor 15,57 mit einem Charis-

---

[27] So *Wilckens* (1982) 171 vor allem wegen V. 10; *Zeller* (1985) 155; dafür spricht auch der Gebrauch von παράβασις, vgl. Röm 4,15. Ebenso Röm 3,20b: durch das Gesetz erfolgt Erkenntnis der Sünde, vgl. 5,13b.

[28] *Hübner* (1978) 28 final: um Übertretungen zu provozieren; ebs. *Betz* 165. *Sanders* (1983) 67 hält das für möglich, weil das Gesetz hier als versklavender Zuchtmeister auftritt.

[29] *Weder* 369 folgert daraus, daß es ein Tun des Gesetzes gebe, das in Wahrheit von der Sünde beherrscht sei. Doch die Erklärung liefert Kap. 7. Noch weniger einsichtig ist seine These zu V. 13 (362), wenn man an die Sünden der Sintflutgeneration denkt, die sich durchaus durch das Gesetz definieren ließen.

[30] Letzte Exponenten sind *von der Osten-Sacken* (1975) 207; *Schlier* (1977) 225f.; *Hübner* (1978) 70; *Klein* (1979) 265, die beiden letzteren den Betrug V. 11 und das Nicht-Wissen V. 14 radikalisierend. Dagegen *Räisänen* (1979).

[31] Vgl. auch *Räisänen* (1983a) 149; zum Ganzen *Zeller* (1985) 142ff. 146f.

[32] Dazu könnten auch beitragen: der Ich-Stil, die Anklänge an die Adamsgeschichte, die Reduktion der Verbote auf das „Du sollst nicht begehren" und der Gebote auf das Tun des „Guten", die Ansiedlung des Gesetzes im νοῦς bzw. ἔσω ἄνθρωπος, die Rede von einer „Gesetzmäßigkeit" der Sünde in den Gliedern.

Spruch. Die mutmaßliche Polemik gegen die Synagoge, die den Konnex von Gesetz, Sünde und Tod herausstellte, ist so in das Schema von Einst und Jetzt eingebracht, daß das Sein unter dem Gesetz die Vergangenheit des Christen darstellt, der nun die Existenz unter dem Impuls des Geistes gegenübersteht. Genau genommen ließe sich solcher Freispruch vom Verdammungsurteil (vgl. Röm 8,1 f.) des Gesetzes nur von einem gläubig gewordenen Juden aussagen. Aber schon seit dem Gal hat Paulus diese Problematik verallgemeinert.

Wir erhalten also vom 1 Kor bis zum Röm eine durchlaufende Gedankenkette, in der das Gesetz mit seinen moralischen Forderungen als ohnmächtiger Buchstabe disqualifiziert wird, der dem Begehren Vorschub leistet und den geistlosen Menschen so im Verbund mit der Sünde ins Unglück stürzt. Zu diesem Komplex könnten wir auch noch die Anklage des Juden in Röm 2 stellen. Hier ist die missionarische Konkurrenz des Diasporajudentums – vor allem in den angemaßten Titeln 2,19 f. – spürbar. Zwar geht es hier nicht darum, daß der Jude *wegen* des Gesetzes sündigt; Paulus spricht ihn vielmehr durch das Gesetz schuldig (vgl. 3,9–20), weil er trotz des Torabesitzes dem Gesetz zuwiderhandelt. Er hat bloß den „Buchstaben" vorzuweisen und die am Fleisch vollzogene Beschneidung – im Kontrast zu den „im Geist" Gott gehorsamen Heiden. Das Kap. dient der Anklage der auf das Gesetz stolzen Juden. Diese Funktion ist zu beachten. Wenn Paulus deshalb hier auf dem Tun des Gesetzes besteht und dies zum Maßstab des Gerichtes macht, so darf man darin kaum die Grundlage seines ganzen Denkens erblicken[33]. Die Situation des Christen „im Geist" ist doch eine andere als die des Juden ohne Christus, den Paulus hier zeichnet[34]. Eine andere Frage ist, ob Paulus hier den Juden als Tatsünder deshalb so pauschal verurteilt, weil er vom christlichen Standpunkt aus kein anderes Heilssystem anerkennen will. Er denkt „from solution to plight"[35]. Mag er in seiner Schwarz-Weiß-Malerei des Menschen unter dem Gesetz auch einzelne Sachverhalte richtig treffen, so ist die von ihm beklagte allgemeine Sündigkeit, gerade der Juden, doch nicht empirisch feststellbar und wird mindestens durch die paulinische Selbstdarstellung Phil 3,6 durchlöchert.

In seinem Dilemma zwischen dem Wissen um die göttliche Gabe des Gesetzes εἰς ζωήν (Röm 7,10) und der Christusoffenbarung als Quelle des Lebens kann er dem Gesetz nur eine negative Rolle in der Vorbereitung der Gnade Gottes zuweisen; diesen göttlichen Plan zeigen die gelegentlichen ἵνα-Sätze an (vgl. Gal 3,22 f.; Röm 5,20 f.; 7,13). Daß das

[33] Gg. *Snodgrass* 87. Das andere Extrem: *Sanders* (1983) 123–135 betrachtet Röm 2 als Fremdkörper, als jüdische Synagogenpredigt.

[34] Eine gewisse Vermischung der Kontexte unterläuft ihm 2,16, wenn der Vers keine nachpaulinische Verdeutlichung ist.

[35] *Sanders* (1983) 68; vgl. schon O. *Kuss*, Nomos bei Paulus, in: MThZ 17 (1966) 173–227, 217; *von der Osten-Sacken* (1977) spricht von eschatologischem Systemzwang; *Räisänen* (1983 a) 101 schlicht von „propagandistic denigration".

Gesetz von vornherein den Menschen unter der Sünde halten und als Instrument der Verurteilung dienen sollte, ist eine wenig überzeugende Hilfskonstruktion aus christlicher Perspektive, die man kaum mit Hofius systematisieren darf[36].

3. Die Alternative: Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes oder aus Glaube

Bisher war uns als Alternative zum Gesetzesdienst nur das Dasein unter dem πνεῦμα angedeutet worden. Im Gal und Röm sowie Phil 3,9 finden wir aber den Glauben als Prinzip der Rechtfertigung im Gegenüber zu den „Werken des Gesetzes"[37]. Hier steht also mehr das Verhalten des Menschen im Blick. Der Grundsatz dieser „Rechtfertigungslehre"[38] ist negativ formuliert und offensichtlich gegen das Judentum gewendet[39]. Im Unterschied zu den Korintherbriefen stellt jetzt der Gesetzesweg für die Christen eine Versuchung dar. Der Gal läßt aber erkennen, daß der Anlaß für die Ausformulierung der Lehre die Kontroversen mit den Judaisten waren, die den Heidenchristen die Beschneidung sowie die Speise- und Kalendergesetze als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk aufoktroyieren wollten. Dabei geht es ursprünglich um jüdische „identity markers"[40]. Seit K. Stendahl[41] versucht man deshalb, die Rechtfertigungslehre aus der Problematik des Einzelgewissens zu lösen und soziologisch zu verorten: sie zielt auf die bedingungslose Zulassung der Heiden[42] zu der sich vom Judentum distanzierenden Gemeinschaft der Christusgläubigen, die nicht nach dem Modell der Eingliederung von Proselyten ins Volk Israel gehandhabt werden darf[43].

Deshalb sollte man meinen, daß sich der Streit hier nur um die rituelle Seite des Gesetzes[44] dreht. Doch selbst wenn der Anlaß für die Ausbil-

---

[36] Er entnimmt 2 Kor 3, die ursprüngliche Bestimmung der Sinaitora sei die Anklage; er beachtet zu wenig, daß sie nach Paulus nicht lebendigmachen *kann;* das bedeutet nicht, daß sie es nicht sollte. Lev 18,5 wird als faktisches Gerichtsurteil interpretiert. – *Hübner* (1978) 25–34 wollte das Problem lösen, indem er zwischen der Intention der gesetzgebenden Engel, der Tora und Gottes unterschied.

[37] D.h. den dem Gesetz gemäßen Handlungen; zu syrBar 57,2 kommen nun Belege aus 1 QS 5,21; 6,18; 4 QFlor 1,7. Vgl. *Moo* 90–96.

[38] Zu ihrer pragmatischen Definition vgl. *Zeller* (1981).

[39] Gal 2,16 (vgl. 3,11a; Röm 3,20a); Röm 3,28; Phil 3,9 umschreibt Paulus rückblickend so seinen Erkenntnisgewinn vor Damaskus.

[40] So *Dunn* in verschiedenen Arbeiten, z.B. (1985) 524ff. Vgl. auch *Heiligenthal* 127ff.: Werke als Abgrenzung. Gegen Dunn zaghaft *Hübner* (1985); entschiedener *Räisänen* (1985).

[41] Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1976; in der dt. Übers. 1978 ist der Aufsatz von 1963 ausgelassen.

[42] Gegen Sanders machen *Gundry* 9 und *Dunn* 528 darauf aufmerksam, daß es in Gal auch um das Bleiben im Bundesvolk geht.

[43] Vgl. *Sanders* (1983) Kap. 1; *Räisänen* (1983a) 257–263; jetzt *Watson,* der die Unvereinbarkeit von Glaube und Werken einfach mit dem soziologischen Sachverhalt der Trennung von der Synagoge gleichsetzt (47) und 69 überhaupt bestreitet, daß Paulus eine theologische Erklärung geben wollte.

[44] *Sanders* (1983) 101: Die Unterscheidung ist schwierig, weil z.B. das Verbot des Götzendienstes ebenso ethisch wie kultisch ist.

dung der Rechtfertigungslehre eben richtig beschrieben wurde, ist nicht zu verkennen, daß Paulus in den genannten Briefen die Frage auf eine grundsätzlichere Ebene hebt[45]. Dabei knüpft er an den unter 2) vorgeführten Gedankengang über die Heillosigkeit des Menschen unter dem Gesetz – hier gerade mit seinen moralischen Forderungen – an. Deshalb entsteht zunächst der Eindruck, daß niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden kann, weil er keine Rechttaten aufzuweisen hat.

Hier ist die Analyse von Gal 3,10–14 aufschlußreich. Paulus zitiert V. 10 Dtn 27,26, um zu zeigen, daß die „aus Werken des Gesetzes" unter dem Fluch sind, offenbar weil sie nicht alles, was im Gesetz geschrieben steht, halten können[46]. Paulus verschärft – wie dann auch 5,3 – den Anspruch des Gesetzes, das ganz gehalten sein will[47]. Die ältere Auffassung[48], die auch die Täter des Geschriebenen unter dem Fluch sieht, scheint heute an Boden zu verlieren. Wird aber in V. 11f. nicht in der Konfrontation von Hab 2,4 und Lev 18,5 ein prinzipieller Gegensatz zwischen Tun und Glauben aufgerichtet? Ist hier nicht ein Sprung zur „qualitativen Gesetzeskritik" zu bemerken[49]? Doch V. 13 setzt weiterhin den Gedanken von V. 10 voraus. Die Lebenszusage des Gesetzes ist in Wirklichkeit Illusion; nach V. 21b kann es gar nicht lebendig machen. Doch wohl, weil niemand es erfüllt[50]. Wehe also dem, der auf das Tun angewiesen ist. Dem steht die Verheißung für den Glaubenden diametral gegenüber, aber so daß dabei seine verzweifelte Lage unter dem Gesetz mitbedacht ist[51].

Ähnliches ist beim Übergang vom Schuldaufweis Röm 3,9–20 zur Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes aufgrund des Glaubens an Jesus Christus außerhalb des Gesetzes (3,21ff.) zu beobachten. Daß diese allen Glaubenden ohne Unterschied zuteil wird, hängt negativ damit zusammen, daß alle gesündigt haben (V. 23); positiv begründet V. 24ff. das allerdings (entsprechend Gal 3,13f.) mit dem Sühnewerk Gottes im Blut Jesu Christi. Umstritten ist dann vor allem V. 27, in dem die Interpretation Bultmanns am ehesten eine Stütze zu haben scheint. Wird hier der Wahn des Menschen ausgeschlossen, aus eigener Kraft sein Heil beschaffen zu können?

---

[45] Vgl. auch *Kertelge* (1984) 386.

[46] Diese Lesart bestreitet *Sanders* (1983) 21ff. gegen Räisänen und Hübner wohl zu Unrecht. S. *Wilckens* (1982) 166; *Lambrecht* (1986) 113ff. Verfehlt *Dunn* (1985): das nationale Verständnis des Gesetzes sei weniger als was das Gesetz erfordert (534).

[47] Daß er dabei einer rigorosen jüdischen Gesetzesauslegung folgt – so auch *Luz* 99 –, stellt *Sanders* (1983) 28 in Frage: das Gesetz verlange – ausgenommen 4 Esra – keine Vollkommenheit. Er mag, was die Auswertung von Sifra Qedoshim pereq 8,3 angeht, gegen *Hübner* recht haben (56, Anm. 57f.). 4 Esra wird aber zu sehr isoliert.

[48] *Schlier* z.St., auch *Lührmann* 55; jüngst *Bruce* 29.

[49] *Klein* (1979) 272–274; *ders.* TRE XIII 68.

[50] Das Unvermögen des Gesetzes wird Röm 8,3a erklärt.

[51] So auch *Wilckens* (1982) 167ff.; *Moo* 97f.; *Lambrecht* (1986) 116–120. Die formale Art der Argumentation in V. 11f. verleitet zu anthropologischer Überinterpretation.

Dagegen verweist man heute vielfach auf den Kontext: Nicht eine allgemein-menschliche Versuchung stehe zur Debatte, sondern das Rühmen des privilegierten Juden (2, 17.23)[52]. Wilckens trägt sogar die Schuld des Juden von Kap. 2 auch hier ein: er wähne seine Gesetzesübertretungen in seiner Erwähltheit allemal aufgehoben[53]. Dann müßte aber doch „das Gesetz der Werke" – wie immer man das näher zu verstehen hat – dieses falsche Rühmen schon ausschließen. Paulus verneint das jedoch ausdrücklich[54]. Durch die Sühnetat Christi ist vielmehr ein neuer Weg eröffnet, der durch den Glauben bestimmt ist[55]. Weil es jetzt nicht mehr auf Werke, sondern allein noch auf den Glauben an die Wirkung des Sterbens Jesu ankommt, hat Gott tatsächlich dem auf dem Gesetz beruhenden besonderen Verhältnis des Juden seine Ausschließlichkeit genommen und den Heiden Rechtfertigung ermöglicht. Das ist ja der Trend von V. 28 ff. Man braucht also gar nicht zu bestreiten, daß hier Werke und Glaube – nicht nur ein bestimmtes Verständnis und ein bestimmter Gebrauch von Gesetz, sondern Methoden zum Heil – einander strikt entgegenstehen und kann dennoch die heilsgeschichtliche Funktion der in V. 28 vorgetragenen Rechtfertigungslehre, die Einbeziehung der Heiden, an dieser Stelle anerkennen. Nicht umsonst fordert diese These den Selbsteinspruch V. 31 heraus, der m. E. zunächst noch nicht ausführlich – durch Kap. 4 – beantwortet wird. Denn es fragt sich, ob das Werke fordernde Gesetz – nicht das Gesetz als Schrift – wirklich in jeder Hinsicht abgetan ist.

Diese heilsgeschichtlichen Implikationen sind an der meist hinzugezogenen Stelle 4, 2 zunächst nicht so offensichtlich. Paulus will hier das jüdische Verständnis ausschalten, daß Abraham durch Werke zur Gerechtigkeit kam[56]. V. 4 f. taucht der Gedanke einer möglichen Verpflichtung Gottes im Gegensatz zu χάρις auf, der in hellenistischer Ethik zu Hause ist[57]. Handeln des Menschen und Handeln Gottes schließen sich tatsächlich aus. Zumal der Glaube Abrahams zunächst nicht christologisch ge-

---

[52] *Sanders* (1983) 33; *Dunn* 529 f.; *Räisänen* (1983 a) 170 f.

[53] (1978) 246; dagegen *Klein* (1979) 215 mit Recht.

[54] Freilich nicht so, daß er seine Argumentation in 2, 17–3, 20 damit für unzureichend erklärt; gegen *Thompson*.

[55] *Räisänen* (1983 b) weist Vorkommen von νόμος mit Gen. appositionis im Sinn von „Methode oder Ausdrucksform eines Phänomens" nach. Damit entfallen die gequälten Versuche, hier objektiv das an den Glauben gebundene Gesetz (*Wilckens* ebd. 245) oder subjektiv als „das aus der Perspektive des Glaubens gesehene und somit in rechten Gebrauch genommene Gesetz des Mose" – so *Hübner* (1980) 466, ähnlich etwa *Rhyne* (1981) (das Gesetz als Zeuge des Glaubens) – zu nehmen. Wie Rhyne *Heiligenthal* 301; eine falsche menschliche Haltung zum Gesetz sieht *Schnabel* 286, der 291 von „sarcic abuse" spricht.

[56] Nicht daß er werkgerecht sein wollte und so zum Sünder wurde: gegen *Hübner* (1978) 101 richtig *Sanders* (1983) 33.

[57] Vg. Arist., Rhet II, 7 1385 a; *Heiligenthal* 310 verweist auf Thuc. II 40, 4. Für die Opposition von Gnade und Werken, die nicht ausdrücklich als solche des Gesetzes qualifiziert sind (vgl. noch Röm 11, 6 wie 9, 12 im Zusammenhang der Erwählung), läßt sich vielleicht eine traditionsgeschichtliche Linie zu Philon verfolgen; vgl. *Heiligenthal* 276 ff. 290 ff.

füllt ist, ist hier zuzugeben, daß Paulus an dieser Stelle zwei prinzipielle Möglichkeiten vorführen will, unabhängig davon, daß Abraham dann doch vielleicht schon V. 5, spätestens V. 9 de facto als Sünder erscheint. Die Absicht ist freilich wieder, schon am Vater Israels einen auch für Heiden gangbaren Weg zu Gott aufzuzeigen, wie aus dem Verlauf des Kap. mehr und mehr erhellt.

V. 2a und V. 4 stellen trotz der grammatikalischen Form (Realis) nur hypothetische Erwägungen dar[58], weil Paulus vom Christusereignis und seinen Auswirkungen für die Heiden herkommt. Diese hermeneutische Gerichtetheit ist wie für die Schilderung des Elends des Menschen unter dem Gesetz auch für den Ausschluß der Werke durch den Glauben bestimmend. Sie reicht an eine petitio principii heran und kommt am deutlichsten Gal 2,21b zum Ausdruck: „denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (zu erlangen ist), dann ist Christus freilich umsonst gestorben". Deshalb erwähnt Paulus auch nicht die im Gesetz vorgesehene Möglichkeit der Sühne.

4. Gesetzesgerechtigkeit in der Ablehnung des Evangeliums

Noch stärker schwindet die Begründung aus dem faktischen Versagen gegenüber dem Gesetz, wenn Paulus die Verblendung der Juden oder auch sein eigenes Streben, das ihn zum Christenverfolger machte[59], nachzeichnet. Hier tritt die eigene Gerechtigkeit des Juden als Ziel in absoluten Gegensatz zu der im Glauben geschenkten. Vgl. Phil. 3,9 μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, ein Kardinalbeleg für die Bultmannsche Auffassung. Mir scheint es jedoch nötig, seinen Kontext noch einmal zu differenzieren. Wie in Röm 9,30–10,13, wo Paulus sozusagen seine eigene Vergangenheit auf die dem Evangelium gegenüber verschlossenen Juden projiziert, ist das Angebot der Gerechtigkeit Gottes schon vorausgesetzt. Erst dieses stempelt das eigene Bemühen negativ ab und macht es zur Verbohrtheit. Die Sünde des Ungehorsams gegenüber dem Ruf Gottes liegt doch wohl auf einer anderen Ebene[60] als die, von der normalerweise die Rechtfertigung des Sünders befreit.

Der Abschnitt Röm 9,3ff. ist ein Hauptbetätigungsfeld für alle, die

---

[58] Gut *Lambrecht* (1985).

[59] Vgl. die Reihenfolge Phil 3,6: „im Eifer die Gemeinde verfolgend, in der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig".

[60] Die hier vertiefte Erkenntnis des Bösen hebt auch *Brandenburger* 8 Anm. 61 (vgl. 95) vom am Gesetz orientierten Aufweis der Sünde (Röm 2) ab. S. 32f. aber führt er für das tätige Einstimmen in das Gesetz, das nicht dem Zorn Gottes entrinnen kann, neben Röm 9–11 m.E. zu Unrecht auch 3,19.21 an. *Luz* 94ff. beruft sich zunächst auf die m.E. nicht zu generalisierende Stelle Röm 14,23, um darzutun, daß das Nein zum Glauben für Paulus der Inbegriff der Sünde sei. Die Vermittlung zu den Tatsünden leiste das 1. Gebot, weil die Grundsünde in der Mißachtung des Schöpfers bestehe. Luz warnt aber auch davor, Sünde als Unglaube zu verabsolutieren; so würde das christliche Heilsangebot zum Heilsdiktat.

den Gegensatz von Gesetzesgerechtigkeit und Glaube an Christus abmildern wollen. Anstoß dazu gibt die merkwürdige Formulierung 9,31. Paulus stellt das Paradox vor Augen, daß die Heiden, die nicht auf Gerechtigkeit aus sind, wie sie das Gesetz vorhält, Gerechtigkeit erlangten, nämlich aus dem Glauben. Im Bild vom Lauf macht er an den Juden das Gegenteil deutlich, sagt aber nicht, daß sie dem Gesetz der Gerechtigkeit nachrennend die Glaubensgerechtigkeit nicht erreichten, wie zu erwarten wäre, sondern εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. So entsteht der Eindruck, als sei die in Christus greifbare Gerechtigkeit aus Glauben schon immer das Ziel des Gesetzes. 10,4 scheint das zu bestätigen, wenn man τέλος – wie es sprachlich sogar wahrscheinlicher ist[61] – mit „goal" oder „Erfüllung"[62] übersetzt. Das geht meistens nur, wenn νόμος auf „Offenbarung" schrumpft[63]. Nach dem Lev-Zitat 10,5 kommt es aber doch offensichtlich in seiner Verheißung für den, der es erfüllt, zu Wort. M. E. ist V. 31 so mißverständlich, weil Paulus der Abwechslung halber νόμον δικαιοσύνης statt δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου (so 10,5) schrieb und dann konsequenterweise das Gesetz statt der Gerechtigkeit als Zielpunkt angeben mußte[64]. Er beeilt sich aber, V. 32 und dann in einem neuen Gang 10,1–13 die Sache zu klären.

Räisänen (1983a) 174f. und Sanders (1983) 36f. wenden sich mit Grund gegen die Auslegung etwa von Cranfield 508ff., der aus V. 31.32ab herauspreßt, das Gesetz hätte immer schon im Glauben gehalten werden müssen, durch es rufe Gott Israel zum Glauben (etwa im Gebot der Gottesliebe), aber Israel hätte die Illusion genährt, es könne es so erfüllen, daß es sich Gott gleichsam verpflichten könne. 10,5 sagt es eindeutig: das Gesetz wollte immer durch Werke gehalten werden. Umgekehrt darf man aber hier auch nicht den Gedanken der Nichterfüllung des Gesetzes eintragen[65]. V. 32f. wird jedoch deutlich: Israel hat die Gerechtigkeit verfehlt, weil es am Glauben fordernden Christus Anstoß nahm. Genauer ist es der in der apostolischen Botschaft nahegebrachte Auferstandene, wie 10,6–9 präzisieren. Zweifellos ist es allein das Christusereignis, das den an sich löblichen Eifer der Juden entwertet zu einem

[61] Jedenfalls vom griechischen Sprachgebrauch her: *Badenas* 38–80.

[62] So in letzter Zeit *Meyer, Rhyne* (1981) 95–116; *ders.* (1985); *Badenas; Schnabel* 291 schließt sich *Wilckens* (1980) 222 an, gibt ihn aber falsch wieder. Nach Wilckens ist Christus das Ende, nicht „goal" des Gesetzes, insofern er dessen Funktion, den Sünder zu verfluchen, beendet hat. In diesem Sinn kommt der einzelne, wie wir ihn im 1. Kontext sahen, zwar tatsächlich vom Gesetz los (vgl. Röm 7,6; so auch *Martin*). Röm 10,4 geht es aber um das Ende der Möglichkeit, sich durch Gesetzestaten Heil zu erwerben. – Daneben tritt *Wilckens* (ähnlich *Campbell*) auch für „Ziel" ein.

[63] So bei *Badenas* 143; für Rhyne ist es das Gesetz „in its promise of righteousness". *Schnabel* 298f.: Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung das Gesetz für uns erfüllt. Von einem Sterben steht aber nichts da. Dieses ist vom Gesetz auch nicht gefordert.

[64] Vgl. schon *Lietzmann* z. St. Ähnlich *Sanders* (1983) 36f.42.

[65] So früher *van Dülmen* (s. Anm. 12) 125f. und auch ich in meiner Diss. (²1976) 190, jetzt *Gundry* 17 „because of sin (cf. esp. 2,1–3,23), failed to attain it", was 19f. allerdings auf „the sin of pride" verfeinert wird.

eigensinnigen Versuch. Die neue heilsgeschichtliche Interpretationswelle will allerdings das ἰδία 10,3 als „eigen" mit Ausschluß der Heiden deuten[66]. Weil die Juden die Gerechtigkeit für sich pachten wollten, nicht weil sie als Individuen mit ihren Verdiensten Ansprüche Gott gegenüber erheben, würden sie an der Gerechtigkeit Gottes vorbeigehen. Dieses Verständnis wird anscheinend dadurch gestützt, daß V. 4 die Universalität des Christusheiles unterstreicht. Aber anders als 3,21–31 muß hier nicht der Zugang der Heiden zum Heil durchgesetzt werden, es soll vielmehr im Zusammenhang klar werden, daß auch Israel seine Chance hatte, eben weil jeder, der glaubt, gerettet werden kann. Es konnte sie jedoch deshalb nicht wahrnehmen, weil es durch das Mosegesetz auf Werke programmiert war. Christus aber ist das Ende des Gesetzes als Heilsweg. Diese Lesart von V. 4 ist durch die Gegenüberstellung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit V. 5–8 unvermeidbar[67].

Aus dem Gesagten wurde wohl deutlich, daß Paulus nicht an sich schon menschlichem Handeln Selbstsucht unterstellt. Im Vorgang der Rechtfertigung hat es aber nichts zu suchen; da kann es zum Irrweg werden, der Gottes Initiative schuldhaft verkennt. Wie steht es aber um die Praxis dessen, der an Christus glaubt? Ist sie nicht mehr heilsrelevant? Damit schneiden wir einen neuen Kontext an. Hier ist der Christ nicht vom Gesetz – als Verfluchendem – losgekommen wie im 1. Kontext; noch ist Christus das Ende des Gesetzes als Werkprinzip wie im 2. und 3., sondern jetzt ist von der tätigen Erfüllung des Gesetzes die Rede.

5. Das Gesetz im Leben des Christen

Eine bewährte Auskunft sagt: Das Gesetz als Heilsweg ist erledigt, in seiner normativen Funktion dagegen wird es erst recht aufgerichtet. Vielleicht sollten wir das Problem auseinanderlegen und zuerst fragen, ob die Erfüllung des Gesetzes allgemein für den Christen wichtig ist, ob sein eschatologisches Leben daran hängt. Darauf erst werden wir auf die damit zusammenhängende Frage eingehen, wie weit das Gesetz inhaltlich christliche Ethik bestimmt.

Wir sahen schon, wie Wilckens und Snodgrass darauf bestehen, daß Röm 2,6–13 nicht nur hypothetischen Wert haben. Das Gesetz gibt das Ideal der Gerechtigkeit vor; die Sendung Christi zielt darauf, daß die Rechtsforderung des Gesetzes in den nach dem Geist Wandelnden erfüllt werde (Röm 8,3f.); nach Paulus werden auch die Christen nach ihren Taten gerichtet, wenn er auch dabei nicht von „Werken des Gesetzes" spricht[68]. Eine gewisse Inkonsequenz gegenüber der Rechtfertigungs-

---

[66] So schon *van Dülmen* 177; dagegen *Zeller* (²1976) 191f.; neuerdings *Dunn* 530; *Sanders* (1983) 38; *Badenas* 111; dagegen *Gundry* 18.

[67] Während Rhyne die Antithese aufrechterhalten möchte, ebnet *Badenas* sie ein.

[68] Der Singular ἔργον wird verschieden beurteilt: während *Heiligenthal* 195 darin die in-

lehre, die zunächst ohne Wenn und Aber Hoffnung auf eschatologische Herrlichkeit zuspricht (vgl. Röm 5), gleicht Sanders aus, indem er zwischen „getting in" und „staying in" unterscheidet[69]. Daß in diesem zweiten Kontext das Heil an die Erfüllung des Gesetzes gebunden sein soll, bestreitet allerdings Gundry vehement: auch für das „staying in" sei der Glaube entscheidend (9f.).

Die Kontinuität im Gesetzesgehorsam, ja eine gewisse Heilsfunktion des Gesetzes kommt am stärksten da zum Ausdruck, wo man in Röm 8,2 „das Gesetz des Geistes des Lebens" konkret auf die Tora bezieht[70]. Ihre pneumatische, lebensschaffende Kraft komme jetzt zur vollen Wirkung. Das scheint mir übertrieben; das Gesetz sollte zwar den Täter zum Leben führen, aber nicht selbst Leben schaffen; die Befreiung V. 2 hätte ihm Paulus kaum zugeschrieben. So möchte ich den ersten νόμος hier frei mit „die in Christus offenbare pneumatische Wirklichkeit" wiedergeben. Daß bei allem Festhalten am Gerichtsgedanken „die Zukunftsdimension des Pneumabesitzes" als wesentlicher Faktor bei Paulus mit zu berücksichtigen ist, arbeitet Heiligenthal 193–197 richtig heraus[71]. Daß Paulus andererseits auf die Bewährung der Christen Wert legt, wird pragmatisch verständlich, wenn man an die antinomistische Fehldeutung seiner Gesetzeskritik (vgl. Röm 3,8) und libertinistische Tendenzen[72] in seinen Gemeinden denkt.

Was nun die materiale Geltung des Gesetzes für die Gläubigen angeht, so ist kein Zweifel, daß der Apostel unter der Hand in diesem Zusammenhang seinen Umfang beträchtlich reduziert. Er hat nur die sittlichen Forderungen im Auge, wenn er sagt, daß das ganze Gesetz bzw. alle Gebote im Liebesgebot erfüllt würden (analog 1 Kor 7,19). Wie steht es mit der übrigen Paränese?

---

nere Wirklichkeit des Menschen zum Vorschein kommen läßt, hält *Sanders* (1983) 113 die Unterscheidung für unbedeutend. Auch *Heiligenthal* 186f. erkennt zwar die Kontextgebundenheit von Röm 2,6–11; die Gültigkeit des Gerichts nach den Werken dürfe aber auch für die Zeit nach Christus nicht außer Kraft gesetzt werden.

[69] Die Differenz zum Zusammenhang der Rechtfertigung tritt auch darin in Erscheinung, daß Paulus hier ein gewisses καύχημα kennt: Gal 6,4. Der Ausdruck kommt an dieser Stelle etwa dem guten Gewissen von 1 Kor 4,4a gleich, das noch nicht endgültiges Gerechtfertigtsein besagt. Vgl. Röm 2,15; 14,22; 2 Kor 1,12. *Klein* (1986) hält den Ruhm aus Kontextgründen für imaginär, ohne zu überzeugen.

[70] So *Wilckens* (1980) 123 nach Lohse, *Hahn* 47. Auch *Reinmuth* 68f. im Anschluß an *von der Osten-Sacken* (1975); dagegen *Räisänen* (1979/80), auch *Keck*, freilich mit eigenwilliger Auslegung von V. 4. Vgl. auch *Wilckens* (1978) 249 zu Röm 3,31: „Sofern nun aber durch Gottes Gerechtigkeit Sünder gerecht werden ... ist dem Gesetz seine ursprüngliche Bestimmung: Gerechte dem Leben zuzusprechen, zurückzugeben". Hier ist vergessen, daß nach Lev 18,5 *Gott* Täter des Gesetzes dem Leben zuspricht.

[71] *Reinmuth* sieht Paulus in frühjüdischer Tradition, die Geistgabe und Gesetzeserfüllung verbinden. Unterschied: bei Paulus geht sie nicht der Erlangung des Geistes voraus (92).

[72] Nach *Schulz* hat Paulus in seiner Spätphase die Ablehnung des Gesetzes von seinen judenchristlich-gnostischen Gegnern übernommen, aber nur die im Gesetz enthaltene Wertung als Heilswerk eliminiert und die Liebesforderung beibehalten. Das ist wenig wahrscheinlich. Schulz wirft nicht nur judenchristliche Gegner und Enthusiasten, sondern auch die Rechtfertigung und das christliche Leben (vgl. 96) in einen Topf.

Zwei Positionen seien einander konfrontiert: Obwohl 1 Thess 4 das Wort „Gesetz" nicht fällt, entnimmt Reinmuth doch diesem Kap., daß Paulus mit seiner Warnung vor Unzucht und Habgier in frühjüdischer Tradition den im Gesetz manifesten Gotteswillen einschärfe. Mir scheint, daß Reinmuth bei den verglichenen jüdischen Schriften die weisheitliche Komponente unterschätzt, die sich natürlich etwa in den TestXII mit dem Appell zum Gesetzesgehorsam verträgt.

Zu einem anderen Ergebnis kommt Lindemann, der hauptsächlich 1 Kor behandelt. Das Gesetz sei für Paulus nicht mehr Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten des Menschen, sondern nur noch Zeuge des Evangeliums. Die Liebe trete an die Stelle der Gebote[73]. Sicher orientiert sich der Apostel nicht sklavisch an der Tora, er bringt in seinen Ermahnungen auch viel weisheitliches Gut an den Mann[74], er setzt sich auch über einzelne Toravorschriften hinweg[75]. Neben jüdischen Traditionen werden auch christliche Motivationen[76] wichtig. Aber hinter der Arbeit Lindemanns ist zu deutlich die Absicht spürbar, die systematischen Äußerungen des Paulus in der Rechtfertigungslehre nun auch in diesem letzten Kontext zu verifizieren. Noch stärker scheint mir das in einem neueren Aufsatz von Wischmeyer zum Liebesgebot der Fall zu sein: Indem Paulus die Liebe als alleinigen Inhalt der Tora ausgebe, hebe er das Gesetz durch das Gesetz auf. Die Liebe trete aus dem Gesetz heraus und stehe gegen es. Das dürfte doch dem positiv gemeinten Verbum „erfüllen" zu wenig gerecht werden. Gerade an diesem Beispiel erweist sich, wie wichtig die Entflechtung der Kontexte und die Beachtung des „Sitzes im Leben" jeweils ist. Freilich wird man zugestehen müssen, daß im gerade betrachteten Kontext das Programm der Erfüllung des Gesetzes im Leben des Christen und seine tatsächliche Durchführung doch einigermaßen auseinanderklaffen.

6. Ansätze zu einer „Biblischen Theologie" des Gesetzes

1976 hat H. Hübner vor diesem Kreis schon die Möglichkeiten einer „Biblischen Theologie" des Gesetzes ausgelotet. Wo er von Paulus ausgeht, folgt er einem beliebten Denkmuster: während das nachexilische Ju-

---

[73] 262. Auf theoretische Stellen wie Röm 8,3f. läßt sich *Lindemann* weniger ein.

[74] *Schnabel* 324f., der so die persönliche Freiheit innerhalb der christlichen Ethik, andererseits die Verbindlichkeit (wegen der Korrelation von Weisheit und Gesetz) der Normen erklären möchte. Hier wäre auch zu bedenken, was *K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 121–124 „zum Verhältnis von Torah, Paränese und Recht" ausführt.

[75] Vgl. ein ähnliches Fazit bei *Sanders* (1983) 107.

[76] Vgl. *Schürmann, Bovon.* Gal 6,2 handelt es sich beim „Gesetz Christi" um eine bewußte Gegenbildung: Gemeint ist das durch das Vorbild Christi für den Christen obligatorische Verhalten, vgl. *Räisänen* (1983) 80: „the way a life in Christ is to be lived". Die sachliche Identität mit dem atl. Gesetz ist nur insofern gewahrt, als das Liebesgebot dessen Zusammenfassung ist. Dagegen möchte etwa *Wilckens* (1982) 175 verstehen: das Gesetz in seiner Bestimmtheit durch Christus.

dentum durch eine „Vergesetzlichung" gekennzeichnet ist, in der sich der Mensch nach der Sicht des Paulus gerade bei der Befolgung des Gesetzes vor Gott selbst behauptet, bringt Paulus selber die dem AT schon immanente Sachkritik am Gesetz zum Zug. Christus ist nur das Ende der mißbrauchten Tora, aber jetzt wird sie im Sinne des AT erst recht verstanden[77]. Dieser Ansatz ist nach dem hier Ausgeführten bedenklich. Das Tun des Gesetzes ist auch nach Paulus nicht unter allen Umständen Selbstbehauptung vor Gott, sondern nur angesichts der in Christus erschlossenen Glaubensmöglichkeit. Hier aber ist Christus nicht bloß das Ende einer mißbrauchten Tora, sondern löst das Prinzip der Werke durch den Glauben ab.

Im Grunde verläuft der auf H. Gese aufbauende Versuch Stuhlmachers (1978) ähnlich, nur daß er eine wachsende Dialektik von Sinai- und Sionstora im AT und im Frühjudentum postuliert, die dann bei Jesus und Paulus zum Austrag kommen soll. Das Unternehmen scheitert daran, daß eine Sionstora im AT nicht breit genug grundgelegt ist[78].

Eine zweite Linie biblischer Gesetzestheologie scheint zunächst denkbar, wenn man bei der frühjüdischen Gleichsetzung von Gesetz und personifizierter Weisheit einsetzt. Doch läßt sich so höchstens die paulinische Antithetik zwischen Christusglaube und Gesetz erklären. Luz[79] nimmt an, daß Christus schon im hellenistischen Judenchristentum mit der präexistenten Weisheit identifiziert wurde; Paulus, der diese Christologie übernahm[80], mußte in der Identifikation der Tora mit der präexistenten Weisheit eine Konkurrenz erblicken. „Nicht die Tora, sondern Jesus ist die präexistente Weisheit Gottes"[81]. In der Tat erscheint das Gesetz bei Paulus nirgends als göttliches Werkzeug der Schöpfung von Ewigkeit her. Es ist vielmehr in der Erwählungsgeschichte „zwischenhineingekommen". Doch nimmt Paulus bei solcher Herabwürdigung auch nicht auf die Gleichsetzung des Gesetzes mit der Weisheit Bezug[82]. Ignoriert er sie absichtlich? Schnabel 298 f. stellt abschließend fest: „Wheras Christ is described in terms of wisdom, Christ is not described in terms of

---

[77] Vgl. vor allem 261–267.

[78] Vgl. das Verdikt von *Räisänen* (1983 a) 239 f. und ausführlich (1986) 337–365; jetzt *Schnabel* 288 und *Kalusche*.

[79] 90 f.

[80] Vgl. ausführlich *Schnabel* 236–264; Abstriche bezüglich der Idee der Menschwerdung bei *Zeller* in einem in der Reihe „Novum Testamentum et Orbis Antiquus" erscheinenden Sammelband zum Thema „Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen".

[81] Daß Paulus erst den Torabegriff personalisiert habe, indem er ihn mit Christus identifizierte – so *Davies* 12 –, kann ich nicht sehen.

[82] Daß er Röm 10,6 ff. die ursprünglich vom Gebot handelnde Stelle Dtn 30,12 f. der Glaubensgerechtigkeit in den Mund legen kann, muß nicht durch Bar 3,29 f. vermittelt sein. Vgl. meine Diss. 195 f. und *Badenas* 127, der darauf verweist, daß der Schlüsselsatz „Das Wort ist nahe" in Bar fehlt. Anders *Schnabel* 248 f. Er entnimmt Röm 2,17–24, daß Paulus mit der Korrelation von Gesetz und Weisheit vertraut war (232 ff.). Doch hier sind beide Größen weder hypostasiert noch präexistent.

Torah. Rather, the Torah is described and defined in terms of Christ". Als Grund dafür nennt er die soteriologische Rolle der Tora als Weg zur Gerechtigkeit, die sie mit der Weisheit verband. Die ist aber nun gerade durch Christi Tod und Auferweckung erschüttert. So wird die frühjüdische kosmologische und soteriologische Aufhöhung der Tora bei Paulus nicht weitergeführt.

Beide Ansätze können lehren, daß eine biblische Theologie, die Paulus zum Ausgangspunkt nimmt, trennen muß zwischen dessen Sicht und den religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, die sich unserem Überblick heute ergeben. Letztlich steht sie in dem Zwiespalt, ob sie diese oder die Brille des Paulus zum Maßstab machen will. Tut sie das letztere, so wird sie unweigerlich feststellen müssen, daß das vom Christusereignis her beleuchtete Gesetz bei Paulus vom AT und vom Judentum aus nicht erkennbare Schattenseiten hat. Die besonderen Umstände der Bekehrung des Paulus, die Bedürfnisse seiner Heidenmission, seine Reaktion gegen judaistische Forderungen, seine Enttäuschung gegenüber dem ungläubig bleibenden Israel, aber auch die Erfahrung der Gnadenhaftigkeit des Heils in Christus drängen es in eine Rivalität zu diesem, die der Apostel in grundsätzlicher Schärfe herausmeißelt. Doch kommt es als Kundgabe des ethischen Gotteswillens im Leben der geisterfüllten Christen zur Entfaltung, freilich in einer Verkürzung und Konzentration, die letztlich unjüdisch ist und sich wohl auch wieder an der am Kreuz erwiesenen Liebe Christi bemißt.

Literatur zur Diskussion über das Gesetz bei Paulus aus den letzten zwölf Jahren*

R. Badenas, Christ, the End of the Law (Journal for the Studies of the New Testament Suppl. S. 10), Sheffield 1985.
H. D. Betz, Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979.
F. Bovon, L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul, in: U. Luz / H. Weder (hg.), Die Mitte des Neuen Testaments (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 22–33.
E. Brandenburger, Das Böse (ThSt(B) 132), Zürich 1986.
F. F. Bruce, The Curse of the Law, in: FS Barrett (s. Hooker) 27–36.
W. S. Campbell, Christ the End of the Law: Romans 10:4, in Studia Biblica 1978, III 73–81.
C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh I 1975, II 1979.
W. D. Davies, Paul and the Law, in: FS Barrett (s. Hooker) 4–16.
J. D. G. Dunn, Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3. 10–14), in: NTS 31 (1985) 523–542.
R. H. Gundry, Grace, Works, and Staying Saved in Paul, in: Bib. 66 (1985) 1–38.
F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976) 29–63.
R. Heiligenthal, Werke als Zeichen (WUNT II 9), Tübingen 1983.
O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: ZThK 80 (1983) 262–286.

* Ältere, bekannte Kommentare werden nur mit Verfassernamen angeführt.

M. D. Hooker, / S. G. Wilson (hg.), Paul und Paulinism (FS C. K. Barrett), London 1982.
Dies., Paul and 'Covenantal Nomism', ebd. 47–56.
H. Hübner, Das Gesetz als elementares Thema einer Biblischen Theologie?, in: KuD 22 (1976) 250–276.
Ders., Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen 1978.
Ders., Pauli Theologiae Proprium, in: NTS 26 (1980) 445–473.
Ders., Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes"?, in: E. Gräßer / O. Merk (hg.), Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel), Tübingen 1985, 123–133.
M. Kalusche, „Das Gesetz als Thema biblischer Theologie"? in: ZNW 77 (1986) 194–205.
L. E. Keck, The Law and „The Law of Sin and Death", in: FS Silberman (s. Meyer) 41–57.
K. Kertelge, Gesetz und Freiheit im Galaterbrief, in: NTS 30 (1984) 382–394.
Ders., (hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg–Basel–Wien 1986.
G. Klein, Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: C. Andresen / G. Klein (hg.), Theologia Crucis – Signum Crucis (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 249–282.
Ders., Art. Gesetz III, in: TRE XIII 58–75.
Ders., Werkruhm und Christusruhm im Galaterbrief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus, in: W. Schrage (hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS H. Greeven), Berlin–New York 1986, 196–211.
J. Lambrecht, Why is Boasting Excluded?, in: EhTL 61 (1985) 365–369.
Ders., Gesetzesverständnis bei Paulus, in: K. Kertelge (hg.), Gesetz (s. o.) 88–127.
A. Lindemann, Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik, in: FS Greeven (s. Klein) 242–265.
D. Lührmann, Der Brief an die Galater (ZBK 7), Zürich 1978.
U. Luck, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium, in: ZNW 76 (1983) 187–208.
U. Luz, in: *R. Smend / ders.,* Gesetz (Kohlhammer-Tb 1015), Stuttgart 1981, 45–156.
B. L. Martin, Paul on Christ and the Law, in: JETS 26 (1983) 271–282.
P. W. Meyer, Romans 10:4 and the „End" of the Law, in: J. L. Crenshaw / S. Sandmel (hg.), The Divine Helmsman (FS L. H. Silberman), New York 1980, 69–78.
D. J. Moo, „Law", „Works of the Law", and Legalism in Paul, in: WThJ 45 (1983) 73–100.
F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: K. Kertelge (hg.), Gesetz (s. o.) 28–45.
P. von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975.
Ders., Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte, in: EvTh 37 (1977) 549–587.
H. Räisänen, Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus, in: STL 33 (1979) 85–99.
Ders., Das ‚Gesetz des Glaubens' (Rom. 3.27) und das ‚Gesetz des Geistes' (Rom. 8.2), in: NTS 26 (1979/80) 101–117.
Ders., (= 1983a) Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983, ²1987.
Ders., (= 1983b) Sprachliches zum Spiel des Paulus mit nomos, in: J. Kiilunen, V. Riekkinen, H. Räisänen (hg.), Glaube und Gerechtigkeit (FS R. Gyllenberg), Helsinki 1983, 131–154.
Ders., Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism, in: NTS 31 (1985) 543–553.
Ders., The Torah and Christ, Helsinki 1986 (enthält auch die vorgenannten Aufsätze, zu beziehen über Neitsytpolku 1 b, 00140 Helsinki).
Ders., Paul's Conversion and the Development of his View of the Law, in: NTS 33 (1987) 404–419.
E. Reinmuth, Geist und Gesetz (ThA 44), Berlin 1985.

C. T. Rhyne, Faith Establishes the Law (Society of Biblical Literature Diss 55), Chico 1981.
Ders., Nomos Dikaiosynēs and the Meaning of Romans 10:4, in CBQ 47 (1985) 486–499.
E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, Philadelphia 1977; dt.: Paulus und das palästinische Judentum (STUNT 17), Göttingen 1985.
Ders., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983.
H. Schlier, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg–Basel–Wien 1977.
E. J. Schnabel, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul (WUNT II 16), Tübingen 1985.
H. Schürmann, „Das Gesetz des Christus" (Gal 6,2), in: J. Gnilka (hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg–Basel–Wien 1974, 282–300.
S. Schulz, Zur Gesetzestheologie des Paulus im Blick auf Gerhard Ebelings Galaterbrief-Auslegung, in: H. F. Geisser / W. Mostert (hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie (FS G. Ebeling), Zürich 1983, 81–93.
K. R. Snodgrass, Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul, in: NTS 32 (1986) 72–93.
P. Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, darin: „Das Ende des Gesetzes" (1970) 166–191; Das Gesetz als Thema biblischer Theologie (1978) 136–165.
R. W. Thompson, Paul's Double Critique of Jewish Boasting, in: Bib. 67 (1986) 520–531.
F. Watson, Paul, Judaism and the Gentiles (MSSNTS 56), Cambridge 1986.
H. Weder, Gesetz und Sünde: Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus, in: NTS 31 (1985) 357–376.
U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), Zürich–Einsiedeln–Köln I 1978, II 1980.
Ders., Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 28 (1982) 154–190.
D. Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus (Forschungen zur Bibel 8), Stuttgart ²1976.
Ders., Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ThPh 56 (1981) 204–217.
Ders., Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief. Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens, in: ThZ 38 (1982) 193–212.
Ders., Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985.

ThPh 62 (1987) 500–525

Dei proles, genitrixque rerum: Natur und Naturgesetze im Umfeld monotheistischen Denkens und der neuzeitlichen Monotheismuskritik

Von Thomas Mooren OFMCap

Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten.

(Hegel, Phänomenologie des Geistes)

Denn hoher Bedeutung voll, Voll schweigender Kraft umfängt / Den Ahnenden, daß er bilde, / Die große Natur.

(Hölderlin, Der Tod des Empedokles)

Es scheint ein Allgemeinplatz zu sein, auf die enge Verbindung zwischen der monotheistischen Gottesvorstellung und der Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft hinzuweisen. Zu tief wohl ist im allgemeinen Bewußtsein die Vorstellung verankert, der Eine Gott, ganz gleich ob der jüdische, christliche oder islamische sei der „natürliche" Garant eines gesetzmäßigen Ablaufs des Naturgeschehens und damit auch der Ermöglichungsgrund der modernen technischen Zivilisation. Zwar ist die Auslegung des Schöpfungsauftrages von Gen 1,28 heutzutage Gegenstand kritischer Diskussion[1], doch daß die Idee der Naturgesetze überhaupt sich nur dank des monotheistischen Gottesbildes habe durchsetzen können, wird dadurch nicht in Frage gestellt. Hat nicht Albrecht von Haller diesem Gedanken einen bleibenden Ausdruck verliehen, wenn er dichtet:

> Ein Newton übersteigt das Ziel erschaffener Geister, / Findt die Natur im Werk und scheint des Weltbaus Meister; / Er wiegt die innre Kraft, die sich im Körper regt, / den einen sinken macht und den im Kreis bewegt, / Und schlägt die Tafeln auf der ewigen Gesetze, / Die Gott einmal gemacht, daß er sie nie verletze[2].

Und J. Needham meint: „... die meisten Europäer kennen Verse wie die folgenden aus dem Jahre 1796:

> Praise the Lord for He had spoken / Worlds His mighty voice obeyed; / Laws, which never shall be broken, / For their guidance He hath made."[3]

Daß die Natur eisernen, von Gott ein für allemal fixierten Gesetzen „gehorcht"[4], gehört demnach zum festen Bestandteil monotheistischen

---

[1] S. z. B. *Th. Mooren*, Macht und Abstraktion, Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie, in: ThPh 59 (1984) 235–248, hier: 235/6.

[2] Gedichte, hrsg. u. eingel. v. L. Hirzel, Frauenfeld 1882, 46, zit. nach *M. Schramm*, Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes, Graz, Wien, Köln 1985, 18.

[3] *J. Needham*, Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft, Frankfurt/M 1979, 260.

[4] S. Die Erörterung der aristotelischen Theorie der Anteile des Elements Wasser in der Zusammensetzung von Metallen bei Georgius Agricola in seiner „De ortu et causis subterraneorum" (1546): „Doch welcher Bestandteil von Erde sich in jeder Flüssigkeit befindet, aus der Metall gemacht wird, wird kein Sterblicher jemals herausfinden, noch weniger erklären können, und nur Gott allein hat es gewußt, der der Natur eindeutige und fixierte Gesetze zur Mischung und Verbindung von Dingen vorgeschrieben hat" (Zit. bei *Needham* 269.).

Glaubens, scheint nichts anderes als das Resultat der im Schöpfungsbericht und zahllosen anderen Stellen des AT, wie z. B. den Psalmen (s. Ps 104; 148 etc) beschriebenen Schöpfertätigkeit Gottes darzustellen. Und auch der Koran ist voll von Äußerungen dieser Art: Sure 79,27–33; 15,16–23; 7,54 etc. Needham selbst scheint diese Sichtweise zu bestätigen, wenn er darlegt, daß es in China, im Gegensatz zum Westen, wegen des schon sehr früh depersonalisierten höchsten Wesens, nicht zu der Entwicklung einer Konzeption präzise formulierter abstrakter Gesetze kam, „die ein himmlischer Gesetzgeber vor allem Anfang der nichtmenschlichen Natur auferlegt hatte und die wegen dieser Rationalität von weniger vernunftbegabten Wesen mit den Methoden der Beobachtung, des Experiments, der Hypothesen und mathematischer Beweisführung entziffert oder neu formuliert werden konnten."[5] Allerdings – zum Durchbruch kam die Vorstellung der „Naturgesetze" – ein Konzept, das Aristoteles noch unbekannt war[6] –, trotz eines persönlichen, himmlischen „Gesetzgebers" erst in relativ später Zeit[7]: Roger Bacon benutzte zwar ganz eindeutig den Terminus „Naturgesetze", konnte sich jedoch im 13. Jahrhundert noch nicht mit ihm durchsetzen[8]. Der Wendepunkt erfolgte nach Needham erst „ohne Zweifel ... zwischen Kopernikus (1473–1543) und Kepler (1571–1630)"[9].

Mit anderen Worten: wir müssen, um diesen Prozeß verstehen zu können, eindeutig auch nicht-theologische Faktoren in Anschlag bringen, auf die wir noch näher werden einzugehen haben (s. u.). Mit einer geistigen „Disponibilität" des Monotheismus für Naturgesetze allein, wie Needham sie so anschaulich schildert, wäre es niemals getan gewesen[10].

---

[5] *Needham* 290. Selbst wenn sich das heutige Naturbild der Wissenschaft, aufgebaut auf rein statistischen Regelmäßigkeiten und ihrer mathematischen Ausdrücke, wieder mehr der „taoistischen" Betrachtungsweise zuzuwenden scheint, bleibt doch die Frage bestehen, ob die Naturwissenschaften jemals diesen Stand erreicht hätten, „wenn sie nicht vorher eine ‚theologische' Phase durchlaufen hätten" (ebd. 292). – Wie groß die Schwierigkeit für die Chinesen war, eine Gesetzesordnung auch für die nicht-menschliche Welt zu begreifen, eine Ordnung also, die nicht der Harmonie von Yin und Yang, sonderm dem „Diktat" eines persönlichen Gesetzgebers zu verdanken sei, geht auch aus folgendem, ebd. 270, Bericht eines Jesuitenmissionars in China hervor: „Die chinesischen Atheisten ... sind in bezug auf Vorsehung genauso wenig anzusprechen wie in bezug auf die Schöpfung. Wenn wir ihnen beibringen, daß Gott, der das Universum aus dem Nichts geschaffen hat, es durch allgemeine Gesetze regiert, die seiner unendlichen Weisheit entsprechen, und der sich alle Kreaturen mit einer wundervollen Regelmäßigkeit fügen, sagen sie, all dies seien hohl tönende Worte, an die sie keinen Gedanken festmachen könnten und die ihr Verständnis um nichts erleuchteten." Für die Chinesen würde eine Schöpfergottvorstellung nämlich bedeuten, „daß Tiere, Pflanzen und ganz allgemein alles, was sich diesen universalen Gesetzen gemäß verhält, von ihnen Kenntnis hat, und daß sie deswegen verstandesbegabt sind, und das ist absurd" (ebd. 270).

[6] Cf. ebd. 253; ferner *Schramm*, 28

[7] Cf. dazu *Needham* 260–293; cf. dort auch, 263, den Hinweis auf den Einfluß semitischen Denkens auf die Stoa.

[8] Cf. ebd. 272.

[9] Ebd. 268.

[10] Darauf weist auch *Needham* klar hin. S. ebd. 271–273.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Frage aufwerfen, ob diese natur- und naturgesetzfreundliche Lektüre des Eingottglaubens nicht selbst schon ziemlich späten Datums ist, zumindest keine, die sich sofort und quasi automatisch zu allen Zeiten eingestellt hat. Anders: kann man den Monotheismus nicht auch gerade umgekehrt verstehen, als einen eher natur- oder wenigstens natur-*gesetz*-feindlichen Glauben und damit ganz als das Gegenteil eines Garanten von Naturwissenschaft? Um Licht in diese Frage zu bringen, wenden wir uns der islamischen und christlichen Theologiegeschichte zu.

1. Die „Natur" und der Eine Gott im Islam

> Die Wissenschaft hat es mit Aussagen, Sätzen und Begriffen zu tun... ich muß davon ausgehen, daß mein Satz richtig ist, denn ich habe ihn aufgrund bestimmter Erfahrungen gewonnen. Doch um an seine Richtigkeit glauben zu können, muß ich annehmen, daß es allgemeine Gesetze gibt, von denen ich aber nicht sprechen kann, denn der bloße Gedanke, es könnte so etwas wie allgemeine Gesetze und eine feste Ordnung geben, impliziert bereits, daß Gott ihr Gefangener wäre – Gott, der doch so absolut frei ist, daß er die ganze Welt, wenn er nur wollte und mit einem einzigen Akt seines Willens, verändern könnte!
> (William von Baskerville, in: Der Name der Rose)

Die Zeit der ʿAbbasiden (750–1258) wird allgemein als die Hochblüte der islamischen Kultur angesehen. Es ist die Epoche reger Übersetzertätigkeit (Haus der Weisheit, „bait al-ḥikma", in Bagdad), der Aufnahme und Verarbeitung des griechischen Erbes, aber auch neuer und eigenständiger großer Leistung in Naturwissenschaft, Medizin, Technik etc. in und außerhalb Bagdads, zwischen Atlantik und Indus[11]. Namen wie al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ (Avicenna), Ibn Rušd (Averroes), al-Ġazzâlî, al-Ḫârizmî, Bîrûnî, Masʿûdî, Râzî etc. sprechen für sich. Folgendes Gedicht des Abûʾl-Ḥasan as-Sarî ar-Raffa, nach erlangter Heilung seinem Arzt Ibrahîm b. Ṯâbit b. Qurra gewidmet, läßt uns sicherlich recht gut den Puls jener Epoche fühlen (die im übrigen auch ihre Nachtseiten kannte; Repression, Ketzerverfolgung, Politmorde etc.):

> Hat wohl der Kranke außer Ibn Qurra einen Arzt / Nächst Gott? Genügt ihm einer? / Er hat uns die Spur der Philosophie wiederbelebt, / welche abgestorben, und die Spur der Heilkunst offenbart, / die vertilgt war; / Gleich wie Jesus, Maria's Sohn, durch's Wort / Das Leben erweckte mit leichter Mühe. / Ich zeigte ihm mein Uringlas, da sah er darin / Was zwischen meinen Rippen und dem Pericardium verborgen

[11] S. hierzu z. B. *I. Opelt,* Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970; *L. Rathmann* u. a. Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. I, Berlin 1975, 137–210; *G. E. von Grunebaum,* Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969; *R. Walzer,* L'Éveil de la Philosophie Islamique, Paris 1971 = Extrait: REI (1970); *A. F. El-Ehwany,* Islamic Philosophy (Lectures delivered in 1956 in Washington University, St. Louis). Kairo 1957; *Carra de Vaux,* Les Penseurs de l'Islam, 3 Bde, Paris 1921–1923, bes. Bd. II: Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles; *F. M. Pareja u. a.,* Islamologie, Beirut 1957–1963, bes. 973–1019 (mit ausführlicher Literaturangabbe); s. auch *M. Plessner, J. Vernet, O. Wright:* Kap. „Science" in: J. Schacht, C. E. Bosworth (Hrsg.), The Legacy of Islam, Oxford ²1974, 425–505.

war. / Ihm erscheint die verborgene Krankheit, wie erscheint / Dem Auge ein Fleck auf dem polirten Schwerdte[12].

Dennoch hat die Vorstellung von einer „Natur" mit eigenen Gesetzen, die sich doch in Medizin, Optik, Zoologie etc. geradezu aufzudrängen scheint, im Islam nur schwer Fuß fassen können. Sie wurde zwar errungen, verteidigt und durchreflektiert von aktiven Naturforschern, die aber auf einem Gebiet zur Feder griffen, wo man es vielleicht am allerwenigsten erwartet hätte, nämlich dem Feld der Theodizee, der Frage nach der Gerechtigkeit eines Einzigen und zugleich allmächtigen Gottes – und hier wiederum speziell angesichts eines zunächst recht belanglos scheinenden, rein „technischen" Problems: ist ein Folgeakt noch*mein* Akt?

Die Forscher und Denker, deren Position wir im folgenden erörtern wollen, sind sämtlich „Diskurseure" (Diskutierende, Spezialisten des theologischen Streitgesprächs, nach der arabischen Bezeichnung für Theologen: „mutakallimûn") aus der „Theologenschule" der Mu'tazila, die auf Wâsil Ibn 'Aṭa († 748) zurückgeht[13]. Bekannt als „Leute der Gerechtigkeit und der Einheit" (ahl al-'adl wa at-tawḥîd) ging es den Mu'taziliten besonders darum, Gott von Ungerechtigkeit und dem Bösen in der Welt „freizusprechen". Gleichzeitig sollte des Menschen Anrecht auf Belohnung (oder Strafe) sichergestellt werden. Beides läßt sich – so die Mu'taziliten – verwirklichen, wenn der Mensch in einer ihm spezifischen Weise Autor seines Aktes (fi'l) ist – was dann folgerichtig diesen Akt auch aus dem spezifischen „Verantwortungsbereich" Gottes ausgrenzt. Ohne im einzelnen die Argumente zu dieser grundsätzlichen Position zu erläutern, kann jedoch schon vermerkt werden, daß die monotheistische Vorstellung von der Allmacht Gottes (allmächtig, weil der Einzige und der Einzige, weil allmächtig!) den Hintergrund zum Theodizee-Problem und der Diskussion der spezifisch menschlichen Existenz- und Handlungsmächtigkeit in der Welt abgibt.

Daß es tatsächlich ein „bi'l-fâ'il", eine dem Menschen zukommende Effizienz seines Aktes gibt, muß sich zwangsweise an der allgemein muslimischen Vorstellung des „mâ šâ' Allâh kâna" (=was Gott will, wird

---

[12] Zit. nach *F. Wüstenfeld*, Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher. Nach den Quellen bearbeitet, Göttingen 1840, Nachdruck: Hildesheim, New York 1978, 36.

[13] Betreffs Literatur zum Thema Mu'tazila s. *Th. Mooren*, Mythos, Monotheismus und Spekulation. Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam, in: ThPh 57 (1982) 178–201, 192–200. Hier soll nur noch einmal erwähnt werden, daß wir uns im folgenden an die Arbeiten D. Gimarets am Seminar für Islamologie an der École Pratique des Hautes Études, Ve Section, Paris-Sorbonne, halten, die jetzt auch zugänglich sind in *D. Gimaret*, Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane, Paris 1980; Ferner s. auch *ders.*: Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-Il les actes mauvais? Thèses et arguments, in: StIsl 40 (1974) 5–73 u. *M. Bernand*, Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓâm et al-Ǧâḥiẓ, in: StIsl 39 (1974) 25–57; s. auch *Th. Haarbrücker*, Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophen-Schulen (= Kitâb al-milal wa an-niḥal), Überstzg., Komment., Bd. I, Halle 1850, Nachdruck: Hildesheim 1969, im folgenden abgekürzt: Milal I.

Wirklichkeit) stoßen, zumal wenn man alles, was existiert qua Existenz rückschließend an Gottes Willen bindet, anstatt diesen Willen – wie es die Mu'taziliten tun – nur auf von Gott ausdrücklich Befohlenes zu beschränken.

In der Tat, für die Sunniten und das allgemein muslimische Gefühl kann es keine Naturgesetze geben – dann wäre für Gottes Allmacht und besonders die Wunder (herausragende Manifestationen dieser Allmacht) kein Platz mehr. Um aber die Wunder zu ermöglichen, betrachtet man das, was wir Naturgesetze nennen, lieber als „Gewohnheiten" Gottes. Denn „Gewohnheiten" kann Gott, wie im Falle eines Wunders, problemlos durchbrechen – oder besser gesagt: einfach nur ändern[14].

Aber selbst wenn es gelingt, den Menschen als Autor seines Aktes zu erweisen, so sind damit keineswegs alle Probleme gelöst. Es entsteht nämlich jetzt die Frage nach der Reichweite des menschlichen Aktes, anders: die Frage nach der Autorschaft (und damit Verantwortung) des Folgeaktes. Ich öffne die Hand – das ist mein Akt; der Stein fällt – wessen Akt ist das? Ich lasse den Pfeil von der Sehne schnellen, aber wessen Akt ist sein Flug, zumal wenn dieser Pfeil „zufällig" das Herz eines gläubigen Muslims und nicht das eines Polytheisten durchbohrt? Die Mu'taziliten waren sich in der Lösung dieses Problems nicht einig. Die Post-Ǧubbâ'iten (Abû 'Alî al-Ǧubbâ'î starb 915) entschieden sich für die maximalistische Lösung: auch der Folgeakt ist *mein* Akt; unter den Prä-Ǧubbâ'iten hingegen finden wir die minimalistische Option: der Folgeakt ist nicht mehr mein Akt. Doch wessen Akt ist er dann?

Ṣâliḥ Qubba, ein Schüler an-Naẓẓâms (aus der Baṣra-Branche der Mu'taziliten), plädiert für die Idee einer göttlichen Intervention. *Ich* öffne zwar die Augen, doch das Resultat, nämlich, daß ich sehe, ist Gottes Akt. Ebenso das Fallen des Steines. Unsere sogenannten Kausalgesetze sind nur Illusion. Was wir Kausalität nennen, ist in Wirklichkeit von Gott in jedem Augenblick, ex nihilo, geschaffen.

Für seinen Lehrer an-Naẓẓâm († ≈ 840) stellt sich die Sache anders dar. Auch er ringt zunächst einmal mit dem Problem der Theodizee:

> Seine Behauptung ist, daß die Macht über die bösen Thaten und Ungerechtigkeiten nicht eine Eigenschaft Gottes sei und dieselben nicht in der Macht des Schöpfers seien ... Die Lehre an-Natztzām's ist diese, daß weil das Schimpflichsein ein wesentliches Attribut des Schimpflichen ist, und er (Gott) über aller Beziehung zu ihm (dem Schimpflichen) in Hinsicht auf das Thun steht, auch darin, daß man das Geschehen des Schimpflichen von ihm für möglich erkläre, ein Schimpfliches liege, daß es also notwendig sei, daß er (für dasselbe) unerreichbar sei, und der, welcher

[14] Ein typisches Beispiel, unter zahllosen anderen, für diese Geisteshaltung ist die Ermahnung eines Kapitäns an seine angsterfüllten Passagiere: „Habt Geduld! Setzt euer Vertrauen auf den Herrscher über Wind und Meer, der beide verändert, so wie es Ihm gefällt!" (Aus dem Kitâb 'aǧâib al-Hind, dem Buch der Wunder Indiens, von Kapitän Bozorg, Sohn des Shahriyâr aus Râmhormoz; Hrsgb. u. übersetzt: van der Lith, M. Devic, Leiden 1883–1886; zit. nach *Carra de Vaux* II, 61/2.)

Gerechtigkeit übe, nicht die Macht über die Ungerechtigkeit als Eigenschaft erhalte[15].

Mit dieser Sorge um Gottes Gerechtigkeit, der Zurückweisung des Vorwurfs, Gott könne ins Unrechttun verwickelt sein, steht, wie wir schon angedeutet haben, an-Naẓẓâm nicht allein. Es ist jedoch interessant zu sehen, zu welchen Einzelergebnissen er im Rahmen seiner denkerischen Auseinandersetzung mit Gott und der Welt vorstößt. Das Universum ist für ihn in ständiger Bewegung. Die Bewegung ist für ihn das eigentliche Akzidenz und auch die Wahrnehmung ist ein Phänomen, hervorgerufen durch Bewegung und Schock. Naẓẓâm entwickelt eine eigene Theorie über die Körperlichkeit, auch der Akzidenzien, gesteht aber der „Seele" (rûḥ) eine Kraft (qudra), Leben, Wille (mašî'a) und Handlungsfähigkeit zu. Dennoch, die Kraft ist gewissermaßen wie „ausgeliehen" von Gott; daß menschliche Akte Resultate haben, verdanken sie reiner Koinzidenz zwischen göttlicher und menschlicher Kraft. In diesem Zusammenhang ist nun in Hinblick auf das Problem des Konsekutivaktes folgende Notiz Šahrastânîs von großer Bedeutung für unsere Erörterung:

Fünftens berichtet al-Ka'bi von ihm, daß er gesagt habe, daß Alles, was über das Subjekt der Kraft von dem Thun hinausgehe, von dem Thun Gottes durch die Nothwendigkeit der Naturanlage herrühre, so z. B. habe Gott den Stein mit einer bestimmten Naturbeschaffenheit gebildet und ihn mit einer Naturanlage geschaffen, wenn du ihn in die Höhe wirfst, so fliegt er in die Höhe, und wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht, kehrt der Stein von Natur an seinen Ort zurück[16].

Hier stoßen wir zum ersten Mal im Rahmen unserer Untersuchung auf den Begriff „Natur", „natürlich" (ṭab', ṭabî'a von ṭaba'a = eindrücken, Siegel, Druck, Charakter). Die Koinzidenz-Vorstellung in bezug auf die menschliche Kraft steht noch ganz im Bann der monotheistischen Allmachtsidee. Doch „wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht", tritt etwas auf den Plan, was weder direkt Gottes noch des Menschen ist: die Natur.

Diese Gedanken werden bei Mu'ammar († 835) noch radikalisiert. Für Mu'ammar steht grundsätzlich fest, daß nicht alles, was nicht mein Akt ist, wie ein Folgeakt z. B., deswegen automatisch Gottes Akt sei. Vielmehr erschaffen die Körper ihre Akzidenzien selbst, von Natur aus. Gott greift, sind die Körper einmal geschaffen, nicht mehr ein. Er erschafft nicht die einzelnen Manifestationen des Lebens, sondern „nur" die grundsätzliche Disponibilität, damit Leben sein kann, nicht dieses oder jenes Ding, sondern die grundsätzliche Möglichkeit, daß ein Ding qua Ding sein kann, nicht die einzelnen Farben, sondern die Disposition, Farben zu empfangen etc. Würde Gott im übrigen die Bewegung der Körper

[15] Milal I, 53/4; (s. der zulezt genannte Autor Anm 13).
[16] Ebd. 55/6.

erschaffen, wäre er selbst in Bewegung, was mit seiner Transzendenz nicht zu vereinbaren ist. Šahrastânî drückt das so aus:

> Dazu gehört, daß er behauptete, Gott habe Nichts Anderes außer den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen anbetreffe, so entständen sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, und der Mond die Farben hervorbringe, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung und die Ruhe, das Zusammenkommen und die Trennung hervorbrächten[17].

Was bei an-Naẓẓâm noch Koinzidenz zwischen Gottes und menschlicher Kraft ist, wird nun Koinzidenz zwischen der Bewegung der Dinge und dem menschlichen Willen (eine Koinzidenz, die allerdings nicht näher erläutert wird), ja der Wille ist überhaupt nur des Menschen einziger wirklicher Akt: „Er behauptete ferner; dem Menschen gehöre kein Thun an außer dem Willen, möge es unmittelbare Wirkung oder Erzeugung sein."[18] Sein Wille-Sein ist sein rûḥ-Sein (Seele-Sein) und was nicht unter diesen Willen fällt – und deswegen auch nicht automatisch Gottes Wille ist, ist Natur. Ferner dürfen wir auch im Fall Mu'ammars nicht das Theodizee-Problem vergessen: Mu'ammar sperrt sich ausdrücklich dagegen, Gut und Böse beruhe auf willkürlicher Vorherbestimmung Gottes[19].

Hält Mu'ammar noch an einer Koinzidenz Menschenwelt / Außenwelt (Bewegung der Körper) fest, so begrenzt Ṯumâma († 828, Bagdad-Branche der Mu'tazila) die menschlichen, d. h. die mit meinem Willen in Korrelation stehenden Akte, auf die rein psychischen. Dadurch wird letzlich wiederum der Wille der einzig authentische Akt des Menschen. Der Rest ist Natur:

> Ferner seine Behauptung, dem Menschen komme kein Thun zu als das Wollen, und was darüber hinausgehe, das entstehe ohne einen der es hervorbringe[20].

