N12<521877769 021
ubTÜBINGEN

473 Theol
ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

63. Jahrgang · Heft 1 · 1988

TR

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.
Der Streit um die Moderne 1

Giovanni B. Sala S. J.
B. Lonergans Methode der Theologie 34

BEITRÄGE

Norbert Baumert S. J.
Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern 60

Charles H. Lohr
Aristotelica Gallica: Bibliothecae M-Z 79

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB Tübingen
28. MRZ 1988
Gd 861
Z1

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. Hans-Ludwig Ollig S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70
Prof. Dr. Giovanni B. Sala S. J.	Kaulbachstr. 31 8000 München 32
Prof. Dr. Norbert Baumert S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70
Prof. Dr. Charles H. Lohr	Raimundus-Lullus-Institut Werthmannplatz 7800 Freiburg/Br.

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

63. Jahrgang · 1988



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.



Gol 861

Inhalt des 63. Jahrgangs

Abhandlungen

Hilberath, Bernd Jochen, Das Athanasianische Glaubensbekenntnis in der Auslegung Hildegards von Bingen. Bemerkungen zur Trinitätslehre 321
Lembeck, Karl-Heinz, Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein 182
Liske, Michael-Thomas, Absolute Selbstreflexion oder wertkritisches Wissen. Thesen zu Platons „Charmides" 161
Milz, Bernhard, Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant 481
Ollig, Hans-Ludwig S. J., Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie 1
Sala, Giovanni B. S. J., B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand 34
Schatz, Klaus S. J., Die Missionen auf dem 1. Vatikanum 342
Sieben, Hermann Josef S. J., Concilium perfectum: Zur Idee der sogenannten Partikularsynode in der Alten Kirche 203
Sieben, Hermann Josef S. J., Die katholische Konzilsidee vor der Herausforderung durch die Demokratie. Die Beratung der Würzburger Bischofskonferenz (1848) über die Diözesansynode 537
Splett, Jörg, Appetitus naturalis? Erneute Reflexionen zu einem alten Thema 519

Beiträge

Baumert, Norbert S. J., Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern 60
Grotzer, Peter, Vom literarischen Diskurs zum christlichen Aufruf. Überlegungen zum ersten Teil von Pascal provisorisch geordneten „Pensées" 370
Haeffner, Gerd S. J., Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der „Confessiones" 569
Kasper, Clemens Maria O. Cist., Erat vir unus (1 Sam 1, 1) in der Auslegung der Väter. Eine Kurzformel zu Weg und Ziel asketischen Strebens 230
Kremer, Klaus, Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui' 579
Lohr, Charles H., Aristotelica Gallica: Bibliothecae M–Z 79
Runggaldier, Edmund S. J., Zur empiristischen Deutung der Identität von Personen als Kontinuität 242

Besprechungen 122 252 396 586

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte	122	
Antike bis Kant		396
Neuere Philosophiegeschichte		414
Theoretische Philosophie	131	440
Praktische Philosophie	149	465
Theologie		
Biblische Theologie	252	586
Historische Theologie	262	596
Systematische Theologie	287	615
Praktische Theologie		620
Theologie der Befreiung	302	

Abélard 273
Adam, A. 145
Agua Pérez del, A. 591
Albrecht, R. 128
Albrego, J. M. 590
Alemany, J. J. 591
Alemparte, J. F. 125
Angehrn, E. (Hrsg.) 153
Aschermann, H. 283
Auf der Maur, H. (Hrsg.) 626

Bader, F. 275
Baltes, M. 396
Barrow, J. D. 146
Bauer, D. R. (Hrsg.) 274
Beck, H. 447
Becker, W. 283
Behler, W. (Hrsg.) 428
Beierwaltes, W. 274 (Hrsg.) 442
Beinert, W. (Hrsg.) 298 615
Bela, Y. (Hrsg.) 280
Belting, H. 146
Berger, J. 462
Berger, W. J. 145
Bernal Giménez, J. M. 590
Beyer, W. R. 124
Biedermann, H. M. 268
Blank, J. 274
Boff, C. 303 304 310 311
Boff, L. 303 305
Boss, M. (Hrsg.) 425
Bougerol, J. G. 274
Bourel, D. (Hrsg.) 280
Brachel von, H.-U. (Hrsg.) 472
Braive, G. 472
Breuer, W. 275
Brocker, M. 412
Broer, I. 256
Bruaire, C. 433
Brugger, W. 137
Brunner, F. 274
Büchele, H. 476
Busto Saiz, J. R. 590
Bykhovsky, B. 126

Câmara, H. 302
Cattin, Y. 401
Causin, E. 474
Celada, B. 592
Centro di studi filosofici di Gallarate (Hrsg.) 438
Ciacon, C. 439
Comblin, J. 306
Culpepper, R. A. 259

Damme van, D. 274
D'Aviau de Ternay, H. 410
Deku, H. 442
Demmer, K. 478
Derrida, J. 426
Deslaers, P. (Hrsg.) 624
De Zan, J. 125
Diestelkamp, B. (Hrsg.) 157
Dietzfelbinger, E. 252
Diez Merino, L. 592
Dilcher, G. (Hrsg.) 157
Dillens, A. M. 473
Dörrie, A. (Hrsg.) 396
Dörrie, H. 396
Dolch, H. 463
Drewermann, E. 257
Dumont, H. 474

Ebeling, H. 133 465
Eckhart, Meister 612
Ekenberg, A. 273
Ela, J.-M. 625
Ellacuria, I. 311
Engelhardt, P. (Hrsg.) 151
Erler, A. (Hrsg.) 156

Feig, R. 144
Feilchenfeldt, K. 146
Feldman, L. H. 592
Fernández Marcos, N. 592
Figura, M. 274
Fink-Dendorfer, E. 604
Fischer, B. (Hrsg.) 626
Fischer, K. P. 285
Flatten, H. 628
Florena, J. 473
Frieling, R. 298
Fries, H. 296
Fuchs, I. 419
Fürst, W. 620
Füssel, K. 253
Funke, G. 124
Furger, F. (Hrsg.) 252

Gamm, G. 444
Gandillac de, M. 274
Garcîa Martinez, F. 591
Garcîa-Mateo, R. 125
Garnica, A. 592
Gascard, J. R. 145
Gaudemet, J. 272
Gérard, Ph. (Hrsg.) 472 473
Gesteira, Garza, M. 591
Giegel, H.-J. 463
Giel, K. 125
Gil-Cremades, J. J. 125
Gillardin, J. 474
Ging, K. 145
Girardi, G. 311
Gnilka, J. 255
Görres-Gesellschaft (Hrsg.) 158
González Blanco, A. 591
González Lamadrid, A. 591
Gouhier, H. 409
Grammer, K. 146
Greinacher, N. 312
Gründer, H. 283
Gutiérrez, G. 310
Guy, A. 125
Guy, R. 125

Haarscher, G. (Hrsg.) 471
Häußling, A. A. (Hrsg.) 626
Haferkamp, H. (Hrsg.) 462
Hahn, A. 462
Halkin, F. 269
Hark, A. 145
Hart, H. L. A. 472
Hegel, G. W. F. 416
Heidegger, M. 423 424
Heil, G. 603
Heimbüchel, B. (Hrsg.) 423
Hengstenberg, H.-E. 149
Hilarius von Poitiers 266
Hilberath, B. J. 293
Hirschlehner, St. (Hrsg.) 144
Hollmann, A. 145
Hondrich, K. O. 463
Horn, R. 125
Horstmann, J. (Hrsg.) 282
Hübner, K. 135
Hübscher, A. (Hrsg.) 125
Hülser, K. 398

Ibanez-Arana, A. 590
Imbach, R. 275
Jaeschke, W. 122 (Hrsg.) 416
Jaworski, M. 145
Jovilet, J. 274
Justinus 598

Kamphaus, F. 624
Kampits, P. 467
Kasper, W. 295
Kaufmann, E. (Hrsg.) 156
Kehl, M. 299
Kelly, J. N. D. 596
Klausnitzer, W. 279
Kleinheyer, B. (Hrsg.) 626
Kodalle, K.-M. (Hrsg.) 124 125

Köpf, U. 275
Korff, W. 151
Koslowski, P. (Hrsg.) 148
Krause, K. Ch. 124
Kremer, J. 593
Krenn, K. (Hrsg.) 144
Kriegbaum, B. 264
Kristeller, P. O. 403
Kühnhardt, L. 155
Küng, G. 274
Kuhlmann, W. 440
Kuttig, L. 422

Ladaria, L. (Hrsg.) 266
Landau, P. 125
Langer, O. 275
Lanzetti, R. 276
Lebzeltern, G. 145
Lecea de, T. R. 125
Lehmann, K. 295
Leinsle, U. G. 404
Lera, J. M. 592
Leugers, A.-H. 282
Libera de, A. 274
Lies, L. (Hrsg.) 263
Lindner, E. J. 479
Löw, R. (Hrsg.) 148
Lohmann, G. (Hrsg.) 153 462
Lorenz, E. 276
Losada, J. 591
Loth, W. 283
Lucas, H.-Chr. 124
Luhmann, N. 461 463

Madec, G. 600
Mann, F. 396
Marguerat, D. 253
Mari, E. 473
Marin, Fr. 590
Martin, J. (Hrsg.) 459
Martín Nieto, E. 591
Martínez Sierra, A. 591
Marty, F. 410
Mayer, C. (Hrsg.) 267
Meier, Ch. 275
Mesa, J. L. 591
Mette, N. (Hrsg.) 287
Meyer, H. B. (Hrsg.) 626
Meyer, J. 145
Möde, E. 145
Moens, L. 474
Moran, Ph. (Hrsg.) 126
Mühlbauer, K. R. 146
Müller, E. W. (Hrsg.) 459
Müller, G. L. 616
Müller, L. 614
Müller-Wieland, M. 146
Muñoz, R. 308
Muñoz Iglesias, S. 591
Muñoz León, D. 591
Mussner, F. 253

Neyrand, E. 612
Nicolas, M. J. 612
Nitschke, A. (Hrsg.) 459
Núñes Regodón, J. 590

O'Callaghan, J. 591
Oeser, H.-Chr. 596
Ollig, H.-L. (Hrsg.) 421
Orbe, A. 262 599
Ost, Fr. 469 473

Päschke, B. 312
Pannenberg, W. 139
Pastor Ramos, F. 591
Peperzak, A. 417
Pérez Rodríguez, G. 592
Pesch, O. H. 296
Pesch, R. 594
Peset, M. 125
Peters, J.-P. 127
Petri, H. (Hrsg.) 144 298
Pfammatter, J. (Hrsg.) 252
Pfeiffer, H. 284
Pietersma, A. 269
Pinckaers, S. Th. 149
Pöggeler, O. 437
Pöltner, G. (Hrsg.) 467
Pohle, L. 261
Preuss, H. D. 587
Pseudo-Dionysius Areopagita 603

Quinzá Lleó, X. 591

Rabin, E. 286
Rebell, W. 260
Reheis, F. 159
Reinhardt, H. 145
Reynaert, J. 275
Richard, P. 312 (Hrsg.) 315
Riedlinger, H. 275
Rigaux, Fr. (Hrsg.) 471
Rivinius, K. J. 283
Rodríguez, P. 276
Rodríguez Lara, R. 591
Röd, W. 414
Rössler, A. 128
Rolinck, E. 128
Rombach, H. 450
Rosner, E. (Hrsg.) 303
Roth, G. 145
Rottländer, P. (Hrsg.) 310
Ruiz, Gr. (Hrsg.) 590
Rulla, L. M. 617

Sáenz-Badillos, A. 592
Salas, A. 591
Salmann, E. 289
Sánchez, J. J. 125
Sand, A. 253
Sattler, R. 464
Seebohm, Th. M. 131
Seibel, W. (Hrsg.) 309
Seidel, W. (Hrsg.) 295
Sève, R. 473
Sicre, J. L. 590
Siewerth, G. 428
Sivatte, R. 591
Ska, J. L. 586
Sobrino, J. 317
Sousa e Brito de, J. 473
Spaemann, R. (Hrsg.) 148
Splett, J. 456

Schaeffler, R. 445
Schambeck, H. 474
Scheffczyk, L. 148 275
Schelbert, G. 252
Schieffer, R. (Hrsg.) 271
Schievenhövel, W. 146
Schimmelpfennig, B. 277
Schleidt, M. 146
Schmid, M. (Hrsg.) 462
Schmidt, E. A. 400
Schmidt, M. (Hrsg.) 274 275
Schneider, Th. 295
Schneider, W. 283
Schökel, L. A. 591
Schönborn, Ch. 149
Schöpsdau, W. 298
Schopenhauer, A. 125
Schottroff, L. (Hrsg.) 313
Schottroff, W. (Hrsg.) 313
Schubert, V. (Hrsg.) 145
Schüssler, W. 128
Schultz, Th. W. 477
Schwartz, E. (Hrsg.) 271
Schwarz, F.-A. 428
Schweitzer, F.-J. 276

Starowieyski, M. 605
Stead, Ch. 270
Stehkämper, H. (Hrsg.) 613
Stein, H. 145
Stockhausen von, A. (Hrsg.) 428
Straub, J. (Hrsg.) 271
Ströker, E. (Hrsg.) 445
Strowel, A. 473
Sturlese, L. (Hrsg.) 612
Styczeń, T. 145

Tanghe, F. 474
Tautz, G. 145
Teubner, G. 462
Thérel, M.-L. 610
Thieberger, F. (Hrsg.) 286
Thiel, M. 432
Thomas von Aquin 611
Tillich, P. 128

Tipler, F. J. 146
Trebolle Barrera, J. 591
Tulkens, F. 474
Tunner, W. 146

Valadier, P. 622
Valls, R. 125
Valverde e Mucientes, C. 592
Van Belzen, J. A. 145
Van de Kerchove, M. 469 474
Van Gehuchten, P. P. 474
Vanni Rovighi, S. 274
Van Uden, H. F. 145
Vargas-Machuca, A. (Hrsg.) 590
Vassart, P. (Hrsg.) 471
Venetz, H. J. 253
Vennebusch, J. 613
Vetter, H. (Hrsg.) 467
Vilchez Lindez, J. 591
Vodoff, V. 605
Volk, H. 295

Wagner, F. 154
Walter, P. 281
Warnach, W. 428
Wartelle, A. 598
Wieland, W. (Hrsg.) 445
Wilke, H. 463
Wittschier, St.-M. 128

Baumert, N. 60–78 252
Becker, C. 612–613
Berndt, R. 274 610–611
Beutler, J. 253–256 259–261 593–594
Brasser, M. 467–469
Brendle, A. 594–596
Brieskorn, N. 310–312 412–413 432–433 469–476

Carls, R. 131–133
Casper, C. M. 230–241
Conrads-Kronenberg, P. 479

Dorschel, A. 384–395

Engel, H. 252–253 257–259 286–287 587–592

García-Mateo, R. 124–125 400–401
Goller, H. 617–620
Greshake, G. 299–302
Grillmeier, A. 270–272
Grotzer, P. 370–383

Haeffner, G. 423–428 450–455 569–578
Hengsbach, F. 476–477
Hilberath, B. J. 321–341
Höhn, H.-J. 151 154 440–442 461–463 465–467

Jüngling, H.-W. 586–587

Kehl, M. 615–617
Knauer, P. 149–150 401–403
Koltermann, R. 146–149 463–465
Kremer, K. 579–585
Krieger, Kl.-St. 592–593
Kristöfl, J. 625–626
Kühn, R. 433–437

Lembeck, K.-H. 182–202
Lilienthal, M. 444–445
Liske, M.-Th. 161–181
Löser, W. 273 283–284 295–299
Lohr, Ch. H. 79–121 403–404

Maier, M. 622–624
Milz, B. 481–518
Mohr, M. 428–431

Nell-Breuning, O. von 155–160 477–478
Niemann, U. J. 144–145

Ollig, H.-L. 1–33 127–128 133–135 422
Oswald, J. 153–154

Podskalsky, G. 269–270 605–610

Raffelt, A. 409–410
Ricken, F. 145–146 396–400
Runggaldier, E. 242–251

Sala, G. B. 34–59 404–409 438–440
Sebott, R. 285–286 614–615 624–625 628–630
Sieben, H. J. 203–229 263–269 272–273 280–281 537–568 598–605 611–612
Sievernich, M. 276–277 287–289 302–310 312–317 620–621
Splett, J. 122–124 128–131 151–153 289–295 416–420 437–438 442–444 459–461 519–536
Switek, G. 274–276

Schäfer, S. 420–422
Schatz, Kl. 277–280 281–283 342–369 596–598
Schmidt, J. 139–144 445–450
Schmitz, Ph. 261–262 478–479
Schöndorf, H. 125–127 137–139 410–412 414–416
Schörghofer, G. 284–285

Stenzel, A. 626–628
Stroescu, N. 456–459

Watzka, H. 135–136
Wielockx, R. 613–614

RS 174.30

ThPh 63 (1988) 1–33

Der Streit um die Moderne

Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Über die Frage, ob unsere Zeit (noch) der Moderne zuzurechnen ist oder bereits Züge einer Postmoderne trägt, wird derzeit unter Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern viel gestritten[1]. Dabei ist nicht nur kontrovers, was jeweils unter Moderne und Postmoderne zu verstehen ist. Kontrovers ist auch, ob der Begriff Postmoderne überhaupt ein zeitdiagnostisch fruchtbarer Begriff ist oder nur eine modische Vokabel, die ebenso schnell wieder verschwinden wird, wie sie in Umlauf gesetzt wurde.

Da es in diesem Rahmen selbstverständlich nicht möglich ist, auf die international geführte Diskussion in ihrer ganzen Breite einzugehen[2], beschränken wir uns auf den deutschsprachigen Bereich. Hier läßt sich im wesentlichen folgender Frontverlauf ausmachen: Während die jüngere kritische Theorie die Errungenschaften der kulturellen Moderne verteidigt, bei gleichzeitiger Kritik pathologischer gesellschaftlicher Entwicklungen in der Moderne, machen sich Neokonservativismus und Systemfunktionalismus für die Errungenschaften der gesellschaftlichen Moderne stark und verteidigen sie gegen eine in ihren Augen unsachgemäße Kritik seitens einer kritischen Gesellschaftstheorie.

Beides soll in einem ersten Schritt anhand der neueren Publikationen von J. Habermas und A. Wellmer auf der einen und O. Marquard und N. Luhmann auf der anderen Seite verdeutlicht werden. In einem zweiten Schritt wird dann nach dem Ertrag der Kontroverse um die Moderne zu fragen sein.

1. Plädoyer für das Projekt der Moderne (J. Habermas)

Da Habermas die neuere Diskussion um die Moderne in Deutschland angestoßen hat und da sich die meisten Stellungnahmen im deutschsprachigen Raum implizit oder explizit auf Habermas beziehen, beginnen wir mit der Darstellung seines Konzepts von Moderne, in dem die Philoso-

[1] Vgl. hierzu: Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels. Hrsg. A. Huyssen / K. Scherpe, Hamburg 1986 (mit Literatur); Moderne und Postmoderne? Hrsg. P. Koslowski / R. Spaemann / R. Löw, Weinheim 1986; Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. Hrsg. D. Kamper / W. van Reijen, Frankfurt 1987.

[2] Den Versuch einer umfassenden Aufarbeitung der bisherigen Diskussion um die Postmoderne unternimmt neuerdings die Studie von *W. Welsch,* Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987. Leider wurde dem Verf. diese wichtige Arbeit erst nach Fertigstellung des Manuskripts zugänglich, so daß er eine kritische Würdigung der ebenso anregenden wie in mancher Hinsicht auch problematischen Thesen von Welsch in seiner Untersuchung nicht mehr unterbringen konnte.

phie Hegels eine zentrale Rolle spielt. Hegel kommt nämlich Habermas zufolge das Verdienst zu, erstmals philosophisch auf den Begriff gebracht zu haben, was Moderne eigentlich heißt. Dabei ging er davon aus, daß die moderne Zeit durch das Prinzip der Subjektivität geprägt ist, das alle Gestaltungen der modernen Kultur bestimmt. Konkret heißt das: In der modernen Kultur sind das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft sowie Wissenschaft, Moral und Kunst als Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität zu begreifen.

Während Kant selbst die Differenzierungen innerhalb der Vernunft und die daraus resultierenden formalen Gliederungen innerhalb der Kultur nicht als Problem empfand, liegt die Bedeutung Hegels nach Habermas gerade darin, deutlich gemacht zu haben, daß das von ihm explizit als Prinzip der Moderne herausgestellte Prinzip der Subjektivität ein einseitiges Prinzip ist. Denn es sei zwar in der Lage, die Religion, die bisher als schlechthin einigende Macht aufgetreten ist, zu unterminieren, aber „nicht mächtig genug ... um die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren[3]." So komme es zu einer ganzen Reihe von Entgegensetzungen, wie etwa der Entgegensetzung von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Verstand, von Verstand und Vernunft, von theoretischer und praktischer Vernunft, von Urteilskraft und Einbildungskraft, von Ich und Nicht-Ich, von Endlichem und Unendlichem, von Wissen und Glauben, die alle auf das Konto der aus dem Prinzip der Subjektivität entsprungenen neuzeitlichen Reflexionsphilosophie gingen. Hegels Anliegen sei es nun gewesen, eine Versöhnung der „mit sich selbst zerfallenen Moderne"[4] zustandezubringen.

Habermas läßt keinen Zweifel daran, daß Hegel ebenso wie seine Schüler mit diesem Programm, die Vernunft als Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion zur Geltung zu bringen, gescheitert ist. Hegel selbst konzipierte bekanntlich die Vernunft als „versöhnende Selbsterkenntnis des Absoluten", die Hegelsche Linke setzte auf die „befreiende Aneignung produktiv entäußerter, aber vorenthaltener Wesenskräfte" und die Hegelsche Rechte auf die „erinnernde Kompensation des Schmerzes unvermeidlicher Entzweiungen"[5]. Das Problem bei Hegel selbst sieht Habermas darin, daß sich der absolute Geist ungerührt über den zukunftsoffenen Prozeß der Geschichte und den unversöhnten Charakter der Gegenwart hinwegsetzt. Demgegenüber weisen die Junghegelianer ihm zufolge mit Recht darauf hin, daß die unversöhnte Realität noch der Verwirklichung des philosophischen Gedankens harrt. Allerdings bringen sie einen Begriff der Praxis ins Spiel, der zu kurz greift, weil er die Gewalt verabsolutierter Zweckrationalität nur noch potenziert, die es doch gerade zu überwinden gilt. Was schließlich die Rechts-

[3] *J. Habermas,* Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, 30.
[4] Ebd. 31. [5] Ebd. 105.

hegelianer angeht, so können sie „der Praxisphilosophie die Komplexität einer gesellschaftlichen Realität vorrechnen, die sich hartnäckig gegen alle revolutionären Hoffnungen behauptet“[6]. Im übrigen wandeln sie ihrerseits Hegels Konzept der Vernunft so ab, „daß gleichzeitig mit der Rationalität auch der Entschädigungsbedarf der gesellschaftlichen Moderne hervortritt“[7]. Allerdings sind sie nicht in der Lage, die Kompensationsleistung des von ihnen vertretenen Historismus verständlich zu machen, der die Traditionsmächte Sittlichkeit, Religion und Kunst durchs Medium der Geiseswissenschaften am Leben erhalten soll.

Deutlich wird das nach Habermas spätestens bei Nietzsche, der in seiner Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung „Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ die „Folgenlosigkeit einer vom Handeln abgekoppelten, in die Sphäre der Innerlichkeit abgeschobenen Bildungstradition kritisiert“[8]. Im übrigen markiert Nietzsche für Habermas den „Eintritt in die Postmoderne“[9]. Denn mit Nietzsche, der in der Vernunft nichts anderes sehen kann als einen pervertierten Willen zur Macht, ändert sich die Argumentation grundlegend. Mit ihm wird nämlich die Rede vom Anderen der Vernunft hoffähig, die für die gesamte auf Nietzsche folgende Vernunftkritik zentral ist, geht man hier doch davon aus, „daß das leibgebundene, sprechende und handelnde Subjekt nicht Herr im eigenen Hause ist“, vielmehr „in Wahrheit von einem vorgängigen, anonymen und übersubjektiven Geschehen abhängt, sei es vom Geschick des Seins, vom Zufall der Strukturbildung oder von der Erzeugungsmacht einer Diskursformation“. Gespeist ist solche Kritik am abendländischen Logozentrismus von der Erwartung, „wenn einmal die Feste der subjektzentrierten Vernunft geschleift ist, dann fällt auch der Logos, der die machtgestützte, nach innen hohle, nach außen aggressive Innerlichkeit so lange zusammengehalten hat, in sich zusammen“[10]. Damit aber wäre der Weg frei für den Logos, sich seinem Anderen zu ergeben.