Auch Ṯumāmas Ideen erhalten ihre volle Bedeutung letztlich nur, wenn man sie im Rahmen der Theodizee sieht. Ṯumâma hat die minimalistische Option und seine Willenstheorie nicht nur deswegen vertreten, um zu vermeiden, daß auch ein Toter für einen verantwortlichen Autor eines Aktes gehalten werden könnte, sondern auch um Gott vor der Implikation mit dem Bösen zu schützen (und sei es auch nur in der Form, daß er verantwortlich ist für das Holz, aus dem ein Pfeil geschnitzt wird, der einen Propheten tötet). Es gehe deswegen nicht an, Handlungen, für die wir den Menschen als Autor festmachen können „auf Gott zu beziehen, denn das würde dazu führen, demselben schimpfliche Handlungen beizulegen, was undenkbar sei, [und] so entschied er sich für keines von Beiden."[21]

Der letzte Forscher und Denker, den wir hier nennen wollen, ist al-Ǧâḥiẓ († 869, Baṣra-Branche und Schüler an-Naẓẓâms)[22]. Wir können hier

---

[17] Ebd. 67/8. [18] Ebd. 69. [19] Cf. ebd. 67.
[20] Ebd. 74. [21] Ebd. 73.
[22] Er soll in hohem Greisenalter von Büchern, die er um sich aufgestapelt hatte, erschlagen worden sein. *S. Haarbrücker,* Abu-'l-Fath' 400.

leider nicht die ganze Reichweite des ğâḥiẓ'schen Denkens aufzeigen, denn es geht uns ja nur darum, zu verstehen, in welchem Kontext sich der Naturbegriff argumentativ durchgesetzt hat. Doch muß Erwähnung finden, daß mit al-Ğāḥiẓ die Vorstellung natürlicher Abläufe in der Welt von der Außenwelt, wo wir sie bisher angetroffen haben, auch auf die Innenwelt des Menschen, einschließlich des Erkenntnisprozesses übertragen wurde. Es gibt nun Naturvorgänge *im* Menschen, natürliche Akte, die weder Gott noch dem menschlichen Willen zugerechnet werden dürfen – etwa das, was wir heute Instinkte oder unbewußte Akte nennen würden[23] –, als auch Vernunftakte, die dennoch den Charakter des Natürlich-Automatischen bekommen können, nämlich dann, wenn ich, von der Last und Anziehungskraft der Argumente quasi erdrückt, gar keine andere Wahl mehr habe, als ihnen meine Zustimmung zu geben[24]. Und schließlich ging es auch al-Ğāḥiẓ um die Theodizee – die Weigerung im Namen der Gerechtigkeit und Einheit Gottes, ihn für das Böse in der Welt verantwortlich zu machen.

Die Beschäftigung mit einigen Aspekten islamischer Theologie hat ergeben, daß die Vorstellung einer „Natur" und ihrer Gesetze im Islam alles andere als „natürlich" war, nämlich daß sie sich, gewissermaßen als Bei-Produkt, Schritt für Schritt im Rahmen eines typisch theologisch-juristischen Problems herauskristallisiert hat: im Kontext der Frage nach der Gerechtigkeit des Einen Gottes und der Belohnungsfähigkeit des Menschen, d. h. angesichts der Frage göttlicher oder menschlicher Verantwortlichkeit des Bösen in der Welt. Erst hier, im Spannungsfeld zwischen Gottes- und Menschenwille findet die „Natur" ihren Platz.

2. Der Mensch – ein Ersatz-Engel? Zur christlichen Perspektive des Naturproblems

Über Jahrhunderte hinweg galt im Abendland der Satz des hl. Augustinus: natura est omne quod Deus fecit. Er findet sich noch bei Petrus Lombardus u. a. bis hin zu Bonaventura[25]. Hinterfragt und Mittelpunkt erbittertsten theologischen Ringens wurde das, was man unter „natura" eigentlich zu verstehen habe, erst im 12. Jahrhundert[26]. Bis dahin galt im

[23] S. die Theorie des al-Ğāḥiẓ betreffs der „da'awâ", sing.: „da 'wâ", „Inzitationen".

[24] Damit mein Glaubensakt z. B., in der mu'tazilitischen Vorstellung von Gerechtigkeit, der Belohnung würdig ist, darf die Existenz Gottes nicht gar so evident sein, daß ich nicht mehr anders kann als seine Existenz zu bejahen, Koran und Propheten meine Zustimmung zu geben. Das wäre lediglich ein „natürlicher", für das Belohnungsproblem uninteressanter, Akt.

[25] Cf. 2 Sent., 37d. 2 (2,876 b), zit. nach *C. Gneo*, Conoscere è Amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di s. Bonaventura, Rom 1985, 173.

[26] Wir beziehen uns im folgenden auf die bahnbrechenden Forschungen *M. D. Chenus* zu diesem Thema. S. seine Abhandlungen: „L'Homme et la Nature. Perspectives sur la renaissance du XIIe siècle", in: AHDL 27 (1952) 39–66; „Nature ou Histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siécle", in: AHDL 28 (1953) 25–30; Cur Homo? Le sous-sol d'une controverse au XIIe siècle" in: MSR 10 (1953) 195–204; Nature, Man, and So-

Westen auf die Frage „Cur homo?" die Antwort Anselms von Canterbury:

> Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret[27].

D. h., daß der ewige Chor der Engel nach dem Fall Luzifers und seiner Gefolgschaft „wieder auf den status quo ante zu bringen war und dies durch Aufrücken der in Schuldlosigkeit bewährten Menschen geschehen sollte".[28] Mit anderenWorten: in dieser Perspektive besitzt der Mensch eigentlich gar keine eigene „Natur". Er ist wesentlich ein „Ersatz-Engel". Er ist, um es in derselben Linie mit einem noch älteren Ausdruck des hl. Gregor zu formulieren[29], als „homo decimus creatus", als zehnte „englische Ordnung" erschaffen, eben jene, die die gefallenen Engel ersetzen soll[30]. Deswegen ist auch in der berühmten Kontroverse zwischen Mönch und Kanoniker, die Honorius von Autun im Prolog zu seinem Liber XII quaestionum beschreibt[31], der Erzengel Michael der Patron der Mönche. Doch ihm wird jetzt der Mensch Petrus gegenübergestellt, als Haupt der Kirche und – Patron der Kanoniker. Damit jedoch – wir sind im 12. Jahrhundert – deutet sich, repräsentiert durch die aufsteigende Klasse der Kanoniker, ein neues Bewußtsein an. Der Mensch ist ein Mensch, ausgestattet mit seiner ihm eigenen Würde – und der Engel ein Engel. Man kann die beiden nicht vergleichen und gegeneinander aufrechnen:

> ... l'homme est un homme, l'ange est un ange ... chaque être a une dignité propre, qui est sa vraie mesure[32].

Honorius zeichnet dann nach dieser im Prolog grundsätzlich vermittelten Einsicht das grandiose Bild einer Universalharmonie, wo jede Art ihr Recht hat (sed pro seipso sit conditum), und der Mensch, auch wenn kein einziger Engel jemals gestürzt wäre, dennoch seinen Platz hätte: si nullus angelus cecidisset, homo tamen suum locum in universitate habuisset[33].

Der letzte Hinweis auf die „universitas" ist wichtig[34]. Er meint nämlich, daß die einzelnen Bestandteile des Universums, den Saiten einer Zither gleich, auf Grund ihnen inhärenter Gesetze Töne aussenden und zusammenklingen lassen: quae omnia concorditer consonant, dum legem

---

ciety in the Twelfth Century. Essay on new theological perspectives in the Latin West, Chicago 1968 (Ausgew., hrsg. u. übersetzt von J. Taylor u. L. K. Little nach d. franz. Original: La théologie au douzième siècle, Paris 1957) = Nature, Man, and Society.

[27] Hrsg. F. S. Schmitt, I, 16, zit. nach *H. Blumenberg*, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, 276.

[29] Homel. in Evang. 11, 34 PL 76, 1249ff. s. *Gneo* 77 Anm. 26.

[30] S. auch *Chenu*, Cur Homo 198 Anm. 3.

[31] PL 172, 1177–1186, s. auch *Chenu*, Cur Homo 198/99.

[32] *Chenu*, Cur Homo 199.

[33] Beide Zitate: 3. Kap. von Liber XII quaestionum, s. *Chenu*, Cur Homo 200.

[34] S. *Chenu*, Nature, Man, and Society 7ff u. *Chenu*, Homme, 48ff.

sibi insitam quasi tinnulos modulos servant[35]. Arnold, Abt von Bonneval, nahe Chartres, baut diesen Gedanken noch weiter aus. Mit Bezug auf das erste Kapitel der Genesis schreibt er:

> Dank des maßregelnden Regiments Gottes kommen die verschiedenen und gegenteiligen Dinge in der Einheit des Friedens zusammen; gewaltige Dinge schwellen nicht noch größer an, und die kleinsten Dinge verschwinden nicht. Die ganze *Fabrik* der Welt ... nimmt, festgegründet und harmonisch, ihren gesetz- und ordnungsmäßigen Lauf (tota illa mundi fabrica ... et solida et concors in sua lege perseverat et ordine)[36].

Wird hier die universitas einer Fabrik assimiliert, so spricht Hugo von Sankt Viktor von einer „machina universitatis"[37]. Wir stehen im 12. Jahrhundert zum ersten Mal vor dem Bild einer „Natur" mit ihren eigenen Gesetzen. „O Kind Gottes und Mutter aller Dinge" (o Dei proles, genitrixque rerum) – so besingt sie Alanus von Lille[38]. Der Mensch hat sich von den Engeln abgesetzt (und folgerichtig wird auch der Sinn der Inkarnation neu zu überdenken sein[39]), die Dinge nehmen ihren eigenen, der „Ordnung" gemäßen Lauf. Natürlich steht der Timäus im Hintergrund. Ferner bezeichnen Ausdrücke wie Fabrik und Maschine zwar die Entwicklung, aber noch nicht die Entfesselung der Produktivkräfte: gemeint ist eine Hierarchie der Ordnungen, eine hierarchische Teilhabe am summum bonum[40].

Es ist unausweichlich, daß in diesem Zusammenhang auch Gottes Schöpferrolle neu überdacht wird. Sein Schaffen kommt weniger einem titanischen Kraftakt gleich, sondern als Urheber der kosmisch-universalen Harmonie ist Gott eher ein sublimer Künstler, bzw. summus opifex: summus namque opifex universitatem quasi magna citharam condidit[41], eher ein Musiker denn ein Steineklopfer und Bergespalter.

So führte schließlich kein Weg daran vorbei, Gottes eigentliche, man wäre fast versucht zu sagen, ihm verbliebene Schöpfertätigkeit rigoros von der Aktivität des Menschen und der nun „autonom" gewordenen Na-

---

[35] *Honorius von Autun*, Liber XII quaestionum, Kap. 2, s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 8 Anm. 16.

[36] De operibus sex dierum, prol. (PL 189, 1515–1516) s. *Chenu*, Nature, Man, and Society 9 u. *Chenu*, Homme 50.

[37] De arca morali, 4,6 (176, 672), s. *Chenu*, Homme 49 Anm. 3.

[38] De planctu Naturae, PL 210, 447, s. *Chenu*, Nature, Man and Society 18/9.

[39] Bei *Alanus von Lille* wird der Mensch „particeps" der göttlichen Güte, ihr Nutznießer (ea frueretur), auf daß er glücklich lebe (feliciter viveret): Contra haereticos, I, 14; PL 210, 319, s. *Chenu*, Homme 58. Und Nikolaus von Amiens entwickelt angesichts einer Liebe Gottes, die selbst die Materie miteinschließt, die Idee, daß der Mensch wesentlich als ein der Liebe Gottes fähiges, antwortfähiges Wesen geschaffen ist. Er ist deshalb Geist, aber auch Materie, damit diese ebenfalls in die Ausstrahlungskraft der göttlichen Glorie miteinbezogen werden kann. S. *Chenu*, Homme 59.

[40] *Hugo von Sankt-Viktor:* Nihil in universitate est, quod a summo bono participationem non trahat (Expos. in Hier. cael., 2 (PL 175, 980); Non singulis quibusque, sed hierarchiae, idest universitati, bona illa manifestata dicuntur ... (ebd. 3 [1003]), s. *Chenu*, Homme 49 Anm. 3.

[41] Honorius von Autun, Liber XII quaestionum, Kap. 2 (PL 172, 1179) s. *Chenu*, Homme 49/50.

tur absetzen. Abelard ist für diesen Vorgang ein berühmter Zeuge[42], und auch des Meisters Gilbert von La Porrée's[43] Frage gehört hierher, ob nämlich Schuhe und Käse und andere vom Menschen hergestellte Produkte dieser Art auch als Werke Gottes betrachtet werden können[44]. Gilbert, für den der Mensch in der Nachfolge des von Chalcidius erstellten Timäuskommentars als homo artifex im Spannungsfeld zwischen opus Creatoris einerseits und opus naturae andererseits steht[45], versucht die Frage dahingehend zu beantworten, daß zwar Gott der einzige Autor aller Dinge ist (unus ergo omnium auctor Deus), die verschiedenen Produktionsmodi es jedoch erlauben, auch dem Menschen eine Autorschaft zuzusprechen[46], ähnlich wie man sagen könnte, ein Haus habe zwei Autoren: den reichen Auftraggeber, den Bauherrn einerseits, der Kraft seiner Autorität und Befehlsgewalt „baut" und den im Dienstverhältnis stehenden ausführenden Zimmermann andererseits[47]. Ähnlich äußert sich Wilhelm von Conches: „Es muß anerkannt werden, daß jedes Werk, Werk des Schöpfers, der Natur oder eines Handwerkers ist[48]. Gottes Schöpfertätigkeit ist für die Elemente, die Geister und die der Natur zuwiderlaufenden Ereignisse (wie die Jungfrauengeburt) zuständig, die Natur erschafft dank der ihr innewohnenden Energie Gleiches mittels Gleichem und wird ihrerseits wiederum vom Handwerker nachgeahmt[49].

Die Krönung dieses Nachdenkens über das Verhältnis Gott-Natur-Mensch wird schließlich die mit der ganzen Wucht der Scholastik formulierte Theologie Gottes als causa plus allen damit zusammenhängenden Folgerungen sein[50], mit dem jetzt schon absehbaren Ergebnis, daß die causa, wenn in (nach)aufklärerischer Zeit fabrica und machina erst einmal auf Hochtouren, d. h. entfesselt, arbeiten, dann nur noch als blutleeres Gerippe dastehen wird.

Doch zunächst war die Absicht keineswegs „to detract proudly from the omnipotence of God"[51]. Schließlich läuft die fabrica mundi ja nur,

---

[42] Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 16.

[43] Er wirkte 1124–1137 in Chartres.

[44] De artificialibus quaeritur, utrum a Deo facta sunt, sicut caesus, et sotulares, et hujusmodi quae dicuntur esse opera hominis non Dei (Notae super Johannem secundum magistrum Gilbertum, MS London, Lambeth Palace 360, fol. 32 rb; s. *Chenu*, Homme 63 Anm. 1).

[45] S. *Chenu*, Nature, Man, and Society 40/1.

[46] Diversae tamen operandi rationes, et auctoritatis et ministerii, quorum alterum homo dicitur auctor, alterum vero Deus (Notae super Johannem ...).

[47] Cf. Notae super Johannem ...; cf. zu dieser Sichtweise auch die „Aspekt-Theorie" der nach Abū Manṣūr al-Maturidī (Samarquand, † 944) benannten Schule; s. dazu *Mooren*, Mythos 199.

[48] Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 41.

[49] Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 41.

[50] Cf. *Chenu*, Nature, Man, and Society 92: „Except in Gundissalinus, the influence of Avicenna brought ‚the Cause' to greather prominence than ‚the One' and ‚the Good' in ongoing Neoplatonic tradition."

[51] *Chenu*, Nature, Man, and Society 19.

wie der schon zitierte Arnold im selben Zusammenhang darlegt, weil Gott „alles einschließt, von innen stärkt, von außen schützt, von oben nährt, von unten stützt“[52]. Und Wilhelm von Conches ruft aus, wie später Thomas von Aquin, daß es gerade die Perfektion der geschaffenen Dinge ist, die auf die „perfectio“ der göttlichen Macht hinweist[53].

Sicher, die Wunder, jene für den Monotheismus scheinbar unerläßlichen Beweis- und Erweisstücke[54], haben von nun an einen immer schwereren Stand[55] – und allein das war in manchen Augen schon mehr als genug, um die neuen, an der Natur und den in ihr wirkenden Ursachen interessierten Denker der Häresie zu verdächtigen[56]. Doch Bibelfundamentalismus und Wunderglaube sind nicht das Bollwerk der Ehre Gottes, sondern bedeuten nach Wilhelm von Conches lediglich den Versuch, den Glauben gewaltsam auf ein „bäuerliches“ Niveau einzufrieren: nec volunt quod aliquid supra id quod scriptum est inquiramus, sed ut rusticus ita simpliciter credamus[57]. An die Allmacht Gottes zu appellieren, ohne im Schweiße seines Angesichts die nackte Wahrheit der Dinge, so wie sie nun mal sind, herauszuarbeiten, ist für ihn bloß leere Rhetorik. Gott hat eben nicht alles gemacht, was er hätte machen können. „Kann Gott nicht ein Kalb aus diesem Baumstamm machen?“ Die Frage ist „sinnlos“ (rusticus) – denn er hat es nun mal nicht gemacht![58] In seinem Timäuskommentar geht Wilhelm sogar soweit zu behaupten, Gott brauche das uranfängliche Chaos nicht, um seine Allmacht unter Beweis zu stellen[59]. Die interne Ordnung der Dinge, ihr sukzessives Sich-Entfalten, ihre „Evolution“, ist Machterweis genug![60] Oder, um mit Ps. Hugo zu

---

[52] *Chenu,* Nature, Man, and Society, 9; s. auch die Erklärung des Alanus von Lille in Bezug auf die vom ihm gefeierte Natura (s. o. 509): Gott sei der opifex hinter ihren Werken, und sie selbst sei nur sein Werk, ja sogar machtlos (impotens) im Vergleich zur göttlichen Allmacht, eine durchaus defekte Energiequelle (De planctu Naturae, PL 210, 445), s. *Chenu,* Nature, Man and Society 19.

[53] Cf. *Chenu,* Nature, Man and Society 11 u. *Chenu,* Homme 51/2.

[54] S. hierzu einen Meister aus Chartres: „Es soll kein Unfrommer denken, so wie es manche Unfromme tun, daß Dinge, die gegen die Natur sind, d. h. entgegen dem gewohnten Verlauf der Natur, nicht eintreten können. Es ereignen sich nämlich viele, dem gewohnten Naturverlauf entgegengesetzte Dinge, auf Grund gewisser geheimnisvoller, im Geist des Schöpfers von Ewigkeit her verborgener Gründe. Das ist so, um den Menschen die Gnade Gottes zu zeigen.“ (*Chenu,* Nature, Man, and Society 14 Anm. 28).

[55] *Abelard* kommt ohne sie aus: ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constitutio vel praeparatio sufficeret (Expos. in Hexaemeron „De secunda die“, PL 178, 746) und *Andreas von Sankt-Viktor* kritisiert das „ad miracula confugere“; beide Angaben: *Chenu,* Nature, Man, and Society 16/7.

[56] Si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant: Wilhelm von Conches, Philosophia mundi I, 23 (PL 172, 56), s. *Chenu,* Homme 52 Anm. 2.

[57] Glossa in Boetium (MS Bibl. Mun. d'Orléans 27, f. 20 a), s. *Chenu,* Nature, Man, and Society 12 Anm. 24.

[58] Non enim quidquid potest Deus facere, hoc facit. Ut autem verbis rustici utar, potest Deus facere de trunco citulum: fecitne unquam? (Philosophia mundi II. praef. u. 3 (PL 172, 57/8), s. *Chenu,* Nature, Man, and Society 12 Anm. 22 u. *Chenu* Homme 52 Anm. 3.

[59] Wem nämlich soll was bewiesen werden? Den Engeln? Die kennen die Natur der Dinge sowieso. Den Menschen? Die waren noch gar nicht da. Cf. *Chenu,* Nature 28.

[60] S. auch das Argument Hugos von Sankt-Viktor, daß die „Evolution“ Gottes Schöpfer-

sprechen: in der universitas liegt der Nachweis der göttlichen Allmacht – in magnitudine universitatis notatur divina potentia, in pulchritudine sapientia, in utilitate bonitas[61].

3. Zwischenbilanz

Wir brechen hier unsere kurzen, keineswegs erschöpfenden Hinweise zum Auftauchen des Naturbegriffs im Christentum ab. Ihr Ziel war es lediglich zu zeigen, daß auch dem christlichen Monotheismus, ähnlich dem islamischen, Natur und Naturgesetz keineswegs von Anbeginn ins Stammbuch geschrieben waren, wie es z. B. Stimmen aus dem 18. Jahrhundert zunächst nahe zu legen schienen. Auch das Christentum mußte sich mit der Allmacht Gottes auseinandersetzen, die ihrerseits ohne Wunder nicht denkbar schien. Hier, genau wie im Islam, wurde der Naturbegriff gewissermaßen auf Umwegen in die Diskussion eingeführt, anhand der uns heute völlig obsolet erscheinenden Frage nach dem Unterschied zwischen Engel und Mensch. Und ferner könnte auch im christlichen Rahmen, zunächst einmal in bezug auf die scholastische Theologie, gezeigt werden, wie dieser ganze Fragenkomplex von entscheidender Bedeutung für das Theodizee-Problem ist[62].

Zu fragen bleibt jedoch: wenn ein automatisches Junktim zwischen Monotheismus und Natur/Naturgesetzen nicht herstellbar ist, warum taucht das Naturproblem dann gerade im 12. Jahrhundert auf? Warum setzt hier die Suche nach den Ursachen ein, „la plus typique des activités de la raison[63]", warum versucht jetzt überhaupt die Vernunft das Regiment in der Theologie zu führen?[64] Woher gerade jetzt nicht nur die

---

macht in nichts Abbruch tut: Nobis autem videtur ... omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur ... In omnibus faciendis illum praecipue modum servari debuit (Deus), qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit (De sacramentis, lib. I, pars I, c. 3 PL 176, 188, s. *Chenu*, Homme 54 Anm. 6.). S. auch das Argument eines Arno von Bonneval: *Chenu*, Homme 50.

[61] Quaest. in Ep. Pauli, ad Rom., q. 34 (PL 175, 440), s. *Chenu*, Homme 49 Anm. 6.

[62] S. z. B. Thomas von Aquin, summa theologica, 49. Frage, die Ursache des Schlechten, wo in Art. 2 auf die Behauptung, das Schlechte sei von Gott, weil man die Zweitursache auf die Erstursache zurückführen müsse, geantwortet wird, nur das Positive, nicht das Versagende in der Zweitursache sei auf die Erstursache zurückzuführen: „so wird auch das, was beim Hinken an Bewegung da ist, von der *Bewegungskraft* verursacht; was aber Schwankendes darin liegt, stammt nicht aus der Bewegungskraft, sondern aus der Verkrümmung des Beines." (Thomas von Aquin. Gott und seine Schöpfung, Texte, Überstzg., P. Engelhardt, D. Eickelschulte, Freiburg, Basel, Wien 1963, 130.) Ohne die „Entdeckung der Natur" im 12. Jahrhundert wäre ein so gearteter Argumentationsstil gar nicht denkbar! – Über die unterschiedliche Gewichtung der Theodizee in Islam und Christentum jedoch, s. *Th. Mooren*, Mythos 200, bes. Anm. 77, – Zum Gesamtproblem der Theodizee im Abendland s. u. a. auch den interessanten Beitrag *O. Marquards*, Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, 11–32, bes. 15/6, in: *ders.*: Apologie des Zufälligen, Philosophische Studien, Stuttgart 1986.

[63] *Chenu*, Homme 51.

[64] "L'explication scientifique du donné révélé, grâce à l'emploi de la raison, sera ce qui

Neugier für die Natur als solche, sondern auch für den Menschen als Natur?[65] Wir werden mit gutem Grund Chenu zustimmen können, wenn er die Richtung der Beantwortung dieser Fragen in der „technischen Revolution" des 12. Jahrhunderts sieht, im Aufbrechen des Feudalsystems zugunsten der ökonomischen und politischen Emanzipation der Städte mit ihren Kaufleuten, Handwerkern und Korporationen, ‚nicht zu vergessen: die entsprechende Dosis eines moralischen wie politischen Antiklerikalismus'[66]. Selbst wenn wir Needhams eingangs zitierte Feststellung über das endgültige Durchschlagen des Begriffs „Naturgesetze" im Abendland in Rechnung stellen (s. o. 501) und mit E. Zilsel[67] hier wahrscheinlich – nach der Desintegration der Macht der Fürsten – einen Zusammenhang mit dem starken Machtzuwachs einer zentralisierten königlichen, und später nur noch zentralisierten, Autorität veranschlagen können[68], so ist der entscheidende Durchbruch doch wohl schon mit den im 12. Jahrhundert beginnenden sozio-ökonomischen Umwälzungen grundgelegt. Hier haben Wirtschaftsform und Lebensgefühl des Feudalismus ihren definitiv erschütternden, wenn auch nur allmählich wirkenden Todesstoß erhalten. Mit anderen, etwas zugespitzten Worten: ohne Städte wie Paris und ohne den aufblühenden flämischen, südfranzösischen, oberitalienischen etc. Kapitalismus[69] hätten Natur und Naturgesetze niemals ihren Siegeszug antreten können.

So notwendig die „theologische Phase" (Needham) für die Entwicklung der Naturwissenschaften im Abendland gewesen sein mag, der allmächtige Schöpfergott allein ist nicht schon Garant der Natur und ihrer Gesetze. Dazu mußte erst sichergestellt werden daß der Wille dieses Gottes, von dem ja alles abhing, sich auch regelmäßig verhielt, was ipso facto, gerade mit Blick auf die Allmacht, keineswegs zu erwarten war, ja wegen

---

qualifiera, après Abélard, la théologie. (*G. Dumeige,* A Propos „D'Abélard et son Époque", 178, in: CHM 6 [1960] 175–178.)

[65] Cf. *Chenu,* Nature, Man, and Society 26.

[66] Cf. *Chenu,* Nature, Man, and Society 4, 14, 18/9 etc. u. *Chenu* Homme 62. – Zum künstlerisch-ästhetischen Aspekt dieser technischen Revolution, wie z. B. die Liebe zum natürlichen Ornament, der neue naturalistische Geist in der Kunst, die Hinwendung zum „Phänomen" etc, s. u. a. *H. Read,* I simboli dell'Ignoto, Bari 1977 (ital. Übrstzg. von: „Icon and Idea", Harvard University Press 1965) 87, 112 ff.

[67] *E. Zilsel,* Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft (Hrsg. W. v. Krohn), Frankfurt/M 1976.

[68] „Dieser Prozeß ist aus dem England der Tudor und dem Frankreich des 18. Jahrhunderts bekannt; und während Descartes noch schrieb, hatte das englische Commenwealth den Prozeß noch weiter in Richtung auf eine Autorität vorangetrieben, die zentralisiert, aber nicht länger königlich war" (*Needham,* 271/2).

[69] S. hierzu u. a. *H. R. Trevor-Roper,* De la Réforme aux Lumières, Paris 1972 (franz. Überstzg. von: Religion, Reformation and Social Change), 100: „Sous sa forme la plus ancienne, la Renaissance elle-même fut un phénomène urbain: elle s'amorça dans les villes d'Italie, de Flandre et d'Allemagne du sud avant d'être prise en main et modifiée par les princes et les papes. Le début de la Renaissance porte le caractère des villes qui en étaient le centre." S. auch speziell für die Rolle Venedigs: *D. J. Geanakoplos,* Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400–1535), Rom 1967 (ital. Überstzg. von: „Greek Scholars in Venice", Cambridge, Mass. 1962), 13–80.

der Ermöglichung der Wunder (s. Jungfrauengeburt) nicht einmal erwartet werden durfte! Mehr noch: man drängt diesen Gott am besten ganz aus der Schöpfung hinaus, nachdem er sie einmal ins Leben gerufen hat – der Uhrmachergott des Deismus; Gott: die Laplace'sche unnötige Hypothese, was die Naturgesetze angeht –, erst so steht dem Menschen die „Natur" als vorauskalkulierbare Größe wirklich zur Disposition[70].

Bei all dem müssen wir jedoch bedenken, daß Zivilisationsprozesse jeglicher Art sich keineswegs geradlinig vollziehen: „Man kann ... den allgemeinen Trend der Veränderung herausarbeiten. Im einzelnen gibt es ... die mannigfachsten Kreuz- und Querbewegungen, Schübe in dieser und jener Richtung."[71] Dies gilt um so mehr, wenn wir uns jetzt die Frage stellen, warum der islamische Orient, obwohl doch auch hier die Theologie die notwendige Begrifflichkeit in Sachen Natur bereitgestellt hatte, offensichtlich die westliche sozio-ökonomische Revolution nicht nachvollzogen hat. Vom gedanklichen und auch technischen Potential her hätte man sogar eine Vorreiterrolle des Islam erwarten können[72]. Daß es nicht dazu kam, dürfte, nach dem bisher Gesagten, wohl kaum dem Monotheismus als solchem allein angerechnet werden.

Immerhin, bevor wir nach Gründen suchen, die uns diese Entwicklung verständlich machen können, ist es vielleicht an der Zeit, nachdem wir Islam und Christentum beide in ziemlich unspezifischer Weise als „Monotheismus" behandelt haben, auf recht fundamentale Unterschiede zwischen ihnen hinzuweisen. Denn: selbst wenn es richtig ist, wie wir oben gezeigt haben, daß sich auch im Abendland Mensch und Natur nur mühselig und gestützt auf ganz bestimmte sozio-ökonomische Rahmenbedingungen ihre Autonomie erkämpft haben bis hin zum de-facto-Überflüssigwerden Gottes als „Manager" des Naturgeschehens – ein Prozeß, der gemeinhin mit Säkularisierung beschrieben wird –, so ist dies doch ein Kampf, in den Gott vornehmlich als Wille und Macht verwickelt ist (häufig zudem noch allzumenschlich konzipiert, nach menschlichen Modellen von Herrschen und Befehlen, Belohnen und Strafen) und den er dann

---

[70] S. auch auf derselben Linie *L. J. Jordanovas* Bemerkung: „During the eighteenth century, liberal opinion came to ridicule the notion of direct, divine creation which certainly seemed incapable of explaining physical abnormalities like human hermaphrodites and malformed foetuses. The aberrations suggested that nature had its own modes of operation independent of divine will. One implication of such a view was that the movement of matter explained all observed phenomena, without requiring recourse to another explanatory level – will, spirit or God – to animate the matter." (Languages of Nature. Critical essays on science and literature, Hrsg. L. J. Jordanova, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1986, 42.) – Zur versteckten Theodizee-Funktion dieser Argumentationsweise s. u. S. 18/9. – Zum Ganzen s. auch *Schramm* (Anm. 2).

[71] *N. Elias,* Zum Zusammenhang von Triebkontrolle und Familienreform bzw. Gesellschaftsstruktur, 153, in: H. Rosenbaum (Hrsg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur, Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, Frankfurt/M. 1980, 152–160.

[72] Schon 931 z. B. wurden, wahrscheinlich unter chinesischem Einfluß, die ersten Qualifikationsexamina für Ärzte in Bagdad durchgeführt! (S. *Needham* 310).

auch „verliert". Es ist nicht der eigentlich christliche, der trinitarische Gott der Kenosis und Liebe, der doch im Grunde erst in der Freiheit des Menschen, eben in im Sohn freigelassenen Menschen, im Kontext einer diesem Menschen anvertrauten Natur sein inkarnatorisches Zuhause findet. Mit anderen Worten: der eigentlich christliche Gott ist doch einer, bei dem Wille von Anbeginn Heilswille, und Macht Erlösungsmacht meint, d. h. einer der, menschlich gesprochen, den Säkularisierungsprozeß nicht nur „überlebt", sondern in ihm geradezu zu seinem wahren Gott-Sein „befreit" wird.

Im islamischen Radikalmonotheismus ist jedoch der Stellenwert des Willens Gottes ein anderer und auch sein Verständnis ein anderes: es ist der Wille des gewissermaßen Nur-Allmächtigen, des Einen, der sich nicht trinitarisch verschenkt und letztlich, obwohl auch immer wieder seine Barmherzigkeit betont wird, völlig undurchdringlich bleibt. Dies jedoch hat eine grundsätzliche „ontologische Inkonsistenz" von Mensch und Welt, die diesem Willen ausgeliefert sind, zur Folge[73]. Kurz, das Ringen um Autonomie von Mensch und Natur findet unter völlig anderen Ausgangsbedingungen, im Kontext einer nur für den Islam typischen Dramatik statt. Die dem Menschen auch vom Koran zugebilligte Statthalterschaft (Kalifat) an Gottes Statt, die im übrigen von vornherein Unheil und Blutvergießen miteinschließt – „Willst du", so fragen die Engel Gott, „auf der Erde einen Menschen einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt?" (Sure 2,30) – bleibt grundsätzlich ambivalent und „ungeschützt" vor der Wucht des Willens des Einen Gottes. Die Statthalterschaft wird nicht im Heilswillen eines liebenden Gottes verankert, sondern in der sich allem Fragen entziehenden Antwort Gottes an die Engel: „Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt!" (Sure 2,30)[74]. Jeder Versuch im Islam, Säkularisierung positiv zu denken und zu verarbeiten, wird sich mit dieser Ambivalenz auseinanderzusetzen zu haben.

Jedenfalls können wir jetzt verstehen, warum das denkerische Projekt der Mu'taziliten mit Blick auf Natur und Autorschaft des Menschen zunächst einmal scheiterte. Ihr Theodizee-Eifer, gekoppelt mit dem Belohnungsmodell und einer allzu menschlichen Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes stand einfach zu sehr im Widerspruch zum gesamtmuslimischen Bewußtsein, das sich eher als Sachverwalter des unergründlichen Willens eines allmächtigen Gottes verstand[75]. Dabei kam noch hinzu, daß die für das mu'tazilitische Denken notwendige und folgerichtige Annahme eines geschaffenen Korans, um den Polytheismus, „širk", in der Gestalt eines ewigen Zweitgottes nämlich, dem ungeschaf-

[73] S. hierzu: *Th. Mooren*, Abstammung und Hl. Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, 28–36, in: ZM 65 (1981) 14–39. – In einer solchen Perspektive wird auch kaum gelten können, was christliche Naturmystik des Mittelalters begreift: „La natura è la scala di Giacobbe per ascendere al cielo" (*Gneo* 222).

[74] S. auch *Mooren*, Abstammung 34. [75] S. *Gimaret*, (Anm. 13).

fenen Wort Gottes zu vermeiden, für die Mehrheit der Muslime völlig unakzeptabel war. Wenn ferner die Mu'taziliten, auf Kalifenmacht gestützt, Gegner ihrer Thesen auspeitschen und ins Gefängnis werfen ließen, so konnte das am Ende ihnen nur selbst zum Verhängnis werden[76].

Des weiteren drängt sich noch der folgende Gedanke im Anschluß an die oben erwähnte Inkonsistenz von Mensch und Welt auf: es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß auf diese Weise noch am besten – neben allen Außeneinflüssen wie Stoa und Demokrit – die so vielen muslimischen Theologen (auch den Mu'taziliten) eigene Vorliebe für ein quantifizierbares „atomisitisches" Weltmodell, wiederum vorzüglich geeignet zur Stützung der Wunder, erklärbar wird. Argumentiert wird nicht, wie wir es im Christentum gesehen haben, von der Idee der „universitas", sondern der Interpenetration von „Atomen" (ǧuz') her, die auch für Akzidenzien und geistige Vorgänge stehen[76a]. So modern dieses Weltbild anmutet, vielleicht ist die Frage berechtigt – ähnlich wie sie Needham an das chinesische Weltbild in bezug auf die Notwendigkeit einer „theologischen" Phase richtet[77] –, ob man direkt in das „statistische" 20. Jahrhundert springen kann, ohne eine „organische" Phase zu durchlaufen.

Doch wenn wir nach Gründen für die unterschiedliche Entwicklung in Abendland und Orient suchen, so ist in diesem Zusammenhang folgende Feststellung wohl noch bedeutsamer: es dürfte auf der Hand liegen, daß eine Verbindung zwischen der Bildungs- und Forschungseinrichtung „Universität" und dem philosophisch-theologischen Nachsinnen über die Welt als „universitas" besteht[78]. Nun hat es aber eine „Universität" im westlichen Sinn im klassischen Islam nie gegeben, d. h. Lernen und Leh-

---

[76] S. hierzu: *H. Laoust,* Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la Religion Musulmane, Paris 1965, 93–122; *Pareja u. a.* 696–702; (Anm. 11); *I. Goldziher,* Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane, Paris 1973, 91 ff; *B. Tibi,* Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt/M. 1985, 134: „Die Mu'taziliten, d. h. jene islamischen Philosophen, die das griechische Erbe übernommen und in den Islam eingeführt haben und vor allem durch den Kalifen al-Ma'mum in Baghdad gegen die islamische Orthodoxie protegiert wurden, haben eine Tradition islamischen Rationalismus eingeführt, die leider nicht auf Dauer hat etabliert werden können." Die Einschätzung der Mu'taziliten als „Rationalisten" (im modernen Sinn?) ist allerdings erläuterungsbedürftig – auch die sunnitischen Gegner argumentierten „rational" und nicht nur „koranfundamentalistisch" (s. *Gimaret,* Théories de L'Acte Humain 305–333) [Anm. 13] – ebenso wie ihre Charakterisierung durch das „griechische Erbe" (s. hierzu auch *Mooren,* Mythos 196, bes. Anm 67) eher verfehlt ist, da sie kaum ihrer eigentlichen theologischen Leistung Rechnung trägt, nämlich dem Ringen mit dem Theodizee-Problem! Im übrigen hat es auch Sunniten gegeben, wie den Mâturiditen Maḥbûbî († 1346) und Ibn al-Ḥumâm (Ḥanafit aus Ägypten, † 1457), die eine Ṭumâma und al-Ǧâḥiẓ ähnliche Position vertreten haben: „l'homme veut, Dieu ou ‚la nature' font le reste." (*Gimaret,* 91); cf. auch ebd. 213 ff.

[76a] Was nicht ausschließt, daß die einzelnen Schöpfungsakte Gottes, wie die Erschaffung der Tiere, die Sphärenkonstruktion, das Ordnen von Sommer und Winter, von perfekter Qualität (muḥkam) sind. S. dazu *Mooren,* Mythos 198 Anm 69.

[77] S. *Needham,* 292/3 (Anm. 3).

[78] In bezug auf den Beginn des Prozesses, noch im Zeichen von „quadrivium" und „trivium" stehend, s. u. a. *Chenu,* Homme 51.

ren hat sich dort nicht aus der eisernen Klammer der Jurisprudenz (fiqh), der Königin der Wissenschaften, noch über der Theologie stehend – sie verwaltet gewissermaßen an vorderster Front den Willen Gottes –, und den Fesseln des Staates befreien können[79]. Hier liegt sicher ein ganz wichtiger Grund für das Ungleichgewicht zwischen Abendland und Orient.

Schließlich, und mit der obigen Feststellung eng verknüpft, dürfte wohl das islamische Staatsmodell überhaupt – mit der umma, der ersten muslimischen Gemeinde in Medina war der „islamische Staat als zentrales Gewaltmonopol ... geboren[80]" – als ein unbedingt in Rechnung zu stellender „äußerer" Faktor für unsere Fragestellung heranzuziehen sein[81]. Auch das hat Tibi gut gesehen:

> Der Islam kennt weder Aufklärung noch eine Gewaltenteilung, so daß das islamische Recht lediglich eine Legitimitätsfunktion hat und kein Vehikel für Institutionalisierung des sozialen Wandels werden konnte, so wie dies eine Funktion des Rechts im Prozeß des sozialen Wandels in der europäischen Entwicklung seit der Französischen Revolution ist. Obwohl das islamische Recht (Scharī'a) das zentrale Element des Islams bildet, kennt die islamische Geschichte keinen Rechtsstaat[82].

Wo aber das Prinzip der Gewaltenteilung fehlt (im Westen über die „Zwei-Schwerter-Theorie" eingeführt)[83], und das Recht nur legitimierende Funktion hat, konnte es nicht zur Eliminierung des Grundübels, des großen Hemmschuhs für Wirtschaft und Wissenschaft kommen: die *bürokratische* Despotie[84].

---

[79] Dies ist sehr detailliert und überzeugend geschildert in *Tibi* 131–151. – Typisch allerdings für das Vorgehen Tibis ist folgende Passage: „Nun stellt sich .... die Frage, weshalb das europäische Verständnis von Wissenschaft und Universität weltdominant geworden ist! Diese Frage zwingt sich auf, wenn man die Rolle der Universität im Entwicklungsprozeß als Problem abhandelt. Diese Frage soll jedoch hier nicht vertieft werden; wir begnügen uns mit einem Zitat von Helmuth Plessner, der davon spricht, daß ‚der Europäismus die Welt erobert' hat" (ebd. 140). Solange Tibi aber diese und andere Fragen nicht „vertieft", d. h. letzlich, solange er nicht, weil rein soziologisch orientiert, das Wurzelproblem, nämlich die Frage nach der Besonderheit des islamischen, radikalen Monotheismus angreift, will heißen das Problem eines heteronomen, von außen, in Fremdbestimmung, auf den Menschen zukommenden Willens –, solange kann sein ehrgeiziger Versuch, den Islam „säkularisierungsfähig" zu machen (s. ebd. 246), wohl nicht greifen. Wie weit *Tibi* aber von dieser Einsicht noch entfernt ist, zeigen statements wie: „Der politische Führer Mohammed, der, wie Rodinson hervorhebt, ‚in einem einzigen Wesen Jesus und Karl den Großen' verband" (ebd. 206), die jeden Kommentar erübrigen.

[80] Ebd. 57. S. auch *R. Caspar,* Der Monotheismus und seine bleibende Bedeutung. 49, in: Conc (D) 21 (1985) 46–54: „Im Bereich des muslimischen Gemeinwesens führt die alleinige Souveränität Gottes zur Weigerung, Zeitliches und Geistliches (dîn und dunyâ) aufzuspalten, und also zur Staatsreligion (dîn al-dawla)."

[81] Aber auch dieser Faktor wird nur sinnvoll, wenn man ihn im Zusammenhang mit der islamischen Theologie liest, d. h. dem Monotheismusproblem. S. hierzu auch die knappen Überlegungen in *Mooren,* Abstammung 28–36.

[82] *Tibi* 214.

[83] Erstmals erklärte im Jahre 494 Papst Gelasius I (492–496) in einem Brief an Kaiser Anastasius die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen; s. *J. Lortz,* Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Bd. I, Münster 1962, 199.

[84] In Anlehnung an *K. A. Wittfogel,* Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977. Wittfogel untersucht dort im Rahmen der Theorie der orientalischen, sprich hydraulischen Gesellschaft: bürokratischen Grundbesitz, bürokratischen Kapitalismus und bürokratische Gentry und versucht so zu er-

Schließlich muß noch ein letzter Faktor erwähnt werden, der für lange Zeit jeder Spekulation über Wissenschaft und Gesellschaft im Islam ein gewaltsames Ende setzt: die Vernichtung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 und die später folgende ottomanische und westliche Kolonialisierung des Orients.

4. Chaos sive Natura: Perspektiven nach dem „Tode Gottes"

> Das ist es nicht, was uns abschneidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, – sondern daß wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als „göttlich", sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben ...
> (Nietzsche, Der Antichrist, § 47)

Das Theodizee-Thema hat den westlichen Menschen nie in Ruhe gelassen. Leibniz, der das Wort „Theodizee" erfand, rief 1710 durch seine „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" die Rechtfertigung Gottes als philosophische Disziplin ins Leben; und O. Marquard spricht sogar in Hinblick auf die gesamte neuzeitliche Philosophie von einer „Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens"[85]. Wie schon einige islamische Denker 900 Jahre vor ihm entdeckt z.B. La Mettrie (1709–1751) in „L'Homme Machine" (1748) Natur als ein *Drittes*, allerdings diesmal zwischen zwei typischen Positionen des 18. Jahrhunderts: daß die zu beobachtende Ordnung in der Welt von einem weisen Schöpfer oder Werk reinen Zufalls sei. La Mettrie entgeht dem Dilemma: Gott oder Zufall, indem er die Natur dynamisiert und aus der Idee einer statisch vorgegebenen Ordnung (Voltaire, Rousseau) herausführt. D'Holbach wird La Mettries Gedanken aufnehmen. Doch die in bezug auf Gott erzielte „Entlastungsfunktion" – um O. Marquards Terminologie zu verwenden – der La Mettrie'schen Naturvorstellung wird erst in D'Alemberts Traum (1769) von Diderot vollends sichtbar werden, wo nämlich Mensch und Monster gleichermaßen zum

klären, „warum in einer solchen Gesellschaft die Berufsorganisationen zwar oberflächlich den Zünften des mittelalterlichen Europas ähnelten, aber im Gesamtgefüge der orientalischen Gesellschaft eine ganz andere – und vor allem: politisch unbedeutende – Stellung einnahmen" (27). Autokratie ist in der Regel die Folge: „Wie das ‚Gesetz des abnehmenden administrativen Ertrags' die untere Grenze der bürokratischen Pyramide bestimmt, so bestimmt die Tendenz zur Anhäufung unbeschränkter Macht den Charakter ihrer Spitze" (ebd.). – Wie weit im übrigen auch das alte China Züge der „asiatischen Bürokratie" trug, wird kritisch durch *Needham* (77 ff.) untersucht. – Speziell noch für den Islam zeigt Wittfogel auf, wie die Religion niemals vom Staat unabhängig wurde: „Ursprünglich leitete der Kalif das gemeinschaftliche Gebet ... Die Zentren des islamischen Kultus, die Moscheen, unterstanden in der Regel Personen, die unmittelbar vom Herrscher abhängig waren, häufig den Kadis. Überdies wurden die religiösen Stiftungen, die wakfs ... oft von der Regierung verwaltet ... Hierdurch wurde das Kalifat zwar nicht zu einer Theokratie; aber die staatliche Gewalt war offenbar stark genug, die Gründung einer von der Regierung unabhängigen islamischen Kirche zu verhindern" (Wittfogel 137/8.) – Zur Untersuchung der Eigentumsverhältnisse s. ebd. 359–361.

[85] *Marquard* 11. Marquards gesamte Abhandlung ist nichts anderes als ein Nachweis dieser These.

Naturprodukt erklärt werden, beide zu gleich notwendigen Bestandteilen der allgemeinen Ordnung der Dinge. Mit anderen Worten: ganz wie in den Schriften von Laclos und de Sade wird „Natur" hier ethisch neutralisiert[86].

Dies ist jedoch keineswegs der durchgängige Standpunkt. Montesquieu (1689–1755), der frühe Voltaire (1694–1778) und Shaftesbury (1671–1713) z. B. sahen dies anders[87], ebenso wie viele Denker des fortschrittbesessenen 19. Jahrhunderts: „Ideas of energy conservation were ... assumed to guarantee a moral order in the universe."[88] Und H. T. Buckle schließt seine „History of Civilization" (1857–1867) in der Überzeugung:

> ... it shall clearly be seen that from the beginning there has been no discrepancy, no incongruity, no disorder, no interruption, no interference; but that all the events which surround us, even to the furthest limits of material creation, are but different parts of a single scheme which is permeated by one glorious principle of universal and undeviating regularity.[89]

Auf unser Theodizee-Problem angewandt heißt das jedoch: dieses „single scheme" oder „glorious principle", letztlich also die Natur, „entlastet" den Schöpfergott so total, daß er in diesem „scheme" gar nicht mehr vorkommt. Vor lauter „Nahtlosigkeit" (no discrepancy, no interruption)[90] wird der Schöpfergott (Wille und Macht) gar nicht mehr gebraucht!

Sicher, der Großvater Charles Darwins, Erasmus Darwin (1731–1802), der Barde des aufkommenden Industriezeitalters und seiner Maschinen, hatte noch in „The Temple of Nature" gedichtet:

> By firm immutable immortal laws / Impress'd on Nature by the GREAT FIRST CAUSE, / Say, Muse! how rose from elemental strife / Organic forms and kindled life ...[91].

Doch das war gewissermaßen der Schwanengesang der ‚Großen Erstursache', denn wirklich lebendig war für E. Darwin eigentlich nur die Maschine[92].

Vor diesem Hintergrund müssen wir Nietzsche lesen. Er zieht das Fa-

---

[86] s. hierzu: *A. E. Pilkington*, ‚Nature' as Ethical Norm in the Enlightenment, 78 ff, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 51–85.

[87] Cf. ebd. 55–61.

[88] *S. Shuttleworth*, Fairy Tale or Science? Physiological Psychology in Silas Marner, 256, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 244–288.

[89] Bd. II, 601, zit. nach: *Suttleworth* 255/6.

[90] Und Nahtlosigkeit in der zeitlichen Abfolge ist die Grundlage des gesamten, nach Ursachen suchenden wissenschaftlichen Verfahrens, Beispiel: Evolution. Interessant ist hier *G. Benns* Wort über die Kausalität: „In den primitiven Kulturen wirkte der Raum bedingend: was in der Nähe voneinander stand, war begründet; im Spätbewußtsein tat es die Zeit; was nacheinander geschah, war begriffen. Die Kausalität und die Taschenuhr ... (Der Ptolemäer. Berliner Novelle, 1947, 328, in: M. L. Kaschnitz (Hrsg.), Deutsche Erzähler, Bd. II, Frankfurt/M ⁷1982, 325–341.

[91] Zit. nach *M. Mc Neil*, The Scientific Muse: The Poetry of Erasmus Darwin, 171/2, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 159–203.

[92] Cf. ebd. 201.

zit: Gott ist gar nicht mehr da! „Wohin ist Gott?", rief der tolle Mensch. „Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder!" [93] „Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?" fragt Nietzsche weiter. Oder schlichter ausgedrückt: wie ist der Mensch mit diesem Mord fertig geworden? Wie hat er den „leeren Raum", von dem Nietzsche in diesem Zusammenhang spricht, bevölkert? Die Antwort kann nur heißen: durch die Mythologisierung der Natur. Im Grunde ein uraltes Verfahren. Bei Alanus von Lille ist es uns schon begegnet (s. o. 509), und in der Form der „All- oder Weltseele" finden wir es bei den verschiedensten Naturmystikern wieder, wie z. B. auch bei den muslimischen „Lauteren Brüdern" (Iḫw ân aṣ-ṣafâ') [94]. Allerdings ist bei diesen Denkern die Mythologisierung noch eine rein poetische Form, die keinen Zweifel an der Schöpferkraft und Allgegenwart Gottes aufkommen läßt. So sagen die „Lauteren Brüder":

> Die Existenz der Welt, die vom Schöpfer ausgeht, ist wie die Existenz der Rede, die vom Redner ausgeht; hört dieser auf zu reden, hört auch die Existenz der Rede auf. Die Richtigkeit dieser Ansicht bestätigt der Koran 35, 39: Gott hält Himmel und Erde, daß sie nicht vergehen, vergingen sie, könnte keiner sie halten [95].

Wird die Mythologisierung jedoch, in Form der Personifizierung der Natur, als neuzeitlicher Ersatzglaube verwendet, da die Kausalitätskette nicht anders festgemacht werden kann als dadurch, daß man der Natur eine Intention zuschreibt, so wird sie zum wissenschaftlichen Problem. Das hat ein Denker und Forscher vom Format Charles Darwins klar gesehen. Er schreibt nämlich in der dritten Auflage seines Ursprungs der Arten:

> In the literal sense of the word, no doubt, natural selection is a misnomer ... but who objects to an author speaking of the attraction of gravity as ruling the movements of the planets. ... So again it is difficult to avoid personifying the word nature; but I mean by nature, only the aggregate action and product of many natural laws and by laws the sequence of events as ascertained by us. With a little familiarity such superficial objections will be forgotten [96].

---

[93] *Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft, § 125 (Goldmann Bd. 569/70); s. aber auch *M. Montinari*: „Dazu gehört aus einem anderen Heft die Aufzeichnung: (12) Hier schwieg Zarathustra von Neuem und versank in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: ‚Oder hat er sich selber getötet? Waren wir nur seine Hände?" (Nietzsche lesen, Berlin, New York 1982, 87). (Gemeint ist Fragment 12 [157]: KSA Bd. 9, 603 (KGW V, 2). – Mit der Einführung Nietzsches an dieser Stelle unserer Ausführungen soll nicht gesagt sein, daß seine Position die einzig mögliche ist, Neuzeit und ihre typischen Probleme in Sachen „Natur" zu bewältigen. Es ist lediglich, gerade auch wegen ihrer Einseitigkeiten, eine für unsere Fragestellung besonders interessante Position. Ferner soll nicht unterstellt werden, Nietzsches Denken ließe sich monokausal aus der monotheistischen Schöpfungstheologie oder ganz allgemein dem Theismus herleiten. Das wäre eine Engführung in beide Richtungen. Wir sind allerdings der Auffassung, daß Nietzsches A-Theismus ohne vorgegebenen Mono-Theismus weder denkbar noch in befriedigender Weise verstehbar ist.

[94] Cf. *F. Dieterici*, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr., XIV Bände, bes. Bd. V: Berlin 1861; Bd. VIII: Leipzig 1872 (Nachdruck Hildesheim 1969).

[95] *Dieterici*, Bd. VIII, 143.

[96] *Ch. Darwin*, On the Origin of Species. A Variorum Edition (Hrsg. M. Peckham), Philadelphia 1959, 165; zit. nach *G. Beer*, ‚The Face of Nature': Anthropomorphic Elements in the Language of The Origin of Species, 229, in: L. J. Jordanova (Hrsg.) (Anm. 70) 207–243.

Damit wäre eine personal-handelnde, Kausalität erwirkende Natur nur ein „language-trick"? Für Nietzsche stand das fest. Und hier setzt er mit der ganzen Vehemenz und Ironie seines Denkens an. In einem, nicht in die Kompilation „Wille zur Macht" aufgenommenen Fragment denunziert er, daß man zwar den Tod Gottes (der causa prima) behaupte, dafür aber den Teufel (die Wissenschaft) mit göttlichen Attributen ausstatte und anbete:

> Wie naiv tragen wir unsere moralischen Werthschätzungen in die Dinge, z. B. wenn wir von Naturgesetzen reden! Es möchte nützlich sein, einmal den Versuch einer völlig verschiedenen Ausdeutungsweise zu machen: damit durch einen erbitterten Widerspruch begriffen werde, wie sehr unbewußt unser moralischer Kanon (Vorzug von Wahrheit, Gesetz, Vernünftigkeit usw.) in unserer ganzen sogenannten Wissenschaft regirt. Populär ausgedrückt: Gott ist widerlegt, aber der Teufel nicht: und alle göttlichen Funktionen gehören mit hinein in sein Wesen: das Umgekehrte gieng nicht![97]

Wenn wir Kausalität in die Natur hineintragen, haben wir im Grunde nur ein Bild produziert, ein ganz und gar anthropomorphistisches Bild[98]. Unser Wille, das Fühlen unseres Willens, dient uns nämlich als Modell[99], wobei wir von der Sprache unterstützt werden[100]. Die Sprache ist gewissermaßen die Falle, in die sich das Erkenntnisvermögen auf der Suche nach Wahrheit verrennt[101].

---

[97] *Montinari* 98/9; s. KSA Bd. 11, 625 (KGW VII,3); Fragment 39[14].

[98] S. *Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft. § 112: „‚Ursache' und ‚Wirkung' wie die Rede lautete; wir haben das Bild des Werdens vervollkommnet, aber sind über das Bild, hinter das Bild nicht hinausgekommen ... niemand hat den Stoß ‚erklärt'. Wie könnten wir auch erklären! ... wenn wir alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde!" S. auch *J. P. Stern*, Nietzsche. Die Moralität der äußersten Anstrengung, Köln–Lövenich 1982, 111: „Naturgesetze, nach der Analogie menschlicher Gesetze konstruiert, sind Interpretationen und Adaptionen einer grundsätzlich gesetzlosen Wirklichkeit, dazu bestimmt, die Wirklichkeit für unsere ‚demokratischen Instinkte' erträglich zu machen."

[99] Cf. *Nietzsche*, § 127: (Der Mensch) „ist überzeugt, wenn er etwas tut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen wollte. Er merkt gar nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältnis zu verstehen." Und *Stern* kommentiert (222): „Unsere Vorstellung von ‚Ursache' wird als ‚unser Machtgefühl vom sogenannten Wollen' gedeutet, unser Begriff von ‚Wirkung' als ‚der Aberglaube, daß dies Machtgefühl die Macht selbst sei, welche bewegt ...' (Wille zur Macht, § 689); in ähnlicher Weise kritisiert er ‚unsere Unfähigkeit, ein Geschehen anders interpretieren zu können denn als ein Geschehen aus Absichten ... es ist der Glaube, daß alles Geschehen ein Tun sei, daß alles Tun einen Täter voraussetze ...' (Wille zur Macht, § 550)."

[100] „Die *Sätze* ‚Keine Wirkung ohne Ursache', ‚Jede Wirkung wieder Ursache' erscheinen als Verallgemeinerungen viel engerer *Sätze:* ‚Wo gewirkt wird, da ist gewollt worden'..." (*Nietzsche* § 127).

[101] Cf. *Stern* 309; „Die Lüge der Sprache ... besteht in der für uns wesentlichen aber völlig unwahren Behauptung, die Sprache sei fähig, die Welt zu einem weiteren, umfassenderen, dem Menschen wohlwollenden kosmischen Plan in Bezug zu setzen, indem sie ihm eine verläßliche Kenntnis dieses Plans biete, während das Weltall doch recht gut auch ohne die Welt der Menschen auskommen kann ..." S. auch Nietzsches Dionysos-Dithyramben: „Nur Narr! Nur Dichter!"; cf. dazu *S. L. Gilman*, Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche, Bonn 1976, bes. 95–100; *L. Gustafsson*, Drei sprachphilosophische Extremisten. Friedrich Nietzsche, Alexander Bryan, Fritz Mauthner, München, Wien 1980, 39–69. – In der Erzählung „Alles" von I. Bachmann wird sich der Vater des jungen Fipps plötzlich be-

Wer so radikal kritisiert wie Nietzsche, d. h. Schöpfergott und Wissenschaft gleichermaßen ihres durch Willen und Gesetz verbürgten (auch moralischen) Scheins entkleidet, der geht auf den Abgrund zu:

> Nicht der Pessimismus (eine Form des Hedonismus) ist die große Gefahr ... Sondern die Sinnlosigkeit alles Geschehens! Die moralische Auslegung ist zugleich mit der religiösen hinfällig geworden: das wissen sie freilich nicht die Oberflächlichen! Instinktiv halten sie, je unfrommer sie sind, mit den Zähnen an den moralischen Wertschätzungen fest ... Aber die eigentliche Angst ist: Die Welt hat keinen Sinn mehr[102].

Doch Nietzsche widersetzt sich der lauernden Sinnlosigkeit. War es bisher die (als trügerisch) entlarvte Strategie der Wahrheit, sich auf Vermenschlichung der Natur zu gründen, so setzt er dem seine aus dem Anorganischen, dem Toten – denn das Leben ist ja ein Sonderfall des Toten – kommende Wahrheit entgegen, nämlich im Willen zur Macht, der „vorhanden [ist] auch in der unorganischen Materie"[103]. Oder anders ausgedrückt: seine Wahrheit, „oder vielmehr *die* Wahrheit"[104], heißt nun: Chaos sive Natura!:

> Der Gesamtcharakter der Welt ist ... in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen[105].

Chaos – aber nicht ohne Not-Wendigkeit, denn „das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heißen darf"[106], d. h. die Not-Wendigkeit der ewigen Wiederkehr: „Die Lehre der Wiederkunft bewirkt in einer Welt nach dem Tode Gottes einerseits die Entmenschlichung der Natur, als Chaos (nicht mehr Deus!, wie bei Spinoza) sive Natura, andererseits aber die Verewigung und Vernatürlichung des Menschen in jener ‚Menschlichkeit' des historischen Sinnes: der Name dafür wird später der *Übermensch* sein."[107]

Blicken wir zurück: wir haben gesehen, wie sich Natur und Naturgesetze allmählich im Schoße der großen monotheistischen Religionen herausschälen. So wahr es ist, daß Wille und Macht, d. h. ein damit ausgestattetes göttliches Wesen die Vorstellung von Naturgesetzen zu fördern scheint[108] und in der „theologischen Phase" der Wissenschaft

---

wußt: „alles ist eine Frage der Sprache und nicht nur dieser einen deutschen Sprache, die mit anderen geschaffen wurde in Babel, um die Welt zu verwirren. Denn darunter schwelt noch eine Sprache, die reicht bis in die Gesten und Blicke ... und in ihr ist schon all unser Unglück. Alles war eine Frage, ob ich das Kind bewahren konnte vor unserer Sprache, bis es eine neue begründet hatte und eine neue Zeit einleiten konnte." Der Vater trägt das Kind dann nach Hause, wo es „lernte, Sätze zu bilden und *in die Falle ging*." 557, 559, in M. L. Kaschnitz (Hrsg.), Deutsche Erzähler II, 552–571.

[102] *Montinari* 99. Ebenfalls nicht in die Kompilation „Wille zur Macht" aufgenommenes Fragment (39[15]); s. KSA Bd. 11, 625/26 (KWG VII, 3).

[103] *Montinari* 95; cf. auch ebd. S. 89. – Zu: „Wille zur Macht" und unorganische Materie s. KSA Bd. 11, 221/2 (KGW VII, 2) Fragment 26[274].

[104] *Montinari* 89. [105] *Nietzsche* § 109.

[106] Ebd. § 109. [107] *Montinari* 89/90.

[108] Es wäre interessant, der von A. G. Hadricourt aufgezeigten Piste nachzugehen, der

(Needham) auch offensichtlich gefördert hat, so sehr gilt doch andererseits, daß gerade wegen dieser Macht (= Allmacht) Naturgesetze sich nur gegen Widerstand im Raum monotheistischen Denkens haben durchsetzen können, auf „Umwegen" nämlich über das Theodizee-Problem und die Cur-homo-Frage, nicht zu vergessen, die entsprechenden sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen. Dabei ist es nun wichtig zu sehen, daß die gesamte „Operation Natur" innerhalb des Monotheismus nur mittels einer Strategie der doppelten Vermenschlichung durchführbar war: zunächst einmal in der Form eines mit Willen (zugespitzt: „Willen zur Macht") ausgestatteten Gottes überhaupt (opifex, causa etc.) und dann mittels der Vermenschlichung (Intentionalisierung) der diesem göttlichen Willen abgerungenen Natur in Gestalt von Gesetzen (Kausalität) mit eventuell moralischem Charakter.

Nietzsche schließlich proklamiert den Tod dieser doppelten Vermenschlichung: sowohl des allzumenschlich, nach menschlichen Willensmechanismen und Wunschvorstellungen funktionierend gedachten Gottes als auch der mit all unseren „ästhetischen Menschlichkeiten" wie Ordnung, Form, Schönheit etc. befrachteten Natur. Statt in diesem Sinne „gesetzte" Natur zu sein, ist das Universum jenes „statistische Chaos", das uns Heutigen so familiär ist und in der Form der aktuellen Naturwissenschaft ja auch als solches rezipiert wird.

Dennoch: die Sinnfrage ist damit nicht gelöst. Nietzsche ist der letzte, der dies leugnen würde. Deswegen setzt er ja in einem letzten herkuleischen Kraftakt diesem Chaos in der Umwertung aller Werte den „schwersten Gedanken", den die Menschheit jemals gedacht hat, entgegen: die ewige Wiederkunft:

> Die höchste Kraft, alles Unvollkommene, Leidende als nothwendig (ewig-wiederholenswerth) zu fühlen aus einem Überdrange der schöpferischen Kraft, welche immer wieder zerbrechen muß und die übermühtigsten Wege wählt (Princip der größtmöglichen Dummheit, Gott als Teufel und Übermuth-Symbol) ...[109]
>
> Es ist ein Gedanke der tiefsten Tragik, an dem der Mensch zerbricht[110]

Frage nämlich, inwieweit diese Art von Gottesvorstellung und der damit zusammenhängende permanente Interventionismus auf die Hirtenkultur und die Seefahrerei (Beziehung Steuermann – Ruderer) zurückgehen: „il en résulte une vision dualiste du monde (relation: esprit – matière, divinité-univers) et la possibilité pour l'esprit humain de déduire a priori des lois auxquelles doit obéir le monde", – während Taoismus und Konfuzianismus, d.h. Yin und Yang, wu wei = das Nicht-Intervenieren und eine immanenzorientierte, schon früh unpersönliche Gottesvorstellung, in der bäuerlichen Kultur des Alten Chinas ihren Wurzelgrund haben: hier nützt künstlicher Eingriff nichts, hier muß man warten und wachsen lassen, denn alles hängt von der universellen Harmonie ab: „il n'y a pas à définir a priori les termes, ceux-ci suggèrent une réalité objective dont on a une connaissance a posteriori ..." (Beide Zitate aus: „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", 47, in: L'Homme (1962) 40–50. Cf. auch *Needham* 78 ff. (Anm. 3).

[109] Vorrede zur „Philosophie der ewigen Wiederkunft": *Montinari* 95; s. KSA Bd. 11, 214 (KGW VII, 2); Fragment 26[243]. – Zur „ewigen Wiederkunft" als „schwerstem Gedanken" s. Fragment 26 [284]; KSA Bd. 11, 225 (KGW VII, 2).

[110] Auch hier wieder interessant der Unterschied zum östlichen Denken, interessant ge-

und, ironischerweise, es ist die vielleicht größte Theodizee unserer Neuzeit: die totale Rechtfertigung Gottes durch Abschaffung seiner Existenz (als Wille und Macht) und Übernahme der Totalverantwortung für Welt und Mensch durch den Menschen![111]

Daß das Christentum als „*trinitarischer* Monotheismus", als Religion der „Liebe"[112], nicht identisch mit dem autonomieverweigernden Wille-

---

rade wegen mancher Ähnlichkeiten. Nämlich: Keine Religion ist wohl so radikal anti-anthropomorphistisch vorgegangen wie der Buddhismus. Ferner kann man buddhistisches Denken als konsequenten Phänomenismus, aber anti-platonischer Art, bezeichnen. Er zwingt nicht den Dingen, der Welt, einen noetisch-logischen Gehalt auf und erklärt sie dann zu „Schein" im Gegensatz zur „wahren", gedachten Wirklichkeit. Aber auch bei Nietzsche gibt es eine Passage in diesem Sinn (die wiederum von den Kompilatoren des „Willens zur Macht" nicht berücksichtigt wurde): „Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge ... Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als eine Unzugänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ‚Schein' im Verhältnis zur ‚logischen Wahrheit' – welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‚Schein' in Gegensatz zur ‚Realität', sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheitswelt' widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht' ..." (KSA Bd. 11, 654 (KGW VII, 3); Fragment 40[53]- (cf. *Montinari* 100). Damit wäre für beide Auffassungen ein vorbehaltloses Sich-Öffnen für die Welt so wie sie ist gegeben, die Bedingung für Nirvana: „Nirvana heißt, die Welt genau zu erkennen – das bedeutet die Wahrnehmungswelt –, sie so zu sehen, wie sie ist (yathâbhûtam)." (*R. Ray*, Yoga-Typologie und die Frage des Buddhismus bei Eliade, 448, in: H. P. Duerr (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, Frankfurt/M. 1983, 433–456. Aber genau das kann Nietzsche nicht ertragen. Er ist Abendländer. Genauer: sein Ego kann dies nicht ertragen. In einem verzweifelten Akt extremer Selbstaffirmation bäumt es sich im Übermenschen auf, im geballten Willen zur Macht, will heißen: dem Willen der Bejahung der ewigen Wiederkehr mächtig zu sein, wo er doch nur zu bejahen hätte, daß es dieses Ich nicht gibt. So endet er, als echter abendländischer (= altgriechischer) Held in tragischem Scheitern, anstatt in der Heiterkeit eines, der „den Schmerz der Welt ohne Zögern und vorbehaltlos auf sich nehmen kann." Denn für den Buddhisten gilt: „weil man nichts ist und nichts hat, steht es der Welt zu, zu sein wie und was sie ist." (Beide Zitate: ebd. 450). – In diesem Zusammenhang ist es vielleicht auch interessant darauf hinzuweisen, daß der japanische Philosoph und Zen-Buddhist Keji Nishitani einer der wenigen ist, die Nietzsches Chaos-sive-Natura-Position wirklich denkerisch aufgearbeitet haben, und zwar durch das Aufstellen einer Tod-sive-Leben-Position, die versucht, Nietzsche bis ins „nihilum" hinein zu folgen, um es dann aber über die typisch buddhistische Position der „sûnyatâ" (Leere), die ja auch „Leere von" meinem Ego ist, zu überwinden: „Die sûnyatâ ist ein Ort, wo [das] subjektivistische nihilum transzendiert wird, und zwar auf eine Dimension hin, die diesseitiger ist als die Subjektivität des existentiellen Nihilismus. *Diese* Leere ist eben jener Standort, der sich in keiner Weise objektivieren läßt." Folgt man Nishitani, so läßt sich wiederum von dieser Leere aus ein völlig neues Verhältnis zur „Natur" aufbauen: echte Annahme ihrer Chaoshaftigkeit = Nicht-Ich-Haftigkeit in paradox-mystischer Überwindung derselben als das, was sie eben ist: natura, oder besser: natura sive ipseitas: „Das Ureigene des Selbst: Was für ein Ort ist das? Was bedeutet es, daß alles, Berge und Flüsse, die Erde, Pflanzen und Bäume, Ziegel und Steine das Ureigene des Selbst sind, daß sie alle dem Reich jenes Ureigenen entsprungen sind?" (Beide Zitate in: *K. Nishitani*, Was ist Religion?, Frankfurt/M. 1982, 172, 185).

[111] S. auch Marquard: die „‚Götterdämmerung' ging Nietzsche nicht weit genug: für Nietzsche ‚ist' Gott schon ‚tot' ... Denn: Nietzsche meinte [mit Anspielung auf Zarathustra]: ‚an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben'. Wo es Mitleid, also Leid gibt – die Übel in der Welt –, ist Gott auch vor sich selber nur durch sein Nichtsein gerechtfertigt und just dadurch der Mensch zur Autonomie des Übermenschen ermächtigt" (*Marquard* 20 [Anm. 62]).

[112] Allerdings sollten wir uns vor einer anthropomorphistischen Entstellung der „Liebe" – gerade mit Blick auf die Schöpfung – hüten. In der Tat, nirgendwo ist die Gefahr der Ver-

und Macht-Gott ist, haben wir schon angedeutet (s. o. 514/5). Aber das heißt nicht, daß es jemals eine „Lösung" des Theodizee- und Autnomieproblems in Richtung auf den Übermenschen wird akzeptieren können. Das wäre in der Tat, in christlicher Sicht, die „Endlösung" der Menschenfrage als Frage nach dem *Menschen*. Der Ort, wo sich für das Christentum die Theodizee-Frage definitiv ent-scheidet, ist das Kreuz. Dies ist aber keine philosophische „Lösung", sondern ein im Glauben angenommenes Geschenk Gottes[113].

---

menschlichung größer als hier: ist der Islam bedroht von der Verzerrung der Machtidee, so das Christentum von der Verzerrung dessen, was man sich unter „göttlicher Liebe" vorzustellen hat. Wiederum bedenkenswert in diesem Zusammenhang sind einige Überlegungen Nishitanis: er entwickelt nämlich die Idee einer „indifferenten" Liebe. Es ist eine Liebe aus Gleichmut, sie meint die göttliche Vollkommenheit der Bergpredigt, die die Feindesliebe einschließt und sich letztlich nur im Ego-losen, d. h. „leeren" Zustand realisiert. Sie ist Regen bzw. Sonne über Gerechte und Ungerechte, Gute und Böse. Dennoch ist die „Indifferenz" der Natur (Sonne, Regen etc.) hier nur als ein Gleichnis gemeint. Denn Nishitani stellt ausdrücklich fest, Gottes „Indifferenz" sei nicht eine „im Sinn einer kalten, seelenlosen Gleichgültigkeit, sondern eben eines Gleichgelten-Lassens der Liebe. Ich nenne sie ‚Gleich-Liebe', die im Menschen die Differenz zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht übersteigt. Die Indifferenz der Natur reduziert alle Dinge auf das ihnen gemeinsame Abstrakteste – nenne man es nun ‚Materie: oder wie immer –; die Indifferenz der Liebe umfängt dagegen alle Dinge in ihren konkretesten Gestalten ... trotz und in ihrer Unterschiedenheit, so, wie sie sind." (In: *H. Fischer-Barnicol*, Fragen aus Fernost. Eine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Nishitani, 210, in: Hochl. 58 [1965/6] 205–218). Und in „Was ist Religion?" wird *Nishitani* noch deutlicher. Er erläutert dort nämlich die Idee, daß die „‚Vollkommenheit' Gottes sich ... völlig von der ‚personalen' Absolutheit des Gottes unterscheidet, der sich das Volk Israel erwählte – von dem Gott, der mit absolutem Willen und absoluter Macht befiehlt, der die Gerechten liebt und die Sünder bestraft. Wenn Selbst-Losigkeit, die nicht auswählt, vollkommen ist, dann ist eine auswählende Personalität nie ‚vollkommen'. ... In der Vergangenheit hat das Christentum gewöhnlich nur dem personalen Aspekt von Gott Aufmerksamkeit geschenkt. Nur selten wandte die Aufmerksamkeit sich dem ‚impersonalen' Aspekt zu" (119).