Habermas plädiert demgegenüber für eine „weniger dramatische, dafür aber Zug um Zug nachprüfbare Kritik an der abendländischen Logoszeichnung“[11], die an den Abstraktionen des sprachfreien, universalistischen und körperlosen Logos selbst ansetzt. Sie geht davon aus, daß der Logozentrismus des westlichen Denkens eine systematische Verzerrung und Verkürzung des in der kommunikativen Alltagspraxis immer schon wirksamen oder nur selektiv ausgeschöpften Vernunftpotentials darstellt. Habermas begründet diese These wie folgt:

„Solange das okzidentale Selbstverständnis den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt ausgezeichnet sieht durch das Monopol, Seiendem zu begegnen, Gegenstände zu erkennen und zu behandeln, wahre Aussagen zu machen und Absichten zu verwirklichen, bleibt die Vernunft ontologisch, erkenntnistheoretisch oder sprachanalytisch auf eine ihrer Dimensionen eingeschränkt. Das Verhältnis des Menschen zur Welt wird darin kognitivistisch reduziert, und zwar ontologisch auf die Welt des Seienden im

[6] Ebd. [7] Ebd. [8] Ebd. 105f. [9] Ebd. 104. [10] Ebd. 362. [11] Ebd.

ganzen (als die Gesamtheit der vorstellbaren Gegenstände und der bestehenden Sachverhälte): erkenntnistheoretisch auf das Vermögen, existierende Sachverhalte zu erkennen oder zweckrational herbeizuführen: und semantisch auf die tatsachenfeststellende Rede, in der assertorische Sätze verwendet werden und kein Geltungsanspruch außer dem der foro interno verfügbaren propositionalen Wahrheit zugelassen ist"[12].

Sprachphilosophisch läßt sich gegen ein solches Konzept einwenden, hiermit werde einzig auf die Darstellungsfunktion der Sprache abgehoben, faktisch muß man jedoch Habermas zufolge von einer Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit dreier Sprachfunktionen ausgehen. Elementare Sprachhandlungen enthalten nämlich nicht nur einen propositionalen Bestandteil für die Darstellung von Sachverhalten, sondern daneben noch einen illokutionären Bestandteil für die Aufnahme interpersonaler Beziehungen und schließlich sprachliche Komponenten, welche die Sprachintentionen zum Ausdruck bringen. Diese sprechakttheoretische Klärung der verschiedenen Sprachfunktionen hat für ihn weitreichende Folgen für die Wahrheitstheorie, für den Weltbegriff und für das Verständnis von Rationalität und läßt auch die Kritik der instrumentellen Vernunft in einem neuen Licht erscheinen.

Gegen die Wahrheitssemantik, wie sie von Frege bis Dummett und Davidson entwickelt wurde, macht Habermas geltend, entsprechend den drei fundamentalen Sprachfunktionen sei für die Sprachhandlung nicht bloß der Geltungsaspekt der Wahrheit entscheidend, sondern ebenso wichtig sei die Richtigkeit des Sprechakts im Hinblick auf den normativen Kontext der Äußerung und die Wahrhaftigkeit der geäußerten Intention des Sprechers. Wenn aber nicht nur konstative, sondern auch regulative und expressive Sprachhandlungen mit Geltungsansprüchen verknüpft werden, dann muß auch der Weltbegriff eine Erweiterung erfahren. Mit jedem Sprechakt bezieht sich der Sprecher nicht bloß auf eine gemeinsame objektive Welt, sondern daneben nimmt er auch Bezug auf eine gemeinsame soziale Welt und auf seine jeweilige subjektive Welt.

Auch beim Rationalitätsbegriff ändert sich die Perspektive. Findet die subjektzentrierte Vernunft ihre Maßstäbe an Kriterien der Wahrheit und des Erfolges, die die Beziehungen des erkennenden und zweckmäßig handelnden Subjekts zur Welt möglicher Objekte und Sachverhalte regulieren, so findet die kommunikative Vernunft ihre Maßstäbe an den argumentativen Verfahren der direkten und indirekten Einlösung von Ansprüchen auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit, subjektive Wahrhaftigkeit und ästhetische Stimmigkeit. Durch die Einbeziehung des Moralisch-Praktischen und des Ästhetisch-Expressiven wird zugleich der Horizont einer aufs Kognitiv-Instrumentelle zugeschnittenen Zweckmäßigkeit gesprengt. Es wird deutlich, „daß die kognitiv-instrumentelle Verfügbarmachung einer objektivierten Natur (und Gesellschaft) ebenso wie die narzißtisch aufgespreizte Autonomie (im Sinne

[12] Ebd. 362f.

zweckrationaler Selbstbehauptung) abgeleitete Momente sind, die sich gegenüber den kommunikativen Strukturen der Lebenswelt ... verselbständigt haben". Damit aber erweist sich die subjektzentrierte Vernunft als „Produkt einer Abspaltung und Usurpation"[13], insofern sie den Platz des Ganzen für sich in Anspruch nimmt, ohne doch die Kraft zu besitzen, die Struktur des Ganzen zu assimilieren.

Auch die Kritik der instrumentellen Vernunft erscheint schließlich in einem neuen Licht. Wenn Horkheimer und Adorno die durch das Subjekt heraufgeführte Verdinglichung als weltgeschichtlichen Prozeß deuten, dann unterschlagen sie dabei, „daß das kommunikative Vernunftpotential erst einmal entbunden werden mußte, damit die entfesselten Imperative wirtschaftlicher und administrativer Teilsysteme auf die verletzbare Alltagspraxis zurückwirken, und dabei dem Kognitiv-Instrumentellen zur Herrschaft über die unterdrückten Momente praktischer Vernunft verhelfen konnten"[14]. Das kommunikative Vernunftpotential wird also im Verlauf der kapitalistischen Modernisierung, wie Habermas sagt, „gleichzeitig entfaltet und entstellt"[15].

Soviel zu Habermas' Versuch, den Aporien der Subjektphilosophie in anderer Weise zu begegnen als die radikale Vernunftkritik, mit der er sich im übrigen kritisch auseinandersetzt. Vor allem moniert er, daß deren Diskurse keinerlei Rechenschaft ablegen können und wollen über ihren eigenen Ort. Denn sie ließen sich weder der Philosophie und Wissenschaft noch der Moral- und Rechtstheorie oder der Literatur und Kunst eindeutig zuordnen. Zugleich wollten sie aber auch nicht als Reprise der häretischen oder dogmatischen Formen religiösen Denkens verstanden werden. Ob man nun Adorno nehme, der „Wahrheitsgeltung auf paradoxe Weise reklamiert" oder Foucault, der „sich weigert, aus manifesten Widersprüchen Konsequenzen zu ziehen", oder Heidegger und Derrida, „die sich Begründungsverpflichtungen durch die Flucht ins Esoterische oder durch die Verschmelzung des Logischen mit dem Rhetorischen entziehen", immer hat man es nach Habermas mit einem „Amalgam" zu tun, „das sich im Kern der ‚normalen' wissenschaftlichen Analyse widersetzt"[16]. Denn in ihrer undialektischen Zurückweisung der Subjektivität schüttet die radikale Vernunftkritik gewissermaßen das Kind mit dem Bade aus. Verworfen wird von ihr nicht nur der vergegenständlichende Selbstbezug des Subjekts, verworfen wird auch „die Aussicht auf eine selbstbewußte Praxis, in der sich die solidarische Selbstbestimmung aller mit der authentischen Selbstbestimmung eines jeden einzelnen sollte verbinden können"[17].

Neben solchen Begründungsdefiziten kritisiert Habermas vor allem das Bild, welches die radikale Vernunftkritik von der kulturellen Moderne entwirft als eines durch die subjektzentrierte Vernunft etablierten

[13] Ebd. 367. [14] Ebd. [15] Ebd. [16] Ebd. 390. [17] Ebd. 391.

Reiches des Schreckens, das totalitäre Züge trägt und zudem dank der Ausdifferenzierung von Wissenschaft und Moral vor allem die poetisch-welterschließende Kraft der Kunst nicht zum Zuge kommen läßt. Bei einer solchen Argumentation werde nämlich dreierlei unterschlagen: einmal der Umstand, „daß sich jene ästhetischen Erfahrungen, in deren Licht sich die wahre Natur der exklusiven Vernunft erst enthüllen soll, demselben Prozeß der Ausdifferenzierung verdanken wie Wissenschaft und Moral“[18]: zum anderen die Tatsache, „daß die kulturelle Moderne ihrer Aufspaltung in spezielle Diskurse für Geschmacks-, Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen auch einen schwer bestreitbaren Wissenszuwachs verdankt“[19] und schließlich vor allem der Sachverhalt, „daß erst die Modalitäten des Alltags darüber entscheiden, ob sich die Abstraktionsgewinne destruktiv auf die Lebenswelt auswirken“[20]. Während die vernunftkritischen Ansätze die Alltagspraxis überspringen, weil ihr Blick von vornherein auf Phänomene des Außeralltäglichen gerichtet ist, ist für Habermas der entscheidende Maßstab das der Alltagspraxis innewohnende Vernunftspotential.

Dieses gibt auch den Maßstab ab für den normativen Gehalt der Moderne, den er vor allem an drei Momenten festmacht:

1. an der „theoretische(n) Eigendynamik, die die Wissenschaften ... über die Erzeugung verwertbaren Wissens immer wieder hinaustreibt“[21]; 2. an den „universalistischen Grundlagen von Recht und Moral, die in den Institutionen der Verfassungsstaaten, in Formen demokratischer Willensbildung, in individualistischen Formen der Identitätsbildung auch eine (wie immer verzerrte und unvollkommene) Verkörperung gefunden haben“[22] und 3. an der „Produktivität und sprengende(n) Kraft ästhetischer Grunderfahrungen, die eine von Imperativen der Zwecktätigkeit und von Konventionen der alltäglichen Wahrnehmung freigesetzte Subjektivität ihrer eigenen Dezentrierung abgewinnt“[23].

Bei seinem Versuch einer Rehabilitierung des Vernunftbegriffs wendet sich Habermas aber nicht bloß gegen die Jungkonservativen, die der instrumentellen Vernunft manichäisch ein nur noch der Evokation zugängliches Prinzip entgegensetzen und mit modernistischer Attitüde einen unversöhnlichen Antimodernismus begründen, sondern er setzt sich gleichermaßen von dem Neokonservativismus ab, der eine affirmative Einstellung zur gesellschaftlichen Moderne verbindet mit einer gleichzeitigen Abwertung der kulturellen Moderne. D. h. die Moderne beschränkt sich für die Neokonservativen auf technischen Fortschritt und kapitalistisches Wachstum, was dagegen ihrer Meinung nach entschärft werden muß, sind die explosiven Gehalte der kulturellen Moderne. Faktisch geschieht das so, daß man von seiten des Neokonservatismus das Aufklärungspotential der Wissenschaft und das Sensibilisierungspotential der

[18] Ebd. 393 f. [19] Ebd. 394; [20] Ebd. [21] Ebd. 138. [22] Ebd. [23] Ebd.

Gegenwartskunst weginterpretiert bzw. herunterspielt und gleichzeitig, was den Bereich der universalistischen Moral angeht, versucht, deren Grundsätze zu entschärfen, die ja recht verstanden auf eine „Demokratisierung von Entscheidungsprozessen" hinauslaufen, welche das politische Handeln unter kontroverse Gesichtspunkte der sozialen Gerechtigkeit und überhaupt wünschenswerter Lebensformen stellt.

Mit der Verabschiedung der kulturellen Moderne verbindet sich im Neokonservativismus, wie Habermas weiter zeigt, der Rekurs auf die Tradition. Sobald die Expertenkulturen von der Alltagspraxis hinreichend abgeschottet sind, können, wie er formuliert, die „haltenden Mächte des common sense, des Geschichtsbewußtseins und der Religion in ihr Recht treten"[24]. Wichtiger noch als der Rekurs auf die einfachen Wahrheiten des common sense und die „Mobilisierung der Vergangenheiten, zu denen man sich zustimmend verhalten kann", bei gleichzeitiger „Neutralisierung anderer Vergangenheiten, die nur Kritik und Ablehnung herausfordern könnten"[25], ist dabei der „Appell an die bindenden Kräfte der Religion"[26]. Habermas räumt in diesem Zusammenhang ein: Tatsächlich habe die Aufklärung eines nicht vermocht, nämlich „das Bedürfnis nach Trost sei es zu stillen oder zum Versiegen zu bringen", außerdem habe sie auch die zentrale Frage nicht beantwortet, „ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet werden und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können"[27]. Eine solche Fragestellung, mit der man sich s. E. immer noch im Umkreis der Moderne und auch der modernen Theologie bewegt, vermißt er aber gerade im Neukonservativismus, dem es lediglich um eine traditionalistische Erneuerung des religiösen Bewußtseins gehe und der dabei einzig die sozialintegrative Funktion einer Glaubensüberlieferung im Blick habe, die man sich als substantielle, von Begründungsforderungen freigesetzte Tradition vorstellt.[28]

Neben dem Jung- und Neokonservativismus unterscheidet Habermas noch eine dritte Spielart von Konservativismus, den sog. Altkonservativismus, von dem es nur lakonisch heißt: „Der altkonservative Rückgriff auf religiöse und metaphysische Wahrheiten zählt nicht mehr im philosophischen Diskurs der Moderne – Alteuropäisches ist entwertet"[29].

---

[24] *J. Habermas*, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, 51.
[25] Ebd. [26] Ebd. 52. [27] Ebd.
[28] Als Beleg für diese funktionalistische Deutung der Religion nennt Habermas Lübbes Konzept der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis, das dieser selbst wie folgt verdeutlicht. „Die funktionale Definition erlaubt ... die Schwierigkeiten einer hermeneutischen Vergegenwärtigung des dauernden Sinns ihrer alten Lehren weitgehend auf sich beruhen zu lassen. Die Funktion in ihrem praktischen Lebenszusammenhang ist nichts, was wir als ‚wahr' oder ‚falsch' prädizieren würden. Vielmehr nennen wir Funktionserfüllungen praktischer Art ‚zweckmäßig' oder ‚unzweckmäßig'. (*H. Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, in: *ders.*, Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf 1980, 69). [29] *Habermas*, Diskurs 74.

Ausführlicher setzt er sich hingegen mit Luhmanns Systemfunktionalismus auseinander, der die neokonservative Affirmation der gesellschaftlichen Moderne s. E. auf die Spitze treibt. Entscheidend für Luhmanns Ansatz ist nach Habermas, daß er das Konzept einer Selbstrepräsentation der Gesellschaft verabschiedet. Wenn mit dem Subjektbegriff eine Selbstbeziehung verbunden ist, die durch Sich-Wissen ausgezeichnet ist, dann entfällt mit dem Übergang vom Subjekt zum System, den Luhmann vollzieht, „die Möglichkeit einer zentrierenden Zusammenfassung des Ganzen im Sich-Wissen“[30]. Die Einheit der modernen Gesellschaft stellt sich aus den Perspektiven ihrer Teilsysteme jeweils anders dar. Es gibt mit anderen Worten keine Zentralperspektive eines gesamtgesellschaftlichen Systemselbstbewußtseins. Damit entfallen aber auch die Möglichkeit für moderne Gesellschaften, eine vernünftige Identität auszubilden, und der Bezugspunkt für eine Kritik an der Moderne. Habermas gibt Luhmann zwar recht, daß die Vorstellung eines gesamtgesellschaftlichen Bewußtseins, das als die Selbstreflexion eines Großsubjekts gedacht würde, Schwierigkeiten bereitet, denn in differenzierten Gesellschaften komme „eine anspruchsvolle, auf die Totalität der Gesellschaft gerichtete Erkenntnis allenfalls in spezialisierten Wissenssystemen zustande“[31], nicht aber gebe es hier im Zentrum der Gesellschaft so etwas wie ein Wissen der ganzen Gesellschaft von sich selbst. Trotzdem sieht er keine Notwendigkeit, den Gedanken der Selbstrepräsentation der Gesellschaft überhaupt fallenzulassen. Er weist vielmehr darauf hin, daß Öffentlichkeiten sich durchaus als höher aggregierte Intersubjektivitäten begreifen ließen, in denen sich auch identitätsbildende kollektive Selbstzuschreibungen artikulieren könnten. Durch dieses „wie auch immer diffuse und in sich kontroverse Gemeinbewußtsein“ ist es aber der Gesamtgesellschaft möglich, „normativ Abstand zu sich selbst zu gewinnen“ und dadurch auch „auf Krisenwahrnehmungen zu reagieren“[32], was Luhmann ihr als sinnvolle Möglichkeit gerade bestreitet.

Diese Auseinandersetzung mit Luhmann macht nochmals deutlich, worauf es Habermas im letzten ankommt. Im Grunde ist der Streit zwischen beiden ein Streit um den Vernunftbegriff. Während Luhmann der Meinung ist, daß die Realität des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses über die alteuropäischen Vernunftkonzepte längst hinweggeschritten ist, versucht Habermas, an einem Vernunftbezug der Geschichte festzuhalten. Wer sich an dem Diskurs der Moderne beteilige, so schreibt er, der nehme Vernunft immer schon in Anspruch, allerdings eine Vernunft, die weder etwas Fertiges ist im Sinne einer objektiven Teleologie, die sich in Natur und Geschichte manifestiert, noch ein bloß subjektives Vermögen, sondern eine Vernunft, die sich in übersubjektiven geschichtlichen Bildungsprozessen niederschlägt, die immer zugleich

[30] Ebd. 431. [31] Ebd. 434f. [32] Ebd. 435.

„Prozesse des Lernens und Verlernens“ [33] seien. Im Gegensatz zur griechischen Ontologie und auch zur neuzeitlichen Subjektphilosophie wird Vernunft also einem Bereich zugewiesen, der der antiken und neuzeitlichen Tradition nur als schlechthin sinnlos und nicht theoriefähig gegolten hatte, nämlich dem Bereich der Geschichte, wobei sich Habermas allerdings bewußt ist, daß eine solche Zuweisung ein „riskantes Unternehmen“ [34] ist. Denn zwei Gefahren müssen gleichermaßen vermieden werden: eine dogmatische Geschichtsphilosophie auf der einen und ein bloßer Historismus auf der anderen Seite. Wie beides vermieden werden kann, darüber erfährt der Leser allerdings keine nähere Aufklärung außer der, daß diejenigen, „die den Diskurs der Moderne ernsthaft führen“ wissen, daß sie „zwischen Scylla und Charybdis hindurchmüssen“ [35].

2. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne (A. Wellmer)

Während es Habermas' Intention ist, das Projekt der Moderne gegen die Anwälte einer kulturellen und gesellschaftlichen Postmoderne zu verteidigen, spricht Wellmer von einer Dialektik von Moderne und Postmoderne, deren Thematisierung freilich nicht auf die Untersuchung zweier wohldefinierter Gegenstände hinauslaufe, sondern „die noch tastende Erläuterung einer Perspektive“ bedeute, „in der die Begriffe des Modernen und des Postmodernen in eine Relation zueinander treten und in der gleichzeitig charakteristische Zweideutigkeiten im modernen und im post-modernen Bewußtsein zutagetreten“ [36].

Das Verhältnis zwischen beide Momenten ist also nicht einfach zu benennen, und das hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß der Begriff der Postmoderne ein außerordentlich schillernder Begriff ist und daß es sich bei dem Postmodernismus um eine ausgesprochene „Suchbewegung“ [37] handelt. Ihren prägnantesten Ausdruck hat diese Suchbewegung nach Wellmer im Denken von Lyotard gefunden. Bei diesem zeigt sich der „Bruch mit der totalisierenden Vernunft“, wie Wellmer deutlich macht, zum einen als „Abschied von den ‚großen Erzählungen‘ – ‚Emanzipation der Menschheit‘ oder ‚Werden der Idee‘ – und von dem Fundamentalismus letzter Legitimationen ebenso wie als Kritik an der ‚totalisierenden‘ Ersatzideologie der Systemtheorie“; zum anderen aber auch als „Absage an die – komplementären – futurischen Formen totalisierenden Denkens: Utopien der Einheit, der Versöhnung“ sowie „der universellen Harmonie“ [38]. Positiv vertritt Lyotard einen „irreduziblen Pluralismus der ‚Sprachspiele‘“ und betont ausdrücklich den „irreduzibel ‚lokalen‘ Charakter aller Diskurse, Einigungen und Legitimationen“ [39]. Wie Wellmer aufzeigt, liegt also bei Lyotard ein ausgesprochen pluralistischer und

---

[33] Ebd. 69. [34] Ebd. [35] Ebd.
[36] *A. Wellmer*, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt 1985, 49.
[37] Ebd. 54. [38] Ebd. [39] Ebd.

zugleich punktualistischer Vernunftbegriff vor, der in deutlichem Gegensatz steht zu Habermas' konsenstheoretischem Vernunftbegriff, der aus der Perspektive Lyotards als letzter großer Versuch erscheint „am totalisierenden Versöhnungsdenken des deutschen Idealismus (oder der marxistischen Tradition) ... festzuhalten"[40].

Was die Zweideutigkeit der beiden Begriffe Moderne und Postmoderne angeht, so besteht sie darin, daß einerseits die Moderne unter gewisser Rücksicht Züge der Postmoderne annehmen kann, und zum anderen der Postmodernismus qua Kritik der Moderne – Kritik hier nicht bloß verstanden als theoretisch artikulierte Kritik, sondern auch als soziale Bewegung – ebenso eine wirkliche Selbstüberschreitung der Moderne in eine wahrhaft offene Zukunft beinhalten kann, wie auch einen Bruch mit dem Projekt der Moderne, und das heißt für Wellmer konkret: „ein Umschlagen der Aufklärung in Zynismus, Irrationalismus oder Partikularismus"[41]. Trotz dieser Ambiguität des Phänomens Postmodernismus, Wellmer bleibt dabei: Soweit es nicht nur das Programm der neuesten Avantgarde oder eine bloße theoretische Mode ist, sei der Postmodernismus ernstzunehmen als „Bewußtsein eines Endes oder Übergangs"[42]. Allerdings fragt sich hier sofort: Ende wovon und Übergang wohin?

Nach Wellmer ist diese Frage nur zu klären, indem man das Thema sprachphilosophischer Vernunft- und Subjektkritik aufgreift, das in allen Varianten des Postmodernismus eine Rolle spielt. Konkret sieht Wellmer eine Parallele von psychologischem und sprachphilosophischem Kritiktyp. In beiden Fällen kommt es zur Entdeckung „eines ‚Anderen der Vernunft' im *Innern* der Vernunft"[43]. Allerdings handelt es sich um ein jeweils anderes ‚Anderes der Vernunft'. Während es nämlich bei der psychologischen Destruktion des Subjekts um „die Entdeckung libidinöser Kräfte im Innern der Vernunft" geht, geht es bei der sprachphilosophischen Destruktion des Subjekts um die „Entdeckung eines aller Intentionalität des Subjekts vorausliegenden Quasi-Faktums, nämlich einer in sprachlichen Bedeutungssystemen in bestimmter Weise erschlossenen Welt". Wichtig ist allerdings, daß es sich hierbei nicht um eine Welt ohne Subjekte handelt, vielmehr um „eine Welt, in der die Menschen jeweils in verschiedener Weise ‚sie selbst' oder nicht sie selbst sein können"[44].

So gesehen läßt sich die psychologische Dezentrierung des Subjekts nicht einfach mit der sprachphilosophischen Dezentrierung des Subjekts kurzschließen. Die gemeinsame sprachlich erschlossene Welt ist aus anderem Stoff als die von Freud herausgestellte Ökonomie der Libido. Denn auch der Körper und sein Begehren sind nur in dieser Welt anwesend „als sprachlich erschlossene und immer wieder sprachlich zu er-

[40] Ebd. [41] Ebd. 57. [42] Ebd.
[43] Ebd. 80. [44] Ebd.

schließende"[45]. Die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts rechtfertigt mithin keine irrationalistischen Konsequenzen der Art, daß der Wille zur Wahrheit einfachhin Wille zur Macht sei, der Dialog nur eine Form von symbolischer Gewalt, die wahrheitsorientierte Rede nur eine Form von Terror, das moralische Bewußtsein nur ein Reflex verinnerlichter Gewalt, der autonome Mensch eine bloße Fiktion usw., auch wenn sie Anlaß bietet, über Unterscheidungen wie Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Lüge, Gewalt und Dialog, Autonomie und Heteronomie in neuer Weise nachzudenken.

Den wesentlichen Ertrag der sprachphilosophischen Vernunftkritik sieht Wellmer darin, daß erst das „Eingedenken der Sprache im Subjekt"[46] die Möglichkeit biete, den Bann der Subjektphilosophie zu brechen. Denn erst durch solches Eingedenken werde „die kommunikative Praxis sichtbar, die dem Leben des sprachlichen Sinnes zugrundeliegt und deren bloßer Schattenriß das ‚vorstellende' und ‚urteilende', das ‚begrifflich identifizierende' und instrumentell handelnde Subjekt ist"[47]. Zugleich wird dadurch eine Metakritik von Adornos Kritik des identifizierenden Begriffs ermöglicht.