[113] Damit soll das „Kreuz" nicht der Irrationalität preisgegeben werden. Vielmehr ist das Kreuz offen zum Nach-Denken, zum Begreifen „post factum", aber eben eines (zusammen mit Ostern) von Gott, nicht vom menschlichen Verstand, gewirkten Faktums.

ThPh 62 (1987) 526–562

Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive

Von Hermann Josef Sieben S. J.

I. Einleitung

Zu den derzeit drängenden Aufgaben der Ekklesiologie gehört u. a. die Klärung der Frage, welcher genaueren theologischen Natur die nationalen Bischofskonferenzen sind. Handelt es sich bei ihnen lediglich um pastorale Beratungsorgane oder stellen sie eine Art hierarchischer Zwischeninstanz zwischen dem Einzelbischof und dem Papst dar?[1] Es erscheint nicht abwegig, auch die Tradition der Kirche mit in die Untersuchung einzubeziehen. Da die nationalen Bischofskonferenzen selber jedoch relativ neueren Datums sind, also nicht, wie bei den verschiedenen Arten der Konzilien, eine längere kirchliche Tradition vorliegt, sind die Elemente einer Antwort in denjenigen kirchlichen Gebilden zu suchen, die den Bischofskonferenzen ihrer Natur nach am nächsten kommen. Das sind aber die verschiedenen Formen der Partikularsynoden. Im folgenden soll *eine* Form von Partikularsynode, nämlich das Nationalkonzil näher beleuchtet werden.

Wenn wir uns an der Natur der Texte orientieren, in denen von Nationalkonzilien die Rede ist, dann lassen sich näherhin vier Perioden unterscheiden. Aus einer ersten sind im wesentlichen die Akten von Nationalkonzilien überliefert; es folgt eine Periode, in der vor allem in Schriften zur Kirchenreform auf die genannten Konzilien näher eingegangen wird. In einer dritten Periode kommen hauptsächlich Historiker zu Wort. Schließlich findet die Nationalsynode Eingang in die theologischen Handbücher und Nachschlagewerke. Von besonderem Interesse in allen vier Phasen ist natürlich das Verhältnis Roms zur Nationalsynode. Unsere Untersuchung enthält dementsprechend fünf Abschnitte. Zuvor ist aber noch zu klären, was wir unter einer Nationalsynode verstehen und unter welchen Bezeichnungen die gemeinte Sache vorkommt.

Was nun zunächst den Begriff der Nationalsynode angeht, so wollen wir darunter nicht schon diejenigen Konzilien verstehen, die die Bischöfe mehrerer Kirchenprovinzen zusammenführt, z. B. das *plenarium concilium* der afrikanischen Kirche und zahlreiche andere überprovinziale Konzilien der Alten Kirche, sondern nur solche Synoden, die die Bischöfe einer Nation oder eines nationähnlichen Verbandes vereinigt.

[1] Vgl. u. a. *W. Kasper*, Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167 (1987) 1–6; vgl. auch *P. Leisching*, Der Rechtscharakter der Bischofskonferenz, in: ÖAKR 16 (1965) 162–182; *W. Aymans*, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1970, 57–64; *J. Listl*, Plenarkonzil und Bischofskonferenz, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrg. von dems., Regensburg 1983, 304–324, hier 307–308.

Zwar kamen die Bischöfe der „Diözesen“[2] des Römischen Reiches zu Synoden zusammen, aber es handelte sich hier noch nicht um Nationalkonzilien, da diese „Diözesen“ noch keine Nationen im späteren Sinne des Wortes darstellen. Erst mit der Völkerwanderung entstehen auf dem Territorium des Römischen Reiches politische Gebilde mit nationalem Charakter. Deren Bischofsversammlungen erfüllen den Begriff einer Nationalsynode.

Das Wort *concilia nationalia* ist jedoch viel jüngeren Datums. Es ist eindeutig bei Nikolaus von Kues belegt, ebenfalls bei Johannes von Segovia[3]. Als Äquivalente kommen sowohl bei Nikolaus von Kues als auch schon auf dem Konzil von Konstanz die Bezeichnungen *concilia provincialia regni vel nationis* u. ä. vor[4]. Der Terminus *concilia nationalia* dürfte im Kontext des Konzils von Konstanz entstanden sein, das ja durch ein deutlich in Erscheinung tretendes Nationalbewußtsein gekennzeichnet ist[5]. Bleiben wir noch einen Augenblick bei den verschiedenen Bezeichnungen des von uns näher bestimmten Begriffs der Nationalsynode! Sich selbst bezeichnen diese *synodi totius regni* vor dem Aufkommen des Terminus *concilia nationalia* zumeist als *concilia generalia* oder *concilia universalia*[6]. Die Bezeichnung *concilia nationalia* herrschte dann bis zur Mitte des 19. Jhs. vor, um danach zumindest in der unter römischem Einfluß stehenden Literatur durch den Terminus *concilium plenarium* abgelöst zu werden. Im Codex iuris canonici von 1917 lautet der Titel von caput VII *De conciliis plenariis et provincialibus.* In verschiedenen Texten des zweiten Vatikanums steht dafür schließlich der Terminus *concilium regionale*[7].

---

[2] Vgl. *A. Scheuermann,* Diözese (Dioikesis), in: RAC 3 (1957) 1053–1062, bes. 1055–1056.

[3] De concordantia catholica 2,25; Ausg. Kallen 248,8: Universalia nationalia concilia Gallicana, Hispanica et Germanica; vgl. auch MCG II, 612: ... alia erat synodus episcopalis, alia provincialis, metropolitana deinde, nationalis postea, patriarchalis quoque ... et ultimo universalis seu generalis ... (Nikolaus von Kues). – MCG III, 700,26: De aliis autem nationalibus, patriarchalibus, metropolitanis et episcopalibus conciliis ... (Johannes von Segovia).

[4] Nikolaus von Kues, De conc. cath. II, 1; Kallen 95,22; für Konstanz vgl. ACCon 2, 405: Communiter solent tres denotari species; universales videlicet, generale et particulare. Asserunt siquidem id universale esse, quod orbem totum vel universalem ecclesiam repraesentat; generale vero, quod regnum, provinciam vel dioecesem; particulare autem unius loci vel communitatis ecclesiasticae vel saecularis. Vgl. auch ACCon 2, 655, 2: tria diversa concilia diversarum trium nationum sub diversis tribus regibus consistentium; vgl. ebd. tria diversa concilia provincialia diversarum trium nationum sub diversis tribus regibus existentium.

[5] Vgl. u. a. *H. Finke,* Die Nation in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien, in: HJ 57 (1937) 323–338. – Zum Begriff der natio vgl. *F. W. Müller,* Zur Geschichte des Wortes und Begriffs ‚nation‘ im französischen Schrifttum des Mittelalters bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Romanistische Forschungen 58/9 (1947) 237–321; *H.-D. Kahl,* Einige Beobachtungen zum Sprachgebrauch von ‚natio‘ im mittelalterlichen Latein mit Ausblick auf das Fremdwort ‚Nation‘, in: Aspekte der Nationbildung im Mittelalter, hrg. von H. Beumann und W. Schröder, 1978, 63–108.

[6] *M. Boye,* Synoden Deutschlands und Reichsitaliens von 922–1059, in: ZSRG. K 18 (1929) 131–284; hier 177–193.

[7] Vgl. *R. Metz,* Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux, in: HDIEO 17, 1983, 116–132, hier 116–118.

II. Das Nationalkonzil in frühen Konzilsakten (6.–7. Jh.).

Die frühesten Nationalkonzilien der von uns definierten Art kommen im Frankenreich vor. Die von Chlodwig im Jahre 511 nach Orléans einberufene Synode ist die erste in einer langen Reihe und realisiert die diesen Nationalkonzilien eigenen Züge. Daß der König nicht nur das Konzil einberufen, sondern auch die Tagesordnung bestimmt hat, hält schon die Präambel fest[8]. Ebenda wird darauf hingewiesen, daß die Bischöfe bei ihrer Beratung und Beschlußfassung zwar frei sind, daß ihre Dekrete aber, um in Kraft treten zu können, der königlichen Bestätigung bedürfen. Das Orleaner Konzil erwies sich übrigens als sehr fruchtbar. Das Ergebnis der Beratungen der Bischöfe ist in 31 Kanones festgehalten. Wenn hierunter Fragen der kirchlichen Lehre fehlen, so liegt das nicht an einem grundsätzlichen Verzicht, solche Fragen zu behandeln, sondern daran, daß der König vor allem gesellschaftspolitische und organisatorische Themen auf die Tagesordnung gesetzt hatte[9]. Am Orleanense I orientierte sich die ganze Reihe der folgenden fränkischen Nationalsynoden: Orléans (533)[10], Orléans (549)[11], Mâcon (581/3)[12] usw.[13]

Nationalkonzilien des von uns definierten Typs treten seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts auch im spanischen Westgotenreich zusammen. Den Auftakt stellt hier das dritte Konzil von Toledo (589) dar, das die Konversion der Westgoten zum Katholizismus feierte. Die zentrale Figur des Konzils war neben Leander von Sevilla und Abt Eutropius König Reccared, der das Konzil auch einberufen hatte[14]. Modell für die

---

[8] MGH.Conc 1,211: Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes de rebus necessariis tractaturos in unum collegi iusseritis, secundum voluntates vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus; ita ut, si ea quae nos statuimus etiam vestro recta esse iudicio conprobantur, tanti consensus regis ac domini maiori auctoritate servandam tantorum firmet sententiam sacerdotum.

[9] Weitere Einzelheiten zum Konzil von Orléans 511 bei *O. Pontal*, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986, 23–34.

[10] MGH.Conc 1, 62–65; vgl. *Pontal* 72–78.

[11] MGH.Conc 1, 100–112; vgl. *Pontal* 94–101.

[12] MGH.Conc 1, 155–161; vgl. *Pontal* 156–159.

[13] Vgl. den Überblick über die französischen Nationalsynoden bei *P. Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1883, 539–543; ebd. 541 zusammenfassend über ihre Tätigkeit: „Die Nationalsynoden haben über kirchliche Angelegenheiten von allgemeiner Bedeutung für die fränkische Kirche verhandelt, und das fränkische Kirchenrecht teils durch Annahme und wiederholte Einschärfung schon früher und anderweit festgestellter kirchlicher Normen, teils durch Erteilung neuer Vorschriften näher ausgebildet. Ferner haben sie Disziplinargerichtsbarkeit über die Bischöfe, namentlich in schweren Fällen, wo die Absetzung derselben in Frage stand, an Stelle der Metropolitansynoden geübt. Endlich sind sie auch von den Königen als Organ der Kirche für die Beratung allgemeiner, das Wohl des Staates betreffender Fragen und zur Bekräftigung wichtiger politischer Akte zugezogen worden". – Zu weiteren Einzelheiten bezüglich der fränkischen Nationalsynode bis einschließlich des 7. Jahrhunderts vgl. *Pontal*, für die folgenden Jahrhunderte *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles III, 1 ff. Vgl. auch *H. Barion*, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters, KStT 5–6, Bonn/Köln 1931.

[14] Einzelheiten bei *J. Orlandis*, Die Synoden im katholischen Westgotenreich, in: *ders.* und

lange Reihe der folgenden spanischen Nationalkonzilien aber ist erst das große vierte Konzil von Toledo (633), insbesondere durch seinen berühmten Kanon IV, der *Formula secundum quam debetur sancta synodus in Dei nomine fieri,* die gegen Ende des Jahrhunderts zum *Ordo de celebrando concilio* umgestaltet und erweitert wurde, der seinerseits nicht nur den modus procedendi des betreffenden Konzilstyps für die Zukunft festlegte, sondern auch den Grundbestand aller späteren Konzilsordines darstellt[15]. Das vierte Konzil von Toledo, das unter dem theologischen Einfluß Isidors von Sevilla stand, versteht sich selber als eine Einrichtung, die auf Kontinuität angelegt ist[16]. Und in der Tat finden bis zum Abschluß des 7. Jahrhunderts eine ganze Reihe spanischer Nationalkonzilien statt[17].

Mit dem Ende des westgotischen Reiches endet auch die Serie der spanischen Nationalsynoden. Anders in Frankreich. Dort tritt mit dem Schluß der Merowingerherrschaft zwar für ein halbes Jahrhundert eine Pause ein, mit den karolingischen Hausmeiern beginnt dann aber wieder eine neue Reihe von fränkischen Nationalsynoden: das sog. concilium Germanicum (742) unter Karlmann, Soission (744) unter Pippin, Lessiues (745) usw.[18] Nationalkonzilien des genannten Typs gab es außer in Spanien und im westfränkischen Reich auch in Deutschland, in Italien (Langobarden) und in England[19]. Wir können im vorliegenden Zusammenhang auf die weitere Geschichte und näheren Umstände der frühmittelalterlichen Nationalsynoden nicht weiter eingehen, brauchen es auch nicht. Hier genügt, daß wir ihr Selbstverständnis etwas näher beleuchten. Am aufschlußreichsten sind in dieser Hinsicht die Akten der spanischen Nationalsynoden.

Der auffallendste Zug im Selbstverständnis der spanischen Nationalkonzilien ist, daß sie ganz bewußt an die Tradition der östlichen Reichskonzilien anknüpfen und sich in gewisser Weise als deren Nachfolger konzipieren. Vermittler dieser östlichen Konzilsidee sind auf dem entscheidenden dritten Konzil von Toledo (589) wahrscheinlich sowohl Leander von Sevilla als auch Abt Eutropius von Servitano. Der erste hat die Tradition der östlichen Reichskonzilien wohl während seines Konstantinopler Exils kennengelernt, der zweite hatte engen Kontakt mit Licinian

---

D. Ramos-Lisson, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn 1981, 95–117.

[15] Vgl., außer *Orlandis* 328–332, *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 501–510; und vor allem neuerdings die ausgezeichnete Untersuchung von *M. Klöckner,* Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des ‚Ordo ad synodum' des Pontificale Romanum. Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke, LWQF 68, Münster 1986, 39–62.

[16] Einzelheiten bei *Orlandis* 144–171.

[17] Einzelheiten bei *Orlandis;* vgl. auch den Überblick bei *Hinschius* 543–546.

[18] Vgl. im einzelnen *Ch. J. Hefele/H. Leclercq,* Histoire des conciles III, 2, Paris 1910, 584–861; 940–943; vgl. auch den Überblick bei *Hinschius* 547–558.

[19] Einzelheiten bei *Hinschius* 558–575.

von Cartagena, das damals zum byzantinischen Spanien gehörte[20]. Schon hinsichtlich der Rolle des Königs zeigt sich der östliche Einfluß: der König beruft das Konzil ein, er bestätigt es; er übt durch seinen Tomus, d. h. seine schriftlich fixierte Rede vor dem Konzil, entscheidenden Einfluß auf das Ergebnis der Synode aus. Aber er hat doch andererseits kein Stimmrecht bei der Abstimmung. Ein Unterschied im Vergleich zur östlichen Reichssynode besteht freilich darin, daß die westgotischen Könige nur bei der Eröffnung des Konzils anwesend sind; danach sieht der ordo den Auszug des Königs aus der Versammlung der Bischöfe vor.

Die bewußte Anknüpfung an die Tradition der östlichen Reichssynode zeigt sich auch in der Reihenfolge der Tagesordnungspunkte: zunächst werden Glaubensfragen behandelt, dann erst wird auf die Kirchendisziplin eingegangen. Bezeichnenderweise wird dabei das Recht, über Glaubensfragen zu handeln, aus dem universalen Charakter der Synode abgeleitet[21]. Zum Selbstverständnis der östlichen Reichssynode gehört in Anknüpfung an Mt 18, 20 das Bewußtsein von der Gegenwart Christi auf dem Konzil[22]. Auch in dieser Hinsicht folgen die spanischen Nationalkonzilien der östlichen Tradition. Wiederholt bringen sie ihre Überzeugung von der Gegenwart Christi auf ihrem Konzil zum Ausdruck. Was das Konzil beschließt, stammt folglich vom Heiligen Geist, ist in diesem Sinn inspiriert. Besonders deutlich spricht sich diesbezüglich das 16. Konzil von Toledo (693) aus[23]. Ausdrücklich vergleicht man die eigene Versammlung mit der der Apostel, auf die ebenfalls der Heilige Geist herabgekommen ist[24]. Besonders charakteristisch für die spani-

[20] Vgl. *Orlandis* 102, ebd. weitere Literatur.

[21] Viertes Konzil von Toledo, Ausg. J. Vives, Concilios visigóticos e hispano-romanos, Barcelona/Madrid 1963, 186: Et quoniam generale concilium agimus, oportet primum nostrae vocis sermonem de Deo esse, ut post professionem fidei sequentia operis Dei nostri vota quasi super fundamentum firmissimum disponantur. – Vgl. auch 6. Konzil von Toledo, Vives 233: ... more synodi universalis ... ex abundantia nostri cordis sit confessio vocis, ut fidem, quam omnium mens intrinsecus gestat in confessione interpres lingua foras effundat. Itaque credimus ... Es folgt ein ausführliches Glaubensbekenntnis.

[22] Vgl. *Sieben*, Alte Kirche, Register „Christus, Theologumenon der Anwesenheit bei Konzil."

[23] 16. Konzil von Toledo; Vives 515: Synodalis conventus et numerosa adunatio sacerdotum eo venerabilior cunctis perpenditur, eo nihilominus terribilior cernitur, quod in medio coetus eorum praesentia individuae Trinitatis adesse nequaquam ambigitur, sancto protestante evangelio „Ubicumque fuerint duo vel tres in nomine meo collecti, ibi sum et ego in medio eorum". Quocirca quia se in eorum medio superni omnipotentia numinis adesse innotuit, quid alium nisi quicquid eorum ore depromitur inspiramine est eius affectum, qui se inter eos est fassus habitaturum. Unde gloriosa serenitas nostra eam quae unanimitas eorum deprompsit, immo quae per ora illorum Spiritus sanctus promulgavit, venerabiliter suscipit, autumari quidve aliquid convenit ore Dei amanter amplectit et per huius legis nostrae decretum firma in perpetuum manere decernit, inconvulsibili consistere auctoritate instituit et omnimodum robur obtinere decernit.

[24] Ebd.; Vives 514: ... unanimitate mirabili in unum collecti, immo unum corpus effecti eis (vorher genannte Bischöfe) nobiscum in synodali conventu pariter residentibus inlapsum Sancti Spiritus ut duodecim apostoli mer(e)mur, quo eius igne succensi et doctrina imbuti, quae ad disciplinam ecclesiasticam pertinent et ad compescendos pravorum hominum mores aequissime promulg(e)mus et laudes Altissimo devotis mentibus praecin(i)mus.

schen Nationalsynoden ist ihre Überzeugung von der Gegenwart der Hl. Dreifaltigkeit, die in dieser Form in der Tradition der östlichen Reichssynoden nicht belegt zu sein scheint[25]. Offensichtlich steht das Bewußtsein der spanischen Nationalsynoden von der Gegenwart der Heiligen Dreifaltigkeit im Zusammenhang mit dem speziellen Interesse der damaligen spanischen Theologie an diesem Glaubensgeheimnis[26].

Der hohe Anspruch, mit den eigenen Nationalkonzilien an die Tradition der östlichen Reichskonzilien anzuknüpfen, kommt nicht nur im trinitarischen Selbstverständnis zum Ausdruck, es manifestiert sich ebenfalls in sehr selbstbewußten Handlungen und Akten, nämlich in der Aufstellung eigener Glaubensformeln, im Anspruch, auch die Akten ökumenischer Konzilien überprüfen zu dürfen, schließlich in offener Kritik an päpstlichen Verlautbarungen.

Der Anspruch auf Kompetenz in Glaubensfragen formuliert in nicht zu überbietender Deutlichkeit schon Kanon III des vierten Konzils von Toledo[27]. Mit diesem Kanon knüpft das spanische Nationalkonzil ganz bewußt an eine noch ältere Tradition an, nämlich das *concilium totius Africae,* das seinerseits ebenfalls den Anspruch auf Zuständigkeit in dogmatischen Fragen erhoben hatte[28]. Schon das dritte Konzil von Toledo enthält denn auch in seinen Akten mehrere Glaubensbekenntnisse, so das des zur Orthodoxie bekehrten Königs Reccared und das Glaubensbekenntnis, mit dem die Bischöfe und die Großen des Reiches sich endgültig vom Arianismus lossagten[29]. Vier weitere spanische Konzilien haben ihr eigenes Glaubensbekenntnis aufgestellt: das vierte, sechste, elfte und sechzehnte Konzil von Toledo. Von besonderer Bedeutung ist das Glaubensbekenntnis des elften Konzils von Toledo, das jedoch kein Nationalkonzil war. Wichtig ist auch das Symbolum des sechzehnten Konzils von Toledo[30].

---

[25] Vgl. *Sieben,* Alte Kirche, Register „Inspiration".

[26] Vgl. hierzu *J. Madoz,* La teologia de la Trinidad en los Simbolos Toledanos, in: RET 4 (1944) 457–477; wiederaufgenommen und vermehrt in: *ders.,* El simbolo del concilio XVI de Toledo, su texto, sus fuentes, su valor teológico, EstOn 1/3, Madrid 1946, 33–54 Analyse des mit der Trinität befaßten Teils des Symbols des 16. Konzils von Toledo.

[27] Viertes Konzil von Toledo; Vives 188: Nulla paene res disciplinae mores ab ecclesia Christi depulit quam sacerdotum neglegentia, qui contemptis canonibus ad corrigendos ecclesiasticos mores synodum facere neglegunt. Ob hoc a nobis universaliter definitum est, ut quia iuxta antiqua patrum decreta bis in anno difficultas temporis fieri concilium non sinit, saltim vel semel a nobis celebretur; ita tamen ut si fidei causa est, aut quaelibet alia ecclesiae communis, generalis totius Spaniae et Galliae synodus convocetur; si vero nec fide nec de communi ecclesiae utilitate tractabitur, speciale erit concilium uniuscuiusque provinciae, ubi metropolitanus elegerit peragendum.

[28] Vgl. die verschiedenen gegen Pelagius abgehaltenen afrikanischen Synoden, zuletzt untersucht von *M. Wojtowytsch,* Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, 226–264.

[29] Vives 107–111.

[30] Vives 489–496 – Zu den Glaubensbekenntnissen der Synoden von Toledo vgl. *J. de Perez,* La cristologia de los Simbolos toledanos IV, VI y XI, Rom 1934; speziell zum Symbol des 16. Konzils von Toledo, vgl. *Madoz,* La teologîa, und *ders.,* El Simbolo.

Das Selbstbewußtsein der spanischen Nationalsynode kommt, zweitens, in dem Anspruch zum Ausdruck, die Akten eines ökumenischen Konzils auf ihre Rechtgläubigkeit hin überprüfen zu dürfen. Eine solche Prüfung nimmt das vierte Konzil von Toledo (684), das freilich wegen besonderer Umstände nicht einmal ein Nationalkonzil im eigentlichen Sinne des Wortes war, gegenüber dem dritten allgemeinen Konzil von Konstantinopel vor[31]. Anspruch auf dogmatische Kompetenz zeigt sich schließlich in der Art und Weise, mit der das fünfzehnte Konzil von Toledo (688) auf die Kritik Papst Benedikts II. an einigen Formulierungen in Julians *Apologeticum* reagierte. Der Papst hatte die Formel *voluntas genuit voluntatem sicut sapientia sapientiam* und den Satz, daß es in Christus drei Substanzen gebe, gerügt. Das Konzil bezeichnet die päpstliche Reaktion als Ergebnis einer oberflächlichen Lektüre des *Apologeticums*[32] und läßt eine außerordentlich ausführliche Verteidigung der beiden vom Papst inkriminierten Sätze in die Konzilsakten aufnehmen[33]. Es beendet seine Philippica an die päpstliche Adresse nicht weniger schroff, wie sie begonnen wurde. Man hat in diesen Worten die Androhung eines Bruches mit Rom sehen wollen, sie werfen jedenfalls dem Papst Ignoranz und Bruch mit der Tradition[34] vor.

Sehr schön kommt das Selbstverständnis der spanischen Nationalkonzilien auch in den in den Akten festgehaltenen Gebeten zum Ausdruck. Bekannt ist vor allem das berühmte Gebet *Adsumus* aus dem *Ordo de celebrando concilio*[35], zwei weitere Gebete verdienen auch einen Hinweis, die Anrufung des Heiligen Geistes im achten Konzil von Toledo[36] und das Dankgebet am Schluß des vierzehnten Konzils von Toledo, in dem die Konzilsväter ihr eigenes Beisammensein als Gabe der Heiligen Dreifaltigkeit bezeichnen und Gottes Segen auf ihren König herabrufen[37].

---

[31] Einzelheiten bei *Orlandis* 272–277; *Sieben*, Alte Kirche 339–341.

[32] Vives 453: incuriosa lectionis transcursione praeteriens ...

[33] Vives 453–464.

[34] 15. Konzil von Toledo; Vives 464; Iam vero si post hanc ab ipsis dogmatibus patrum quibus haec prolata sunt in quocumque dissentiunt, non iam cum illis est amplius contendendum, sed maiorum directo calle inhaerentes vestigiis, erit per divinum iudicium amatoribus veritatis responsio nostra sublimis etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis. – Vgl. zu Einzelheiten *Orlandis* 283–290, ebd. weitere Literatur zu dem Konflikt.

[35] Vgl. *Sieben*, Alte Kirche 503, Anm. 203.

[36] Achtes Konzil von Toledo; Vives 269: Adspira, Sancte Spiritus, et ducito nos in portum voluntatis tuae, sedatis fluctibus ignorantiae nostrae: ecce enim periculorum syrtes in litore cursus nostri praevenimus atque hinc de obhiantibus naufragiorum obicibus quod dispositionis nostrae vela pandamus attentionis consideratione non cernimus. Sed adspira rursum, Sancte Spiritus, et dato nobis te donante nosse quid iubeas ac te iuvante implere posse quod iusseris, ut et per te lustrando illumines quod nescimus et adiuvando perficias quod implere pavemus. Si iam ergo in te requiescentes, erroneorum fluctuum pavoribus abdicatis, commercia nos iubes disponere pacis, inchoemus illa quae et in gloria tuae omnipotentiae conferantur et humanae salutis te annuente donentur.

[37] 14. Konzil von Toledo; Vives 447: Donantes in his gloriam soli Deo omnipotenti vivo et vero, in Trinitate regnanti. Patri et Filio et Spiritui sancto, cuius dono mutuis praesentiae repraesentati aspectibus et fraternis visibus hilares et votorum spiritualium effectibus sumus

III. Das Nationalkonzil in Schriften zur Kirchenreform (14.–16. Jh.)

Die zweite Kategorie von Texten, in denen von Nationalkonzilien die Rede ist, sind Schriften zur Kirchenreform. Ein sehr früher und wichtiger Text dieser Kategorie ist der *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* des Bischofs von Mende, Ratgebers Philipps des Schönen, Wilhelm Durandus iunior († 1330/1), der anläßlich des Konzils von Vienne (1311) verfaßt wurde und dessen Erforschung erst vor kurzem auf völlig neue Grundlagen gestellt wurde[38]. Zur Reform der membra, der Glieder der Kirche, gehört, nach oder zusammen mit der Reform des Hauptes, d. h. des Papstes, unabdingbar die Wiederbelebung der Nationalkonzilien. Das Wort *concilia nationalia* kommt noch nicht vor, aber aus der Forderung, daß die einberufungsberechtigten primates in den einzelnen Königreichen wieder eingeführt werden sollen, geht eindeutig hervor, daß Wilhelm Durandus unter den *concilia provincialia* auch die Nationalkonzilien versteht[39]. Wenn er sich für deren Einberufung speziell in Glaubensfragen bzw. in solchen, die die ganze Kirche angehen, gerade auf Kanon III des vierten Konzils von Toledo[40] beruft[41], außerdem das genauere Vorgehen des von ihm geforderten Nationalkonzils nach Kanon IV eben dieser Synode geregelt sehen will[42], so ist das kein Zufall. Denn die spanischen Nationalkonzilien, insbesondere das vierte Toledanum, waren vor allem in zwei sehr weit verbreiteten Kirchenrechtssammlungen aufgenommen worden, in die *Hispana* und in die Pseudoisidorischen Dekretalen[43]. Es war also für Durandus naheliegend, sich für die Forderung der Wiedereinführung der Nationalkonzilien gerade auf das vierte Konzil von Toledo zu berufen. Natürlich ist dem Kenner des Kirchenrechts dabei nicht entgangen, was der Wiederbelebung synodalen Lebens auf Provinz- und Nationalebene im Wege steht, nämlich distinctio 17 des *Decretum Gratiani*, auf die wir weiter un-

---

opulentius efficaces, cuius gloriae immensitatem exposcimus, ut glorioso principi nostro Ervigio regi, sub cuius pace pax servatur ecclesiae, florentis regni diuturnitate temporis spatia praebeat, quo post haec praesentia ad regnum futurae gloriae nobiscum conregnandus accedat, praestante Deo nostro cuius regnum manet in saecula saeculorum. Amen.

[38] Vgl. den Bericht bei *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 317–321, außerdem C. *Fasolt*, William Durant the Younger's ‚Tractatus de modo generalis concilii celebrandi': An Early 14th Century Conciliar Theory, Diss. Columbia Univers. DissAb 42A (1981/2) nr. 6, 2800.

[39] Durandus, Tractatus II, 11; Ausg. Paris 1671, 74: De conciliis provincialibus bis in anno celebrandis et de ordine servando in eis, et quod in eis omnia negotia provinciam contingentia ut moris est, antequam adeatur, prius terminentur. Et visitatores deputentur in eis, per quos una cum officialibus episcoporum executioni mandentur quae fuerunt constituta. Et quod constituantur metropolitani, patriarchae, et primates, qui archiepiscopis et episcopis praesint in regnis, in quibus non sunt. – Vgl. auch *Sieben*, Mittelalter 353, Anm. 156.

[40] Vgl. Anm. 27.

[41] Tractatus II, 1; 76.

[42] Ebd. 76–81.

[43] Zu beiden Sammlungen vgl. *Sieben*, Mittelalter 198–211.

ten noch zu sprechen kommen werden. Malitiös hebt der Franzose darauf ab, daß diese distinctio ausschließlich von Päpsten geschaffenes Recht enthält[44]. Ziel der Wiedereinführung der Nationalsynode ist natürlich die Schaffung von Zwischeninstanzen zwischen Rom und dem Einzelbischof. Durandus sieht in der Nationalsynode ein wichtiges Mittel gegen den zu seiner Zeit voll ausgebauten römischen Zentralismus.

Wilhelm Durandus hatte im folgenden Jahrhundert zumindest einen eifrigen Leser, Nikolaus von Kues[45]. Aber der Verfasser von *De concordantia catholica* bedurfte natürlich nicht der Anregung des Franzosen, um auf die Idee der Nationalsynode zu kommen. Wenn der Deutsche zwei Kapitel seines großen Jugendwerkes[46] der Nationalsynode widmet[47], dann deswegen, weil er bei seinen eigenen ausführlichen Studien altkirchlicher Quellen darauf gestoßen war und weil sie einen unverzichtbaren Bestandteil seiner Grundidee, einer auf den verschiedensten Ebenen als Konsens bzw. *concordantia* existierenden Kirche, darstellt. Die Nationalsynode steht in der Hierarchie der Konzilien zwischen Provinzial- und Universalkonzil[48]. Sicher war Nikolaus von Kues auch vom Projekt eines deutschen Nationalkonzils informiert, das für das Jahr 1431 in Mainz geplant war, dem verschiedene Provinzialsynoden vorausgegangen waren und das seinerseits das schon angekündigte Basler Konzil vorbereiten sollte[49]. Nikolaus kommt im Rahmen seiner systematischen Behandlung der kirchlichen Konzilien in Buch II seines *De concordantia catholica* im Anschluß an seine Ausführungen über die Universalsynode[50] innerhalb des den Partikularkonzilien gewidmeten Abschnitts[51] nach Behandlung der Provinzialkonzilien[52] auf die Nationalsynode zu sprechen[53].

Er beginnt seine Ausführungen mit einer Art Definition: Nationalkonzilien sind Synoden, auf denen sich die Bischöfe „aller partikulären Provinzen eines Reiches oder einer Nation versammeln", und zwar anläßlich „schwieriger gemeinsamer Probleme"[54]. Seinen Quellen entnimmt Niko-

---

[44] Vgl. weitere Einzelheiten zu Durandus bei *Sieben*, Mittelalter 353–357.

[45] Vgl. *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), FThS 30, 1983, 77.80.

[46] Vgl. *Sieben*, Traktate 59–109.

[47] De conc. cath. II, 24, 24–25; Ausg. Kallen 242–250.

[48] De conc. cath. II, 1; Kallen 95, 18: Sunt autem synodicae congregationes differentes gradatim a minima per media varia usque ad universalem maximam. Nam curatus suae parochiae synodum congregat, et est supra eam dioecesana, supra quam metropolitana, supra quam provincialis regni vel nationis, supra quam patriarchalis, et omnium maxima universalis ecclesiae catholicae.

[49] Vgl. *K. Beer*, Der Plan eines deutschen Nationalkonzils vom Jahre 1431, in MiÖG 11. Ergänzungsband 1929, 432–449.

[50] De concilio ecclesiae catholicae, c. 1–21.

[51] De particularibus conciliis, c. 22–25.

[52] c. 22–23.

[53] c. 24–25; Ausg. Kallen 242–250.

[54] De conc. cath. II, 24; Kallen 242,1: Sunt praeterea alia concilia, quae saepe universalia

laus, daß die gallischen Nationalsynoden in der frühesten Zeit vom gallischen Primas einberufen wurden, die spanischen von den westgotischen Königen. Bei der Durchsicht der Akten der spanischen Nationalkonzilien entgeht Nikolaus nicht, wie sehr es auf ihnen um Angelegenheiten des Reiches ging. Aber natürlich wurden auch Kirchenangelegenheiten behandelt: Glaubensfragen und sonstige wichtige Angelegenheiten[55]. U. a. befaßten sich die Nationalkonzilien mit Berufungen weg von der Provinzialsynode. Anders als wir sieht Nikolaus in der afrikanischen Kirche die Kirche einer Nation und entsprechend in seinem Universalkonzil eine Nationalsynode[56]. Die Apiariusaffäre, d. h. der Konflikt zwischen dem afrikanischen „Nationalkonzil" und dem Papst über die Erlaubtheit der Appellation des Priesters Apiarius nach Rom[57], stellt für Nikolaus von Kues konsequenterweise einen wichtigen Präzedenzfall für das Verhältnis Papst/Nationalkonzil dar[58]. Seinen Quellen entnimmt er ebenfalls, daß das afrikanische „Nationalkonzil" zunächst jährlich[59], dann nur noch bei besonderen Anlässen zusammentrat[60]. Daß die genannten „Nationalsynoden" größere Autorität als die Provinzialkonzilien haben, steht für Nikolaus von Kues außer Zweifel[61].

Im folgenden wendet sich der deutsche Theologe dem Verhältnis Nationalsynode/Primas zu. Nikolaus ist zur Zeit der Abfassung von *De concordantia catholica* noch Konziliarist. Da er das Verhältnis Nationalsynode/Primas in strenger Parallele zu demjenigen zwischen ökumenischer Synode und Papst konzipiert, bedeutet dies: genauso wenig wie der Papst über dem Konzil steht, das er normalerweise einberuft, steht der Primas

---

unius regni magni aut magnae provinciae nominantur. Et talia colliguntur de omnibus particularibus provinciis regni illius aut nationis, et talia propter arduas communes causas ... congregantur.

[55] Ebd. 243,6: Inveniuntur omnia in illis conciliis diffinita tam ad fidem quam ad quascumque magnas causas pertinentia. Et semper in principio fides recitabatur.

[56] Ebd. 244,1: Natio enim Africana talia universalia concilia celebravit, ad quae de aliis appellabatur ... et omnia diffinit, etiam translationes episcoporum ... et privationes episcoporum et noluit quod ad papam a sententia illius concilii appelleretur, sed dixit terminari ibi causas debere iuxta diffinitionem Nicaeni concilii ...

[57] Einzelheiten bei *W. Marschall*, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971, 174–183; *Wojtowytsch*, 254–261 (u. a. Ausstellungen an Marschall) ebd. 439 weitere Literatur.

[58] Vgl. vorausgehende Anm.

[59] Conc. Carth. III, c.2; CChrSL 149,329: Placuit, ut propter causas ecclesiasticas, quae ad perniciem plebium saepe veterescunt, singulis quibusque annis concilium convocetur, ad quod omnes provinciae, quae primas sedes habent, de conciliis suis binos aut quantos elegerint episcopos legatos mittant, ut et minus invidiosi minusque hospitibus sumptuosi existant, et in congregato conventu plena possit esse auctoritas.

[60] Conc. Milev. II, c.9: CChrSL 149, 364: Placuit, ut non sit ultra fatigandis fratribus anniversaria necessitas, sed quoties exegerit causa communis, id est totius Africae, undecumque ad hanc sedem pro concilio datae litterae fuerint, congregandam esse synodum in ea provincia ubi opportunitas persuaserit: causae autem quae communes non sunt in suis provinciis iudicentur.

[61] De conc. cath. II, 24; Kallen 245, 15: Quod autem ista universalia concilia maioris auctoritatis sunt quam provincialia, quae eis subsunt, ex superioribus patet ...

über der Nationalsynode, die er versammelt. Die Nationalsynode ist in ihrer Existenz ebenso wenig schlechthin von ihrem Primas abhängig, wie das Universalkonzil vom Papst. Tatsächlich lehrt uns die Geschichte, daß „zahlreiche" Nationalkonzilien ohne Einberufung durch den zuständigen Primas versammelt wurden. Das gleiche gilt von den ökumenischen Konzilien hinsichtlich des Papstes[62]. Der Grund, weswegen weder Primas noch Papst über ihren jeweiligen Konzilien stehen, ist folgender: Die Autorität, mit der sie ihre Versammlungen einberufen, haben sie von ihren Konzilien selber empfangen. Sie erlischt, sobald sie ihren Auftrag, das Konzil zu versammeln, ausgeführt haben[63]. Aus diesem konziliaristischen Ansatz folgt natürlich auch, daß sich sowohl die Nationalsynode als auch das ökumenische Konzil ohne oder sogar gegen den Willen von Primas oder Papst versammeln können, dann nämlich, wenn eine objektive Notlage die Einberufung erforderlich macht[64]. Der Hintergrund dieser Ausführungen ist deutlich: es sind die Debatten auf dem Basler Konzil über die Superiorität von Papst und Synode. Nikolaus wendet seinen damaligen Konziliarismus konsequent auf die nächst niedrigere Stufe von Konzilsautorität, das Nationalkonzil, an.

Freilich hat die Wiedereinführung der Nationalsynoden nur dann einen Sinn, wenn ihre Kompetenzen erweitert werden, d. h. ihre ursprüngliche Zuständigkeit wieder hergestellt wird. Dazu gehört u. a. die jetzt Rom reservierte Absetzung von Bischöfen, Berufungen nach Rom, die nach den Bestimmungen des Konzils von Sardica eben nicht in Rom, sondern in den betreffenden Ortskirchen gegebenenfalls in Gegenwart römischer Legaten[65] abzuwickeln sind. Überhaupt sollte von Provinzialkonzilien nicht unmittelbar nach Rom, sondern zunächst an das Nationalkon-

---

[62] Ebd. II, 25; 246, 21: Et sicut auctoritas praefatorum universalium conciliorum regni vel nationis a congregante non dependit, sic quod ibi non fuisset auctoritas plena, nisi per ipsum deputatum convocatio facta fuisset, quoniam multa talia concilia legimus absque illorum convocatione celebrata et accepta, ita dicendum de universalis ecclesiae concilio, quod eius auctoritas non ita dependet a congregante, quod, nisi per papam congregaretur, quod tunc non foret concilium, quia tunc non fuissent omnia octo universalia concilia firma, quoniam per imperatores congregata leguntur et Romanos pontifices ad instar aliorum patriarcharum divales sacras iussiones pro veniendo aut mittendo ad concilium recepisse.

[63] Ebd. 247, 1: ... auctoritas de congregando concilio a concilio cuiuscumque data cessat congregato iam concilio qualitercumque. Sed concilio non congregato hoc operatur auctoritas, quod eam a concilio habens quando iuxta commissionem sibi expediri visum est, potestatem habet congregandi, et cum congregatum est, expleta est commissio.

[64] Ebd. 247,13: Si vero absque auctoritate habentis congregare convenirent plures spreto aut non admisso commissario vel eo non vocato, iuxta praehabita imperfectum esset concilium. Sed si intimaretur necessitas congregandi concilii commissionem habenti nec curaret congregare nec convenire cum aliis ad providendum necessitatibus occurentibus, dummodo alias rite celebraretur: quis dubitaret praesentes fluctuanti ecclesiae illis non obstantibus providere posse? Necessitas enim, quae legem non habet, omnia argumenta positivi iuris, qualitercumque fieri possent, in contrarium tunc solvit, ut ecclesiae Dei salubriter provideatur.

[65] Vgl. *Sieben*, Mittelalter 100–107; *ders.*, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: ThPh 58 (1983) 501–534.

zil, das französische, spanische, deutsche appelliert werden[66]. Zur Kompetenz der Nationalsynode gehört natürlich auch die Behandlung von Glaubensfragen. Nikolaus betont dies ausdrücklich, und zwar unter Berufung auf Kanon III des vierten Konzils von Toledo[67]. Der Papst sollte der Wiedereinführung der Nationalsynoden nichts in den Weg legen. Die Alte Kirche fuhr jedenfalls gut mit dieser Einrichtung, und die Väter z. B. der afrikanischen Nationalsynode wußten sie gegenüber Papst Caelestin mit trifftigen Gründen zu verteidigen[68].

Zwar kennen auch andere Basler Theologen den Begriff des Nationalkonzils, so Johannes von Segovia und Johannes von Torquemada[69], aber keiner von ihnen hat diesem Konzilstyp ein Nikolaus von Kues vergleichbares Interesse entgegengebracht. Für den letzteren ist das Nationalkonzil ein wichtiger Bestandteil seines Reformprogramms. Wenn Kirche nämlich ihrem Wesen nach Konsens ist[70], dann muß sie dies auch auf der Ebene der Nation sein.

---

[66] De conc. cath. II, 24; Kallen 247,22: Et in hac materia opus est reformatione quoad ea, quae expediri debent in ipsis provincialibus et universalibus regni aut nationis alicuius synodis, ut canon Sardicensis concilii, qui habetur 2 q. 6, scilicet quod omnia in illis conciliis, qualitercumque orirentur, etiam depositiones episcoporum, in ipsis expedirentur et interpositis appellationibus ad apostolicam sedem, quod tunc nihilominus in loco, ubi causa ortum habuit, datis propriis apostolicis commissariis in synodo expedirentur omnes causae iuxta formam ibi positam. Estque etiam multum opportunum provincialia concilia continuari indefectibiliter et de suffraganeorum concilio non ad papam primo, sed provincialem synodum, si opus fuerit, interponi posse appellationem vel ad universalia nationalia concilia Gallicana, Hispanica et Germanica.

[67] Ebd. II, 22; Kallen 238,18: Ecce quod istud decretum fuit in quodam universali concilio totius Hispaniae et Galliae editum, et disponit de provinciis illi concilio subiectis ac etiam dicit, quod, quae fidem et generalem ecclesiam respiciunt, in tali universali concilio tractari debere. Ex quo est menti tenendum, quod universalis multarum provinciarum synodus est supra ipsas provincias, generales quae fidei etiam causas tractare possit.

[68] Ebd. II, 25; Kallen 248,11: Nec debet Romanus pontifex hanc ordinationem aegre ferre, cum, ut scribunt Africani concilii patres ad Caelestinum papam, decreta Nicaena sive inferioris gradus clericos sive ipsos episcopos suis metropolitanis apertissime commiserunt. Prudentissime enim iustissimeque viderunt quaecumque negotia in suis locis, ubi orta sunt, finienda nec unicuique providentiam sancti Spiritus defuturam, quoniam aequitas a Christi sacerdotibus et prudenter videatur et constantissime teneatur, maxime quia unicuique concessum est, si iudicio offensus fuerit cognitorum, ad concilia suae provinciae vel etiam universale provocare, nisi forte quisquam sit, qui credat unicuilibet posse Deum nostrum examinis inspirare iustitiam et innumerabilibus congregatis in concilium sacerdotibus denegare.

[69] De praesidentia, Ausg. O. Ladner, in: *ders.*, Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils, in: ZSKG 62 (1968) 1–113; hier 77/8: concilium episcopale metropolitanum unius regni sive nationis. MCG III, 700,26: de aliis autem nationalibus, patriarchalibus, metropolitanis et episcopalibus conciliis nemo est, qui audeat affirmare certam numeri designationem. – Auch Johannes von Torquemada kennt das Nationalkonzil, vgl. Summa de ecclesia, III, 3 Ausg. Venedig 1561, 277 r: ... aliquando reper(i)tur concilium unius nationis aut regionis dici universale. Aber es wird bei ihm noch nicht als eigenes genus conciliorum aufgezählt; vgl. ebd. 276 r: Tres communiter species apud doctores invenimus distinctas conciliorum ecclesiasticorum ... videlicet universale sive generale, provinciale et episcopale. Vgl. auch *K. Binder,* Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P., Wien 1976, 71–76.

[70] Vgl. *Sieben,* Traktate 103–109.

Bevor wir auf das Nationalkonzil in einer Reformschrift des 16. Jahrhunderts eingehen, ist en passant daran zu erinnern, daß schon kurz nach Luthers Auftreten der Vorschlag gemacht wurde, durch ein deutsches Nationalkonzil der Ausbreitung seiner Lehre Einhalt zu gebieten. In diesem Sinne äußerte sich der erzbischöflich-salzburgische Rat Nikolaus Ribeisen im November 1523. Hinter ihm stand der Salzburger Erzbischof. Im gleichen Sinn meldeten sich die bayrischen Herzöge zu Wort. Ein deutsches Nationalkonzil sollte eine allgemeine Kirchenversammlung vorbereiten[71]. Auch in Frankreich gab es 1561, vor der Wiedereröffnung des Konzils von Trient, Pläne für die Abhaltung eines Nationalkonzils. Die sog. Klerusversammlung von Poissy im August-September 1561 stellte im Grund ein französisches Nationalkonzil dar[72].

125 Jahre nach Nikolaus von Kues geht ein anderer Deutscher in einer Schrift zur Kirchenreform relativ ausführlich auf die Nationalsynode ein, der Jurist, Kontroverstheologe und Kanzler (seit 1551) des Kardinals Otto Truchseß von Waldburg, Konrad Braun (um 1491–1563)[73]. Die Schrift mit dem Titel *Resolutio quaestionis, an Germania ab haeresibus et sectis, quibus hoc tempore misere infestatur ac proscinditur, ratione aliqua et consilio, et quibus, liberari et ad unitatem catholicae ecclesiae reduci possit*[74] wurde auf dem Reichstag von Augsburg 1559 abgefaßt. Nach der Erörterung der Gründe gegen und für die Möglichkeit, die deutsche Kirche wieder zur Glaubenseinheit zurückzuführen, und der Feststellung, daß die traditionellen Mittel bisher keinen Erfolg gebracht haben[75], kommt Braun auf die Ursache für das Entstehen der Häresien zu sprechen. Denn nur wer die Ursachen der Krankheit kennt, vermag die richtigen Heilmittel zu finden. Eine entscheidende Ursache, neben den verschiedenen Formen des Amtsmißbrauchs und dem Niedergang der Kirchendisziplin, ist der Ausfall der vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Synoden auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Hierarchie. Die Nichtabhaltung von Konzilien stellt einen schweren Verstoß gegen die bischöflichen Amts-

---

[71] Über das weitere Schicksal dieser Vorschläge und ihr schließliches Scheitern vgl. *J. Weizsäcker,* Der Versuch eines Nationalkonzils in Speyer, in: HZ 64 (1890) 199–215; *F. Haffner,* Die Konzilsfrage auf dem Reichstag zu Speyer 1526 im Spiegel der damaligen außen- und innenpolitischen Situationen, in: BPfKG 37/8 (1970/1) 59–201, bes. 77–106; (aus evangelischer Sicht) *K. Hofmann,* Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen von 1521–1534, Mannheim 1932, bes. 71 ff.; *E. Iserloh,* Die konfessionellen Bündnisse. Die Reichstage in Nürnberg 1534 und Speyer 1526, in: HKG (J) IV, 1979, 217–222; *H. Jedin,* Geschichte des Konzils von Trient, I, Freiburg 1949, 171–174.

[72] Vgl. *H. Jedin,* Pius IV. und der Abschluß des Konzils von Trient, in: HKG(J) IV, 1979, 510–520, hier 513; *ders.,* Geschichte des Konzils von Trient IV, 1; Freiburg 1975, 21–55, bes. 39 ff.

[73] Vgl. *N. Paulus,* D. Conrad Braun. Ein deutscher Rechtsgelehrter des 16. Jahrhunderts, in: HJ 14 (1893) 517–548; *F. Siebert,* Zwischen Kaiser und Papst, Berlin 1943; *Th. Freudenberger,* Braun, Konrad, in: NDB 2 (1955) 556.

[74] CT 13, 391–424; vgl. hierzu *Paulus* 543.

[75] CT 13, 391–403.

pflichten dar[76]. Ausdrücklich ruft Braun in diesem Zusammenhang die Vorschrift des Konzils von Konstanz, alle zehn Jahre eine Generalsynode zu halten, in Erinnerung. Weil der Ausfall der Konzilien eine der entscheidenden Ursachen für die Ausbreitung der Reformation ist, stellt die Wiederbelebung des synodalen Lebens der Kirche ein wichtiges Mittel der kirchlichen Erneuerung dar und damit einen Damm gegen den Protestantismus. Braun entwirft entsprechend ein umfassendes Programm kirchlicher Konzilien auf allen Ebenen. Vor allem gilt es zu begreifen: das Konzil auf höchster Ebene, das Generalkonzil, kann nur dann volle Wirksamkeit haben, wenn es auf den unteren Ebenen, der Diözese, der Kirchenprovinz, der Nation, entsprechend vorbereitet wurde[77].

Zu beginnen ist auf der untersten Ebene: die Bischöfe müssen wieder Pfarrvisitationen durchführen. Deren Ergebnisse sind dann auf Diözesansynoden zu beraten. Was dort beschlossen wurde, wird den danach stattfindenden Provinzialkonzilien vorgelegt. Dieser Synodalprozeß auf Pfarr-, Diözesan- und Provinzebene wird von den päpstlichen Nuntien, die in den jeweiligen Ländern ständig gegenwärtig sein sollten, begleitet. Gegebenenfalls äußern sie ihre Kritik an den Beschlüssen[78]. Jedenfalls halten sie den Papst auf dem laufenden. Der beauftragt dann, nach Prüfung der von den Nuntien nach Rom geschickten Dekrete der Provinzialsynoden, den betreffenden Landesepiskopat, sich zu einer Nationalsynode zu versammeln. Näherhin geschieht die Berufung der Nationalsynode so, daß die Nuntien dem Primas der jeweiligen Landeskirche den speziellen Auftrag des Papstes übermitteln, im Konsens mit den übrigen Erzbischöfen die Nationalsynode anzukündigen und den Ort der Versammlung bekannt zu geben. An der Nationalsynode nehmen außer allen Erzbischöfen und Bischöfen auch Theologen teil, die sich in den behan-

---

[76] Ebd. 408,17: Tertia negligentia est, quod praelati maiores certis et statutis et a sacris canonibus praefinitis temporibus neque universalia neque nationalia sive localia, neque provincialia neque dioecesana concilia indixerunt et celebrarunt, quae et ipsa semper haereseum vel noscendarum et propagandarum vel conservandarum causa fuit.

[77] Ebd. 408,29: Quoniam autem synodorum dioecesanarum celebratio provincialium, et rursus provincialium nationalium, et nationalium universalium conciliorum celebratio una alterius quasi praeparatio quaedam est, primum omnium ante celebrationem concilii universalis episcopi quisque in diocesi sua synodum agere, et quae in ea in doctrina fidei, sacramentorum et ceremoniarum et moribus et in politica administratione restituenda, emendanda et reformanda sunt, ad concilium provinciale, et rursus singuli archiepiscopi, quae a suffraganeis suis conclusa et ad eos relata sunt, ad provinciale, et quae in singulis provincialibus decreta sunt, ad nationale ex omnibus alicuius regni provinciarum archiepiscopis, episcopis et praelatis collectum, et quae in nationali decernuntur, ad sedem apostolicam et universale concilium referri debent. Nam ita fiet, ut inquisitione super doctrina fidei, sacramentorum, ceremoniarum, administratione item politica et disciplina ecclesiae facta nullae haereses, nullae falsae doctrinae, nulli falsi prophetae latere diutius possint.

[78] Ebd. 418,15: Interea autem dum visitationes in singularum provinciarum diocesibus fiunt, et diocesana et provincialia concilia celebrantur, nuntii apostolici in Germania manebunt, et quicquid in singulis provinciis actum fuerit, attendent [et] metropolitanos et episcopos provinciarum, ut mature in mandato reformationis negotio procedant, quotiescunque opus esse videbitur, adhortabuntur.

delten Materien auskennen. Möglicherweise ist auch die Teilnahme der Nuntien selber oder eigens vom Heiligen Stuhl ausgewählter Theologen von Nutzen[79].

Auch über den Ablauf der Nationalsynode selber hat Braun sehr präzise Vorstellungen: das Nationalkonzil beginnt damit, daß der Primas die Akten und Beschlüsse der verschiedenen Provinzialkonzilien vorlegt. In der anschließenden Diskussion wird zunächst über den Glauben, dann über die Kirchendisziplin gehandelt. Zuerst wird Klarheit geschaffen über den Glauben der Kirche, indem die von den Provinzialkonzilien festgestellten Häresien vorgebracht, mit Hilfe der Schrift und der Väter widerlegt und verurteilt werden. Dazu gehört die Aufstellung eines Dekretes, das die Verbrennung der häretischen Bücher und Schriften vorschreibt, deren Lektüre und Verkauf verbietet. Bei Aufstellung des Verzeichnisses der verbotenen Bücher bedarf es kluger Unterscheidungsgabe. Auf die Liste gehören die Werke von Leuten, die sich voll von der Kirche abgewendet haben wie Luther, Zwingli, Oecolampad, Bucer, Calvin usw., nicht aber solche Bücher und Schriften, deren Verfasser zwar gelegentlich Häresien geäußert, sich aber nie von der Kirche ganz abgewendet haben wie z. B. Erasmus oder Ulrich Zasius (1461–1535)[80]. Anlaß, für die beiden Humanisten eine Lanze einzulegen, ist der Index Pauls IV. von 1559, der das gesamte Werk sowohl des Erasmus als des Zasius auf die Liste der verbotenen Bücher setzte[81]. Der Verurteilung muß in jedem Fall eine gründliche Prüfung der verdächtigten Bücher durch anerkannte Fachleute vorausgehen[82]. Zweitens beschäftigt sich das Nationalkonzil mit der Kirchendisziplin[83]. Braun geht hier erstaunlicherweise nicht auf Einzelheiten ein.

Die Beschlüsse der Nationalsynode werden dann durch die Apostolischen Nuntien nach Rom weitergeleitet, vom Papst bestätigt und von diesem als Dekrete des Nationalkonzils den Fürsten und dem Kaiser zur

---

[79] Ebd. 418,20: Celebratis igitur ad suprascriptum modum provincialibus conciliis, nuntii apostolici a singulis archieposcopis singulorum conciliorum provincialium acta et decreta requirent, quibus ad sedem apostolicam per eos transmissis Romanus pontifex ad omnes et singulos singularum provinciarum archiepiscopos et episcopos scriptis apostolicis literis eisdem mandabit, ut concilium nationale in certa aliqua Germaniae civitate celebrent. Nuntii vero apostolici primario inter archiepiscopos autoritate apostolica ex speciali sedis apostolicae mandato iniungent, ut de consensu aliorum archiepiscoporum concilium indicat, et eidem locum assignet, ad quod convocati et citati archiepiscopi et episcopi venient et in eo nisi iustis causis impediti personaliter comparebunt, doctissimis et catholicis iisdem viris, theologis et canonistis comitati. Ac proderit fortasse, ut et ab apostolica sede eiusdem sedis nuntii aut alii doctissimi viri divinarum scripturarum et sacrorum canonum periti iis adiungantur.

[80] Berühmter Vertreter des juristischen Humanismus, erster Rechtslehrer Deutschlands, der eine Schule bildete, mit Erasmus befreundet.

[81] Vgl. *H. Reusch,* Der Index der verbotenen Bücher, I, Bonn 1883, 264.347. 364ff.

[82] Braun, Resolutio, CT 13, 419,28: In his igitur omnibus ea moderatio mihi servanda videtur, ut, quae erronea ab his, qui de haeresi non condemnati sunt, scripta fuerint, non, priusquam per doctissimos diligentissime examinata fuerint, reiciantur, quae vero ab iisdem recte, docte et salubriter scripta sunt, neque condemnentur neque comburantur.

[83] Ebd. 419,41–420,2.

Durchführung zugeleitet. Aber auch die Nationalsynode selbst wendet sich an den weltlichen Arm, um die Durchführung der Beschlüsse zu erreichen[84]. Ausdrücklich beruft sich Braun für diesen modus procedendi auf das Vorgehen u. a. der spanischen Nationalkonzilien[85].

Die Krönung des auf den verschiedenen Ebenen stattfindenden Reformprozesses stellt dann schließlich das ökumenische Konzil dar. Es wird vom Papst in Benehmen mit dem Kaiser einberufen und steht unter dessen Schutz[86]. Auf ihm informiert der Papst die Bischöfe des ganzen Erdkreises nicht nur über die Reform des Hauptes, d. h. des Papstes, sondern – auf Grund der Beschlüsse der Nationalkonzilien – auch der Glieder. Das ökumenische Konzil stimmt dem allem zu und macht so die Beschlüsse der Nationalsynoden zu Bestimmungen der Universalkirche[87]. Braun verspricht sich von dieser in einem synodalen Prozeß von unten nach oben aufsteigenden Reform nicht nur eine Erneuerung der Kirche selber, sondern auch die Rückführung vieler Protestanten: die gerade in den Synoden zum Ausdruck kommende Einheit der Lehre und Lebensform wird sie zur Abkehr von der in sich vielfach gespaltenen Reformation bewegen[88]. Man hat bei all dem den Eindruck, daß der Kanz-

---

[84] Ebd. 420, 3: Et quoniam frustra sunt leges, nisi sint, qui easdem exsequantur, quaecunque in hoc nationali concilio definita fuerint, per nuntios apostolicos ad sedem apostolicam referentur. Quibus ab eadem sede confirmatis Romanus pontifex Romanorum imperatorem aliosque saeculares principes eorum officii admonebit et adhortabitur, ut, quae totius nationis Germanicae aut potioris eius partis archiepiscoporum, episcoporum et praelatorum iudicio in concilio nationali diffinita fuerint, ea ipsa fideliter exequi non dedignentur. Sed et patres concilii imperatorem et reliquos principes saeculares quasi brachium saeculare invocare debebunt, ut quae per eos diffinita et a sede apostolica confirmata fuerint, exequantur.

[85] Ebd. 420, 10: Atque hunc sane ordinem et processum in tractandis definiendisque causis religionis et fidei catholicae a multis quoque aliarum nationum localibus et nationalibus conciliis observandum esse animadverti, quod acta et decreta Toletanorum in Hispania, Carthaginiensium et aliorum Africanorum in Africa, Aurelianensium aliorumque Gallicorum conciliorum in Gallia demonstrant.

[86] Ebd. 420, 15: His omnibus eo quod dictum est ordine secundum distinctos gradus rite peractis, quoniam rata esse non possunt, quae in localibus aliisque conciliis definita sunt, nisi a sede apostolica confirmentur, omnia et singula acta et decreta visitationum, conciliorum diocesanorum et provincialium conciliorum ac postremo ea etiam, quae in nationali decreta et definita fuerint, ad sedem apostolicam referentur, scilicet ut ab eadem confirmentur et servanda esse praecipiantur. Quibus ita confirmatis postremo necessarium erit, ut Romanus pontifex universale totius orbis concilium ac sciente et protegente imperatore indicat, in quo omnium totius christiani orbis patriarchas, archiepiscopos, episcopos et praelatos de negotio reformationis Romanae ecclesiae tamquam capitis et inferiorum ecclesiarum in natione Germanica ‹tamquam membrorum atque iis, quae in utroque tam Romano quam Germanico› nationali concilio acta et diffinita fuerint, informabit, quae omnia ab omnibus et singulis concilii universalis patribus examinata universali totius orbis iudicio confirmabuntur et ad eorum exemplum reliquas quoque nationes reformandas esse decernetur.

[87] Vgl. vorausgehende Anm.

[88] Ebd. 420, 37: Non video, quid obstet, quin ab haereticis nostri temporis decepti, cum viderint catholicos omnes idem sentire nec inter eos schismata esse, sed unam et ubique sibi similem et consonantem de fide, de sacramentis et de ceremoniis doctrinam, in omnibus ecclesiis unum et eundem etiam divinum cultum habere..., contra vero videntes haereticorum doctrinam tam sibi dissimilem et ubique dissonantem et varia inter ipsos schismata esse, nec unum et eundem divinum cultum eos habere, iurisdictionem ecclesiasticam, cuius capaces non sunt, usurpare, inter sacerdotes et laicos discrimen nullum habere ...: Haec inquam et

ler des Augsburger Bischofs an Kühnheit der Vision nicht hinter dem Kusaner zurückbleibt. Er ist dem Verfasser von *De concordantia catholica* darin sogar überlegen, daß er konkrete Vorschläge macht, wie die Vision verwirklicht werden kann[89].

Ausführungen über die Nationalsynode enthält auch Nikolaus Hontheims *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis*[90]. Wegen der Wichtigkeit dieser Schrift zur Kirchenreform weisen wir auf diesen Text hin, obwohl er, erst 1763 verfaßt, weit jenseits der Zeitspanne liegt, die wir im vorliegenden Abschnitt berücksichtigen. Für Hontheim ist das Nationalkonzil das dritte von insgesamt sieben Mitteln zur Erlangung und Wiederherstellung der Freiheit der Kirche[91]. Gegenstand eines Nationalkonzils sind die religiösen Belange des jeweiligen Königreichs[92]. Neben anderen historischen Beispielen von Nationalsynoden nennt Hontheim die Pragmatische Sanktion von Bourges aus dem Jahre 1438.

---

multa alia, cum ab haereticis decepti [viderint], cum his, quae antea de reformato catholicorum statu contulerim, nemini dubium videri potest, quin causis, propter quas ab unitate catholicae ecclesiae ad malignantium haereticorum ecclesiam defecerunt, sublatis, relictis magistris suis rursus ad unitatem eiusdem ecclesiae catholicae sint reversuri.

[89] Aus dem unmittelbaren Kontext der Hagenauer Religionsgespräche von 1540 ist eine *Epistula de concilio nationali* überliefert, CT 12, 814–823, aus der Feder eines nicht weiter bekannten Johannes N., die aus verschiedenen Gründen unser Interesse verdient. Der Verfasser tritt dafür ein, mit den Protestanten auf einem Nationalkonzil zu verhandeln, statt sie manu militari zu unterwerfen zu versuchen. Homines sumus et patria pietas apud nos merito valet, cognati et affines nobis sunt, qui imperio Germanico ornamento et commodo fuerunt, quos confirmari et augeri, quod et posthac patriam iuvent et ornent, iure expetimus (CT 12, 818, 47 ff). Sehr pessimistisch beurteilt der Autor des Briefes übrigens die Chancen der katholischen Seite, durch Berufung auf die Konzilien der Alten Kirche die protestantischen Lehren widerlegen zu können. Meministi quoque, cum proxima hyeme evolvimus acta conciliorum, quam parum invenerimus, quo ea, pro quibus cum Lutheranis dimicamus, defendere, tuerique possimus, quam innumera autem, quibus nostra prope omnia severissime damnantur et ecclesiis arcentur. Dogmata fidei si consideres, nullum est symbolorum a priscis illis synodis concinnatum, quod Lutherani non nobiscum confiteantur. Quae vero docent de gratia, fide et meritis, an non clare expressa legebas in actis concilii Africani, cui Augustinus quoque interfuit? (ebd. 820, 25 ff). Aber verbietet nicht das Kirchenrecht die Einberufung einer Nationalsynode? Wir kommen in unserem letzten Abschnitt auf diese Frage zurück. Der Verfasser des Briefes beruft sich auf die Geschichte: Generalia quidem concilia ... celebrari non debent ... Sed ut nationalia vel provincialia celebrentur, sententia Romani pontificis, cum apostolicae adhuc et ecclesiasticae regulae valebant, numquam requirebatur. Und selbst wenn Decretum Gratiani, dist. 17 deren Versammlung wirklich verbietet, salus ecclesiae omnibus et rebus et hominibus praeferenda est; nec potest ea pontifici aut ulli creaturae potestas esse, ut celebrare synodum prohibeat, cum id salus ecclesiae requirit (ebd. 821, 33–49).

[90] Näheres hierzu bei *Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, Kap. VIII.

[91] c. 9: de mediis recuperandi libertatis ecclesiasticae: 1. Aufklärung, 2. Generalkonzilien, 3. Nationalkonzilien, 4. Bündnisse mit der weltlichen Macht, 5. Landesherrliches Placet, 6. Legitimer Widerstand, 7. Appellatio ab abusu.

[92] De statu 9, 4; Ausg. Bullioni 1765, 713: Episcoporum est in tali synodo sub regis auspiciis examinare et ordinare puncta ecclesiae convenientia relative ad statum regni.

IV. Das Nationalkonzil in Geschichtswerken (17. Jh.)

Daß man sich im Grand Siècle, dem Jahrhundert der Kirchengeschichte – man denke nur an Namen wie Louis-Sébastien Lenain de Tillemont (1637–1698), Noël Alexander (1639–1724), Claude Fleury (1640–1723) – auch für die Geschichte der Nationalkonzilien interessieren würde, war zu erwarten, desgleichen, daß dies gerade in Frankreich, dem Land der „Libertés de l'Eglise Gallicane" geschehen sollte. Artikel X der berühmten von Pierre Pithou schon 1594 formulierten „Freiheiten" lautet denn auch: „Les rois de France ont droit d'assembler Conciles en leurs Etats, et de faire des Lois sur les matières ecclésiastiques"[93]. Hat dieses Recht ein Fundament in der Geschichte, lautet die Frage an die Kirchenhistoriker. Im Zusammenhang der Antwort auf diese Frage entsteht die erste umfassende Geschichte der Nationalkonzilien, freilich unter besonderer Berücksichtigung der französischen. Autor ist der bedeutendste Kirchenrechtshistoriker und markante Vertreter eines gemäßigten Gallikanismus Pierre de Marca (1594–1662)[94]. Seine Geschichte der Nationalkonzilien befindet sich in einem Werk, das auf Anregung Richelieus entstand und, wie sein Titel *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae*[95] andeutet, die gallikanischen Freiheiten mit der Autorität des Papstes in Einklang zu bringen versucht. Das sechste Buch von *De concordia*[96] ist, nach einer Einleitung über die Geschichte der Metropolitanverfassung (c. 1–12), den Provinzial- (c. 13–15) und Nationalsynoden gewidmet (c. 16–36)[97].

De Marca beginnt seine imposante Geschichte der Nationalkonzilien mit einer Untersuchung über ihren Ursprung, sowohl im Osten als auch im Westen. Um diesen Konzilstyp möglichst nahe an die apostolischen Ursprünge der Kirche heranzuführen, läßt der Franzose die Nationalkonzilien nicht erst, wie wir es taten, im Zusammenhang der Gründung der Germanenreiche, sondern noch während des Römischen Reiches entstehen. Nationalkonzilien waren schon die Synoden der von Konstantin geschaffenen „Diözesen" des Römischen Reichs. Entsprechend gab es also eine gallische, italienische, afrikanische usw. Nationalsynode, weil die betreffenden Territorien seit Konstantin (tatsächlich seit Diokletian!) Reichs-Diözesen darstellten. Die Reichsdiözesen waren in Provinzen

[93] Les libertés de L'Eglise Gallicane, prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressées par M. Pierre Pithou et sur les recueils de M. Pierre Dupuy par M. Durand de Maillane, Lyon 1771, 102. – Vgl. *J. Lecler*, Qu'est-ce que les libertés de l'Église Gallicane? in: RSR 23 (1933) 385–410; 542–568; 24 (1934) 47–85.

[94] Vgl. *J. Carreyre*, Pierre de Marca, in: DThC 9 (1927) 1987–1991; *G. Mollat*, P. d. M., in: DDC 6 (1957) 726–729.

[95] Teilveröffentlichung 1641 und Indizierung 1642; vermehrte Neuauflage 1663 und 1669, Ausg. in acht Bänden durch Baluze, Marcas Sekretär, 1704 und 1705; Einzelheiten bei *Carreyre* 1987/8.

[96] Ausg. Bamberg 1788, Bd. III, 3–238.

[97] Ebd. 119–238.

aufgegliedert. Auch diese Struktur wurde von der Kirche für ihre Versammlungen übernommen; auf Synodalebene gab es entsprechend die Provinzialkonzilien. Reichsrechtlich wurde die Nationalsynode (d. h. die Diözesan-Synode) durch eine kaiserliche Konstitution vom 17. Mai 376[98], kirchenrechtlich durch Kanon II des zweiten Constantinopolitanums festgeschrieben[99].

Nach der originellen Klärung der Frage nach dem Ursprung der Nationalsynoden[100] wendet sich de Marca speziell der Geschichte der gallischen Nationalkonzilien zu, insbesondere untersucht er die Frage, in wessen Namen sie einberufen wurden. Um dem stattfindenden Wechsel Rechnung tragen zu können, teilt er diese Geschichte in vier Perioden ein: die Nationalkonzilien im Römischen Reich, in der ersten, zweiten und dritten Dynastie. Was die Einberufung der Nationalsynode zur Zeit des Römischen Reiches angeht, so können nur Vermutungen geäußert werden. Da Trier Sitz der *praefectura Galliarum* war, könnte das Recht der Einberufung beim Trierer Bischof gelegen haben; denn der Vorrang der Sitze entsprach den politischen Gegebenheiten. Sicher kann davon ausgegangen werden, daß solche Berufungen nur mit Erlaubnis der weltlichen Behörden möglich waren. In der Regel sind es denn auch die Kaiser oder Präfekten, die die gallischen Nationalkonzilien einberufen. Ausführlich geht de Marca auf die Bestrebungen des Bischofs von Arles ein, das Einberufungsrecht an sich zu ziehen.

Nach dem Einfall der verschiedenen Germanenvölker in Gallien sind zunächst keine gesamtgallischen Nationalsynoden mehr möglich. Es beginnen schließlich die Nationalsynoden aus den einzelnen germanischen Teilreichen. Die *synodus Agathensis* aus dem Jahre 506 z. B. besteht ausschließlich aus den Bischöfen des gotischen Reiches. Zu besonderer Bedeutung kommen dann die fränkischen Nationalsynoden; Modell für zahlreiche zukünftige wurde die von Clodwig für das Jahr 511 nach Orléans einberufene Synode.

De Marca geht natürlich auch auf die delikate Frage der Mitwirkung des Römischen Stuhles beim Zustandekommen der Nationalsynode ein. Bevor der Papst von seinem grundsätzlichen Recht, Nationalsynoden einzuberufen, Gebrauch machte, bestand nach de Marca eine *mirifica sacerdotii et imperii concordia*[101]: Primat und König beriefen die National-

[98] Codex Theodosianus 16, 2, 23; Ausg. Th. Mommsen, Berlin 1905, 842: Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est, ut si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioeceseos synodis audiantur, exceptis, quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque indicibus aut illustribus potestatibus audienda constituit.

[99] COD (1973) 31–32.

[100] De concordia 6, 16, 1; 119: Neminem adhuc autorem legi, qui horum conciliorum originem adnotaverit. Ea tamen in antiquis conciliis et in legibus imperatorum deprehendere licet, si quis hanc curam suscipere velit.

[101] Ebd. 6, 19, 2; 137.

synode gemeinsam ein[102]. Als die Päpste schließlich ihr natürliches Recht auf Einberufung von Nationalsynoden in die Tat umsetzten, blieb die gemeinsame Einberufung des Primas und des Königs zunächst noch unangetastet. Denn der Papst berief die Synode nicht unmittelbar selber ein, sondern forderte den Primas auf, die Synode zu versammeln. Praktisch bestand die päpstliche Einberufung in der Stärkung der Stellung des Primas. Am Anfang dieser Entwicklung waren die Gewichte noch so verteilt, daß die vom Papst einberufene Nationalsynode nicht zustande kam ohne den Konsens des Königs, wohl aber umgekehrt Nationalkonzilien vom König versammelt wurden ohne Zustimmung des Papstes[103].

Welche Kompetenz hatten die frühen gallischen Nationalsynoden? De Marca beantwortet die Frage ausgehend von einer Analyse von Kanon X und XCV der afrikanischen Kanones[104]: Das afrikanische Nationalkonzil behandelte *causae communes*, d. h. erstens Glaubensfragen, dann aber auch wichtige Disziplinarfragen wie z. B. die oben erwähnte Apiariusaffäre, d. h. den Kompetenzstreit zwischen der afrikanischen Kirche und Rom. Ferner wurden Kanones aufgestellt, die das kirchliche Leben regelten[105]. Verfahren gegen Bischöfe fanden im Nationalkonzil oder in der Provinzialsynode statt[106]. Die gallischen Nationalkonzilien waren gleicher Autorität wie die afrikanischen und nahmen die gleichen Kompetenzen in Anspruch: auch sie stellten Kanones auf, die freilich nicht zu Bestimmungen von ökumenischen Konzilien in Widerspruch stehen durften, und entschieden Rechtsfälle, u. a. solche, die von Provinzialsynoden nicht erledigt werden konnten. Nach Rom wandte man sich, wenn man auf den Nationalkonzilien mit den zu lösenden Fragen nicht fertig wurde[107]. Die Entscheidungen der Nationalsynoden bedurften einer kö-

[102] Ebd. 6, 19, 3; 138: Ex his, quae dicta sunt, manifeste colligitur, litteras principum et metropolitanorum non esse dissociabiles et utrarumque usum obtinuisse in convocandis conciliis, ita tamen, ut litterae patriarcharum et metropolitanorum exsecutioni mandarentur in consequentiam litterarum principis.

[103] Ebd. 6, 19, 4; 139: Affirmare itaque licet, concursum auctoritatis pontificiae firmasse potestatem metropolitanorum pro congregatione conciliorum in ordine ecclesiastico, sed non violasse ius regium, quod versatur in politia exteriori et in protectione ecclesiae; praesertim cum congregatio ita fieret auctoritate summi pontificis, ut necessaria esset regia iussio. Contra vero consensus pontificis non erat necessarius, quando synodus congregabatur auctoritate principis.

[104] CChrSL 149, 34 und 215; vgl. Anm. 59 und 60.

[105] De concordia 6, 20, 5; 148: Certum quidem est causas dogmaticas, id est eas, quae fidem respiciunt, primas esse inter communes. Sic Pelagii haeresis damnata est in concilio Carthaginiensi generali, de qua relatum est ad Innocentium I. Sed aliae quoque causae in eum numerum referuntur, nimirum controversia, quae circa iurisdictionem accensa est inter ecclesias Africanas et summos pontifices, quae in conciliis universalibus Africae disceptata est. Canones, quorum auctoritate ordinabatur politia ecclesiastica decernebantur in conciliis generalibus.

[106] Ebd.

[107] Ebd. 6, 21, 1; Concilia isthaec generalia Galliae condere poterant canones et causas iudicare. Canones pro libito condere poterant, modo contrarii non essent canonibus conciliorum generalium, et definitivo iudicio terminare omnes causas ecclesiasticas, quae synodis provincialibus visae essent difficiles. Quod si generali iudicio tanta esse videretur difficultas, ut solvi non posset, consulenda erat sedes Apostolica.

niglichen Bestätigung nach dem Vorbild der ökumenischen Konzilien, die ihrerseits von den Kaisern bestätigt wurden[108]. Die Tatsache, daß auch die spanischen Nationalsynoden vom König einberufen und bestätigt wurden, beweist, daß die französischen Könige in dieser Hinsicht keinen Machtmißbrauch begingen[109].

Indem sich de Marca im Fortgang seiner Untersuchung den Nationalsynoden der zweiten Dynastie zuwendet, beginnt er auch hier mit der Feststellung einer *mira postestatum concordia*[110], in der König, Bischöfe und Papst bei dem von ihnen gemeinsam auf den Synoden unternommenen Reformwerk zusammenwirken. Zwei Kapitel widmet de Marca sodann den unter Karl dem Großen abgehaltenen Nationalsynoden, darunter dem bedeutenden Konzil von Frankfurt 794[111]; im ersten befaßt er sich mit der Kompetenz und dem näheren Vorgehen, im zweiten beleuchtet er deren Verhältnis zum Römischen Stuhl. Letzteres bestand darin, daß man in schwierigeren Fragen entweder den Papst konsultierte oder ihm die Entscheidung überhaupt überließ[112].

Die große Wende im Verhältnis der drei am Zustandekommen der Nationalkonzilien beteiligten Größen, König, Bischöfe, Papst, trat noch nicht unter Ludwig dem Frommen, sondern unter Karl dem Kahlen ein: Nikolaus I. berief jetzt fränkische Nationalsynoden ohne königliche Mitwirkung[113]. De Marca bestreitet dem Papst dabei nicht das Recht, auf fränkischem Boden Nationalkonzilien einzuberufen, kritisiert aber den modus quo, in dem der Papst solche Synoden versammelt, nicht mehr, wie vordem üblich, kraft königlicher, sondern ausschließlich eigener Autorität[114]. Nikolaus verletzte durch die Art und Weise der Einberufung nicht nur die diesbezüglichen königlichen Rechte, er versetzte auch der

---

[108] Ebd. 6,22; 153.

[109] Ebd. 6,23; 161–163.

[110] Ebd. 6,24,4; 166.

[111] Ebd. 6,25–26; 168–183.

[112] Ebd. 6,26,1; 181: Reverentia igitur synodorum Galliae in eo posita est, ut consultationes ad summos pontifices mitterent, quoties inciderent causae dubiae et graves, vel causam eius iudicio prorsus permitterent.

[113] Ebd. 6,28,3; 188: Sub Carolo Calvo introduci coepere ingentes novitates in gratiam sedis Apostolicae et in detrimentum regiae auctoritatis. Etenim Nicolaus primus pontifex Romanus ad se traxit immediatam convocationem conciliorum absque litteris principis. Aliud tamen obtinuerat quoad concilium Francofordiense, quod auctoritate quidem pontificis Romani celebratum fuerat coram legatis eius, sed Caroli magni iussione convocatum, missis quaquaversum litteris.

[114] Ebd. 6,28,4.5: 188: Sane diffiteri nolim, inesse summo pontifici auctoritatem convocandi concilii intra Gallias, si id ecclesiae utilitas postulaverit ... illud solum dico, hunc ordinem ad ea usque tempora observatum esse in Gallia, ut regis auctoritate fieret convocatio concilii generalis regni ... quando summus pontifex praecipiebat synodum haberi in regno, cuius celebratio differebatur, donec consensus principis accederet, eiusque ipse convocationem litteris suis faceret ... At Nicolaus primus sequi noluit exemplum beati Gregorii, sed sua auctoritate conceptis verbis synodum Suessionensem celebrari iussit anno DCCCLXVI locumque et tempus, quo ea habenda esset, praescripsit in epistola scripta ad archiepiscopos et episcopos Galliarum.

Autorität dieser Nationalkonzilien selber durch klare Mißachtung der Sardicensischen Appellationskanones[115] einen schweren Schlag. De Marca spricht im einzelnen von drei *atrocia vulnera*, die diesen Konzilien zugefügt wurden[116].

Nikolaus I. stützte sich bekanntlich für sein Vorgehen auf den Satz, daß Generalkonzilien nur mit römischer Erlaubnis einberufen werden dürfen. De Marca weist auf den schwankenden Grund hin, auf dem dieser Rechtssatz aufruht, nämlich auf den Pseudoisidorischen Dekretalen und falsch ausgelegten echten Texten[117], und bestreitet entschieden seine Anwendbarkeit auf die Nationalsynoden[118]. Er stützt sich dabei auf einen hervorragenden Kenner des alten Kirchenrechts, nämlich Hinkmar von Reims, dessen Stellungnahme zur Einberufungskompetenz von Nationalsynoden[119] er treffend zusammenfaßt[120]. Ganz richtig vermutet de Marca im gleichen Zusammenhang, daß die päpstlichen Legaten auf dem vierten Konzil von Konstantinopel den Versuch gemacht haben, die Rechte der fränkischen Könige gegenüber den Nationalkonzilien zu beschneiden[121].

Konkret übte der Römische Stuhl seine Macht über die Nationalsynode mit Hilfe der Apostolischen Legaten aus. Von den verschiedenen römischen Versuchen, die Institution eines ständigen Apostolischen Legaten in Gallien zu schaffen, handelt de Marca im folgenden Kapitel. Einem solchen Legaten hätte auch das Recht zugestanden, die Nationalsynode zu versammeln. Die Versuche aber scheiterten am Widerstand der gallischen Bischöfe[122]. Zu einer Aushöhlung der Autorität der Nationalkonzilien kam es dann unter der dritten Dynastie. Das Königtum war schwach, und die kirchliche Gewalt lag praktisch in den Händen der Ge-

---

[115] Vgl. im einzelnen *Sieben*, Mittelalter 100–107.

[116] De concordia 6,28,7; 190: 1. Rom zieht gegen die Bestimmungen des Rechts den Fall eines einfachen Priesters an sich; 2. es erlaubt nach erfolgter Revision noch eine Appellation nach Rom; 3. der neue Prozeß findet nicht vor Ort, d.h. in der Nationalsynode, sondern in Rom statt.

[117] De concordia 6,28,12–15; 192–194; vgl. *Sieben*, Mittelalter 227–229.

[118] Ebd. 6,28,15; 193: Sed quemadmodum verissimum est, non posse concilia celebrari absque sententia episcopi Romani, ita absurdum est, regulam illam porrigere ad concilia dioecesana sive regionalia contra mentem antiquitatis, quod tamen contendit Nicolaus papa.

[119] Vgl. *Sieben*, Mittelalter 107–112.

[120] De concordia 6,28,15; 194: At Hincmarus, qui et decreta suppositia Julii et capitula Angilramno data viderat, tria quaedam affirmat: Primum, canones conciliorum servandos prae istis epistolis, secundum, metropolitanos cum concilia provincialia aut nationalia celebrant, ita agere vi auctoritatis sancti Petri, quae omnibus apostolis communicata est et episcopis eorum successoribus, tertium, verba illarum epistolarum (de quarum fide iam tum dubitabatur, tametsi satis non constaret, eas esse suppositias) intelligi debere de conventu generali ecclesiae in causa fidei: *constat ergo de generali fidei causa hoc dixisse apostolicam sedem.* Alibi vero ostendit, regibus Francorum competere ius convocandi generalia regni concilia, quasi voluerit opponere doctrinam Galliarum novae Nicolai ambitioni.

[121] Vgl. hierzu *Sieben*, Mittelalter 41–43.

[122] De concordia 6,29; 194–198.

sandten des Heiligen Stuhles. Gemäß dem *Dictatus* Gregors VII.[123] führten sie auf den Nationalsynoden den Vorsitz. Nicht zuletzt hatten die Legaten das Konzil dadurch in der Hand, daß sie die Vollmacht besaßen, die Entscheidung einer Angelegenheit Rom vorzubehalten[124]. Die Nationalkonzilien wurden auf diese Weise zu bloßen Mitteln der päpstlichen Machtausübung, verloren damit ihr Interesse und wurden immer seltener versammelt. Mit dem Ausfall der Nationalkonzilien war der Einfluß der Könige auf den kirchlichen Bereich jedoch nicht zu Ende. Es gab immer noch die königlichen Reichstage (comitia, concilia regia), an denen auch Bischöfe teilnahmen und auf denen kirchliche Angelegenheiten entschieden wurden. Von ihrer Geschichte handeln die drei vorletzten Kapitel von de Marcas Geschichte der gallischen Nationalkonzilien[125].

De Marca hat das Verdienst, als erster einen Überblick über die Geschichte zumindest der französischen Nationalkonzilien vorgelegt zu haben. Der kurz vor Inbesitznahme seiner Diözese verstorbene Erzbischof von Paris aber ist Gallikaner. Die Frage ist angebracht, wie stark seine historischen Ausführungen von seiner theologischen Position bestimmt sind. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß de Marca die anfänglich starke Stellung der Könige auf den Nationalsynoden begrüßt und die spätere Entwicklung, nämlich die Verdrängung des königlichen Einflusses zugunsten des päpstlichen, zutiefst bedauert. Aber aufs ganze gesehen, hat man doch den Eindruck, daß er sich um objektive Darstellung der Fakten bemüht. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man de Marcas Ausführungen über die Nationalsynoden mit denen eines Mannes vergleicht, dem man sicher keine gallikanischen Tendenzen nachsagen kann, wir meinen Louis de Thomassin (1619–1695)[126].

Der genannte Oratorianer, einer der führenden Theologen seines Jahrhunderts, handelt über die Nationalsynoden in seinem großen Werk „Ancienne et nouvelle discipline de l'église" von 1678/9, und zwar im Rahmen der Frage nach der Residenzpflicht der Bischöfe[127]. Zur Teilnahme am Konzil berufen, sind die Bischöfe für die fragliche Zeit von der Residenzpflicht selbstverständlich entbunden. Thomassin hat bei seinen Ausführungen über die Nationalkonzilien de Marcas entsprechende Kapitel vor Augen, hat aber, wie sich eindeutig aus den von ihm angeführten Zitaten ergibt, eigene Quellenstudien betrieben. So setzt er in verschiedener Hinsicht eigene Akzente, z. B. gleich zu Beginn seiner Ausführungen, wenn er die Nationalkonzilien als Einrichtung bestimmt, in

[123] *C. Mirbt/K. Aland*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen [6]1967, Bd. I, 282: (nr. 4) Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare.

[124] De concordia 6,30,4; 201.

[125] Ebd. 6,32–35; 216–238.

[126] Zur Konzilsidee dieses bedeutenden Theologen und Historikers vgl. *Sieben*, Reformation, Kap. VII.

[127] II,III,45–50; Ausg. Bar-le-Duc 1866, Bd. V, 216–243.

der die pastorale Liebe und Sorge der Bischöfe ihren feierlichsten Ausdruck findet[128]. Thomassin hat im Vergleich zu de Marca noch mehr die Tendenz, alle großen überprovinzialen Synoden der Alten Kirche als Nationalkonzilien zu verstehen und zu bezeichnen[129]. Schon die Synoden im Zusammenhang des Osterfeststreites und des Ketzertaufkonfliktes sind für ihn Nationalsynoden[130]. Natürlich sind erst recht die afrikanischen Universalkonzilien Nationalsynoden gewesen[131]. Thomassin unterstreicht, daß die Päpste selber, so Leo der Große, sehr früh schon die Abhaltung solcher Nationalkonzilien urgiert haben[132].

Gelegentlich erlaubt sich der Oratorianer auch eine kritische Anmerkung gegen de Marca, freilich ohne den Gallikaner mit Namen zu nennen, so, wenn derselbe die Formel des Konzils von Clermont (535) *congregante sancto spiritu, consentiente Domino nostro gloriosissimo piissimoque rege Theodeberto* schon als einen Protest der Bischöfe gegen das königliche Einberufungsrecht interpretiert[133]. Die Begriffe *consensus* und *praeceptio* bedeuten, so Thomassin, sachlich das gleiche, wenn sie vom König ausgesagt werden[134]. Für Thomassin besteht keinerlei Zweifel, daß alle von de Marca genannten Nationalkonzilien in gleicher Weise von den Königen einberufen wurden, auch wenn sich in den Quellen nicht immer eine entsprechende Formulierung findet[135].

---

[128] Ebd. II, III, 45; V, 216 a: „Les conciles nationaux ou provinciaux étaient les tribunaux les plus solennels, où la charité de la sollicitude pastorale des évêques exerçait sa juridiction".

[129] II, III, 49; V, 234 b: „... les conciles nationaux ont été aussi anciens, et peut-être plus anciens que les provinciaux."

[130] Ebd. 216/7.

[131] Ebd. 218 b: „Au temps de saint Augustin, toute l'Eglise d'Afrique était embrasée d'un désir ardent de la réforme, on assembla la plupart de ces conciles nationaux, comme étant les moyens les plus propres et les plus efficaces pour établir une réformation générale dans toute l'Afrique."

[132] Ebd. 219.

[133] De concordia 6,18,6; 132: Synodus illa Arvernensis prima omnium imminuere coepit regiam auctoritatem.

[134] Thomassin, Discipline II, III, 48; V, 231. – Im gleichen Zusammenhang distanziert sich der Oratorianer aber auch von den „blutigen Invektiven" eines anderen „modernen Autors", gemeint ist der streng propäpstliche Christian Lupus (1612–1681), der in der genannten Formulierung mit de Marca eine Kritik am königlichen Einberufungsrecht sieht, diese Kritik freilich im Gegensatz zu dem Gallikaner nicht bedauert, sondern begrüßt. Das königliche Berufungsrecht ist nach Lupus ein Relikt aus der Zeit, da die gallischen Könige noch „Barbaren" waren. Im Maße sie christlich wurden, verzichteten sie auf dieses sogenannte Recht: Male itaque Petrus a Marca, Parisiensium nuper archiepiscopus, in opere *de sacerdotii ac imperii concordia* culpat synodum Arvernensem, aliasque Gallicanas posteriores paulatim conatas restituere libertatem ecclesiae, excutereque regias usurpationes et consuetudines, utpote, quod regi suo Henrico secundo constans in faciem dixit Sanctus Thomas Cantuariensis archiepiscopus *consuetudines Barbarorum*. A regibus Francorum non amplius barbaris, sed iam christianissimis, orthodoxis, Romanis, laudatae synodi tentarunt molliter ecclesiae gloriam efestucare et efestucarunt. (Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, Venedig 1724, III, 190 a–b).

[135] Thomassin, Discipline II, III, 48; V, 232 b: „Peut-on après toutes ces preuves douter que toutes ces assemblées extraordinaires ne fussent convoquées par le commandement ou la permission des rois? Si ce commandement n'a pas toujours été remarqué dans les actes des conciles, ç'a été sans dessein."

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen bezeichnet Thomassin die französischen Nationalkonzilien als „chambres souveraines de l'Eglise Gallicane“[136]. Man könne ihre Akten und Kanones nicht lesen, ohne überall die wunderbaren Früchte dieser Versammlungen mit Fingern zu greifen[137]: „... la seule présence de tant de ministres de Jésus Christ assemblés, est un très grand bien, parceque c'est un lien de la charité fraternelle entre les pontifes, et une démonstration magnifique de la majesté de l'Eglise, capable d'étonner ses ennemis par ses seuls regards, et d'arrêter le débordement des mœurs“[138]. Staat und Kirche, König und Bischöfe hatten das gleiche Interesse an der Versammlung der Nationalkonzilien. Sie waren nämlich für beide Seiten gleich nützlich[139]. Aus dem 11. Konzil von Toledo zitiert Thomassin das schöne Wort vom „Licht der Konzilien“, das nach langer dunkler Nacht konzilsloser Zeit wieder leuchtet[140], und wendet es eigens auf die Nationalsynode an. Thomassins Ausführungen sind ein klarer Beleg dafür, daß im Frankreich des 17. Jahrhunderts nicht nur die Gallikaner, sondern auch eindeutig prorömische Theologen großes Interesse an den Nationalkonzilien hatten. Deren Einberufung durch den König stellte für Thomassin offensichtlich kein Problem dar. Zu bedauern ist freilich, daß der Theologe des Konsenses[141], ähnlich wie in seiner *Dissertatio in concilia generalia et particularia* nicht auf die Perioden der Geschichte eingeht, in denen es zum Konflikt zwischen der Nationalsynode und Rom kommt.

Natürlich gehen auch die anderen großen gallikanischen Kirchenhistoriker im Rahmen ihrer Geschichtswerke auf die französischen und sonstigen Nationalsynoden ein. Hingewiesen sei hier nur noch auf Noël Alexander OP (1639–1724)[142], dessen Kommentar[143] zur praefatio von Orléans I[144] von der römischen Zensur seines Werkes beanstandet[145] und von ihm ausdrücklich verteidigt wurde[146].

---

[136] Ebd. 237. a.

[137] Ebd. 237. b. „On ne peut lire les actes et les canons de conciles, qu'on y remarque partout les fruits admirables de ces salutaires assemblées.“

[138] Ebd. 237. b.

[139] Ebd. 238. b.

[140] Ebd. II, III, 50; V, 241 a; vgl. Vives 344–345: ... annosa series temporum subtracta luce conciliorum non tam vitia auxerat quam matrem omnium errorum ignorantiam otiosis mentibus ingerebat ...

[141] Vgl. *Sieben*, Reformation, Kap. VII.

[142] Vgl. *Sieben*, Reformation, Kap. VIII, 2.

[143] Hist. eccl., Saec. V, c.8; Ausg. Paris 1730, V, 198: Ex quo perspicuum est statim atque monarchia Gallorum christianis regibus paruit, reges ius habuisse convocandi nationalia concilia, non quod ecclesiae capita essent aut potestatem hierarchicam et ecclesiasticam haberent ullam, sed iure patrocinii et tuitionis ecclesiae, quam simul cum religione christiana susceperunt et ut regia auctoritate cum sacerdotali concurrente facilius feliciusque restauretur aut sanciretur disciplina et canones executioni mandarentur.

[144] MGH. Conc 1, 2, 11–16: zitiert Anm. 8.

[145] Hist. eccl. (vgl. Anm. 143): ... religiosi censores hanc propositionem notant: reges Galliae, ex quo christiani facti sunt, habuerunt potestatem convocandi concilia nationalia.

[146] Ebd. Ex concilio Aurelianensi primo id probatur eo loci et aliorum conciliorum exem-

Ähnlich wie im vorausgegangenen Abschnitt weisen wir auch im vorliegenden abschließend auf einen Autor hin, der weit jenseits der hier behandelten Zeitspanne sich mit der Geschichte der Nationalkonzilien befaßt hat, nämlich auf den vielseitigen Kirchenpolitiker, Publizisten und Kirchenhistoriker Anton Josef Binterim (1779–1855)[147] und seine „Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diözesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium zu Trient"[148]. Interessant ist hier schon, was der sehr propäpstliche Rheinländer in der Einleitung seines siebenbändigen Werkes zur Terminologie der Nationalsynode und zur Bestimmung derselben ausführt[149], nicht weniger, was er zur delikaten Frage der Einberufung dieses Synodentyps[150], zum Teilnehmerkreis[151], zur Häufigkeit der Versammlung[152], zum Vorsitz[153], zur Sitzordnung[154], zum Ablauf[155] ausführt. Zur Kompetenz der Nationalsynoden in Glaubensfragen schreibt Binterim: „Es liegt aber am Tage, daß den National- und Provinzialsynoden wichtigere Fragen und ernstere Gegenstände vorbehalten waren als den Diözesansynoden. Die Nationalkonzilien, wo die meisten Bischöfe einer Nation oder Kirchenprovinz versammelt sind, repräsentieren die Kirche dieser Nation, indem die Bischöfe nach Gottes heiliger Anordnung die Richter in Glaubenssachen, die Leiter und Regierer der Kirchenordnung, die Lehrer der Gemeinden und die Bestrafer der Übertreter sind. Mit ihrer Seele müssen sie stehen für die ihnen anvertraute Herde und für den Teil des ihnen übergebenen kirchlichen Körpers. Als angestellte Aufseher haben sie wohl acht zu haben, daß die listige Schlange kein Gift des Irrtums in die untergeordneten Hirten und durch diese in die Herde ausspeie. Unsere deutschen Konzilien waren somit die ersten Gerichte in Glaubenssachen"[156].

Aber steht dieser dogmatischen Kompetenz der Nationalsynode nicht das Kirchenrecht, d. h. Gratian, Decretum, dist. 18 im Wege?[157], wendet

---

plis id alibi passim confirmatur. Sed propositionem meam mutilarunt Indiculi Censorii auctores, ne innoxia videretur. En verba mea *Statim ... etc* (vgl. Anm. 143). Hanc explicationem qua fit innoxius omnino propositionis sensus, suppresserunt. Verum age concilia Galliae pervolvamus, ut perspicuum sit religiosis censoribus christianissimos reges hanc exercuisse potestatem Gallicana ecclesia approbante, non improbante Romana. – Es folgen Belege aus 24 gallischen Nationalsynoden zugunsten des beanstandeten Satzes.

[147] Vgl. *O. Bonmann*, Anton J. Binterim, in: LThK 2 (1958) 484–485; *R. Haass*, Binterim, in: NDB 2 (1955) 249–250; *T. Schönig*, Anton Joseph Binterim als Kirchenpolitiker und Gelehrter, Düsseldorf 1933, ebd. 1–15 Übersicht über Binterims Leben und Urteile der Zeitgenossen.

[148] 7 Bde, Mainz 1835–1848; zu diesem Werk vgl. *Schönig* 374–381.

[149] Geschichte I, 100: „Man darf ... nicht immer von der Benennung oder Aufschrift auf die Beschaffenheit eines Conciliums schließen. Das Berufungsschreiben und die Zahl der Bischöfe, deren Namen beim Anfange der Akten aufgeführt werden oder deren Unterschriften am Ende folgen, geben den besten Aufschluß über die Beschaffenheit derselben."

[150] Ebd. 112–122; ebd. 121 Kritik u. a. an de Marca.

[151] Ebd. 125–130. [152] Ebd. 148–153. [153] Ebd. 153–164.

[154] Ebd. 169–186. [155] Ebd. 186–208. [156] Ebd. 209.

[157] Ausg. Friedberg, Leipzig 1879, 53: Episcoporum igitur concilia ... sunt invalida ad de-

Binterim selber ein und gibt die Antwort: Gratian hat in der genannten Distinktion unfehlbare Lehrentscheidungen im Auge; diese bleiben freilich dem unfehlbaren ökumenischen Konzil vorbehalten. Der deutsche Historiker bleibt dabei: „Nach dem Beispiele mehrer früherer orientalischer und okzidentalischer Partikularkonzilien haben unsere deutschen Konzilien es sich zum ersten und vorzüglichsten Gegenstande gemacht, jene Glaubenslehre, die zu der Zeit vielleicht gefährdet oder angegriffen wurde, auseinanderzusetzen, klar zu bestimmen und die ihr entgegenstehenden Irrtümer mit den Urhebern zu verdammen ..."[158]. Weiter führt Binterim zur Kompetenz der deutschen Nationalsynode aus: „Überhaupt gehört nicht nur der große Bannfluch gegen die Ketzer und die Ausweisung derselben aus der Gemeinschaft der Kirche, sondern auch die Versetzungen der Bischöfe von einem Sitze auf den andern, die Absetzung derselben, die Verlegung, Trennung und Vereinigung der Bistümer, die Heiligsprechung und alle sogenannten *Causae maiores* zu dem Forum der National- und Provinzialkonzilien, wie wir bald durch die einzelnen Gegenstände nach der Ordnung beweisen werden"[159]. Für den späteren Verlust der genannten Zuständigkeiten macht Binterim übrigens nicht die Herrschsucht des Römischen Stuhles, sondern das Versagen des einheimischen Episkopates verantwortlich[160]. Aber selbst in der Zeit, da die deutschen Nationalkonzilien noch ihre Kompetenz zumal in Glaubenssachen voll wahrnahmen, vergaßen die Bischöfe nie, „ehe sie einen wichtigen Spruch erließen", Rücksprache mit dem römischen Papste zu nehmen und Weisungen von ihm zu erwarten, oder, wenn die dringende Not das Urteil oder die Entscheidung beschleunigte, ihn gleich davon in Kenntnis zu setzen und ihm das Endurteil zu überlassen"[161].

---

finiendum et constituendum, non autem ad corrigendum. – Vgl. hierzu *Sieben*, Mittelalter 229.

[158] *Binterim*, Geschichte I, 210.

[159] Ebd. 211.

[160] Ebd. 211: „Wenn später hierin eine andere Disziplin eingetreten ist, so würde man höchst unklug dies den Eingriffen des römischen Stuhles oder der unbesonnenen Verbreitung des Gratianischen Dekrets zur Last legen. Wer die Geschichte unparteiisch durchgeht, wird vielmehr erkennen, daß die Bischöfe wegen Vernachlässigung der National- und Provinzialkonzilien den römischen Stuhl als den höchsten Oberhirten der ganzen Kirche in die traurige Notwendigkeit versetzt haben, sich der Sachen anzunehmen, damit die Kirchenordnung in den wesentlichen Punkten nicht gestört, und so schöne und herrliche Glieder des kirchlichen Körpers, ganze Nationen oder Provinzen, einer unglücklichen Verwirrung preisgegeben würden; wir müssen vielmehr der göttlichen Vorsehung danken, daß sie bei dem tiefen Schlafe so vieler Hirten und bestellter Sionswächter, bei der gänzlichen Erschlaffung der Kirchendisziplin und Auflösung aller sozialen Bande, die Augen des Oberhirten immer wachsam erhielt und ihn die Zügel dann ergreifen hieß, wenn sie in den Händen derer, welchen er sie anvertraut hatte, zu erschlaffen drohten."

[161] Ebd. 212. – Im folgenden geht Binterim noch auf die Bestätigung der Nationalsynoden durch die weltlichen Fürsten und den Papst ein.

V. Das Nationalkonzil in theologischen Handbüchern (18. Jh.)

Das massive Interesse des 17. Jahrhunderts am Nationalkonzil, das vor allem in Arbeiten zu ihrer Geschichte zum Ausdruck kommt, hat zur Folge, daß die genannte Synodenart ihren Einzug in die einschlägigen Handbücher hält. Die Nationalsynode wird zu einem der dort behandelten *genera conciliorum*, was sie bis dato nicht war[162]. Es ist in unserem Zusammenhang nicht möglich, die erste eindeutige Bezeugung der Nationalsynode als *genus conciliorum* zu nennen. Wir haben weiter oben auf interessante Stellen im Kontext des Konzils von Konstanz hingewiesen[163]. Wir finden die Nationalsynode bei Nikolaus von Kues und Johannes von Segovia erwähnt. Sie besitzt bei einem Autor wie Konrad Braun einen hervorragenden Platz, aber bei Melchior Cano wird sie 1563 noch nicht als selbständiges genus aufgeführt, sondern nur als eine Unterspecies der Provinzialsynode[164]. Klar belegt als selbständiges genus ist sie dagegen bei Robert Bellarmin (1586)[165]. Zurückhaltung zumindest gegenüber dem Terminus Nationalsynode findet man noch bei mehreren Autoren des 17. Jahrhunderts. Während Philipp Labbe die Nationalsynode sogar im Titel eines seiner Werke berücksichtigt[166], vermeidet sein Mitbruder, der Jesuit Jean Hardouin, die Bezeichnung und spricht statt dessen von *concilia regum iussu vel permissu congregata*[167]. Erstaunlicherweise vermeidet auch der dezidierte Gallikaner Jean de Launoy den Terminus[168]. Der Jesuit Pierre Joseph Cantel (1645–1684) zählt die Natio-

---

[162] Frühe Ausführungen über die *genera conciliorum* finden sich z. B. bei den Dekretisten im Anschluß an Decretum Gratiani, dist. 3 *Regula*. Rufinus (1157–1159) unterscheidet zwei Arten von Konzilien: General- bzw. Universalkonzilien und Provinzial- bzw. Partikularkonzilien (vgl. *Sieben*, Mittelalter 236). Die *Summa Coloniensis* (1169) fügt ebenso wie andere Summen dieser Zeit zu den genannten zwei Arten die Diözesansynode hinzu (vgl. *Sieben*, Mittelalter 240). Weder der Terminus noch der Begriff der Nationalsynode kommt bei den Dekretisten vor. Nicht anders ist der Befund bei den Dekretalisten; vgl. auch *Sieben*, Traktate 113–119.

[163] Vgl. Anm. 4.

[164] De locis theol. V, 3; Ausg. Rom 1900, I, 265: Provincialia concilia sunt, cum a metropolitano vel primate omnes unius provinciae aut etiam regni pontifices evocantur. – Im Kontext kritisiert Cano Gratian, weil er nur zwei *genera conciliorum* nenne, General- und Partikularsynoden, wo es doch tatsächlich drei gebe, nämlich außer den genannten auch noch die Diözesansynode, ebd. 264.

[165] Contr. IV, I, 4; Ausg. Paris 1870, II, 198: Sunt autem quatuor genera conciliorum: quaedam enim sunt generalia, quaedam nationalia, quaedam provincialia et quaedam dioecesana ... Nationalia dicuntur, in quibus conveniunt archiepiscopi et episcopi unius regni vel nationis, quibus praeest aliquis patriarcha vel primas, qualia sunt multa concilia Romana, Toletana et Africana, de quibus illud notandum est, ea, licet sint revera distincta a generalibus et provincialibus, tamen utrorumque nominibus appellari.

[166] Conciliorum generalium, nationalium, provincialium dioecesaneorum cum vitis epistolisque Romanorum pontificum historica synopsis ... Paris 1661; vgl. auch Francisco de Padilla, Index chronographiae seu epitome conciliorum orthodoxorum generalium, nationalium et provincialium, schon 1587.

[167] ACED 11, 1078–1079.

[168] Vgl. die verschiedenen Indices seiner *Opera omnia*.

nalsynode dann nicht nur als selbständiges *genus conciliorum*, sondern behandelt sie auch – weitgehend im Anschluß an de Marca – ausführlich[169].

Nennen wir nun einige Handbücher und Lexiken aus dem 18. Jahrhundert, die die Nationalsynode als eigenes *genus conciliorum* aufführen und etwas ausführlicher auf sie eingehen! Da ist zunächst der für die Geschichte der Konzilsidee sehr wichtige „Traité de l'étude des conciles et de leurs collections" des Pariser Theologen und Bibliothekars der Sorbonne François Salmon[170] von 1724, der wohl im Anschluß an de Marca einen Überblick über die Nationalsynoden gibt[171]. Größere Aufmerksamkeit verdient, was die berühmte „Encyclopédie" in ihrem sehr beachtlichen Artikel „Concile" von 1753 über die Nationalkonzilien schreibt[172]. Der Autor faßt zunächst zusammen, was er bei de Marca zur Frage der Einberufung gefunden hat, um dann fortzufahren: „L'autorité des conciles nationaux est considérable dans l'Eglise; comme ils en font une partie, ils approchent beaucoup des conciles oecuméniques, et c'est pour cela qu'on leur a donné quelquefois ce nom. Cette autorité est plus grande dans le royaume où ils ont été célébré, que chez les autres nations de la Chrétienté. En effet, une nation n'ayant aucun empire sur une autre nation également libre et indépendante, elle ne peut l'astreindre par les lois et les règles qu'elle établit. Néanmoins les conciles nationaux de France ont été en grande vénération chez les peuples étrangers et leur ont souvent servi de modèles; c'est le fruit de la sagesse de l'église gallicane et de l'attachement inviolable qu'elle a témoigné dans tous les temps pour l'ancienne discipline"[173].

Die verschiedenen Lexiken und Nachschlagewerke dieser Jahre führen die Nationalkonzilien jeweils als selbständiges *genus conciliorum* auf und gehen relativ ausführlich auf sie ein. Einen deutlichen Beweis für die Zunahme des Interesses am Nationalkonzil liefert Guy du Rousseaud de la Combe († 1749) in seinem „Recueil de Iurisprudence canonique et bénéficiale"[174]. Der entschiedene Gallikaner widmet dem Nationalkonzil nicht weniger Aufmerksamkeit als dem ökumenischen Konzil[175]. Der 1756 von Augustin Pons Alletz veröffentlichte „Dictionnaire des conciles"[176] begründet die königliche Einberufung der Nationalkonzilien einfach durch

[169] Metropolitanorum urbium historia civilis et ecclesiastica, Paris 1685; dissertatio V: de synodis provincialibus, nationalibus, oecumenicis, ebd. 76–87. – In der Frage der Einberufung der Nationalsynoden sucht Cantel zwischen de Marca und Thomassin zu vermitteln, ebd. 83–84.

[170] Analyse und Vorstellung dieses Traité bei *Sieben*, Reformation, Kap. XI, 2A.

[171] Traité III, 2; Ausg. Paris 1724, 560–565.

[172] Verfasser ist Matthieu-Antoine Bouchaud (1719–1804); Näheres zu diesem Autor und seinem Artikel „Concile" bei *Sieben*, Reformation, Kap. XI, 1A.

[173] Encyclopédie, Art. Concile, Bd. III, Paris 1753, 806–819, hier 818.

[174] Paris 1748.

[175] Art. Concile, ebd. Ausg. 1755, 140–152.

[176] Näheres zu Autor und Werk bei *Sieben*, Reformation, Kap. XI, 1A.

das Fehlen eines mit der entsprechenden Autorität ausgestatteten kirchlichen Oberen[177]. Das Mitglied der Nationalversammlung von 1789, der Mitverfasser der Constitution civile du clergé Pierre-Toussaint Durand de Maillane (1729–1814)[178] hält sich bei seinen Ausführungen über die Nationalkonzilien eng an de Marca[179]. Auch aus dem deutschen Sprachraum seien zwei Zeugnisse für das Eindringen der Nationalsynode in das theologische Handbuch genannt: Der Benediktiner Gregor Zallwein (1712–1766)[180] unterscheidet in seinen *Principia iuris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae* von 1763 drei Arten von Partikularsynoden: concilia nationalia, provincialia und dioecesana[181] und diskutiert relativ ausführlich ihre Autorität und ihre Notwendigkeit in bestimmten Situationen der Kirche[182]. Paul Joseph Riegger (1705–1775), Ratgeber Maria Theresias in geistlichen Angelegenheiten und Wegbereiter des Josephinischen Staatskirchentums, geht umfassend, wenn auch ziemlich oberflächlich im Rahmen seiner *Principia iuris ecclesiastici Germaniae*[183] auf die Nationalkonzilien ein. Sie stellen, vor den staatlichen und päpstlichen Gesetzen, den Konkordaten und den internationalen Verträgen, die erste Quelle des deutschen Kirchenrechts dar[184].

VI. Das Nationalkonzil in römischer Perspektive (8.–19. Jh.)

In einem seiner Kommentare schreibt der bekannte gallikanische Kirchenrechtler Zeger Bernhard van Espen (1696–1728)[185], die höchste Autorität komme dem ökumenischen Konzil zu, unter den nicht-ökumenischen Konzilien aber stehe an der Spitze die Nationalsynode, weil sie dem ökumenischen Konzil und seiner Repräsentanz der Gesamtkirche am nächsten komme[186]. Die Nähe des Nationalkonzils zum ökumeni-

---

[177] Ausg. Paris 1835, XII: „Les conciles nationaux sont les assemblées des évêques de toute une nation. Ils ont cela de propre que n'y ayant ordinairement aucun évêque de la nation qui ait juridiction sur tous les prélats de la même nation, ils ne peuvent être convoqués par aucun évêque en particulier, et on n'en peut faire la convocation que par ordre du prince."

[178] Vgl. *Lepointe,* Durand de Maillane, in: DDC 5 (1953) 82–84.

[179] Dictionnaire de droit canon et de pratique bénéficiale (1761), Lyon 1770, I, 613–614.

[180] Vgl. *Sieben,* Reformation, Kap. XI, 1 D.

[181] Principia III, 5, Ausg. Augsburg/Innsbruck 1763, I, 292.

[182] Ebd. 254–296.

[183] Münster 1774; Anhang zu Claude Fleury, Institutiones iuris ecclesiastici, ebd. 1774.

[184] Ebd. 6–13: De conciliis nationalibus Germaniae: quid concilia nationalia Germaniae; quo tempore primum sit celebratum concilium nationale; concilia haec auctoritate regum convocata; quae ratio in tractandis conciliis observata; non est necessaria pontificis praesentia et auctoritas; canones conditi vim legis ecclesiasticae habent; ex approbatione regia maius adhuc robur accipiunt; de collectione conciliorum.

[185] Näheres bei *Sieben,* Reformation, Kap. VIII, 2.

[186] Dissertatio de antiquis canonum codicibus, § 11, in: Opera omnia, Venedig 1781, V, 110: Et sane cum indubitatum sit, concilii oecumenici universalem et catholicam ecclesiam repraesentantis maiorem esse auctoritatem quam cuiusvis alterius concilii aut conventus particularis, nequamquam dubitari potest, quin hoc titulo canones concilii oecumenici reliquorum conciliorum canonibus auctoritate praevaleant. Ulterius, inter concilia non oecumenica indubie eo major est eorum auctoritas (ceteris intellige paribus) quo magis ad oecumenicam syn-

schen Konzil wird man vor Augen haben müssen, um Roms Haltung gegenüber der Nationalsynode richtig einordnen zu können. Es scheint, daß Rom nicht nur im ökumenischen, sondern auch im Nationalkonzil einen Rivalen im Anspruch auf die Leitung der Kirche sieht. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nun nicht möglich, das Verhältnis zwischen den Nationalkonzilien und dem Papst die ganze Geschichte entlang zu verfolgen; es muß genügen, einige herausragende Momente zu beleuchten.

Hält man sich an die Begriffsbestimmung der Autoren aus dem 17. Jahrhundert und betrachtet schon die afrikanische Universalsynode als ein Nationalkonzil, dann stellt schon die oben erwähnte Apiariusaffäre einen ersten Zusammenprall zwischen Rom und einem Nationalkonzil dar. Für uns beginnen, wie oben begründet, die Nationalsynoden erst mit den Reichskonzilien der germanischen Völkerstämme. Die Apiariusaffäre gehört damit in die weitere Vorgeschichte des Verhältnisses Papst/Nationalsynode.

Man wird sich jedoch davor hüten müssen, dieses Verhältnis als von Anfang an problematisch zu bezeichnen. Es ist wahr, schon zur Zeit der spanischen Nationalkonzilien, deren Selbstverständnis wir weiter oben beleuchtet haben, gab es einen nicht unbedeutenden Konflikt, nämlich über die dogmatischen Formulierungen des Julian von Toledo, aber dieser Streit stellt doch, gemessen an den vielen Jahren friedlicher Koexistenz dieser Nationalsynoden mit dem Heiligen Stuhl, eindeutig eine Ausnahme dar. Die gleiche friedliche Koexistenz ist für die frühen fränkischen Nationalkonzilien zu beobachten. Zeitweilig gibt es hier sogar mehr als friedliche Koexistenz, d. h. Nebeneinanderbestehen, ohne viel Notiz voneinander zu nehmen. Die Päpste setzen sich selber aktiv für die Abhaltung solcher Nationalkonzilien ein, ohne in irgendeiner Weise deren Leitung für sich in Anspruch zu nehmen oder die Könige aus ihrer führenden Stellung zu verdrängen. So wendet sich z. B. Gregor der Große 599 gleichzeitig an die zuständigen Bischöfe und das Königshaus, um die Abhaltung einer nationalen Reformsynode zu monieren. Die in beiden Briefen verwendete Formulierung ist aufschlußreich dafür, wie Gregor das Verhältnis zwischen Papst, König und Bischöfen konzipiert, nämlich als ein komplexes Miteinander[187]. Ähnlich aufschlußreich für

odum accedunt et maiorem totius ecclesiae partem repraesentant. Hac ratione inter non oecumenicas synodos eminent synodi, quae olim dioecesana, hodie nationales dicuntur.

[187] An die Bischöfe schreibt er: ... fraternitatem vestram auctore deo volumus synodum congregare atque in ea reverendissimo fratre nostro Aregio episcopo et dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate mediantibus omnia, quae sanctis canonibus sicut praediximus, sunt adversa, districte sub anathematis interpositione damnentur ... De quibus cunctis ... Syagrius episcopus cum omni synodo dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate remeante nobis quae acta fuerint, studeat nuntiare ... (Ep. 9, 218; MGH.Ep 2, 209, 30). Im Brief an die Großmutter des Königs ist der entscheidende Passus so formuliert: Salutantes excellentiam vestram paterno affectu petimus, ut de huius pravitatis emendatione deum vobis placabilem faciatis. Et ut nulla deinceps valeat occasione committi synodum fieri iussio vestra constituat, ubi praesente dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate sub districta anathematis interpositione de-

das genannte Verhältnis ist der Brief, mit dem Papst Zacharias die Synode von Lessines (743) und Soisson (744) bestätigt[188]. Es ist die Zeit, die der Gallikaner de Marca als *mirifica sacerdotii et imperii concordia* bezeichnet[189].

Ein ganz besonders markantes Zeugnis für das Selbstbewußtsein einer Nationalsynode gegenüber dem Heiligen Stuhl liefert das von Karl dem Großen einberufene und geleitete Konzil von Frankfurt (794), das nach Auffassung einiger Historiker vom Kaiser sogar als ein ökumenisches Konzil geplant gewesen sein soll[190]. Angesichts der folgenden Entwicklung nimmt sich die Frankfurter Synode wie ein letzter großer Akt der Selbstbehauptung aus; denn schon ein halbes Jahrhundert später beginnt die entscheidende Wende im Verhältnis Nationalsynode und Papst. Der starken und weitsichtigen Persönlichkeit Nikolaus' I. gelingt es, die fränkische Nationalsynode völlig unter seine Kontrolle zu bringen. Nikolaus I. versammelt nicht nur das fränkische Nationalkonzil aus eigener Vollmacht, ohne zuvor die Zustimmung des Königs einzuholen[191], er verbietet auch grundsätzlich die Abhaltung solcher Konzilien ohne seine ausdrückliche Erlaubnis[192]. Selbst Hinkmar, der große und machtbewußte Bischof von Reims vermag die durch Nikolaus eingeleitete Entwicklung, nämlich die fortschreitende Entmachtung der Nationalsynode, nicht aufzuhalten[193]. Eine weitere Station in der von Nikolaus I. eingeleiteten Wende des Verhältnisses Nationalkonzil/Römischer Stuhl stellt natürlich die gregorianische Reform dar, speziell greifbar in den propositiones IV, XVI, XX, XXI, XXV des *Dictatus papae*[194]. An die folgenden

---

beat interdici, ne ullus ex laico ad episcopatus audeat gradum accedere ... Curam vero et sollicitudinem eiusdem synodi, quam fiendam decrevimus, fratri coepiscopoque nostro Syagrio ... specialiter delegare curavimus. (Ep. 9,213. MGH.Ep 2,199,11)

[188] ACED 3, 1926: Referente nobis Bonifatio reverendissimo atque sanctissimo fratre nostro episcopo quod dum synodus aggregata esset in provincia vestra iuxta nostram commonitionem, mediantibus filiis nostris Pipino et Carolomanno principibus vestris peragente etiam vicem nostram praefato Bonifatio (Apostolischer Legat!), dominus inclinasset corda vestra cum principibus vestris in praedicationem eius, ut omnibus commotionibus eius oboediretis ... omnipotenti deo gratias egimus ... Vgl. im weiteren Zusammenhang *M. B. Bouvet,* Les relations entre les Eglises des Gaules et le Siège Apostolique (440–604). Etude de la correspondance et de sa réception jusqu'à Gratien. Position de Thèses, Paris 1985, 23–29.

[189] De concordia 6,19,2; 137.

[190] Gegen diese These zutreffend *H. Barion,* Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, in: ZSRG.K 19 (1930) 139–170; vgl. auch *F. L. Ganshof,* Observations sur le synode de Francfort de 794, in: Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer, Löwen 1946, I, 306–318.

[191] Nicolaus I, Ep. 74; MGH.Ep 6,405,22 ... praecipimus fratres nostros Remigium Lugdunensem, Adonem Viennensem, Wenilonem Rotomagensem una cum ceteris archiepiscopis et episcopis Galliarum et Neustriae ... in idipsum ... convenire.

[192] Ep. 66.a; MGH.Ep 6,380,3: ... sine apostolicae sedis praecepto nulli fas est vocandi (concilium generale) ... Weitere Einzelheiten vgl. *Sieben,* Mittelalter 31–45.

[193] Einzelheiten bei *Sieben,* Mittelalter 100–112; über die Rolle der Pseudoisidorischen Dekretalen bei dieser Entwicklung vgl. ebd. 61–74.

[194] *Mirbt* 282: Quod legatus eius (d.h. des Papstes) omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare (4); Quod nulla synodus absque praecepto eius debeat generalis vocari (16); quod nullus audeat condemnare

Jahrhunderte vermittelt aber wurde die durch Nikolaus I. begonnene und durch Gregor VII. weitergeführte Entmachtung der Nationalsynode zugunsten des Papsttums hauptsächlich durch den Kamaldulensermönch Gratian. Zwar wird die Nationalsynode nicht ausdrücklich in den beiden entscheidenden Distinktionen 17 und 18 seines Decretum genannt[195], aber sie fällt unter die dort ausgesprochenen Bestimmungen. Denn entweder ist sie eine Generalsynode, dann kann sie nach dist. 17 nur noch mit päpstlicher Erlaubnis stattfinden, oder sie ist ein *episcoporum concilium*, dann hat sie nach dist. 18 keine Kompetenz mehr, dogmatische Fragen und wichtigere Disziplinarangelegenheiten zu entscheiden[196]. Gratians Satz über das Verhältnis Römischer Stuhl/Nationalsynode blieb die folgenden Jahrhunderte in Geltung, praktisch bis zum heutigen Tag[197].

Wir machen einen Sprung vom 12. ins 16. Jahrhundert, bis zum Konzil von Trient. Zu seinem Reformprogramm gehörte auch der Vorschlag, das kirchliche Synodalleben wieder zu reaktivieren. Man dachte dabei aber ausschließlich an Synoden auf Diözesan- und Provinzialebene[198]. Tatsächlich faßte das Konzil nach längeren und ausführlichen Diskussionen einen entsprechenden Beschluß[199]. An eine Wiederbelebung der Institution des Nationalkonzils aber dachte niemand auf dem Konzil

---

apostolicam sedem appellantem (20); quod maiores causae cuiuscumque ecclesiae ad eam referri debeant (21); quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare (25).

[195] Ausg. Friedberg 50: Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est (dist. 17). Episcoporum igitur concilia, ut ex praemissis apparet, sunt invalida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim necessaria episcoporum concilia ad exhortationem et correctionem, quae etsi non habent vim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias statutum est et generaliter seu specialiter observari praeceptum. – Zu den zugrunde liegenden Quellen und zur Interpretation vgl. *Sieben*, Mittelalter 228–230.

[196] Zur dekretistischen Auslegung beider Distinktionen vgl. *Sieben*, Mittelalter 256.269–270.

[197] Vgl. den gallikanischen Historiker und Kirchenrechtler Claude Fleury, Histoire ecclésiastique, livre 70, § 28; Ausg. Paris 1781, X,260: „Ce qui est certain, c'est que depuis ce temps on ne connut presque plus d'autre droit canonique que celui qui était compris dans ce livre et on le nomma simplement le décret. Il favorise partout les nouvelles prétentions de la cour de Rome, fondées sur les fausses décrétales ..." Nach dem Zitat von Decretum Gratiani 25 q 1 c 16, wo der Papst in seiner Stellung gegenüber dem Kirchenrecht allgemein mit Jesus Christus selber verglichen wird (sicut Christus, qui legem dedit, ipsam legem carnaliter implevit ... sic et summae sedis pontifices canonibus a se sive ab aliis sua auctoritate conditis reverentiam exhibent et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis observandos exhibeant) fährt der französische Gallikaner fort: „Ainsi parle Gratien, mais de son chef, et sans alléguer aucune autorité de cette doctrine inouie jusques alors; et toutefois les siècles suivant l'ont embrassée sur sa parole: tout ce qui se trouve dans son décret a passé pour la pure discipline de l'Eglise et on ne l'a point cherché ailleurs pendant les trois siècles suivant."

[198] Vgl. *S. C. Bonicelli*, I concili particulari da Graciano al concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina, Brescia 1971, 192: „Sia il concilio Lateranense V, sia il concilio di Trento testimoniano la vitalità dell'idea dei concili provinciali. Come i grandi documenti del periodo conciliarista, anche i nostri hanno ignorato totalmente i concili nazionali e primaziali: quasi scomparsi dalla vita pratica, richiamanti a molti bagliori di scisma, erano mal iudicati ed apertamente osteggiati."

[199] Sessio 24, Decretum de reformatione; c. II; COD (1973) 761. – Zur Diskussion der Konzilsväter und zur Interpretation des Kanons vgl. *Bonicelli* 146–204.

selber[200]. Vom Nationalkonzil sprachen nur die Gegner des Provinzialkonzils, die es in Trient auch gab. Man warnte vor diesen, denn sie eröffneten notwendig den Weg zu jenen[201]. Ein besonders interessantes Zeugnis für die römischen Befürchtungen hinsichtlich der Nationalsynode enthält ein Brief des Bischofs von Fana, Pietro Bertano (1501–1558)[202] an Kardinal Farnese vom 14.1.1547. Der Dominikaner referiert hier die von ihm in der Debatte über die Provinzialkonzilien vorgetragenen Argumente gegen die Wiedereinführung der genannten Konzilien. Seiner Meinung nach liefern die Nationalkonzilien die Kirche der weltlichen Macht aus, was besonders in der gegenwärtigen Zeit zu vermeiden ist. Solche Konzilien werden den Fürsten jedenfalls willfährig sein. Ein Dekret über die Provinzialsynoden räumt der weltlichen Macht die Möglichkeit ein, Nationalkonzilien zu versammeln, was gleichbedeutend mit dem Weltuntergang ist. Wenn man nun wirklich nicht umhin kommt, die Versammlung von Provinzialkonzilien zu erlauben, dann ist unbedingt dafür Sorge zu tragen, daß daraus keine Nationalsynoden werden können. Eine entsprechende Erlaubnis müßte mit zwei Klauseln versehen werden, erstens daß die Vereinigung mit einer anderen Provinzialsynode nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des Papstes gestattet, zweitens, daß für die einzelnen Bischöfe die Teilnahme an einer anderen als der eigenen Provinzialsynode strengstens verboten ist[203]. Ähnlich spricht sich der päpstliche Legat auf dem Konzil, Giovanni Maria del Monte (1487–1555), der spätere Papst Julius III., zugunsten der Wiedereinführung der Provinzialsynoden aus. Auch er unterläßt dabei nicht die Warnung vor den „immer verhängnisvollen" Nationalkonzilien[204].

---

[200] Zu nennen wäre höchstens der Gesandte Kaiser Karls V., Francisco Vargas, der neben den Provinzialsynoden auch die Wiedereinführung der Nationalkonzilien befürwortete; vgl. CT 13, 180, 44: Sed interea, dum in hac calamitate versamus, redintegranda sunt provincialia et, cum opus erit, nationalia concilia, quibus mores et abusus in singulis regionibus (quoad tempora ferent) ex decretis conciliorum et canonum corrigantur ...

[201] CT 9, 863, 32: Caput (d.h. canon II des Reformdekrets) non placet, ne ex hoc deducamur ad concilia nationalia; ebd. 866, 29: Caput non placet, ne ex his succedant concilia nationalia.

[202] Vgl. *H. Jedin*, Bertano, in: LThK 2 (1958) 263.

[203] Nr. 622; CT 10, 789–790, hier 790, 7: Et lungamente mostrai molti cattivi effetti causati da concilii provintiali, mostrando parimente, che se mai fu tempo, nel quale li concilii provintiali non si devessero usare, questo è quello, perchè soggiugheranno tutto l'esser ecclesiastico alle podestà laiche, et si faranno tutte a favore d'e prencipi, et faremo lecito per decreto del conc[ili]o Tridentino a tutti e prencipi di congregare i con[cilii] natio[na]li, che sarà la ruina del mondo. Io dissi di maniera, che ruppi tutta la trama di questo concilio ... Ben dico a V. S^{ria} Illma, che è giusta cosa il conceder il concilio metropolitano, ma bisogna in questa concessione esser provido, perchè dal metropolitano nasceria facilmente il conc[ili]o provintiale nationale, si come per lo passato s'è veduto. Concedendo adunque e sinodi metropolitani, bisogna per mio giuditio ponerli due clausule, l'una, che due metropolitani non possino convenir insieme in un sinodo senza expressa auttorità del Pontifice Romano, l'altra, che niuno suffraganeo d'un metropolitano possi andar' al sinodo dell'altro metropolitano senza la p[redett]a auttorità, et ponerli gravissime pene et così serare i passi. – Vgl. auch CT 1, 114, 5–12.

[204] CT 1, 120, 10: Quantum ad executores, quoniam a multis approbari video, ut renoven-

Wir machen nochmals einen Sprung, diesmal vom 16. ins 19. Jahrhundert. Am Ende des vergangenen und zu Beginn des neuen Jahrhunderts haben in Paris drei Nationalkonzilien stattgefunden. Sie haben sicher nicht dazu beigetragen, Roms Mißtrauen diesem Synodentyp gegenüber abzubauen. Zunächst fand vom 15. 8. bis 17. 11. 1797 das erste Nationalkonzil der konstitutionellen französischen Kirche statt[205], ein zweites folgte vom 29. 7. bis zum 16. 8. 1801[206]. Keine der beiden genannten Nationalsynoden der konstitutionellen Kirche wurde von Rom anerkannt. Die von Napoleon einberufene Nationalsynode vom 17. 7. bis 2. 10. 1811 unter der Präsidentschaft von Kardinal Fesch bestand zwar aus romtreuen Bischöfen, wurde aber genauso wenig wie die beiden vorgenannten Konzilien von Rom als Konzil approbiert[207]. 1822 berief der ungarische Primas kraft alter Privilegien ohne römische Erlaubnis eine Nationalsynode nach Preßburg. Die Dekrete wurden nach Abschluß des Konzils nach Rom geschickt, aber nie formell bestätigt[208].

1848 ersuchte der in Würzburg versammelte deutsche Episkopat in Rom um die Erlaubnis, 1849 eine Nationalsynode abzuhalten[209]. Dieses Projekt ist im Zusammenhang zu sehen mit damaligen Bestrebungen, möglichst auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens Synoden abzuhalten. Diese Forderungen und Pläne stehen ihrerseits natürlich im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen von 1848[210]. Die von Rom erbetene Erlaubnis wurde jedoch mit der Begründung verweigert, für eine solche „feierliche" Versammlung fehlten unter den gegenwärtigen Umständen

---

tur provincialia concilia, sciant patres nobis quoque – quoad me tantum loquor – non improbari, instaurationem conciliorum provincialium inquam, qui ab uno metropolitano et suffraganeis eiusdem constituuntur, non plurium, veluti quos nationale vocant; haec enim semper perniciosa fuere, illa vero ut plurimum salubria.

[205] Vgl. hierüber *A. Ch. Peltier,* Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers, II, Paris 1847, 347–353; *P. A. Alletz,* Dictionnaire des conciles, Ausg. Besançon 1822, 275–296.

[206] Vgl. *Peltier* II, 353–358; *Alletz* (1822) 297–395.

[207] Vgl. die Akten in ADSCR 6, 993–1023; *Alletz* (1822) 394–398; *J. Leflon,* Le concile impérial de 1811, in: HE 20, 1951, 265–269.

[208] Vgl. *Metz* 120–121.

[209] Brief vom 14. 11. 1848, in: ADSCR 5, 990–991: Quibus rebus omnibus mature et accurate perpensis id nobis persuasimus, concilium nationale, ut irreparabile damnum ab Ecclesia amoveretur, utilissimum maximeque necessarium ac iusto opportunoque tempore celebrandum esse. Hoc votum nostrum ut clementissime accipias et approbes, Sanctissime pater, humillime et quam enixissime te rogamus (991). – Einzelheiten bei *R. Lill,* Die ersten deutschen Bischofsversammlungen, Freiburg 1964, 32–52. Vgl. auch *E. Iserloh,* Die Geschichte der deutschen Bischofskonferenz, in: *ders.,* Kirche – Ereignis und Institution, Münster 1985, I, 346–360.

[210] Neben Befürwortern des Synodengedankens gab es auch Gegner; vgl. die bei *Sieben,* Alte Kirche 2, Anm. 4 genannten Autoren, außerdem *J. B. Kastner,* Die katholische Kirche Deutschlands in ihrer projektierten und möglichen Verbesserung, Sulzbach 1829; *J. Fessler,* Über die Provinzial-Concilien und Diözesansynoden, Innsbruck 1849; *A. Schmid,* Die Bistumssynode. Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neuen Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche, Regensburg 1850. Zum Ganzen vgl. *A. Doeberl,* Der Ruf nach Diözesansynoden in den Jahren 1848 und 1849, in: HPBL 171 (1923) 129–136.

die erforderliche Zeit und Ruhe[211]. Eine Bitte des französischen Episkopats in derselben Angelegenheit[212] wurde gleicherweise abgeschlagen[213]. In beiden Antwortschreiben ruft der Papst, fast mit den gleichen Worten, den Grundsatz in Erinnerung, daß die Nationalsynode, wenn überhaupt, dann nur mit seiner ausdrücklichen Erlaubnis versammelt werden darf[214]. Rom wollte also weder in Deutschland noch in Frankreich zum gegebenen Zeitpunkt eine Nationalsynode. Solche Synoden paßten offensichtlich nicht in das Grundkonzept, das Pius IX. für sein Pontifikat von Anfang an entworfen hatte. Der päpstliche Primat sollte gestärkt werden. Nationalkonzilien waren ihrer ganzen Natur nach nicht dazu geeignet, dieses Programm zu fördern[215].

Dem Episkopat anderer Länder gegenüber war Rom jedoch weniger mißtrauisch. 1850, 1875 und 1900 fanden irische Nationalkonzilien statt, 1852, 1866 und 1884 solche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, mehrere weitere in anderen Ländern[216]. Es handelt sich hier, sehen wir einmal von Irland ab, um Missionsländer, die der Propaganda fidei unterstellt, ganz von Rom abhängig waren. Irgendwelche Gefahren für den römischen Primat waren hier nicht zu erwarten[217]. Rom sah folglich kein Problem in der Abhaltung von Nationalkonzilien, die das kirchliche Leben der betreffenden Länder ordnen sollten.

---

[211] Pius IX., Brief vom 17.5.1849, in: ADSCR 5, 994–995.

[212] Brief vom 2.3.1849, in: ADSCR 4, 2–3: In tali nostrarum rerum momento ad Sanctitatem vestram, cui agnos et oves Christus commisit fidenti animo concurrimus vestram caritatem deprecantes ut concilium plenarium totius gentis Gallicanae ordinare dignemini. Wenn der Papst schon nicht persönlich kommen könne, so möge er wenigstens einen Legaten entsenden.

[213] Pius IX., Brief vom 17.5.1849, in: ADSCR 4, 4: Die abschlägige Antwort wird fast in den gleichen Worten gegeben wie im Brief an den deutschen Episkopat, aber ein weiterer Grund hinzugefügt: Über die wirkliche Meinung der französischen Bischöfe bestehe in dieser Frage Ungewißheit. Tatsache sei, daß zahlreiche Bischöfe in ihren Briefen an den Heiligen Stuhl diesem „Verlangen" nach einer Nationalsynode bisher keinen Ausdruck gegeben haben.

[214] ADSCR 5, 995: ... enixis precibus a Nobis efflagitastis, ut huic vestro desiderio occurrere velimus, cum probe noscatis, concilium idem absque Nostra et Apostolica Sedis auctoritate nec indici nec haberi posse. – ADSCR 4, 4: Et quoniam optime nostis concilium eiusmodi absque apostolicae Sedis venia nec indici nec haberi posse, idcirco enixis precibus a nobis postulastis, ut concilium idem suprema nostra apostolica auctoritate convocare sin minus per nos ipsos, saltem per nostrum et apostolicae sedis delegatum praesidere velimus atque insuper statuere quae in concilio ipso tractari deberent.

[215] Vgl. hierzu *Lill* 52: „Die lange durchdachte Entscheidung war grundsätzlicher Natur. Das zeigt sich schon darin, daß Pius IX. am selben Tag den französischen Bischöfen, die ebenfalls ein Nationalkonzil beantragt hatten, eine gleichlautende Antwort erteilte. Mit der unbedingten Stärkung des päpstlichen Primates, die Pius und seiner Umgebung schon in den ersten Jahren des Pontifikates als Hauptziel vorschwebte, ließen sich Nationalkonzilien, die für mehrere Kirchenprovinzen verbindliche Beschlüsse fassen konnten, nicht vereinbaren. Eine durch große Tradition legitimierte Form der kirchlichen Gesetzgebung, deren zeitgemäße Wiedereinführung den kirchlichen Notwendigkeiten in den verschiedenen Ländern hätte Rechnung tragen können, wurde dem kurialen Zentralismus geopfert."

[216] Vgl. die Liste bei *Metz* 122–124.

[217] Vgl. *Metz* 121: „Il importait d'implanter le christianisme et d'organiser la hiérarchie

Die Redaktoren des Codex iuris canonici von 1917 orientierten sich bei der Abfassung der canones 281–292, heißt es[218], an der römischen Praxis der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies mag für die Einzelbestimmungen der canones 282–290, die den Ablauf und die Modalitäten dieser Nationalkonzilien regeln, zutreffen. Hinter den entscheidenden Canones 281 und 291 § 1, die das Verhältnis der Nationalsynode zum Römischen Stuhl bestimmen[219], steht aber natürlich mehr als die römische Praxis der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In diesen beiden Canones kommt die römische Tradition zur Geltung, die in dist. 17 des decretum Gratiani ihren geschichtswirksamsten Ausdruck gefunden hat[220].

---

dans ces pays, qui étaient sous l'entière dépendance de Rome et qui par conséquent, ne constituaient pas un danger pour le courant centralisateur de la Curie romaine."

[218] *Metz* 124: „Pratiquement, les canonistes chargés de la rédaction du Code ont mis, sous la forme de canons, les mesures prises par les papes dans la seconde moitié du XIXe siècle à propos des conciles pléniers dont ils ont autorisé la réunion en quelques pays; on ne trouve pas de nouvelles dispositions. La législation du Code reste parfaitement dans la ligne de la pratique suivie par Rome avant 1917."

[219] Canon 281: Ordinarii plurium provinciarum ecclesiasticarum in concilium plenarium convenire possunt, petita tamen venia a Romano pontifice, qui suum Legatum designat ad concilium convocandum eique praesidendum. – Canon 291.1: Absoluto concilio plenario aut provinciali, praeses acta et decreta omnia ad sanctam sedem transmittat, nec eadem antea promulgentur, quam a Sacra Congregatione Concilii expensa et recognita fuerint.

[220] Vgl. Anm. 195.

ThPh 62 (1987) 563–579

„Gerechtigkeit" Moraltheologische Erwägungen zu einem strapazierten Begriff

Von Philipp Schmitz S.J.

Es fällt auf, daß viele Zeitgenossen von Fragen bewegt werden, die man „Fragen der Gerechtigkeit" nennen kann. Sie lassen sich anrühren von Menschen, die Hunger leiden, unterernährt sind, Krankheiten aller Art haben, daraufhin in einen Kreislauf von Resignation, Arbeitslosigkeit und Armut verfallen. Sie werden betroffen durch Probleme der Dritten Welt, der Not von Asylanten und Ausländern, durch die Gewalt von Terroristen und das sinnlose Leid ihrer Opfer. Sie machen sich Gedanken um den gerechten Umgang mit Gruppen, denen gegenüber sie eine besondere Verantwortung spüren: Juden, Gastarbeiter, Kindern, Frauen, Gerechtigkeit hat in allen Grundwertkatalogen ihren Platz.

Die zeitgenössische ethische Diskussion hält mit dem gewachsenen Interesse an Gerechtigkeit nicht Schritt. Es gibt zwar Versuche, das, was die katholische Soziallehre über diesen Begriff zu sagen wußte, wieder in Erinnerung zu rufen und von neuen Fragestellungen her zu interpretieren[1], aber die von Ökonomen und Sozialwissenschaftlern vorangetriebene Reflexion bleibt für die Ethik und Moraltheologie ertraglos. Umgekehrt halten sich die sogenannten grundsätzlichen Erwägungen von Ethikern und Moraltheologen in vornehmer Distanz zu den Ergebnissen der Soziallehre. Hinter den Gitterstäben ihrer Methodenfestlegungen wiederholen diese gebetsmühlenartig die Ansicht, Gerechtigkeit – wie übrigens auch alle anderen ethischen Begriffe – diene nur zur Bezeichnung der Handlungsprinzipien, die das sittlich Richtige bestimmen[2]. Obwohl das theologische Thema „Glaube und Gerechtigkeit" den konkreten sozialen Fragestellungen näher ist, bleibt auch darin die Konturierung des Begriffes „Gerechtigkeit" schwach. Es ist die kuriose Situation entstanden, daß ein Begriff, der in aller Munde ist, unklar bleibt. Mit einer solchen Tatsache sollte man sich aber nicht abfinden.

Unsere Sprache ist in bezug auf den Begriff Gerechtigkeit allerdings äußerst vieldeutig[3]. In Wörterbüchern findet sich zunächst die eher un-

---

[1] Das geschieht vor allem bei der Diskussion um den Hirtenbrief der katholischen Kirche der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", siehe „Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft". Der Hirtenbrief ... Aus deutscher Sicht kommentiert von *Fr. Hengsbach*, Freiburg 1987, 261–283; *D. Hollenbach*, Modern Catholic Teachings Concerning Justice, in: J. C. Haughey (ed), The Faith That Does Justice, New York 1977, 207–231.

[2] Z. B. *B. D. Witschen*, Das Prinzip der Gerechtigkeit – ein deontologisches Prinzip? – in: ThGl 75 (1985) 248–269.

[3] Um Sprache – um eine Nominaldefinition, nicht eine Realdefinition von Gerechtigkeit – geht es selbstverständlich zuerst, vgl. *D. Witschen*, „Gerechtigkeit" als universales und partikuläres Tugendwort, in: ThGL 77 (1987) 36–62, 36–45.

spezifische Bedeutung, die in solchen Zusammensetzungen – wie mundgerecht, kunstgerecht, altersgerecht, Sachgerechtigkeit, Systemgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit vorkommt. Das, was da gemeint ist – materiale Richtigkeit – ist aber nicht das vordringlichste Thema des Ethikers.

Weiterhin wird Gerechtigkeit als der fundamentale Sinn des Rechts, der Menschenrechte und Rechtsordnungen bezeichnet. Das Recht wiederum ist – sagen die Juristen in Anschluß an G. Radbruch – „die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen"[4]. So interessant diese Verhältnisbestimmung zwischen Recht und Gerechtigkeit ist, sie ist auch nicht das primäre Thema des Ethikers.

Gerechtigkeit ist aber auch das normative Prinzip des Zusammenlebens der Menschen. Sie ist der fundamentale, aber immer vom Menschen durch Tat oder Unterlassen beeinflußbare Maßstab der politisch-sozialen Welt, der gesellschaftlichen Institutionen von Ehe und Familie, der Systeme der Wirtschaft, des Bildungswesens und des Staates. Sie ist das Kriterium, durch das dieser Bereich des Sozialen an der Idee des Guten gemessen wird. Das kann unser Thema sein. Wir werden als erstes einen Eindruck zu gewinnen suchen, wie die katholische Soziallehre es im Lauf ihrer Geschichte angestellt hat, Staat, Gesellschaft und Welt mit Hilfe des Gerechtigkeitsbegriffes der Idee des sittlich Guten zu unterwerfen (I). Daß mit Hilfe einer so verstandenen Gerechtigkeit auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch noch die Möglichkeit besteht, das sittlich Gute – sowohl im objektiven wie im subjektiven Sinn – inhaltlich zu benennen, das soll daran anschließend dargelegt werden (II). Auf dem damit gezeichneten Horizont ist es dann auch möglich, die für die ethische Methode systematische Bedeutung des Begriffes Gerechtigkeit zu begreifen (III).

I. Der überkommene Begriff „Gerechtigkeit"[5]

Der Begriff der Gerechtigkeit ist im Laufe der Zeit arg strapaziert worden. Wie jeder sittliche Begriff ist er – trotz gegenteiliger Versicherungen – in die unterschiedlichsten Systeme und Weltsichten eingefügt und standortabhängig umgedeutet worden.

1. Das Dreieck der Gerechtigkeit

Eine Gruppe derer, die sich dieses Begriffes bedient, bewegt sich im Rahmen der ältesten Definition von Gerechtigkeit: *Jedem gemäß dem ihm*

[4] *G. Radbruch*, Rechtsphilosophie (Hg. E. Wolf, H. P. Schneider), Stuttgart [8]1973, 339.