Das ‚Zurüstende' und ‚Abschneidende', das Adorno dem Allgemeinbegriff als solchem anlastet, ist, wie Wellmer betont, nur einem spezifischen Gebrauch allgemeiner Begriffe vorzuwerfen. Adornos Kritik ließe sich seiner Meinung nach differenzieren und reformulieren, „wenn wir das Gewalttätige des identifizierenden Denkens im Sinne von *spezifischen* Blockierungen, Pathologien und Perversionen der sprachlichen Kommunikation oder gesellschaftlichen Praxis verstehen". Nur auf diese Weise ließe sich auch begreiflich machen, „in welchem Sinne durch die Allgemeinheit sprachlicher Bedeutungen die Integrität eines ‚Nicht-Identischen' *verletzt* und das Besondere eines Phänomens *verdeckt* werden kann"[48].

Wellmer erläutert das näher anhand von drei Beispielen einer „Disproportion zwischen Allgemeinem und Besonderem"[49]. Zunächst verweist er auf die „Erfahrung der Sprachlosigkeit gegenüber der eigenen Erfahrung"[50], die sicher mit der Allgemeinheit und Intersubjektivität sprachlicher Bedeutungen zusammenhänge und erinnert an den poetischen, literarischen, rhetorischen und konfigurativen Sprachgebrauch als „produktive Erweiterungen des Sprachvermögens, durch welchen das in der Stummheit der individuellen Erfahrung Verschlossene zugänglich und mitteilbar wird"[51]. Als zweites macht er auf den verdinglichenden Gebrauch von Fachausdrücken etwa in der Psychiatrie aufmerksam, wo diese Ausdrücke nur benutzt werden, um Menschen als Fälle zu objektivieren, zu klassifizieren und in Behandlungsroutinen abzuschieben und

[45] Ebd. 84. [46] Ebd. 88. [47] Ebd. [48] Ebd.
[49] Ebd. 89. [50] Ebd. [51] Ebd.

weist darauf hin, daß durchaus auch eine andere Verwendung solcher Ausdrücke denkbar ist, „bei der solche Klassifikation nur der vorläufigen Orientierung eines therapeutischen Prozesses dient, in dem es letztlich um die Aneignung seiner *konkreten* Lebensgeschichte durch den Patienten *geht*“ [52]. Das identifizierende Denken muß also nicht nowendig falsch sein, indem es das Nicht-Identische verletzt. Schließlich nennt Wellmer als drittes Beispiel für eine Disproportion zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen den von Adorno herausgestellten Systemzwang und die damit verbundene Wut aufs Nichtidentische. Wieder muß nach Wellmer hier differenziert werden. Adorno habe zwar recht, wenn er das starre System mit dem Zwang zur Ausbildung eines einheitlichen Selbst in Zusammenhang bringt und aus diesem Zwang erkläre sich auch die Ausgrenzung und Abwehr des Nicht-Identischen, das beispielsweise im Prozeß der Sozialisation verdrängt oder im Dogmatismus jeder Art geleugnet werde, doch sei es falsch, den diskursiven Charakter des Denkens verantwortlich zu machen für die Starrheit des Systems. Adorno komme zu dieser Ansicht nur, weil er das Wort diskursiv monologisch denkt. D. h. er denkt Begründung und Argumentation nach dem Modell eines deduktiven Zusammenhangs von Sätzen. Die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts nötige jedoch zu der Einsicht, „daß der diskursive Charakter des begrifflichen Denkens sich in Begriffen eines deduktiven Zusammenhangs zwischen Sätzen nicht zureichend charakterisieren läßt“ [53]. Zur Argumentation selbst, wo sie als Reflexion verinnerlicht ist, gehöre vielmehr eine Pluralität von Subjekten, damit aber auch „das Hin- und Hergehen zwischem dem einen und dem anderen Begriff von einer Sache“ [54].

Was aus diesen drei Beispielen für Wellmer folgt, ist die Einsicht, „daß die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts zu einer Relativierung der Vernunftkritik nötigt“, die freilich nicht im Sinne einer Abmilderung zu verstehen ist, wohl aber im Sinne eines Absteckens der Grenzen, innerhalb derer Vernunftkritik einen Sinn hat, ohne ihrerseits entweder in Metaphysik oder in Zynismus umzuschlagen“ [55]. Wellmer sieht also durchaus Möglichkeiten für eine sinnvolle Vernunftkritik, durch die die Vernunft selbst und auch das Subjekt noch einmal eine Chance bekommt. Allerdings kann diese Chance nicht mehr von der Art sein, wie sie eine rationalistische Aufklärung der Vernunft und dem Subjekt in Aussicht stellte, vielmehr kommt es nach Wellmer darauf an, die Kritik des Postmodernismus an der Moderne produktiv weiterzudenken.

Wellmer verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß die moderne Kunst schon längst die Rationalitätsform der Moderne in Frage gestellt habe, und zwar auf dem Niveau der Moderne. Beleg ist ihm hier Adornos Ästhetik. Die ästhetische Aufklärung, so Adornos These, „entdeckt in

[52] Ebd. 91f. [53] Ebd. 95. [54] Ebd. [55] Ebd. 99f.

der Einheit des traditionellen Werks ebenso wie in der Einheit des bürgerlichen Subjekts etwas Gewaltsames, Unreflektiertes und Scheinhaftes: einen Typus von Einheit nämlich, der nur um den Preis einer Unterdrükkung und Ausgrenzung von Disparatem, Nicht-Integrierbarem, Verschwiegenem und Verdrängtem möglich"[56] ist. Die offenen Formen der modernen Kunst müßten daher verstanden werden als „Antwort des emanzipierten ästhetischen Bewußtseins auf das Scheinhafte und Gewaltsame solcher traditioneller Sinntotalitäten"[57]. Wenn man nun nicht nur an den Produzenten solcher Kunstwerke denkt, sondern über Adorno hinaus auch an seine Rezipienten, dann wäre es nach Wellmer möglich, in den entgrenzten Formen der modernen Kunst nicht nur die ästhetische Spiegelung der „Erschütterung des Subjekts und seiner Sinngehäuse in der modernen Welt"[58] zu sehen, sondern auch die Möglichkeit eines neuen Umgangs der Subjekte mit einer dezentrierten Welt.

Worauf Wellmer hinauswill, ist klar. Es geht ihm darum deutlich zu machen, daß die moderne Kunst ein emanzipatorisches Potential enthält, das gegen die Dominanz der technischen und bürokratischen Rationalität in der Moderne zur Geltung gebracht werden kann, wird in der modernen Kunst doch „ein neuer Typus von ‚Synthesis' ... absehbar, bei dem das Diffuse, Nicht-Integrierte, das Sinnlose und Abgespaltene eingeholt (wird) in einen Raum gewaltloser Kommunikation"[59], bei dem sich eine „zwanglose Kohärenz", eine „Einheit jenseits des Systemzwangs"[60] einstellt.

Wellmer glaubt, wenn man Adorno in der eben skizzierten Weise gegen den Strich lese, dann ließen sich bereits in seinem Begriff der ästhetischen Moderne „Elemente eines post-rationalistischen – ‚postmodernen' – Begriffs der Vernunft und des Subjekts"[61] finden. Entscheidend für eine solche Interpretation ist, daß man Adornos Ästhetik aus dem Zusammenhang einer dialektischen Philosophie der Versöhnung herauslöst. Folgt man dieser Interpretationsstrategie, dann kann man auch die systemischen und kulturellen Differenzierungsprozesse der Moderne – konkret die Ausdifferenzierung der Ökonomie, des Rechts und der Politik oder die Trennung der Geltungssphäre von Wissenschaft, Kunst und Moral – „nicht mehr *als solche* aus der Perspektive einer wiederherzustellenden Einheit (qua ‚Versöhnung') als Symptome einer verdinglichten Rationalität ansehen"[62].

In diesem Zusammenhang beruft sich Wellmer auf Lyotard und betont mit diesem, man müsse „die Hoffnung auf eine ‚Versöhnung der Sprachspiele' aufgeben"[63]. Vielmehr sei von einer „irreduziblen Pluralität ineinander verschachtelter Sprachspiele in jeder modernen oder postmoder-

[56] Ebd. 103. [57] Ebd. [58] Ebd. 104. [59] Ebd.
[60] *A. Wellmer*, Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute, in: A. Honneth/A. Wellmer, Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin 1986, 25–34, 32.
[61] *Wellmer*, Dialektik 104. [62] Ebd. [63] Ebd.

nen Gesellschaft"[64] auszugehen. Nach Wellmer gilt das „sowohl im Kantischen Sinne einer Unterscheidung zwischen theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft (wissenschaftlichen, praktisch-moralischen und ästhetischen Diskursen) als auch im Wittgensteinschen Sinne eines Pluralismus von Lebensformen, von lokalen untereinander vernetzten Sprachspielen ... von immer neu zu schaffenden ‚Übergängen', Klärungen und Einigungen – ohne die Möglichkeit eines alles umgreifenden ‚Metadiskurses', sei es im Sinne einer Großtheorie oder eine Letztbegründung, und ohne die Chance, ja ohne die Wünschbarkeit eines allgemeinen Konsenses"[65]. Was damit wenn auch nur negativ für die Ebene des postmodernen Wissens formuliert ist, wäre nach Wellmer für die Ebene der postmodernen Praxis erst noch zu formulieren. Hier gälte es ihm zufolge, „die demokratischen und universalistischen Ideen der Aufklärung in eine politische Philosophie zu übersetzen, in der der Pluralismus der ‚Sprachspiele' als ein Pluralismus von Institutionen wiederkehrt, formellen, informellen, lokalen und zentralen, temporären und dauerhaften"[66].

Wellmers Stoßrichtung ist dabei eine doppelte. Einmal wendet er sich gegen Marx und die Anarchisten, die beide von der Möglichkeit einer „Aufhebung der Trennungen" und einem „Zustand allgemeiner Unmittelbarkeit und Harmonie"[67] ausgehen. Dagegen betont er die Irreversibilität der Differenzierungsprozesse der Neuzeit und den damit verbundenen „unaufhebbaren Pluralismus einander durchdringender Lebenssphären, Systeme, Praktiken und Diskurse"[68]. Zum anderen richtet er sich aber auch gegen den Rationalismus „letzte(r) Legitimationen" und „letzte(r) Lösungen"[69].

Was Wellmer als Leitidee vorschwebt ist, wie er formuliert, „die Aufhebung der einen Vernunft in einem Zusammenspiel pluraler Rationalitäten"[70], was er in Abhebung von Habermas, dessen Denken sich s. E. immer noch in fundamentalistischen und versöhnungsphilosophischen Denkfiguren verfängt, wie folgt verdeutlicht: Die Einheit der Vernunft, so schreibt er, „verwirklicht sich im Zusammenspiel partialer Vernunftmomente, für welches es weder letzte Fundamente, noch letzte Maßstäbe, noch letzte Versöhnungen geben kann"[71]. Freilich gibt es eine Grundlage für die Vernunft, die in nichts anderem besteht als in der existierenden Kultur der Vernunft, und wo diese Grundlage einmal gegeben ist, da muß auch „das Postulat der Freiheit aller zu einem Postulat der (praktischen) Vernunft werden"[72]. Diesen „unaufgebbare(n) praktische(n) Chiliasmus der Vernunft" teilt er mit Apel und Habermas, allerdings gibt er gleichzeitig auch zu bedenken, jenes Postulat gewinne

[64] Ebd. 105. [65] Ebd. [66] Ebd. 106. [67] Ebd. 107. [68] Ebd.
[69] Ebd. 108. [70] Ebd. 109.
[71] *A. Wellmer*, Ethik und Dialog, Frankfurt 1986, 171f.
[72] Ebd. 172.

seinen genauen Sinn „jeweils nur auf dem Hintergrund vorhandener und erfahrbarer Unfreiheit", es meint also „keine letzte Versöhnung und keine ideale Verständigung"[73]; selbst wenn es einmal keinen Grund mehr gäbe für die Freiheit politisch zu kämpfen, so bliebe doch immer noch die Notwendigkeit bestehen, die Freiheit zu bewahren, weiterzugeben und jeweils neu anzueignen, was „im Modus einer idealen Verständigung nicht einmal *denkbar*"[74] sei. Jede neue Generation würde ja diese ideale Verständigung durchkreuzen. Freiheit ist also ohne ein solches „Element des Neubeginns"[75] nicht möglich.

3. Neokonservative Skepsis (O. Marquard)

Wenn bei Habermas und Wellmer die Auseinandersetzung um Moderne und Postmoderne selbstverständlicher Ausgangspunkt ihrer zeitdiagnostischen Überlegungen ist, dann artikuliert Marquard zunächst einmal gegenüber jedem Versuch, die Zeit auf den Begriff zu bringen, eine gehörige Portion Skepsis, indem er zu bedenken gibt: „Unsere Zeit hat viele Namen. Sie gilt als ‚Industriezeitalter' oder ‚Spätkapitalismus' oder ‚Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Revolution' oder ‚Atomzeitalter': sie gilt als Zeitalter der ‚Arbeitsgesellschaft' oder ‚Freizeitgesellschaft' oder ‚Informationsgesellschaft': sie gilt als Zeitalter der ‚funktionalen Differenzierung' ... oder bereits als ‚nacheuropäisches Zeitalter' oder einfach als ‚Moderne' oder auch schon als Postmoderne."[76] Diese Vielnamigkeit der Zeit wertet Marquard als Ausdruck einer Orientierungskrise, denn sie mache deutlich, daß man zunehmend weniger wisse, wie man denn nun die Zeit auf den Begriff bringen könne.

Allerdings bleibt er nicht bei dieser Auskunft stehen, sondern bringt eine weitere Kennzeichnung in Spiel, indem er unsere Zeit als „Zeitalter der Weltfremdheit"[77] charakterisiert. Deutlicher Beleg für solche Weltfremdheit ist ihm zufolge die Wechselwirtschaft von Utopien und Apokalypsen bzw. Fortschritts- und Verfallsphilosophien seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Mit dem Gedanken der Selbststeigerung und Selbstvollendung der Menschheit argumentieren die Geschichtsphilosophien der Neuzeit (Kant, Fichte, Hegel, Marx) sowie (in ihrer Verlängerung) die positivistischen Stadienlehren und die biologischen, psychoanalytischen und soziologischen Evolutionstheorien, welche den Gedanken eines „schnelle(n) Marsch(s) ins Heil"[78] ersetzen durch die Langzeitperspektive einer Perfektion des Menschengeschlechts.

Der Gedanke der Selbstzerstörung und Selbstvernichtung der Menschheit ist nach Marquard en vogue „seit Rousseau in seinem ‚Discours des sciences et des arts' die Frage, ob der Wissenschafts- und Tech-

[73] Ebd. [74] Ebd. [75] Ebd.
[76] O. *Marquard*, Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 76.
[77] Ebd. [78] Ebd. 77.

nikfortschritt gut für den Menschen sei, ‚frühgrün' mit ‚nein' beantwortete und im Namen der Natur gegen die Fortschrittsgeschichte plädierte"[79], und er wurde auch in der Folgezeit wiederholt „romantisch – etwa bei Novalis – zu Anfang und lebensphilosophisch – etwa bei Nietzsche – zu Ende des 19. Jahrhunderts": und nach Spengler, Klages und Heidegger ist für Marquard im Moment „die grüne Welle die aktuelle Reprise der Interpretation des Fortschritts als Verfall und des vermeintlichen Wegs zum Heil als Weg in die Katastrophe"[80].

Marquard bringt diese Wechselwirtschaft von Befreiungserwartung und Katastrophenangst nun in Zusammenhang mit der tachogenen, durch die Schnelligkeit des modernen Wirklichkeitswandels bedingten Weltfremdheit, die er allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit an fünf Punkten festmacht.

Zunächst führt er als Beleg hierfür die beschleunigte Erfahrungsveraltung ins Feld. Bedingt durch die Fortschritte von Wissenschaft, Technik und Arbeitseffektivität wächst auf fast allen Gebieten die Neuerungsgeschwindigkeit, und das bringt es nach Marquard mit sich, daß unsere Erfahrungen, die wir im Umgang mit der Welt erworben haben, immer schneller veralten und wir immer wieder auf die Situation zurückgeworfen werden, in der wir der Welt als einer fremden, unbekannten und undurchschauten Größe gegenüberstehen.

Ein zweites Charakteristikum der tachogenen Weltfremdheit ist für Marquard die Karriere des Hörensagens. Es gab zwar niemals, bedingt durch den Siegeszug der Erfahrungswissenschaften, soviele neue Erfahrungen wie heute, aber wir machen sie immer weniger selbst, andere machen sie für uns, was etwa dazu führt, daß auch ein Empirie-Spezialist wie der experimentelle Physiker nur noch einen Bruchteil der Experimente selber machen kann, sondern sich in seiner Arbeit ständig auf die Resultate anderer verlassen muß.

Die Situation des Menschen in der modernen Welt ist aber nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß seine eigenen Erfahrungen immer schneller veralten und „neue Erfahrungen ... (spezialistisch) überwiegend nicht mehr eigene Erfahrungen sind"[81], er muß nach Marquard zunehmend auch für Erfahrungsersatz sorgen. Dies aber zeigt sich – und das ist für ihn ein drittes Charakteristikum der tachogenen Weltfremdheit – in der Expansion der Schule. Denn die Schule kann als Kultur des Erfahrungsersatzes bzw. des erfahrungsentlasteten und erfahrungsentfernten Erfahrungserwerbs verstanden werden.

Hinzu kommt als viertes Moment eine Konjunktur des Fiktiven. Wo die Welt nämlich – wandlungsbeschleunigungsbedingt – ständig komplexer wird, da bedarf es, mit Luhmann gesprochen, der Komplexitätsreduktion. Diese enthält aber immer auch ein Moment der Fiktion. So gilt

[79] Ebd. 79. [80] Ebd. [81] Ebd. 84.

für Handlungen, vor allem wenn es sich um Interaktionen von erheblicher Größenordnung handelt, daß sie Zeit brauchen. Während diese Zeit verstreicht, ändern sich aber jene Orientierungsdaten, aufgrund deren man die Handlungen überhaupt unternahm. Will man nun die Handlung gleichwohl zu Ende führen, so ist das nur möglich, wenn man diese Änderung der Daten ignoriert und von einer Konstanzfiktion ausgeht. Wo alles fließt, so Marquard, zwinge jedes Durchhalten von Handlungen zu Fiktionen. Hinzu kommt, daß die große Mehrheit der Handlungsteilnehmer nicht mehr in der Lage ist, den Realitätsgehalt der Orientierungsdaten wirklich zu beurteilen. Es verwischt sich also der Unterschied von Realitätswahrnehmung und Fiktion. Marquard ist überzeugt, gerade deshalb sei es gegenwärtig so leicht, „wirkliche Schrecklichkeiten zu ignorieren und von fiktiven Positivitäten überzeugt zu sein und fast noch leichter, fiktiven Schrecklichkeiten zu glauben und für wirklich Positives blind zu werden“[82].

Mit der Konjunktur des Fiktiven hängt schließlich – nach Marquard ein fünfter Grund der tachogenen Weltfremdheit – eine zunehmende Illusionsbereitschaft zusammen. Den Erfahrungsverlust kompensiere man durch maßlose Erwartungen. Denn „je mehr Vertrautheit nicht mehr erfahren wird, um so mehr wird sie – ungeduldig – erwartet: durch die Illusion einer endlich nicht mehr fremden, einer endgültig heilen Diesseitswelt“[83]. Aber nicht nur Ansprüche und Hoffnungen werden illusionär werden, gleiches gilt auch für die negativen Erwartungen sprich Ängste. Eben weil die Erwartungen insgesamt illusionär werden, kommt es nach Marquard „bei Enttäuschungen und Positivillusionen nicht mehr zur Ernüchterung, sondern zu einer Art negativer Trunkenheit: Die Überhoffnungen kippen ... um in Panik“[84]. Bester Beleg dafür sei die „heutige Neigung zur Negativierung der Fortschrittskultur“[85].

Marquard macht für das Klima hysterischer Angst, mit der derzeit der Kulturfortschritt und vor allem der technische Fortschritt bewertet wird, das folgende Dreistadiengesetz verantwortlich: Bei den kulturellen Entlastungen des Menschen schreibt er, sei es so, „erst werden sie begrüßt: dann werden sie selbstverständlich: schließlich ernennt man sie zum Feind“[86]. Und entsprechend ändere sich auch das Verhalten der Menschen gegenüber diesen Entlastungen. „Erst arbeiten sie emsig am Aufbau dieser Entlastungen: dann konsumieren sie gleichgültig ihre Errungenschaften und schließlich bekommen sie Angst vor ihnen und greifen sie an“[87]. Dabei disponiere erst die Entlastung vom Negativen zur Negativierung des Entlastenden. Marquard versucht diese These durch eine Fülle von Beispielen zu belegen. Er schreibt:

---

[82] Ebd. 86. [83] Ebd. 87. [84] Ebd. 88.
[85] Ebd. [86] Ebd. 89. [87] Ebd.

„Je erfolgreicher die Technik als Lebenserleichterung wirkt, desto ungehemmter wird sie zur Lebenserschwerung umerfahren; und je mehr Umweltschonung sie faktisch ermöglicht, desto mehr wird sie zur Umweltbelastung erklärt. Je effektiver der Kapitalismus Wohlstand produziert, desto energischer wird er zum Übelstand ernannt: je mehr der Markt Probleme löst, desto mehr erscheint er selbst als Problem ... Je sicherer der Staat Bürgerkriege verhindert, desto hemmungsloser gilt er selbst als Bürgerkriegsgrund: je mehr die parlamentarische Demokratie den Menschen Repressionen erspart, um so leichter proklamiert man sie selbst zur Repression. ... Je mehr das Recht die Gewalt ablöst, umso mehr gilt schließlich das Recht selbst als – gegebenenfalls ‚strukturelle' – Gewalt"[88].

Allerdings ist die moderne Welt für Marquard nicht nur ein Zeitalter der Weltfremdheit, sondern gleichzeitig auch ein Zeitalter kompensatorischer Kontinuitäten. Als solche nennt er einmal den historischen Sinn, zum anderen den Sinn für Usancen und schließlich das Festhalten der Aufklärung. Die Notwendigkeit des historischen Sinns liegt s. E. auf der Hand, denn gerade wenn unsere Welt immer weniger Herkunft und immer mehr Zukunft ist, ist es unabdingbar, die Herkunftswelt historisch präsent zu halten. Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Geisteswissenschaften, deren hermeneutische Aufgabe in der Wiedervertrautmachung fremd werdender Herkunftswelten besteht. Konkret geschieht das in der Weise, daß sie Geschichten erzählen, und zwar handelt es sich hier einmal um Sensibilisierungsgeschichten, die kompensatorisch zur farblos werdenden Welt den Farbigkeitsbedarf der Menschen befriedigen, zum anderen um Bewahrungsgeschichten, die kompensatorisch zur fremd werdenden Welt den lebensweltlichen Vertrautheitsbedarf sicherstellen und schließlich um Orientierungsgeschichten, die kompensatorisch zur undurchschaubar und kalt gewordenen Welt den lebensweltlichen Sinnbedarf decken, indem sie zur Identifizierung mit Traditionen ermuntern[89].

Zum historischen Sinn kommt als zweites der Sinn für Usancen hinzu, Marquard spricht auch von Üblichkeiten und betont, ohne solche zur Routine gewordenen Usancen des Wissens und Handelns könnten wir nicht leben. Dieses Plädoyer für die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten dürfe freilich nicht in dem Sinne verstanden werden, daß stets alle Traditionen unangetastet und alle Üblichkeiten unverändert bleiben müßten, im Gegenteil: Üblichkeiten seien stets reformierbar, es bedeute nur: „stets müssen mehr Üblichkeiten aufrechterhalten werden als verändert, sonst ruiniert man unser Leben"[90].

Was das dritte Kontinuitätsmoment angeht, das Festhalten an der Aufklärung, so ist letztere für Marquard gleichbedeutend mit dem Willen zur Mündigkeit, dem Willen zum Erwachsensein und dem Willen zur Nüchternheit. Eine so verstandene Aufklärungstradition – Marquard spricht in diesem Zusammenhang auch von der Usance Modernität – glaubt Marquard vor denen retten zu müssen, die Aufklärung zum „Kur-

[88] Ebd. 91. [89] Vgl. ebd. 105f. [90] Ebd. 125.

sus in Weltfremdheit" umfunktionieren wollen bzw. zu einem „Doping für Revolutionäre"[91].