[5] Vgl. *W. Kerber, C. Westermann, B. Spörlein*, „Gerechtigkeit", in: F. Böckle, et al., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 17, Freiburg 1985, 5–75; *J. Scharbert, A. Finkel, D. Lührmann, H. Merkel, L. Hödl, B. Hägglund, B. Taureck*, „Gerechtigkeit", in: TRE 12 (1984) 404–448; *O. Höffe, A. Hollerbach, W. Kerber*, „Gerechtigkeit" in: StL [7]1986, 895–906; *J. R. Lucas*, On Justice, Oxford 1980.

durch das Gesetz Zugeteilten[6]. Bei „Gesetz" ist daher daran zu denken, was Sokrates darunter verstand, die soziale Urform des „agathon" (Guten), an der der Bereich des Sozialen und soziale Handlungen gemessen werden. Für Plato ist der ideale Staat aus dem Gesetz heraus gestaltet; er realisiert sich dadurch, daß jeder der drei Stände (Philosophen-Regenten; Krieger; Bauern und Handwerker) durch die Erfüllung seiner besonderen Aufgabe zum Nutzen des Ganzen – und im Sinn der Gesetze – das Seine tut. Für Aristoteles sind die in der „Polis" grundgelegten Gesetze die Manifestationen des Guten; sie sind beileibe nicht nur ihrer Gesetztheit wegen zu befolgen[7]. Auch bei Thomas von Aquin[8] leitet sich die allgemeine Gerechtigkeit *objektiv* von den Gesetzen ab und wird darum „iustitia legalis" genannt. Sie orientiert sich – so kann der große Theologe des Mittelalters auch sagen – an der Vorstellung des „bonum commune"[9] als universalem Wert, der die göttliche Weltordnung verkörpert. Auf diese Weise vermöge sie zur Grundnorm gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftswürdigen Handelns zu werden. *Subjektiv* gilt die Gerechtigkeit als die Grundhaltung, mit der der Mensch sich in Freiheit vollende – im Rechtsgehorsam, in der Friedenswahrung, in der Erfüllung von Steuer- und Abgabenpflicht, in der Mitverantwortung in öffentlichen Ämtern, usw.[10] Unübersehbar ist, daß für Thomas von Aquin die Gerechtigkeit ebenso eingebettet ist in eine mittelalterlich-ständische Gesellschaftsordnung, wie – vom Glauben aus gesehen – in das „corpus christianum".

Die katholische Soziallehre hat eine an diesen Parametern sich mes-

---

[6] Vgl. *B. Brülisauer,* Die Idee der Gerechtigkeit, in: StPh 38 (1979) 207–226.

[7] Dieser allgemeinen Gerechtigkeit ordnet Aristoteles die partikuläre Gerechtigkeit unter: sie ist *entweder* austeilende (distributive) *oder* ausgleichende Gerechtigkeit. Die distributive Gerechtigkeit ist das Maß, mit dem der Staat der einzelnen Person entsprechend ihrer Stellung im Ganzen Güter und Dienste zuteilt. Die ausgleichende Gerechtigkeit wirkt sich im Zivil- und Strafrecht aus. Zu den genannten beiden Formen der partikulären Gerechtigkeit fügt Aristoteles noch die kommutative Gerechtigkeit hinzu, die den Ausgleich von Leistung und Gegenleistung beim Tauschverkehr untereinander reguliert (EN 5. Buch, 1129 a 1–1138 b 22).

[8] Vgl. *J. Pieper,* Das Viergespann, München 1964, 65–162.

[9] Die herrschende, am neuzeitlichen Denkstil orientierte Meinung definiert das Gemeinwohl als einen organisatorischen und die Gesellschaft organisierenden Funktionswert: „Inbegriff alles dessen, was an Vorbedingungen oder Voraussetzungen erfüllt sein muß, damit der einzelne durch Regen seiner Kräfte sein eigenes Wohl verwirklichen kann". Unter den Vertretern der katholischen Soziallehre gibt es jedoch eine Denkrichtung, die sich an Thomas von Aquin anlehnt und das Gemeinwohl als universalen Wert versteht, der zugleich die Vollendung und die Freiheit des einzelnen miteinschließt. Danach ist das Gemeinwohl nicht ein Funktions- sondern Eigenwert; ihm kann das Einzelwohl der Personen nicht gegenübergestellt werden, weil es in ihm enthalten ist (vgl. *O. von Nell-Breuning,* Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien–München–Zürich 1980, 40–50).

[10] Als allgemeine Gerechtigkeit, die das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen regelt, ist sie von der besonderen Gerechtigkeit abzugrenzen, die sich in zwei Richtungen ausdifferenziert und als Verteilungsgerechtigkeit (iustitia distributiva) das Verhältnis der Gemeinschaft zu ihren Mitgliedern, als Tauschgerechtigkeit (iustitia commutativa) das Verhältnis der Mitglieder untereinander regelt.

sende Definition lange als Basis ihrer Überlegungen akzeptiert. Für sie war der Staat (mit seiner Autorität) in einem als normativ konzipierten Naturzustand (Solidarität) das anlogatum primarium der Gerechtigkeit. Auch wenn sie wußte, daß er als Träger der Zwangsgewalt Folge der Sünde und so auch gegenüber untergeordneten Formen der Autorität vorläufig (Subsidiarität) sei, gewährleiste er, so sagte sie, durch das Gemeinwohl[11] (formale Kompetenz) eine Ordnung materialer Gerechtigkeit (inhaltliche Kompetenz)[12]. Darzustellen seien seine – und aller sozialen Ordnungen – Strukturen in der Form eines Dreiecks: die Basislinie „iustitia legalis" (Gesetzesgerechtigkeit), der linke Schenkel des Dreiecks „iustitia distributiva" (Verteilungsgerechtigkeit), die einen angemessenen Anteil aller am gesellschaftlichen Reichtum (Einkommen, Vermögen, Macht) garantiere, d. h. Mindestausstattung aller Menschen mit den zum Leben notwendigen Gütern entsprechend den materiellen Grundbedürfnissen, und der andere Schenkel des Dreiecks „iustitia commutativa" (Tauschgerechtigkeit), die ein Gleichgewicht von Leistung und Gegenleistung in privaten Beziehungen und Verträgen verlange.

Bei der damit skizzierten Variante des Gerechtigkeitsbegriffes handelt es sich um eine im wahrsten Sinn sittliche Vorstellung. Damit hat der zeitgenössische Beobachter seine Schwierigkeiten. Er empfindet bei weitem nicht alles, was mit dem Dreieck der „iustitia" angesprochen ist, als sittlich. Institutionen, die als gerecht ausgegeben werden, sind in seiner Sicht auch Produkte von Macht- und Interessenskämpfen, oft eher zufällige Produkte des Selbstorganisationswillens der Bürger, Ausprägungen verselbständigter Rationalität und Verwaltung. Da sein Anliegen die Freiheit des einzelnen ist, hat er es leichter, Sittlichkeit nicht in Institutionen, sondern bei Personen zu sehen. Er ändert darum das Gerüst, auf dem die Gerechtigkeit steht: *Jedem das Gleiche* lautet sein Kürzel für die Gerechtigkeitsdefinition. Die Freiheit des einen, sagt er, muß mit der Freiheit des anderen in Einklang gebracht werden, und zwar nach dem Maß der Gleichheit. Gerechtigkeit soll das normative Prinzip für eine Gesellschaft sein, in der alle das ihnen zustehende Maß an Freiheit besitzen und so (gleich) behandelt werden müssen. Sicher ist die gedankliche Verbindung von Gerechtigkeit und Gleichheit nicht neu. Schon Aristoteles hat bei der „iustitia particularis" die „Gleichheit" zum zentralen Element des Gerechtigkeitsbegriffes gemacht[13]. Auch Thomas von Aquin deutet in der Behandlung der Gerechtigkeit auf die Akzente der „aequali-

[11] *A. Gewirth,* Political Justice, in: R. B. Brandt (ed), Social justice, Englewood Cliffs, N.J. 1962, 119–170, 164 definiert zwar „political justice" nach dem „common good", aber dieses ist nicht einfachhin vorgegeben, sondern wird jeweils neu aus funktional zu verstehenden Grundrechten zusammengesetzt.

[12] Die Zuordnung zeigt sich in der dreifachen Funktion der „polity" (Ordnungsrahmen, Verfassungen, Institutionen), „policy" (Inhalte, Ziele, Werte, Aufgaben), „politics" (Prozeß, Kampf, Konflikthandeln).

[13] NE 5. Buch, 1132a 31–2.

tas" und „aequitas", der Billigkeit und des Ausgleichs hin[14]. Doch erst die Neuzeit, die einen verbindlichen sozialen Orientierungsrahmen verloren hat, erfaßt die volle sittliche Bedeutung von Gleichheit („Gleiches gleich, Ungleiches ungleich") und deren Bedeutung für den Gerechtigkeitsbegriff[15]. Von der Gesetzesgerechtigkeit (iustitia legalis) übernimmt jetzt die Einzelgerechtigkeit (iustitia commutativa) die Rolle des Vorreiters. In dem (nunmehr) umgestülpten Dreieck erhält sie die Funktion der Basislinie. Der linke Schenkel des Dreiecks gibt zu erkennen, daß Strukturen und Institutionen erst entworfen werden müssen (iustitia legalis). Der rechte Schenkel deutet auf die auch für die Freiheit wichtige Verteilung/Beteiligung (iustitia distributiva).

Wo die Gesetze, die Polis, der Staat – oder auch die hegelsche Geschichte, die klassenlose Gesellschaft – das sittlich Gute als Vorgegebenheit und Orientierungsrahmen für die Gerechtigkeit – nicht mehr zur Verfügung stellen, legt man nunmehr sein ganzes Vertrauen in eine Prozedur, mit deren Hilfe man eine Gerechtigkeitsordnung – bzw. eine diese ersetzende Diskurs- und Kommunikationsgemeinschaft – zu konstruieren hofft. Als keineswegs selbstverständlich will man voraussetzen, daß es die Freiheit sei, die in Gleichheit verteilt wird. Man stellt der Freiheit Verdienst, Wohl, Interessen und andere ähnliche Kriterien voran[16]. Als gerecht empfindet man eine Zuteilung des Ganzen je nach Verdienst, Leistung *(jedem nach seinem Verdienst, nach seiner Leistung)*, oder – soweit das mit der entsprechenden Erwartung der anderen kompatibel ist – je nach dem erwarteten Wohl *(jedem nach seinem angestrebten Wohl)*, oder je nach dem Interesse *(jedem nach seinem Interesse)*[17], oder je nach dem humanen Wert *(jedem nach seinem Wert)*[18]. Es ist auffällig, daß im Gegensatz zu der Version von Gerechtigkeit, bei der Freiheit das Zu-verteilende ist, bei diesen weiteren Formeln die Gleichheit an Bedeutung verliert. Sie wird zum Mittel, mit dessen Hilfe das jeweilige Ziel verfolgt wird. Für die Utilitaristen[19], die das Soziale nach den Kriterien „Interessen" oder „Wohl" oder „Leistung" oder nach allen drei konzipieren, ist

---

[14] Thomas von Aquin, Sth II–II, qu. 57.

[15] *B. A. O. Williams,* The Idea of Equality, in: P. Laslett and W. G. Runciman (eds), Philosophy, Politics and Society, II, Oxford, 1962; *G. Vlastos,* Justice and Equality, in: R. B. Brandt (ed) (Anm. 11) 41–43; *H. A. Bedau* (ed) Justice and Equality, Englewood Cliffs, N.J. 1971.

[16] Vgl. *A. Ross,* On Law and Justice, London 1974; *C. Perelman,* The Idea of Justice and the Problem of Argument, London 1963.

[17] Gleichberechtigung innerhalb des demokratischen Liberalismus *(J. St. Mill).*

[18] Vgl. die Definition der „social justice" bei *W. K. Frankena,* The Concept of Social Justice, in: Brandt (ed) (Anm. 11) 1–30, 23: „Social justice is the equal (though not always similar) treatment of all persons, at least in the long run. This equal treatment must be qualified in the light of certain principles: the recognition of contribution and desert, the keeping of agreements, non-injury, non-interference, non-impoverishment of opportunity ... – for the goodness of peoples' lives, as well as for their equality".

[19] *J. St. Mill,* Utilitarismus, Stuttgart 1976.

die im Sinne von Gleichheit verstandene Gerechtigkeit Mittel zum Zweck der Erreichung jenes genannten anderen Telos, das nur um seiner selbst willen erstrebt wird.

Nach der klassischen Dreiteilung der Gerechtigkeit ist bei allen aufgezählten Varianten die „iustitia distributiva" (austeilende Gerechtigkeit/Verteilungsgerechtigkeit/Beteiligungsgerechtigkeit) die Basislinie des klassischen Dreiecks und damit das Vorbild – möglicherweise das einzige, offenbar aber funktionalisierte Modell – von Gerechtigkeit.

Auf eine verbindliche Sachdefinition von Gerechtigkeit wird man sich bei Durchsicht der Reflexionsgeschichte aber wohl kaum einigen können. Das klassische System der Gerechtigkeit ist mit zu vielen, gegenwärtig nicht einlösbaren Voraussetzungen verknüpft. Es ist zu nicht viel mehr als zum Arsenal für Begriffsklärungen brauchbar. Im Umfeld der industriellen Revolution und des sozialen Elends ist die Idee einer wohlgefügten Gesellschaftsordnung und eines inhaltlich vorgegebenen Gemeinwohls zusammengebrochen. Auf eine an deren Stelle tretende Prozedur konnte man sich ebenso nicht einigen – ein von allen anerkanntes Ziel gibt es nicht.

2. *Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit*[20]

Schon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kamen eine Reihe von Autoren, die sich mit den Fragen der Gerechtigkeit beschäftigten, daher zu der Überzeugung, man sollte das klassische Dreieck der Gerechtigkeit aufgeben und angesichts einer neuen sozialen Situation mit einer Definition von Gerechtigkeit arbeiten, die sich weder von einer vorgegebenen objektiven Ordnung ableite, noch einfachhin ein Tugendmuster zum Inhalt hätte, sondern vorrangig kritischer Maßstab gesellschaftlicher Zustände und Strukturen sei. Der ausgezeichnete Kenner der katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning, äußert in diesem Sinn schon früh seine Sympathie für einen Begriff, der im 19. Jahrhundert zum ersten Mal auftaucht[21], sich jedem Versuch der Einordnung in alte Schemata widersetzt und ihm geeignet erscheint, die mit der Industrialisierung auftauchenden sozialen Fragen aufzunehmen. Nell-Breuning schreibt dazu: „In kirchlichen Kreisen hegte man den Verdacht, unter dem neuen Deckwort verberge sich etwas höchst Gefährliches, Revolutionäres, dem man von vornherein mit größter Entschiedenheit entgegentreten müsse ..."[22] Beim Weiterlesen kann man sich eines Schmun-

[20] Vgl. *O. von Nell-Breuning,* Justitia socialis, in: WP III, Freiburg 1954, 30–35; *W. Kerber,* Die Soziale Gerechtigkeit als Grundbegriff der katholischen Soziallehre, in: Civitas 1980, 80–92.

[21] *I. Taparelli,* 1840; *A. Rosmini,* 1844; vgl. *W. Kerber,* „Gerechtigkeit", in: StL 903–906.

[22] *O. von Nell-Breuning,* Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien–München–Zürich 1980, 340–341; vgl. *J. Giers,* Die Krise der sozialen Gerechtigkeit, in: JCSW (1976) 91–111.

zelns nicht erwehren, wenn man bedenkt, daß der Schreiber – nach seinem eigenen Eingeständnis – der Ghostwriter des Papstes war, den er zitiert: „Offizielles Heimatrecht in der katholischen Soziallehre hat die soziale Gerechtigkeit erst durch Pius XI. erhalten; ... Ohne sich auf den theoretischen Streit einzulassen, wie die soziale Gerechtigkeit in die überkommene Tugendlehre eingeordnet werden könne, beläßt Pius XI. es bei dem vorwissenschaftlichen Verständnis und begnügt sich, den engen Zusammenhang von sozialer Gerechtigkeit und Gemeinwohl zu verdeutlichen. ‚Sozial gerecht' ist, was das Gemeinwohl erfordert oder mindestens ihm nicht zuwider ist ... So sind soziale ‚Gerechtigkeit' und ‚Gemeinwohl' geradezu zwei Namen für ein und dieselbe Sache."[23] Wenn das aber so ist, fragt man sich, wie unterscheidet sich diese Form der Gerechtigkeit von der klassischen Gerechtigkeit, von der auch Nell-Breuning annahm, sie sei unbrauchbar zur Erfassung der sozialen Problematik des industriellen Zeitalters? Der Unterschied liegt offenbar darin, daß hier das Gemeinwohl nicht als inhaltlicher, sondern als funktionaler Begriff verstanden wird und folglich als formales Prinzip und als kritischer Maßstab an jede soziale Ordnung angelegt werden kann. Für einen praktisch und pragmatisch denkenden Mann wie den Nestor der katholischen Soziallehre reicht ein solcher Begriff durchaus, um eine normative Vorstellung für soziale Ordnungen und Prozesse zu finden. Die Frage aber bleibt, wie mit dieser normativen Vorstellung der Bereich des Sozialen der Idee des Guten (Humanum) unterworfen werden kann. Päpste nach Pius XI. haben den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" in ihrer Sozialverkündigung aufgegriffen und ihn als Verteilungsnorm im Klassenkonflikt der Tarifgegner und im weltwirtschaftlichen Nord-Süd-Konflikt, aber auch als Strukturnorm verwendet[24].

Der amerikanische Hirtenbrief über die Wirtschaft gebraucht zwei unterschiedliche Vorstellungen zur Erläuterung dessen, was er seinerseits „soziale Gerechtigkeit" nennt: Partizipation (Beteiligung) und Option für die Armen. „Die Grundforderung der Gerechtigkeit verlangt, daß jeder Person eine Mindestbeteiligung am gesellschaftlichen Leben gewährleistet wird"[25]. Bei der Ermöglichung dieser Partizipation für alle, in die die Grundforderung des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems sich niederschlägt und die darum immer an erster Stelle steht, gilt das besondere Augenmerk (optio praeferentialis) dem Armen: „Entscheidungen müssen danach beurteilt werden, was sie für die Armen tun, was sie ihnen antun, und was sie ihnen ermöglichen, für sich zu tun. Das grundsätzli-

[23] *von Nell-Breuning,* Gerechtigkeit und Freiheit, 342.

[24] Vgl. *Paul VI.,* Ansprache vor der Internationalen Arbeitsorganisation (1969), Nr. 8, 14, 16, in: Bundesverband der KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Köln [6](1984), 474, 478, 480; *Johannes Paul II.,* Die menschliche Arbeit (1981), Nr. 2, in: Bundesverband der KAB (Hg.) 564.

[25] Nr. 77, in: Gegen Unmenschlichkeit (Anm. 1) 54.

che ethische Kriterium aller wirtschaftlichen Entscheidungen, Maßnahmen und Einrichtungen lautet: sie müssen allen Menschen dienen, besonders den Armen"[26]. Als kritische Instanz wird nun nicht mehr ein funktionales Gemeinwohl angesehen, sondern das positive Prinzip der Gleichheit, das jetzt vornehmlich gleiche Beteiligung und Partizipation, nicht Verteilung von Gütern und Leistungen meint. Wie bei den Vertragstheorien eines Th. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant liegt dieser Begriffsbestimmung ein Gedankenexperiment zugrunde, das sich auszumalen versucht, wie durch einen freiwillig eingegangenen Vertrag allen Vertragspartnern in Gleichheit – insbesondere aber den am wenigsten Privilegierten – der höchstmögliche Gebrauch von Freiheit zugesichert werden kann. Einig ist man sich darüber, daß dazu auch eine Mindestausstattung an materiellen Gütern und an allem, was zur Befriedigung der Grundbedürfnisse und zum Wohlbefinden notwendig ist, gehört[27], daß die Einlösung dieses Grundrechts nicht aufgeschoben und seine Verletzung nicht durch andere Vorteile kompensiert werden könne. Gerechtigkeit so verstanden impliziert keine absolute Gleichheit der Einkommen und Vermögen: ein gewisser Grad von Ungleichheit gilt sogar als wünschenswert, wenn dadurch Anreize geschaffen und höhere Risiken entschädigt werden sollen. Andererseits aber – darum meinen die Verfasser das zweite Element „Option für die Armen" besonders hervorheben zu müssen – bleibt die Verteilung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Positionen an den Vorteil derer gebunden, deren materielle Bedürfnisse unerfüllt geblieben sind.

Trotz bischöflicher Absegnung steht der im Hirtenwort verwendete Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht in der Tradition der katholischen Soziallehre, sondern er ist eindeutig der Schule von John Rawls[28] zuzuordnen, der sein imposantes Opus in den Dienst der Utilitarismuskritik gestellt hat. Das ist für die Reflexion der anstehenden Probleme durchaus kein Schaden. Die Begegnung von katholischer Soziallehre und System des einflußreichen amerikanischen Philosophen erweist sich durchaus als fruchtbar. Zu bedauern ist allerdings, daß im Verlauf der über Jahre sich erstreckenden Diskussion um den Wirtschaftshirtenbrief die Verfasser den Ansatz dieses liberalen Typs von Gerechtigkeit eher krampfhaft mit dem klassischen Dreieck der Gerechtigkeit zu verbinden

[26] Nr. 24, Gegen Unmenschlichkeit 30.

[27] Nr. 70, 74, Gegen Unmenschlichkeit 51–53.

[28] *J. Rawls,* A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1972; *J. Rawls,* Gerechtigkeit als Fairneß (hrsg. von O. Höffe) Freiburg 1977; Reading Rawls. Critical Studies of „A Theory Of Justice", edited by N. Daniels (Basic Books) New York 1974; *B. Barry,* The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in „A Theory of Justice" by John Rawls, Oxford 1973; *R. P. Wolff,* Understanding Rawls. A Reconstruction and Critic of „A Theory of Justice", Princeton 1977; *H. G. Blocker, E. H. Smith* (ed), John Rawls Theory of Justice. An Introduction, Athens 1980.

trachten und dabei in bezug auf das normative Prinzip nichts anderes als Verwirrung stiften[29].

Die „soziale Gerechtigkeit" unterliegt überhaupt der Gefahr, ideologisch ausgebeutet zu werden[30]. Und das nicht nur durch Konservative und Liberale. Marxisten, die ebenfalls „soziale Gerechtigkeit" propagieren, geben ihr einen utopisch-eschatologischen Charakter. Gerechtigkeit kommt nach ihnen innerhalb der Dialektik der Geschichte durch schicksalhafte Wendung zustande, für die der Klassenkampf lediglich die Voraussetzungen schafft. Wenn die Geschichte der Unfreiheit einmal überwunden sein wird, sagen sie, wird „soziale Gerechtigkeit" durch die Strukturen einfach und unwiderruflich gegeben sein.

Deutlicher noch als den beiden zuvor genannten fehlt dieser Version von Gerechtigkeit die Vision, wie denn der einzelne Mensch befreit werden soll. Die Dialektik der Geschichte ist nur im gesellschaftlichen Prozeß, nicht in der Entwicklung des einzelnen nachgezeichnet. Zunächst soll dieser einzelne nur ein schlechtes Gewissen bekommen, weil er die große geschichtliche Bewegung nicht nachvollzieht. Zusätzlich werden seine Anstrengungen, von denen er glaubt, daß sie diese Gesellschaft tragen, entwertet.

Sicher läßt sich als Anliegen des Nellschen, des Rawlsschen, das marxistischen Begriffes übernehmen, daß eine Ordnung nicht vorgefunden wird, sondern entworfen werden muß und daß als Voraussetzung dafür – das versteckt sich hinter „sozialer Gerechtigkeit" – gleiche Beteiligung aller am Prozeß und eine besondere Hinwendung zum Armen gefordert werden muß. Als Kriterium, nach dem eine soziale Ordnung hergestellt werden soll, wird das Maß der Grundbedürfnisse festgesetzt, die vor der Verwirklichung der personalen Existenz befriedigt sein müssen. Der neue Akzent läßt sich in dem Motto zusammenfassen: *Jedem nach seinem Bedürfnis.*

Das Fazit der Erinnerung aber muß nochmals lauten: Ein in der Soziallehre der Kirche zu Ende des 19. Jahrhunderts neu geformter Begriff „Soziale Gerechtigkeit" gibt zwar mit dem Bedürftigen eine kritische Instanz für alle bestehenden sozialen Ordnungen und eine neue Denkrichtung an, aber auch dieser Begriff von Gerechtigkeit bleibt vieldeutig. Er erweist sich als ungeeignet, das moderne sittliche Bewußtsein zu beschreiben und den sozialen Bereich auf das sittlich Gute zurückzuführen.

---

[29] Gegen Unmenschlichkeit (Anm. 1).

[30] *I. Garcia*, The Concept of Justice in Latin American Theology of Liberation (Diss. Chicago) Divinity School, 1982–83.

II. Der neue Begriff „Gerechtigkeit"

Mit dieser resignativen Feststellung sollte man sich nicht begnügen. Aus dem, was der Begriff „Gerechtigkeit" im gegenwärtigen Sprachgebrauch hergibt, sollte man wieder einmal versuchen, eine vorläufige Orientierung im Bereich des Sozialen zu gewinnen.

1. Identifikation des anderen („Iustitia est ad alterum")

Die Gerechtigkeit – so könnte eine erste Feststellung lauten – sichert, daß der andere als anderer – nicht wie wir ihn uns zurechtmachen, wie wir ihn gern hätten, wie er nach unserer Vorstellung sein sollte – Bezugspunkt der moralischen Reflexion ist: „Iustitia est ad alterum".

Der französische Strukturalist Tzvetan Todorov hat in einer sehr interessanten Studie die Eroberung Amerikas unter dem Titel „La question de l'autre" (Das Problem des anderen) ethisch analysiert. Das Unternehmen der Conquista mißlang nach seiner Meinung darum, ja es endete ihm schlimmsten Völkermord der Geschichte, weil die Spanier und Portugiesen die Indios, die Ureinwohner des Landes, niemals in ihrer Andersheit anerkannten. Das Problem unserer Generation sind nicht nur die Indios; sie ist sich ganz und gar unsicher geworden, wer der für die Erreichung ihres Lebenszieles signifikante andere ist. Für die Nachkriegsgeneration war dieser andere noch der Bewohner der westlichen Welt mit seinen Zielen und Idealen. Er war Voraussetzung nicht nur für eine demokratische Neuordnung, sondern auch – die vielen Amerikanismen in allen europäischen Ländern beweisen es – der Maßstab für die eigene Lebensverwirklichung. Jetzt drängt die Welt – nicht nur die ständig zitierte Dritte Welt, sondern auch die offenbar in eine Aufbruchstimmung versetzte Zweite Welt – in unsere Vorstellung von Selbstverwirklichung und Humanisierung hinein. Asylanten und der ehemalige, für die eigene Selbstbestimmung so wichtige „Feind" stellen sich als der andere vor, ohne den die eigene Identität nicht mehr begründet werden kann.

Den anderen zu erkennen, gehört zu den großen sittlichen Leistungen. Er lebt, vom Eroberer aus gesehen, immer in einer „Neuen Welt". Für den Einheimischen ist er der Ausländer, für den Mann die Frau, für den Erwachsenen das Kind usw. Mit dem anderen verbinden sich auch die Attribute jener „Neuen Welt". Wenn ich mir selbst Sanftmut zuschreibe, dann assoziiere ich bei den anderen Wildheit, wenn ich auf meine Mäßigung stolz bin, dann verdächtige ich den anderen der Maßlosigkeit. Der daheim ist, verkörpert die Form, der andere die Materie, der eine die Seele, der andere den Körper, der eine die Vernunft, der andere die Begierde, der eine das Gute, der andere das Böse[31]. Den konkret anderen

[31] *Tz. Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (edition suhrkamp), Frankfurt 1985.

zu entdecken, macht nicht nur die Theologie der Befreiung mit Recht zum ethischen Imperativ[32]. Es ist das generell als die erste Leistung der Gerechtigkeit anzusehen.

2. *Gerechtigkeit im objektiven Verständnis*

Doch darin erschöpft sich Gerechtigkeit nicht. Sie ist auch der Maßstab für die objektive Ordnung, die zu bewahren, menschliche Pflicht und Aufgabe ist (ordo socialis servandus). Gerechtigkeit ist auch der sittliche Maßstab der sozialen Ordnung, die aus dem Menschenbild einer Kultur und Epoche heraufsteigt.

Bei der Darstellung dieser Bedeutung stehen wir jedoch wieder vor der Aufgabe, die wir bei der Diskussion des überkommenen Begriffes unvollendet zurückgelassen haben. Auch hier können wir nicht einfach die Vorstellung eines inhaltlich gefüllten Ordo aufnehmen oder ein alle Beteiligten einschließendes, in Freiheit akzeptiertes reziprokes System („suum cuique") schlechthin postulieren. Sicher ist es bedenkenswert, mit Hilfe des Gemeinwohls als organisatorischer und die Gesellschaft organisierender Funktion einen normativen Maßstab für die gesellschaftlichen Prozesse zu postulieren. Doch es gibt auch Gründe, dies nicht als die Lösung anzusehen. Es ist die für unsere Zeit typische Gefahr nicht auszuschließen, daß der Begriff allzu sehr funktionalisiert, nach Maßstäben der Effizienz gemessen wird und daraufhin Prinzipien der Industriekultur – Arbeitsteilung, Spezialisierung, Rationalisierung, Sachgerechtigkeit, Rationalität – seinen Charakter prägen.

Der gängige Sprachgebrauch tendiert auch eher dahin, unter Gerechtigkeit eine besondere Hinwendung zu den Opfern, den Versagern, den Armen zu verstehen. Die Erwähnung des Begriffes weckt in unserer Kultur Assoziationen wie Minderheitenschutz, Errettung aus der Marginalität, Option für die Armen. Gerechtigkeit in der Sozialgesetzgebung meint präzis das. Bei den vielfältigen Komplexen der internationalen Ordnung – wie die Verschuldung zahlreicher Länder der Dritten Welt, die Wirtschafts- und Machtkonzentration in den Industrieländern, die extreme Einkommens- und Vermögensdisparität, Umweltgefährdung, Rüstungsproduktion und Rüstungswettlauf, Arbeitslosigkeit – stehen auch immer die Opfer im Zentrum der ethischen Betrachtung. Gerechtigkeit so verstanden ist leicht als sittlicher Begriff zu identifizieren; unter der negativen Folie der Ungerechtigkeit wird in obliquo das sittlich Gute sichtbar, das als Maßstab an die Ordnung und an das Handeln angelegt wird. Unter Metaphern, die der biblischen Nächstenliebe entlehnt sind – oft ist die Rede von dem „Unter-die-Räuber-Gefallenen", dem ein Klage-

[32] *E. Dussel*, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Conc(D) 20 (1984) 133–141; *E. Dussel*, Läßt sich „eine" Ethik angesichts der geschichtlichen „Vielfalt" der Moralen legitimieren?, in: Conc(D) 17 (1981) 807–813.

recht zugestanden wird – werden die sittlichen Forderungen erkennbar, die einem Mitmenschen geschuldet werden. Statt Leistungen zu honorieren, fordert diese Form der Gerechtigkeit, Leiden zu mindern. Millionen von Menschen in Europa – so der Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels Bartoszewski –, war gemeinsam: die Selbstverständlichkeit von Begriffen wie Freiheit, Menschenwürde, Ehrfurcht vor dem Leben, die negative Einstellung gegenüber allen Formen von Übermacht und Gewalt, die Solidarität mit den Verfolgten, die Sorge für die Schwachen und Wehrlosen, ein besonders ausgeprägter Schutz für Mutter und Kind"[33]. „Ich suchte einen Partner und fand einen Verfolgten" könnte das Motto für den lauten, der nach einer tragfähigen Definition von Gerechtigkeit sucht.

Offenbleibt, wie auf der Basis der so konzipierten Gerechtigkeit eine umfassende soziale Ordnung begründet werden kann. Neben der besonderen Option für die Armen ist sicher auch die Beteiligung aller (Partizipation) Ziel des gesellschaftlichen Prozesses. (Neben den sozialen Grundrechten dürfen die Freiheitsrechte nicht ausgeblendet werden.) Beteiligung hat strukturelle, aber auch individuelle Aspekte. Eine angemessene Verteilungsgerechtigkeit setzt immer schon eine angezielte Beteiligungsgerechtigkeit voraus. In weiter Ferne liegt dann die weitere Ausfaltung; Es ist weiter offen, wie Gerechtigkeit zum Ferment der Humanisierung in allen Bereichen – Staat, Gesellschaft und Wirtschaft usw. – werden kann.

3. Der theologische Begriff der Gerechtigkeit

Neben den bereits erörterten Begriffen gibt es einen theologischen Begriff von Gerechtigkeit[34]. Der gläubige Mensch darf mit einer schon in der sozioökonomischen Bedrückung anwesenden Gerechtigkeit Gottes rechnen. Heil ereignet sich für ihn in den mangelhaften politischen Verhältnissen, in stark einseitigen, globalen Systemen. Es ist nicht nur ein frommer Gedanke, sondern Heilswahrheit, wenn die Theologie der Befreiung darauf aufmerksam macht, daß die Armut zum Ort der Erlösung und Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit wird. In dem für alle Welt vernehmbaren Schrei der Armen, sagt sie mit Recht, setzt sich der Schrei Christi am Kreuz fort, wird die Armut der Menschen zur Christophanie (L. Boff)[35].

---

[33] *W. Bartoszewski,* Der Mensch soll in der Welt Ziel sein, nicht Werkzeug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 10, 6. Oktober 1986.

[34] *D. Mieth,* Rechtfertigung und Gerechtigkeit, in: *Th. F. Fleiner, G. Gaudard,* u. a., La justice. Gerechtigkeit, Freiburg (Schweiz) 1977, 64–89.

[35] Der theologische Begriff von Gerechtigkeit profitiert von der Tatsache, daß er nicht bei der oft rational flach erscheinenden positiven Bedeutung des Begriffes, sondern bei der Negation von Gerechtigkeit, der Ungerechtigkeit, ansetzt und somit imstande ist, die Phantasie anzuregen, vgl. *Lucas* (Anm. 5), 4 ff.

In der Ungerechtigkeit findet der Christ eine Gerechtigkeit, die göttliches Erbarmen ist. „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit", sagt Augustinus[36], „daher kann weder seine Gnade ungerecht, noch seine Gerechtigkeit grausam sein". Das Alte Testament lehrt: Der Mensch ist in seiner Person Höhepunkt der Schöpfung und Ebenbild des Schöpfers. Diese Würde hat er als Mann und Frau, Reicher und Armer, Einheimischer und Fremder. Die Güter der Erde stehen unter dem Segen Gottes, d. h., sie sind für alle Menschen da, nicht nur für wenige. Israel verdankt seine Existenz Gott dem Gerechten, der dem Volk, als es in Ägypten nach ihm schrie, nahe war und es befreit hat. Für das im Ausland als Minderheit unterdrückte Volk hat in Israel von nun an die Sorge für die Armen, Waisen, Witwen und Fremden einen herausragenden Stellenwert.

Jesus verkündet und verkörpert die Gottesherrschaft und seine Gerechtigkeit: Er ist die Macht Gottes, die die Bosheit des menschlichen Herzens überwindet. Er ist die Vergebung der Sünden und die Parteinahme zugunsten der religiös und sozial Diskriminierten, der Nackten, Obdachlosen und Fremden.

Die Gerechtigkeit Gottes wird sich aller Welt in der Zukunft offenbaren. Im Gegensatz zu ähnlichen Texten aus der Offenbarung des Johannes macht der Autor des 2. Petrusbriefes keinen Versuch, die neue Welt durch Symbole zu kennzeichnen. In der Tradition der geschichtlichen Tradition des AT (z. B. Jer 23, 5 f.; Ez 9, 9; Weish 2, 18) und des späteren Judentums (Psalmen des Salomon 17, 35) charakterisiert er die neue Ordnung durch „Gerechtigkeit": „Wir erwarten aber nach seiner Verheißung neue Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt" (1 Petr 3, 13).

Die Aufgabe der Kirche ist es, prophetisch die Gerechtigkeit des Vaters zu verkünden und Anklage gegen die Ungerechtigkeit zu erheben. So wie Jesus das Heil allen Menschen anbietet, aber für diejenigen Partei ergreift, die am meisten in Not sind, soll sie Anwalt derer sein, die wehrlos sind und deren Mund stumm bleibt[37].

---

[36] *Augustinus,* Vom Gottesstaat, 12. Buch, 28. Kap. (Dünndruck Ausgabe dtv), München 1958, 106.

[37] So verstanden ist die Kirche mehr als die Repräsentanz eines religiösen Bedürfnisses. Sie darf aufgrund ihrer Sendung ihre Verkündigung nicht vorrangig ins Private, in zeitlich-partikuläre Ausformungen, ins Schon des Diesseitigen verlegen und als Folge davon sich selbst von Welt, Gesellschaft und Politik zurückziehen. Ihre Verkündigung ist zwar das Unbedingte des Reiches, die Absage an die Gerechtigkeit aus Werken und damit die Heiligkeit allein aus Gnade. Deshalb darf sie aber das Bedingte und Unvollkommene dieser Welt nicht überspringen, den Staat – ohne sich anzumaßen, selbst Staat zu werden – vernachlässigen, die Politik nicht allein den Politikern überlassen.

III. Die Gerechtigkeit als Leitidee der ethischen Methode[38]

Die Gerechtigkeit weist aber nicht nur auf den konkret anderen – den Bedürftigen, den Armen – hin. Unter einer formalen Rücksicht kennzeichnet sie auch den Weg zu dem abstrakt anderen. Die Gerechtigkeit stellt sich selbst nicht nur als Maßstab sozialer Ordnungen vor. Sie markiert auch – als Grundhaltung und Handlungsbestimmung – den Prozeß der Normenfindung und der Normenbegründung.

Die eine und die andere Funktion von Gerechtigkeit kann aber nicht – wie das bisweilen geschieht – voneinander getrennt werden. Die Behandlung des Begriffes im Sinn einer Handlungsbestimmung kann nicht von der real-objektiven Ordnung der Gerechtigkeit absehen, von der bislang die Rede war. Gerechtigkeit als Handlungbestimmung steht in Beziehung zu der Gerechtigkeit als Grundhaltung (Tugend), und diese läßt sich nicht ohne Rückbezug auf eine gerechte Welt beschreiben.

1. Ethik des Subjekts

Moderne Ethik muß – daran ist gar nicht zu zweifeln – eine auf das rationale Subjekt bezogene Ethik sein. Nach ihr darf als sittlich richtig nur gelten, was vor dem Forum der Vernunft Bestand hat, was dem „allgemeinen Gesetz" entspricht, was sich als universalisierbar, als intersubjektiv gültig erweist. Manche Ethiker gehen allerdings soweit, dieses nicht-empirische, transzendentale Subjekt nicht nur für die in der Neuzeit unbezweifelt notwendige, sondern auch hinreichende Instanz der Bestimmung und Begründung des sittlich Richtigen zu halten.

Für die übrigen ethischen Begriffe – Gewissen, Tugend und auch Gerechtigkeit – bleibt dann nur eine Bedeutung übrig: Jeder ist nur mehr ein weiterer logischer Respekt des rational eruierbaren sittlich Richtigen. Die Gerechtigkeit z. B. verkümmert zum universalen Prädikator des sittlich Guten: Gerecht heißt dann nichts anderes als sittlich gut.

2. Die Frage nach dem „Guten Leben"

Vernunft ist aber immer doppeldeutig. Sie ist – wie die Frankfurter Schule nicht müde wurde zu sagen und wir heute ebenso erleben – einerseits das Prinzip der Zweckrationalität oder Instrumentalität. Ethische Reflexion, die von daher angegangen wird, gleitet leicht ab in rationales Kalkül, in Berechnung von günstigen und ungünstigen Wirkungen, in Aufrechnung von Vor- und Nachteilen einer Handlung[39]. Sie steht in der

---

[38] Das wird auch von D. Witschen angemerkt, auch wenn er durch die Reduktion auf diese Bedeutung den Begriff „Gerechtigkeit" insgesamt aushöhlt: *Witschen*, Das Prinzip (Anm. 2) 248–269; *D. Witschen*, Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, in: ThPh 61 (1986) 60–85; *Witschen*, „Gerechtigkeit" (Anm. 2) 36–61.

[39] Das affiziert auch das Rechtsverständnis. Es besteht die Gefahr, daß dabei auch das

Gefahr, zum System einer flachen Güterabwägung zu verkommen. Andererseits ist Vernunft Fundament von Kommunikation und von sozialen Ordnungen. Der vernünftig Handelnde bestimmt, was er für sittlich richtig hält, in Kommunikation und im Respekt vor der Autonomie anderer, die wiederum ihrem eigenen universalisierbaren, intersubjektiv ausweisbaren Gesetz folgen. Er steht bei seiner logisch-rationalen Normenbegründung innerhalb eines Prozesses der geschichtlich-rationalen Normenfindung, der sich ganz bewußt in eine Gemeinschaft, Geschichte und Kultur einfügt.

Für die Antike stand dieser Bezugsrahmen, das genannte inhaltlich-praktische Raster, im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Griechen und Römer wollten zuerst etwas von der Stadt, dem Staat und der Welt wissen, in der sittliches Handeln möglich sein würde. Sie suchten vor allem zu erfahren, welcher Grundhaltungen es in diesem Rahmen bedurfte, um sittlich gut sein zu können. Ihr erstes Interesse galt dem guten Leben, das am Ende das Glück des Menschen bedeutete. Erst daran schloß sich die Frage nach dem sittlich Richtigen an.

Was gutes Leben ist, das war für Plato und Aristoteles mit Hilfe des Begriffes der Gerechtigkeit bestimmbar. Die Gerechtigkeit ordnete das Gemeinwesen und die seelischen Kräfte. Gutes Leben – wenn man denn einmal diese antike Vorstellung wieder übernimmt – ist auch heute nur bei gleichzeitiger Verwirklichung des anderen zu finden. Glück, das Ziel des guten Lebens, – an dieser Minimalvorstellung kann jeder festhalten – kann nicht mit Ungerechtigkeit koexistieren. Solange der Staat – der andere – leidet, kann sich der einzelne nicht selbst verwirklichen. Wenn es dann um die Bestimmung des sittlich Richtigen geht, dann beziehen sich die Ethiker, die in dieser Tradition stehen, verständlicherweise auf das Gerechte (dikaion)[40]. In der Qualifikation „richtig" steckt für sie nicht nur das formale Daß der sittlichen Verpflichtung, sondern auch das inhaltlich-praktische Raster dieser Verpflichtung. Etwas ist deshalb richtig, weil es das Gerechte ist.

3. Die Tugend „Gerechtigkeit"

Eine solche Aussage ergibt auf die Dauer aber nur einen Sinn, wenn das Gerechte nicht einfach zum Homonym von richtig wird, sondern seine eigene Wortbedeutung behält. Es muß objektiv immer wieder nach dem Bild einer gerechten Welt entworfen werden. Subjektiv muß es sich in den Rahmen einer dieser Welt gemäßen Grundhaltung[41] einordnen,

---

Recht die Begründung verliert; *J. P. Longan*, Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice, in: TS 38 (1977) 346–358.

[40] *Lucas* (Anm. 5) 261.

[41] Vgl. *Ph. Schmitz*, Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie, Würzburg 1980, 107–132.

nach der ein sittliches Wesen in seiner Selbstverwirklichung die Forderungen des „dikaion" habituell und freiwillig, nicht bloß gelegentlich und aus Angst vor Strafen verfolgt.

Leider gehört der Tugendbegriff insgesamt, aber auch die zweite der Kardinaltugenden zu den vernachlässigten ethischen Termini. In seinem Referat „Der Staat – Diener der Ordnung"[42], das Kardinal Höffner 1986 vor Beginn der Fuldaer Bischofskonferenz hielt, wies er auf ein Genus von politischer Literatur hin, das Beachtung verdiente, nämlich die Fürstenspiegel. An der Produktion solcher Schriften haben sich die Jesuiten früherer Jahrhunderte eifrig beteiligt[43]. Die Fürstenspiegel der Renaissance – insbesondere die sinistre Urform des Niccolo Machiavelli hatten alle den „vir virtutis" charakterisieren wollen, der allen Unbilden des Lebens und der Politik trotzte und darob zu Ehre, Ruhm und Macht gelangte. Der Fürst sollte ganz „onesto" und „utile" sein, ganz auf seine Person, nicht auf die wetterwendische „fortuna" vertrauen. Bei dem berühmten Florentiner steht dahinter eine pessimistische Lebenseinstellung. Trauen sollte der „principe" keinem außer sich selbst. Sicher sollte er „Mann der Tugend" sein und gute Eigenschaften besitzen (liberalitas, clementia), aber – wenn er im Dienst des Staates stehe – brauche er auch nur den Anschein zu erwecken, als besäße er sie. Ein christliches Ethos sei generell eher behinderlich. Die Jesuiten des 16. Jahrhunderts[44] – Possevino, Ribadeira, Mariana, Suarez – kennen auch das Argument der Autonomie des Staates (ragione di stato), aber die von Gott gesetzte Gerechtigkeit, sagen sie, zwinge den „homo politicus" dazu, die Tugend der Gerechtigkeit zu praktizieren, die seinem politischen Handeln Maß und Gestalt vorgebe. Kardinal Höffner erwähnt zu Recht, daß es in früheren Zeiten neben dem Fürstenspiegel auch Handwerkerspiegel, Bauernspiegel, Kaufmannsspiegel gegeben habe. Für den Politikerspiegel, der ihm besonders am Herzen liegt, zählt er dann Tugenden auf, die als Subkategorien der Gerechtigkeit gedeutet werden können: Charakterfestigkeit, Bekenntnis zu sittlichen Grundwerten, schöpferische Kombinationsgabe, Sachlichkeit, Nüchternheit und Gelassenheit, Dienstbereitschaft, Mut zu unpopulären Entscheidungen, Bereitschaft zum Miteinander. Der Katalog läßt sich mit Sicherheit erweitern.

Für die ethische Methode ist die Präzisierung „Tugend der Gerechtigkeit" aber von vitaler Bedeutung: Der rationale Diskurs, in dem die inhaltliche Dimension des „dikaion" erarbeitet wird, leistet die theoretische

[42] *J. Höffner*, Der Staat. Diener der Ordnung. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 2. September 1986, 19–21.

[43] *W. Berges*, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Stuttgart 1938; *Q. Skinner*, The Foundations of Modern Political Thought, 2 vol., Cambridge–London–New York–Melbourne 1978.

[44] Die Ansätze liegen bei den Exerzitien des hl. Ignatius: *D. E. Bertrand*, La politique de S. Ignace de Loyola, Paris 1985.

Auszeichnung eines konkreten anderen zum signifikanten anderen und bringt damit einen Vorgriff auf eine ideale Lebensform zustande. Das prozedurale Verfahren, durch das die Frage nach dem sittlich Richtigen einer rationalen Klärung zugeführt wird[45], hat aber als Voraussetzung aller Beteiligten die subjektive Grundhaltung der Gerechtigkeit.

Eines ist zum Schluß mit Rücksicht auf die Praxis nochmals anzumerken: diese sittliche Grundhaltung Gerechtigkeit – so unverzichtbar sie auch ist – kommt der eigenen Selbstverwirklichung und der Vorstellung dessen, was ich selbst für Glück halte, bisweilen in die Quere. Aus diesem Grund nennt sie schon David Hume die argwöhnische Tugend[46]. Aus dem gleichen Grund aber darf sie aus der Reflexion des sittlich Richtigen nicht mehr weggedacht werden.

---

[45] *A. Honneth*, Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept, in: W. Kuhlmann (Hg). Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt 1986, 183–193, 183. Diese Überlegungen setzen bei der Diskursethik an und suchen zu zeigen, daß diese „einen theoretischen Vorgriff ... auf ein Prinzip sozialer Gerechtigkeit zwingend macht" (183).

[46] *D. Hume*, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Hamburg 1972, 20.

ThPh 62 (1987) 580–587

Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens

Von Hansjürgen Verweyen

Die Erfahrung von Leid ist eines der größten Hindernisse für das Bemühen des Menschen, Sinn in seinem Leben zu finden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn diese an die Wurzel der Existenz gehende Erfahrung ein immer wiederkehrendes Thema des Denkens darstellt, dem es um den Sinn des Daseins und des Seins im Ganzen geht: der Philosophie und der Theologie. Wo sich aus einer Theologie, die einer letztgültigen Offenbarung verpflichtet ist, eine Philosophie mit unbedingt autonomem Vernunftanspruch herausschält und die so verstandene philosophische Reflexion der theologischen Verkündigung von letztgültigem Sinn gegenübertritt, da bricht die große Zeit der Revolte gegenüber einem Gott an, „für den es besser wäre, nicht zu existieren". Der Revolte korrespondiert auf der anderen Seite das Bemühen, im Theodizeeprozeß die Verteidigung Gottes anzutreten.

Diese große Zeit des Disputs um die Theodizee ist wohl vorbei. Man ist versucht zu fragen, ob Philosophie und Theologie heute in ihren mannigfachen Spezialbeschäftigungen überhaupt noch Zeit finden, einem letztgültigen Sinn ernstlich nachzuspüren. Die Frage muß aber tiefer ansetzen. Im Schwebezustand zwischen der Erinnerung an Auschwitz und einem drohenden atomaren Holocaust lassen alle großen Fragen nach Sinn – auch und gerade die nach dem Sinn des Leidens – einen schalen Geschmack auf der Zunge zurück. Die Erfahrung von Leid wird zwar nicht weniger sinnbedrohend empfunden als früher. Wo aber ein universales Grauen ohne jedes menschliche und göttliche Maß den Horizont zusammenschnürt, da wirken nicht nur Fragen wie die nach dem „Sein im Ganzen" hochgestelzt; selbst das Wort „Leid" klingt wie ein Relikt aus einem fernen, kirchenverbrämten Verstehenskontext.

Angesichts dieses zusammengezogenen Horizonts, der alle früheren Sinnperspektiven suspendiert, scheint es nur noch zwei Fragen von über das Alltagsdetail hinausreichendem Belang zu geben: die nach einer möglichen Vermeidung des Holozids und die nach der Erlaubtheit des Suizids. Dem Engagement zur Vermeidung eines Geschehens, das nicht nur die Spezies Mensch auf dieser Erde vertilgen, sondern eine Zerstörung ohnegleichen im Bereich des Lebendigen überhaupt anrichten würde, scheint unbedingte sittliche Priorität zuzukommen. Da aber auch in dem vielleicht nur noch verbleibenden kurzen Interim höchstpersönlich weiter gelitten und gestorben wird, bleibt die alte Frage, wie jeder sich zu diesem seinem eigenen Geschick stellt. Diese Frage steht aber unter ganz anderen Vorzeichen, wenn Leben und Sterben der Menschheit insgesamt in eine Perspektive gerückt sind, wo jedes Reden von Gott müßig erscheint.

In der Linie der hier angedeuteten Frageverengung liegt die Art und Weise, wie Hans Ebeling Kants „Kritik der praktischen Vernunft" beerbt[1] und sich Annemarie Pieper unter Berufung auf Kant für die ethische Erlaubtheit des Suizids einsetzt[2]. Die Philosophie Kants scheint mir hier allerdings unter Preis verkauft und der Weg zu einer ethischen Betrachtungsweise beschritten, in der die heute leitende Idee universaler Solidarität leicht von innen ausgehöhlt werden könnte. Wenn ich mit den folgenden Überlegungen bewußt auf Gestriges zurückgreife, dann in der Hoffnung, daß sich von hierher bei näherem Hinblick doch mehr für das Heute erschließen läßt, als es zunächst den Anschein hat. Ich möchte zuerst eine kurze Skizze der Theodizeeproblematik vorlegen, mich dann dem Gottespostulat Kants zuwenden, um auf der Grundlage dieses Gedankens über eine Reflexion auf die letzten Implikationen solidarischen Handelns schließlich auf die Suizidfrage einzugehen.

---

[1] Vgl. bes. Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1982.

[2] Vgl. Ethische Argumente für die Erlaubtheit der Selbsttötung, in: Conc(D) 21 (1985) 192–198.

1. Gottes einzige Entschuldigung: nicht zu existieren (Stendhal)

In der Antike – wie in einem jeden Denken, das keinen über alles Sein erhabenen personalen Gott kennt – konnte es nie zu einem radikalen Theodizeeproblem kommen. Das wird erst da möglich, wo man Welt und Mensch auf einen Ursprung zurückführt, der sich nicht mehr vorrangig in Kategorien der Ästhetik (z. B. Spiel) oder der Politik (z. B. Herrschermacht), sondern in Kategorien der Ethik zu verstehen gibt. (In diesem Zusammenhang ist allerdings bemerkenswert, daß, während die christlichen Dichter und Denker des Barocks meist noch ganz unbefangen vom Spiel Gottes mit den Menschen sprechen, ein Wort Platons recht zwiespältige Gefühle wachruft: „Denken wir uns jedes von uns lebenden Geschöpfen als eine Marionette in der Götter Hand, ob nun von ihnen zum Spielzeug oder zu irgendeinem ernsten Zwecke gebildet: denn das wissen wir nicht ..."[3]

Unausweichlich wird die Theodizeefrage, wenn – um in der Sprache Feuerbachs zu reden – in dem Satz: „Gott ist die Liebe" man „die Liebe" nicht mehr als eines von vielen Prädikaten Gottes auffaßt (hinter denen sich das Subjekt etwa als ein Gott der Inquisitoren behaupten kann), sondern „die Liebe" als schlechthin identisch mit dem Subjekt selbst begriffen wird[4]. Schärfer ist die Anklage Gottes wohl nirgends gefaßt worden als in F. Dostojewskijs „Die Brüder Karamasoff", wo Iwan seinem Bruder Aljoscha die grausame Folterung kleiner Kinder als Grund entgegenhält, nicht etwa, um an Gott und einer künftigen himmlischen Harmonie zu zweifeln, sondern schlicht, um seine Eintrittskarte in einen solchen Himmel zurückzugeben, da er mit den Tränen der Unschuldigen zu teuer erkauft sei.

Ich habe Schwierigkeiten einzusehen, warum erst seit Auschwitz alle Theologie in eine gänzlich neue Situation gestellt sein soll. Die Marterung jener Vielen in den Konzentrationslagern gibt der Theodizeefrage zwar quantitativ, nicht aber qualitativ eine neue Dimension gegenüber der von Gott zugelassenen Inhumanität, die Iwan Karamasoff schildert. (Völlig neu ist allerdings die Situation der *christlichen* Theologie: die Schuldzuweisung an die „Mörder des Gottesknechts" hat sich in furchtbarer Weise umgekehrt.) Im qualitativen Sinne präzisiert gegenüber Dostojewskij erscheint die Theodizeefrage hingegen in A. Camus' Roman „Die Pest"[5], wo die äußerste Agonie eines Jungen geschildert und reflektiert wird. Angesichts der von Gott zugelassenen Folterung von Menschen durch *Menschen* könnte man immerhin noch einwenden, die Freiheit als höchstes geschaffenes Gut binde Gott auch gegenüber äußerster menschlicher Bosheit die Hände. In „Die Pest" steht der Schöpfer selbst als Folterer von Menschen vor Gericht, denen man nur mit zweifelhafter theologischer Spitzfindigkeit die Schuld Adams als Begründung für ihre Qualen zurechnen kann.

Gibt es auf die so präzisierte Theodizeefrage überhaupt eine Antwort? Der Versuch einer solchen Antwort vom christlichen Glauben her – etwa in der Form, wie ihn A. Camus selbst in „L'homme révolté" nahegelegt hat[6] – soll in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Hier sei lediglich die Frage aufgeworfen, ob „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" diesem schärfsten aller Einwände der Vernunft gegen den Gottesglauben begegnet werden kann. Ich möchte einen Zugang zu dieser Frage im Rückgriff auf Kants Gottespostulat suchen, d. h. über eine Reflexion auf die äußersten Implikate sittlicher Evidenz, von der her ja auch erst die Theodizeeproblematik ihr eigentliches Gewicht bezieht.

---

[3] Nomoi 644 d. Vgl. hierzu und zur ganzen Thematik: *H. Zirker*, Beschuldigungen Gottes in der Literatur, in: StZ 203 (1985) 755–766, bes. 760.

[4] Vgl. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums. Ges. Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, Berlin 1973, 106–109.

[5] Hamburg 1950, bes. 124ff.

[6] Vgl. Der Mensch in der Revolte, Reinbek b. Hamburg 1953, 30f.

2. Kants Postulat der Existenz Gottes

Das Postulat der Existenz Gottes im Sinne Kants setzt die Evidenz eines unbedingten „du sollst" voraus. In eine ausgedehnte Diskussion des „kategorischen Imperativs" können wir hier nicht eintreten. Für unsere Zwecke mag der Hinweis auf die Stelle zu Ende von § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft" genügen, wo Kant – wie ich meine – in unübertroffener Weise die Evidenz einer unbedingten Verpflichtung an einem Beispiel erläutert hat.

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich; ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre"[7].

In diesem kompakten Text meint man dem Königsberger Philosophen gleichsam leibhaftig zu begegnen: seinem sittlichen Ernst, der Knappheit seiner Darstellungsweise bei aller lebendigen Kraft der Anschauung, seiner Menschenkenntnis und nicht zuletzt einem guten Schuß Galgenhumor. Der entscheidende Vorteil des Textes liegt in seiner, leider, bleibenden Aktualität. Statt an den „Fürsten" würde man heute vielleicht eher an irgendeinen in den Berichten von „amnesty international" aufgeführten Machthaber denken.

Kant stellt hier die drei mächtigsten Triebkräfte des Menschen einander gegenüber. Zunächst wird das Verlangen der Natur nach Arterhaltung ins Feld geführt. Es muß zurücktreten vor dem Trieb nach Selbsterhaltung: angesichts des drohenden „Galgens vor dem Hause" wird jeder auch die stärkste Äußerung seines Sexualtriebs zu unterdrücken vermögen. – Die Bühne bleibt unverändert, mit dem gleichen Galgen vor dem Fenster. Nun aber trifft die oberste Macht der Natur, die Liebe zum Leben, auf eine ganz anders geartete, scheinbar ohnmächtige Antriebskraft, die sich ohne jeden Zwang des Müssens äußert: das „du sollst". Der Potentat oder sein folternder Scherge mögen alle Gewalt der Welt in Händen halten, um den zum Werkzeug ihrer korrupten Ziele herausgegriffenen Menschen zu einem widersittlichen Akt zu zwingen. Ja, sie mögen – wie Kant in seiner nüchternen Einschätzung des Menschenherzens andeutet – in den meisten Fällen ihre Ziele auch wirklich durchsetzen. Nicht verhindern können sie, daß ihr Opfer, hat es nur einmal die unbedingte sittliche Forderung, einen ehrlichen Mann nicht durch eine feige Lüge dem Tode preiszugeben, erkannt, zugleich eine ganz andere Kraft erfahren hat, die nicht in ihrem Herrschaftsbereich liegt: die unbedingte *Freiheit* zum Guten, ohne die es die unbedingte *Aufforderung* zum Guten nicht gibt.

Das Argument für die Existenz Gottes, das Kant auf der Grundlage der beschriebenen sittlichen Evidenz vorlegt, wird häufig mißverstanden – und ist in den Formulierungen der „Kritik der praktischen Vernunft" auch in der Tat durchaus anfechtbar[8]. Es

[7] Akad.-Ausg. 5, 30.

[8] Vgl. in der jüngeren Literatur *M. Albrecht*, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim–New York 1978, bes. 43–49. 158–166; *A. Winter*, Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik, in: Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit Natürlicher Gotteserkenntnis heute. Hrsg. v. K. Kremer, Leiden 1985, 109–178; bes. *H. Huber*, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43, 230–249.

kann hier der Eindruck entstehen, als ginge es um den Einklang von Tugend und *persönlicher* Glückseligkeit. Wirklich deutlich wird das entscheidende Argument Kants erst in der „Kritik der Urteilskraft" und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"[9]. Man kann es etwa so zusammenfassen: Die dem Menschen evidente unbedingte Verpflichtung zu sittlichem Handeln fordert nicht nur eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung, sondern auch den ernsten Willen, die Welt nach diesem Gesetz zu gestalten. Das führt letztlich auf den Endzweck einer dem Sittengesetz völlig entsprechenden Ordnung der Welt, die der Mensch, soviel an ihm liegt, vorantreiben muß. Die endgültige Durchsetzung dieses Ziels steht aber nicht in seiner Macht, da die Wirksamkeit der Naturgesetze und die des freien sittlichen Handelns auf verschiedenen Bahnen verlaufen.

Damit ergibt sich nun aber ein unausweichliches Dilemma. Entweder man hält eine letzte Harmonie von sittlichem Auftrag und Weltordnung für prinzipiell unmöglich. Das führt in letzter Konsequenz zu einer verminderten Achtung vor der unbedingten sittlichen Verpflichtung, insofern sich diese auf etwas Unmögliches richtet. Oder aber man glaubt – aller Erfahrung zum Trotz, doch im Vertrauen auf die innere Stimmigkeit der sittlichen Verpflichtung – an die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem Naturverlauf. Dazu muß man aber eine Instanz annehmen, in deren Macht es liegt, die beiden Ordnungen des Sittengesetzes und des Naturgesetzes zu versöhnen.

Der wohl bedeutsamste Text Kants hierzu findet sich in § 87 der „Kritik der Urteilskraft".

> „Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. – Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Richtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen."[10]

[9] Vgl. meine Einleitung zu Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, PhB 354, Hamburg 1983, XVIIIff. (mit Literaturverweisen).

[10] Akad.-Ausg. 5, 425f.

An dieser Stelle, die im Blick auf die angesprochene dunkle Wirklichkeit der vorher zitierten Alternative zwischen Lüge und Tod durchaus verwandt ist, besticht zunächst einmal der Ernst, mit dem Kant auf den Entwurf einer atheistischen Ethik eingeht. Die Kritik von Feuerbach bis Bloch vorwegnehmend, schiebt Kant die Frage nach der eigenen Fortdauer in einem Jenseits und einem für diesen Zweck etwa zu projizierenden Gott von vornherein beiseite. Solches Fragen hat im Horizont sittlichen Handelns keinen Platz. Aber der „kategorische Imperativ" begnügt sich nicht mit einer Gesinnungsethik, in der man von der Durchsetzung des dem Handeln aufgegebenen Zwecks abstrahieren könnte. Die sittliche Verpflichtung bindet *mich* zwar, gleich ob ich einen Erfolg *meines* Handelns erwarten kann oder nicht. Darüber hinaus gilt aber unbedingt, daß der von der reinen praktischen Vernunft angezielte Zweck – letztlich eine durchgängige Bestimmtheit der Welt gemäß dem Sittengesetz – durchgesetzt werden *soll* und darum, wegen der Unbedingtheit des sich hier zur Geltung bringenden reinen Vernunftwillens, auch *wird*. Das „du kannst" der Freiheit, das die Evidenz der unbedingten sittlichen Forderung mit sich führt, ist letztendlich eine Ansage wirklicher Zukunft, vor der aller gegenteilige Anschein der Naturkausalität verblaßt. Ich muß also, will ich nicht die Unbedingtheit des Sollens in Zweifel ziehen, an eine schließliche Disponibilität der Natur für das an die Freiheit ergehende Sittengesetz glauben. Dieser Glaube ist nach Kant aber identisch mit dem an „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes".

Mir scheint, daß dieses Argument seine Gültigkeit auch im Horizont des heute drohenden atomaren Holozids bewahrt. Das von Kant genannte „weite Grab", das alle „insgesamt [...] verschlingt und [...] in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft", ist allerdings zur Bedrohung in einer Realitätsdichte geworden, wie sie Kant noch nicht vor Augen stehen konnte.

Zu fragen bleibt aber, ob auch der von Kant postulierte Gott letztlich nicht doch der Theodizeeproblematik unterliegt. Um diese Frage schärfer herausarbeiten zu können, möchte ich zunächst kurz die Transposition des Kantschen Postulats in den Blick nehmen, der man bei Helmut Peukert[11] begegnet, und im Anschluß daran einen eigenen Denkversuch einbringen.

3. Die Implikationen der Idee unbedingter Solidarität

In einer beachtenswerten Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion kommt Peukert zunächst zu einem ähnlichen Ergebnis, wie es in Karl-Otto Apels Transzendental- und Jürgen Habermas' Universalpragmatik vorliegt: die Grenzidee, die in allem kommunikativen Handeln impliziert ist, stellt die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft dar, die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert[12]. Eine konsequente Analyse der normativen Implikationen des solidarischen Handelns führt jedoch vor die Frage, ob die Theorie dieses Handelns nicht widersprüchlich wird, nämlich angesichts der Vernichtung von Menschen, deren solidarischem Handeln man die eigenen Lebensmöglichkeiten gerade verdankt.

Eine transzendentale Pragmatik, die jene äußerste Infragestellung der letzten Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht ausklammert[13], die vielmehr in ein sol-

---

[11] Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976.

[12] Vgl. a. a. O. 283.

[13] Vgl. die wichtige Anmerkung zu Habermas, a. a. O. 284 Anm. 3: „Auch für Habermas scheint das Denken hier prinzipiell an eine Grenze zu geraten: ‚In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal *denkbar*, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur *als* Kontingenz ins Bewußtsein heben; mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.' *(Habermas*, Legitimationsprobleme 165) Nun kann es natürlich nicht um ein Denken gehen, das etwa den Tod ‚hinweginterpretieren' will; außerdem geht es nicht nur um die

ches Handeln bewußt die erinnernde Solidarität mit den Opfern der Geschichte aufnimmt, führt zur

„Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt [...]. Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als ‚*Gott*' bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich *der Ursprung* einer möglichen Rede von Gott angegeben"[14].

Im Rahmen unserer Überlegungen können wir das Problem außer acht lassen, ob Peukert nicht – ähnlich wie Apel – einen „naturalistischen Fehlschluß" begeht (nämlich von den unausweichlich gesetzten Implikationen kommunikativen Handelns zur Anerkennung dieser Implikationen als sittlich verpflichtende Normen). Die Grenzidee solidarischen Handelns, einschließlich der anamnetischen Solidarität mit den Gewesenen, als eine sittlich evidente Norm vorausgesetzt, wird man die Argumentation Peukerts als strukturanalog zum Kantschen Gottespostulat ansehen dürfen[15].

Nun hat aber Karl Friedrich Reith wohl nicht zu Unrecht gegen Peukert eingewendet, seine Argumentation gehe am Kern des Theodizeeproblems vorbei – und dieser Einwand dürfte ebenso das Kantsche Gottespostulat treffen. „Wie kann", so fragt Reith, Gott „im Tod retten, wenn er solchen Tod zuläßt"?[16] Ein Gott, der erst im Nachhinein zur vollendeten Agonie Unschuldiger – etwa als Totenerwecker – auf den Plan tritt, kann Iwan Karamasoff nicht daran hindern, sein Eintrittsbillet zurückzugeben. Auch die durch Kants Gottespostulat gerettete Harmonie von Freiheits- und Naturgesetz kommt gegenüber der bereits geschehenen Ungerechtigkeit zu spät, die ein allmächtiger und zugleich gerechter Gott nicht zulassen dürfte[17]. Ist damit aber das letzte Wort über den Grundgedanken Kants gesprochen? Kann man mit diesem Gedanken in einer bescheideneren, nämlich existentialistisch zugespitzten Perspektive bei der durch die Erfahrung sinnlosen Leidens verstellt scheinenden Gottesfrage nicht doch einen Schritt weiterkommen?

In dem folgenden Denkversuch ist als Prämisse die Idee unbedingt verpflichtender Solidarität vorausgesetzt, die den Gottesprotest etwa A. Camus' so überzeugend macht. Mir scheint nun allerdings, daß es für den Anwalt der Anklage im Theodizeeprozeß einen kritischen Punkt gibt, der bislang wohl noch nicht genügend bedacht wurde.

Wie verhält sich dieser Anwalt nämlich, wenn sein Mandant, der unschuldig Leidende, in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? Aug' in Aug' mit dem in die Agonie geworfenen Menschen kann sich für den mit unbezweifelbarem Recht Protestierenden eine bedrückende Aporie ergeben, dann nämlich, wenn der Blick des Sterbenden bis zuletzt fragend auf ihn gerichtet bleibt. Weicht der Anwalt der Anklage diesem Blick seines Mandanten schließlich nicht doch unter Verzicht auf ein wirklich durchgehend solidarisches Handeln aus, so wird er nicht an einer seinen gesamten Daseinsentwurf herausfordernden Entscheidung vorbeikommen. Entweder er bleibt bei seinem Urteil über die absolute Sinnlosigkeit dieses Leidens. Dann wird es

---

‚Verfassung des Einzelnen', sondern um Erfahrungen, die kommunikatives Handeln insgesamt und die darin erworbene Identität des einzelnen in Frage stellen."

[14] Ebd. 311.

[15] Die Abgrenzung gegenüber Kant, die *Peukert* selbst, a.a.O. 312 Anm. 13, vornimmt, trifft nicht die Fassung des Gottespostulats, auf die wir hier zurückgegriffen haben.

[16] Vgl. Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie, Frankfurt/Bern 1982, 114.

[17] Auch die von *G. Marcel* aus dem „Du sollst sein!" der Liebe gefolgerte Hoffnung (vgl. bes. Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt 1967) müßte wohl noch einmal von der Theodizeeproblematik her hinterfragt werden.

einen Augenblick geben, von dem an er den Sterbenden mit sich allein läßt; wo er zum anderen (wenn auch nur unausgesprochen) sagen muß: „Jetzt ist unser gemeinsamer Kampf um deinen Lebenssinn zu Ende. Von nun an bist *du* bloßer Spielball einer Macht, die allen Sinn verweigert. *Ich* aber bleibe auf einem Feld zurück, wo der Kampf des Sisyphos, wenn auch absurd und nie gewonnen, so doch vielleicht nicht ganz ohne Sinn ist."

Oder aber die Entscheidung zu äußerster Solidarität veranlaßt den Anwalt der Anklage, seinen Mandanten auch bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein nicht allein zu lassen, ihm vielmehr zu signalisieren: „Ich versuche mitzugehen." Was geschieht mit diesem Schritt in den nicht einsichtigen Sinn des Leidens hinein, das nur Dunkel und Grund für den gerechtesten aller Proteste herzugeben scheint?

Nicht immer wird es bis zum letzten Ausloten der damit gesetzten Option kommen. Wo der Blick des Sterbenden aber bis zuletzt auf der berechtigsten aller menschlichen Fragen, der nach Sinn, beharrt, nach dem Sinn auch dieses Schritts ins letzte Grauen, und der bei ihm Ausharrende diesem Blick nicht ausweicht, sondern signalisiert: „Ich versuche mitzugehen" – da kommt dieser nicht an einem paradoxen Handeln vorbei. Man kann keinen bewußten Schritt in eine auch noch so unbekannte Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen. (Diesen phänomenologischen Tatbestand hält auch das deutsche Wort „Sinn" fest, das, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, mit „Weg, Reise, Richtung" verwandt ist[18].) Mit dem Schritt auf jenes Dunkel zu muß der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen, gleichsam blanko einen Scheck unterschreiben, den nur der einzulösen vermöchte, „über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann" – der aber auch, im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik, nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann.

Eine solche aporetische Option solidarischen Handelns ist aus anderen Zusammenhängen her nicht ganz unbekannt. „Nachts schlafen die Ratten doch", läßt Wolfgang Borchert einen krummbeinigen alten Mann zu dem Jungen sagen, der in den Trümmern des Wohnhauses seinen toten Bruder bewacht[19]. Lügt die Mutter, fragt Peter Berger, wenn sie ihr weinendes Kind mit Worten tröstet wie: „Hab' keine Angst", „Alles ist in Ordnung", „Alles ist wieder gut"?[20]

Beim Heranziehen solcher Analoga muß man allerdings auf der Hut sein, daß man nicht unversehens aus dem Bereich der reinen praktischen Vernunft in die durch Neigung affizierte Vernunft hinüberwechselt, in ein mitmenschliches Verhalten etwa, das sich evolutionär aus lange vorgegebenen Triebmustern der Primaten herleiten läßt. Man wird stets den Kern des Gedankens im Auge behalten müssen: In der unbedingten Evidenz sittlicher Verpflichtung weiß ich mich auf einen Wert des anderen Menschen hin gerufen, der dessen Eingezwängtsein in Naturprozesse und ideologische Entwürfe übersteigt. Aus dieser Einsicht erwächst zum einen der Protest gegen alle menschenmordende Gewalt in Schöpfung und Geschichte. Damit zugleich entspringt aber auch eine Appellation an die Instanz, die mir die Augen über das wahre Antlitz des anderen öffnet. Es entspringt das Postulat, diese Instanz selbst, der Ursprung des unbedingten „du sollst", möge sich gegen die Gewalt durchsetzen, die zu verabscheuen sie mich unwiderruflich lehrt, und zwar nicht erst in einer immer schon zu spät kommenden „Rettung von oben herab", sondern in einem Akt, der den Anschein der Sinnlosigkeit des Leidens von innen her unterläuft.