Im ganzen plädiert Marquard für ein unemphatisches Ja zur modernen Welt. Was wir brauchen, so schreibt er, sei eine „Nichtkrisentheorie der Moderne, die von der Fortschrittstheorie verschieden ist" und die von dem Grundsatz ausgeht: „Die moderne Welt ist mehr Nichtkrise als Krise, weil in ihr Störungen kompensiert"[92] werden können. Mit diesem Plädoyer für den Kompensationsgedanken, der auf der Vorstellung einer „Balance von technologischen Innovationen und kompensierenden Bewahrungen"[93] beruht, geht einher das Bekenntnis zu einem (skeptischen) Konservativismus, den er so zu verdeutlichen sucht: Konservativ so schreibt er, sei „ein ganz und gar unemphatischer Begriff, den man sich am besten von Chirurgen erläutern läßt, wenn diese überlegen, ob konservativ behandelt werden könne oder ob die Niere, der Zahn, der Arm oder der Darm herausmüsse". Lege artis schneide man „nur, wenn man muß (wenn zwingende Gründe vorliegen), sonst nicht und nie alles", denn aus einem Menschen könne man „nicht den ganzen Menschen herausschneiden"[94]. Die politische Nutzanwendung liegt auf der Hand. „Analog läßt sich nicht alles ändern und darum nicht jedes Nichtändern unter Anklage stellen", wie es diejenigen tun, „welche den Begriff des Konservativen perhorreszieren"[95]. Vielmehr gilt: „Die Beweislast hat der Veränderer"[96].

4. Systemfunktionalismus und Moderne (N. Luhmann)

Wenn Marquard gegen eine Kritik der gesellschaftlichen Moderne lebensweltliche Plausibilitätsargumente ins Feld führt, so stützt sich Luhmann auf eine systemtheoretische Argumentation. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, daß die Gesellschaft „ein soziales System" ist, „das *aus Kommunikationen und nur aus Kommunikationen* besteht"[97] und in mehrere Teilsysteme zerfällt, die nach Maßgabe ihrer eigenen Struktur auf Umweltereignisse reagieren. Ein entscheidendes Proprium der *modernen* Gesellschaft ist, daß „die primären Teilsysteme der Gesellschaft ... nicht mehr auf der Basis von Familien und Wohngemeinschaften und auch nicht auf der Basis von Schichtung gebildet" sind, sondern sich „an spezifischen Funktionen" orientieren, „die sie für das Gesellschaftssystem erfüllen, also an Politik oder Wirtschaft, Wissenschaft oder Religion, Recht oder Erziehung, Krankenbehandlung oder Intimkommunikation,

---

[91] Ebd. 94.

[92] *O. Marquard,* Verspätete Moralistik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. 3. 1987, 33.

[93] Ebd.

[94] *O. Marquard,* Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 16.

[95] Ebd. [96] Ebd.

[97] *N. Luhmann,* Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1985, 21.

vielleicht Kunst und anderes mehr"[98]. Die Moderne ist also für Luhmann durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet. Für die Kommunikation als zentralen gesellschaftlichen Operationsmodus bedeutet dieser Prozeß funktionaler Differenzierung, daß alle bedeutsame und folgenreiche Kommunikation einzelnen Funktionssystemen zugeordnet ist.

So verschieden die einzelnen Funktionssysteme auch reagieren bzw. so verschieden die strukturellen Bedingungen in ihrer Resonanzfähigkeit festgelegt sind, eines ist ihnen allen allerdings gemeinsam: „Sie prozessieren ihre Kommunikation nach Maßgabe eines binären Code"[99], der unter dem Gesichtspunkt der Funktion universelle Geltung beansprucht und – klassisches Beispiel ist hier der Code der zweiwertigen Logik – dritte Möglichkeiten ausschließt. Konkret bedeutet dies:

„Im Wissenschaftssystem geht es immer um wahr oder unwahr, im Rechtssystem um Recht oder Unrecht, im Wirtschaftssystem um die Frage, wer Eigentum hat oder nicht hat und im Anschluß daran um zahlen oder nicht zahlen. Die Politik ist heute zentriert auf den legalen Gebrauch staatlicher Autorität zu kollektiv bindendem Entscheiden, und in Bezug darauf kann man an der Regierung sein oder in der Opposition. Das Erziehungssystem seligiert für Karrieren und entscheidet deshalb dauernd anhand eines Selektionscodes von Lob und Tadel, besseren bzw. schlechteren Zensuren, Versetzungen, Schulübergängen, Abschlüssen. Im Religionssystem geht ... es um den Code von Immanenz und Transzendenz."[100]

Die binären Codes reichen jedoch noch nicht aus, um begreiflich zu machen, wie die Operationen der Gesellschaft tatsächlich reguliert werden. Zu den Codes müssen die Programme hinzutreten. Darunter versteht Luhmann Strukturen, die es ermöglichen, richtiges und unrichtiges oder, wie es bezeichnenderweise heißt, brauchbares und unbrauchbares Verhalten zu unterscheiden. Erst anhand von solchen Programmen kann man in den Funktionssystemen sinnvoll kommunizieren. Als Beispiele für solche Programme nennt Luhmann etwa „Theorien im Bereich der Wissenschaft, Gesetze und Verträge im Bereich des Rechts. Investitionen in Produktionsunternehmen im Bereich der Wirtschaft"[101].

Ungeachtet der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft in Einzelsysteme gibt es eine Einheit des Gesamtsystems. Man sucht sie allerdings vergeblich, wenn man sie „in der Organisation eines Netzwerks von Kommunikationsbahnen, von Steuerungszentren und Impulsempfängern"[102] begreift. Wenn man auf diese Weise verfährt, stellt sich nach Luhmanns Worten vielmehr rasch der Eindruck ein, „daß die guten Absichten sich nicht realisieren lassen, weil irgendwo etwas gegensteuert"[103], und man landet schließlich „bei mythologischen Erklärungen dieses Sachverhalts durch Kapitalismus, Bürokratie oder Komplexität"[104]. Statt dessen sei davon auszugehen, daß jede Teilsystembildung die Einheit des Gesamtsystems in eine spezifische Differenz von

[98] Ebd. [99] Ebd. 24. [100] Ebd. [101] Ebd. 25.
[102] *N. Luhmann*, Ökologische Kommunikation, Opladen 1986, 203.
[103] Ebd. [104] Ebd. 204.

Teilsystem und gesamtsysteminterner Umwelt zerlegt, und auf diese Weise sei es möglich, daß jedes Teilsystem das Gesamtsystem auf eine jeweils spezifische Weise reflektiert, die andere Möglichkeiten der Teilsystembildung offenläßt.

Aus dem eben Gesagten folgt auch, daß jeder binäre Code eines einzelnen Funktionssystems weltuniversale Geltung beansprucht, aber nur für seine Perspektive. Alles kann beispielsweise wahr oder unwahr sein, aber nur „nach Maßgabe der spezifischen Theorieprogramme des Wissenschaftssystems“ [105]. Das bedeutet zugleich, daß kein Funktionssystem für das andere einspringen, keines ein anderes ersetzen oder auch nur entlasten kann. Konkret: „Politik kann nicht für Wirtschaft substituiert werden, Wirtschaft nicht für Wissenschaft, Wissenschaft nicht für Recht oder für Religion, Religion nicht für Politik.“ [106] Das schließt natürlich nicht aus, daß es zu Prozessen der Entdifferenzierung kommt. Luhmann erwähnt konkret Experimente des Sozialismus mit einer Politisierung des Produktionssektors der Wirtschaft oder auch Tendenzen zur Islamisierung von Politik, Wirtschaft und Recht, allerdings, so meint er, der Preis dafür sei hoch, zudem würden diese Experimente nur sehr partiell durchgeführt und tasteten zum Beispiel das Geld als Kommunikationsmedium der Wirtschaft nicht an, sondern allenfalls die rein wirtschaftliche Kalkulation der Kapitalinvestition und der Preise, und schließlich würden sie auch „durch Immunreaktion des Systems der Weltgesellschaft gestoppt“ [107]. Im übrigen gilt auch: Die Nichtsubstituierbarkeit der einzelnen Funktionssysteme ist durchaus kompatibel mit Interdependenzen der verschiedensten Art. Luhmann verweist hier etwa auf die Tatsache, daß kleine Veränderungen in einem Teilsystem per Resonanz immense Veränderungen in einem anderen auslösen können und nennt folgende Beispiele:

„Geldüberweisungen an einen Politiker, die im Wirtschaftsgeschehen – gemessen etwa an den mehreren hundert Milliarden Dollar, die täglich hin und her geschoben werden – keine Rolle spielen, können politisch zum Skandal werden. Theoretisch unbedeutende wissenschaftliche Entdeckungen können medizinisch in Quälerei ausarten. Rechtsentscheidungen, die im Rechtssystem selbst kaum Auswirkungen auf andere Entscheidungen haben, können ganze Politikbereiche blockieren.“ [108]

Luhmann verhehlt nicht, „daß sich in Bezug auf wohl alle Funktionssysteme Sinnzweifel eingestellt haben, die sich in ... Erfahrungen des alltäglichen Lebens aufdrängen“ wie der Tatsache, daß „gute Absichten schlimme Nebenwirkungen“ zeitigen und die dem funktionalen Arrangement der modernen Gesellschaft zugrundeliegende Rationalität „zunehmend als pervertiert“ [109] erscheinen lassen. Er ist auch bereit einzuräumen, daß die gegenwärtige Krisen- und Katastrophenstimmung wenn auch „auf sehr übertriebene Weise“ zum Ausdruck bringt, „daß das Prin-

[105] Ebd. 207. [106] Ebd. [107] Ebd. 208.
[108] Ebd. 222. [109] Ebd. 233.

zip der Selbstdifferenzierung nicht so problemlos ist, wie es die Fortschrittsideologen der Modernität vom 17. bis 19. Jahrhundert zunächst meinten"[110]. Trotzdem läßt er keinen Zweifel daran: „Irgendwie müssen wir mit dieser Gesellschaft zurechtkommen", denn „es ist keine andere in Sicht"[111]. Von daher hält er es auch für müßig zu fragen, „ob wir uns nicht in eine ‚Postmoderne' versetzen könnten oder sogar schon im Begriff sind, diesen Übergang zu vollziehen"[112]. Die wirklichen Verhältnisse böten dazu „keinerlei Anhaltspunkte"[113].

In diesem Zusammenhang setzt er sich kritisch mit den sog. neuen sozialen Bewegungen auseinander, die er „im Hinblick auf die binären Codes der großen Funktionssysteme" so charakterisiert:

„Man möchte die Spannung zwischen Haben und Nichthaben vermeiden, die Schärfe der Differenz von Recht und Unrecht durch Verständnis für die Menschen mildern. Man möchte die Umwelt gegen die funktionsrelationalen Codierungen der Gesellschaft zur Geltung bringen. Man möchte alles in allem gegenüber jeder Codierung die Position des ausgeschlossenen Dritten einnehmen und dann wie unvermeidlich als eingeschlossener ausgeschlossener Dritter in der Gesellschaft leben: als Parasit."[114]

Nicht minder kritisch setzt sich Luhmann mit der grünen Politik auseinander, der er vorwirft, statt eine rationale Einstellung zu ökologischen Fragen zu suchen, mit dem Faktor Angst zu operieren[115]. Auch wenn systemtheoretische Analysen gegenüber einer Moral, die angstbezogene Unterscheidungen propagiert, einen schweren Stand haben, sie sind nach seiner Meinung unabdingbar. Die Gefahr, daß man „im Abstraktionsrausch der Theorie eine Beruhigung gegenüber drängenden Realproblemen suchen" könnte, sieht Luhmann nicht, allerdings, so meint er, würden solche Analysen bei vernünftiger Handhabung „eher zu einer Vermehrung der Problemperspektiven führen als zu ihrer Verdrängung"[116]. Trotzdem sind für ihn die Alternativen, welche die Angstrhetorik bietet, inakzeptabel. Denn sie haben, wie er schreibt, „die Eigenart, zwar handlungsnah aber realitätsfern zu sein" und „blenden in einer kaum zu verantwortenden Weise gesellschaftliche Interdependenzen und Wirkungsvermittlungen aus."[117]

---

[110] *Luhmann*, Gesellschaft 22. [111] Ebd. [112] *Luhmann*, Kommunikation 219.
[113] Ebd. [114] Ebd. 234.
[115] Nicht ohne Polemik vermerkt er zu diesem Thema: „Angst wird ... zum funktionalen Äquivalent für Sinngebung; und zwar zu einem haltbaren Äquivalent, da Angst (im Unterschied zur Furcht) durch keines der Funktionssysteme weggeregelt werden kann ... Angst kann nicht rechtlich reguliert und wissenschaftlich widerlegt werden. Versuche, die komplizierte Struktur von Sicherheitsproblemen unter wissenschaftlicher Verantwortung aufzuklären, liefern der Angst nur neue Nahrung und Argumente ... Angst ist also von den Funktionssystemen aus nicht zu kontrollieren ... Angst widersteht jeder Kritik der reinen Vernunft. Sie ist das moderne Apriori – nicht empirisch – sondern transzendental. Sie ist das Prinzip, das nicht versagt, wenn alle Prinzipien versagen. Man kann ihr eine große politische und moralische Zukunft voraussagen. Ein Glück nur, daß die Rhetorik der Angst wahrscheinlich nicht in der Lage ist, reale Angst zu erzeugen" (*Luhmann*, Kommunikation 238ff.).
[116] Ebd. 247. [117] Ebd. 248.

Luhmann hat bei seiner Verteidigung der Errungenschaften der Moderne aber nicht nur die neuen sozialen Bewegungen und die Grünen im Visier, die s. E. beide ohne Verständnis sind für strukturelle Systembedingungen, er setzt sich auch explizit mit der Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule auseinander. Während er Adorno lediglich nennt, übrigens in einem Atemzug mit Gehlen, und beiden ein gleichermaßen „resigniertes Kommentieren des Untergangs“[118] vorhält, ohne eine Möglichkeit zu sehen, an solche Positionen anknüpfen zu können, hält er Habermas' Position immerhin für einer Auseinandersetzung wert.

Zunächst gibt er Habermas recht. Wenn dieser nämlich feststellt, dadurch, daß die Systemtheorie behaupte, moderne Gesellschaften hätten überhaupt nicht die Möglichkeit, eine vernünftige Identität auszubilden, fehle ihr jeder Bezugspunkt für eine Kritik an pathologischen Formen der Moderne, so hat Luhmann dagegen nichts einzuwenden. Das Projekt der Moderne, wie Habermas es sieht, werde tatsächlich durch die Systemtheorie nicht fortgesetzt, denn auf der Basis der von Habermas in Umlauf gebrachten Semantik der Moderne könne die moderne Gesellschaft nicht zureichend begriffen werden.

Gleichwohl bleibt für ihn der Hinweis von Habermas beachtlich, „daß eine azentrische Gesellschaft sich nicht ihrer eigenen Rationalität versichern könne, sondern sich den Teilsystemrationalitäten ihrer Funktionssysteme ausliefern müsse“[119]. Das gilt nach Luhmann auch für den dagegen gerichteten Protest, der „das Ganze im Ganzen weder sein noch repräsentieren“ könne, sondern ein partielles Phänomen bleibe und bestenfalls ein „korrosives Mißtrauen ohne eigene Rationalität“ zu erreichen vermag[120]. Denn daran führt kein Weg vorbei: In der modernen Gesellschaft ist „jeder Anspruch eines Teils, das Ganze zu sein oder die Identität zu repräsentieren ... unangemessen und führt in eine eigentümliche Realitätsferne und Verlorenheit. Auch Eifer und Verantwortungsbewußtsein können niemanden in dieser Art privilegieren“[121].

Von daher ist Luhmann der Überzeugung, daß die Probleme der gesamtgesellschaftlichen Rationalität völlig neuartig angegangen werden müssen. Wenn diese aber nicht mehr in der Selbstreferenz der Vernunft lokalisiert werden kann und sei es mit Habermas „in der Selbstreferenz des diskursiv ermittelten Vernünftigen“, wenn sie „weder in den Rationalitätsprojektionen einzelner Funktionssysteme (und sei es der Wissenschaft)“ liegen kann noch „in ihrer Gesamtablehnung als unvernünftig“[122], wie kann sie dann überhaupt gedacht werden? Luhmanns Antwort: Gesamtgesellschaftliche Rationalität müsse „gewissermaßen standortfrei“ gedacht werden – „als Unterscheidung, die unterschiedlich realisiert werden kann“[123]. Ein hinreichend allgemeines und bisher noch

[118] Ebd. 236. [119] Ebd. 251. [120] Ebd.
[121] Ebd. 252. [122] Ebd. 254. [123] Ebd.

nicht überbotenes Konzept dafür bietet s. E. „eine Generalisierung der Methode funktionaler Analyse, wenn man sie als Differenzerzeugung begreift“ [124]. Selbst wenn ihr wissenschaftlicher Status umstritten sei, könne man doch „in der generellen Regel, von Bezugsproblemen auszugehen und nach funktional äquivalenten Möglichkeiten ihrer Behandlung Ausschau zu halten, ein verallgemeinerungsfähiges Prinzip sehen, wie bei dem Problem von Einheit und Differenz zu verfahren sei“ [125]. Luhmann ist überzeugt, daß „bei allen immensen Schwierigkeiten, alles Vorgefundene ins Licht von funktional äquivalenten Möglichkeiten zu setzen“ gute Chancen bestünden, „diese Orientierungsform, auch ohne wissenschaftliche Absicherung, also originär, in anderen Funktionssystemen zu praktizieren“ [126]. Dabei läßt er allerdings keinen Zweifel daran, daß der von ihm entwickelte Begriff von Rationalität „nie Systemzustände bezeichnet“ und daher „auch nicht zu anzustrebenden Endzuständen, Zielen oder ähnlichem gerinnen kann“ [127]. Vielmehr stellt er klar, es handele sich hier „weder um eine substantielle noch um eine teleologische Rationalität“, es gehe hier „nie um Einheit“, sondern „immer um Differenz und um die Auflösung aller Einheit in Differenz“ [128].

5. Resümee

Soviel zu einem kurzen Durchgang durch einige, zumindest für den deutschsprachigen Raum repräsentative Positionen in Sachen Moderne und Postmoderne, die deutlich machen, daß die Sprachregelung in diesem Fall alles andere als eindeutig ist. Habermas setzt die Tradition der Moderne mit der Tradition der Aufklärung gleich, daher gehören die Konservativismen (einschließlich der Systemtheorie), von denen er sich absetzt, für ihn allesamt zur Gegenaufklärung und damit auch zur Postmoderne [129]. Im übrigen ist er an einem klaren Schnitt interessiert zwischen Moderne und Postmoderne. Wellmers Interesse geht dagegen dahin, das Körnchen Wahrheit im gegenwärtigen Postmodernismus herauszufinden. Daher stehen bei ihm mögliche Bezüge zwischen Moderne und Postmoderne im Vordergrund. Auch wenn er die These des Postmodernismus vom Tod der Vernunft nicht teilt, immerhin soweit würde er ihm recht geben, daß es einer Selbstüberschreitung der Vernunft bedarf, und insofern die Suchbewegung des Postmodernismus in diese Richtung zielt, ist sie s. E. ernstzunehmen. Wenn Marquard aufgrund der gegenaufklärerischen Attitüde seines Neokonservativismus von Habermas zu den Anwälten der Postmoderne gerechnet wird, so würde Marquard aufgrund seines anderen Verständnisses von gesellschaftlicher Moderne umgekehrt Habermas zu den Vertretern eines „futurischen Antimodernis-

[124] Ebd. [125] Ebd. 255. [126] Ebd. [127] Ebd. 258. [128] Ebd.

[129] Eine Ausnahme macht hier einzig der sog. Altkonservatismus, der sich ja explizit, wie Habermas sagen würde, auf vormoderne Positionen beruft.

mus" und damit zur Postmoderne zählen. Außerdem ergeben sich von Wellmers Verständnis von Postmoderne, zumindest was den Vernunftbegriff angeht, Bezüge zu Marquard. Denn die Abkehr von Letztbegründungsansprüchen, die er fordert, und sein Plädoyer für einen pluralistischen Vernunftbegriff finden eine Entsprechung in dem, was Marquard den ‚Abschied vom Prinzipiellen' und das ‚Lob der Buntheit' nennt, wenn natürlich auch die Stoßrichtung in beiden Fällen eine andere ist. Wellmers Anliegen bleibt die Gesellschaftsveränderung, während Marquard gerade vor den ruinösen Folgen einer Gesellschaftsveränderung warnen zu müssen glaubt, welche den Blick für die Realitäten verloren hat. Schließlich gilt auch für Luhmanns Denken: Während er für Habermas als der prominenteste Vertreter der Postmoderne erscheinen muß, weil er den gesellschaftlichen Status quo gewissermaßen systemtheoretisch zementiert, unterbieten umgekehrt Habermas gesellschaftstheoretische Vorstellungen für Luhmann den in der Moderne möglichen und auch notwendigen Standard gesellschaftstheoretischer Konzeptualisierung. Im übrigen setzt sich Luhmann von all denen ab, die auf eine andere Moderne aus sind, daher seine scharfe Absage an die Grünen und die neuen sozialen Bewegungen.

Einmal abgesehen davon, daß die Sprachregelung in Sachen Moderne und Postmoderne je nach den politischen Optionen der Autoren verschieden ist, stellt sich natürlich auch grundsätzlich die Frage nach dem zeitdiagnostischen Erfahrungsgehalt dieser Nomenklatur. Kaufmann weist darauf hin, daß es nicht sinnvoll sei, die Moderne als „exemplarischen Endzustand" zu beschreiben, wie Habermas das tut, wenn er von der Moderne als einem unvollendeten Projekt spricht, denn dadurch werde „das bedrohlich Wirkende an der Moderne, nämlich die kollektive Ziellosigkeit ihrer Bewegung sozusagen wegdefiniert", modern seien soziale Verhältnisse vielmehr dann und insoweit „als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht ist"[130]. Welche Konsequenzen eine solche Sicht von Moderne für das Problem der Postmoderne hat, wird von Münch weiter entfaltet. Er schreibt:

„Die sozio-kulturelle Evolution ist ein an sich – solange es Menschen gibt – nie endender Entwicklungsprozeß. Was wir heute als Kultur der Moderne betrachten ist ihr gegenwärtiger Zustand. ... Von einer Ablösung der Moderne durch die Postmoderne zu sprechen, wie das auf fast allen Gebieten – von der Wirtschaft über die Wissenschaft bis zur Kunst – geschieht, ist unangemessen. Dieser ... voreiligen Verabschiedung der Moderne liegt eine unangebrachte Verengung des Begriffs der Moderne zugrunde. Die Moderne hat sich in der Neuzeit als ... permanente Zurückweisung aller Tradition durchgesetzt. ... Die Dynamik der Entwicklung ist also das grundlegende Merkmal der modernen Kultur. Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, der Funktionalismus der Bauhaus-Architektur oder die abstrakte Malerei sind nicht die Moderne schlechthin. Wer das nicht erkennt, muß natürlich in der Überraschung, daß sich diese Erscheinungen geändert haben, einen neuen Begriff für neue Realitäten suchen. Weil man nicht

[130] *F. X. Kaufmann*, Religion und Modernität, in: J. Berger, Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Soziale Welt, Sonderband 4, Göttingen 1986, 283–307, 292.

richtig weiß, was der besondere Charakter des Neuen ist, weicht man auf den Begriff der Postmoderne aus. Was folgt dann aber auf die Postmoderne? Die Post-Postmoderne, danach die Post-Post-Postmoderne. Das ergibt nicht viel Sinn. ... Es wäre gerade ein Widerspruch zum Prinzip der Moderne, wenn unsere heutigen gesellschaftlichen Strukturen denen des 19. Jahrhunderts völlig gleichen würden; die Tatsache ihres Wandels ist gerade ein Beweis ihrer Lebendigkeit. Diesen Wandel als einen Übergang von der Moderne zur Postmoderne zu bezeichnen beweist nur, wie wenig man sich Gedanken über den Sinn des Begriffs der Moderne macht"[131].

Der Begriff der Postmoderne ist also als Epochenbezeichnung ungeeignet. Gleichwohl muß gefragt werden, was sich in der Rede von der Postmoderne, die gegenwärtig en vogue ist, artikuliert. Es ist wohl generell die Erfahrung von Zäsuren und Kontinuitätsbrüchen innerhalb des Modernisierungsprozesses, die hierin zum Ausdruck kommt. Bei aller berechtigten Kritik an einem durch die gesellschaftliche Realität nicht gedeckten Reden von Postmoderne, man macht es sich von (neo)konservativer Seite zu einfach, wenn man diese Erfahrung nicht ernstnimmt und sie, wie Marquard das etwa tut, im Hinblick auf historische Beispiele herunterzuspielen sucht. Die aktuellen Gefahrenlagen, die teils dadurch entstehen, „daß die Gesellschaft durch Eingriffe in die natürliche Umwelt die Bedingungen ihrer eigenen Fortexistenz unterminiert" und teils dadurch, „daß waffentechnische Neuerungen buchstäblich eine Selbstauslöschung der Menschheit in den Horizont des Möglichen rücken"[132], müssen ernst genommen werden. Daß sie Angst auslösen, ist nur natürlich, auch wenn solche Angst nicht in Panikmache ausarten darf. Darin ist Marquard und Luhmann recht zu geben. Das schließt aber nicht aus, daß die praktische Politik nicht auch den berechtigten Ängsten der Menschen Rechnung tragen muß. Jedenfalls ist der Hinweis auf die kompensatorische Funktion der Geisteswissenschaften angesichts der Folgeprobleme des Modernisierungsprozesses nicht ausreichend, ebensowenig wie der bloße Hinweis auf Systemnotwendigkeiten.

Auf der anderen Seite sind allzu simple Szenarios des Ausstiegs aus der Moderne derart, daß die Technologie durch das Handwerk, die zentrale Energieversorgung durch die Windmühle hinter dem Bauernhof, die Warenökonomie durch einfache Bedarfsdeckung, die moderne Medizin durch Selbstdiagnose und Selbsttherapie, die professionelle Politik der Experten durch die Entscheidung der betroffenen Laien und die Wissenschaft durch konkrete Erfahrung und Praxis des Alltags zu ersetzen sei[133], wenig hilfreich, denn sie überspringen in unzulässiger Weise die realen Gegebenheiten einer funktional hochgradig ausdifferenzierten, aber deshalb auch hochgradig störanfälligen Gesellschaft.

Es geht vielmehr darum, aufgrund der bestehenden Systemgegebenheiten nach Möglichkeiten der Veränderung Ausschau zu halten. Daß

[131] *R. Münch*, Die Kultur der Moderne, Frankfurt 1986, 11–13.
[132] *J. Berger*, Einleitung zu: Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, 8 (Anm. 130).
[133] Vgl. hierzu *Münch*, Kultur 852.

dies nicht eo ipso unmöglich ist, zeigen etwa die Überlegungen von C. Offe zur Utopie der Null-Option, die im übrigen auch deutlich machen, daß utopisches Denken nicht zwangsläufig, wie Marquard suggeriert, auf einen weltfremden Utopismus hinauslaufen muß.

Interessant ist bei Offe zunächst einmal die Beschreibung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität, bei der sich durchaus Bezüge zu dem ergeben, was auch Luhmann herauszustellen sucht. Was für moderne westliche Gesellschaften nämlich nach Offe charakteristisch ist, sind markante Beschränkungen der kollektiven Handlungskapazität. Schon politische Steuerungsaufgaben mittlerer Größenordnung wie eine „alle bekannten Tatsachen, absehbaren Entwicklungen und sanktionierten Ansprüche tatsächlich in Rechnung stellende Steuer- und Rentenreform" stellen heute ein „hoffnungslos schwieriges und zeitraubendes Vorhaben"[134] dar. Völlig aussichtslos erscheint hingegen die Lösung von Steuerungsproblemen, die der Natur ihres Gegenstandes entsprechend nicht im nationalstaatlichen Rahmen bewältigt werden können, wie die Bewältigung der Armutsprobleme der dritten Welt oder die Wahrung minimaler ökologischer Balancen.

Im Blick auf solche Beschränkungen der kollektiven Handlungsmöglichkeiten stellt sich Offe dann die Frage, „ob die Rede von der modernen Gesellschaft nicht eher ein illegitimer Euphemismus ist und wir stattdessen präziser von einer Gesellschaft sprechen würden, die zwar viele Prozesse sektoraler Optionssteigerung durchgemacht hat und infolgedessen über tatsächlich moderne Verwaltung und Kunst, moderne Industrie und Kommunikationswege, modernes Militär und Erziehungswesen verfügt", aber nicht mehr *als* Gesellschaft die Fähigkeit hat, „ihre eigene Zukunft als Projekt zu konzipieren oder auch nur auf elementare Sollwerte einzuregeln"[135].

Angesichts der Tatsache, daß also die Entwicklung der Moderne im Ergebnis darauf hinausläuft, daß wir bei aller rationalen Kapazitätssteigerung der Teilsysteme auf der Makro-Ebene der Gesamtgesellschaft nur „das hilflose Erleben blinder Fatalitäten"[136] konstatieren können, diskutiert Offe dann drei Möglichkeiten, wie man versuchen kann, hier Abhilfe zu schaffen. Einmal kann man, wie er deutlich macht, eine Steigerung der Steuerungsleistung in den Subsystemen versuchen. Allerdings hält er diesen Versuch für wenig aussichtsreich. Denn er läuft darauf hinaus, „den funktionalen Primat eines gesellschaftlichen Subsystems – sei es des Marktes, des Staates oder der Gemeinschaft – wiederherzustellen"[137] mit dem Effekt, daß der Regelungsbedarf nicht etwa abnimmt, sondern noch anwächst. Aber auch die Mischung von unterschiedlichen Steuerungsmechanismen bringt ihm zufolge keinen durchschlagenden

[134] *C. Offe*, Die Utopie der Null-Option, in: *Koslowski u. a.*, Moderne 143–172, 156 (Anm. 1).
[135] Ebd. 157. [136] Ebd. [137] Ebd. 164.

Erfolg. Sobald man nämlich ernst macht mit Misch-Rezepturen wie „Soviel Markt wie möglich, soviel Staat wie nötig" und gar noch eine Portion Gemeinsinn in das komplexe Steuerungsmodell einzubringen suche, stoße man auf „ausgeprägte wechselseitige Intoleranzen und Rivalitäten zwischen diesen Medien, wenn nicht gar ... imperialistische Alleinzuständigkeitsansprüche"[138].

Angsichts dieser Negativbefunde bringt er dann als dritte Möglichkeit die Utopie der Null-Option ins Spiel, die darin besteht, daß man statt weitere gesellschaftliche Optionen auszuschöpfen und damit eine weitere Eskalation von unbewältigten Steuerungsproblemen zu verursachen, im Sinne einer rationalen Selbstbeschränkung auf weitere Optionen verzichtet und dadurch zu einer Senkung des Steuerungsbedarfs beiträgt. Konkret hieße das, soziale, politische und ökonomische Systeme in der Weise umzubauen, daß sie einerseits aus der direkten Abhängigkeit von Vorgaben anderer Handlungssysteme herausgelöst werden und andererseits ihre Umwelt weniger mit Folgeproblemen belasten, was dann unter dem Strich zu einer Ermäßigung des Steuerungsbedarfs führen würde.

Offes Versuch, einen dritten Weg zu beschreiten jenseits der puren Verteidigung bzw. der puren Negation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität, wäre zusammenzusehen mit Überlegungen von Münch. Münch vertritt nämlich die These, daß in dem aktuellen Streit um die Moderne sowohl die Konservativen als auch die Progressiven mit einem verkürzten Bild der Moderne operieren, die Konservativen deshalb, weil sie die konkret existierenden Institutionen von Wirtschaft, Verwaltung, parlamentarischer Demokratie, Technologieentwicklung, Wissenschaft und Rationalität mit der Idee der Moderne gleichsetzen und die neuen oppositionellen Bewegungen, die sich als die Avantgarde der Postmoderne verstehen, deshalb, weil sie in einer kurzschlüssigen Weise bürgerfernen Parlamentarismus, rücksichtslose Ökonomie, Technologie und Wissenschaft als Ergebnisse der vollständigen Verwirklichung der Moderne deuten.

Münch ist nun der Meinung, unter der Voraussetzung, daß beide Seiten in einem größeren Ausmaß Idee und Wirklichkeit trennen, könnte es durchaus zu einem fruchtbaren Zueinander kommen. Die konservative Seite könnte sich nämlich „auf die Erhaltung des Bewährten im Lichte der Ideen konzentrieren" und die progressive Seite sich „der weiteren Ausschöpfung des Bedeutungsgehaltes der Moderne zuwenden"[139]. Beide Seiten könnten in diesem Falle m. a. W. komplementäre Funktionen erfüllen. „Die Progressiven übernähmen die Rolle der Kritik an den bestehenden Institutionen im Lichte der Ideen und die Rolle der Formulierung und des Ausprobierens von Alternativen. Die Konservativen spielten die Rolle, im Lichte der Ideen das herauszustellen, was sich bis-

[138] Ebd. 165. [139] *Münch*, Kultur 859.

lang als Konkretisierung der Ideen bewährt hat." Dazu gehörte dann auch bei den Konservativen die Bereitschaft, das weniger Bewährte aufzugeben und bei den Progressiven entsprechend die Bereitschaft, „das Kriterium der Bewährung von institutionellen Konkretisierungen und Neuformulierungen am Maßstab der Ideen anzuerkennen"[140].

Der Streit um die Moderne entzündet sich aber nicht bloß an Fragen der gesellschaftlichen Praxis, nicht minder umstritten sind hier zentrale Grundannahmen der theoretischen Philosophie, das Subjekt und die Möglichkeit der Metaphysik betreffend.

Genuin ‚alteuropäisch' argumentiert in der Frage des Subjekts von den behandelten Autoren einzig Marquard, der gegenüber den Vertretern eines Über-Wir – so seine polemische Kennzeichnung der Diskursethik – an die Tatsache erinnert, daß „die Unvermeidlichkeit, ein einzelner zu sein, fundamental zum Menschen gehört: als Einsamkeit des Todes und als Einsamkeit jenes Gewissens, mit dem man gerade allein ist, wo man nur noch ‚seinem Gewissen folgen kann'"[141]. Das schließt für ihn selbstverständlich das dialogische und nonverbale Mitsein mit dem anderen nicht aus, aber es bleibt für Marquard dabei: „Wir leben nicht nur ein Gesprächsleben, sondern einzig ein Leben, zu dem auch ein Gesprächsleben gehört."[142]

Habermas hingegen hält eine kommunikative Wende der Philosophie für erforderlich, weil er von der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie überzeugt ist, stellt er doch, wie Frank schreibt, „der an Nietzsche und Heidegger orientierten antisubjektivistischen Philosophie die Diagnose, hier werde – im Gestus trotziger Kompensation – ‚das metaphysisch vereinsamte und strukturell überforderte Subjekt' ..., welches die Ordnung der Dinge nicht länger mehr zu fundieren sich zutraue, einfach abgedankt – ... zugunsten trans- oder vor-subjektiver Ursprungsmächte ..., die unter gewandelten Vorzeichen die ursprungsphilosophische Grundorientierung weitertradieren"[143]. Will man diese Abdankung nicht und will man auch die durch die Bewußtseinsphilosophie aufgeworfenen Probleme loswerden – Habermas nennt etwa „das hektische Hin und Her zwischen transzendentaler und empirischer Betrachtungsweise bzw. zwischen radikaler Selbstreflexion und einem Unvordenklichen, das sich reflexiv nicht einholen läßt"[144], dann bleibt nur der „Übergang zum Paradigma der Verständigung"[145].

Wellmer problematisiert allerdings diesen Übergang im Blick auf Adorno. Wenn dieser von zwangloser Synthesis rede, dann gehe es ihm

---

[140] Ebd.

[141] *O. Marquard*, Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik, in: K. Stierle/R. Warning, Das Gespräch, München 984, 29–44, 44.

[142] Ebd.

[143] *M. Frank*, Die Unhintergehbarkeit des Individuums, Frankfurt 1986, 12.

[144] *Habermas*, Diskurs 346.

[145] Ebd.

nicht in erster Linie um zwanglose Kommunikation zwischen den Sprechern einer Sprache, wie Habermas interpretiert, vielmehr um Fragen des Verhältnisses zwischen Sprache und Wirklichkeit. Konkret zielt Adorno hier nach Wellmer auf die „Anerkennung des Nicht-Identischen im Begreifen der Wirklichkeit und im Selbstverhältnis der Subjekte“[146]. Der Rahmen seiner Überlegungen ist also traditionell gesprochen „die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem als Problem der Erkenntnis und Sprachkritik“, und insofern sieht Wellmer auch Chancen, „Adornos Beharren auf dem Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis“[147] zumindest in diesem Punkt zu rechtfertigen.

Was Luhmann schließlich angeht, so befindet er: „Die Systemtheorie ... hat keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen Systems.“[148] Damit will er zwar nicht leugnen, daß es ohne vorliegendes Bewußtsein keine sozialen Systeme geben könne, aber, so fügt er gleich hinzu, die Subjektivität, das Vorliegen des Bewußtseins, werde „als *Umwelt* sozialer Systeme und nicht als deren *Selbstreferenz* aufgefaßt“[149].

Die Problematik einer solchen Konzeption ebenso wie derjenigen von Habermas, der, wenn auch aus anderen Gründen, in der Frontstellung gegen die Subjektphilosophie ja mit Luhmann übereinkommt, ist von Frank herausgestellt worden. Er betont, weder könne die Intersubjektivität angemessen bedacht werden, ohne daß auch die Struktur der im kommunikativen Handeln zusammengeschlossenen und interagierenden *Subjekte* begrifflich geklärt wäre, wovon Habermas weit entfernt sei, noch sei deutlich, „wie die Rede von ‚selbstreferentiell geschlossenen Systemen‘ ohne expliziten oder impliziten Rekurs auf das Modell selbstreflexiver Subjektivität auskommen kann“. Frank ist der Meinung, gerade die Wiederkehr des Reflexivpronomens (Selbst-) sei „ein untrügliches Indiz für die Aufsässigkeit des verdrängten Modells“[150]. Im übrigen stellt er klar: „Nur Subjekte können sich zu sich selbst verhalten.“[151] Anonymen Systemen Selbstbezüglichkeit zuzuweisen sei allenfalls in einem übertragenen Sinn möglich.

Noch deutlicher als beim Subjektproblem ist bei den behandelten Autoren im Fall des Metaphysikproblems die Abweichung von ‚alteuropäischen‘ Positionen. So möchte Habermas die metaphysische Ursprungsphilosophie ersetzen durch eine Theorie kommunikativer Vernunft, für die wesentlich ist, daß auch die via Konsens gefundenen guten Gründe keine letzten Gründe sein können, denn wir können s. E. „den Kontext,

---

[146] *Wellmer*, Bedeutung 32.
[147] Ebd. 34.
[148] *N. Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt 1984, 51.
[149] Ebd. 234.
[150] *Frank*, Unhintergehbarkeit 12.
[151] Ebd.

in dem wir hier und jetzt eine bestimmte Sorte von Gründen für die besten halten, nicht einfrieren oder a priori ausschließen, daß in anderen Kontexten andere Arten von Gründen als die besseren gelten werden"[152]. Das nehme aber dem Geltungsanspruch, der mit Hilfe dieser Gründe eingelöst werde, gleichwohl „kein Jota von seiner Unbedingtheit"[153]. Denn etwas für wahr halten heiße immer, etwas definitiv für wahr halten. Andererseits gelte aber auch: etwas wissen schließt ein, daß es kritisiert werden kann. So gesehen ändert für Habermas die Tatsache, „daß unsere Gründe wirklich gute Gründe sind und hinreichen, um uns der Wahrheit zu vergewissern, nichts daran, daß sich grundsätzlich das, was wir für endgültig – wahr halten, einmal als Irrtum herausstellen könnte"[154].

Ist es Habermas also um die Entwicklung eines nachmetaphysischen Vernunftbegriffs zu tun, so gilt gleiches auch für Wellmer. Die Metaphysikkritik Adornos und Wittgensteins, auf die er sich bezieht, versteht er nämlich in der Weise, daß sich hier „das Bewußtsein einer bodenlosen, doch nicht hilflosen Vernunft" artikuliere, d. h. „einer Vernunft ohne letztes Fundament und ohne Aussicht auf endgültige Versöhnung"[155], und die Ausarbeitung eines solchen Vernunftbegriffs stellt für ihn eine dritte Möglichkeit dar neben der Alternative Zynismus oder Metaphysik.

Auch Marquard macht kein Hehl daraus, daß der Metaphysik als scientia non humana sed divina der Abschied zu geben sei, gleichwohl bricht er eine Lanze für die Metaphysik als „Fragentransportmittel"[156], denn es sei besser die Fragen, welche die Metaphysik stellt, zu haben als sie nicht zu haben, selbst wenn die Antworten, welche die Metaphysik auf diese Fragen gibt, nicht mehr überzeugend seien.

Luhmann schließlich betont, zwar nicht darüber befinden zu wollen, ob für die moderne Gesellschaft Metaphysik möglich ist. Er versteht die von ihm entwickelte Theorie selbstreferentieller Systeme auch nicht als Metaphysik. Andererseits konstatiert er aber eine „Isomorphie der Problemstellung"[157]. Zugleich ist er sich darüber im klaren, daß die von ihm entwickelte Theorie selbstreferentieller Systeme „außerhalb des Ordnungsbereichs jeder Metaphysik klassischen Stils und ebenso außerhalb des Ordnungsbereichs der klassischen Subjekt-Metaphysik"[158] liegt. Vor allem aber läßt er keinen Zweifel daran, sofern die Theorie selbstreferentieller Systeme funktionierende Wissenschaft beschreibe, ließen sich auch „metaphysische Theorien nicht mehr ohne Bezug auf solche Konzeptualisierungen"[159] entwickeln. Faktisch liefert Luhmann, wie Habermas richtig gesehen hat, einen Kontrastentwurf zur ‚alteuropäischen' Meta-

---

[152] *J. Habermas*, Entgegnung, in: A. Honneth/H. Joas, Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas',Theorie kommunikativen Handelns', Frankfurt 1986, 327–405, 351.

[153] Ebd. [154] Ebd. 352. [155] *Wellmer*, Bedeutung 34.

[156] *Marquard*, Apologie 48. [157] *Luhmann*, Systeme 145. [158] Ebd.

[159] Ebd. 146.

physik[160], der konsequent auf die funktionalistische Rationalität setzt, wobei Luhmann selbst nicht verhehlt, daß die funktionierende Wissenschaft, welche durch die Theorie selbstreferentieller Systeme beschrieben werden soll, nicht nur eine „gläserne Welt produziert, die, wo immer sie sich verdichtet, sich in sich spiegelt und die Durchsichtigkeit in Sicht auf anderes verwandelt", sondern gleichzeitig auch eine „nach innen und außen ins Leere fallende Welt, die sich nur an sich selbst festhalten kann, aber alles Haltbare ebenso ändern kann"[161]. Was an die Stelle der klassischen metaphysischen Ratio treten soll, ist also in allen vier Fällen ein Vernunftbegriff, der entweder mit seiner Nähe zur wissenschaftlichen Vernunft deren Haltlosigkeit erbt (Luhmann) oder als „der kommunikativen Alltagspraxis innewohnende Rationalität"[162] deren Irrtumsmöglichkeit (Habermas) oder als Lichtung des dunklen Grundes der Freiheit[163] deren Bodenlosigkeit (Wellmer), wenn sich besagte Vernunft nicht ohnehin, da ihr das Prinzipielle verschlossen ist, auf die Apologie des Zufälligen beschränken muß (Marquard). So sehr sich nun auch alle behandelten Autoren bemühen, ruinöse Konsequenzen eines solchen Vernunftkonzeptes auszuschalten – Luhmann versucht das durch den Hinweis, daß die funktionalistische Ratio durchaus in der Lage sei, „Brauchbares und Unbrauchbares" zu „sortieren"[164], Habermas durch den Hinweis, auch ohne Fundamentalismus sei kritische Unbedingtheit möglich[165]. Wellmer durch die Distinktion der zwar bodenlosen, aber gleichwohl nicht hilflosen Vernunft, die sich „die Freiheit nehmen muß, ihr Glück zu versuchen"[166], Marquard schließlich durch sein Plädoyer für die kleinen Sinnantworten diesseits der Metaphysik als da sind „Beruf, Familie,... Verantwortungen, ... Verrichtungen und Routinen"[167] – es bleiben berechtigte Zweifel, ob mit einem solchen nachmetaphysischen Vernunftbegriff die Probleme der Moderne zu bewältigen sind.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Kritik Schnädelbachs an der Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit und der Diskursethik als dem vielleicht prominentesten gegenwärtigen Versuch, das einzulösen, worauf es für die ausschließlich auf sich selbst gestellte Moderne nach Habermas ankommt, nämlich ihre Normativität aus sich selber (zu) schöpfen[168]. Schnädelbach weist darauf hin, daß Adorno die Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit „als eine Gestalt der ‚in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung' angesehen"[169] hätte, ebenso wie auch Horkhei-

[160] Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit Luhmanns Metaphysikverständnis neuerdings auch *H. Ebeling,* Das Verhängnis, Freiburg 1987, 38–64.

[161] *Luhmann,* Kommunikation 164. [162] *Habermas,* Unübersichtlichkeit 220.

[163] Vgl. hierzu *M. Seel,* Die Kunst der Entzweiung, Frankfurt 1985, 21, der das, was bei seinem Lehrer Wellmer nur angedeutet ist, näher expliziert.

[164] *Luhmann,* Kommunikation 165.

[165] Vgl. *Habermas,* Entgegnung 349. [166] *Seel* 22. [167] *Marquard,* Apologie 48.

[168] Vgl. *Habermas,* Unübersichtlichkeit 141.

[169] *H. Schnädelbach,* Dialektik und Diskurs, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 12 (1987) 1–23, 20.

mer gegen die Diskursethik eingewandt hätte, daß sie nur das Gerechte, nicht aber das Gute normativ zu begründen in der Lage sei. Es ist also nach Schnädelbach zu unterscheiden, zwischen der Gerechtigkeit bzw. der Allgemeingültigkeit von Aussagen auf der einen Seite, die wir durchaus als unter Intersubjektivitätsbedingungen stehend denken können und dem Guten bzw. dem Wahren auf der anderen Seite, von dem dies nicht gilt, das vielmehr Thema der Metaphysik bleibt, die daher auch unter den Bedingungen der Moderne nicht einfach zu entbehren ist.

Schnädelbach bemüht in diesem Zusammenhang nicht nur Wittgenstein, Adorno und Heidegger, die mit ihrer Rede vom Mystischen, vom Nichtidentischen und vom Sein s. E. jeweils signalisieren wollten, „daß es ... etwas gibt, was nicht methodisch antizipierbar ist, sondern sich zeigen und erfahren werden muß“ [170], er verweist auch ausdrücklich auf Kant. Dessen Rede vom Ding an sich wertet er als Erinnerung an die Tatsache, daß die von der transzendentalen Subjektivität gestiftete Wahrheit als intersubjektive Gültigkeit von Erkenntnisurteilen „doch wohl nicht die ganze Wahrheit sein kann“, ebenso wie Kants Lehre vom höchsten Gut für ihn die Einsicht zum Ausdruck bringt, „daß die vollständige Realisierung des guten Willens noch nicht das gute Leben wäre“, denn die Struktur der Welt müsse zur Moralität passen, „damit aus der Glückswürdigkeit wirklich die Glückseligkeit folgen kann“ [171]. So gesehen verweisen sowohl die theoretische als auch praktische Philosophie Kants auf etwas jenseits unserer praktischen und theoretischen Diskurse, das in ihnen nicht ausdrückbar ist, „von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen“ [172].

Die Kritik an der certistischen Ausrichtung der Metaphysik als „mit den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt unvereinbar“ [173] erweist sich auf diesem Hintergrund als problematisch. Vielmehr läßt sich, was Kaufmann für die Frage Religion und Moderne geltend gemacht hat, auch für die Frage der Metaphysik und Moderne geltend machen, daß nämlich Modernität als legitimierte Veränderlichkeit eines Widerlagers bedarf, soll sie lebbar bleiben [174]. Insofern führt auch in der Moderne in Sachen theoretischer Philosophie kein Weg vorbei an einem metaphysischen Absoluten, ebensowenig wie an dem in der Tat unhintergehbaren individuellen Subjekt.

---

[170] Ebd. – Interessant an diesem Hinweis Schnädelbachs ist sicher auch, daß Adorno, Wittgenstein und Heidegger nicht nur metaphysikkritisch rezipiert werden können, wie Wellmer es versucht, sondern auch gelesen werden können als Autoren, die eine zentrale Einsicht einer, wie Schnädelbach es nennen würde, negativen Metaphysik bewahrt haben.

[171] Ebd. 21.

[172] Ebd.

[173] So *J. Habermas* in seinem Beitrag: Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1984. 898–905, 903.

[174] Vgl. hierzu *Kaufmann*, Religion 307.

ThPh 63 (1988) 34-59

B. Lonergans Methode der Theologie:

Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand

Von Giovanni B. Sala S.J.

1. Lonergans methodologische Untersuchung als Reflexion über das Subjekt

Bernard J. F. Lonergan wurde am 17. Dezember 1904 in Buckingham nahe der kanadischen Hauptstadt geboren. 1922 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Von 1926 bis 1929 studierte er Philosophie im Heythrop College bei Oxford und 1929–1930 Sprachen und Mathematik an der Universität London. In die Jahre 1933–1937 und 1938–1940 fällt sein Studium der Theologie an der Gregoriana-Universität in Rom. Die folgenden dreizehn Jahre verbrachte Lonergan wieder in Kanada, und zwar zuerst in Montreal und dann in Toronto als Professor der Theologie. Ab 1953 dozierte Lonergan an der Gregoriana-Universität, bis er 1965 aus Gesundheitsgründen nach Toronto zurückkehrte. 1971–1972 lehrte er an der Harvard Divinity School. Von 1975 bis 1983 war er als Visiting Distinguished Professor im Boston College, Cambridge, Massachusetts. Er starb am 26. November 1984 in Pickering bei Toronto.