Läßt sich aufgrund der im Anschluß an das Kantsche Gottespostulat vorgetragenen Überlegungen schließlich auch die Frage nach der ethischen Erlaubtheit des Suizids neu angehen, die heute (über die nach seiner Entschuldbarkeit aus psychologischen Gründen hinaus) von Philosophen und Theologen offenbar in zunehmendem Maß vertreten wird? Mir scheint, die sittliche Unerlaubtheit des Suizids folgt aus grundsätz-

---

[18] Vgl. *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 18. Aufl. Berlin 1960, 710.

[19] Vgl. *W. Borchert*, Das Gesamtwerk, Hamburg 1984, 216–219.

[20] Auf den Spuren der Engel, Frankfurt a. M. 1976, bes. 82.

lich demselben Gedanken, mit dem wir zuletzt die Theodizeeproblematik angingen. Durch einen frei verfügten Suizid würde nämlich mein Akt der Solidarität mit den Leidenden bis in ihre äußerste Agonie hinein unglaubwürdig. Im Suizid würde ich ja gerade demonstrieren, daß ich selbst den Weg in das scheinbar sinnlose Leiden hinein zu gehen nicht bereit bin. Den *vor* mir zu Tode Gekommenen mag ich vielleicht noch ein solches Signal des Mitgehens gesetzt haben. Für die *nach* mir Sterbenden setze ich ein deutliches Gegensignal. *Sie* lasse ich auf dieser dunkelsten Strecke ihres Lebens allein.

Damit ergibt sich übrigens auch ein wichtiger Aspekt für das Problem der sittlichen Erlaubtheit aktiver Sterbehilfe. Um überhaupt als sittlich zu rechtfertigender Akt in Frage zu kommen, impliziert aktive Sterbehilfe das Wissen um einen frei bejahten Suizid auf seiten des Sterbenden. Darf ich einen anderen Menschen aber so behandeln, wie ich mich selbst nicht behandeln lassen darf: als Ausbrecher aus der unbedingten Solidarität, die auch und gerade den Weg ins letzte Dunkel hinein mitzugehen fordert?

Der hier angedeutete Weg verläuft auf einem schmalen Grat. Er scheint mir jedoch notwendig, wenn die Idee unbedingter Solidarität schließlich nicht doch an Maßstäbe akkomodiert werden soll, die auf den ersten Blick recht suggestiv erscheinen mögen, bei näherem Hinsehen aber hinter der Kraft menschlichen Handelns zurückbleiben, zu der uns die klassischen Texte unserer Tradition Mut zu geben imstande sind.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jerémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec *Alexander R. Hulst†, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger* (coéditeur), *James A. Sanders* (coéditeur) (Orbis Biblicus et Orientalis 50/2). Fribourg/Göttingen: Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII/* 71, 1012 S.

Der zweite Band eines auf fünf Bände geplanten umfassenden Werkes, das der Untersuchung aller textlichen Probleme in der hebräischen massoretischen Version des Alten Testamentes gewidmet ist, liegt jetzt vor. Er folgt auf den ersten Band, der im Jahre 1982 erschienen ist und in dem der Text der historiographischen Bücher Josua, Richter, Ruth, Samuel, Könige, Chronik, Esra, Nehemia und Esther untersucht wurde. Dieses große wissenschaftliche Unternehmen wurde im Jahre 1969 von der Alliance Biblique Universelle initiiert und einem internationalen Expertenkomitee zur Ausführung übergeben: *D. Barthélemy* (Hauptredaktor), *N. Lohfink, W. D. McHardy, H. P. Rüger* und *J. A. Sanders.* Der vorliegende Band ist dem Andenken eines weiteren Komiteemitglieds gewidmet, des vor der Veröffentlichung verstorbenen A. R. Hulst, der an dem Unternehmen von Beginn an beteiligt war. – Der Publikation der zwei ersten definitiven Bände ging eine Reihe von fünf „Comptes rendus préliminaires et provisoires etc." voran (1973–1980), in denen die Zielsetzung des Projektes, die Methoden und Technik des Arbeitsvorganges und die Arbeitsteilung zwischen den Komiteemitgliedern genauestens beschrieben wurden. – In der endgültigen Ausgabe lassen sich methodische Verbesserungen erkennen, wobei im zweiten Band zusätzliche Verfeinerungen gegenüber dem ersten zu verzeichnen sind: die Wiedergabe des MT in den alten Versionen wird jetzt angeführt, und es wird der von dem Komitee beschlossene Interpretationsvorschlag einer jeweiligen crux interpretum vorgestellt (*1). – Den Hauptteil dieses Bandes – ebenso wie des vorhergehenden – macht der Commentaire Textuel aus (1–914), in dem Vers für Vers 800 textlich schwierige Stellen in den Büchern Jesaja, Jeremia und Klagelieder betrachtet werden. Ein Index aller zitierten Bibelstellen (917–939) und erwähnten Autoren (941–967) sowie eine Auflistung aller unter spezifischen Aspekten behandelten cruces (969–974) und eine umfangreiche Spezialbibliographie (975–1013) erleichtern die Benutzung der in alle Einzelheiten der Entstehungsgeschichte eines Textes und seiner Auslegung eindringenden Analyse, die in dem Apparat geliefert wird. – Dem Hauptteil des Werkes geht ein Avant-Propos voran (XI–XVII) und eine in Sektionen aufgeteilte Einleitung (* 1–71), deren zweiter Teil eine in sich abgeschlossene Studie der wichtigsten deutschen, französischen und englischen Übersetzungen des AT in der Neuzeit (seit Luther) darstellt (* 16–71). Ebenso wie die von Barthélemy im ersten Band als „Introduction" (ebd. * 1–63) gelieferte Monographie über die Geschichte der Textkritik des AT seit J. D. M. Michaelis ist auch die in diesem Band von *Rüger* und *Sanders* vorgelegte Studie eine Errungenschaft für sich.

Der Vorgang der Textanalyse und das sehr ansprechende, differenzierte System von dreizehn Faktoren, welche biblische Textvarianten charakterisieren, wurden auch in diesem Band auf übersichtliche Weise in dem Avant-Propos dargestellt (XI–XVI). Ein beliebig gewähltes Beispiel mag diesen Vorgang deutlich machen: Bei der Untersuchung der Redewendung ᶜzj wzmrt jh jhwh (Jes 12,2) werden im Commentaire Textuel zuerst die Übersetzungen der alten Versionen und der Wortlaut der hebräischen Jesajarolle von Qumran (1 QIsᵃ) registriert, sowie die in diesen Zeugen zutage tretenden Transformationen dem MT gegenüber definiert. Sodann wird der hebräische Text in vier modernen Übersetzungen dargeboten: The Revised Standard Version (RSV), The New English Bible (NEB), La Traduction Oecuménique (TOB) und La Bible de Jérusa-

lem (J). Gelegentlich werden auch die Revidierte Lutherbibel (RL) und weitere moderne Übersetzungen angeführt. Die Abweichungen der Übersetzungen vom MT werden dann auf ihre Quellen in kritischen Bibelausgaben, Kommentaren oder anderen Untersuchungen zurückgeführt. Danach greifen die Herausgeber auf den Textbefund in den hebräischen Handschriften zurück, wie etwa auf den von Kennicot und de Rossi mit Hilfe von Kollationen mittelalterlicher Manuskripte gefundenen, oder auf Zeugen aus dem Altertum (témoins anciens) in Form der biblischen Rollen aus den Qumranhöhlen. Zur Ermittlung des Textbefundes im Pentateuch wird auch der Samaritanus benutzt werden. Dazu kommen noch Paralleltexte in der massoretischen Überlieferung selbst. So werden zur Analyse von Jesaja 12,2 auch Exodus 15,2 und Psalmen 118,14 herangezogen. Nach einer minutiösen Betrachtung des MT – inklusive der Vokalisation und der massoretischen Interpunktion – werden dann die Schwierigkeiten präzisiert, die sich aus der Analyse aller dieser Faktoren ergeben. Eine Übersicht über den aktuellen Stand der wissenschaftlichen Diskussion, die weit über den zur Untersuchung stehenden Text hinausreicht, vervollständigt den kritischen Vorgang. Die Zusammenfassung der wichtigsten Punkte, die in diesem Ermittlungsprozeß ans Licht getreten sind, führt dann zu einem Entscheid über die vermutlich ursprüngliche Textform sowie zu einem Interpretationsvorschlag, der vom Komitee einstimmig oder durch Mehrheitsbeschluß getroffen wurde.

Der Leser dieses höchst beeindruckenden Kommentars zum Gesamttext des Alten Testaments, der auf allen Errungenschaften der Bibelwissenschaft aufbaut, registriert mit Erstaunen, daß dem Unternehmen ursprünglich ein sehr praktisches, augenscheinlich beschränktes Ziel gesetzt war. Es sollte modernen Übersetzern der Bibel als Entscheidungshilfe dienen, wenn zu nicht ganz durchsichtigen alttestamentlichen Texten verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten vorliegen. Man hatte dabei in erster Linie an Übersetzungen gedacht, die für die Kirchen bestimmt sind, und weniger für eine Leserschaft von wissenschaftlichen Spezialisten. Hieraus erklärt sich die Zusammensetzung des Komitees sowie der Umstand, daß in den Hinweisen auf schon vorhandene moderne Übersetzungen Werke wie die von Buber–Rosenzweig, Torczyner oder der Jewish Publication Society nicht miteinbezogen wurden. – Ungeachtet dieser auf ein bestimmtes Leserpublikum gerichteten Ausstrahlung konstatiert man, daß die „Critique Textuelle de l'Ancien Testament" ohne Zweifel ein Vademecum des Bibelwissenschaftlers sein wird, ein Arbeitsgerät, auf das kein Textforscher, Exeget oder Interpret wird verzichten können.

S. Talmon

Mendels, Doron, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century B. C. Claims to the Holy Land* (Texte und Studien zum antiken Judentum 15). Tübingen: Mohr 1987. X/181 S.

M. gehört zu den vielseitig, sowohl klassisch als auch orientalistisch, ausgebildeten jungen Hellenismusforschern in Israel. Seine Frau Michal, der er das Buch widmet, ist Konservatorin für altisraelitische Archäologie am Israelmuseum in Jerusalem. Er füllt mit dieser Monographie eine erstaunliche Lücke der bisherigen Forschung aus. Es gibt eine Menge von Arbeiten über die Konzeption und Theologie des von Israel beanspruchten Landes in der Bibel und im Judentum bis heute. Aber die Periode, in der es für kurze Zeit noch einmal zu einem selbständigen jüdischen Staat kam, dessen Territorium sich ungefähr mit dem des davidisch-salomonischen Reiches deckte, die Zeit zwischen Makkabäererhebung und römischer Ablösung der Hasmonäerherrschaft, ist in ihr fast durchgehend ausgespart. Nun ist es auch nicht leicht, sich dazu zu äußern. Hat man einmal das Gefühl überwunden, daß es so gut wie keine Quellen gibt, dann türmen sich zumindest die Interpretations- und Datierungsprobleme für die meisten Quellen fast bis zum Himmel. M. hat sich mit Meisterschaft auf dieses Forschungsfeld begeben und im Zusammenspiel von literarischer Analyse und historischem Wissen über die Ereignisse die einzelnen Quellen relativ genau datiert und dann in ihrer Landkonzeption zum Sprechen gebracht. Dies ist nicht so einfach, da die Aussagen ja meist innerhalb andersartiger Darstellungszusammenhänge indirekt gemacht werden. Selbst wer M.s Zeitansätzen nicht folgt, kann von seiner Analyse der einzelnen Werke viel

profitieren. Das Buch ist oft geradezu spannend zu lesen. Es beginnt, kurz vor dem Aufstand, mit Jesus Sirach in den neunziger Jahren des 2. Jahrhunderts v. Chr., behandelt dann 1 Henoch 85–90 und Daniel 7–12 aus den Tagen des Aufstands, springt in die fünfziger Jahre zu Eupolemos, in die vierziger und dreißiger Jahre zu 1 Makk und Judit ans Ende des Jahrhunderts zum Testament der 12 Patriarchen, schließlich bespricht es noch einige Spezialthemen. Es zeigt sich: Allein schon die Weise, wie das Land benannt wird, spiegelt die Situation und die Interessen des jeweiligen Zeitpunkts. Immer gab es die Vision eines „Großpalästinas", doch daneben stand stets auch die pragmatische Konzeption dessen, was man als erreichbar betrachtete. Man rechnete stets damit, daß es im Lande neben der jüdischen auch nichtjüdische Bevölkerung geben werde – doch war dies zugleich stets ein hart diskutiertes Problem. Es liegt auf der Hand, daß dieses Buch auf den Legitimationsbedarf des heutigen Staates Israel antwortet, und zwar in einer höchst objektiven Weise. Man sollte jedoch auch seine Bedeutung für den Bereich der christlichen Theologie nicht unterschätzen. Einmal gehört ein Teil der analysierten Schriften schlicht in den von vielen christlichen Kirchen gehüteten Kanon des Alten Testaments, also in den Gegenstandsbereich etwa der katholischen alttestamentlichen Exegese. Zweitens fragt es sich, ob das Buch nicht Licht werfen kann auf einige Probleme der neutestamentlichen Schriften, etwa auf die Weise, wie in Mt 4,25 mit Hilfe einer Aufzählung palästinensischer Landschaften das Publikum der Bergpredigt Jesu als das Volk Israel bestimmt wird. Drittens ist die Frage der Bedeutung des Landes Israel für die christliche Theologie noch bei weitem nicht aufgearbeitet, und es ist hilfreich, daß hier ein weiterer Quellenbereich erschlossen ist, den man nicht übersehen sollte. N. Lohfink S.J.

Klauck, Hans-Josef, *Judas – ein Jünger des Herrn* (Quaestiones Disputatae 111). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 160 S.

Dies Buch ragt unter seinesgleichen heraus. Der Verf., als Neutestamentler Nachfolger R. Schnackenburgs in Würzburg, hat ein Thema aufgegriffen, das nicht nur exegetisch Bearbeitung verlangte. Die Gestalt des Judas steht immer noch unbewältigt in der Geschichte. Für die einen – die meisten – ist Judas die Verkörperung des Bösen schlechthin, und dies mit Berufung auf die Bibel. Für die anderen gerade als Rebell fast eine Sakralfigur. Wer hat Recht? K. beginnt mit einem Überblick über „Typen der Deutung" der Judasgestalt im Laufe der Geschichte (17–32). Der Sicht der christlichen Judaslegende, die in Judas die Verkörperung des Bösen sieht, steht früh eine außerchristliche gegenüber, die Judas als „Symbolgestalt der Subversion" kennt: so vor allem Gnostiker des 2. Jh., über die H. Jonas (und E. Bloch) gearbeitet hat. Für die mittelalterliche jüdische Judaslegende der Toledot Jeschu ist Judas „Exponent des Selbstbehauptungswillens" des jüdischen Volkes. Mit der Neuzeit beginnt auf christlicher Seite der Versuch einer kritischeren Wertung der Judasgestalt. Freilich gerät dabei seine Geschichtlichkeit in den Hintergrund, ebenso wie in dem Versuch einer tiefenpsychologischen Einordnung des Judas (die sich im Ansatz als sehr fruchtbar erweist). Auch literaturwissenschaftliche Versuche, die Gestalt und Funktion des Judas im Rahmen von Erzählstrukturen zu bestimmen, gehen an seiner geschichtlichen Wirklichkeit vorbei. Wer also war Judas? Was läßt das Neue Testament an geschichtlichem Kern erkennen?

Der „neutestamentliche Textbefund" (33–123) steht erwartungsgemäß im Mittelpunkt der Studie K.s. Mit guten Gründen hält K. an der Zugehörigkeit des Judas zum Zwölferkreis, auch vor Ostern, fest (38 ff.). Sein Name dürfte von einer Ortsbezeichnung herkommen: der „Mann von Kariot", einer Ortschaft in Juda (40–44). Das παραδιδόναι, das sich regelmäßig und schon in den Apostellisten mit seinem Namen verbindet, sollte nicht vorschnell mit „verraten" übersetzt werden. Es ist das gleiche Verb, das das NT auch gebraucht für die „Hingabe" des Sohnes durch den Vater oder die Selbsthingabe des Sohnes (Röm 8,32; 4,25; Gal 2,20) – ein Gedanke, mit dem K. Barth spielt (45–48). Relief erhält die Gestalt des Judas innerhalb der synoptischen Evangelien vor allem im Passionsbericht. Nach Mk 14,10 f. wird er als Überläufer dargestellt, in wirksamem Kontrast zu der Frau, die unmittelbar zuvor Jesus verschwende-

risch salbt. Freilich hat erst Matthäus an der Parallelstelle (26, 14–16) die Geldgier zum Motiv des Judas gemacht: ein Zug, der sich rasch durchsetzen sollte. Lukas führt die Tat des Judas bereits auf eine Eingebung des Teufels zurück, womit der Grund für die Dämonisierung des Judas gelegt ist (Lk 22, 3–6; vgl. zum Ganzen S. 48–55). Pejorative Tendenzen zeigen sich auch bei der Weiterverarbeitung der Tradition von der Ansage der Preisgabe Jesu durch Judas im Abendmahlssaal. Der Mk-Text (Mk 14, 17–21) wird bei Mt (26, 20–25) dadurch verschärft, daß Judas scheinheilig fragt: „Bin ich es etwa, Rabbi?" Lukas unterstreicht die Schuld des Judas dadurch, daß er die Ankündigung seiner Tat unmittelbar an das Abendmahl heranrückt (Lk 22, 21 ff.; vgl. S. 55–61). Mit Recht verlangt K. hier (61–63), von anachronistischen Vorstellungen Abschied zu nehmen, nach denen Judas im Abendmahlssaal „unwürdig kommuniziert" oder gar als „Judaspriester" gehandelt hätte. Solche Vorstellungen, bis in die letzte Zeit belegt (und etwa auf Priester angewandt, die ihr Amt niederlegen), verkennen die tief im Judentum verwurzelte Zeichenhandlung Jesu am letzten Abend mit den Seinen. Der berühmte „Judaskuß" bei der Verhaftung Jesu unterliegt historischen Bedenken. Er könnte aus der Mordtat des Joab an Amasa in 2 Sam 20, 9 f. eingetragen sein (64–70), ebenso wie das Eintunken des Judas mit Jesus in die Schüssel aus Ps 40, 10 LXX stammen könnte. Auch bei der Kußszene steigert Matthäus (26, 47–50) die Tücke des Judas, und Lukas (22, 47 f.) unterstreicht die Schwere der Tat durch ein Jesuswort. – Ihren Höhepunkt erreicht die Dämonisierung der Gestalt des Judas im NT im Johannesevangelium (70–92). In Judas konzentriert sich der Unglaube Israels, des erweiterten Jüngerkreises und des Zwölferkreises, wie Joh 6, 70 f. im Kontext erkennen läßt. Dabei scheint der Satanstitel von Petrus (vgl. Mk 8, 33) zu Judas zu wandern (74 ff. mit R. Schnackenburg). Die Geldgier des Judas kehrt in der Salbungsgeschichte (Joh 12, 1–8) wieder; nicht irgendein Jünger, sondern Judas protestiert gegen die Verschwendung der Jesus salbenden Frau, und zwar, wie Johannes wissen will, weil Judas die Kasse hatte und ein Dieb war! Kein Wunder, daß die Inspiration, ja Besessenheit des Judas durch Satan im eigentlichen Passionsbericht wiederkehrt (Joh 13, 2.27). Judas gehört der Nacht an, in die er nach Joh 13, 30 hineingeht. In ihm gibt es nichts Helles mehr, nur noch Finsternis.

Bei den „Sonderüberlieferungen vom Ende des Judas" (92–123) fällt vor allem ihre Widersprüchlichkeit auf. Nach Matthäus (27, 3–10) endet Judas durch Selbstmord, nach der Apostelgeschichte (1, 15–20) dadurch, daß er vornüber stürzt, birst, und seine Eingeweide heraustreten. Offenbar hat die frühe Gemeinde das fehlende Wissen vom Ende des Verräters aufgefüllt durch Rückgriff auf die Schrift (aus der wohl schon die 30 Silberlinge stammen: Sach 11, 13) wie auf verbreitete jüdisch-hellenistische Vorstellungen vom Ende des Gottlosen. Hierzu bietet K. eine breite, grausige Palette (vgl. 112–121). – Im Vergleich mit den neutestamentlichen Zeugnissen bieten außerkanonische Texte wenig neue Gesichtspunkte. Bei den neutestamentlichen Apokryphen zeigen sich einige für später wichtige Tendenzen: die Darstellung des Judas als böse von Anfang an (etwa in Kindheitsgeschichten), seine Affinität zum Judentum und sein Ende in ewiger Verdammnis (wohl in Anlehnung an Mk 14, 21; Joh 17, 12; vgl. Dante, Inferno 31, 142 ff. – nicht ganz korrekt zit.; 34, 61 ff.; vgl. S. 18, Anm. 16; zum ganzen S. 125–136). In der „Legenda Aurea" des Abraham a Sancta Clara (1644–1709) ist die Judaslegende dann voll ausgebildet, mit der Abstammung des Judas aus der Familie des Antichrist, seinem Vatermord, seinem inzestuösen Verhältnis zu seiner Mutter – hier wirkt der Ödipus-Komplex ein! (134 ff.; vgl. 17) – bis hin zu seiner Untat und seinem bitteren Ende. – In den abschließenden „Konfrontationen" (137–144) stellt K. „die ernüchternden Fakten" den „problematischen Deutungen" gegenüber und stellt das „Chaos der Interpretationen" fest. Am ehesten hat in der Alten Kirche noch Origenes den Weg zu einer gerechteren Würdigung des Judas gewiesen. Ihm schließt sich K. in seinem kurzen „Epilog" (147) an: es geht darum, Judas weder zu verteufeln noch zu einem Heiligen zu machen, sondern als das zu sehen, was er nach den ältesten Schichten und nach historischer Wahrscheinlichkeit am ehesten war: ein Jünger des Herrn – in seinem angefochteten Glauben zugleich Mahnung und Warnung für die Christen.

Der Wert der hier vorgelegten mustergültigen Arbeit liegt nicht in ihren Einzelbeobachtungen. Hier ließen sich fast überall noch Verfeinerungen anbringen, die jedoch am

Gesamtbild wenig ändern würden (etwa in der Literarkritik von Joh 6, 60–71, wo manche Autoren eine spätere Hand erkennen wollen, oder in derjenigen von Joh 13, 1–20, wo das relative Alter der Schichten von manchen anders bestimmt wird – wir halten die Zuweisung K.s hier für gut begründet). Man mag auch darüber streiten, wieweit das Vorkommen von Motiven der Judasgeschichte des NT auch im AT bereits eine literarische Abhängigkeit verbürgt. Der strikte Nachweis müßte hier wohl noch sprachlich etwas mehr ins einzelne gehen. Doch liegt die Stoßrichtung der Arbeit K.s nicht in dieser Richtung, sondern in der entgegengesetzten: im Anwachsen der Judaslegende, die bis in die Barockzeit hinein geradezu groteske Züge annimmt und bei der man ein Einwirken auf den sich gleichzeitig entwickelnden christlichen Antijudaismus (Judas und Israel sind Jesusmörder!) vermuten muß, ja z. T. auch aufzeigen kann. Im Sinne dieser Problematik hat K. nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auch dem Verhältnis des Christentums zum Judentum durch seine Arbeit einen unschätzbaren Dienst erwiesen. J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

Andia, Ysabel de, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon.* Paris: Etudes Augustiniennes 1986. 395 S.

Eine stattliche Anzahl von Forschern hat in den vergangenen 50 Jahren, seit Bonwetschs „Theologie des Irenäus" (1925), versucht, vom ersten Entwurf einer christlichen Theologie, die diesen Namen wirklich verdient, eine überzeugende Synthese vorzulegen. Daß man immer wieder zur Feder greift, beweist gewiß zunächst die andauernde Faszination, die vom Werk des Irenäus auf Generationen von Lesern und Forschern ausgeht, wohl aber auch die Schwierigkeit, die mit einem solchen Unternehmen verbunden ist. Man hat den Eindruck, daß es bei Irenäus noch mühsamer ist als bei anderen Autoren, die einzelnen Elemente seines Entwurfes zu einer stimmigen Gesamtschau zusammenzufügen. Von fundamentaler Bedeutung ist bei diesem Zusammenfügen jedenfalls die Wahl des Begriffs, der gleichsam als Schlüssel zum Gesamtsystem dient. Vf. vorliegender Studie hält den Begriff der „Aphtharsia", lateinisch incorruptela oder incorruptibilitas, deutsch wiederzugeben mit Unvergänglichkeit oder Unzerstörbarkeit, für den „interessantesten Leitfaden" einer Synthese der Theologie des Irenäus und stellt ihn deswegen entschlossen ins Zentrum ihrer Untersuchung. Nicht als ob die Bedeutung dieses Begriffs der Forschung bisher ganz entgangen wäre, dazu kommt er viel zu häufig, nämlich, zusammen mit seinen verschiedenen Ableitungen, um die 130 mal im Werk des Irenäus vor. Benoît hat ihn zwar nicht unter die „großen Themen" seiner „Introduction" aufgenommen, aber Bengsch (1957) und Gonzales Faus (1969) haben ihn gestreift, Lawson (1948) und Wingren (1959) auf das bedenklich Griechisch-Hellenistische, d. h. Unbiblische, dieses Begriffes hingewiesen, Joppisch (1965) aber hat ihm schon ein ganzes Kapitel („Unvergänglichkeit als Ziel und Inbegriff des Heils") gewidmet und auch Lassiat kommt ausführlich auf ihn zu sprechen. Für die Vf. war schließlich ein Hinweis von M. Aubineau auf die Bedeutung des Begriffs ausschlaggebend, die hier vorliegende umfassende Untersuchung in Angriff zu nehmen. – Irenäus ist bekanntlich der Theologe der Heilsgeschichte. Soll der Begriff der Unvergänglichkeit tatsächlich eine zentrale Rolle in der Theologie des Bischofs von Lyon spielen, dann muß er in allen Phasen dieser Heilsgeschichte, nicht nur irgendwo anzutreffen, sondern von grundlegender Bedeutung sein. Hauptverdienst vorliegender Arbeit scheint uns im Nachweis zu liegen, daß dies tatsächlich der Fall ist. – Der Aufbau der Arbeit ist sehr klar. Vf. folgt den Etappen der Heilsgeschichte. Der 1. Teil ist überschrieben mit „Adam" und untersucht die Schöpfung Adams, die Integrität und Unsterblichkeit des Paradieseslebens, Sünde und Tod, die Vollkommenheit des Menschen und sein Fortschreiten auf die Unvergänglichkeit zu. Der 2. Teil trägt die Überschrift „Das Wort der Unvergänglichkeit" (Verbum incorruptelae) und befaßt sich des näheren mit der „Einheit mit Gott und der Teilnahme an der Unvergänglich-

keit", mit der „Unvergänglichkeit und den Mysterien des Lebens Jesu". Der 3. Teil ist der Kirche und dem Heiligen Geist, dem Angeld der Unvergänglichkeit gewidmet und gliedert sich in die Kap. „Das Wasser und der Geist", „Die Kirche und der Geist" und „Die Eucharistie und die Unvergänglichkeit". Der 4. Teil geht dann auf die letzte Phase der Heilsgeschichte ein, nämlich auf die Auferstehung, die Gottesschau und die Unvergänglichkeit in folgenden Untergliederungen: Auferstehung des Fleisches und U., Auferstehung der Gerechten, Vorspiel der U. (Chiliasmus), schließlich Schau und U. – Den vier Hauptteilen gehen zwei einleitende Kap. voraus, eines über das Vorkommen des Begriffs der Unvergänglichkeit sowohl in der Heiligen Schrift als auch insbesondere bei Irenäus, ein anderes hat zum Inhalt „Gnosis und Unvergänglichkeit". Zur Begriffsbestimmung gehört die wichtige Unterscheidung zwischen natürlicher Unsterblichkeit der Seele und der „Fähigkeit des Fleisches unvergänglich zu sein". – Auf Grund ihrer eingehenden Analysen gelingt es der Vf., den zutiefst „trinitarischen Dynamismus" der heilsgeschichtlichen Konzeption des Irenäus aufzuzeigen. Die Schöpfung des Menschen geschieht durch die „beiden Hände Gottes", das Verbum und den Geist. Auch die Erlösung ist wiederum beider Werk, das des menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Wortes und des von demselben als Gabe geschenkten Heiligen Geistes. Die Fleischwerdung des verbum incorruptelae und die Salbung durch den Geist „gewöhnen" das Fleisch daran, den Geist zu „tragen" und so teilzuhaben am „unvergänglichen", göttlichen Leben. Was die Forscherin zunächst als Arbeitshypothese formuliert, ist dann in der Tat auch das Ergebnis ihrer umfänglichen Analysen: Die Unvergänglichkeit im Menschen besteht in nichts anderem als in der Teilnahme am Heiligen Geist: „Der Geist als Quelle des unvergänglichen Lebens wird dem Fleisch durch das fleischgewordene Wort zuteil, das am Abend seiner Auferstehung den Geist den Aposteln einhaucht und durch die Kirche, seinem Leib, in dem der Geist anwesend bleibt" (22). – Der Band ist Antonio Orbe gewidmet, der sich bekanntlich gegen verfrühte Synthesen der Theologie des Irenäus ausgesprochen hat. Leider erfährt der Leser nicht, welchen genaueren Sinn die Vf. mit ihrer Widmung verbindet. Etwas zu bedauern ist das Fehlen einer eigentlichen Einführung in den derzeitigen Forschungsstand und eine entsprechende Zielangabe in bezug auf denselben. Schade ist auch, daß Vf. sich nicht zu einer einheitlichen Zitation des Griechischen entschließen konnte; meistens zitiert sie in griechischen Buchstaben, an einigen Stellen aber in Transskription. Sehr dankbar ist man ihr schließlich für die reichen Literaturangaben im Eingang der Kapitel, aber auch im Verlauf der Untersuchung. H. J. Sieben S.J.

Bouet, P., Fleury, Ph., Goulon, A., Zuinghedau, M., in Zusammenarbeit mit *P. Dufraigne, Cyprien, Traités.* Concordance, documentation lexicale et grammaticale (Alpha-Omega Reihe A. Lexica-Indices-Konkordanzen zur klassischen Philologie 67). Hildesheim/Zürich/New York: Olms/Widmann 1986. 2 Bde, XLIV/1399 S.

1974 erschien der verdienstvolle Index Tertullianeus von Gösta Claesson. Vergleicht man ihn mit der vorliegenden Konkordanz zu Cyprian, so springt der durch die Anwendung eines Computers unter verschiedenster Rücksicht erzielte Fortschritt deutlich in die Augen. Das Lemma erscheint in allen Formen, in denen es vorkommt, voll ausgeschrieben und nicht nur mit den Endsilben, alle diese Formen sind eingebettet, deutlich durch Großbuchstaben abgehoben, jeweils in einem Satzkontext von bis zu 90 Buchstaben. Angeordnet sind die verschiedenen Formen in der Reihenfolge des Vorkommens in den jeweiligen Traktaten, die ihrerseits alphabetisch aufeinander folgen. – Nehmen wir zur Veranschaulichung des in dieser Konkordanz Gebotenen ein relativ häufig vorkommendes Wort wie *ecclesia!* Welche Informationen sind hierzu ohne langes Suchen auf Anhieb zu erhalten? 1) Das Wort *ecclesia* kommt im ganzen 106mal in den Traktaten Cyprians vor. Von den insgesamt 14 Traktaten verwenden drei, nämlich *Ad Demetriadem, Ad Donatum* und *De zelo et livore,* das Wort überhaupt nicht. Die Frequenz ist bei einem Traktat, nämlich *De unitate,* besonders hoch: 54 mal kommt das Wort dort vor. In den übrigen Traktaten liegt die Häufigkeit zwischen drei mal *(De Dominica oratione)* und acht mal *(De lapsis, Ad Quirium I).* Aus zusätzlichen Indices erhalte ich folgende Informationen: 2) Aus der alphabetisch angeordneten Gegenüber-

stellung von Cyprian-Text und Bibel-Text erfahre ich, daß *ecclesia* 98mal im Cyprian-Text und 8mal in Bibelzitaten vorkommt. Der „Liste der Wörter des Cyprian-Textes in der Reihenfolge der abnehmenden Häufigkeit" entnehme ich, daß *ecclesia* ebenso oft vorkommt wie die Wörter *do* und *dum*. Sehe ich einmal ab von Konjunktionen wie *et* (Frequenz 2589; *et* in Bibelstellen [2517] hinzugenommen, ergeben insgesamt 5006 Vorkommen, d. h. 60 Seiten der neuen Konkordanz. Fügt man noch das 304mal als Adverb vorkommende *et* hinzu, so ergibt sich allein für *et* eine Gesamtseitenzahl von 63½!), Hilfsverben wie *sum* und ähnlichen Wörtern ab, so wird *ecclesia*, was die Häufigkeit angeht, nur von Vokabeln wie *deus* (701), *Christus* (299), *dominus* (289), *fides* (184), *frater* (140), *divinus* (136), *evangelium* (125), *credo* (108) und *caelestis* (99) übertroffen. 3) Mit Hilfe des „Index der Bibelstellen in der Reihenfolge der Traktate" stelle ich fest, daß *ecclesia* in folgenden Bibelzitaten vorkommt: Offb 2,23 (viermal); Joel 2,15; Ps 22,23; 1 Kor 14,34 und Mt 16,18. 4) Will ich nun noch erfahren, ob Cyprian anderswo auch den Kontext von Mt 16,18 verwendet, so sehe ich im „Index der Bibelstellen in der Reihenfolge der Biblischen Bücher" nach und konstatiere, daß er aus Kap. 16 nur die Verse 18–19 zitiert.

Diese und natürlich noch weitere Auskünfte enthält die neue Konkordanz zu *ecclesia*. Diese und ähnliche Informationen erhalte ich zu weiteren ca. 4800 Wörtern in insgesamt ca. 80000 Formen. Außer den schon genannten Indices gibt es noch ein Verzeichnis der in verschiedenen Formen vorkommenden Eigennamen. Dabei werden konsequenterweise die drei göttlichen Personen mitaufgeführt: 11mal *pater*, 65mal *filius*, 77mal *spiritus*. 207mal kommt *deus* als Eigenname vor, *Christus* 381mal, *dominus* 680mal, *Jesus* 54mal. Auf den Seiten 1297–1301 befinden sich schließlich verschiedene grammatische Tabellen.

Die Konkordanz erfaßt die in den beiden Bden des Corpus Christianorum, Series Latina: Sancti Cypriani episcopi opera, vol. III und III a, Turnhout Brepols 1972 und 1976 enthaltenen Traktate des Bischofs von Karthago, außerdem die dort nicht edierte Schrift *De habitu virginum*. Letztere ist miterfaßt auf der Basis der von A. E. Keenan 1932 besorgten Ausgabe. Sie ist der Konkordanz auch im Druck beigegeben (II, 1387–1394). Ebenfalls abgedruckt ist der Traktat *Quod idola dii non sint* (ebd. II, 1397–1399), er ist aber nicht in der allgemeinen Konkordanz miterfaßt, sondern in einer speziellen ausgewertet (ebd. 1309–1372), da er heute in seiner Echtheit angezweifelt wird. Einen eigenen Beitrag zur Echtheitsfrage von *Quod idola dii non sint* stellt die Liste der Wörter dar, die in den übrigen Traktaten Cyprians nicht vorkommen (II, 1383).

Auf ein großes ‚Defizit' gerade im Vergleich zum Index Tertullianeus ist noch hinzuweisen. Dieser ist vollständig, vorliegende Konkordanz erfaßt umfangmäßig nur ungefähr die Hälfte von Cyprians Werk. Das gesamte Briefcorpus bleibt unberücksichtigt, also gerade der ekklesiologisch wohl interessanteste Teil von Cyprians Opus! Dieses ‚Defizit' ist nur zu beheben, indem die Autoren ihrem ‚Torso' noch weitere Bde folgen lassen. Leider macht ihr Vorwort diesbezüglich keine große Hoffnung. Auf S. 1235 ist an der Spitze der Kolonne eine überflüssige 1 und 0 stehengeblieben, die Reihenfolge von „Aaron" und „A(AB)" ist im Vergleich zur Hauptkonkordanz umgekehrt.

H. J. Sieben S. J.

Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical procedure and theological method in Origens' exegesis* (Patristische Texte und Studien 28). Berlin/New York: de Gruyter 1986. XII/183.

Origenes ist der einzige altkirchliche Exeget, der über die von ihm angewandte Methode der Schriftbenutzung ausführlich reflektiert und davon in einem längeren systematischen Traktat Rechenschaft gegeben hat. Hinzu kommt, daß die Forschung, darunter einige namhafte Theologen unserer Tage (Daniélou, De Lubac usw.) sich intensiv mit der Exegese des berühmten Alexandriners befaßt und seine Methode zu erhellen gesucht haben. Trotzdem ist die Hermeneutik des Origenes bis zum heutigen Tag eher eine offene Frage als eine gelöste Aufgabe. Vorliegende Arbeit führt die Forschung, so scheint uns, einen kräftigen Schritt voran. Es gelingt der Verf., die verschiedenen positiven Ansätze, die vorliegen, so miteinander zu kombinieren, daß nicht nur

ein überzeugendes, sondern auch ein neues Gesamtbild der Hermeneutik des Alexandriners entsteht. – Zu diesem überzeugenden Gesamtbild trägt nicht wenig die von der Verf. angewandte Methode bei. Die bisherigen Arbeiten über die Hermeneutik des Origenes basieren meist auf der Analyse wichtiger Grundbegriffe, Konzepte, einzelner Termini oder eben auf der Untersuchung von Peri Archon IV, 1–3 und befassen sich nur gelegentlich mit der Praxis des Alexandriners. Mit ihr setzt T. ein. An der exegetischen Praxis des Alexandriners sucht sie die Grundprinzipien seiner Hermeneutik zu gewinnen. Sie wählt dafür die beiden Homilien zu Ps 37 (PG 12, 1369–1388) als ‚Fallstudie' aus und sucht die dort gewonnenen Erkenntnisse dann auf andere von Origenes ausgelegte genera literaria anzuwenden. Die Analyse der beiden Homilien zu Ps 37 führt nun zu folgenden Grunderkenntnissen hinsichtlich der exegetischen Praxis des Origenes: Entscheidend für die Interpretation des Psalms ist, erstens, die Beziehung des auszulegenden Textes zum Hörer/Leser. Sie wird im Prolog etabliert, indem Origenes auf die Frage nach dem Adressaten des Psalms antwortet. Im Prolog wird noch eine zweite Frage beantwortet, die nach dem Hauptgegenstand, von dem der Psalm handelt. Die Auslegung der einzelnen Verse des Psalms im Lichte des im Prolog genannten Ansatzes vollzieht sich, zweitens, jeweils in vier Schritten. Zunächst wird der Vers im Wortlaut zitiert, dann wird nach der in ihm zum Ausdruck kommenden Haltung gefragt und nach der Person, zu der eine solche Haltung paßt. Im dritten Schritt wendet Origenes seine Auslegung auf seine Hörer/Leser an, im vierten wiederholt er den Wortlaut des Verses, diesmal aber angefüllt, aufgeladen mit dem Sinn der vorausgegangenen Auslegung. Eine dritte Erkenntnis schließlich gewinnt Verf. aus der Analyse von Ps 37: die Auslegung schreitet nicht nur von Vers zu Vers in den genannten vier Schritten fort, sondern von Vers 1 bis zu Vers 23 in einem Bogen von Reinigung über Erkenntnis zu Einigung (mit Gott). Dieses platonische Aufstiegsschema stellt den umfassenden Auslegungsrahmen, das Einheitsprinzip der Auslegung dar. Die Seele schreitet von Vers 1 bis 23 fort von der Reinigung/Läuterung zur Einigung mit Gott. – Wie begründet Origenes seine derart sich vollziehende exegetische Praxis? Durch seine Lehre von der Gegenwart des Logos in der Schrift. Der Aufstiegsprozeß, in den der Hörer/Leser von Ps 37 hineingenommen ist, ist bewirkt von dem in der Schrift gegenwärtigen Logos. Der Logos ist es, der den Hörer/Leser auf der ersten Stufe des Aufstiegs reinigt, er ist es auch, der auf der zweiten und dritten Stufe Erkenntnis und Vereinigung bewirkt. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß Christus die genannten Funktionen in gleicher Weise gegenüber dem Psalmisten wie gegenüber dem heutigen Hörer/Leser ausübt. Ziel der Auslegung ist somit, die Erfahrung, die der Psalmist mit dem erziehenden Logos gemacht hat, dem „modernen" Hörer/Leser zu vermitteln. Diese Erfahrung aber besteht im Fortschreiten der Seele von der Reinigung zur Vereinigung. – Kritisch anzumerken ist zum 1. Kap., daß Verf. den Text, wenn vielleicht auch nicht überinterpretiert, jedoch sehr stark dessen Aussagen systematisiert. Man hat etwas den Eindruck, daß die Richtung der Interpretation zwar stimmt, Origenes selber aber nicht ganz so weit gegangen ist. So hat man z. B. schon Probleme, die Abfolge der vier Schritte im Text jeweils zu finden, noch schwieriger erscheint es uns, den großen Bogen von Reinigung zu Einigung zu entdecken. – In den folgenden beiden Kap. geht es darum, die am genus des Psalters gewonnenen Einsichten an der Auslegung anderer genera literaria zu bewähren bzw. dieselben entsprechend zu modifizieren. Des Origenes Auslegung des prophetischen Schriftgenus untersucht Verf. am Beispiel der Jeremiashomilie. Die grundlegende Beziehung der Auslegung auf den Hörer/Leser wird hier nicht wie im Psalter durch Identifizierung von Sprecher und Hörer hergestellt, sondern dadurch, daß der Text als zu dem Hörer/Leser gesprochen gilt. Die Auslegungseinheiten sind an dem Wechsel von Zitat, historischer Auslegung, geistlichem Sinn und Anwendung auf den Hörer/Leser erkennbar. Ähnliche Analysen mit entsprechenden leicht modifizierten Ergebnissen unternimmt Verf. am Beispiel von Auslegungen der je verschiedenen Schriftgattungen des Buches Numeri, des Hohen Liedes und des Lukasevangeliums. Von besonderer Bedeutung ist hier, was Verf. über den Wesensunterschied der Auslegung von NT und AT ausführt: in der Auslegung des AT macht die Seele Fortschritte durch Teilnahme an der vom Logos empfangenen Lehre eines *anderen* (Psalmist, Braut des Hohen Liedes, Israel im Buch Numeri), bei der Aus-

legung des Evangeliums dagegen ist die Seele unmittelbar mit dem Logos konfrontiert. Freilich gibt es auch hier eine Bewegung, ein Fortschreiten vom Buchstaben zum Geist, nämlich im Aufstieg von der Menschheit des Logos zu seiner Gottheit. – Das 3. Kap. sucht zu zeigen, daß der im Psalter erhobene Auslegungsbogen von der Reinigung zur Vereinigung mit Gott („journey of the soul") auch für die übrigen oben genannten genera literaria zutrifft, freilich in je charakteristischer Abwandlung. – Das vierte abschließende Kap. geht noch näher ein auf den theologischen Grund der in den vorausgegangenen Kapiteln vorgestellten exegetischen Methode. Er besteht in der für den Alexandriner typischen Lehre über den Logos. Drei Weisen der Vermittlung des Logos können dabei unterschieden werden. Die Grundgestalt der Vermittlung ist die der Inkarnation. Daneben oder davor, wenn man so sagen kann, vermittelt der Logos sich den Heiligen des Alten Bundes. Schließlich wirkt er heute durch die Schrift, genauer: durch die Auslegung der Schrift in der Kirche auf die Menschen ein. Alle drei Funktionen sind pädagogischer Art, es geht um Fortschritt der Seele auf dem Weg zur Einheit mit Gott. Näherhin bedeutet das: Indem Origenes den Hörer/Leser mit dem aktuellen, heutigen Sinn des alttestamentlichen Textes konfrontiert, konfrontiert er ihn mit der Lehrtätigkeit, die der Logos heute ausübt. Unter Logos versteht er dabei nicht ein abstraktes Prinzip, sondern den persönlichen Logos, den lebendigen Christus, der hier und jetzt, durch den ausgelegten Text zum Hörer/Leser spricht. Die Auslegung enthält nicht nur die Worte Christi, sondern gleichsam auch den Moment, in dem sie gesprochen werden. Die vor allem aufgrund ihrer sorgfältigen Methode vorbildliche Studie schließt mit dem Satz: „It is the ministerial task of exegesis in the church to discover the presence of Christ the Logos in Scripture, who through his teachings (the progression of spiritual doctrines) completes the work of redemption in each individual soul (divinisation through knowledge). Like the sacraments, exegesis creates the moment in which Christ's work of redemption is carried forward. It is this divine pedagogy which determines both method and content in Origen's spiritual exegesis of Scripture. Exegesis continues the pedagogy of the incarnation" (147).

H. J. Sieben S. J.

Fraigneau-Julien, Bernard, *Les sens spirituels et la vision de Dieu.* Selon Syméon le Nouveau Théologien (Théologie Historique). Paris: Beauchesne 1985. 204 S.

Daß die altkirchliche Lehre von den Geistlichen Sinnen nicht völlig in Vergessenheit geraten ist, verdanken wir vor allem den Exerzitien des Ignatius von Loyola. F. Marxer, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik, Freiburg 1963, hat darüber bei Ignatius selber gehandelt und dabei auch die vorignatianische Tradition gestreift. Die Gesamttradition dieser Lehre ist, soweit wir sehen, bisher noch nicht dargestellt worden. Was existiert, sind Untersuchungen zu einzelnen wichtigen Repräsentanten, auf der anderen Seite summarische Überblicke. Vorliegende Arbeit ist einem weiteren Vertreter dieser Lehre von den Geistlichen Sinnen gewidmet, nämlich dem Mystiker und geistlichen Schriftsteller Symeon dem Neuen Theologen (949–1022), dessen sehr bedeutendes und umfangreiches Werk erst in jüngerer Zeit wenigstens teilweise durch Edition zugänglich gemacht und dessen geistliche Lehre 1974 von Walter Völker umfassend behandelt wurde (Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen). In einem einleitenden Kap. schildert Vf. die z. T. dramatische Lebensgeschichte dieses großen Vertreters der byzantinischen geistlichen Tradition (17–20). Die Studie selber zerfällt in fast zwei gleiche Hälften. In der ersten Hälfte (24–95) untersucht Vf. an einigen ausgewählten Beispielen die Tradition von der Lehre von den Geistlichen Sinnen vor Symeon dem Neuen Theologen. Die zweite Hälfte (99–195) ist Symeon dem Neuen Theologen selber gewidmet. Analysiert werden im ersten Teil Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudomakarios, Diadochus von Photice und Maximus Confessor. Es gelingt dem Autor im ersten Teil seiner Studie sowohl die Kontinuität der Lehre von den Geistlichen Sinnen als auch ihren Wandel herauszuarbeiten. An Origenes versucht er zunächst deutlich zu machen, worin diese Lehre von den Geistlichen Sinnen des Menschen eigentlich besteht. Es handelt sich im Grunde um eine Metapher für die mystische, geistliche Erkenntnis Gottes durch den Menschen,

eine bildliche Umschreibung dieser Erkenntnis, die auf zwei Dinge abhebt, nämlich die Wirklichkeit dieser Erkenntnis und die Gleichheit des Erkennenden mit dem Erkannten. So wie sich die Sinnenerkenntnis auf Wirkliches bezieht und die Gleichheit zwischen Erkennendem und Erkanntem voraussetzt, verhält es sich auch bei der geistlichen Erkenntnis. Das Geschaffensein des Menschen nach dem Bilde Gottes ist also die Voraussetzung der geistlichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen. Da die genannten Autoren von teilweise sehr verschiedenen Voraussetzungen ausgehen und verschiedene Ziele verfolgen, erfährt die Lehre von den Geistlichen Sinnen jeweils eine charakteristische Abwandlung. Bei Origenes z. B. ist sie geprägt von seiner Lehre vom Fall des Menschen und seiner Rückkehr zu Gott mittels des inkarnierten Logos. Bei Gregor von Nyssa dagegen ist dieselbe Lehre deutlich gekennzeichnet von seiner Auffassung des prinzipiell unendlichen Weges der Seele zur Einigung mit Gott. Anders als Origenes bezeugt Gregor von Nyssa eine Hierarchie der Geistlichen Sinne, in der nicht das Sehen, sondern das Kosten Gottes an der Spitze steht. Dies wiederum hängt zusammen mit seiner Vorstellung von Gott nicht als Licht, sondern als Dunkel und Finsternis. Die Seele sieht Gott nicht, sie kostet seine Gegenwart in der Dunkelheit. Bei Maximus Confessor sind die Geistlichen Sinne nicht mehr nur eine Metapher wie bei den vorgenannten Theologen, es gibt bei ihm vielmehr eine wirkliche Wechselwirkung zwischen den leiblichen und den Geistlichen Sinnen. Das hängt zusammen mit des Bekenners Auffassung von der Schöpfung und der Inkarnation und der damit gegebenen grundsätzlichen Aufwertung alles Materiellen und Sichtbaren. – Der zweite Teil der Studie, der also Symeon dem Neuen Theologen gewidmet ist, ist in drei Kap. gegliedert. Das erste untersucht die Transzendenz Gottes und seine Erkenntnis. Das zweite Kap. behandelt die Prinzipien der Schau Gottes, zunächst die objektiven, dann die subjektiven. Zu den objektiven Prinzipien gehören die Geistlichen Sinne. Völker hat in seinem Buch über Symeon S. 306 schon kurz darüber gehandelt. Das zentrale, dritte Kap. ist überschrieben mit „Die Schau Gottes". Es behandelt die „Visionen Symeons", die „Schau der Gründe der Seienden", die „Schau Gottes im Spiegel der Seele" und schließlich die „Schau Gottes selber". Hier untersucht Vf. im einzelnen die zur Beschreibung der Schau verwendeten Termini, den Charakter und die Wirkungen der Schau. Man versteht nach der Lektüre des zweiten Teiles, wie der Titel des Werkes zu verstehen ist. Es findet ein Themawechsel vom ersten zum zweiten Teil statt: untersucht werden im ersten Teil im Grunde die Lehre von den Geistlichen Sinnen vor Symeon, im zweiten Teil *ein* Geistlicher Sinn bei Symeon, nämlich das Schauen Gottes. Das bedeutet natürlich einen gewissen Mangel an innerer Einheit der Studie. Was dem Leser im Laufe der Lektüre nicht recht klar wird, ist, ob Symeon selber die Schau Gottes ausdrücklich als Vollzug eines der Geistlichen Sinne versteht, oder ob der Autor von sich aus dieselbe unter die Geistlichen Sinne subsumiert. H. J. Sieben S. J.

Freytag, Richard Lukas, *Die autonome Theotokosdarstellung der frühen Jahrhunderte* (Beiträge zur Kunstwissenschaft 5, 1–2). Teil I: Textband; Teil II: Katalog- und Abbildungsband. München: Scaneg 1985. XII/565 S. 118 Abb.

Die vorliegende Arbeit, eine in vielen, entsagungsreichen Jahren neben der normalen Berufsarbeit herangereifte Dissertation eines auch praktisch kunstschaffenden Pädagogen an der Münchener Ludwig-Maximiliansuniversität (unter Prof. K. Wessel), setzt sich das ehrgeizige Ziel, dem Aufkommen und der Entfaltung des autonomen Theotokos-Bildes, d. h. der von szenischem Beiwerk losgelösten Maria-Christus-Darstellung, über fast sechs Jahrhunderte bis zum Ende des Ikonoklasmus nachzugehen; dabei werden die verschiedenen Grund- und Sonderbildtypen und deren Streuung über Raum und Zeit klar herausgearbeitet. – Zuvor aber ist ein bedeutender Teil der Arbeit der Marienkunde bzw. der theologischen Mariologie gewidmet (17–137), was angesichts des allgemeinen Rückgangs kirchengeschichtlicher und fachtheologischer Kenntnisse außerhalb der damit direkt befaßten Spezialistenkreise absolut notwendig erscheint. Der Verf. geht die einzelnen Stationen des Marienlebens durch, die ihre Sonderstellung im Heilsplan begründen; man hätte sich vielleicht eine noch stärkere Betonung ihrer zentralen Rolle als Urbild der Kirche und Mutter der Gläubigen (74)

gewünscht. Es werden dann die Anlässe ihrer Verehrung, vor allem im Ablauf des Kirchenjahres, und deren Auswirkung auf die Bildgestalt dargelegt und kunsthistorisch vertieft. – Nach diesen Prolegomena folgt der beschreibend-katalogisierende Hauptteil, der den Bestand an Denkmälern (Ikonen, Fresken, Mosaiken, kunsthandwerklichen Arbeiten) in erschöpfender Fülle ausbreitet und analysiert (gestützt von dem Denkmälerkatalog und den ca. 200 ausgewählten Abbildungen im zweiten Halbband). Die fünf auftretenden Hauptmotive mit ihren zahlreichen Untergliederungen betreffen: a) die Gottesmutter mit Christus mitten vor sich (223–246); b) die Gottesmutter mit Christus zur Seite (247–295); c) das Gottesmutter-Kind-Motiv (296–363); d) die thronende bzw. kaiserliche Theotokos (364–472); e) den Mandorla/Clipeus-Typos (473–522). Diese stichwortartigen Angaben mögen zur Charakterisierung des Inhalts genügen, um einen ungefähren Eindruck von dem mit großem Fleiß zusammengetragenen und sachkundig, wenn auch oft übervorsichtig interpretierten Material zu bekommen.

Nach diesem verdienten Lob sei es erlaubt, auch noch einige Schwächen und Fehler des Buches beim Namen zu nennen. Zunächst bedauert der Rez. als Kirchengeschichtler und Patrologe, daß zwar nicht alle, aber doch die meisten Väterverweise im ersten Abschnitt nur aus der Sekundärliteratur statt aus den Quelleneditionen zitiert sind. Andererseits sind gelegentlich die entscheidenden Monographien zu einem Detailaspekt nicht zitiert (z. B. für 43, Anm. 194: M. Jugie, L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale, Rom 1952 [= Bibl. Immac. Conc., 3]). Es muß ferner heißen: Origenes (49 u. ö.), Ephesinum (62), Severian von Gabala (66, Anm. 323) und Skythen (274, Anm. 1264). Der Stil ist nicht selten durch ungebräuchliche Abkürzungen, lateinische Einschiebsel, Wortwiederholungen und steife Formulierungen verbesserungsbedürftig, bis hin in die Anmerkungen. Druckfehler sind in der sehr sauber getippten Druckvorlage selten, es sei denn bei der Akzentuierung griechischer Wörter oder bei der Umschrift slavischer Eigennamen. Bei dem Bildtyp „Vsygranie" (= Frohes Spiel: 333; statt: Wsygranje) wäre ein Verweis auf das entsprechende Muttergottesfest im ostkirchlichen Kalender (7. November) angebracht. Auch könnte trotz Inhaltsverzeichnis und Katalogband ein Sachverzeichnis noch gute Orientierungshilfe leisten. – Aber diese wenigen, meist formalen Ausstellungen können das Verdienst der Pionierarbeit als ganzer nicht schmälern. G. Podskalsky S. J.

Châtillon, Jean, *D'Idisore de Séville à saint Thomas d'Aquin.* Etudes d'histoire et de théologie (Collected Studies Series 225). London: Variorum Reprints 1985. 336 S.

Der mit zahlreichen Veröffentlichungen hervorgetretene frz. Mediävist, Emeritus des Institut Catholique de Paris, legt in diesem Band eine erste Sammlung von schon früher publizierten Arbeiten vor. Die ausgewählte Thematik kreist, meist dargestellt an theologiegeschichtlich einflußreichen Persönlichkeiten, um Fragen des Fortlebens von Autoren und um die historischen Wurzeln von Problemen des 12. und 13. Jhds. Der Band enthält folgende Studien (in Klammern das Erscheinungsjahr): I. Isidore et Origène: Recherches sur les sources et l'influence des *Quaestiones in Vetus Testamentum* d'Isidore de Séville (1955); II. La Bible dans les écoles du XIIe siècle (1984); III. Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite: Brèves remarques sur quelques thèmes médiévaux (1954); IV. Abélard et les écoles (1981); V. L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XIIe et au XIIIe siècle (1953); VI. Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et les écoles: A propos de Rupert de Deutz, d'Abélard et de Guillaume de Conches (1979); VII. Pierre le Vénérable et les Petrobrusiens (1975); VIII. La méthode théologique d'Alain de Lille (1980); IX. Le mouvement théologique dans la France de Philippe Auguste (1982); X. De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin: l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe siècle (1959); XI. „Quidquid conuenit Filio Dei per naturam conuenit filio hominis per gratiam". A propos de Jean de Ripa, *Determinationes* I, 4, 4 (1967); XII. Saint Bonaventure et la philosophie (1976); XIII. Sacramentalité, beauté et vanité du monde chez saint Bonaventure (1977); XIV. *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio:* Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations (*Sum. theol., I, q. 39, art. 7–8) (1974); XV. L'exer-*

cice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIIIe siècle: Le cas d'Etienne Tempier (1978). *In den Addenda* (1–4) verzeichnet der A. bibliographische Nachträge zu mehreren der Beiträge. Zwei vollkommen neu erstellte *Indices* (1–7: Namen und Sachen; 8: Handschriften) erschließen den Band. – Im folgenden sollen zwei Artikel näher besprochen werden (Nr. I und IV). Der erste hier abgedruckte Aufsatz legt, ausgehend von einem Werk eines bedeutenden Autors am Ende der patristischen Zeit, eine Quellenstudie zur Rezeption eines anderen, noch älteren und noch wichtigeren, Schriftstellers im Mittelalter vor. Tatsächlich also handelt es sich um eine Untersuchung, die in einem Koordinatensystem mit drei zeitlichen Bezugspunkten die Geschichte zweier Überlieferungen nachzeichnet. Der A. stellt das doppelte Fortleben der Origenes-Homelien dar: in der Form der *Quaestiones in Vetus Testamentum* Isidors und deren Einfluß auf das Mittelalter und als eigene Tradition auf der Grundlage der lateinischen Übersetzung der Homilien. Zwei charakteristische Züge der Origenes-Rezeption werden von dieser Studie unterstrichen: einerseits ist die Exegese des lateinischen Mittelalters ohne den Origenes Latinus nicht zu verstehen, andererseits und zugleich jedoch handelt es sich oft um eine anonyme Präsenz. 30 Jahre Forschung haben diese Quellenstudie nicht überholt, so daß sie auch heute noch eine erste Referenz darstellt. – Der Beitrag über Peter Abälard und sein Verhältnis zu den Schulen seiner Zeit (Nr. IV) will nicht eine Diskussion der wissenschaftlichen Literatur zu diesem Thema vorführen. Vielmehr untersucht der A., wie Abälard Zugang in das Schulmilieu seiner Zeit fand und warum sein Auftreten soviel Spannung hervorrief (IV, 1339. Der betrachtete Zeitraum (Abälard in Paris, Abälard und die Schule von Laon) erstreckt sich bis 1113/1114. Der A. zeigt instruktiv sowohl den gesellschaftlich-religiösen Kontext der Polemik um Abälard, so daß dieser in einem weitaus konservativeren Licht erscheint als gemeinhin angenommen (IV, 156–158), als auch seine intellektuelle Entwicklung, die mit der Berufung an die Schule von Notre-Dame zu Paris die zeitgenössische Theologie gestaltendes Format gewinnt (IV, 159–160). Das bekannte Kolorit der ‚Affäre Peter Abälard' wird so um eine wichtige Komponente ergänzt. – Theologie- und Philosophiegeschichtler des Mittelalters werden den vorliegenden Band gerne zur Hand nehmen. Denn dem A. gebührt Dank, daß er hier z. T. nicht leicht zugängliche Aufsätze gesammelt vorlegt, die Anstöße zu weiterer Forschung geben und zu methodischer Reflexion anregen. Erwartungsvoll sieht man deshalb weiteren Bänden mit Arbeiten des A. über die Regularkanoniker und zur Schule von Sankt Viktor entgegen. R. Berndt S. J.

Ramon Lull, *Buch vom Heiden und den drei Weisen.* Mit Beiträgen von *Charles Lohr u. a.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 96 S.

Eine hohe Aktualität hat für die Kirche heute und in Zukunft der Dialog mit den Religionen. Die Haltung, in der er zu vollziehen ist, ist anspruchsvoll. Zu ihr gehören die Achtung vor dem Gesprächspartner, jedweder Verzicht auf Gewalt, das Bemühen um Klarheit bei der Darlegung der Gründe für die eigene Position, das Bewußtsein, letztlich vor Gott verantwortlich zu sein. Vor mehr als sieben Jahrhunderten hat Ramon Lull sein „Buch vom Heiden und den drei Weisen" verfaßt und in ihm ein Modell des Dialogs der Religionen entworfen. Hinter den Weisen stehen ein Jude, ein Muslim und ein Christ. Sie geben vor dem fragenden und suchenden Heiden Rechenschaft über ihren Glauben. Ramon Lull hat sein Buch in einer Zeit, die noch von den Kreuzzügen wußte und in der die Begegnungen der Vertreter der Religionen weitgehend polemisch und apologetisch verliefen, abgefaßt und dabei einen bislang nicht gekannten Maßstab für die Einstellung der Dialogpartner gesetzt. Er zeigt, daß Freundlichkeit und Entschiedenheit zusammengehen können. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses erstaunliche Buch nicht nur Nikolaus von Kues (vgl. sein Werk „de pace fidei") angeregt hat, sondern auch heute wieder Beachtung findet. Es ist zu begrüßen, daß nun in sorgfältiger Übersetzung und in gefälliger Aufmachung ein großer Teil des Textes vorliegt. Der Text Ramon Lulls ist umgeben von kundigen Einführungen (von *R. Pannikar, Ch. Lohr* und *A. Bonner*) und hilfreichen Bibliographien. Der Verlag und der Verleger (Herder) haben die Gelegenheit wahrgenommen, am Ende des Buches ihr Eintreten für den heutigen interreligiösen Dialog zu beschreiben und zu begründen. W. Löser S. J.

Hernández, Francisco J., *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental.* Prólogo de *Ramón Gonzálvez* (Monumenta ecclesiae toletanae historica. Series I: Regesta et inventaria historica 1). Madrid: Fundación Ramón Areces 1985. XL/854 S.

Das Archiv der Kathedrale von Toledo ist unter den kirchlichen Archiven Spaniens ohne Zweifel das an mittelalterlichen Dokumenten reichste. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die Zahl der Dokumente (über 10 000), sondern noch mehr bezüglich ihres Inhaltes. In ihnen spiegelt sich die bedeutende Rolle wider, welche die Kirche von Toledo nach der Reconquista im Jahre 1085 das ganze Mittelalter hindurch im religiösen, kulturellen und politischen Leben der iberischen Halbinsel gespielt hat.

Nur ein kleiner Teil dieser Urkunden, vorwiegend die Urkunden des 12. Jahrhunderts, wurde bisher in der Forschung erfaßt oder ediert. Zwar hatte schon im 18. Jh. der gelehrte Jesuit Andrés Marcos Burriel (1719–1762) eine umfassende Katalogisierung und Edition der Bestände in Angriff genommen; aber sein früher Tod hinderte ihn an der Ausführung des Planes. Nach Vorarbeiten verschiedener Forscher faßte dann im Jahre 1978 der jetzige Direktor des Archivs und der Bibliothek der Kathedrale von Toledo, Ramón Gonzálvez, zusammen mit H. (Universität von Carleton/Kanada) den Entschluß, das „Projekt Burriel" wieder aufzugreifen und die Reihe „Monumenta ecclesiae toletanae historica" zu begründen; in dieser Reihe sollen alle Dokumente des Archivs und der Bibliothek der Kathedrale von Toledo, eingeschlossen diejenigen, die sich seit dem 19. Jh. im Archivo Histórico Nacional in Madrid befinden, nach und nach publiziert werden. – Als erster Band der Monumenta ist 1985, rechtzeitig zur 900-Jahr-Feier der Reconquista Toledos, der von H. bearbeitete Catálogo documental erschienen. Der Katalog basiert auf den „Libri privilegiorum" oder Chartularien, d.h. auf jenen Büchern, in denen man im Mittelalter die verschiedenen Urkunden kopiert und zusammengestellt hat. Wie Gonzálvez im Prolog ausführt, sind heute noch sieben solcher Chartularien in acht Handschriften des 12. bis 14. Jhs. erhalten. Im vorliegenden Band werden nun nicht einfach diese Chartularien ediert, die sich naturgemäß in ihren Angaben teilweise überschneiden; der Hrsg. Hernández hat vielmehr mit ihrer Hilfe einen eigenen, chronologisch geordneten Katalog der Urkunden des 12. und 13. Jhs. zusammengestellt. – Der Katalog besteht aus zwei Abteilungen. Die 1. Abt. umfaßt die ‚Documentos reales y privados' (1–477, Dokument 1–534); es sind Urkunden, ausgestellt von Königen, Bischöfen, vom Domkapitel oder von Privatpersonen, meist in Latein, aber auch in romance und in Arabisch (von seiten der Mozaraber); sie betreffen vorwiegend Angelegenheiten administrativen Charakters (Eigentumstitel, Käufe, Schenkungen usw., aber auch Ordnungen für das Leben des Domkapitels). In der 2. Abt. (479–551, Dokument 535–702) sind die päpstlichen Bullen verzeichnet, die sich hauptsächlich auf die Primatialstellung des Erzbischofs von Toledo in Spanien beziehen. In der Regel wird die Urkunde selbst nicht in vollem Text ediert, sondern in einem Regest zusammengefaßt; die an der Urkunde beteiligten und von ihr betroffenen Personen sowie andere historisch bedeutsame Umstände werden dagegen immer in vollem Wortlaut angeführt. Dazu kommen die Angaben über den Ort, wo sich die Urkunde heute im Original und in Kopien findet, sowie über eventuelle Editionen und Studien. – Auf diese Weise erhält der Leser einen guten Überblick über die heute weithin verstreuten und zum Teil unbekannten Toletaner Urkunden des 12. und 13. Jhs. – Verschiedene Indices erschließen die reichen Angaben des Katalogs. Für die päpstlichen Urkunden gibt es einen chronologischen Index und einen alphabetisch nach den Incipits geordneten Index (553–562). Besonders wertvoll sind die sehr ausführlichen und gründlich gearbeiteten Register der Namen und Orte, die sich auf die ‚Documentos reales y privados' beziehen (599–854). Dazu kommen 32 fotografische Reproduktionen von Urkunden.

Im Vorwort erheben die Editoren der Monumenta ecclesiae toletanae historica den Anspruch, grundlegende Daten zu liefern für eine neue Sicht der Geschichte Toledos und ganz Spaniens, auch in ihren Beziehungen zu Europa, vor allem zum Papst in Rom. Dieser erste Band beweist, daß sie mit diesem Anspruch nicht zu hoch gegriffen haben. Das Werk ist für jeden, der sich mit der Geschichte des mittelalterlichen Spanien beschäftigt, unentbehrlich. Er enthält auch viele wertvolle Dokumente der Gei-

stesgeschichte, so z. B. das in vollem Wortlaut veröffentlichte älteste Inventar der Bibliothek der Kathedrale von Toledo aus dem Jahre 1255 (470–475). Den Hgg. ist zu danken für den mutigen Entschluß zu diesem Unternehmen, dem Verf. für die exakte Aufarbeitung der Daten, dem Verlag für die großzügige Ausstattung des Bandes. Vor allem aber ist zu hoffen, daß das Unternehmen weitergeht und daß bald auch die Dokumente selbst veröffentlicht werden. Kl. Reinhardt

The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley, edited by *K. Walsh* and *D. Wood* (Studies in Church History; Subsidia 4). Oxford: Blackwell 1985. XIV/338 S.

Mit der vorliegenden Aufsatzsammlung werden die 1984 verstorbene englische Mediävistin und ihr wissenschaftliches Werk nachträglich geehrt (vgl. ‚Bibliography of the Writings of Beryl Smalley' [317–321]). Dem Wunsch der Altmeisterin mediävistischer Bibelstudien entsprechend (2) gelingt es den beiden Hrg.innen, den Nachlaßcharakter in diesem Band zu vermeiden. Die Palette der Beiträge belegt vielmehr eindrucksvoll, in welchem Maß gegenwärtig die Bedeutung der Bibel für die mittelalterliche Kultur untersucht wird. Intuition und Initiative von B. Smalley zeigen ihre Früchte. – Alle Beiträge sollen nachfolgend im einzelnen genannt werden: *R. W. Southern,* Beryl Smalley and the Place of the Bible in Medieval Studies, 1927–84 (1–16); *J. McClure,* Bede's ‚Notes on Genesis' and the Training of the Anglo-Saxon Clergy (17–30); *J. Dunbabin,* The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries (31–42); *K. Leyser,* Liudprand of Cremona, Preacher and Homilist (43–60); *I. S. Robinson,* The Bible in the Investiture Contest: the South German Gregorian Circle (61–84); *P. G. Schmidt,* Biblisches und hagiographisches Kolorit in den ‚Gesta Herwardi' (85–96); *L. E. Boyle,* Innocent III and Vernacular Versions of Scripture (97–108); *D. Luscombe,* Peter Comestor (109–130); *G. Dahan,* Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre (131–156); *R. E. Lerner,* Poverty, Preaching, and Eschatology in the Commentaries of ‚Hugh of St. Cher' (157–190); *L.-J. Bataillon,* ‚Similitudines' et ‚exempla' dans les sermons du XIIIe siècle (191–206); *D. d'Avray,* The Gospel in the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France (207–224); *G. Leff,* The Bible and Rights in the Franciscan Disputes over Poverty (225–236); *D. Wood,* ‚... novo sensu sacram adulterare Scripturam': Clement VI and the Political Use of the Bible (237–250); *K. Walsh,* Preaching, Pastoral Care, and ‚sola scriptura' in Later Medieval Ireland: Richard Fitzralph and the Use of the Bible (251–268); *J. I. Catto,* Wyclif and the Cult of the Eucharist (269–286); *G. R. Evans,* Wyclif's ‚Logic' and Wyclif's Exegesis: the Context (287–300); *A. Hudson,* A Wycliffite Scholar of the Early Fifteenth Century (301–316). Handschriften- und Namenindizes (allerdings nur der mittelalterlichen Autoren) (329–338) erleichtern die Benutzung des Werkes. – Der Rez. sieht sich zu zwei Bemerkungen veranlaßt: (a) Neben den Untersuchungen B. Smalleys über das Entstehen der Glossa ordinaria (vgl. dazu ihren letzten, in der Bibliographie angekündigten [321] und inzwischen erschienenen, Artikel in TRE 13 [1984] 452–457) fanden vor allem die Arbeiten über Andreas von St. Viktor, über sein Werk und sein Fortleben große Beachtung. Im vorliegenden Band erwähnen drei Beiträge diesen Viktoriner *(Southern, Luscombe, Dahan).* Die beiden erstgenannten referieren allerdings bloß den Forschungsstand, den B. Smalley selbst erreicht hat, ohne auf die nachfolgende Literatur zu verweisen. Bei der Darstellung des Lebenswerkes der zu Ehrenden *(Southern)* beispielsweise wäre mindestens ein Hinweis auf die, nicht zuletzt auf ihre Anregung hin entstandenen, Dissertationen über Andreas angebracht (Hadfield [Oxford 1969], Signer [Toronto 1978], Zier [Toronto 1983]). Wenn heute in manchen Punkten anders geurteilt wird, als Smalley es vorschlug, so schmälert dies nicht das wissenschaftliche Verdienst. In seinem ansonsten ausgewogenen und gut informierten Beitrag zu Peter Comestor (vgl. vor allem den umfassenden Artikel „Pierre le Mangeur" von *J. Longère,* DSp, XII–2 [Paris 1986] 1614–1626, der eine sehr ausführliche Bibliographie bietet) wiederholt *Luscombe* Smalleys Meinung bezüglich des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Andreas und Peter (112) und steht damit in offensichtlichem Widerspruch zum nachfolgenden Aufsatz *Dahans,* der sich zu diesem

Punkt weitaus nuancierter äußert (135/136). Im ganzen gesehen stellt die Analyse der jüdischen Quellen im Octateuchkommentar Peter Cantors durch *Dahan* einen Fortschritt in der Kenntnis der Exegese des 12. Jhds. dar; denn erstmalig liegt damit eine Quellenanalyse eines biblischen Kommentars aus dem weiteren Viktorinerkreis vor, die die Natur des jüdisch-christlichen Austausches in der Exegese erhellt. (b) Wenn man den zu rez. Band als Theologe oder als Theologiegeschichtler betrachtet, fällt auf, daß ein ‚ouvrage magistral' zur Geschichte der Exegese, zur patristischen wie zur mittelalterlichen, kaum (lediglich *Dahan* [133] und *Wood* [237]) erwähnt wird: H. de Lubacs, Exégése médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture, 4 Bände, Paris 1959–64. Diese Beobachtung scheint bezeichnend zu sein für die Konzeption der gesamten Festschrift – ja vielleicht, darüber hinaus, für einen Typ von Fragestellung in der zeitgenössischen Mediävistik –, die hier als ‚historiographisch' bezeichnet werden soll. Demgegenüber kennzeichnet de Lubac selbst sein Werk weniger als Geschichte der Exegese denn als Geschichte der Theologie (Band I, 1 [Paris 1959] 11); er will exegetische Werke in dem verstehen, was sie eigentlich sind: als Zeugnisse des Glaubens (ebd. 19). Insofern die genuin theologiegeschichtliche Erforschung mittelalterlicher Bibelexegese den Authentizitätsaufweis des christlichen Glaubens führen will, der in einer gegebenen Einzelexegese zum Ausdruck kommt, verfolgt sie eine ‚theologische' Fragestellung. Unter dieser Rücksicht läßt der vorliegende Band zu wünschen übrig. R. Berndt S. J.