Das „Fontana Biographical Companion to Modern Thought" von London hat 1983 Lonergan in die etwa zweitausend „Schöpfer des modernen Denkens" in unserem Jahrhundert aufgenommen. Das „Lonergan Research Institute" des Regis College, Toronto, wird demnächst anfangen, die „Collected Works of Bernard Lonergan" bei der University of Toronto Press zu veröffentlichen. Das Gesamtwerk soll etwa zwanzig Bände umfassen.

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, Lonergans Konzeption einer Methode der Theologie im heutigen Kontext darzulegen[1]. Da nun die Ausarbeitung einer solchen Methode in der Tat das langfristige Ziel der Bemühungen Lonergans als Lehrer und Forscher über mehr als dreißig Jahre dargestellt hat, möchte ich hier die wichtigsten Etappen der Entwicklung seines Denkens nachzeichnen, um dem Leser den Kontext zu vermitteln, aus dem das Werk entstanden ist und in dem die Hauptideen seiner Methode der Theologie verstanden werden können. Das Denken Lonergans hat sich von Anfang an in Richtung auf eine Methode der Theologie hinbewegt, die dem heutigen geistesgeschichtlichen Kontext angemessen sein soll. Dieses lebenslange Projekt, das allmählich genauer präzisiert wurde, hat sich in seinem tragenden Strang als eine Untersuchung des menschlichen Subjekts in seiner Subjektivität konkretisiert.

[1] *B. Lonergan,* Method in Theology, London 1972. Die deutsche Ausgabe des Werkes wird demnächst beim St. Benno-Verlag, Leipzig, erscheinen.

Warum der Verfasser diesen Weg gegangen ist, der sonst in den Veröffentlichungen zum Thema „Methode der Theologie" nicht üblich ist, hat er folgendermaßen erklärt: „Theologien werden von Theologen hervorgebracht; Theologen haben einen Verstand und benutzen ihn; dieses ihr Tun sollte nicht ignoriert oder übergangen, sondern ausdrücklich in sich selbst und in seinen Implikationen anerkannt werden"[2]. In seinem „Method" will also der Verfasser nicht auf die Inhalte eingehen, mit denen sich die Theologen befassen, sondern auf „die Handlungen, die die Theologen ausführen"[3].

Methodologische Untersuchung und Reflexion über das Subjekt in der dynamischen Struktur seines Bewußtseins sind somit weitgehend in eins gefallen. Denn die von Lonergan vorgeschlagene Methode der Theologie hat ihre anthropologische Komponente in der bewußten Dynamik des menschlichen Geistes. Dementsprechend galt es, diese Subjektivität in all ihren Dimensionen als sinnliche, intelligente, rationale, verantwortliche und auf das absolut transzendente Geheimnis Gottes offene zu erhellen. Ein solches Subjekt in seiner menschlichen und darüber hinaus christlichen Eigentlichkeit liefert die Grundlage und die Norm der theologischen Arbeit.

Diese Thematisierung des Subjektes hat etappenweise stattgefunden. Nach dem entscheidenden Anstoß der Dissertation war für Lonergan die Untersuchung über den Begriff des „Verbum" die erste Annäherung zur menschlichen Interiorität an Hand des Thomas von Aquin. Die eingehende Analyse der Schriften Thomas', um seine Lehre über Erkenntnis und Seele zu gewinnen, hat zur Wiederentdeckung des *intelligere* als Kernmoment im Erkenntnisprozeß geführt. In der darauffolgenden Phase hat diese Entdeckung ihre Frucht im gegenwärtigen Kontext der experimentellen Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaften gezeitigt. Das Resultat war ein achthundert Seiten starkes Buch: „Insight", das wohl bedeutendste Werk Lonergans. In einer dritten Phase hat sich die Aufmerksamkeit auf die existentielle und historische Dimension des Bewußtseins konzentriert. Nachdem Lonergan das Subjekt in all seinen Dimensionen erhellt hatte, konnte er eine Methode für die Theologie ausarbeiten, deren Grundlage und Normen die der Bewußtseinsdynamik innewohnenden und operativen Forderungen sind.

2. Der evolutive Charakter des theologischen Denkens in der Dissertation

Die Dissertation für das Doktorat in der Theologie über die Thomanische Gnadenlehre unter dem Titel „St. Thomas' Thought on *gratia operans*"[4] brachte Lonergan einen doppelten Gewinn. Erster und unmittelba-

[2] Ebd. 25. [3] Ebd. XII.

[4] In Buchform: *B. Lonergan,* Grace and Freedom, Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, London–New York 1971.

rer Gewinn war die Klärung einiger Schlüsselideen der Gnadenlehre und überhaupt der Theologie des mittelalterlichen Meisters. Die Gnadenlehre Thomas' erwies sich als eine höhere Synthese nicht nur hinsichtlich der aufsteigenden Bewegung in der früheren Theologie, sondern auch bezüglich der widerstreitenden Positionen in der späteren „thomistischen" Theologie mit ihrem Höhepunkt im Streit „De auxiliis". Der andere, langfristige Gewinn für den Doktoranden bestand darin, daß er in diesem konkreten und geschichtlich gut belegten Fall mit dem evolutiven Charakter des theologischen Denkens und der menschlichen Erkenntnis überhaupt konfrontiert wurde. Dies muß ihn besonders beeindruckt und zum Studium der menschlichen Erkenntnis und der theologischen Methode veranlaßt haben, wie aus gelegentlichen methodologischen Bemerkungen im Laufe der Untersuchung der Texte Thomas', vor allem aber aus dem einleitenden Teil der Dissertation hervorgeht[5].

Was Thomas selbst getan hatte, um schließlich zur Lehre von der *gratia actualis* zu gelangen, war weder eine Sache von allgemeinen und notwendigen Begriffen noch von syllogistischen Schlußfolgerungen gewesen. Beides gibt es freilich; aber die treibende Kraft der menschlichen Erkenntnis liegt im Verstehen der relevanten Daten. Die Logik, wenn sie sich mit der Erforschung der Daten und dem Bemühen um ein Verständnis derselben verbindet, stellt, weit davon entfernt zu einem statischen System zu führen, die Fehler und Unzulänglichkeiten in den früher vertretenen Ansichten heraus und ruft zusammen mit einer immer volleren Erfassung der Quellen weitere Fragen hervor[6]. Die Entwicklung in der Gnadenlehre des Thomas von Aquin stellte sich als eine Bewegung heraus „zu einer Synthese nicht so sehr durch einen einzigen meisterhaften Zug als vielmehr durch unzählige nacheinander vollzogene Anpassungen, die fortdauernd der Vitalität des Verstandes entstammten"[7].

3. Die Wiederentdeckung des intelligere an Hand des Thomas von Aquin

Genau um die Eigenart der Intelligenz und damit um die intellektuelle Interiorität ging es in der breit angelegten Studie über den Begriff von „Verbum" in den Schriften des Thomas von Aquin, die Lonergan zwischen 1946 und 1949 veröffentlichte[8]. Mit dieser Untersuchung setzte sich Lonergan zum Ziel, Thomas' Lehre über jene herkömmliche Trini-

[5] Dieser Teil der Doktorarbeit, der die spekulative Entwicklung ausführlicher erörtert, wurde erst 1985 in: METHOD, Journal of Lonergan Studies, Bd. 3, Nr. 2, 9–47 veröffentlicht.

[6] *B. Lonergan,* Theology and Praxis, in: A Third Collection, New York–London 1985, 187.

[7] *Lonergan,* Grace 140.

[8] *Lonergan,* „The Concept of *Verbum* in the Writings of St. Thomas Aquinas". In Buchform: *B. Lonergan,* Verbum, Word and Idea in Aquinas, Notre Dame 1967.

tätsanalogie zu ermitteln, die im Geist des Menschen ein Abbild des dreieinigen Gottes sieht, das Abbild nämlich des Hervorgehens des Sohnes vom Vater und des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn. In der Tat lief die textbezogene Untersuchung auf eine Studie in erster Linie über die Erkenntnistheorie, aber auch über die Seelenlehre und Metaphysik Thomas' hinaus.

Wir haben hier Lonergans Wendung zum Subjekt. Denn diese Trinitätsanalogie, gerade weil sie bis auf Augustinus zurückgeht, kann das Abbild Gottes als Eines in drei Personen nicht in der metaphysischen Struktur des menschlichen Geistes, näherhin in der metaphysischen Struktur seiner Erkenntnis- und Willenstätigkeit erblicken. Eine solche metaphysische Struktur lag dem Interesse Augustinus' in seiner Sondierung des menschlichen Geistes mittels einer offenkundig introspektiven Analyse fern. Wenn andererseits Thomas seine Lehre vom „Verbum" im Kontext der Aristotelischen Metaphysik dargelegt hat, ist anzunehmen – dies war die Arbeitshypothese Lonergans –, daß er metaphysische Begriffe und Lehrstücke benutzt hat, um bewußte Handlungen und Wirklichkeiten im Menschen systematisch auszudrücken. Für Lonergan galt es deshalb, diese bewußten Elemente ausfindig zu machen.

Lonergan erläutert den Leitfaden seines Studiums folgendermaßen: „Ich habe angefangen nicht vom metaphysischen Rahmen, sondern vom psychologischen Inhalt der Thomanischen Lehre vom Verstand ... Thomas' Lehre vom inneren Wort ist inhaltsreich und nuanciert: Sie ist nicht bloß eine metaphysische Bedingung einer bestimmten Erkenntnisart; sie will eine Aussage über psychische Fakten sein. Nun aber kann die genaue Natur dieser Fakten nur dadurch ermittelt werden, daß man ermittelt, was Thomas unter *intelligere* verstand"[9]. Ein solcher Ansatz war damals bei den Thomas-Forschern nicht üblich, die eher auf die Erkenntnismetaphysik Thomas' abzielten. Das Ergebnis der Untersuchung unter dieser neuen Perspektive erwies sich als bedeutend verschieden von der damals allgemein akzeptierten Thomas-Interpretation.

Als erstes untersucht Lonergan die „prima mentis operatio". Ihr Kernmoment liegt im „intelligere in sensibili": Verstehen heißt Erfassen, wie die Daten der Sinne (oder des Bewußtseins) aufeinander bezogen sind; das Verstehen fügt der Mannigfaltigkeit des Gegebenen einen Komplex von Beziehungen und damit einen Sinn hinzu, der das Mannigfaltige unter einem bestimmten Aspekt zur Einheit führt. Und gerade in dieser Einheit liegt die Intelligibilität des Gegebenen[10]. Wenn dies stattfindet, wenn

[9] Ebd. 45f.

[10] Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß Lonergans Analyse des Thomanischen *intelligere* als eines der Momente, aus denen die transzendentale Struktur der menschlichen Erkenntnis besteht, einen ursprünglicheren Ort, diesseits der neueren Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen, einnimmt. Kapieren muß man sowohl in den Natur- als auch in den Geisteswissenschaften, wenn ein Fortschritt in diesen Bereichen herbeigeführt werden soll. In beiden Fällen setzt das Verstehen im Sinne des *intelligere* Thomas' Daten voraus; in beiden

man verstanden hat, dann ist unser Geist imstande, jenes innere Wort auszusprechen, das herkömmlich Begriff genannt wird. Dies bedeutet, daß das „Verbum" nicht mechanisch oder automatisch gebildet wird, sondern intelligenterweise nach der dem Geist eigenen Kausalität, die Thomas „emanatio intelligibilis" nennt[11]. Die bekannte Erfahrung, daß ein Unterschied besteht, ob ich eine Definition (oder einen Lehrsatz) wiederhole, weil ich sie auswendig gelernt, oder ob ich dieselbe ausspreche, weil ich ihren Sinn verstanden habe, verdeutlicht unmißverständlich, was das intelligible Hervorgehen als die dem intelligenten Bewußtsein eigene Handlungsweise ist.

Solcherart ist der Ursprung all unserer Begriffe: empirisch und einsichtig zugleich, insofern er im *sentire* und *intelligere* gründet. Lonergan sieht das Überhandnehmen des Scotistischen Konzeptualismus über den Aristotelisch-Thomanischen Intellektualismus als eine der folgenschwersten Involutionen des scholastischen Denkens an. Für den Konzeptualismus liegt das Kernmoment der Erkenntnis nicht im Verstehen, sondern im Begriff (conceptus), der in seiner Eigenschaft als allgemeine und notwendige[12] Vorstellung betrachtet wird. Die Bildung des Begriffs wird ihrerseits ausschließlich metaphysisch erklärt: mit einer Abstraktionslehre, der jegliches introspektiv (d. h. durch die Thematisierung des Vollzugs der Begriffsbildung) nachprüfbare Element fehlt[13].

Die Untersuchung der „secunda mentis operatio", die mit dem Urteil endet, wird nach demselben Muster angestellt. Auch hier liegt der Kern in einem Verstehensakt, diesmal aber einem reflexiven. Denn die vorauf-gehende mentale Synthese ist von sich aus bloß hypothetisch: Sie besagt eine *mögliche* Erklärung der Daten. Sie wird deshalb von unserem kritischen Geist auf ihren Absolutheitscharakter hin untersucht. Der Begriff, die Interpretation der Daten, weisen diesen Absolutheitscharakter auf, wenn sämtliche, für die betreffende Synthese (Intelligibilität) relevanten Daten tatsächlich auf der Ebene der Sinneserfahrung oder des Be-

---

Fällen ist das Verstehen, das im Begriff zum Ausdruck kommt, noch keine Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. daß der Sachverhalt wirklich so ist, wie der Begriff (allgemeiner: wie die zunächst bloß hypothetische Auslegung der Daten) ihn denkt. Es muß noch ein kritisches Moment hinzukommen, das zur absoluten Setzung des Urteils führt, in dem erst die Wahrheit vorliegt. Anders sind natürlich in beiden Fällen die relevanten Daten; anders die Intelligibilität, die der Forscher vorwegnimmt und wonach er fragt (in den Geisteswissenschaften ist die gesuchte Intelligibilität das *Selbst*verständnis des Menschen selbst, was für die Intelligibilität der Natur nicht gilt); anders das Verifikationsverfahren, usw. Aber diese Unterschiede sind nähere Bestimmungen eines und desselben Grundaktes, der zur transzendentalen Struktur der menschlichen Erkenntnis überhaupt gehört. (Vgl. *Lonergan,* Method in Theology 229 f.)

[11] *Thomas von Aquin,* Summa Theologiae I, q. 27, a. 1 und 2.

[12] In der Tat aber stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit oder Kontingenz erst weiter im Erkenntnisprozeß, nämlich auf der Ebene des Urteils.

[13] Die Grundfrage der Kantischen Kritik der reinen Vernunft gehört offensichtlich in diese Scotistische Tradition mit dem Unterschied, daß Kant die rein metaphysisch bzw. „mechanisch" verstandene Abstraktionslehre über Bord geworfen hat und die Begründung des Allgemeinen und Notwendigen in der menschlichen Erkenntnis in Kategorien a priori sucht.

wußtseins und nur sie vorhanden sind; wenn also die Übereinstimmung zwischen Begriff und Daten (beide zunächst als immanente Momente des Erkenntnisprozesses) festgestellt wurde. Erst dann vermag unser Geist rational zu urteilen, insofern er den notwendigen und zureichenden Grund für jene absolute Setzung („es *ist* so") hat, in der das Urteil besteht.

Erst nachdem Lonergan die verschiedenen Schritte unserer Intentionalität von der Sinneswahrnehmung bis zum Urteil an den Tag gebracht hatte, wandte er sich den Begriffen und Lehrsätzen zu, mit denen Thomas die genannten psychischen Fakten in ein metaphysisches System umsetzt. Auf diese Weise vermochte Lonergan Fragen zu klären, die jahrhundertelang scharfsinnige Metaphysiker erörtert hatten. Offensichtlich, bemerkt Lonergan, „ist es leichter die auf Psychologie angewandte Metaphysik zu interpretieren, wenn man um die darin involvierten psychischen Fakten weiß"[14].

Der Ansatz zum Hervorgehen des Heiligen Geistes in Gott ist ähnlich: Das Hervorgehen unseres sittlich guten Willensaktes vom Werturteil. Die Entscheidung ist subjektiv gut, wenn und weil sie zugunsten dessen gefällt wird, was als gut beurteilt wurde. Die Bildung eines inneren Wortes, weil wir verstanden haben, und der Willensakt im Gefolge eines Werturteils stellen für uns die Erfahrung eines Hervorgehens oder einer Abhängigkeit dar, die, weit entfernt davon eine letzte Dualität miteinzuschließen, eher auf eine Grundeinheit hinweist, nämlich auf die Einheit im Bewußtsein zwischen dem, was das Bewußtsein ist, und dem, wonach es strebt: das Wahre und das Gute.

Die hier skizzierte Entdeckung des Subjektes in seiner Innerlichkeit war nicht nur die Wiedergewinnung dessen, was bei Thomas am wertvollsten ist, sondern ermöglichte außerdem Lonergan, über die *vetera* des mittelalterlichen Denkers hinauszugehen, um sie mit den *novis* zu integrieren, die seitdem die westliche Kultur errungen hat, nicht zuletzt kraft derjenigen Hinwendung zum Subjekt, die schon bei Thomas am Werk war. Das Neue, das das Gültige aus der kulturellen Vergangenheit unseres Mittelalters aufnimmt und entwickelt, hat Lonergan 1957 in „Insight. A Study of Human Understanding" vorgelegt.

4. Insight: Ein Essay zur Aneignung der eigenen Subjektivität

„Insight" setzt die in der Schule von Thomas gelernte Interioritätsanalyse fort. Lonergan nennt seinen Essay „eine Hilfe zur persönlichen Aneignung des eigenen rationalen Selbstbewußtseins"[15]: ein Buch also mehr zum Üben als zum Lesen. „Insight" wurde ursprünglich als ein Werk über die Methode der Theologie geplant. Zu diesem Zweck schickte sich Lo-

[14] *Lonergan*, Verbum 95.
[15] *Lonergan*, Insight 748.

nergan an, die Methoden in den verschiedenen Bereichen zu untersuchen, in denen sich heute das Wissen differenziert und spezialisiert hat (die Naturwissenschaft, die Geisteswissenschaften, die Philosophie), weil der Fortschritt in diesen Disziplinen, insbesondere in der Experimentalwissenschaft, es mit sich bringt, daß ihre Methoden entwickelter und exakter sind. Äußere Umstände veranlaßten Lonergan, seinen Plan zu ändern und den nur als Einleitung zur Methode der Theologie gedachten Teil zu einem eigenständigen philosophischen Werk abzurunden und getrennt zu veröffentlichen.

Da es hier nicht möglich ist, den Inhalt von „Insight" eingehend zu erörtern – einem Werk außerordentlicher Strenge, das dem Leser keine Mühe erspart –, möchte ich die drei zusammenhängenden Themen anschneiden, um die der ganze Essay kreist: die Erkenntnis, die Objektivität, die Wirklichkeit.

4.1 Die Lehre von der Erkenntnis

Die Fragestellung, mit der Lonergan an das Erkenntnisproblem herangeht, lautet: „Was tun wir, wenn wir erkennen?" Und noch präziser: „Welche Handlungen führen wir aus, wenn wir erkennen?" Die Frage zielt auf eine introspektive Untersuchung des im Bereich des Bewußtseins stattfindenden Erkenntnisvollzugs ab, und damit auf eine im selben Vollzug verifizierbare Antwort. Lonergan will zuerst die Natur der Erkenntnis klären: Darin liegt das eigentliche Erkenntnisproblem, insofern die übliche Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis vielfach von einer falschen Auffassung von der Erkenntnis vorbelastet ist, die sich dann in der Antwort auf die Gültigkeitsfrage auswirkt.

Es gibt im Menschen zwei verschiedene Erkenntnisarten, die leicht verwechselt werden, wenn man sich direkt an die Frage der objektiven Geltung wendet und damit die Frage, was Erkenntnis überhaupt sei, umgeht. Es gibt eine Erkenntnis, die auf der Ebene der Erfahrung schon abgeschlossen ist – diese Erkenntnis teilt der Mensch mit den höheren Tieren. Es gibt aber auch eine Erkenntnis, für die die Erfahrung nur die erste Komponente ausmacht, nämlich die Vorstellung der Daten (nicht der Wirklichkeit!), welche durch intelligente Untersuchung und kritische Reflexion zur eigentlichen menschlichen Erkenntnis (Erkenntnis der Wirklichkeit) erhoben werden muß.

Erkennen im vollen Sinne des Wortes, nämlich ein Objekt als Wirklichkeit erkennen, findet nicht ohne Erfahrung (der Sinne zuerst) statt; aber es schließt andere Momente mit ein, deren jedes mit einer eigenen Gesetzlichkeit ausgestattet ist: fragen, untersuchen, verstehen, den Begriff bilden, zweifeln, reflektieren, das Für und Wider abwägen, den zureichenden Grund für die unbedingte Setzung der Verstandessynthese erfassen, urteilen. Diese Momente, die noch weiter spezifiziert werden

könnten, die sich aber auf drei wesentlich verschiedene Stufen verteilen – Erfahrung, Einsicht und Urteil – können in ihrer Eigenart, in ihren gegenseitigen Beziehungen und in den ihnen innewohnenden Gesetzen nicht anders erhellt werden, als durch die Aufmerksamkeit auf den Vollzug der Erkenntnis selbst. Eine solche Untersuchung kann sachgemäß Phänomenologie der Erkenntnis oder Gnoseologie genannt werden.

Die besondere Aufmerksamkeit, die die ersten Kapitel von „Insight" der Mathematik und der Naturwissenschaft schenken, zielt eigentlich nicht auf eine Wissenschaftstheorie ab. Es geht Lonergan darum, die Struktur der menschlichen Erkenntnis überhaupt herauszustellen, die sich als solche in allen Erkenntnisarten wiederfinden läßt: in den Wissenschaften wie in der Alltagserkenntnis. Der Vorteil, (auch) die Naturwissenschaft in Betracht zu ziehen, liegt darin, daß diese viel artikulierter und exakter das Verstehen als Einsicht in die Daten in Anspruch nimmt, und dann dem hypothetischen Charakter desselben explizit Rechnung trägt, so daß für den Wissenschaftler das nachfolgende Moment der Verifikation der Vernunft ebenso unentbehrlich ist wie der vorwegnehmende Entwurf der Intelligenz. Die moderne Naturwissenschaft als *Experimental*wissenschaft beweist durch ihr Verfahren, daß eines das Intelligible als mögliche Erklärung der Daten, etwas anderes aber die Wahrheit der Erklärung und damit die Realität des Intelligiblen ist. Um vom Denken einer bloßen Möglichkeit zur Erkenntnis zu gelangen, daß der Sachverhalt wirklich so ist, muß man vom Verstehen zum Urteil vorangehen. Die Lehre vom Urteil als Bejahung, d. h. als absoluter Setzung der Verstandessynthese, und nicht als bloßer Synthese von Subjekt und Prädikat, stellt den eigentümlichen Beitrag von „Insight" zur Erkenntnislehre nach der Studie über das „Verbum" dar[16] und, wie wir sehen werden, den entscheidenden Faktor für die entsprechende Seinslehre[17].

---

[16] In der Tat hatte Lonergan an Hand von Thomas schon im „Verbum" klar zwischen Synthese und Setzung der Synthese unterschieden. Worauf aber Thomas reflektieren konnte, war eine Wissenschaft, die sich außer den Elementen des Euklid auf eine Naturforschung beschränkte, die noch keine experimentelle Methode kannte und die deshalb von der Natur der Dinge sprach, aber über kein systematisches Verfahren verfügte, um über bloß nominale Definitionen und common-sense-Beschreibungen hinauszugehen. Thomas konnte von der nachprüfenden Tätigkeit in der Urteil-Phase nur allgemein als von einer „resolutio in principia" sprechen; „Insight" hat dagegen Genaueres zu sagen über die Verifizierung von Hypothesen in der experimentellen Naturwissenschaft und, infolge der Generalisierung der empirischen Methode, auch in den Humanwissenschaften, und damit über das Urteil als rationale Bejahung.

[17] Seit der Veröffentlichung von „Insight" hat man von mehreren Seiten der Erkenntnislehre Lonergans entgegengehalten, sie sei eine Lehre von der Erkenntnis, wie diese in der Naturwissenschaft betrieben wird. Damit lasse sie viele andere Erkenntnisarten und -bereiche außer acht, insbesondere die Bereiche der Geisteswissenschaften, der Geschichtswissenschaft, der Hermeneutik. Vor diesem Hintergrund hat auch *K. Rahner* („Kritische Bemerkungen zu B. J. F. Lonergan's Aufsatz: »Functional Specialties in Theology«", in: Gr. 51 [1970] 537–540) der lebenslangen Bemühung Lonergans um eine geeignete Methode der Theologie die Beurteilung bescheinigt, sie sei „eine Bestimmung der theologischen Methode von einer allgemeinen (vielleicht »angelsächsischen«) Wissenschaftslehre". Dies sei offen-

Als Gesamtresultat dieser Erhellung der Erkenntnistätigkeit gilt also, daß die menschliche Erkenntnis eine dynamische Struktur aus Erfahrung, Einsicht und Urteil ist, derart, daß erst aus der Zusammensetzung aller drei Momente die Erkenntnis als Erkenntnis der Wirklichkeit stattfindet. M. a. W. um eine Wirklichkeit zu erkennen, muß man Daten derselben haben. Aber die bloße Erfahrung genügt nicht. Man muß außerdem die geeigneten Fragen stellen, um die intelligible (formale) Komponente der Wirklichkeit zu erkennen, deren Träger die Daten sind. Aber nicht jede Interpretation der Daten stimmt: Es gibt Verstehen und es gibt Mißverstehen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, weiter zur Wahrheit voranzugehen, die erst in der absoluten Setzung der Interpretation stattfindet. Auf die Daten aufmerksam-sein, seine Intelligenz üben, kraft eines zureichenden Grundes urteilen, ist das, was jeder Erwachsene spontan, aber nichtsdestoweniger intelligent und vernünftig tut, wenn er wissen will, nicht was ihm gefällt, oder was er sich vorstellt, oder was sein könnte, sondern was der Fall ist. Keines der drei Momente darf fehlen, will man zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen. Damit scheidet aller unverifizierbare Diskurs über eine angebliche Intuition oder Anschauung oder Erfahrung des Seins, die nicht als Abbreviatur der genannten, introspektiv feststellbaren Handlungen gemeint ist, von vornherein aus[18].

4. 2 Die Lehre von der Objektivität

Die Untersuchung der Handlungen, die wir im Erkenntnisprozeß vollziehen, liefert die Elemente, um auf die Frage zu antworten, ob unsere Erkenntnis objektive Geltung hat. Die seit der Neuzeit als Anfang der Philosophie geltende Frage nach der Objektivität der Erkenntnis – die epistemologische Frage – wird von Lonergan folgendermaßen formu-

---

kundig eine ungebührliche Engführung, die höchstens eine „generische" Bestimmung der der Theologie eigenen Methode ermöglicht. Insbesondere bleibe die ganze gegenwärtige Problematik der Hermeneutik außerhalb dieses eben wissenschaftstheoretischen Ansatzes. Meine Gegenfrage lautet: Was wäre die nicht-angelsächsische Lehre, derzufolge die menschliche Erkenntnis auch ohne Erfahrung, oder ohne Einsicht, oder ohne Urteil auskommen würde? Für „Insight" erreichen die Alltagserkenntnis und die Humanwissenschaften ihren jeweiligen Gegenstand als Wirklichkeit mittels derselben dreigliedrigen Struktur von Handlungen wie die Naturwissenschaft. Daß die moderne Hermeneutik-Lehre dem Urteil zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat, das ist es gerade, was Lonergan unter anderem an der „europäischen" (so Rahner) Hermeneutik kritisiert. Sowohl Rahner als auch *J. Beumer* (in: HDG, Bd. I, Fasz. 6: Die theologische Methode, 1972, 128) bestehen auf einer (bloßen) Analogie zwischen Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie. Nun zielt die Bemühung Lonergans genau darauf ab, über ein bloßes Analogie-Verfahren der Theologie in Anlehnung an die Wissenschaft hinauszugehen, um auf der Grundlage der unserer Intentionalität innewohnenden „transzendentalen Methode" (die dreigliedrige Struktur) eine Methode der Theologie zu erarbeiten, die der Eigenart dieser Disziplin direkt Rechnung trägt, ohne daß die Theologie, um „wissenschaftlich" zu sein, die erfolgreichen modernen (Natur-)Wissenschaften nachahmen müsse. M. a. W. die Grundlage der Lonerganschen Methode der Theologie ist die transzendentale Struktur der menschlichen Erkenntnis, die *allen* unseren Erkenntnisarten zugrundliegt.

[18] Vgl. *G. Sala,* Intentionalität contra Intuition, in: ThPh 59 (1984) 249–264.

liert: „Warum ist dieses Tun ein Erkennen?", d. h. „Warum erkennen wir die Wirklichkeit, wenn wir diese Handlungen vollziehen?" Die Antwort lautet: Weil die herausgestellte Erkenntnisstruktur der Vollzug einer Intentionalität ist, deren Tragweite unbegrenzt und die deshalb der Erkenntnis der Wirklichkeit fähig ist, dessen nämlich, was „ist" – wobei das „ist" mit keiner Qualifizierung behaftet ist und deswegen unbedingt gilt. Die Unbegrenztheit unserer intelligenten und rationalen Dynamik ist die notwendige und hinreichende Bedingung, daß wir das Objekt als Sein erkennen können. Jede Frage danach, wieweit sich unser Erkenntnisdynamismus erstreckt, und jeder Zweifel an der Unbegrenztheit desselben bestätigt nur, daß unsere Intentionalität als Dynamik, als Suche, tatsächlich unbegrenzt ist. Denn Fragen und Zweifel gehen schon über jegliche angenommene oder befürchtete Grenze hinaus. Nichts ist daher zu unserer Intentionalität disparat: Über ihre Frage nach dem Sein hinaus gibt es nur das, was schlechthin „nicht ist" – also nichts! Eine von unserer Frage grundsätzlich verschiedene Wirklichkeit ist in der Tat nichts.

Es gibt keinen geschlossenen Innenraum der Subjektivität, da unser Bewußtsein mit einer unbegrenzten Tendenz ausgestattet ist als einer Tendenz zu dem, was das Subjekt transzendiert. Nun ist das rationale Urteil als absolute Setzung die Antwort auf die Frage nach dem Transzendenten, d. h. nach der Wirklichkeit in sich selbst, unabhängig auch vom erkennenden Subjekt. Das Urteil hat also dieselbe transzendente Tragweite wie die Frage[19]. Der Vollzug unserer Erkenntnisstruktur vermittelt die von der Intentionalität angestrebte Wirklichkeit: das Sein. Kurzum, „die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis ist eine uneingeschränkte Intention, die auf das Transzendente hintendiert, und ein Prozeß der Selbsttranszendenz, der es erreicht"[20].

4.3 Die Lehre von der Wirklichkeit

Auf derselben Linie der Intentionalitätsanalyse greift Lonergan das Seinsproblem auf: „Was erkennen wir, wenn wir die oben herausgestellten Handlungen vollziehen?" und antwortet: die Wirklichkeit oder das Sein. Das Sein ist das Zielobjekt der Erkenntnisdynamik des Subjekts; es ist das, wonach es sucht, wenn es Fragen nach Einsicht (quid sit) und Fragen nach Reflexion (an sit) stellt. Das Sein ist also das, was durch Verstehen und Urteilen zu erkennen ist. Diese operative Definition vom Sein impliziert eine intelligente und rationale Auffassung von der Wirklichkeit, die zwar die Wirklichkeit nicht auf das erkennende Subjekt reduziert, wohl aber besagt, daß wir keine Erklärung dessen geben können,

[19] Eine Aussage gilt als Antwort nur, wenn sie korrelativ zu einer Frage ist und so denselben Gegenstand hat wie die Frage.

[20] *B. Lonergan*, Cognitional Structure, in: Collection, Papers by B. Lonergan, New York 1967, 231. Deutsche Übersetzung in: *B. Lonergan*, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Freiburg 1975, 98.

was Sein ist, ohne dem Subjekt Rechnung zu tragen, das das Sein erkennt. Daß es so ist, erhellt schon daraus, daß jegliche Frage und Diskussion darüber (Ist das Sein wirklich dies?) wiederum nur durch den Vollzug unserer Intelligenz und Rationalität entschieden werden kann.

Hier liegt der Stein des Anstoßes für viele Leser von „Insight", zugleich aber auch die Möglichkeit, in sich selbst zu testen, ob man das erfaßt hat, was das Werk eigentlich beibringen will. Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen. „Der kaum greifbare Akt der rationalen Bejahung ist die notwendige und zureichende Bedingung für die Erkenntnis der Wirklichkeit"[21]. Es ist dies eine Entdeckung, warnt Lonergan, die einer noch nicht gemacht hat, wenn er sich nicht ihrer überraschenden Merkwürdigkeit entsinnt[22]. Es ist wahrhaftig keine Übertreibung, wenn Lonergan in seinen späteren Schriften, vor allem in „Method in Theology"[23], von einer intellektuellen Bekehrung spricht, um von der Auffassung von der Wirklichkeit als dem Zielobjekt einer extravertierten Tendenz nach dem Modell der sinnlichen Extraversion (die Wirklichkeit als das „Schon-draußen-dort-jetzt-Reale") zur Auffassung von der Wirklichkeit als dem, was durch ein richtiges Verstehen der Daten erkannt wird (die Wirklichkeit als Sein), überzugehen; oder von einem etwas anderen Gesichtspunkt aus, um den weitverbreiteten Trugschluß zu durchschauen, das Selbstverständliche an unserer Erkenntnis (die Anschauung eines Gegen-standes) sei das, was unserer Erkenntnis selbstverständlich ist[24].

Auf derselben Korrelativität von *ens* und *mens* gründet die Unterscheidung zwischen dem unserer Erkenntnis proportionierten Sein und dem transzendenten Sein. Das Sein in seinem ganzen Umfang ist das Zielobjekt unserer intelligenten und rationalen Intentionalität. Da diese intentionale Dynamik unbegrenzt ist, folgt daraus, daß nichts außerhalb ihrer Tragweite liegt. Wenn wir aber der Intentionalität nicht nur in ihrer Tragweite als Vermögen des Fragens Rechnung tragen, sondern auch in ihrem Vollzug, um zu einer Antwort zu gelangen, dann müssen wir proportioniertes und transzendentes Sein unterscheiden. Die Wirklichkeit ist unserer Erkenntnis proportioniert, insofern sie zunächst mit den Sinnen oder im Bewußtsein erfahren (wobei der Bereich dieser Erfahrung begrenzt ist) und infolgedessen auch in sich selbst verstanden (unser Verstehen findet ja in den Daten statt) und bejaht werden kann. Die Wirklichkeit ist transzendent, insofern sie prinzipiell außerhalb des Bereiches

[21] *Lonergan*, Insight 538.
[22] Ebd. XXVIII.
[23] *Lonergan*, Method in Theology 238 f u. ö.
[24] *Lonergan*, Insight 416.

der äußeren oder inneren Erfahrung liegt – freilich nicht außerhalb unserer Intentionalität und infolgedessen unseres Erkenntnisvermögens.

Daraus folgt ein Doppeltes hinsichtlich der Gottesfrage. Erstens, Gott liegt nicht jenseits unserer Frage nach dem Sein; sonst wäre er nichts! Gott liegt jenseits der uns proportionierten Wirklichkeit, so daß die Antwort auf die Gottesfrage (was Gott ist und ob er ist) nur im Rückgriff auf unsere Erkenntnis der „Welt" gegeben werden kann. Es ist dies der herkömmliche Weg zu Gott „ex rebus creatis". Der Beitrag Lonergans zu diesem Problem liegt darin, daß er genau aufgespürt hat, wo die eigentliche Schwierigkeit gegen die traditionellen Gottesbeweise steckt. Sie steckt im Wahrheitskriterium, das man sich reflex zu eigen gemacht hat. Nach Lonergan erfordert die Erkenntnis Gottes kein *ad hoc* Kriterium, das vom Kriterium unserer Welterkenntnis (Erkenntnis dessen, was im Bereich der möglichen Erfahrung liegt) verschieden wäre. Wir gelangen zur Erkenntnis Gottes genauso, wie wir zur Erkenntnis der Welt gelangen, nämlich durch die rationale (= begründete) Setzung des betreffenden Urteils. Das Problem der Gotteserkenntnis läuft also auf das Problem hinaus, ob wir wegen der Existenz der Welt einen genügenden Grund haben, um den Satz „Gott ist" zu behaupten[25].

5. Die Thematisierung der menschlichen Welt

Die Periode nach „Insight", die in „Method in Theology" gipfelte, wurde durch die Reflexion auf die Welt des Menschen und auf die existentielle Komponente des Subjektes gekennzeichnet. Dies fehlt zwar auch nicht in „Insight"; aber in ihm hatte sich Lonergan auf das erkenntnismäßige Moment der Dynamik des Subjekts konzentriert, da ja die Theologie auch eine Sache der Erkenntnistätigkeit ist. Schaffung einer menschlichen Welt und Freiheit und Verantwortung im Vollzug der Intentionalität sind zwei weitere Aspekte jener Subjektserhellung, der die lebenslange Forschung Lonergans gegolten hat.

5.1 Das Thema der Bedeutung

In den Jahren nach der Veröffentlichung von „Insight" begann das Thema der Bedeutung oder des Sinnes (meaning) im Denken Lonergans eine größere Rolle zu spielen. Während Lonergan vorher die Intentionalität hauptsächlich als Vermittlerin der Wirklichkeit in der Erkenntnis der Natur untersucht hatte, betrachtete er sie jetzt als konstitutives Prinzip einer von der Natur verschiedenen Welt: die menschliche Welt oder Kulturwelt. Es ist dies die Wirklichkeit, die z.T. durch Sinngehalte und durch Werte (die Bedeutung auf der Ebene der Moralität) konstituiert wird, da ja das Leben als menschliches von Bedeutung geprägt und von

[25] Genau dies ist der Weg des *Thomas von Aquin*. Vgl. „Summa Theologiae, I, q. 3, a. 4, ad 3. Auch „Summa contra Gentiles", I, Kap. 12, Nr. 78.

Wertvorstellungen geleitet wird. Da nun der Mensch keine reine Intentionalität ist, sondern Geist in Welt, verlangt seine Intelligenz, Rationalität und Moralität eine geeignete „Materie", in die sie sich umsetzen kann. Die menschliche Welt umfaßt „die Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte, Erziehung, Wirtschaft, Technik und die Deutungen der Welt in Sprachen, Mythos, Kunst, Religion und Wirtschaft"[26]. Keine dieser Wirklichkeiten liegt schon als Naturprodukt vor, da sie alle als formale Bestimmung einen Sinngehalt, einen Wert haben, der von Menschen entworfen und verwirklicht worden ist. Die neuere Unterscheidung der Wissenschaft in Natur- und Geisteswissenschaften wurde vom unterschiedlichen ontologischen Status von Natur und Kultur erfordert. Die Untersuchung Lonergans auf diesem Gebiet galt dem Ursprung der Bedeutung im menschlichen Bewußtsein, ihren vielfältigen Funktionen hinsichtlich der Welt des Menschen, ihrer Differenzierung an verschiedenen Orten und im Laufe der Zeit.

Aber die Bedeutung als Bestandteil der menschlichen Welt ist auch eine geschichtliche Wirklichkeit. Denn sie wandelt sich im Verlauf des Lebens eines Menschen, einer Klasse, einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Staates. Die Thematisierung der Welt der Bedeutung führte somit zur Untersuchung jener Geisteswissenschaften, die nicht eine allgemeine Erkenntnis nach dem Modell der Naturwissenschaft anstreben (allgemeine Prinzipien und Gesetze) – etwa Psychologie und Soziologie –, sondern die die menschliche Welt in dem betrachten, was einzeln und geschichtlich ist. Aus diesem Grunde führte Lonergan im Bereich der Geisteswissenschaften eine weitere Unterscheidung ein zwischen den *Human Sciences*[27] einerseits und den *Human Studies* oder *Scholarship* andererseits. Zur letzteren gehören beispielsweise Literaturwissenschaft, Exegese, Geschichte, Theologie. Ein weiterer Grund für Lonergan, den unzulänglichen Weg der Analogie mit der „Wissenschaft", zumal mit der Naturwissenschaft, zur Ausarbeitung seiner Methode in der Theologie nicht einzuschlagen.

Die Thematisierung der Welt der Bedeutung und der Werte lenkte die Aufmerksamkeit Lonergans auch auf die Probleme der Dialektik, insofern die Konstruktion und die geschichtliche Entwicklung dieser Welt, ihrer Institutionen und Errungenschaften von entgegengesetzten Prinzipien geleitet wird. Denn das intentionale Bewußtsein ist nicht nur und rein Ursprung von Sinn, Wahrheit und Wert, sondern auch von Unsinn, Irrtum und Unwerten, die ebenfalls in die Konstitution der menschlichen Welt eingehen.

---

[26] *E. Rothacker*, „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften", in: HPh, Abt. III, Beitrag C, 1927, 3.

[27] „Science" – Wissenschaft – bezeichnet nach dieser Querunterscheidung jenes Wissen, das „entweder *allgemein* verifiziert wird oder andernfalls revidiert werden muß" *(Lonergan,* Method in Theology 233).

5.2 Das existentielle Moment der Intentionalität

Die Studie des Menschen als eines intentionalen Wesens hat infolge der inneren Logik der Sache zum existentiellen Moment derjenigen Intentionalität geführt, die „Insight" vorwiegend in ihrer erkenntnismäßigen Eigengesetzlichkeit untersucht hatte. Denn der Mensch ist keine reine Vernunft; er strebt nach dem Sein auf dem Weg des Wahren, ist aber zugleich aufgefordert, frei und verantwortlich zum Sein Stellung zu nehmen. Die Frage, in der sich die weitere Operativität unserer Intentionalität ausdrückt, ist die Frage nach der Entscheidung: „Was soll ich tun?". In ihr liegt die Notion des Wertes, daß nämlich das Sein der Anerkennung, Bejahung und Förderung in dem Maße würdig ist, in dem es Sein ist; die Notion der Verpflichtung als unbedingte Aufforderung, den Wert zu wählen und zu verwirklichen; und die Notion der Freiheit, insofern die Durchführung des moralischen Imperativs unserer versagen könnenden Verantwortung anvertraut ist.

Wenn die sittliche Phase der Intentionalität, d. h. das Bewußtsein als Gewissen, die höchste Erweiterung unserer bewußten Dynamik ist, dann gibt es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen. Die Frage: „Was soll ich tun?" nimmt das Ergebnis des vorhergehenden erkenntnismäßigen Vollzugs auf und geht über es hinaus. Dies bedeutet, daß wir uns nicht für das entscheiden können, was wirklich gut ist, wenn wir uns nicht auf eine Erkenntnis gründen, die die Wirklichkeit in ihren Seinsgraden, ihrer Ordnung, ihren realen Möglichkeiten erfaßt hat. Das erste Gebot des Gewissens ist, daß wir die Dinge in ihrem Realitätsstatus erkennen – was nur möglich ist, wenn wir das anvisierte Objekt der Handlung innerhalb des Horizontes des Seins bewerten. Die sittlich gute Wahl ist, „zumindest implizit, eine Wahl der Gesamtordnung"[28]. Aber als weiteres, wesentlich neues Moment unserer bewußten Dynamik erfolgen Entscheidung und Handlung nicht notwendig in dem Sinne, wie die Erkenntnis der Wirklichkeit aufgezeigt hat. Das tatsächliche Stattfinden der Wahl und der Handlung gemäß der Werterkenntnis ist das Werk einer Freiheit, die sich ihrer eigenen Berufung zum Sein als Gutem irrational, aber verantwortlich, versagen kann.

Wenn nun Erkennen und Wollen zwei verschiedene aber zusammenhängende Vollzugsweisen der einen und selben Dynamik sind, dann herrscht zwischen ihnen eine gegenseitige Abhängigkeit, d. h. also: Nicht nur das Gute setzt das Wahre voraus, sondern auch das Wahre erweist sich als etwas Gutes und infolgedessen als ein möglicher Gegenstand freier Wahl. Es gibt auch eine Freiheit und Moralität der Erkenntnis, so daß unsere Erkenntnis der Wirklichkeit nicht unabhängig von unserer freien Stellungnahme zum Guten ist. Die moralische Bekehrung, der exi-

[28] *Lonergan*, Insight 605.

stentielle Übergang von dem, was gefällt, zu dem, was wahrer Wert ist, hat Folgen auch für die Erkenntnis, da diese kein unausbleibliches Resultat einer reinen Vernunft, die nach einer unpersönlichen Logik handelt, sondern die Errungenschaft eines aufmerksamen, einsichtigen, vernünftigen und verantwortlichen Subjekts ist. Um zum wahren Urteil zu gelangen, müssen wir alle relevanten Daten beachten, unserer Neugier freien Lauf gewähren, damit sie alle Fragen stellt, deren sie fähig ist, unvoreingenommen über unsere Interpretation der Daten reflektieren, ohne der Versuchung nachzugeben, als adäquat jene Entsprechung von Interpretation und Daten anzusehen, die unseren persönlichen Interessen und Neigungen entgegenkommt. Nun findet all dies nicht ohne das freie Engagement des Subjektes statt. Durch die Wahrheit transzendiert das Subjekt intentional sich selbst, indem es zu dem gelangt, was vom Subjekt, von dessen Zeit, Ort und psychologischen, gesellschaftlichen, historischen Bedingungen unabhängig ist. Aber „die Frucht der Wahrheit muß auf dem Baum des Subjekts wachsen und reifen, ehe sie gepflückt und in ihr absolutes Reich eingebracht werden kann“ [29].

Wahrheit besagt zwar Objektivität, aber sie kommt ohne die Vermittlung des Subjektes in seiner persönlichen Aufmerksamkeit, Intelligenz, Vernunft und Verantwortung nicht aus. Die kognitive Transzendenz der Intentionalität kommt nicht ohne die moralische Transzendenz derselben zustande, auch wenn freilich die dafür nötige moralische Transzendenz sehr verschieden sein kann je nach dem Wirklichkeitsbereich, den es zu erkennen gilt. Die menschliche Subjektivität ist wesentlich eine Dynamik der Selbsttranszendenz, so daß wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit und zur Entscheidung zugunsten des Wertes in dem Maße gelangen, in dem wir gemäß den immanenten Forderungen der Subjektivität nach dem Intelligiblen, dem Wahren und dem Guten handeln. Genau hierin liegt die Schwierigkeit, die Vorläufigkeit und die Verantwortung im Erkennen des Seins und im Wollen des Guten. „Echte Objektivität ist die Frucht authentischer Subjektivität“ lautet die Kurzformel, auf die Lonergan mehrmals das Resultat seiner Intentionalitätsanalyse bringt [30]. Ein solcher Zusammenhang zwischen objektiver Geltung der Erkenntnis und Subjektivität ist eine Schlüsselidee von „Method in Theology“ und liegt auf der Linie jener Subjektserhellung, die ich als Leitfaden des Denkens Lonergans von Anfang an herausgestellt habe [31].

---

[29] *B. Lonergan,* „The Subject“, in: A Second Collection, London 1974, 70f. Deutsche Übersetzung in: *B. Lonergan,* Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Freiburg 1975, 34.

[30] *Lonergan,* Method in Theology 292, 265, 338.

[31] Das in diesem Abschnitt Gesagte betrifft direkt den Vollzug unserer Intentionalität „von unten her“. Aber wegen der gegenseitigen Abhängigkeit von Erkennen und Wollen gibt es auch einen Vollzug der Intentionalität „von ober her“. Dieser zweite Weg des Geschenks – im Unterschied zum Weg der Errungenschaft – fängt mit der Liebe oder, allgemeiner, mit Werten an und steigt durch Erkenntnis (Glauben) und Verstehen zu neuen und reicheren Er-

6. Die religiöse Dimension des Subjekts

Es möchte scheinen, daß mit der Analyse des existentiellen Moments der Dynamik unseres Geistes Lonergan alle Voraussetzungen gewonnen hatte, die für eine theologische Methode nötig sind, welche dem „Verstand" der Theologen Rechnung trägt. In der Tat war es nicht so. Die Untersuchung des Subjekts zwecks der Methode in der Theologie hat dazu geführt, auch die religiöse Dimension des Menschen in Betracht zu ziehen als unverzichtbar für einen christlichen theologischen Diskurs. In diesem Kontext spricht Lonergan von einer religiösen Bekehrung. Wie die intellektuelle Bekehrung in der Zustimmung zur Wahrheit besteht, die durch die kognitive Selbsttranszendenz des Subjekts erreicht wird, und wie die moralische Bekehrung in der Zustimmung zu den Werten besteht, die durch die reale Selbsttranszendenz des Subjekts erreicht werden, so besteht die religiöse Bekehrung in der Selbsthingabe ohne Vorbehalte an einen personalen Wert, der absolut transzendent ist. Eine solche Bekehrung, erinnert Lonergan in Anlehnung an Paulus, ist die Frucht der Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist[32].