Gutiérrez, David OSA, *Die Augustiner im Mittelalter 1256–1356* (Geschichte des Augustinerordens I/1). Würzburg: Augustinus-Verlag 1985. XII/284 S.

In der nachkonziliaren Zeit sind viele Ordenskonstitutionen einander sehr angeglichen worden. Dies hat seinen Grund darin, daß nicht wenige dieser Konstitutionen darin wetteifern, möglichst viel und häufig aus Schrift und Konzilstexten zu zitieren. Die Folge ist eine ziemliche Uniformität und ein Verlust an eigenem Profil. Deshalb wäre es durchaus sinnvoll, wenn sich die Orden und Kongregationen wieder mehr auf ihr Eigengut besinnen würden. Freilich muß man dieses und seine Geschichte kennen. Gedanken dieser Art mögen mitgespielt haben, als die Generalkurie des Augustinerordens sich entschloß, die Geschichte dieses Ordens in 4 Bänden zu veröfffentlichen. Band 1, Teil 1 dieser Geschichte soll hier angezeigt werden. Das Buch hat eine Einführung und 8 Kapitel. Die Einführung (1–24) geht vor allem der Frage nach, inwieweit sich die Augustiner auf Augustinus zurückführen lassen. Dem Bischof von Hippo wurden 3 Ordensregeln zugeschrieben: die Regula consensoria, die sog. Regula secunda und die Regula ad servos Dei. Nur diese letzte gilt heute als echt; und zwar erklärt man (seit Erasmus v. Rotterdam) den Text als Umschrift des allein authentischen Textes der für Frauen konzipierten Regel in der Epistula 211. Die weitere Frage ist nun, warum sich die Eremiten des 13. Jahrhunderts viel Mühe gaben, zu beweisen, daß sie die echten Nachfahren des augustinischen Mönchtums seien, obwohl solches sich historisch nicht rechtfertigen ließ. Die Antwort: Die Mitglieder des Ordens nannten sich Augustiner „aufgrund der gemeinsamen, tiefen Überzeugung, von Augustinus abzustammen" (22). Das 1. Kap. (25–47) beschreibt die 5 Kongregationen, welche sich 1256 zur großen Union zusammenschlossen. Es waren dies die Wilhelmiten (benannt nach dem hl. Wilhelm von Malavalle, der am 10. 2. 1157 als Einsiedler in Malavalle bei Castiglione della Pescaia [Diözese Grosseto] starb); die Eremiten des Ordens des hl. Augustinus in der Toskana (toskanische Eremiten, die sich die Augustinusregel gewählt hatten); die sog. Johannboniten (auch Jamboniten genannt), welche sich um den sel. Johannes Bonus, der am 23. 10. 1249 in Budriolo bei Cesena gestorben war, gesammelt hatten; die Eremiten von Brêttino (benannt nach dem kleinen Ort Brêttino in der Nähe von Fano) und die Eremiten von Monte Favale (Monte Favale liegt in der Diözese Pésaro). Im 2. Kap. (48–76) geht es um die Ausbreitung des neuen Ordens und um seine Gestalt. Papst Alexander IV., der am 9. 4. 1256 mit der Bulle „Licet Ecclesiae catholicae" die verschiedenen Eremitengruppen vereinigte, gab ihnen die Regel des hl. Augustinus. Doch dauerte es noch einige Zeit, bis sich der neue Orden im Jahr 1290 die ersten Konstitutionen gab. Sie sind im wesentlichen durch den sel. Klemens von Osimo und Augustinus von Tarano verfaßt, orientieren sich an den Dominikanern und Fran-

ziskanern und enthalten – ganz im Stil jener Zeit – viele demokratische Elemente. So wurden etwa in drei langen Listen die einzelnen Gründe genau angegeben, derentwegen Obere abgesetzt werden konnten. Das 3. Kap. (77–104) behandelt die Leitung des Ordens. Die höchste Autorität hatte das Generalkapitel, welches alle 3 Jahre zusammentrat. Es hatte den Generalprior zu wählen und neue Gesetze zu erlassen. Beschickt wurde es von den einzelnen Provinzen, die jeweils 3 Mitglieder auszuwählen hatten. Als Mitarbeiter des Generals halfen zwei „Socii", verschiedene Visitatoren, der Sekretär und der Prokurator, welcher den Orden bei der Römischen Kurie zu vertreten hatte. Auch übernahm der junge Orden die Institution des sog. Kardinalprotektors. Dieser übte eine Art Schutzherrschaft über den Orden aus, hatte aber weder Jurisdiktion noch disziplinäre oder vermögensrechtliche Befugnisse. (Die Figur des Cardinalis Protector bestand noch im CIC/1917 [vgl. can. 499 § 2], wurde aber im neuen Recht nicht mehr wiederaufgenommen.) Im 4. Kap. (105–123) geht es um Observanz, Vita communis und Exemption. Von Bedeutung war insbesondere die Exemption. Wie die alten monastischen und die neueren Mendikantenorden so wollten auch die Augustiner möglichst von der Jurisdiktion der Diözesanbischöfe befreit sein. Doch war (und ist!) Exemption kein einheitlicher und eindeutiger Begriff. Bei den Augustinern umfaßte er verschiedene Elemente: Befreiung von Kollekten und Abgaben, die der Diözesanbischof auferlegte; Befreiung von der bischöflichen Gerichtsbarkeit; Befreiung vom sog. kanonischen Teil, der bei Schenkungen dem zuständigen Pfarrer entrichtet werden mußte; Erlaubnis zum Predigen und Jurisdiktion zum Beichthören „auctoritate apostolica". Im 5. Kap. (124–160) wird das religiöse Leben der Augustiner geschildert. Sie übernahmen den Ritus der römischen Kurie; die Breviere und Meßbücher von den Franziskanern. Sie fasteten von Allerheiligen bis Weihnachten und vom Sonntag Quinquagesima (Sonntag vor Beginn der 40tägigen Bußzeit) bis Ostern. Die Ordenszucht galt im allgemeinen als sehr gut. Kein Wunder, daß der Orden eine Reihe von Heiligen und Seligen hervorbrachte. Der bekannteste in dieser Zeit ist Nikolaus von Tolentino († 10. 9. 1305). Über Studien und Schriftsteller berichtet das 6. Kap. (161–196). Von Bedeutung ist hier die später sogenannte Ältere Augustinerschule. Offiziell begründet wurde diese 1287 durch das Generalkapitel zu Florenz, das die Ordenslehrer auf die Lehre des Aegidius von Rom verpflichtete. In der Theologie bedeutete dies, daß man sich der Gnadenlehre des hl. Augustinus zuwandte. In der Philosophie entwickelte man eine eigene Erkenntnistheorie, wonach die natürliche Erkenntnis durch unmittelbare göttliche Erleuchtung zustande kommt. Das 7. Kap. (197–239) behandelt die Seelsorge, insbesondere die Predigt. Und im 8. Kap. (240–272) beschreibt G. die Augustinerinnen. Das erste schriftliche Zeugnis über diese stammt aus dem Jahr 1264, also aus der Zeit kurz nach der „großen Union" von 1256. Mit einem Personenverzeichnis wird dieses sehr nützliche Buch abgeschlossen. R. Sebott S.J.

Heft, James, *John XXII and Papal Teaching Authority* (Texts and Studies in Religion 27). Lewiston-N.Y./Queenston-Ont.: Mellen Press 1986. XXVII/280 S.

Von besonderem Interesse unter den vier Kapiteln der vorliegenden Studie ist das dritte. Es enthält eine Auseinandersetzung mit Brian Tierneys bekannter These vom Wandel in der Auffassung Papst Johannes' XXII. hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit und von dem damit gegebenen plötzlichen, sprunghaften Auftauchen der Infallibilitätslehre im 14. Jahrhundert. Verf. bemüht sich anhand einer sorgfältigen Analyse der entscheidenden Passagen der Dekretale *Quia quorundam mentes* vom 10. November 1324, wie uns scheint mit Erfolg, zu zeigen, daß die angeblichen Brüche in der päpstlichen Anschauung in den Text hineingelesen sind. Die Annahme, daß Johannes als Kanonist die päpstliche Unfehlbarkeit a priori bei seinem Amtsantritt ablehnte, ist durch nichts zu rechtfertigen. Weiter ist die grundsätzliche Alternative Unfehlbarkeit oder Souveränität unzutreffend. Die beiden Formen päpstlicher Machtausübung beziehen sich nämlich auf verschiedene Bereiche, auf Disziplin und Lehre, die freilich nicht als völlig isoliert voneinander betrachtet werden dürfen. Johannes XXII. konnte also sehr wohl auf beidem, auf Souveränität und Unfehlbarkeit insistieren. Scheinbare Sprünge in seiner Haltung ergeben sich nur dann, wenn man bei fides und haeresis

nicht zwischen einem weiteren und engeren Begriff unterscheidet. Von Anfang an ist der Papst der Auffassung, daß es sich in dem franziskanischen Armutsstreit nicht um eine Frage der Lehre, des Glaubens, sondern eine Frage der Kirchendisziplin handelt, und daß er infolgedessen die Kompetenz hat, Stellungnahmen seiner Vorgänger zu korrigieren bzw. außer Kraft zu setzen. Es findet also in der Auffassung des Papstes kein Wandel statt vom souveränen Gesetzgeber, der sich natürlich herausnimmt, jede Art von Entscheidung seiner Vorgänger wieder rückgängig zu machen, zum Kryptoinfallibilisten, dem im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Franziskanern plötzlich aufgeht, welche Vorteile die von einigen Franziskanern unterstellte Unfehlbarkeit auf längere Sicht dem päpstlichen Amt zu geben vermag. Wenn Johannes XXII. in *Quia quorundam mentes* ‚plötzlich' leugnet, in seinen vorausgegangenen Dekretalen einen Glaubensartikel aufgehoben zu haben, dann nicht deswegen, weil er im Laufe der Auseinandersetzung praktisch zum Infallibilisten geworden ist und die Stellungnahmen seiner Vorgänger entsprechend niedriger ansetzen muß, sondern weil die Franziskaner ihm gerade dies zum Vorwurf gemacht haben, nämlich in der Entscheidung gegen sie eine Glaubensentscheidung außer Kraft zu setzen. Seine Gegner stilisieren *Exiit qui seminat* Nikolaus' III. vom 14. Januar 1323 zur Glaubensentscheidung hoch, Johannes XXII. hat in diesem Dokument seines Vorgängers nie eine solche gesehen. – Von den drei übrigen Kap.n der Studie enthält das *zweite* einen ausführlichen Kommentar mit zahlreichen Exkursen zu *Quia quorundam mentes* (33–166), das *erste* eine ausgezeichnete historische Einführung in die genannte Dekretale (1–32), das *vierte* mehr aktuelle Reflexionen über die päpstliche Unfehlbarkeit, veranlaßt durch die in den vorausgehenden Kapiteln vorgelegte diesbezügliche Lehre des mittelalterlichen Papstes. („John XXII and Papal Infallibility today", 202–260). (In diesem Kap. werden die rechten Kolumnentitel irrtümlicherweise aus dem vorhergehenden weitergeführt.) Im übrigen ist die Studie sehr sorgfältig angelegt und jedem zu empfehlen, der präzise Information über diese für die Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit wichtige Phase sucht. Drei Appendices erhöhen die Nützlichkeit der Studie: 1. eine Zusammenstellung der wichtigsten Dokumente aus der Geschichte des franziskanischen Armutsstreites, 2. eine Gliederung von *Quia quorundam mentes*, 3. der lateinische Text der Dekretale (233–250) mit treffenden Zwischentiteln zu den einzelnen Teilen. Die englische Übersetzung der wichtigen Dekretale befindet sich innerhalb des Kommentars von Kap. II. Die vorliegende Publikation stellt das vorläufige Schlußwort der Auseinandersetzung des Autors mit B. Tierney dar und macht bei seinen vorausgegangenen beiden Publikationen (John XXII and Papal Infallibility: Brian Tierney's Thesis reconsidered, in: JES 19 [1982] 759–780, und: Rejoinder to Professor Tierney, in: JES 20 [1983] 111–117) starke Anleihen. Tierneys Antwort auf des Verfassers erste Stellungnahme, also gewissermaßen auch auf vorliegende Studie findet sich in JES 19 (1982) 787–793 („Response to James Heft"). Ein schönes Vorwort zu vorliegender Studie schrieb *Harry McSorley*. Er weist auf die Bedeutung historischer Studien für die Theologie hin und erinnert daran, daß ein von ihm geleitetes Seminar Anlaß zur Beschäftigung mit der hier behandelten Materie war. H. J. Sieben S. J.

Sieben, Hermann Josef, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters* (Konziliengeschichte B). Paderborn u. a.: Schöningh 1983. 478 S.

Sieben, Hermann Josef, *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)* (Frankfurter Theologische Studien 30). Frankfurt/M.: Knecht 1983. 296 S.

Im Laufe der Geschichte hat die Konzilsidee starke Wandlungen durchgemacht. Hermann Josef Sieben hat in seinem ‚Die Konzilsidee der alten Kirche' (Paderborn 1978) eine zusammenfassende Darstellung des Wandels dieses Begriffs in der alten Kirche vorgelegt. Im ersten Teil ging er auf die Eigenart der Konzilsidee u. a. bei Athanasius und Augustinus, Leo dem Großen und Vinzenz von Lerin ein, im zweiten Teil auf die Entwicklung des Begriffs im Rahmen der ersten ökumenischen Konzilien. Schließlich behandelt er im dritten Teil die Institution im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen religiösen Vereinswesen. Er konnte zeigen, daß die früheste theologische

Reflexion über das Konzil von zwei Prinzipien ausging: dem Prinzip der Überlieferung des Glaubens und dem Prinzip der einheitlichen Zustimmung der Bischöfe, das meist mit der Idee verbunden war, daß das Konzil vom Hl. Geist inspiriert sei. Neben einer Vielzahl von Vorstellungen blieb die gemeinsame Überzeugung, daß die ökumenischen Konzilien den einheitlichen Glauben an Christus unverfälscht weitergegeben haben.

In den vorliegenden Bänden setzt S. seine Studien fort. In dem ersten Band behandelt er die Konzilsidee in der Zeit zwischen dem Regierungsantritt von Papst Leo IV. (847) und dem Beginn des abendländischen Schismas (1378). Während dieser Zeit fanden trotz der wachsenden Ansprüche der römischen Kirche zahlreiche National- und Provinzialsynoden und sieben größere Kirchenversammlungen (das 9.–15. ökumenische Konzil) statt. S. fragt sich, wie sich die Theologen dieses Zeitalters diese Institution vorstellten. Die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil, die die Forschung in erster Linie beschäftigt hat, stellt nur einen Teilaspekt der Untersuchung dar. Den Verf. interessiert nicht so sehr die Frage, ob der Konziliarismus einen Bruch mit oder eine konsequente Entwicklung aus der mittelalterlichen Ekklesiologie darstellt, als die Frage nach den Anschauungen, die die Theologen vom Wesen der Konzilsinstitution ausgebildet haben. – Das Jahr 847 wurde als Grenze gewählt, weil das neue Primatsverständnis, das unter Leo IV. zum Vorschein kam und dann im Pontifikat von Nikolaus I. sich voll entfaltet hat, der Entwicklung ein Ende setzte, die bis dahin von der griechischen und der lateinischen Kirche gemeinsam getragen wurde. Nikolaus' Primatsverständnis hat nach S. die Praxis der Konzilien für das ganze Mittelalter geprägt. Mit der Nichtanerkennung des Konzils von Konstantinopel (869–70) durch die griechische Kirche begann eine neue spezifisch lateinische Epoche in der Entwicklung des Konzilsgedankens.

Kapitel 1 und 2 untersuchen die Konzilsidee in der Zeit zwischen 847 und 882. *Kapitel 1* behandelt die Versuche, den Primat der römischen Kirche – der göttlichen Ursprungs sei – gegen die synodalen Strukturen der Kirchen im Osten und Westen durchzusetzen. Unter dem Einfluß der pseudoisidorischen Dekretalen vertraten einige Autoren ein exklusives Einberufungsrecht des Papstes bezüglich aller Synoden. *Kapitel 2* stellt die Konzilsidee des Hinkmar von Reims († 882) dar. Gegen die römischen Ansprüche suchte Hinkmar die Rechte der Ortskirche zu wahren. Auf der Basis der Überlieferung in der Apostelgeschichte (wo er die hierarchische Struktur der Konzilien vorgebildet fand) und seiner Kenntnis der altkirchlichen Literatur vertrat Hinkmar die Meinung, daß das Recht, ein Konzil einzuberufen, beim Metropoliten lag. – *Kapitel 3 und 4* berichten über die Entwicklung der Konzilsidee im Zeichen der Gregorianischen Reform. Nach der Auffassung Bernolds von Konstanz († 1100) war die absolute Überordnung des Papstes über das Konzil die Voraussetzung für das Gregorianische Reformprogramm. In seinen ‚Dialogi' stellte der ökumenisch interessierte Anselm von Havelberg († 1158) die gregorianische Idee der Unterordnung des Konzils den griechische Theologen vor. Er sprach die Hoffnung aus, daß es auf einem ökumenischen Konzil durch die Wirkung des Heiligen Geistes in der Geschichte zu einer Einigung zwischen Osten und Westen kommen würde. Durch den Vorsitz des Papstes sollte sein Primat, durch die gemeinsame Beschlußfassung sollte die Kollegialität der Bischöfe zum Ausdruck kommen. – *Kapitel 5 und 6* stellen den Konzilsgedanken in den Kirchenrechtssammlungen von 485–1140 und bei den Dekretisten und Dekretalisten von 1150–1378 vor. Bei diesen Autoren tauchen viele neue Fragen auf. Es wird klar zwischen concilia generalia und concilia particularia unterschieden, wobei in der Frage: ‚Quis congregabit concilium?' eine fortschreitende Eliminierung des ökumenischen Elements zugunsten des päpstlichen zu beobachten ist. Bei den Dekretisten und Dekretalisten kommt ein neuer Aspekt des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil zum Vorschein – die Frage nach der Lehrautorität des Konzils bei Uneinigkeit in einer Glaubensfrage. Während einige Autoren – allen voran der berühmte Huguccio († 1210), bei dem der Einfluß des römischen Rechts deutlich zu spüren ist – eine papalistische Meinung vertraten, blieb die Mehrheit bei der Lehre, daß die Synode in Glaubensfragen über dem Papst stehe. – *Kapitel 7* berichtet über die Entwicklung des lateinischen Konzilsgedankens im Gegensatz zum griechischen anhand der Traktate, die im Zusammenhang mit der jahrhundertlangen Kontroverse über das filioque ent-

standen sind. Während die meisten Griechen den Symbolzusatz für unvereinbar mit den Konzilien hielten, behaupteten die Lateiner, daß die Definitionen der Konzilien notwendig unvollständig sind und deshalb der Erklärung bedürfen. Für die Erklärung ist der Papst, dessen Primat eine historisch gesicherte Tatsache war, die zuständige Autorität. – *Kapitel 8* behandelt die Ansichten der Theologen und Publizisten der bewegten Zeit zwischen dem Amtsantritt Bonifaz' VIII. (1294) und dem Tode Benedikts XII. (1342). Die Herrschaftsansprüche der Päpste brachten einen Wendepunkt in der Konzilsidee mit sich. Das zentralistische Papalsystem geriet nicht von außen – von den Griechen – in die Krise, sondern aus dem Inneren der lateinischen Kirche selber. Die Gegner der päpstlichen Ansprüche besannen sich auf die einzige innerkirchliche Institution, die in der Lage war, Widerstand zu leisten – auf das Konzil. Das Konzil wurde als repraesentatio fidelium verstanden. Einige Autoren haben sich der traditionellen kanonistischen Lehre angeschlossen, derzufolge der Papst fehlbar ist und dem unfehlbaren Generalkonzil unterstehe. Das Konzil ist demgemäß eine übergeordnete Instanz, an die in Glaubensfragen appelliert werden kann. – *Kapitel 9 und 10* untersuchen die Konzilslehren von zwei der bedeutendsten Autoren des Mittelalters: Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Obgleich Marsilius keinen systematischen Traktat über das Konzil verfaßt hat, war die Wirkungsgeschichte seiner Konzilsidee von großer Bedeutung. Der Papst ist für nichts mehr zuständig. Das Konzil allein ist unfehlbar, sein Herr ist aber nach Marsilius der Kaiser. Die Angriffe Ockhams auf die These der konziliaren Unfehlbarkeit schließen diese Phase der Entwicklung der Konzilsidee ab. In Ockhams ‚Dialogus' geht es nicht so sehr um die Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil als um die Frage der Zuständigkeit im Falle eines häretischen Papstes. In diesem Kontext erörtert er die Lehrautorität des Konzils, wobei er Argumente für und gegen die Unfehlbarkeit angibt und die Argumente, die dagegen sprechen, widerlegt. Ockhams Bedeutung liegt in seiner Problematisierung des traditionellen Begriffs des Generalkonzils durch die Anwendung des Repräsentationsgedankens.

Mit dem Beginn des großen abendländischen Schismas fängt eine völlig neue Epoche in der Entwicklung der Konzilsidee an. Der mit dem Schisma ausgebrochene Verfassungskonflikt in der Kirche hat eine Reihe von Traktaten hervorgebracht, in denen es um das Konzil als Lösung des Konfliktes ging. In dem zweiten der hier zu besprechenden Bände hat S. seine Untersuchungen zur mittelalterlichen Konzilsidee fortgesetzt. Unter dem Titel ‚Traktate und Theorien zum Konzil' stellt er eine Auswahl aus den sehr zahlreichen Konzilstraktaten aus der Zeit von Beginn des Schismas (1378) bis zur Reformation (1521) vor. – In einem ersten, *einleitenden Kapitel* verzeichnet er sowohl die Traktate, die im Zusammenhang mit den Konzilien von Konstanz und Basel verfaßt wurden, als auch einige postkonziliare Werke. *Kapitel 2–6* behandeln die ‚De concordantia catholica' des Nikolaus von Kues, die Traktate aus der Zeit des Großen Schismas und der Reformkonzilien, die Theorien über die Unfehlbarkeit des Konzils, und die Konzilswerke von Dominicus Jacobazzi († 1527/8) und Matthias Ugoni († 1535). Diese Traktate unterscheiden sich von den Werken der früheren Epoche dadurch, daß sie systematische Traktate sind, die den Ursprung der Konzilien, den Konzilsbegriff, die Reformsynoden, die konziliare Unfehlbarkeit und das Verhältnis von Papst und Konzil behandeln.

Diese zwei Bücher sind wichtige Bücher. Hermann Josef Sieben hat nicht nur die ganze relevante Konzilsforschung verarbeitet, sondern auch theologie- und kirchengeschichtliches Neuland erschlossen. Da er die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil in einen größeren Rahmen gestellt hat, hat er Bedeutendes für die Geschichte des Konziliarismus geleistet. Da er der Entwicklung der Idee des Konzils nachgegangen ist, ist sein Beitrag gleichzeitig ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie. Es bleibt nur zu hoffen, daß es ihm gelingt, seine Forschung über die Konzilsidee bis Bellarmin und das Ende des 16. Jahrhunderts weiterzuführen. Ch. Lohr S.J.

Horst, Ulrich O. P., *Zwischen Konziliarismus und Reformation.* Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden (Dissertationes Historicae XXII) Rom: Istituto Storico Domenicano Santa Sabina 1985. 189 S.

„Zwischen Konziliarismus und Reformation" ist die ekklesiologische Landschaft zwar in großen Zügen bekannt, im Detail aber sind noch zahlreiche weiße Flecken. Dies ist um so bedauerlicher als in dem genannten Zeitabschnitt, vor allem seit dem 5. Lateranense, für die römisch-katholische Ekklesiologie folgenreiche Entwicklungen stattgefunden haben. Um die immer noch bestehenden Reste des Konziliarismus zu beseitigen, gibt es nämlich auf der einen Seite die deutliche Tendenz, den päpstlichen Jurisdiktionsprimat von gewissen Klauseln zu befreien, die ihn in der traditionellen Lehre, vor allem der Kanonisten eingrenzten, auf der anderen Seite den Versuch, den päpstlichen Lehrprimat dem Jurisdiktionsprimat anzugleichen, d. h. die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes deutlicher herauszuarbeiten. Mit den wichtigeren Vertretern beider ekklesiologischer Richtungen, der konziliaristischen und der papalistischen, hat sich die Forschung in der Vergangenheit – hier ist vor allem Hubert Jedin mit seinen Schülern zu nennen – beschäftigt, unerforschtes Terrain aber sind noch eine ganze Reihe Theologen sozusagen des zweiten Gliedes. Oft sind nur die Namen bekannt, bisweilen nicht einmal diese. Vf., dem wir schon zahlreiche wichtige Arbeiten zur Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeit verdanken, hat es sich in vorliegender Studie zur Hauptaufgabe gemacht, die Ekklesiologie derjenigen Theologen vorzustellen, die im Auftrag der Kurie den Papst gegen den im Pisanum sich zu Worte meldenden Konziliarismus verteidigten („Papale Ekklesiologie und V. Laterankonzil", 55–115). Mit zwei Ausnahmen stammen sie alle aus dem Dominikanerorden und so kann Vf. seiner Untersuchung den Untertitel geben „Studien zur Ekklesiologie des Dominikanerordens". Konkret handelt es sich um folgende Theologen bzw. Philosophen und Werke: Cyprian Benet, *De prima orbis sede,* Johannes Franciscus Poggio, *De potestate papae et concilii,* Antonio Trombetta, *De auctoritate papae et concilii,* Alberto Pasquali, *Tractatus de potestate papae super concilium* und Isidoro Isolani, *De imperio militantis ecclesiae.* Vf. befragt die genannten Autoren jeweils nach ihren Anschauungen über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat, den päpstlichen Lehrprimat, ihre Vorstellungen vom Konzil, ihre Konzeption des Verhältnisses Papst/Konzil und ihre Thesen zur weltlichen Macht des Papstes. Halten wir fest, was Vf. zusammenfassend z. B. zu Pasqualis Konzeption des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats ausführt: „Noch sind die Bereiche – Jurisdiktions- und Lehrprimat – nicht zur vollen Deckung gelangt, insofern der einzuholende Rat der Kirche Beschränkungen auferlegt, die nicht exakt beschrieben werden. Der Rückgriff auf eine modifizierte Fassung der Formel Antonins ist für eine ältere Phase der Entwicklung typisch" (97). – „Papale Ekklesiologie" haben nicht nur zweitrangige Theologen vertreten. Beweis sind die Thesen zur päpstlichen Unfehlbarkeit und zum Problem des *papa haereticus,* die der Startheologe Cajetan in seinem berühmten Werk *De comparatione auctoritatis papae et concilii* lehrt. Ihrer Analyse widmet Vf. sein einleitendes Kap. (27–54). Ausführungen zur Geschichte des *papa-haereticus*-Problems – hier werden Autoren wie Petrus de Palude, Hermann von Schildesche, Konrad Huntpichler, Raphael de Pornaxio, Antonio da Cannara, ein anonymer Bearbeiter Pornaxios, Angelo da Fondi analysiert – führen den Umfang der durch Cajetan bewirkten Weiterentwicklung in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit deutlich vor Augen. Bei dem Generalmagister der Dominikaner findet „auf den ersten Blick die Umkehr der traditionellen Argumentation" statt: „Weil die allgemeine Kirche nicht im Glauben irren kann, bleibt auch ein Irrtum des Papstes ausgeschlossen. Das heißt: der alte Gedanke von der Kirche als Erstgegebenheit, die dann gewissermaßen die ihr eigene Wahrheit auf das Oberhaupt überträgt, wird jetzt so gedeutet, daß die Kausalität von der Spitze ihren Ausgang nimmt und dann das Ganze erfaßt" (29). – Auch das 4. Kap. (127–176) ist Vertretern der papalen Ekklesiologie gewidmet, von den vorgenannten unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nach dem Auftreten Luthers schreiben. Es handelt sich um Silvester Prierias, Ambrosius Catharinus und Giovanni Tolosani. Des *magister sacri palatii* „Auseinandersetzung mit der Reformation" entbehrt nicht einer gewissen Tragik: „Prierias sieht Luthers Angriffe auf die Autorität des

Papstes vornehmlich auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen konziliaristischen Kontroversen, die er selbst für theologisch bereits überwunden hält. Daß sein Widersacher inzwischen jenseits der alten Schulstreitigkeiten argumentiert und eine neue Auffassung von der Kirche und ihren Ämtern im Entstehen begriffen ist, die sich der Formeln von einst höchstens noch äußerlich bedient, ist ihm offensichtlich nicht bewußt geworden. Tatsächlich war die Entwicklung über die alte Fragestellung nach dem Verhältnis von Papst und Konzil längst hinausgegangen" (145–146). Tolosani ist schließlich der erste Dominikaner, der sich Albert Pigges neue Lehre, „daß bisher noch kein Papst Häretiker geworden sei und daß auch in Zukunft keiner Irrlehrer werden könne, weil Christus dem Petrusnachfolger sein Gebet zugesagt habe" (171), rückhaltlos zu eigen macht.

Ein Thema bleibt bei den Vertretern der papalen Ekklesiologie so gut wie ausgespart, das anderswo zur gleichen Zeit von allen Dächern schallte, das der Reform der Kirche. Um seine Studie abzurunden, läßt Vf. zwei Stimmen zu Wort kommen, die ausnahmsweise sich zu diesem Thema der Reform äußern: noch einmal Cajetan und Aegidius von Viterbo. Beider Reden auf dem 5. Laterankonzil über die Reform der Kirche sind Gegenstand der Analysen des 3. Kap. (116–126). Im Ziel sind sich dabei die beiden Redner einig, in der Argumentation gehen sie verschiedene Wege: „Während der Augustinergeneral seine These von den Konzilien als den klassischen Heilmitteln gegen Glaubens- und Sittenverfall überwiegend anhand historischer Beispiele begründet, schlägt Cajetan einen seinem systematischen Denken gemäßeren Weg ein, indem er mittels des biblischen Bildes der vom Himmel gestiegenen Stadt Jerusalem ihr Wesen und ihre Verfassung ableitet, um sie mit der gegenwärtigen Situation zu konfrontieren" (123). Der verdienstvollen Studie ist als Appendix die kritische Stellungnahme des Vallumbrosanermönchs Angelo da Fondi zu Cajetans oben genanntem Werk beigegeben (Contra Generalem Ordinis Praedicatorum supponentem Papam misteriali [!] concilii potestati, 181–185). H. J. Sieben S.J.

Katholische Theologen der Reformationszeit 2/3. Hrsg. *Erwin Iserloh* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 45/46). Münster: Aschendorff 1985/86. 136/102 S.

Das erste Bändchen mit Kurzbiographien von „Katholischen Theologen der Reformationszeit", die alle mehr oder weniger Kontroverstheologen sind, haben wir in dieser Zschr. 61 (1986) 270, vorgestellt und dabei das Notwendige zur Einführung gesagt. Daß die beiden folgenden Bändchen in so rascher Folge erscheinen konnten, ist sehr zu begrüßen. Nr. 2 behandelt folgende „Katholische Theologen der Reformationszeit": Jacobus Latomus (ca. 1475–1544) *(Jos. E. Vercruysse)*, Bartholomäus von Usingen OESA (ca. 1464–1532) *(Remigius Bäumer)*, Hieronymus Dungersheim (1465–1540) *(Theobald Freudenberger)*, John Fisher (1469–1583) *(Remigius Bäumer)*, Thomas Morus (1477/78–1535) *(Hubertus Schulte Herbrüggen)*, Jodocus Clichtoveus (1472–1543) *(Peter Fabisch)*, Friedrich Nausea (ca. 1490–1552) *(Remigius Bäumer)*, Ambrosius Catharinus OP (1484–1553) *(Ulrich Horst)*, Girolamo Seripando OESA (1492–1563) *(Klaus Ganzer)*, Michael Helding (1506–1561) *(Heribert Smolinsky)*. – Nr. 3 setzt die Reihe fort mit den Portraits folgender Theologen: Konrad Wimpina (1460–1531) *(Remigius Bäumer)*, Thomas Murner (1475–1537) *(Erwin Iserloh)*, Johannes Driedo (ca. 1480–1535) *(Peter Fabisch)*, Johannes Mensing (gest. 1547) *(Vinzenz Pfnür)*, Berthold von Chiemsee (1465–1543) *(Ernst Walter Zeeden)*, Melchior Cano (1509–1560) *(Ulrich Horst)*, Petrus Canisius (1521–1597) *(Karlheinz Diez)*. H. J. Sieben S.J.

The Galileo Affair: A Meeting of Faith and Science. Proceedings of the Cracow Conference 24 to 27 May 1984. Edited by *G. V. Coyne* SJ., *M. Heller*, and *J. Życiński*. Città del Vaticano: Specola Vaticana 1985. 179 S.

Die Frage des rechten Verhältnisses von Naturwissenschaft und Glaube scheint man in jeder Zeit neu diskutieren zu müssen. Der klassische Fall aber ist der von Galileo Galilei (1564–1642), der hier mit neuem historischem Material vorgetragen wird. Das

Buch gibt die Referate eines Kongresses von Naturwissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Theologen wieder, der im Mai 1984 in Krakau stattfand. Die Referate sind in drei Kapitel eingeteilt: I. Die Geschichte des Galilei-Falles (15–111), II. Galilei und die Geschichte der Naturwissenschaften (112–151) und III. Der kulturelle Niederschlag des Galilei-Falles (153–174). In einigen abschließenden Bemerkungen faßt *Coyne* die Ergebnisse des Kongresses zusammen (177–179). Die Referate tragen insgesamt viel zu einer Klärung nicht nur der geschichtlichen Zusammenhänge und der Hintergründe, sondern auch grundsätzlich zum Verhältnis von Naturwissenschaft und christlichem Glauben bei. So weist der Beitrag von *W. A. Wallace* „Galileis Begriff von Naturwissenschaft" (15–41) in sorgfältiger historischer Analyse von Galileis frühen Manuskripten und deren Abhängigkeit von anderen, dem großen Mathematiker und Physiker vorliegenden Texten – sowohl dessen Originalität als auch seine Abhängigkeit von dem Wissen seiner Zeit nach. So bestanden u. a. enge Beziehungen zu den Jesuiten am Römischen Kolleg und zu der Methode des Aristoteles, wie sie im 17. Jh. vorgetragen wurde. Zugleich aber ist Galilei große Eigenständigkeit im Entwurf von Experimenten und in seiner Methode zuzuschreiben. So war es Galilei klar, daß das kopernikanische System auch nach damaligem naturwissenschaftlichen Standard nicht streng bewiesen war und deshalb seine Unterwerfung beim Prozeß von 1633 keine Heuchelei darstellte. Aus der Schwäche und Mangelhaftigkeit naturwissenschaftlicher Argumentation heraus wird verständlich, (wie *Dietz Moss* durch eine sorgfältige Textanalyse von Galileis Brief an die Fürstin Christina und aus dessen Buch „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme: das ptolemäische und das kopernikanische" aufzeigt), daß Galilei mindestens ebensoviel rhetorisch als rational-argumentativ vorangeht. Galilei und seine Zeitgenossen suchten nach einer Möglichkeit, die jährliche Parallaxe zu messen, von der sie einen größeren Wert annahmen, da sie keine Ahnung von den tatsächlichen immensen Entfernungen der Sterne hatten. So zeigt das Referat von *J. Casanovas* „Das Problem der jährlichen Paralaxe zu Galileis Zeit", wie die Berechnungen von Kepler, Galilei und anderen Zeitgenossen z. T. beträchlich differierten und daß auch hier Galilei seine eigenen Ergebnisse mehr auf rhetorische Weise verteidigte. In *O. Pedersens* Beitrag über „Die Religion Galileis" wird deutlich, daß man sorgfältig zwischen Galileis Rolle als Kämpfer im Konflikt zwischen Naturwissenschaft und den Autoritäten des Glaubens der damaligen Zeit einerseits und seiner persönlichen Religiosität andererseits unterscheiden müsse. Insoweit das Zeugnis von Galileis Briefen und persönliche Aussagen von Zeitgenossen es zulassen, scheint Galilei durch den Streit mit den Vertretern der Kirche keineswegs in seinem persönlichen Glauben erschüttert zu sein. Das offenbaren die guten Beziehungen zu Kardinal R. Bellarmin bis zu dessen Tod im Jahre 1621. Darauf weist auch das freundschaftliche Verhältnis zu Castelli, der in einem Brief an Galilei ihm über seine Bemühungen beim Sacrum Officium für seine Freilassung mitteilt und ihm versichert, daß er täglich in der Messe für ihn bete. Hier ist Pedersen allerdings ein Fehler unterlaufen, wenn er daraus folgert, daß Castelli für Galilei täglich die Messe lese (99/100). Galileis Stellungnahmen als Naturwissenschaftler und Glaubender haben selbstverständlich starke Wurzeln in der Tradition. Die Referate von *M. Heller, M. Lubański* und *J. M. Życiński* machen aber auch deutlich, wo seine Originalität in methodologischen Fragen und mathematischen und physikalischen Problemen liegt. Galileis wirkliche Größe bestand demnach weniger in den Erkenntnissen von unserem Sonnensystem, sondern in der Vereinigung der Methoden von Astronomie, Mathematik und Physik. Nach *P. Feyerabend* und *F. M. Hetzler* stand Galilei im Spannungsfeld von zwei Kulturen, der naturwissenschaftlich neu aufbrechenden und der alten des Glaubens. Er ist gleichsam ein Mythos geworden für die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Glauben. Sicher lag es auch an der z. T. aggressiven Haltung Galileis, daß der Prozeß von 1633 zu seiner Verurteilung führte. Man muß aber auch G. V. Coyne zustimmen, daß der Prozeß sicher anders ausgegangen wäre, hätte Bellarmin noch gelebt. Wer ist der Sieger dieses Konfliktes? Vielleicht damals schon Galilei, der sich alt und krank zu einer 20 Schritt entfernten einfachen Kapelle zur Messe tragen ließ. In den letzten Beiträgen häufen sich die Druckfehler, auf S. 143 sind sogar 5 Zeilen hintereinander doppelt gedruckt, auf S. 178/179 läuft

oben auf der Seite über dem Text noch die Angabe des Titels und Autors des davorstehenden Beitrages weiter usw. R. Koltermann S.J.

Müller-Goldkuhle, Peter, *Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 19). Essen: Ludgerus 1978. 327 S.

Angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem Sündenverständnis rückt M. das Sündenverständnis in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts in den Blickpunkt, weil es damals zu theologischen Neuaufbrüchen kam und weil dort die Wurzeln für die heutigen Entwicklungen liegen. In seiner Periodisierung hält er sich „trotz sachlicher Bedenken" (6) an Scheffczyk und beginnt nach hamartologisch unfruchtbaren Präludien der „Aufklärungstheologie" (Galura, Oberthür, Brenner) und des „Semirationalismus" (Hermes, Günther) mit der unter „Theologie der Romantik" rubrizierten Tübinger Schule, deren Neuaufbruch in der Sündentheologie an Anton Staudenmaier aufgezeigt wird, der nicht nur die Einheit der Sündenlehre heraushebt, sondern auch induktiv beim „Bewußtsein der Sünde" einsetzt. Die Strömung der „Neuscholastik" kommt in ihrem durchaus untypischen Vertreter Matthias Joseph Scheeben zur Sprache, zu dessen historischer Leistung die Wiedergewinnung eines systematischen hamartologischen Traktats in der Dogmatik gehört. Als Exponent des „Reformkatholizismus" schließlich wird Herman Schell vorgestellt, dessen Sündenlehre schon Hans Rotter (ZkTh 89 [1967] 249–293 und 385–432) untersucht hatte. Von ihrem Schwerpunkt her ist die Arbeit an einer geduldigen Vergewisserung der Sündenlehre bei Staudinger, Scheeben und Schell orientiert, während andere Theologen nur am Rande genannt werden. Zwar werden Verbindungslinien gezogen, doch ist die Untersuchung nicht vergleichend. Die detaillierte Darstellung bezieht auch den geistesgeschichtlichen Kontext ein, bleibt jedoch zurückhaltend in der systematischen Durchdringung. Das Kontrastbild eines wohl kaum belegbaren „Christentums ohne Sündenbegriff" (3, 237), dessen Kronzeuge Teilhard de Chardin sein soll, bleibt zu schematisch als daß es diagnostischen Wert haben könnte. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere die Tübinger Schule, über die knappen Bemerkungen des Verf. hinaus (238–240) wichtige und noch unausgewertete Impulse auch für das nachfolgende Jahrhundert bereithält; die Hirscher-Renaissance ist nur ein Indiz dafür. Auch wenn mit dieser Arbeit und der begriffsgeschichtlichen Studie von Otto Mochti über das Sündenverständnis in der Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Das Wesen der Sünde, Regensburg 1981) zwei einander ergänzende Teiluntersuchungen zur Hamartologie des vergangenen Jahrhunderts vorliegen, bleibt noch viel zu tun. Eine künftige Gesamtdarstellung des Sündenverständnisses müßte – anders als die beiden Veröffentlichungen – sowohl Dogmatik als auch Moraltheologie im Blick haben und über die geisteswissenschaftliche Vernetzung hinaus auch die sozialgeschichtliche Dimension ins Auge fassen, d. h. konkret die Frage, inwieweit die soziale Situation Europas im 19. Jahrhundert als Problematik auch die Sündenlehre bestimmte und von ihr bearbeitet wurde.

M. Sievernich S.J.

Wörther, Matthias, *G. K. Chesterton – Das unterhaltsame Dogma. Begriffe des Glaubens als Entdeckungskategorien* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie 242). Frankfurt – Bern: Peter Lang 1984. 336 S.

„... eine unerwartete kleine Vorschule für Hegelleser – ist Chesterton, einer der gescheitesten Männer, die je gelebt haben" (E. Bloch, Subjekt–Objekt). In dieser Würzburger theologischen Dissertation soll GKC nicht als Einführung in Hegel, sondern als Vorbild gewinnender Glaubensverkündung dargestellt werden. Der Durchblick durch die Forschungsliteratur (hierzulande recht dürftig) ergibt, daß die Biographien einen „angemessenen Begriff der Existenz des Glaubens" bei ihm vermissen lassen, während die Untersuchungen seiner glaubensphilosophischen Auffassungen an der umgekehrten Schwäche leiden (38). Außerhalb der Fachbemühung dürfte – anders als in den 30er

Jahren – seine theologische Seite weithin unbekannt sein; und wo sie es nicht ist, gilt er leicht als reaktionär und integralistisch und/oder nicht ganz ernst zu nehmen (weil „dogmatisch" und/oder „paradoxal"): „the Charlie Chaplin of Theology" (M. Mason).

Die Arbeit entfaltet (nach der allgemeinen bio-bibliographischen Einleitung) Chestertons Beitrag in drei Hauptteilen. Zuerst geht es um *Lebensgeschichte als Schuldbekenntnis – die Entdeckungen der Konversion.* Als Mensch seiner Zeit, durch eine tiefe (verspätete) Jugendkrise hindurch, findet GKC zum katholischen Glauben und zugleich zur Möglichkeit einer so persönlichen wie überprivat gültigen „lebensgeschichtlichen Theologie" (wie J. B. Metz sie fordert), in der Erlebnisse zu Erfahrungen, diese zu Begriffen und zum Inbegriff des Lebens aus der Sicht des Autors führen (Sinn), welcher zugleich für andere Bedeutung gewinnt. Stichworte der Analyse: Periodisierung, Abenteuer- und Detektiv-Metaphern, Entdeckung von Welt und Leben (Kindheit), Solipsismus des Bösen, rettender Neugewinn des Sinnes für die Realität. – Der zweite Teil gilt den theologischen Werken, vor allem ‚Orthodoxy' und ‚The everlasting man', unter dem Titel *Humor im Dogma – Orthodoxie der Häretiker und Häresie der Orthodoxen.* Mit ersterer, also dem ideologischen Dogmatismus zeitgenössischer Denkmoden, befassen sich die 18 Essays von ‚Haeretics': zu Ästhetizismus, Naturalismus, Evolutionismus, Szientismus ... Das positive Fundament dieser Attacken stellt dann ‚Orthodoxy' vor. Dabei ist zuerst der Ernst von Entscheidung überhaupt zu rechtfertigen. Man kann nicht alles haben wollen, und Resultat einer Wahl ist schon die Schöpfung als solche: geschichtlich, statt eines unzeitlich umfassenden Systems. Chesterton hat einige Mühe gehabt, seine Freunde und Feinde davon zu überzeugen, er meine es – bei all seinen Scherzen – mit dem Glauben ernst. Nur jenseits von Rationalismus und Liberalismus wird Freiheit möglich. Die Schwerpunkte seines Bekenntnisses liegen in den dogmatischen Themen Erbsünde, Schöpfung, Inkarnation und Trinität. Sein Bild für die Glaubensbotschaft ist (Petri) Schlüssel; der (sein Bart) hat 1. eine bestimmte Gestalt, 2. natürlich nicht nach unserem Entwurf, 3. – angesichts des komplizierten Schlosses Welt(geschichte) – nicht so schlicht, wie man sich vielleicht wünschte (wenn simpel, müßte es schon ein Brecheisen sein). – Teil III zeigt die kerygmatische Bedeutung des erzählenden Werkes: *Glaubensbegriff und Literatur – Eine Pädagogik der Entdeckung.* Glaubensvermittlung meint nicht Popularisierung und Verwässerung, sondern „die Inkarnation einer Erkenntnis in einem ihrer Entstehung fremden Raum" (257). Ob das „in long sentences or short jokes" geschehe, sei eine Frage wie die Wahl, „to tell the truth in French or German", verteidigt sich GKC. Verf. greift ‚The man who was Thursday' und ‚Manalive' (Menschenskind) heraus, den ersten Roman für die Frage „Glaube und Erfahrung" (gegen den Alptraum des Solipsismus aus universalem Verdacht), den zweiten für das Bekenntnisproblem (die Einheit von Lehre und Leben; so wird ein akademischer Pessimist durch Todesdrohung zur Vernunft gebracht). Um rettenden Realitätssinn geht es auch in den Erzählungen über Gabriel Gale, ‚the poet and the lunatics'. Den Schluß bildet ein Blick auf die Father-Brown-Geschichten, eine Botschaft von der Rationalität des Glaubens.

Die Arbeit vergegenwärtigt überzeugend, wie Chesterton aus seiner Lebensgeschichte heraus die christlichen Glaubenslehren als Handlungsentwurf geglückten Lebens und welterschließende Perspektive bezeugt, auf unterhaltsame Weise den Leser zu einer Verifikation einladend. Eine gewisse Unklarheit findet Rez. in den Aussagen zu Philosophie, Glaube, Theologie (bes. 177, 178, 190). Diese Begriffe sind ja nicht bloß nicht synonym, sondern auch je für sich nicht univok. Und es ist auch nicht ausgemacht, daß GKC stets aus der gleichen Perspektive spricht, statt einmal als philosophierender Christ (oder christlicher Philosoph), dann nicht einmal philosophierend, sondern schlicht als Vertreter des Common sense (ob dank des Glaubens oder nicht), anderwärts in bewußtem Glaubenszeugnis, schließlich als (Amateur-)Theologe. Dem genauer nachzugehen, wäre vermutlich nicht bloß „akademisch" von Nutzen. Damit kämen dann wohl auch die Grenzen von Subjekt-Orientierung und Lebens-Relevanz zur Sprache, also des Narrativen überhaupt (Dux – 213, A 585 – bezeichnenderweise entwirft seine funktionale Religionslehre ausgesprochen als nach-theistisch). Ist wirklich die persönliche Lebensgeschichte nicht bloß „der Ort", sondern auch „das Prinzip der Glaubenszustimmung" (190)? Und wie weit trägt im Ernst der Vergleich mit Experi-

ment und Hypothese (192)? Beides nicht bloß an sich gefragt, sondern gerade auch im Blick auf GKC. Doch unabhängig davon: die sympathisch beteiligte Untersuchung dient einem angemessenen Verständnis des Menschen Chesterton und seines Werks und ist zugleich ein anregender Beitrag zur Frage narrativer Theologie. J. Splett

Schwalbach, Bruno, *Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur.* Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. Karlsruhe: Badenia 1986. 288 S. (mit Reg.).

Wie differenziert das immer wieder in polemischer und moralisch zensierender Manier hochgespielte Thema der „deutschen Bischöfe im Dritten Reich" anzupacken ist und wie wenig auch einfache Raster von „entschiedenerem" bis zu „angepaßterem" Verhalten sich zur Erfassung der Wirklichkeit eignen, zeigt wiederum diese Studie über einen Oberhirten, dessen zeitweise Bereitschaft zu einem Modus vivendi nicht wenige Kritik hervorgerufen hat. Der Verf. untersucht das Verhalten des Freiburger Metropoliten, wobei vor allem die archivalischen Quellen des Erzbischöflichen Diözesanarchivs Freiburg, aber auch – für die Sicht aus staatlichen und Parteistellen – des Badischen Generallandesarchivs Karlsruhe herangezogen werden. An den Haupttext schließt sich als Exkurs die Darstellung einiger Einzelereignisse als „Schlaglichter" (176–190), ferner ein Text-Anhang (225–273) an.

Gr., dessen Einstellung gegenüber dem NS im März 1933 noch eher von Abwarten und Vorsicht bestimmt ist (26 f.), glaubte dann, wie besonders auf seiner Rede auf der Freiburger Diözesansynode vom 25.–28. 4. 1933 deutlich wird (35–38), es mit einer in Gärung befindlichen, jedoch zukunftsträchtigen Bewegung zu tun zu haben, bei der manches Turbulente als „Begleiterscheinung der Umwälzung" zu relativieren sei. Bei seinen sehr weitgehenden Brückenschlägen, so insbesondere bei der Empfehlung der AKD (Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher) leitete ihn die Hoffnung auf Durchsetzung der „gemäßigten" Kräfte in der Bewegung gegen die „kulturkämpferischen" (53, 55, 192), aber auch – worin er übrigens mit Kardinal Bertram übereinstimmte – eine sehr pessimistische Meinung von der Standfestigkeit des katholischen Volkes (56). Ende 1933 schiebt er in einem bisher noch unbekannten Text alle Schwierigkeiten darauf, daß der Führer nicht informiert wird (29). Auch nachdem 1935 durch beginnende Unterdrückung der katholischen Jugendorganisationen in Baden und staatliches Verbot der Verlesung seines Hirtenbriefes, der diese in Schutz nahm, seine Desillusionierung fortgeschritten war (65), leitete ihn noch außer nationaler Einstellung politische Naivität, so bei der fragwürdigen Erklärung zur Reichstagswahl am 29. 3. 1936 (81 f., 84 f.). – Trifft dies zu, so gehört zum Gesamtbild anderseits sowohl die Existenz einer innerkirchlichen Opposition unter Heinrich Mohr im Klerus, die stärker pro-nationalsozialistisch ausgerichtet war und in ihrem Kampf gegen den Erzbischof auch nicht vor Kollaboration mit NSDAP und Gestapo zurückschreckte (40 f., 90–104), wie auch die Tatsache, daß von NS-Seite alle Brückenbau-Versuche nicht nur nicht honoriert, sondern mit um so haßerfüllterer Polemik beantwortet wurden: denn der NS wollte, wie schon im Frühjahr 1933 deutlich wird, von vornherein nur das rückhaltlose und absolute Ja und keine noch so entgegenkommende Kooperation, die noch andere „partikularistische" Ziele verfolgte. – Ist bei Gr. politische Illusionshaltung nicht zu bestreiten, und zwar deshalb, weil er im Grunde eine „apolitische Persönlichkeit" war, der tragischerweise dennoch immer wieder politische Entscheidungen abverlangt wurden (191), so zeigt der Verf. anderseits, daß der Erzbischof auch nicht einfach für die ganze NS-Zeit der „nachgiebigen" Richtung zugeordnet werden kann. Er ist immerhin der erste der deutschen Bischöfe, der bei staatlichen Stellen gegen die „Euthanasie" intervenierte (105 f.). Wesentlich mehr als Kardinal Bertram hat er sich für die Juden eingesetzt (114–19). Das Zeugnis der großen „Judenretterin" Frau Dr. Gertrud Luckner, die in seinem Auftrag handelte und im KZ sich auf diesen Auftrag berief, sollte dort zu denken geben, wo man meint, das Engagement „einzelner" gegen das angebliche Versagen „des" Episkopats ausspielen zu können (119). Bezeichnend ist auch, daß Heydrich und Himmler Gr. 1941 als einen der schärfsten Gegner des NS im Episkopat einschätzten (137, 139, vgl. 144).

Störend wirkt die manchmal uneinheitliche Darstellung: wichtige Informationen oder Erwägungen kommen in anderen Zusammenhängen vor als man sie erwartet, und Wiederholungen sind nicht immer vermieden. Ergänzendes oder Korrigierendes muß zu einzelnen Punkten gesagt werden: Das Jesuitengesetz bestand keineswegs „noch" am 10. 12. 1918 (30), war vielmehr bereits 1917 aufgehoben worden. – Unzutreffend ist, daß Gr. den Vorschlag Papens von Ende 1933, die kath. Jugendorganisationen in die HJ überzuführen und dafür die seelsorgliche Betreuung der Katholiken in der Staatsjugend einzuhandeln, mitsamt dem Pro und Contra der Jugendpräsides „kommentarlos" nach Rom zu Kaas sandte (54). Wie aus dem bei Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe (I, 455) abgedruckten Text hervorgeht, formuliert Gr. vielmehr durchaus eine eigene Meinung dazu: Er schließt diese Eventualität nicht aus, will jedoch auch nicht vorschnell darauf eingehen und betont vor allem als entscheidende Strategie: *wenn* das Schicksal der kath. Organisationen unwiderruflich besiegelt sei, solle man einer Auflösung nur unter Garantien zustimmen! – Bei der Gründung einer HJ im Jesuitenkolleg St. Blasien hebt der Verf. mit Recht hervor, daß die Sache innerhalb der geschlossenen Welt des Kollegs harmlos war, freilich außerhalb für die um ihr Überleben kämpfende kath. Jugend verwirrend (64). Zu ergänzen wäre hier noch, daß die Sache in diesem Sinne noch bewußt von Reichsjugendführer Baldur v. Schirach in einer Grußadresse ausgeschlachtet worden ist. – Bei dem Märtyrerpriester Max Joseph Metzger hebt der Verf. (173–175) mit Recht das vorrangige Bemühen Gr.s hervor, ihn zu retten. Und doch dürfte die Distanzierung des Erzbischofs von der Sache M.s nicht zu bestreiten sein, gerade auch in den vom Verf. zitierten Briefen, in denen diese Distanzierung nicht taktisch bedingt ist. – Die im Kontext dieser Studie nicht unbedingt notwendige Behandlung der „17 Punkte" Gr.s gegen die liturgische Bewegung krankt daran, daß die wichtige Studie von Maas-Ewerd über die Auseinandersetzung im Episkopat über die liturgische Bewegung (1981) nicht zur Kenntnis genommen ist. Der vollständige Abdruck der 17 Punkte im Anhang (244–63) hätte sich daher erübrigt, da diese bereits bei Maas-Ewerd (540–69) im Wortlaut publiziert sind.

Kl. Schatz S. J.

Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci. Paris: du Cerf 1986. 205 S.

Wer in den letzten Jahren H. de Lubac (geb. 1896) besuchte und ihn fragte, woran er zur Zeit arbeite, erhielt fast immer die Antwort, er habe längst zu arbeiten aufgehört und vertreibe sich die Zeit, indem er alte Papiere ordne. Aus diesem geordneten Nichtstun sind inzwischen mehrere Bücher hervorgegangen, von denen das hier anzuzeigende das vorläufig letzte ist. Es sind 19 Briefe von É. Gilson (gest. 1978), geschrieben zwischen 1956 und 1975. Gelegenheit für einen Austausch von Briefen bot meistens die gegenseitige Zusendung von Büchern der beiden Autoren. Die dazugehörenden Gegenbriefe, die wohl nicht mehr existieren, von denen jedenfalls ihr Absender keine Kopien bewahrte, fehlen. Dieser Mangel wiegt nicht so schwer, wenn man bedenkt, daß sich ein großer Teil der Beziehungen zwischen den beiden Gelehrten ohnehin nicht brieflich, sondern mündlich, insbesondere in regelmäßigen Unterhaltungen in den Räumen des „Institut de France" abgespielt hat. Die Funktion dieser Briefausgabe ist es nicht primär, eine Beziehung zu beschreiben, sondern eine Epoche der Kirche und der Theologie zu dokumentieren, was vor allem durch die sehr ausführliche Kommentierung der Briefe des großen Mittelalterforschers durch den Adressaten selbst geschieht. Im Zentrum stehen zunächst die gemeinsamen Kämpfe der beiden Briefpartner gegen eine mächtige Allianz von Schulmännern um die rechte Thomasinterpretation. Beide sind sich einig, daß Thomas nicht mehr im Lichte der Kommentare eines Cajetan, eines Johannes de S. Thoma, eines Suárez oder gar eines Wolff gelesen werden dürfe. Denn – um ein Beispiel zu nehmen – der Kommentar des Cajetan zur „Summa theologica" des Thomas vertrete eben jene Thesen, die, eine Generation früher, Dionysius der Karthäuser *gegen* Thomas entwickelt hat, als die des Thomas. Der Sache nach steht die Frage nach dem Verhältnis der Gnade zur Natur im Mittelpunkt. Für de Lubac war es sehr wichtig, daß ihm Gilson bestätigen konnte, daß seine in „Surnaturel" entwickelte These – neben ihrer sachlichen Richtigkeit und Zentralität für die christliche Anthropologie

und Methodologie – den Aquinaten zutreffend interpretiere. Mitstreiter und Gegner, die ganze Atmosphäre der Zeit werden in den Kommentaren de Lubacs lebendig. Was seine eigenen Publikationen der verschiedenen Fassungen des Surnaturel-Gedankens betrifft – die damaligen Thomistenkongresse, die Enzyklika „Humani generis" usw., rückt der Verf. allerhand Legenden zurecht. Er spart nicht mit Witz und schalkhaften Anspielungen, nennt Namen aber – nahezu ohne jede Ausnahme – nie in abwertender Absicht. Die Vornehmheit der Formulierungen, die man manchmal genau lesen muß, um zu erfassen, was gesagt werden soll, wird immer gewahrt. – In den späteren Jahren rücken andere Sorgen in den Vordergrund: der Traditionsverlust und die distanzierte Kirchlichkeit, die in der Zeit nach dem Konzil bei so manchen Theologen und kirchlichen Journalisten spürbar werden. Darin sind sich die, die nun zu großen alten Männern, die man nicht mehr liest, geworden sind, ebenso einig wie seinerzeit in der Ablehnung der Action française oder des „Thomismus" von Garrigou-Lagrange, Boyer und auch Maritain. Keineswegs aber ist der Briefwechsel der beiden Freunde überall von Harmonie bestimmt. Gilson lehnt, bei aller Hochschätzung für die Personen, die Theorien Blondels und Teilhards de Chardin ab und sagt das auch in aller Schärfe. De Lubac verteidigt seine Freunde gegen seinen Freund, und auch das nicht ohne Schärfe. – Im Anhang findet man weitere Briefe (von Gilson, G. Smith, Paul VI.) sowie zwei kleine Versuche de Lubacs, Gilsons Stellung in der scholastischen „Familie" im allgemeinen und in der thomistischen im besonderen zu definieren. – Der Verlag hat für einen angenehmen Druck gesorgt, – leider nicht auch für das notwendige Personenregister und für eine sorgfältige Korrektur (z. B.: S. 49: „Ueberdirishitus" = „Überchristus"?; S. 167: „scholasticium" = „scholasticism"). – Der Band kann nicht nur als Zeugnis für die nicht gebrochene Kraft des Geistes eines neunzigjährigen Mannes gelesen werden, sondern sollte auch als Quelle und Anregung der Theologie und der christlichen Philosophie ernst genommen werden. Denn – einmal abgesehen, daß bedeutende Denker immer unser Ohr verdienen –: wer kann hoffen, fruchtbar zu denken, wenn er seine unmittelbare Vergangenheit nicht kennt oder gar verdrängt? G. Haeffner S. J.

Vallin, Pierre, *Les chrétiens et leur histoire* (Manuel de Théologie 2). Paris: Desclée 1985. 308 S.

Vorliegender Band stellt die Nr. 2 eines neuen Handbuches der Theologie dar, das unter dem Titel „Das Christentum und der christliche Glaube" auf insgesamt 11 Bde geplant ist. Es tritt die Nachfolge des im gleichen Verlag erschienenen renommierten vielbändigen Handbuches „Le mystère chrétien" (1962 ff.) an. Führende Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatten damals zusammen mit bekannten Spezialisten in unmittelbarem Kontext des Konzils eine Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens erarbeitet. Heute, knapp 25 Jahre später, legt der Verlag ein Handbuch der Theologie vor, das von der nachfolgenden Generation von Theologen verfaßt ist. Der verantwortliche Leiter des Unternehmens, Joseph Doré, Professor am Institut Catholique in Paris, kennzeichnet sie in seinem Vorwort als geprägt durch den Algerienkrieg, das Zweite Vatikanische Konzil und die Mairevolution des Jahres 1968. Der Titel „Christentum und christlicher Glaube" spiegelt die Zweiteilung des Werkes wider, die ihrerseits der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewachsenen Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit des Glaubens Rechnung trägt. Der erste Teil des neuen Handbuches behandelt in 5 Bden die historische und kulturelle Seite des Christentums (G. Defois: Les chrétiens dans la société; P. Vallin: Les chrétiens et leur histoire; M. Michel: Les chrétiens et leurs doctrines; M. Neusch: Les chrétiens et leur vision de l'homme; J. Ries: Les chrétiens parmi les religions), der zweite den sozialen und lehrmäßigen Aspekt des christlichen Glaubens (A. Dartigues: La révélation, du sens au salut; J. Doré, Jésus-Christ, l'homme de Dieu; A. Ganoczy: Dieu, la grâce du monde; M. Vidal: L'église, parole et sacrements; H. Bourgois: L'espérance, maintenant et toujours). Ein 11. Band enthält unter Federführung von J. Doré eine Einführung in das Studium der Theologie.

Was nun den hier vorzustellenden zweiten Band des ersten Teils des neuen Handbuches angeht, so ist es ratsam, will man sich Ärger und Enttäuschung ersparen, das Vorwort des Autors sehr genau zu lesen. Dort wird der Leser nämlich darüber informiert,

was er unter dem Titel „Die Christen und ihre Geschichte" nicht erwarten darf: Eine Einführung in die Geschichte des Christentums oder der christlichen Kirchen, also Informationen über Daten, Fakten, historische Persönlichkeiten, Werden und Vergehen von Institutionen usw. Über all das nämlich findet sich zuverlässige Auskunft in den verschiedenen vorliegenden Handbüchern und es wird dementsprechend als bekannt vorausgesetzt. Positiv umschreibt der Autor sein Ziel mit „Darstellung des Gedächtnisses der Kirche". Damit ist nicht die Geschichte gemeint, die wir heute rekonstruieren, sondern die „Erinnerung unserer Vorgänger" in den aufeinanderfolgenden Phasen der Geschichte des Christentums. Denn jede Zeit verfügt über ihre eigenen Mittel, sich der vorausgegangenen Zeiten zu erinnern. Nicht nur die Mittel der Erinnerung wechseln, auch die leitenden Gesichtspunkte und Grundraster der Interpretation der Vergangenheit. Haben wir es also mit einer Geschichte der kirchlichen Geschichtsschreibung zu tun? Nein, auch dies ist nicht das Projekt des Autors. „Gedächtnis der Kirche" ist hier weiter gefaßt, umfaßt nicht nur die verschiedenen Formen, Geschichte im strengen Sinn des Wortes zu schreiben, sondern auch die Texte und Dokumente selber, in denen die Erinnerung an die Vergangenheit festgehalten ist. Eine christliche Literaturgeschichte will der Vf. nun andererseits wiederum auch nicht bieten, dafür liegt der Akzent zu sehr auf der Erinnerung, dem Gedächtnis. Da der Autor selber nicht genauer präzisiert, was ihm als Ziel seiner Arbeit vor Augen steht, fehlt etwas der Maßstab für die Bewertung und die Gesamtbeurteilung der Arbeit.

Das Werk beschreibt „Das Gedächtnis der Kirche" in 5 Zeitabschnitten. Der erste Zeitabschnitt geht von der „Geburt der Kirche" bis zur „Zeit der Evangelisten" einschließlich, beschäftigt sich demnach grosso modo mit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts (21–73). Vf. setzt ein mit der Analyse des ersten ausführlichen Zeugnisses über die Christen, d. h. des bekannten Plinius-Briefes an Kaiser Trajan. Anschließend, also zeitlich zurückschreitend, behandelt er verschiedene Gattungen frühchristlicher Literatur, zuletzt die Evangelien. Die zweite Phase geht vom 2. Jh. bis zur Ausbreitung des Islam inklusive (77–160). Die Stichworte, unter denen die gewaltige Masse des hier zu behandelnden „Gedächtnisses der Kirche" vorgestellt wird, lauten: Die Wurzeln, Einheit und Verschiedenheit, *tempora christiana* von Irenäus bis Augustin, Kontroversen um Christus, die verschiedenen ethnischen Christentümer (Byzanz, Armenien, Kopten, Äthiopien, syrische Kirche, westliche Nationen), die Christen, die jüdische Welt und der Islam. Der dritte Zeitabschnitt erstreckt sich von Karl dem Großen bis zum Ende des Mittelalters (163–260) und behandelt u. a. die „Neuen Milizen Gottes", d. h. die verschiedenen im Mittelalter entstandenen neuen Orden. Der fünfte Zeitabschnitt geht von der Reformation bis zur Aufklärung (219–266) und enthält u. a. ein Kapitel über die „Geburt der historischen Kritik". Die letzte Phase ist schließlich überschrieben „Von der Revolution bis auf unsere Tage" (269–301).

Die Mehrzahl der insgesamt 20 Kap. löst das in der Einleitung angekündigte Programm ein und behandelt tatsächlich Aspekte, die mehr oder weniger mit dem „Gedächtnis der Kirche" im Verlauf ihrer Geschichte zu tun haben. Bei einer kleineren Zahl von Kap. ist der Zusammenhang mit dem Generalthema jedoch nur noch schwer oder überhaupt nicht mehr zu erkennen. Gleichwohl liest man auch hier den Autor mit großem Gewinn, denn er überrascht hier wie in den direkt beim Thema bleibenden Ausführungen immer wieder durch neue und originelle Gedanken und Einsichten. Besonderes Lob verdient er für die zahlreichen Verweise auf neuere und allerneueste Literatur, vor allem aus dem französischen Sprachraum, aber auch aus dem deutschen. Alles in allem ein zwar nicht leicht zu lesendes, aber sehr anregendendes Buch. H.-J. Sieben S. J.

3. Systematische Theologie

Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Hrsg. *Willi Oelmüller* (Kolloquium Religion und Philosophie 2). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1986. 366 S.

Am Ende der Moderne bietet die Religion ein äußerst uneinheitliches und widerspruchsvolles Erscheinungsbild: Ein neuerwachtes Interesse an Mythos und Esoterik bringt den neuen religiösen Bewegungen aus Fernost und synkretistischen Psychosekten beträchtlichen Zulauf, während die institutionalisierten und etablierten Kirchen und Konfessionen von einem erheblichen Substanzverlust bedroht sind. Der Rückgang an gesellschaftlicher Relevanz in Europa steht im scharfen Kontrast zur politischen Bedeutung religiöser Lebenswelten in den Ländern der Dritten Welt. In den USA und in Westeuropa erwartet man von einer ‚Zivilreligion' eine Legitimation des Gemeinwesens; Fundamentalisten machen Front gegen ein naturwissenschaftliches Weltbild und bei der Reislamisierung im Vorderen Orient geht es um die Beseitigung der unter dem Einfluß okzidentaler Kultur durchgesetzten sozialen und politischen Freiheiten. Je einflußreicher diese Kräfte werden, um so notwendiger ist eine kritische Überprüfung ihres Geltungsanspruches und ihrer Geltungsbasis. Der vorliegende Band dokumentiert den Versuch, von sehr verschiedenen theologischen und philosophischen Positionen aus und in höchst unterschiedlichen Perspektiven diese komplexe Aufgabe anzugehen. In elf Arbeitspapieren wird zunächst die Gesamtthematik unter zwei leitenden Gesichtspunkten erschlossen und aufgegliedert. Es geht zum einen um die Rekonstruktion und Kritik der Wahrheitsansprüche vor allem des Judentums und des Christentums. Zum anderen wird eine historisch-systematische Ortsbestimmung der Beziehung ‚Religion und Wahrheit' nach der Aufklärung angezielt. – (1) *H. M. Baumgartner* plädiert aus transzendentalphilosophischer Sicht und mit Blick auf neuere Wahrheitstheorien für ein Verhältnis des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Wissen und Glaube, Philosophie und Theologie (13–25). *L. Oeing-Hanhoff* führt gegen überzogene Kompetenzansprüche der Kirchen in Fragen der Moral die These ein, daß sich der Wahrheitsanspruch des Christentums nur auf die im Credo ausgesprochene Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beziehe (84–92). *W. Chr. Zimmerli* sondiert im Ausgang von Heidegger und der Sprachanalyse Differenz und Identität von deskriptiven und normativen Geltungsansprüchen religiöser Sinnsysteme (163–179). *C.-F. Geyer* schlägt im Anschluß an den Topos von der ‚Hellenisierung des Christentums' vor, in der Reflexion auf den metaphorischen Charakter biblischer Texte ihre spezifische Aussage und Wahrheitsdimension zu sondieren (43–61). *R. Piepmeier* aktualisiert das besonders von Kierkegaard herausgestellte Paradox des Christentums, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden sei (108–133). *N. Bolz* zeigt, wie Pascal, Freud und Bloch diesseits der Metaphysik und eines reinen Vernunftglaubens den Gedanken des „deus absconditus" zu denken versuchen (26–42). Einen Zugang zum Gesamtthema aus dem Blickwinkel des Phänomenologen und unter dem Aspekt der Beziehung zwischen Mystik und Aufklärung formuliert *M. Sommer* (156–162). – (2) *E. Kambartel* vertritt im Hinblick auf die tiefgreifenden Veränderungen der sozialen Lebenswelt seit der Aufklärung und angesichts des weitreichenden Plausibilitätsverlustes der traditionellen Religionen die Überzeugung, daß der Sinn des Lebens nicht mehr außerhalb des Lebens gesucht werden könne, sondern das Leben selbst sei. Der religiösen Rede beläßt er die Funktion, die „richtige Einstellung zum Leben im Ganzen" zu vergegenwärtigen (62–64). *H. Lübbe* äußert sich zur Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur im weltanschaulichen Pluralismus (65–83) und *W. Oelmüller* nennt vor diesem Hintergrund Bedingungen, unter denen religiöse Wahrheitsansprüche noch artikuliert und durchgesetzt werden können (93–107). *D. Schellong* weist in einem sozialgeschichtlichen Überblick darauf hin, daß sich die gesellschaftliche Bedeutung der Religion für die Integration und Identität einer Gesellschaft in den letzten beiden Jahrhunderten zugunsten politisch-nationaler Programme verschoben hat (134–155). – Dem Band beigegeben sind die autorisierten Protokolle eines Kolloquiums über die Thesen und Themen dieser Arbeitspapiere. Der Schwerpunkt der Diskussion liegt auf den Einzelthemen: Wahrheit aus der Perspektive

des neuzeitlichen Christentums (181–224), Religion und ‚Tatsachenwahrheit' (225–270), die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma (271–310). In der Schlußdiskussion (311–350) wird das Rahmenthema noch einmal in größeren und anderen Zusammenhängen erörtert (z. B. Religiosität und Rationalität in der Neuzeit, Religion und Politik, interreligiöser Dialog). – Der Vorteil dieses Bandes macht leider auch seinen größten Nachteil aus: Das sehr facettenreiche Thema kann zwar methodisch und inhaltlich nur dann annähernd umfassend bearbeitet werden, wenn dabei interdisziplinär und mit einer Vielfalt von Ansätzen experimentiert wird. Jedoch wird dadurch der Weg zu greifbaren Ergebnissen langwieriger und unübersichtlicher. Nahezu jedes angesprochene Einzelthema verdient eine monographische Behandlung. Allerdings schafft die breite Streuung von Thesen und Theorien, die diesen Band auszeichnet, auch das notwendige Problembewußtsein für die weitverzweigten Zusammenhänge und Folgeprobleme der gegenwärtigen Renaissance der Religion. Allein unter dieser Rücksicht sind hier zahlreiche wertvolle Beobachtungen und Analysen zu finden, die die Lektüre des Buches auch für den philosophisch versierten Leser zum Gewinn machen. H.-J. Höhn

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. *Walter Kern/ Hermann J. Pottmeyer/ Max Seckler.* Bd. 3: Traktat Kirche. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. 288 S.

Der „Traktat Kirche" schließt sich inhaltlich und methodisch konsequent an den „Traktat Offenbarung" an, indem er die Kirche theologisch als Moment und Folge des Offenbarungsgeschehens bestimmt. Mit der Frage nach der „raison d'être" der Gemeinschaft der Glaubenden und mit der Aufgabe, ihre authentische Gestalt fundamentaltheologisch auszuweisen, greift er in stark modifizierter Weise das Anliegen der überkommenen Apologetik auf, mit einer *demonstratio catholica* die wahre Kirche als Ort unverfälschter Glaubensvermittlung zu identifizieren. Er versucht dabei, der veränderten ekklesialen, dogmatischen und ökumenischen Situation der Gegenwart gerecht zu werden und vermeidet eine konfessionalistisch-kontroverstheologische Engführung, die die Frage nach wahrer und wahrhaftiger Gemeinschaft im Glauben auf die Ermittlung der einzig „wahren" Gestalt kirchlichen Glaubensvollzuges reduziert. Vor diesem Hintergrund scheidet eine bloß juridisch-formale oder extrinsezistische Argumentation, die den Anspruch die wahre Kirche zu sein, allein aus äußeren Legitimationsmerkmalen (z. B. göttl. Stiftungsakt, Beglaubigungswunder, Sätze göttlichen Rechts) begründen will, von vornherein aus. Was eigentlich Kirche ist und soll, kann nur in der Bezugnahme auf den Inhalt des Offenbarungsgeschehens zureichend bestimmt werden. Aus ihm sind Sache und Sendung der Kirche herzuleiten, von ihm her ist auch die Wahrheitsfrage zu entscheiden. Im Unterschied zu einer sozialphilosophischen und historisch-formalen Ableitung, aber auch in Abhebung von einem transzendentaltheologischen Ansatz gehen die Autoren des vorliegenden Bandes „soziohistorisch von der faktischen Existenz der katholischen Kirche aus, zu deren empirischer Wirklichkeit auch ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte gehören. Im Unterschied zur Dogmatik wird diesen aber keine a priori normative Geltung zugeschrieben, vielmehr sind sie im Blick auf den Grund und die Bestimmung der Kirche kritisch zu prüfen bzw. einzuholen. Diesem Maßstab unterwirft sich die Kirche selbst" (15). – *H. Fries* präsentiert einleitend das aktuelle Selbstverständnis der katholischen Kirche und sondiert Differenzen und Konvergenzen der ekklesiologischen Diskussion auch im Rahmen der ökumenischen Entwicklungen des 20. Jhs. (17–29). *V. Conzemius* bringt einen historisch-systematischen Überblick zur Kirchenkritik von der Reformation bis zur Gegenwart (30–48). Mit zahlreichen Klischees und Fehlurteilen in der Frage nach einer Kirchengründung durch den irdischen Jesus räumt *G. Lohfink* auf (49–96). Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick und einer Auswertung der einschlägigen Belegstellen formuliert L. als eigenen Lösungsansatz: „Als grundlegende Einsicht hat sich uns ergeben, daß Jesus Israel zum endzeitlichen Gottesvolk sammeln wollte. Dieser Wille Jesu steht nicht nur in Einklang mit seiner Basileia-Botschaft, er ist sogar ihr notwendiges Korrelat. Denn Gott kann seine Basileia nur in dem Maß aufrichten, in welchem sie ein konkretes Volk formt und verändert. Das Kommen des Gottesreiches und die escha-

tologische Neuschöpfung Israels gehören deshalb untrennbar zusammen" (91). Der Fundamentaltheologie rät L., „ihren ekklesiologischen Ansatz exakt in dem Willen Jesu zur eschatologischen Sammlung Israels festzumachen und nirgendwo anders" (94); sie müßte dahin kommen, „die Kirche ganz von Israel her zu definieren, aber nicht als das wahre endzeitliche Israel, welches an Christus geglaubt hat, sondern gleichzeitig als ein Fragment, das aus der Not der Geschichte geboren ist und das von seinem innersten Wesen her weiter auf Gesamt-Israel ausgespannt bleibt" (95). Nur aufgrund der bleibenden Bezogenheit der Kirche auf Israel dürfe die Theologie die Kirche unmittelbar auf Jesus beziehen, und zwar in dem Sinn, „daß der Wille Jesu zum eschatologischen Gottesvolk in seiner Gesamtheit und in seiner Fülle die Kirche umfaßt" (95). Die normativ-konstitutive Phase der Kirchenentstehung (die Ordnung der ersten Gemeinden, Charismen und Ämter, Grundvollzüge) beschreibt *K. Kertelge* anhand des ntl. Textbefundes (97–121). Wie sich die Gestalt der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte geformt hat, welchen Einflüssen sie ausgesetzt war, sowie ihr Bemühen, die Kontinuität zum Ursprung zu bewahren, stellt *P. Stockmeier* dar (122–152). Unter der Prämisse, daß die Kirche nicht glaubwürdig sein kann, wenn sie nicht den Grundzügen des Menschseins (Leibhaftigkeit, Miteinandersein, Natur- und Weltbezug, Kultur und Geschichte) in sich Raum gibt, erörtert *P. Hünermann* anthropologische Dimensionen der Kirche (153–175). *M. Kehl* geht der Frage nach, ob die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt als Ort und Ereignis der Verwirklichung christlicher Freiheit gerechtfertigt werden kann. Nach einer kritischen Analyse vorliegender soziologischer und theologischer Institutionentheorien unternimmt er eine Vermittlung von Gnadentheologie, Pneumatologie und Ekklesiologie, die es ihm erlaubt, das Institutionelle als Zeichen der mit dem Evangelium identifizierenden, die einzelnen Glaubenden und ihre Gemeinschaften integrierenden und zur freien Annahme des unableitbaren Heilswillens Gottes befreienden Kraft des Hl. Geistes aufzuzeigen (176–197). Auf dieser Linie liegen zum Teil auch die Ausführungen von *G. Sauter* über den Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist: Die Kirche entstammt fortwährend dem geistgewirkten Geschehen der Verkündigung von Gottes Wort und kann sich nur als „creatura verbi" legitimieren (198–211). *H. J. Pottmeyer* behandelt das Herzstück der alten „demonstratio catholica", die Frage nach der wahren Kirche, und legt dabei eine Neuinterpretation der klassischen „via notarum" vor (212–241). *H. Döring* gibt einen Einblick in Genese und Stand der ökumenischen Bewegung und informiert über Modelle einer möglichen empirischen Einheit der Kirchen (242–259). *G. Ruggieri* erinnert an den Weltbezug der Kirche und erörtert ihren möglichen Beitrag für eine Verständigung der Völker und für die Einheit der Menschheit (260–279). – Die Intention des Handbuches, ein interkonfessionelles Team ausgewiesener Wissenschaftler an der Neustrukturierung eines klassischen fundamentaltheologischen Traktates zu beteiligen, hat mit dem vorliegenden Band eine sehr facettenreiche und in Diktion und Duktus überzeugende Umsetzung erfahren. Zusätzlich gewonnen hätte das Werk durch eine stärker interdisziplinäre Ausrichtung. Zu Fragen der Glaubwürdigkeit der Kirche werden etwa von sozialethischer, soziologischer und sozialpsychologischer Seite wichtige Anfragen und Anregungen bereitgehalten. Allerdings ändert dieser Verzicht nichts daran, daß das Ensemble der Beiträge eine ebenso zeit- wie sachgemäße und ökumenisch konsensfähige Theorie der Kirche ergibt – was keinen geringen theologischen Fortschritt markiert. H.-J. Höhn

Bacik, James J., *Apologetics and the eclipse of mystery. Mystagogy according to Karl Rahner.* Notre Dame / London: University of Notre Dame Press 1980. 166 S.

„Mystagogie" in die eigentlich religiöse Erfahrung, verstanden mithin als die Einweisung in das Gott-Geheimnis des Daseins, nimmt in Rahners Theologie eine zentrale Stellung ein, auch wenn er dieses Thema immer nur ansatzweise ins Spiel brachte, ohne es näher zu entfalten. Daher ist es verdienstvoll, daß der Verf. im vorliegenden Buch, einer in Oxford unter Leitung von John Macquarrie erstellten Dissertation, diese Thematik ausdrücklich in den Mittelpunkt rückt, da sie in den bis dahin vorliegenden Untersuchungen zu Rahners Theologie nur peripher behandelt wurde. In seinem Vorwort betont der Verf., seine Arbeit sei unter drei Perspektiven mit Gewinn zu lesen: als Hilfe

für die an der „Apologie" des christlichen Glaubens Interessierten; als ein Stück Interpretation und Applikation Rahnerscher Theologie, für die der Begriff der Mystagogie als hermeneutischer Schlüssel dienen kann; als persönliche Bereicherung zur Wahrnehmung der geheimnisvollen Tiefendimension der menschlichen Erfahrung.

Im ersten Teil seines Buchs rekonstruiert der Verf. das mystagogische Programm Rahners, indem er zunächst die „Verfinsterung des Geheimnisses" in der gegenwärtigen Lebenswelt thematisiert und in Anlehnung an die Rahnerschen Kategorien eine „kategoriale Mystagogie" von einer „transzendentalen Mystagogie" unterscheidet (diese Unterscheidung findet sich bei Rahner nicht). B. ist nur an der „transzendentalen Mystagogie" interessiert, an der Wahrnehmung und Artikulation der Tiefendimension der menschlichen Erfahrung. Daher erläutert er die Erfahrung des Geheimnisses anhand der Kategorie der „Selbst-Erfahrung", indem er die religiöse Erfahrung als – humanwissenschaftlich vermittelten – Hinweis auf das absolute Geheimnis bestimmt und Rahners diesbezügliche Konzeption gegen die Kritiker verteidigt. Auf diesem Hintergrund entfaltet B. im zweiten Teil zwei „Modelle des Geheimnisses", die sich ebenfalls an Rahners Bestimmung der geistigen Grundvollzüge von Erkenntnis und Freiheit orientieren. Das eine Modell bezieht sich auf das unendliche Fragen und seine Dynamik auf die absolute Wahrheit, während das zweite Modell sich auf die endliche Freiheit und ihre Dynamik auf das absolute Gute bezieht. In zwei Zugängen, einem direkten metaphysischen und einem indirekten, unternimmt B. es schließlich, die Gegenwärtigkeit des Geheimnisses in beiden komplementär aufeinander bezogenen Vollzügen zu prüfen und das absolute Geheimnis als deren implizite Möglichkeitsbedingung zu erweisen. – Das Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es Rahners Idee der Mystagogie als Einweisung in die Gnadenerfahrung und des „Apologeten" als Mystagogen aufgreift und in Diskussion mit vergleichbaren zeitgenössischen Ansätzen geistmetaphysischer Provenienz eigenständig weiterführt. Die Schwäche des Buchs liegt darin, daß B. die von Johann Baptist Metz vorgebrachte Kritik am „transzendental-idealistischen" Konzept Rahners, die dieser selbst sehr ernst nimmt (so in der Einführung des Buchs IX f.), nicht einbezieht. Gerade eine Mystagogie aber müßte die gesellschaftliche Situation und christliche Praxis ihrer Adressaten mitbedenken. In dieser Richtung müßte über die inzwischen vorliegenden Weiterführungen von Roman Bleistein und Paul Michael Zulehner hinaus weitergedacht werden. Bei den deutschsprachigen Titeln im Literaturverzeichnis sind eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben. Nicht aufgeführt sind einschlägige Arbeiten wie die von H. D. Egan (An anthropocentric-christocentric mystagogy [Diss. theol. Münster 1972]) oder von K. P. Fischer (Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners, in: ZKTh 98 [1976] 159–170). Der Artikel von Roman Bleistein, Mystagogie in den Glauben, ist erschienen in: KatBl 98 (1973) 30–43, nicht in „Katholisches Blatt 1 (1973) 30–43" (155).

M. Sievernich S. J.

Van Roo, William A., S. J., *Telling About God.* Volume 1: *Promise and Fulfillment* (Analecta Gregoriana 242). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. XI/375 S.

Van Roo presents this as the first volume of a projected three-volume conclusion to the systematic trilogy which he began in 1971 with 'The Mystery'. He calls it "a personal reworking of the whole Bible, tracing the themes of salvation history and the mystery of Christ" (vi). Part Two of the trilogy consists of 'Man the Symbolizer' (AG 222 [1981]) and its companion volume, 'Basics of a Roman Catholic Thelogy' (AG 226 [1982]). Part Three is projected to consist of this volume plus 'The God of Christian Experience' (I. "Experiencing God"; II. "The God Whom We Experience") and 'The Search for Further Understanding'. This outlines the systematic theology with which the long-time professor of sacramental theology at the Gregorian University plans to cap his life of research. It bears modest structural and thematic resemblances to the towering systematic trilogy, 'Herrlichkeit' – 'Theodramatik' – 'Theologik', with which Hans Urs von Balthasar is also concluding his life's work.

First, three general remarks: (1) VR several times points out that this is a personal

theological statement, not a work of erudition. This frankness, together with the knowledge that the author has more than paid his dies to erudition with a life of scholarship, helps the reader look beyond the relatively sparse selection of secondary literature with which he supports his work. Nevertheless, the biblical scholar will be disappointed to note that so broad-ranging a work in biblical theology cites only 65 other works, one-third of them from the period before 1960, and another third consisting of the now outdated commentaries in the IBC (1986). – (2) The "studies in biblical theology" which comprise this work are also selective in several important ways: (a) Relatively little attention is given to the OT, and within the NT Mark and Luke are similarly neglected. Much of this selectivity is, of course, dictated by the theme "Promise and Fulfillment." (b) VR's already established theological position seems to be the major principle of selection. However, VR is only doing what theologians have always done and, in a certain sense, are "condemned" to do if they attempt to integrate the bible into their theology. It is to VR's credit that he allows us to see clearly the particular limitations of his attempt. – (3) The central theme of the book locates it at the center of one of the most significant and exciting contemporary developments in Christian theology: the recovery of *story* as a historically fundamental and experientially central category of Christian theology and life. This is not new to those coming from hermeneutics, the literary analysis of biblical texts, evangelical and kerygmatic theology, religious education, and postcritical theology. But it is exciting to see this insight also at work within the central bastions of catholic systematic theology. If "telling the story" in a way that is faithful to Christian biblical revelation becomes accepted as the necessary "preparation for what must be said of the experience of God" (vi), then catholic theology will indeed have entered into a new era.

The book consists of the selective reflections of a theologian formed by long decades of work in traditional catholic systematic and sacramental theology, and who now sees the need to integrate Christian biblical revelation much more fully into his work. But VR is a theologian, not an exegete. Nevertheless, or perhaps precisely because of that, his venture into biblical theology provides much that is valuable and enlightening. – In a lengthy introduction (1–53) VR explains what he is about. There follow Chapter I "Old Testament Witness" (55–73), II "The Uniqueness of the New Testament Witness" (74–88), III "Prologues and Flashes" (89–120), IV "The Acts of the Apostles" (121–130), V "Matthew" (131–177), VI "John" (178–209), VII "Paul" (210–344), VIII "Further Witness" (1 Peter, Hebrews, Apocalypse; 345–365), and IX "Open-Ended Promise, Faith and Fulfillment" (366–370). – Central to VR's idea of a "Christian reading of the Bible" is his concept of "prologues" and "flashes" (16–22; 89–120). He identifies four "prologues" in the NT which, however different among themselves, "have in common the function of profound theological introductions which are meant to guide the reader in the interpretation of what follows in the individual books, and – in my view – of the whole Bible" (17). These "prologues" are Luke 1–2; Eph 1:3–14; Heb 1:1–4:13; John 1:1–18. VR reads these as passages which stand out from the rest of the NT as "theological formulations of deep insights into the mystery of Jesus" (18). – In addition, VR identifies several texts as "flashes," texts which leap out from the relative darkness of their contexts. But they are texts whose light never wholly fades; they are "momentary and passing only in the sense that the reader passes on" (20). They are texts to which we should continually return for they "can give us precious clues to the meaning of the Principal Symbolizer: God's meaning, which *is* the meaning of the Bible" (20). As "flashes" are listed: (a) the Exodus theophany, Exod 3:14; (b) the baptism theophany, Mark 1:9–11, Matt 3:13–17, Luke 3:21–22, John 1:29–34; (c) the transfiguration, Mark 9:2–8, Matt 17:1–8, Luke 9:28–36, 2 Pet 1:16–19; (d) Jesus' prayer to the Father in the synoptics, Matt 11:25–27, Luke 10:21–22; (e) Jesus' absolute affirmation: "I am," John 8:24, 28, 58, 13:19; (f) Jesus' "priestly prayer," John 17. – This use of "prologues" and "flashes" reveals both the value and the limitations of VR's approach. It has the merit of exposing what is at least implicit in all biblical theologies, namely that even biblical theologians with a comprehensive knowledge of the bible always have some biblical texts which are their favorites and which both influence their theological vision and which are also the texts which already correspond to the theological vision which they bring to

their reading of the bible in the first place. I would argue that biblical theology, indeed all Christian preaching and teaching, necessarily "uses" the bible in this or similar ways. But that does not absolve the critic from examining the choice of texts and asking about warrants for the particular choices and uses made by the theologian.

VR's chosen texts are those which have traditionally supported a high Christology. Despite his insistence that his choice is a personal one, I argue that, even (or precisely) for his purposes, they do not reflect a sufficient breadth of the NT witness to who Jesus is. This is especially true of the texts chosen as "flashes." If these "prologues" and "flashes" are to function as guides to one's "Christian reading of the *whole* bible," how can they not include something from the massive biblical witness to a servant Christology? Some of the servant texts, esp. Mark 10:42–45 and its various parallels and resonances throughout the NT, are so obviously central to the NT revelation of Jesus that they must surely be included in any group of texts chosen for this purpose. Other theologians could doubtless name other texts and argue convincingly that they, too, are indispensably central. I affirm VR's approach, but suggest that more attention be paid to whether a particular telling of the story includes the whole story, and whether a particular selection of texts is sufficiently broad to support broad theological conclusions. – A final remark. Many will be uncomfortable with the way VR speaks of the overall meaning of the whole bible as the meaning intended by God (see p. 20, also quoted above). An adequate theory of biblical inspiration must consist of more than just a collection or conflation of the meanings intended by the various biblical authors. However, VR's theory strikes me as too "maximalist," holding so strongly for an overall, unified meaning that it may not be open enough to the particular meanings of the various biblical books, or to meanings which may provide a needed challenge to one's own theological synthesis. However, this and some of my other remarks are expressions more of theological difference rather than of negative criticisms. I genuinely look forward to the volumes to follow.

R. L. Daly S. J.

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. *Werner Löser* SJ (Die Kirchen der Welt XX). Frankfurt: Evangelisches Verlagswerk 1986. 455 S.

Der ökumenische Dialog lebt davon, daß alle von der Spaltung der Christenheit Betroffenen als Beteiligte zu Wort kommen und ausreden dürfen. Kaum anders lassen sich Vorurteile und Mißverständnisse aus dem Weg räumen. Eine entscheidende Voraussetzung für das Gelingen dieses Bemühens ist die gegenseitige und authentische Information aller Gesprächspartner über ihre theologische Position und über die geschichtlich gewordene (kirchliche) Ausgestaltung ihrer Glaubenspraxis. In dem vorliegenden Band haben 17 katholische Theologen die seltene Gelegenheit genutzt, in einer evangelischen Verlagsproduktion ausführlich Selbstverständnis, Organisation, Glaubensvollzug und aktuelle Entwicklungen ihrer Kirche darzustellen. Daß die Beiträge über die katholische Deutung der „notae ecclesiae" (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) und über die ihr entsprechende Wirklichkeit von einem international zusammengesetzten Autorenkreis geschrieben wurden, erweist sich als dem zu bearbeitenden Thema äußerst angemessen. Denn in dem jeweils eigenen Stil und Standort der einzelnen Verfasser drückt sich am deutlichsten die nicht systematisierbare Vielgestaltigkeit der Erscheinungsweisen und Lebensäußerungen der röm.-kath. Kirche aus: *W. Beinert* beschreibt einleitend das katholische Kirchenbild nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils (11–46). Was es mit der Präzisierung des Attributes „katholisch" durch den Zusatz „römisch" auf sich hat, erläutert *Y. Congar* in einem umfangreichen historischen Überblick (47–87). *W. Löser* schließt daran an mit einer kurzen Reflexion, inwieweit die Kategorie der „Apostolizität" eine Wesensdimension seiner Kirche ausdrückt (88–96). *F.-J. Steinmetz* schildert Reichtum, Tiefe und pittoresken Reiz katholischer Frömmigkeitsformen (97–111). Einen geschliffenen Essay über theologische, soziale und politische Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus legt *D. Seeber* vor; entstanden ist dabei gleichzeitig eine bestechende theologische Zeitdiagnose (115–137). Es folgen Beiträge von *J. Madey, P. C. Ibebuike, V. d'Souza, F. Kollbrunner, R. Jaspers, J. Hennesey, A. Mendoza* und *I. Führer* über die Situation der röm.-kath. Kirche in den

verschiedenen Kontinenten, Kulturen und Herrschaftssystemen der Welt (138–327). Die in den einzelnen Berichten genannten Zahlen über Mitgliederstand und Infrastruktur der Kirche teilen allerdings das Schicksal jeder Statistik, die bei ihrer Veröffentlichung bereits überholt ist. Instruktiv sind aber die Abrisse über die regionalen Kirchengeschichten. In einem dritten Themenblock (331–455) wird das Einheits- und Ökumenismusverständnis der röm.-kath. Kirche *(W. Löser)* behandelt; Einzelbeiträge unterrichten über ihre Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen *(H.-J. Schulz)*, zu den Kirchen und Gemeinschaften der Reformation *(A. Klein)*, zum ÖRK *(B. Meeking)* und über ihre Begegnung mit außerchristlichen Kulturen bzw. Religionen *(G. Evers)*. – Das übersichtlich gegliederte und drucktechnisch hervorragend ausgestattete Buch bietet eine Fülle von Informationen, die so aufbereitet wurden, daß sie gehobenen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werden und der Zielsetzung der Reihe entsprechend zugleich allgemein verständlich sind. H.-J. Höhn

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von *M. Buchberger*, zweite, völlig neu bearb. Auflage. Hrsg. *Josef Höfer* und *Karl Rahner*, 14 Bde. (10 Bde. A bis Z, 1 Registerbd., 3 Bde. Zweites Vatikan. Konzil) Sonderausgabe in Kassette. Freiburg i. Br.: Herder 1986.

Bei der vorliegenden Sonderausgabe des nun seit einem Vierteljahrhundert zugänglichen „LThK", wie es unter den Benutzern respektvoll genannt wird, handelt es sich um einen unveränderten, nur im Format verkleinerten Nachdruck dieses Standardwerks. Der außerordentlich günstige Preis dieser Paperback-Ausgabe wird es einem breiteren Interessentenkreis ermöglichen, sich dieses unverzichtbare Nachschlagewerk zuzulegen; selbst für ein studentisches Budget ist es nun erschwinglich. Für diese verlegerische Leistung verdient der Verlag allen Respekt und Dank! Da das Werk über den zehnbändigen Lexikonteil hinaus auch eine dreibändige, lateinisch-deutsche Ausgabe der Beschlüsse des II. Vatikanums, samt Kommentaren von Konzilstheologen enthält (Bde. 12 bis 14), erlaubt die Sonderausgabe auch ein erneutes und vertieftes Studium dieser bislang weder theoretisch noch praktisch ausgeschöpften Aussagen des ersten großen Konzils der katholischen Weltkirche.

Geplant als „ein Nachschlagewerk für alle Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens", sollte das Lexikon „im Geist der Kirche und der nüchternen Redlichkeit der Wissenschaft allen Zweigen der Theologie, dem kirchlichen Leben und dadurch der Botschaft Christi und ihrer Verkündigung dienen", wie die beiden Herausgeber *J. Höfer* und *K. Rahner* im Vorwort des ersten Bandes betonen. Diesen Dienst hat es in hervorragendem Maß über die Jahrzehnte hin geleistet. Es wurde beim Erscheinen des ersten Bandes 1957 gut aufgenommen und fand ausgezeichnete Rezensionen; die einen beglückwünschten die Herausgeber „zum Gelingen dieses großen und eindrucksvollen Werkes, das ein Dokument des Standes der Bemühungen und Hoffnungen der Theologie und der Kirche der Gegenwart ist" (Heinrich Fries in: TThQ 138 [1958] 355 f.), andere priesen es als „eine vorbildliche Synthese von gesunder Traditionsverbundenheit und kritischer Aufgeschlossenheit für die Probleme der Gegenwart" (Heinrich Bacht in dieser Zeitschrift, damals „Scholastik" 33 [1958] 263 ff.) und wieder andere sahen in dem Werk einen „Weg aus dem Chaos" (Mario von Galli in „Orientierung"). Das im Lauf von acht Jahren 1957 bis 1965 erschienene Lexikon war eine völlige Neubearbeitung des Lexikons gleichen Titels, das 1930 bis 1938 vom späteren Regensburger Bischof Michael Buchberger begründet und herausgegeben worden war. Zur Neubearbeitung gehörte eine neue Durcharbeitung der Nomenklatur, eine beträchtliche Erweiterung der Fachberater, eine Neufassung der allermeisten Artikel und eine nicht unerhebliche Vermehrung der Stichwörter. Die Grund- und Fachregister (im Bd. 11) erschließen deren Horizont und Systematik. Die damals empfundene Notwendigkeit einer veränderten Neuauflage, aber auch die inhaltlich neuen Akzente schlagen sich in einem Satz nieder, der im Gedenkwort an den 1961 verstorbenen Bischof Buchberger formuliert ist: „Eine verwandelte Zeit und die neuen weltanschaulichen und theologischen Probleme erforderten nach dem zweiten Weltkrieg gebieterisch eine Neuformung des Werkes, mit einer gewissen Gewichtsverlagerung zur systematischen und

biblischen Theologie hin." (LThK Bd. VI) Zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe des LThK lag ungefähr ein Vierteljahrhundert, das freilich wenig ruhige Zeitläufte kannte, sondern von der Zäsur eines Weltkrieges geprägt war. Seit der nun im Nachdruck erschienenen zweiten Auflage sind wiederum ungefähr 25 Jahre vergangen, die zwar keinen Weltkrieg, wohl aber neben vielen kleineren kriegerischen Auseinandersetzungen vor allem den Einbruch der großen Menschheitsfragen (Frieden und Gerechtigkeit) erlebt haben und im kirchlichen Bereich die Prägekraft des II. Vatikanischen Konzils. Die zweite Auflage kam zu früh, als daß sie die theologischen und pastoralen Neuorientierungen des Konzils schon hätte verarbeiten können (der letzte Band 10 erschien im Abschlußjahr des Konzils). Zwar dokumentieren und kommentieren die 3 Ergänzungsbände des LThK das Konzil aufs sachkundigste; doch können sie nicht die lexikographische Benennung der kirchlichen und theologischen Entwicklungen ersetzen, die seitdem vor sich gegangen sind. Um nur zwei Beispiele zu nennen, die gleichwohl typisch für das angeschnittene Problem sind: unter dem Stichwort „Gemeinde", das nach dem Konzil zu einem wichtigen Gegenstand (pastoral-)theologischer Diskussion avancieren sollte, verzeichnet das LThK (Bd. IV, Sp. 643 f.) nur das protestantische Verständnis, während für das biblische und fundamentaltheologische Verständnis auf den Artikel „Kirche" verwiesen wird. Dem Stichwort „Lateinamerika" gewährt das LThK (Bd. VI, Sp. 810 ff.) weniger als zwei Spalten, während dem kurz darauf folgende Artikel „Lateran" immerhin sechs Spalten (Bd. VI, 813–818) zur Verfügung stehen, ebensoviel wie dem Artikel „Europa".

So begrüßenswert die preiswerte Neuausgabe des LThK ist, sie erinnert zugleich an das Desiderat einer nach einem Vierteljahrhundert notwendig gewordenen dritten Auflage, um den aktuellen Stand der kirchlichen und theologischen Dinge zu dokumentieren. Dabei sind es nicht an erster Stelle die veralteten statistischen Angaben oder die fehlenden neueren Literaturhinweise, die eine Neuauflage ins Auge zu fassen geraten erscheinen lassen; es sind vielmehr die Stichworte, die im LThK noch gar nicht vorhanden sind, weil ihnen entweder nur ein niederer Rang zuerkannt wurde oder sie überhaupt erst im Zuge der neueren Entwicklungen aufgetaucht sind. Für Lateinamerika etwa, um exemplarisch bei diesem Bereich zu bleiben, wäre an historischen Artikeln nachzuholen: Vasco de Quiroga, Toribio de Benavente (Motolinía), Alonso de Molina, Francisco Javier Clavigero, José Gumilla, Felipe Guamán Poma de Ayala, für Toribio de Mogrovejo ein Verweis auf das ungebräuchliche „Turibius", unter „Lima" Ausführungen zu den Provinzialkonzilien etc.; an systematischen Beiträgen wäre aufzunehmen, womit der Subkontinent in den letzten Jahren die Weltkirche bereichert hat: die Theologie der Befreiung, die Kirchlichen Basisgemeinden, die neuen Ämter und Dienste (Delegaten des Wortes), die Neubewertung der Volksfrömmigkeit, die lehramtlichen Dokumente von Medellín und Puebla sowie die neuen Namen von Bischöfen und Theologen. – Hier geht es natürlich nicht darum, ein neues Lexikonprogramm zu entwerfen; wohl aber soll darauf hingewiesen werden, daß sich beim Studium des alten Programms unabweisbar das Desiderat einer Überarbeitung meldet, auch wenn das LThK in der vorliegenden Gestalt für absehbare Zeit sicherlich noch seinen Dienst als unentbehrliches Nachschlagewerk erfüllen muß und wird. Dem Desiderat einer Neufassung kann auch nicht mit Hinweis auf andere Lexika oder Hand- und Wörterbücher, die inzwischen in großer Zahl erschienen sind, begegnet werden, weil es zum LThK in Anlage, Umfang und Reichhaltigkeit (etwa 22 000 Stichwörter) keine Alternative gibt. Auch in Zukunft wird es, wie die weitblickenden Herausgeber der zweiten Auflage in ihrem Vorwort (Bd. I) geschrieben hatten, genau darum gehen, „die alte Arbeit von Grund auf neu tun, wie sie durch den Wandel der Zeit, der Situation der Kirche und der Theologie notwendig ist".

M. Sievernich S. J.

4. Praktische Theologie

Schuster, Josef, *Ethos und kirchliches Lehramt.* Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit (Frankfurter Theologische Studien 31). Frankfurt/M.: Knecht 1984. 416 S.

Trotz der seit über zwei Jahrzehnten intensiv geführten Diskussion über die Autorität des kirchlichen Lehramtes sieht der Verf. in seiner 1982 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommenen Dissertation gerade für den moraltheologischen Bereich noch ein Defizit an Untersuchungen, die die Frage nach der Kompetenz des Lehramtes „in rebus morum" systematisch auf dem Niveau der heutigen Grundlagenreflexion behandeln. „Ohne eine angemessene Analyse des Sittlichen mit seinen unterschiedlichen Aspekten und den ihnen korrespondierenden Aussageweisen läßt sich weder der Zusammenhang von christlichem Glauben und sittlichem Handeln präzisieren noch eine sachgerechte Hermeneutik zur Interpretation des biblischen Ethos und seiner Entfaltung in Glaubens- und Theologiegeschichte gewinnen." (15) Von daher ist die Frage nach der Kompetenz des Lehramtes „in rebus morum" innerhalb der moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Moral zu behandeln und hat dort ihren vorrangigen Ort (vgl. ebd.). Damit ergeben sich eine Reihe gewichtiger Einzelprobleme, deren Klärung in hohem Maße einen Überblick sowohl über die lehramtlichen Verlautbarungen wie auch über die neue moraltheologische Diskussion verlangt. Die Eigenart sittlicher Wahrheit, die sich nicht einfach befehlen läßt, die Begründung sittlicher Normen, Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit, der Einfluß des Glaubens auf das Ethos, Gesichtspunkte dieser Art zu beachten, ist unerläßlich zur Klärung der Frage, „in welchem Sinne die res morum zur Glaubenshinterlage gehört und damit Gegenstand authentischer (unfehlbarer und nicht-unfehlbarer) Lehre der Kirche und ihres Lehramtes ist" (17). Gerade was die moraltheologische Grundlagenreflexion betrifft, zeigt der Verf. in einem erstaunlichen Maß Kenntnis und Überblick über die neuere Entwicklung seit dem Konzil, die er für eine differenzierte Sicht der Möglichkeiten und Grenzen lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral fruchtbar zu machen weiß (vgl. Kap. IV).

Den Schwierigkeiten, denen sich die Untersuchung zu stellen hat, beginnen aber bereits mit der Klärung jener Kurzformel, die man seit dem Trienter Konzil konstant „für die generische Objektbestimmung lehramtlicher Kompetenz" (19) verwendet hat, nämlich des Binoms „fides et mores". Der Klärung dieser Frage auf dem Hintergrund des Tridentinum und der beiden Vatikanischen Konzilien dient das I. Kap. Gestützt auf einige Standardwerke wie etwa dem von A. Riedl spricht der Verf. zunächst die Problempunkte an, die sich von den Konzilstexten selbst her ergeben, wie etwa nach dem Offenbarungsverständnis oder nach dem Begriffsfeld von „mores". Damit wird die Klärungsbedürftigkeit der Thematik in ihrem ganzen Umfang deutlich, insofern für den Verf. auch das Zweite Vatikanische Konzil „in Lehramtsfragen der traditionellen Theologie verhaftet blieb" und „ein deutlich abhebendes neues Verständnis von Offenbarung sich nicht in einer modifizierten Theologie des kirchlichen Lehramtes niederschlagen konnte. Die Desiderate der Definition von 1870 hat das Vatikanum II nicht eingelöst." (73) Um so mehr ist nun ein systematischer Rückbezug lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral auf die Eigenart des Sittlichen gefordert, wie er in den folgenden Kap. entfaltet wird. In Kap. II setzt der Verf. bei der grundlegenden Frage nach der Begründung sittlicher Verbindlichkeit an. Es spricht einiges dafür, daß nicht wenige Probleme lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral aus einer mangelnden oder unscharfen „Unterscheidung zwischen sittlicher Verbindlichkeit und Normenvermittlung bzw. Normendurchsetzung einschließlich der Macht, Sanktionen zu verhängen" (188) resultieren. Das hiermit angesprochene Problem nach dem Verhältnis von Autorität und Geltung sittlicher Normen nimmt der Verf. zum Anlaß, ganz generell nach der Begründung der normativen Kompetenz des Lehramtes nachzufragen, wie sie den Verlautbarungen der Päpste von Leo XIII. bis Paul VI. zu entnehmen ist. Die detaillierte Untersuchung der Dokumente läßt nicht nur eine Akzentverlagerung von einem kosmologisch-metaphysisch akzentuierten zu einem mehr anthropologisch, in der Tran-

szendenzverwiesenheit des Menschen angelegten Begründungszusammenhang von Glaube und Sittlichkeit erkennen (vgl. 95), sie zeigt auch, daß die aufgrund der Heilssendung der Kirche beanspruchte Kompetenz für das *ganze* Sittengesetz wichtige Differenzierungen wie etwa zwischen „sittlich gut" und „sittlich richtig" nicht einfach ausklammern darf. „Die Kirche weiß zwar, was dem Menschen zum Heile dient, aber aus diesem *Glaubens*wissen ergibt sich nicht unmittelbar die Kenntnis dessen, was jeweils dem Wohl des Menschen dient." (113) Eine zu wenig differenzierte Sicht der Eigenart des Sittlichen mag zudem der Grund dafür sein, daß die Vorstellung gesetzgeberischer Autorität im zwischenmenschlichen Bereich auch in die Deutung sittlicher Verbindlichkeit miteingeflossen ist. Der Verf. formuliert seine Beobachtungen in der nicht ganz ungewagten These von der lehramtlichen Autorität als „Mit-Konstitutivum der Verbindlichkeit sittlicher Normen" (vgl. 114 ff). „Die Identifizierung von göttlicher und kirchlicher potestas rückt die Interpretation des natürlichen Sittengesetzes – auch wenn betont wird, daß die Kirche dieses Gesetz nicht hervorbringe – in die Nähe einer quasi-moralischen Gesetzgebung durch das Lehramt." (160) Wieweit man der These von der lehramtlichen Autorität als „Mit-Konstitutivum der Verbindlichkeit sittlicher Normen" zustimmt, hängt wohl weitgehend davon ab, wie man die Begründung sittlicher Beanspruchung in der Theonomie versteht und die theonome Beanspruchung des Menschen mit der Geltung sittlicher Normen verbindet. Gerade weil die Sicherung der theonomen Beanspruchung des Menschen in den Kompetenzbereich des Lehramtes gehört, ist es sicher ein Verdienst des Verf., die Klärungsbedürftigkeit dieser Frage im Rahmen der lehramtlichen Verkündigung deutlich gemacht zu haben. Dies gilt auch für die übrigen Kap. des Buches, die auf dem Hintergrund der Diskussion über die Wandelbarkeit sittlicher Normen und das Proprium einer christlichen Ethik den Blick für eine differenzierte Sicht lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral eröffnen. Mag auch manche Einzelfrage noch zu diskutieren sein, z. B. ob man wirklich sittliche Handlungsnormen als „synthetische Urteile a posteriori" bezeichnen kann, insofern als in ihnen auch Tatsachenurteile enthalten sind (381), so handelt es sich dennoch insgesamt gesehen um eine sehr klar strukturierte, verständlich formulierte Arbeit, die nicht nur im Hinblick auf die spezifische Frage nach lehramtlicher Kompetenz allgemein, sondern auch auf die moraltheologische Grundlagendiskussion hin lesenswert ist.

G. Höver

MacNamara, Vincent, *Faith and Ethics. Recent Roman Catholicism.* Dublin/Washington: Gill & Macmillan/Georgetown University Press 1985. 255 S.

MacNamaras Buch ist ein kritischer Situationsbericht zur richtigen Zeit. Er skizziert zunächst die Entwicklung der katholischen Moraltheologie in den letzten 40 Jahren, arbeitet dann die hauptsächlichsten Argumentationslinien heraus und reißt Perspektiven zur Überwindung gravierender Schwachstellen auf. Dabei findet die gesamte einschlägige Literatur Berücksichtigung. Seine Vertrautheit mit der zeitgenössischen analytischen Ethik – eher eine Ausnahme in seiner Profession – kommt ihm dabei zugute. Als Hauptproblem erweist sich das Verhältnis zwischen Moral und Glauben. – Die biblisch orientierte Erneuerungsbewegung der Moraltheologie seit den 40er Jahren hat zu zwei die heutige moraltheologische Situation bestimmenden Positionen geführt: Die sog. Autonome Moral sieht die Spezifizität christlicher Moral nicht in ihren „Inhalten", sondern im Bereich von „Motivation" und „Kontext". Demgegenüber betont die „Glaubensethik", daß christliche Moral auch in ihren Inhalten durch die Offenbarung bestimmt sei. – Beiden Positionen wirft M. argumentative Unbedarftheit vor. Die Glaubensethik kann weder ausweisen, wie sie die Normativität von gegebenenfalls in der Bibel enthaltenen Direktiven bestimmen möchte, noch, daß der Christ zu moralischen Positionen komme, die für Nichtchristen grundsätzlich unerreichbar seien. Umgekehrt verzichte die Autonome Moral auf eine Definition dessen, was sie mit „Inhalt" der Moral meint und verwechselt außerdem moralische Begründung mit Motivation. Der Zusammenhang von Feindesliebegebot und der Liebe Gottes zu uns ist kein Motivations-, sondern ein Legitimationszusammenhang. Insofern das christliche Gebot der Feindesliebe in seiner Dringlichkeit nicht ohne Bezug auf die uns nur durch das Evange-

lium zugängliche Liebe Gottes zu uns begründet werden kann, ist es dem Inhalt nach spezifisch christlich, selbst wenn Stoiker oder Buddhisten ebenfalls Feindesliebe empfehlen sollten. Die Rationalität sittlichen Verhaltens kann nicht unabhängig von einer Gesamtsicht der Wirklichkeit ermittelt werden. Unter der Voraussetzung christlichen Glaubens werden Verhaltensweisen moralisch sinnvoll, ja sogar geboten, die es sonst nicht wären. Daß wir zum Wohlsein anderer beitragen sollen, kann auch der Nichtchrist einsehen, nicht aber, was Wohlsein, in der Perspektive des christlichen Glaubens, wirklich bedeutet. Dasselbe gilt für die Forderungen, sich selbst vergessen zu können, zu vergeben, Leiden anzunehmen, Erfolg und weltliche Güter zur relativieren u. a. Wegen der universalen Strukturen des Menschlichen und deren immer schon gegebenen Hineingenommenseins in Gottes zuvorkommenden Heilswillen bedeutet die Spezifizität der christlichen Moral nicht Exklusivität; christliche Moral ist vielmehr kommunikabel.

M.s nützliches Buch hätte noch gewonnen, wenn er einen entscheidenden Aktualitätskontext des Moraltheologieproblems nicht ausgeblendet hätte: daß der katholische Gläubige von seiner Kirchenleitung mit konkreten Handlungsnormen konfrontiert wird, die als absolut geltend bezeichnet werden, wie z. B. dem Verbot direkt intendierter Sterilisation. Auf diesem Hintergrund wird die verkürzte Rede der Autonomen Moral vom (nicht spezifisch christlichen) Moral-„inhalt" erst verständlich, melden sich allerdings auch Zweifel an der praktischen Relevanz von M.s Überlegungen. Doch werden sie dadurch nicht überflüssig. Indirekt exponieren sie das erschreckende Begründungsdefizit kirchlicher moralischer Verlautbarungen. Will die Kirchenleitung dem Vorwurf reiner Willkür auf die Dauer entgehen, so wird sie sich Überlegungen, wie sie in M.s Buch dargestellt sind, stellen müssen. – Zu bedauern sind die zu vielen Druckfehler. Das Fehlen eines Verzeichnisses der berücksichtigten Literatur ist einfach ungehörig.

F. Magnis-Suseno S. J.

May, Georg/Egler, Anna, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode.* Regensburg: Pustet 1986. 272 S.

Als 1917 der neue CIC erschien, schrieb Ulrich Stutz in seinem weithin bekannten Buch „Der Geist des Codex Iuris Canonici": „Jede Kodifikation hat fürs erste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden und inhaltleeren Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten anfangs allein." In dieser Hinsicht ist sich die Kanonistik treu geblieben. Was 1917 galt, gilt auch nach 1983. Eine rühmliche Ausnahme von diesem Grundsatz macht das hier anzuzeigende Buch, das der bedeutende Mainzer Ordinarius für Kirchenrecht Georg May (zusammen mit seiner Mitarbeiterin Anna Egler) geschrieben hat. Das Buch hat sieben Abschnitte. Im ersten (13–36) wird vom Wesen und der Eigenart der Kirchenrechtswissenschaft gehandelt. Das Kirchenrecht hat von jeher eine doppelte Methode: eine theologische und eine juristische. Doch ist die Kanonistik letztlich eine *theologische* Disziplin. Sie dient dem Glauben. „Das Kirchenrecht besitzt eine heilsmittlerische Funktion; es ist ein instrumental wirksames Zeichen der Gnade" (19). Der zweite Abschnitt (37–104) gibt einen Abriß der Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft. Die frühe Zeit des Kirchenrechts, die klassische Kanonistik, die nachklassische Kanonistik, die neuklassische Kanonistik, die Kanonistik bis zum Erscheinen des CIC/1917, die Kanonistik von 1917 bis 1982 und die Kanonistik nach 1983 werden dargestellt. Dabei wird jedesmal auf die allgemein-wissenschaftliche Situation, auf neue Methoden, auf die kirchenrechtliche Ausbildung und auf die literarische Bearbeitung des Rechtsstoffes in der entsprechenden Periode eingegangen. Im dritten Abschnitt (105–148) geht es um die logischen Grundlagen der Kirchenrechtswissenschaft. Nur mit Mühe „wühlt" man sich hier durch den Stoff. Aber man hat sich ja schon in der Einleitung belehren lassen: „Die Besinnung auf die Methode verschafft Einsicht über den Ablauf wissenschaftlicher Arbeit. Wenn diese unreflektiert vollzogen wird, schleichen sich eher Fehler ein, als wenn sie durchleuchtet wird. Der Nutzen des Erlernens methodischen Vorgehens in einem Fach ist groß" (12). Abschnitt vier (149–182) behandelt die Sammlung des Rechtsstoffes. Von besonderer

Bedeutung ist hier die Prüfung, ob überhaupt Rechtsnormen vorliegen; und welcher Art sie sind. Ein kleines Beispiel (vgl. 172): Wie übersetzt man den vom Gesetzgeber im (lateinischen) CIC extensiv verwendeten Konjunktiv? Im Deutschen bieten sich gleich mehrere Möglichkeiten. Neben dem deutschen Konjunktiv gibt es noch drei weitere Übersetzungsmöglichkeiten: soll/sollen; hat/haben zu bzw. ist/sind zu; muß/müssen. Ein wahres Kabinettstück ist der 5. Abschnitt (Die Auslegung der Gesetze; 183–228). Die Auslegung ist notwendig wegen der *offenen* Texte. Generalklauseln („gerechte öffentliche Ordnung", „personale und soziale Verantwortung", „objektive sittliche Ordnung", „öffentliche Sittlichkeit" u. a. m.) und ausfüllungsbedürftige Rechtsbegriffe (wie z. B. „tunlich", „möglich", „notwendig", „häufig", „angemessene Zeit", „gerechter Grund", „nach Gewissen und Klugheit") müssen ausgelegt und interpretiert werden. Die Auslegung ist sodann notwendig wegen der *zweifelhaften* Texte. Hier bieten die cc. 16–21 eine wertvolle Hilfe. Die wohl schwierigste Auslegung beginnt dort, wo man die Texte *zeitgerecht* interpretieren soll und muß. Die beiden Autoren kennen zwar diese Interpretation, begrenzen sie allerdings sehr stark, weil sie die Unwandelbarkeit des kirchlichen Rechts in den Vordergrund stellen: „Andererseits ist dem Recht der Kirche dank seiner starken inhaltlichen Gebundenheit eine unvergleichlich höhere Beständigkeit zu eigen als dem staatlichen Recht. Der Wechsel der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Verhältnisse läßt weiteste Teile des Kirchenrechts unberührt, ja trifft sie überhaupt nicht" (188). – Was geschieht, wenn ein Gesetz Lücken hat? Darauf gibt der 6. Abschnitt (Lücken des Gesetzes und Lückenschließung; 229–249) eine Antwort. Hier wird im wesentlichen der can. 19 des CIC/1983 ausgelegt: „Wenn in einer bestimmten Sache die ausdrückliche Vorschrift eines allgemeinen oder partikularen Gesetzes oder eine Gewohnheit fehlt, ist die Sache, wenn es nicht eine Strafsache ist, zu entscheiden unter Berücksichtigung von Gesetzen, die für ähnlich gelagerte Fälle erlassen worden sind, von allgemeinen Rechtsprinzipien unter Wahrung der kanonischen Billigkeit sowie unter Berücksichtigung der Rechtsauffassung und Rechtspraxis der Römischen Kurie und der gemeinsamen und ständigen Ansicht der Fachgelehrten." Im 7. und letzten Abschnitt (250–269) geht es um die Rechtsanwendung. Diese „appliziert den Rechtssatz auf den konkreten Fall. Das kann nur geschehen, wenn zuvor ermittelt worden ist, daß die Norm auf den Sachverhalt paßt; dies geschieht einerseits durch Interpretation und andererseits durch Wirklichkeitsanalyse. Zur Rechtsanwendung gehören daher notwendig die Auslegung des Rechts und die Feststellung des rechtserheblichen Sachverhalts." (251). Während also die Befolgung des Rechtes ein rechtsförmiges *privates* praktisches Handeln ist, ist die Rechtsanwendung ein rechtsförmiges *öffentliches* praktisches Handeln. Die Befolgung muß sich dem Recht beugen. Die Rechtsanwendung verwirklicht den Normbefehl in einer konkreten Situation. Dies tut sie, indem sie im Einzelfall festsetzt, was Rechtens ist oder indem sie das Recht durch Realakte durchführt. – Ein Sachregister schließt das vorliegende, sehr nützliche Buch ab. Trotz der spröden Materie ist es sehr erfrischend geschrieben. Besonders wohltuend ist die *Ehrlichkeit*! May/Egler „machen aus ihrem Herzen keine Mördergrube", auch wenn das dem Leser nicht immer passen sollte. Alles in allem: Eines der großen Bücher, die in den letzten Jahren im Kirchenrecht erschienen sind! R. Sebott S. J.

Enichlmayer, Johann, *Wiederverheiratet nach Scheidung.* Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. Wien: Herder 1986. 196 S.

Wer Menschen begegnet, die in ihrer Ehre gescheitert sind, findet sie häufig „verwundet". Erstaunlicherweise sind sie oft am weitesten entfernt von einer Geringschätzung der Institution Ehe. Sie leiden darunter, daß sie – wie sie es sehen – zu Christen zweiter Klasse abgestempelt werden. Sie ringen mit dem Gebot Jesu Christi, der – daran gibt es keinen Zweifel – die auf Dauer und Ausschließlichkeit ausgerichtete Ehe gewollt hat.

Dem Vf., einem österreichischen Seelsorger, geht es in erster Linie um die Betroffenen. An Fallbeispielen schildert er die Not der Geschiedenen und die Probleme, die sich für eine Geschiedenenpastoral ergeben (I). Erst an zweiter Stelle listet er dann die kirchlichen Verlautbarungen zu der Situation der geschiedenen Wiederverheirateten – „seit dem Trienter Konzil" – auf. Relevante Texte – z. B. der Gemeinsamen Synode der

Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, der fünften Vollversammlung der Bischofssynode, der österreichischen Bischofskonferenzen, usw. – findet man nicht nur an einem Ort gesammelt, sondern mit einer jeweils beigefügten Diskussion dieser Texte auch einen hilfreichen Interpretationsschlüssel (II). Das pastorale Grundkonzept für Geschiedene und Wiederverheiratete, das die empfehlenswerte Handreichung zu einem der schwierigsten Fragen der Seelsorge beschließt (III), bietet eine Fülle von wertvollen Hinweisen und in der Praxis erprobten Hilfen für den Seelsorger. Ph. Schmitz S. J.

Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg. Herausgegeben von *Heinz Sproll* und *Jörg Thierfelder* (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 9). Baden-Württemberg: Landeszentrale für politische Bildung 1984. 372 S.

Das bereits 1984 erschienene Buch verdient auch heute noch volles Interesse, denn es erschöpft sich keineswegs in rasch veraltenden Informationen, ist vielmehr ganz grundsätzlich angelegt. Zum Ziel setzt es sich, und es gelingt ihm in bemerkenswert hohem Grade, das Verständnis zu erschließen „für die prägende Kraft der Religionsgemeinschaften, namentlich der beiden christlichen Kirchen, ohne die unsere heutige personale und gesellschaftliche Existenz gar nicht verstehbar wäre" (Vorwort). Die Grundlage dafür wird in Teil I gelegt „Das *Selbstverständnis* der Religionsgemeinschaften", der nicht nur die katholische und die evangelische Kirche, sondern trotz seiner zahlenmäßig nur geringen Vertretung auch das Judentum behandelt. Anschließend stellt Teil II „Die *historischen Voraussetzungen*" dar, indem er den in den erst nach der napoleonischen Zeit zusammengewachsenen ursprünglichen Landesteilen zufolge des ‚cuius regio, eius religio ganz unterschiedlich verlaufenen Wandel des Bekenntnisses und der Bekenntnisanteile bis zum heutigen Bestand beschreibt. Je eigene Abhandlungen für die Zeit von ihren Anfängen bis Ende des 2. Weltkriegs sind sowohl den beiden katholischen Bistümern Freiburg und Rottenburg-Stuttgart als auch den beiden evangelischen Landeskirchen gewidmet. Dagegen werden die evangelischen Freikirchen, die altkatholische und die orthodoxe Kirche für ganz Baden-Württemberg einheitlich behandelt; den jüdischen Gemeinden sind eigene Darstellungen des Zeitraumes von der Emanzipation bis 1933 und der Verfolgungszeit und des Wiederaufbaus nach 1945 gewidmet. Das Kernstück des Buches bildet Teil III „Die *Mitgliedschaft* der Religionsgemeinschaften, *Entwicklung und soziales Profil*"; hier werden lichtvolle und überzeugende Einblicke geboten, die auch über den Wechsel der Zeiten ihre Bedeutung behalten. Ergänzend kommen hinzu die Teile IV „Der *Aufbau* der Religionsgemeinschaften und deren Verbände" und V „Pastorale, sozial-karitative und kulturelle *Aufgaben und Leistungen* der Religionsgemeinschaften"; hier überwiegen unvermeidlich die rasch veraltenden Informationen, unter denen manches mir *über*gewichtet erscheint. – Von ganz grundsätzlicher Art ist wiederum Teil VI „Die Religionsgemeinschaften im Verhältnis zu *Staat, Parteien und Verbänden*" (290–325); er bietet eine Vielzahl wohlabgewogener Gedanken, die es verdienen, ernstlich bedacht zu werden. Im Vergleich dazu fallen die Teile VII „*Ökumenische* Bewegung" und „Verantwortung für die Dritte Welt" stark ab; auch hier scheint mir manchem mehr Bedeutung beigelegt, als ihm zukommt. – Ganz am Ende des Buches (Seite 332 unten) wird „der" Kirche „*gleichrangige*" (sic!) Behandlung des ewigen Seelenheils und bessere Gestaltung der irdischen „Dinge" zugeschrieben. Eine solche „Kirche" wäre keine „*Glaubens*gemeinschaft. Schade um das wirklich erfreuliche, gläubigem Verständnis aufgeschlossene Buch, das durch diese totale *Fehlaussage* entstellt wird. O. v. Nell-Breuning S. J.

Höffner, Joseph, *In der Kraft des Glaubens*. I: Glaube und Sendung; II: Kirche – Gesellschaft. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. XVIII/615 – IX/697 S.

Zu Kardinal Höffners 80. Geburtstag (24. 12. 1986) statt einer Festschrift gewöhnlicher Art diese reichhaltige und wohlbedachte Auswahl aus der weit zerstreuten und zum Teil nur schwer auffindbaren Menge dessen herauszubringen, was er im Zeitraum seiner Wirksamkeit in Köln seit 1969, zuerst als Koadjutor und anschließend nunmehr

schon bald zwei Jahrzehnte lang als Erzbischof von Köln in Wort und Schrift verlautbart hat, war ein überaus glücklicher und begrüßenswerter Gedanke. Festschriften sind zwar in hohem Grade ehrend, und so ist denn auch H. selbst bereits zu früheren „runden" Geburtstagen durch Festschriften geehrt worden. Aber Festschriften erreichen immer nur eine geringe Auflagenhöhe und finden nur in eng begrenztem Kreise Beachtung. Ein Werk dagegen wie dieses, das in seinen zwei Bänden einen Gesamtüberblick über die Vielzahl und Vielfalt von Angelegenheiten oder Fragen allgemeinen Interesses bietet, zu denen ein Mann in hoher und einflußreicher Stellung wie der Erzbischof von Köln und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz seine Meinung äußert und Stellung nimmt, kann auf allgemeine Beachtung rechnen, wird bei vielen Zustimmung finden, kann und wird allerdings auch auf Widerspruch stoßen. Darüber informiert zu sein, ist für jedermann von Interesse; wer verantwortlich und verantwortungsbewußt am öffentlichen Leben teilnehmen will, braucht mehr, braucht eine zutreffende Vorstellung vom Denken, von der Haltung oder „Richtung" eines Mannes von solcher Bedeutung wie Kardinal H. und wird mit Freude die durch diese beiden Bände ihm gebotene Gelegenheit benutzen, um sich diese Vorstellung zuverlässig zu erarbeiten.

Es gibt kaum eine Frage des öffentlichen Lebens, mit der Kard. H. in dem Zeitraum seines bischöflichen Wirkens sich nicht befaßt und wozu er nicht Stellung genommen hätte. Die Vielzahl und Vielfalt der in diesen beiden Bänden angesprochenen Themen aufzuzählen oder erst gar zu würdigen, würde den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen und ein eigenes Buch füllen. Worin der hauptsächliche Inhalt der beiden Bände besteht bzw. worin er sich unterscheidet, kommt in deren Titeln zum Ausdruck; der Titel von Band I lautet „Glaube, Sendung", der Titel von Band II dagegen „Kirche, Gesellschaft". Worin die durch diese beiden Titel angedeuteten Sachbereiche sich unterscheiden, läßt sich wohl ganz schlicht so ausdrücken: Band I handelt in der Hauptsache von Gegenständen oder Fragen, über die für gläubige Katholiken nur *eine* Meinung möglich ist; in Band II überwiegen Fragen, über die man unbeschadet des rechten Glaubens und vollkommener Treue zur Kirche *verschiedener* Meinung sein kann. – H. spricht nicht die Sprache des Journalisten oder des Politikers, sondern gemäß seiner Herkunft und seines Werdegangs von der Wissenschaft her die Sprache des Mannes der Wissenschaft, des Hochschullehrers, spricht bzw. schreibt vorbildlich gutes Deutsch in kurzen, knapp gefaßten, schachtelfreien Sätzen für jedermann, nicht nur für den Fachgenossen verständlich. H. pflegt, sich *bestimmt* zu äußern, „bestimmt" in beiden Bedeutungen dieses Wortes: Einmal in dem Sinne von unzweideutig genau, so daß für den Hörer bzw. Leser klar erkennbar ist, *was* er meint und *wie* er verstanden sein will, zugleich aber auch in dem Sinn, *warum* er so urteilt und daß er von der Richtigkeit seiner Meinung überzeugt ist, sie als *gewiß* vorträgt und seine Forderungen als *verbindlich* aufstellt, – oder doch so erscheint. Gerade die letztere Art von „Bestimmtheit" seiner Sprache kann beim oberflächlichen Hörer oder Leser den irreführenden Eindruck erwecken, H. zähle alles, worüber er sich äußert oder wozu er Stellung nimmt, zu dem, worüber für gläubige Katholiken nur *eine*, nämlich diese *eine* Meinung möglich ist. Das ist ein grobes, leider weitverbreitetes Mißverständnis, womit man einem Manne von so hoher Intelligenz und Integrität schweres Unrecht antut. H. ist sich voll bewußt und vergißt niemals, daß jeder Aussage so viel Gewicht zukommt, aber auch nicht mehr, als den Gründen, auf die sie sich stützt. Darum pflegt er seine Meinung und seine Forderungen sorgfältig und ausführlich zu begründen; meist zählt er seine Gründe zunächst einmal auf, versieht sie mit Nummern und führt dann jeden in der Reihenfolge dieser Nummern im einzelnen genauer aus. Man muß sich nur die Mühe nehmen, diese seine Gründe genau zu lesen. Beruft er sich für seine Meinung oder Forderung auf die Autorität des kirchlichen Lehramts und damit auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes, dann zählt er den so begründeten Gegenstand zu dem Bereich dessen, worüber volle Gewißheit besteht und darum für gläubige Katholiken nur *eine* Meinung möglich ist. Legt er dagegen (nur) Sachgründe, d. i. aus der Natur der Sache und aus deren rechtem Verständnis geschöpfte Beweisgründe vor, dann gehört dieser Gegenstand dem Bereiche an und zählt H. selbst ihn dem Bereich zu, in dem man unbeschadet des rechten Glaubens und vollkommener Treue zur Kirche *verschiedener* Meinung sein kann. In der großen Mehrheit

der Fälle sind auch diese seine Sachgründe so überzeugend, nicht selten so zwingend schlüssig, daß der Leser sich überzeugen lassen und ihm beipflichten wird. Wenn man anderer Meinung sein will als er, dann muß man für diese von der seinigen abweichende, ihr widersprechende Meinung bessere, d. i. einleuchtendere, überzeugendere *Sach*gründe haben und sie der öffentlichen Diskussion zur *Nachprüfung* stellen; bloß sich selbst für klüger zu halten genügt nicht. Wer es unternehmen will oder sich als dazu berufen ansieht, H. zu berichtigen, der sollte zuerst einmal diese beiden überaus gehalt- und verdienstvollen Bände studieren; dann mag er ans Werk gehen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Casel, Odo, *Gegenwart des Christus-Mysteriums.* Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr. In Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach hg. und eingeleitet von *Arno Schilson.* Mainz: Grünewald 1986. 134 S.

Die Mysterientheologie, welche von O. Casel und I. Herwegen ausgegangen ist, geht der zentralen Frage nach, wie die Heilstat Christi im sakramentalen Geschehen wirklich und wirksam werden kann. Von diesem Mysterium her wird die gesamte Theologie als Mysterientheologie entfaltet. Eine solche ist also nicht nur eine neue Theorie des Meßopfers, sondern betrifft auch Dogmatik, Moral- und Pastoraltheologie und schließlich auch die (sakramentale) Grundlegung des Kirchenrechts. – Das vorliegende Büchlein hat eine Einleitung und 12 Abschnitte. In der Einleitung (9–20) versucht A. Schilson, den Benediktinermönch Casel in seine Zeit hineinzustellen. Es ist eine geistig, politisch, kirchlich und theologisch desolate Zeit. Die optimistische Aufbruchsstimmung des 19. Jahrhunderts ist verflogen. Resignation (besonders in Deutschland nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg!) und Desorientierung sind die Folge. Auch die innerkirchliche Situation ist wenig hoffnungsvoll. Der sog. Modernismus wird abgetan, die Restauration greift um sich, die Neuscholastik ist weitgehend verkopft. „Entscheidende Impulse für die Ausarbeitung seiner theologischen Grundüberzeugung empfängt C. deshalb auch weniger aus Theologie und Kirche seiner Zeit; vielmehr zielt sein Mühen auf eine ‚Reform aus dem Ursprung'. Deshalb konsultiert er in reichem Maße die Schriften der Kirchenväter und gewinnt so neuen Zugang zum Verständnis von Theologie und Liturgie" (13). Im 1. Abschnitt (Gegenwart des Christus-Mysteriums. Vom Sinn des Kirchenjahres, 21–28) stellt C. die verschiedenen Auffassungen von Zeit nebeneinander. Das *weltliche* Jahr ist kosmisch; seine Wiederkehr bezeichnet die immer wieder auflebende Naturkraft. Das *kirchliche* Jahr ist „pneumatisch", weil es gleichsam Symbol für die höhere, göttliche Welt ist, für den Kosmos Gottes. Dieses Kirchenjahr ist weder ein Kreis (das sich ewig drehende Rad, an das der Mensch gefesselt wäre), noch eine Linie (die letztlich ins Verderben führt), sondern eine *Spirale,* die uns aufwärts führt – Gott entgegen. Im 2. Abschnitt (Advent. Über die Lebensform des Christen, 29–42) wird ein neues Verständnis des „Adventus" bedacht. Dieser ist nicht nur die Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfest, sondern lichtvolle Erscheinung (Epiphanie, Parusie, Epidemie [von ἐπιδήμιος = zum Volke kommen]) „einer Gottheit zu sichtbarer Gegenwart" (30). „Advent ist also eigentlich der richtige Name für die ganze erste Zeit des Kirchenjahres bis zur Paschavorbereitung, ja in gewissem Sinne für das ganze Kirchenjahr, da ja auch Pascha die Erwartung der Parusie ist, und nicht nur Erwartung, sondern auch erste pneumatische Erfüllung, weil der Herr durch die Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Glorie eingegangen ist, zu der er die ganze Kirche einst heimholen wird" (34). Über das Weihnachtsgeheimnis meditiert C. gleich dreimal. In dem 3. Abschnitt (Heilige Nacht. Das Mysterium der Menschwerdung, 43–50) geht es um das mysterium tremendum. Weihnachten „ist die lebendige und erschütternde Gegenwart Gottes unter den Menschen. Die ewige Majestät des unendlichen Gottes, vor dem die Kreatur in ihrem Nichts zittert und bebt, den nie ein Menschenauge gesehen hat noch sehen kann, der durch eine Unendlichkeit von uns getrennt ist – und nach dem sich die Kreatur mit allen Fasern geistigen Begehrens sehnt – sie ist unter uns gegenwärtig" (43). Der 4. Abschnitt (Weihnachten. Krippe und Kreuz, 51–59) bedenkt die Tatsache (vgl. 1 Kor 2, 8), daß erst der Gekreuzigte der Kyrios der Herrlichkeit ist, den wir anbeten. Der 5. Abschnitt (Erscheinung des Herrn. Jesus als Weg zu Gott, 60–67) stellt sich die Frage, ob

das Fest der Erscheinung des Herrn nicht eine „Veräußerlichung der Weihnachtsoffenbarung, eine Verweltlichung der Sammlung und Innerlichkeit von Nazareth" (63) sei. Demgegenüber sieht C. darin gerade eine Verinnerlichung des Weihnachtsmysteriums, weil wir nun erst die Tiefen der Liebe Gottes ergründen, die in der Dreifaltigkeit ihren Ursprung haben. Ist die „adoratio crucis" berechtigt? Dies fragt der 6. Abschnitt (Karfreitag. Die wahre Kreuzverehrung, 68–75). Der Apologet Minucius Felix hatte sie ja abgelehnt, als er schrieb: „‚Wir verehren weder Kreuze noch wünschen wir sie. Ihr (Heiden) freilich, die ihr Götter aus Holz weiht, betet vielleicht Holzkreuze an als Teile eurer Götter'" (68). Zur Berechtigung der Kreuzverehrung nun C.: „Wenn wir also das heilige Kreuz verehren und anbeten, so verehren wir den Herrn Jesus Christus und beten den an, der durch das Kreuz gesiegt hat und durch seinen Sieg das Zeichen des Todes und der Schmach zum Symbol und Mysterium des Lebens und der Glorie gemacht hat" (69). Der 7. Abschnitt (Ostern. Pascha des Herrn – Übergang zu neuem Leben, 76–82) fragt, was ein Fest sei. Und es wird unterschieden zwischen Festen der Natur und Festen der Gemeinschaft. Bei den letzteren wird sich die Gemeinschaft jener Kräfte bewußt, die sie zusammengeführt haben und auf denen ihre Weiterexistenz beruht. So ist es bei Ostern. „Pascha ist nichts anderes als die alljährliche Gegenwärtigsetzung des Erlösungswerkes des Herrn, das er in Tod und Auferstehung vollzog, in seiner Kirche. Es ist also nicht bloßes Denken an jene Ereignisse vor 1900 Jahren, vielmehr werden in sakramentaler Daseinsweise seine Heilstaten unter uns Gegenwart" (79). Was bedeutet – liturgisch gesehen – die Zeit nach Ostern? (Vgl. 8. Abschnitt: Osterzeit. Die Pentekoste als Symbol der Vollendung, 83–91.) Wenn das heilige Pascha ein „Übergang" (Phase, transitus Domini) ist, so „ist die Pentekoste, die unmittelbar daraus erblüht, das *Leben in Gott*, im neuen, ewigen Aion Christi, in der Reinheit und Gerechtigkeit Gottes" (85). Die Himmelfahrt des Herrn (vgl. 9. Abschnitt: Christi Himmelfahrt. Das Kreuz in der Hand des Verklärten, 92–99) ist im Grunde ein Moment an seiner Auferstehung.

Dies wird auch symbolisch dadurch dargestellt, daß Christus, während er zum Vater emporsteigt, einen Kreuzesstab auf der Schulter trägt. „Noch mehr! Auch bei seiner glorreichen Wiederkunft, der zweiten Parusie, dem Tage seines höchsten äußeren Triumphes, erscheint Christus mit dem Kreuze" (92). Mit der Meditation über Pfingsten (10. Abschnitt: Pfingsten. Das Pneuma – Gott selbst als Gabe an die Menschheit, 100–108) schließt eigentlich das Kirchenjahr. Was jetzt noch kommt (darauf hatte Guardini schon beim 4. und 5. Geheimnis des sog. glorreichen Rosenkranzes hingewiesen), wirkt eher wie ein Anhängsel. Und ist doch sinnvoll! In der Betrachtung über Maria (11. Abschnitt: Aufnahme Mariens in den Himmel. Hingabe an Gott als Weg zum Leben, 109–116) wird ihr Leben verstanden als Opfer, aber als ein Opfer in Freude. Und im 12. Abschnitt (Peter und Paul. Vom Sinn der Heiligenverehrung, 117–128) wird die liturgische Heiligenverehrung von der volkstümlichen dadurch unterschieden, „daß sie die Heiligen nicht als isolierte Personen sieht, als individuelle Größen, die gewissermaßen neben Gott stehen und ein eigenes Ressort haben, sondern als *Glieder am Leibe Christi*" (117).

R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Blumenberg, Hans, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 652). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. 162 S.

Bourgeois, Henri etc., L'expérience chrétienne du temps (Cogitatio Fidei 142). Paris: du cerf 1987. 182 S.

Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Herausgegeben von Roman Bleistein. Frankfurt/M.: Knecht 1987. 376 S.

Herman, Zvonimir I., Liberi in Christo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati (Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani 27). Rom: Edizione Antonianum 1986. 234 S.

Küng, Hans, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München/Zürich: Piper 1987. 320 S.

Marcel, Gabriel, Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens. Herausgegeben von Vincent Berning. Frankfurt/M.: Knecht 1987. 216 S.

Marlé, René, Peut-on savoir ce qu'il faut croire? La règle de foi. Paris: Nouvelle cité 1987. 99 S.

Müller, Ludger, Kirche, Staat, Kirchenrecht. Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772) (Eichstätter Studien XXII). Regensburg: Pustet 1986. 192 S.

Mussner, Franz, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 192 S.

Naab, Erich, Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung (Eichstätter Beiträge 21). Regensburg: Pustet 1987. 140 S.

Peschke, Karl H., Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II. Volume I: General Moral Theology. Revised edition. Alcester and Dublin: Goodlife Neale Ltd. 1986. XI/381 S.

Philosophie de la Religion. Godsdiensfeilosophie. Miscellanea Albert Dondeyne. Nouvelle édition complété. Présentée par B. Willaert (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXV). Leuven: University Press/Peeters 1987. 458 S.

Les Règles de l'Interpretation. Edité par Michel Tardieu (Patrimoines). Paris: du cerf 1987. 232 S.

Rey-Mermet, Théodule, Alfons von Liguori. Der Heilige der Aufklärung. Aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Darlap. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1987. 700 S.

Salmann, Elmar OSB., Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums (Studia Anselmiana 94). Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1986. 392 S.

Schillebeeckx, Edward, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 120 S.

Utopia e Distopia a cura di Arrigo Colombo (L'Utopia. Testi e Studi). Milano: Franco Angeli 1987. 373 S.

Wagner, Claus, Materie im Mittelalter. Edition und Untersuchung zur Summa (II, 1) des Nikolaus von Straßburg OP (Studia Friburgensia NF 67). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1986. 388 S.

Watzal, Ludwig, Das Politische bei Romano Guardini. Percha am Starnberger See: Schulz 1987. 216 S.

Weyand, Winfried, Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933–1983. Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln 1986. XIII/427 S.