Die übernatürliche Liebe öffnet die Augen unseres Geistes, damit sie die echten Werte sehen, und verleiht zugleich die Kraft, sie in die Tat umzusetzen: Dies ist die moralische Bekehrung. Die moralische Bekehrung ihrerseits macht das Subjekt für jenen Wert empfänglich, der die Wahrheit ist, einschließlich der Wahrheit einer Offenbarung über unser natürliches Vermögen hinaus. Die drei Arten der Bekehrung als habitueller Zustand unseres Geistes sind miteinander solidarisch.

Im Laufe seines „Method in Theology" erwähnt Lonergan mehrmals vier Vorschriften, die die normativen Forderungen unseres intentionalen Bewußtseins ausdrücken: „Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich", die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen. Eine weitere Vorschrift kommt hinzu: „Sei verliebt [be in love]"[33], die die religiöse Dimension im Men-

---

fahrungen herab, die das bestätigen, woraus die Entwicklung ihren Anfang genommen hat. Von hier kann dann der umgekehrte Weg (der erste Weg) ausgehen. „Jetzt ist man selbständig. Man kann sich all das zu eigen machen, was man gelernt hat, indem man wie der ursprüngliche Denker verfährt, der von der Erfahrung zum Verstehen, zum ausgewogenen Urteil, zur hochherzigen Bewertung, zum Engagement in Liebe, Loyalität und Treue überging" *(B. Lonergan,* Natural Right and Historical Mindedness, in: A Third Collection, 181). Die menschliche Existenz als gemeinschaftlich und historisch verfaßt erhält vielfach von Anfang an als Geschenk (und Auftrag!) das, was von einem logischen und rein individuellen Standpunkt nur die Leistung eines langen Prozesses der Entfaltung und Reifung sein kann. Der hier angedeutete zweifache Weg ist in den zwei Phasen der theologischen Methode implizit enthalten, von denen weiter unten unter Nr. 7 die Rede sein wird. Vgl. auch *F. E. Crowe* S. J., The Lonergan Enterprise, Cambridge/Mass. 1980, 72 f.

[32] *Lonergan,* Method in Theology 240 ff.

[33] Ebd. 53, 268. Die paradoxe Formulierung spiegelt den unverdienten und zugleich verbindlichen Charakter der göttlichen Gnade wider.

schen betrifft. Die religiöse Bekehrung stiftet ins Subjekt ein neues Handlungsprinzip ein, das als eigentümliches Fundament der Theologie fungiert, während es die vier oben genannten transzendentalen Vorschriften, die prinzipiell eine Ausstattung des Menschen in seiner Natur sind, in all ihrer Geltung aufbewahrt.

Was ist aber die Theologie, die die religiöse Bekehrung des Subjekts schließlich zu begründen hat? Die Frage stellt sich um so mehr, da die Theologie heute ein vielschichtiges Unternehmen geworden ist, in dem verschiedene Momente und Bereiche je anderen Gesetzen unterstehen. Wo fließt genau die Wirksamkeit der Bekehrung in die theologische Arbeit ein, und was bewirkt sie? Auf diese Fragen soll im folgenden eingegangen werden, indem wir Aufbau und Eigenart des methodologischen Entwurfs Lonergans direkt in Betracht ziehen.

7. Der Aufbau der theologischen Methode: Die acht funktionalen Spezialisierungen

Die bisher verfolgte Untersuchung des Verstandes der Theologen auf dem Weg einer Subjektserhellung lief bei Lonergan parallel zu seiner Lehrtätigkeit, die in zwei Bereichen stattfand. Erstens in den Traktaten der dogmatischen Theologie. Vor allem sind hier der „De Deo Trino" und der „De Verbo Incarnato" zu erwähnen, auf die sich Lonergan in seiner römischen Periode konzentrieren konnte. Außer gelegentlichen Bemerkungen und Exkursen im Verlauf seiner damaligen Veröffentlichungen beweisen die ausführlichen Einleitungen in die zwei Bände über Trinität, wie sehr Lonergan rang, um ins klare darüber zu gelangen, was er eigentlich in der Theologie selber tat. Hier sind einige Etappen auf dem Weg zur endgültigen Methode festgelegt. Zweitens in den speziellen Vorlesungen und Seminaren derselben Jahre: „De methodis universim inquisitio theoretica", „De intellectu et methodo", „De systemate et historia", „De methodo theologiae", die sich direkt mit der Problematik der theologischen Methode befaßten. Lonergan hat also über den „Verstand" der Theologen reflektiert nicht in einem Vakuum, sondern mitten in seiner Lehrtätigkeit und in einem kulturellen Kontext, dessen tragende Komponenten er zu klären suchte: Die neue Auffassung von der Wissenschaft und der Philosophie und die moderne „Scholarship", d. h. die hermeneutisch-historischen Studien.

Der entscheidende Durchbruch geschah in der ersten Hälfte von 1965, kurz bevor Lonergan seine Lehrtätigkeit an der Gregoriana Universität aufgeben mußte. Die hier oben skizzierte Analyse der Subjektivität lieferte ihm den Schlüssel, um die verschiedenen Bereiche, in denen sich heute die theologische Arbeit artikuliert, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu erfassen und damit verstehen und ordnen zu können. Wenn Theologie eine geistige Leistung der Theologen ist, liegt es nahe,

die Struktur der menschlichen Subjektivität als Prinzip der Differenzierung und zugleich der Einheit der theologischen Arbeit zu nehmen.

Die vier Stufen des intentionalen Bewußtseins geben das Prinzip der Einteilung und zugleich der Verknüpfung für sämtliche Spezialisierungen der Theologie her. In ihr unterscheidet Lonergan zunächst zwei Phasen: Die Begegnung mit der Vergangenheit der christlichen Gemeinde und die persönliche Stellungnahme zu derselben, um die christliche Gemeinde jetzt auf ihr Ziel hin zu leiten. Daraus ergeben sich acht „funktionale Spezialisierungen", in deren jeder der Theologe, indem er auf allen vier Ebenen tätig ist (er handelt ja menschlich: wissend und wollend!), das Ziel verfolgt, das *einer* der vier Ebenen der Intentionalität eigen ist: Die Erfahrung der Daten in der „Forschung", die Auslegung derselben in der „Interpretation", die Rekonstruktion der Fakten in der „Geschichte", die Analyse der Konflikte in der „Dialektik". Dies sind die vier Spezialisierungen der ersten Phase der Theologie. In der zweiten Phase erfolgt die Zuweisung der Spezialisierungen zu den vier Momenten der Intentionalität in umgekehrter Ordnung: Auf der Ebene der Moralität objektivieren die „Fundamente" den Horizont, der in der dreifachen Bekehrung impliziert ist, um den Grund der folgenden Spezialisierungen zu legen; auf der Ebene der Rationalität spricht die „Lehre" die Urteile über Fakten und Werte des christlichen Glaubens aus; auf der Ebene der Intelligenz sucht die „Systematik" ein angemessenes Verständnis der in der Lehre festgelegten Lehrstücke; und schließlich besorgt die „Kommunikation" auf der Ebene der Erfahrung die geeigneten Daten, um die christliche Botschaft an alle Menschen zu bringen.

Die Einteilung entspricht, zumindest teilweise, Disziplinen, die in der Theologie eine lange Tradition haben. Neu in der Methode Lonergans ist, daß diese acht Teile als ebensoviele miteinander verknüpfte Prozesse gelten, die fortschreitend und kumulativ sind. Sie schöpfen das Prinzip ihrer Unterscheidung und ihre Normen nicht aus bloßen Zweckmäßigkeitsgründen oder aus willkürlichen Vereinbarungen, sondern aus der der Intentionalität innewohnenden Struktur. Sie sind acht verschiedene Aufgaben, die acht verschiedene unmittelbare Zwecke verfolgen, und die gemäß verschiedenen Normen auszuführen sind. Deshalb faßt Lonergan jede dieser Aufgaben als eine *funktionale* Spezialisierung auf, d. h. als eine komplexe Handlung, die sich mit anderen komplexen Handlungen zu jenem übergeordneten dynamischen Ganzen zusammensetzt, das den heutigen Theologie-Betrieb ausmacht.

Ein wichtiger Vorteil dieser Sichtweise ist, daß sie den einzelnen Theologen erlaubt, in ihren eigenen Bereichen nach den Kriterien und den Mitteln derselben unbefangen und ehrlich zu arbeiten, zugleich aber zu wissen und zu erwarten, daß die Ergebnisse einer funktionalen Spezialisierung im Lichte der Kriterien und Ergebnisse der folgenden Spezialisierungen näher zu bestimmen sind. Das Teilergebnis *einer* funktionalen

Spezialisierung ist nicht das Ergebnis der Theologie überhaupt, und die eigene Methode *einer* Spezialisierung ist nicht die Methode der Theologie schlechthin. Erst durch die gesamte theologische Arbeit mit all ihren Mitteln wird das eigentlich theologische Objekt, nämlich die Heilswahrheit erreicht, die uns als unbedingte Herausforderung angeht.

Unter der Perspektive der funktionalen Spezialisierung fällt jeglicher Streit über den Primat der einen Disziplin über die anderen weg genauso wie in keiner formal dynamischen Struktur Platz ist, die Frage zu stellen, welchem Moment der Struktur der Primat gebührt. Man kann wohl z. B. in der Erkenntnisstruktur die Eigenart und die besondere Bedeutung etwa der Einsicht herausstellen. Dies aber besagt keineswegs, daß die Intelligenz wegen ihrer besonderen Eigenschaften und Leistungen der vorhergehenden Erfahrung oder des nachfolgenden Urteils entbehren könnte. Die einzig sinnvolle Diskussion betrifft eher die genaue Aufgabe, die jedes Moment innerhalb des Ganzen zu erfüllen hat, und wie sich die verschiedenen Momente zum Ganzen zusammensetzen.

Es ist anzumerken, daß Lonergans Methode nicht darauf abzielt zu bestimmen, wie die verschiedenen Fächer in einer theologischen Fakultät einzuteilen und zu dozieren sind. Sie verfolgt unmittelbar kein pädagogisches Ziel, obwohl sie natürlich Folgen auch im Bereich des praktischen Lehrbetriebs haben kann. Worum es Lonergan in erster Linie geht, ist zu verstehen, was genau die vielen Gelehrten, Forscher und Praktiker tun, die in der Theologie tätig sind, und wie sich die verschiedenen Fachleute zueinander verhalten. Die Leitfrage der Methode der Theologie nach Lonergan ist parallel zu der Frage, die seiner Erkenntnislehre zugrundeliegt: Was tun wir, wenn wir erkennen? D. h. welche Handlungen vollziehen wir, und nach welchen Normen? Es gilt zu verstehen; denn wenn man versteht, was man tut, hat man auch die beste Voraussetzung, sachgerecht zu tun, was man tun soll.

Als Lonergan dabei war, „Method in Theology" niederzuschreiben, hatte der *boom* der Hermeneutik seinen Höhepunkt erreicht: Theologie war kurzerhand Hermeneutik. Während nun Lonergan der Hermeneutik eine eigene funktionale Spezialisierung zuwies, faßte er seine Kritik an dem weit verbreiteten Aufblasen dieser einen Funktion innerhalb der Theologie mit folgenden Worten zusammen: „In dem Problem der Hermeneutik stecken noch ganz andere und tiefere Probleme", aber er plädierte dafür, daß diese Probleme von der Hermeneutik getrennt und eigens in den eigenen funktionalen Spezialisierungen behandelt werden. Denn „das auffälligste Merkmal vieler Diskussionen über die Hermeneutik gegenwärtig ist dies, daß sie all diese Fragen so behandeln, als wären es hermeneutische Probleme. Sie sind es nicht"[34]. Die Idee von funktio-

[34] Ebd. 155.

nalen Spezialisierungen bietet die Möglichkeit, Probleme getrennt zu behandeln, die sonst überaus komplex werden[35].

Von „Method in Theology" gilt meiner Meinung nach, was F. Crowe vor dreißig Jahren von „Insight" geschrieben hat, indem er auf die Bedeutung hinwies, die Lonergans Untersuchung über das Verstehen als Kernmoment in der Erkenntnisstruktur haben könnte: „In diesem Bereich ist die Wirkung des Verstehens nicht notwendig der Umsturz traditioneller Verfahren; sie kann einfach darin bestehen, daß wir fähig werden, intelligent über Verfahren zu sprechen, die wir bereits gebrauchen"[36]. Und dies ist beileibe nicht wenig!

8. Das spezifisch theologische Prinzip der Methode in der Theologie: Die religiöse Bekehrung

Nach der Beurteilung K. Rahners, der allerdings nur das fünfte Kapitel des Werkes zu Gesicht bekommen hatte, ist „die theologische Methode Lonergans ... so generisch, ... daß sie eigentlich auf jede Wissenschaft paßt, also keine Methodologie der Theologie als solcher, sondern nur eine allgemeinste Methodologie von Wissenschaft überhaupt, mit Beispielen aus der Theologie illustriert"[37]. Nun stimmt zwar, daß Lonergan einen strikt methodologischen Diskurs führt und deshalb sämtliche theologischen Fragen den Theologen überläßt, die in den verschiedenen funktionalen Spezialisierungen arbeiten. Dies hindert ihn aber nicht daran, den methodologischen Diskurs ausdrücklich im Hinblick auf eine christliche Theologie zu entwickeln. Es ist die religiöse Bekehrung, die die Theologie als Reflexion über das Heilsereignis in Jesus Christus begründet, näherhin die letzten drei funktionalen Spezialisierungen, in denen die Theologie, über die hermeneutisch-historische Untersuchung der Vergangenheit der christlichen Gemeinschaft hinaus zu diesem Heilsereignis Stellung nimmt, nämlich: Welches seine Wahrheiten und Werte sind, was sie eigentlich bedeuten, wie sie allen Menschen zu vermitteln sind.

Die Theologie ist an sich keine Religion, sondern Reflexion über die Religion; nichtsdestoweniger, um diese Reflexion angemessen anzustellen und damit das christliche Heilsgeheimnis nicht nur nach den Kategorien der jeweiligen Kultur zu erfassen, in der die christliche Gemeinde lebt, sondern zugleich so, daß diese Kategorien treu, wenn auch unvollkommen, die christliche Wirklichkeit wiedergeben, ist eine echte Bekehrung zum Evangelium nötig. Das Kap. XI des Werkes, das die funktionale Spezialisierung „Fundamente" ausführt, hat die Aufgabe, das höchst

---

[35] Vgl. ebd. 153, Anm. 1.

[36] *F. E. Crowe* S. J., „The Origin and Scope of Bernard Lonergan's ‚Insight'", in: ScEc 9 (1957) 292.

[37] *Rahner* 537 (Anm. 17). Etwas weiter unten wirft Rahner der Methode Lonergans vor, daß sie „von der fundamentalen Tatsache abstrahiert, daß alle theologischen Aussagen *als*

persönliche Ereignis der Bekehrung zu objektivieren, ihren Horizont zu explizieren und die entsprechenden theologischen Kategorien auszuarbeiten, innerhalb dessen bzw. mit denen es dem Theologen möglich ist, das echt Christliche vom Nicht-Christlichen zu unterscheiden, das in der ersten Phase der theologischen Arbeit bereitgestellt wurde. Das christliche Leben des Theologen macht das spezifisch theologische Prinzip aus, das die Theologie von anderen Wissenssparten unterscheidet.

Die Echtheit der eigenen religiösen Bekehrung, d. h. der eigenen Antwort auf das innere Wirken der Gnade, liefert das Kriterium, demzufolge einer die christliche Botschaft anzuerkennen vermag in dem Maße, wie Gott es ihm persönlich bestimmt hat. Was jeder Gläubige spontan tut, tut der Theologe in der zweiten Phase der Theologie auf der Ebene einer wissenschaftlichen Reflexion: Er anerkennt und formuliert den gelebten Glauben. Deswegen muß er selbst die Bekehrung vollzogen haben (d. h. sich darum ernst bemühen!); sonst hat er nichts, was er durch Reflexion zur Sprache bringen kann. Dies bedeutet weiter, daß keine christliche Theologie möglich ist, wenn man sie von einer neutralen oder gar entgegengesetzten Position aus betreibt. In der Theologie spielt die persönliche Bemühung um die christliche Heiligkeit eine unersetzbare Rolle. Dies deswegen, weil der Schlüssel zur Methode einer sich entwickelnden Disziplin für Lonergan das konkrete Subjekt ist, das den fortschreitenden und kumulativen Prozeß begründet, vollzieht und unter Kontrolle hält. Nun aber ist das authentisch christliche Subjekt allein das adäquate Prinzip der theologischen Reflexion, insofern es allein mit jenem Verstehenshorizont ausgestattet ist, der den Wahrheiten und den Werten der christlichen Offenbarung entspricht.

Die Rolle, die Lonergan der religiösen Bekehrung in der Theologie zuweist, paßt zu dem, was in der Fundamentaltheologie wohl bekannt ist, daß nämlich die Kirche als Institution, die die Hl. Schrift aufbewahrt, die Sakramente spendet, mit einem autoritativen Lehramt ausgestattet ist, die Dogmen verkündet, usw. nicht die letzte Begründung unserer christlichen Existenz darstellt. Diese Begründung besteht eher in der Gnade Gottes und in unserer Glaubenszustimmung, also in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott und Jesus Christus, kraft deren wir der Kirche beitreten bzw. in ihr bleiben als dem Ort, in dem die religiöse Grunderfahrung ihre authentische Auslegung findet und sich in ein christliches Leben umsetzt. Mehr noch, um diese Fundierung muß der Gläubige ständig ringen, sonst fällt seine Zugehörigkeit zur Kirche vom Status einer Heilsbedingung zu einem bloß sozio-kulturellen Faktum zurück.

theologisch ... auf Gott ALS das unbegreifliche *Geheimnis* bezogen sind, das nie unter die Gegenstände der übrigen Wissenschaften in einer gleichen Methode subsumiert werden kann": 538 f. Ich habe schon oben (Anm. 17) bemerkt, daß Lonergan gerade das Ziel verfolgt, von einer bloßen Analogie *(a fortiori* von einer Gleichheit!) mit den anderen Wissenschaften abzurücken, und eine eigene Methode der *Human Studies* auszuarbeiten, die aber dann kraft eines eigenen Fundaments zur Methode der Theologie wird.

Solcherart ist die grundlegende Beziehung des Gläubigen zur Kirche als Heilsinstitution nämlich eine Glaubensentscheidung, die jeglichem „locus theologicus" vorhergeht, mit dem die Kirche ausgestattet ist – wobei bestehen bleibt, daß die Glaubensentscheidung von sich aus auf die Kirche als den Ort der christlichen Wahrheit verweist. Wie und in welchem Maße dies allerdings der Fall ist, kann sehr verschieden sein, ohne daß daraus direkt eine Schlußfolgerung auf das Vorhandensein oder Fehlen einer echten religiösen Bekehrung gezogen werden kann. Ähnliches gilt für die Begründung der Theologie durch die religiöse Bekehrung: Sie allein verbürgt im Prinzip eine Theologie, die die christliche Heilswirklichkeit in dem jeweiligen kulturellen Kontext wahrheitsgemäß zur Sprache bringt. In welchem Maße, bei welcher Glaubensgemeinschaft und bei welchen Theologen dies der Fall ist, ist aber nicht Sache einer notwendigen, logischen Folge. Andererseits aber gilt, daß je mehr die religiöse Bekehrung in der Kirche verbreitet und tief ist, desto eher sie dazu führen wird, das Unechte in der Tradition der Kirche auszuscheiden, in dem Maße, in dem Gott es bestimmt hat und sich die christliche Gemeinde der Quelle der Wahrheit öffnet[38].

9. Das authentische Subjekt als Fundament der theologischen Reflexion

Was leistet also genau die religiöse Bekehrung im Hinblick auf die Methode der Theologie? Ich glaube, daß es möglich ist, die Rolle der Bekehrung in der Theologie zu erfassen, wenn man darauf achtet, daß Lonergan für einen Übergang vom Beweis zur Bekehrung plädiert[39]. In diesem Unterschied liegt die Antwort auf die Frage. Das zu klärende Problem ist durchaus dem ähnlich, was in der Erkenntnislehre bekannt ist: Gemäß welcher Methode gelangen wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit?

Wir sahen, daß es der Vollzug unserer Urbedeutung, nämlich unserer intelligenten und vernünftigen Intentionalität ist, der uns die Wirklichkeit erkennen läßt. Für den richtigen Vollzug dieser Intentionalität übt nun die Logik eine wichtige Aufgabe aus. Die große Leistung des klassischen Griechenland, das im *Organon* des Aristoteles seinen Ausdruck fand, bestand darin, eine Technik ausgearbeitet zu haben – die Logik –, die die Kontrolle unserer intentionalen Handlungen ermöglichte und somit, im Prinzip, den Übergang der westlichen Kultur vom Mythos zum Logos bewirkte. Die Regeln der Logik gehören zu jeglicher Methode, sei es in den Naturwissenschaften, sei es in den Geisteswissenschaften. Dennoch ist mit ihnen allein die Frage nach der Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit in den verschiedenen Erkenntnisarten und Disziplinen noch nicht gelöst.

---

[38] *Lonergan*, Method in Theology 331 f.

[39] Ebd. 338–340. Vgl. auch *B. Lonergan*, Religious Knowledge, in: A Third Collection, 137–140 (From Logic to Method).

Die formale Logik thematisiert einige Aspekte bzw. Handlungsnormen des Subjekts; aber das Subjekt tut mit seiner Intelligenz und Rationalität viel mehr als das, was die Logik in Betracht zieht. Außer den logischen Handlungen, die für klare Termini, kohärente Sätze und strenge Folgerungen sorgen, gibt es non-logische Operationen wie beobachten, beschreiben, Probleme formulieren, entdecken, Experimente anstellen, verifizieren und revidieren. Es sind diese letzteren, die das Neue in unserer Erkenntnis nach und nach bewirken und gelegentlich auch den Übergang zu einem anderen System herbeiführen. Daraus ist die moderne Frage nach der Methode hervorgegangen als Frage nach einem Verfahren, das eine sich in Entwicklung befindliche Erkenntnis unter Kontrolle zu halten und deren Geltung zu verbürgen imstande ist. Die Antwort auf die methodologische Frage erfordert die Wendung zum Subjekt: Erstes Prinzip jeglicher Disziplin sind nicht angeblich evidente Grundsätze und logisch formulierte Propositionen, sondern das konkrete Subjekt, das diese Disziplin betreibt. Aus diesem Grund hat die methodologische Untersuchung Lonergans zu einer Reflexion über das Subjekt geführt.

Aber die Thematisierung des Subjektes hat ihre Eigenart. Sie erfaßt das Subjekt als Objekt, so daß die dadurch ausgearbeitete Lehre von der Methode genauso objekthaft ist wie die Lehre von der Logik. Dabei aber bleibt das operative und unersetzbare Kriterium der Wahrheit immer das Subjekt *als Subjekt.* Auch die Aneignung und tatsächliche Anwendung von Logik, Erkenntnislehre und Methodologie bleibt Aufgabe des Subjekts als Subjekt, das darin von keiner höheren Instanz geleitet und kontrolliert werden kann. Dies bedeutet u. a., daß wir Menschen über ein gültiges Wahrheitskriterium verfügen, das aber, weil es einem versagen könnenden Subjekt anvertraut ist, kein Unfehlbarkeitskriterium abgibt.

Wenn man vom Subjekt als letzter Instanz spricht, die im Vollzug der Intentionalität verantwortlich ist, ob die Wahrheit erreicht wird, ist nicht ein Allgemeines und Abstraktes (das es nicht gibt!) gemeint, sondern die einzelnen, konkreten, kulturell, gesellschaftlich und historisch situierten Menschen. Ihnen, in ihrer einmaligen Individualität, fällt die Aufgabe zu, den Erkenntnisprozeß zu vollziehen und die Verantwortung des abschließenden Urteils („es ist so", „es ist nicht so") zu übernehmen. Das aufmerksame, intelligente, rationale und verantwortliche Subjekt ist in seiner intellektuellen Moralität durch keine Logik oder Erkenntnislehre oder Methodologie zu ersetzen. Lonergans Lehre von der Objektivität als Frucht des authentischen Subjekts stellt keinen Slogan und keine schlaue Ausflucht dar, sondern trifft genau das Problem der Wahrheit und der Methode in seinem Nerv. Der Hinweis auf die intellektuelle Bekehrung als ständige Aufgabe des Subjekts in seiner Subjektivität ist kein verzweifelter Appell eines Erkenntnistheoretikers, der nicht weiter kann, sondern die Rückkehr zu dem, dem die Aufgabe letztlich gehört.

Mutatis mutandis stößt die Reflexion über die Methode der Theologie auf dasselbe Problem und kommt zu einem ähnlichen Resultat. Die Schwierigkeit, die Rolle der religiösen Bekehrung als Fundament der Theologie anzuerkennen, liegt darin, daß man sich die Arbeit des Theologen, zumindest in ihrer idealen Fassung, nach dem logischen Modell des Beweises vorstellt. Nun aber „setzt der Beweis, in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, die Bildung eines Systems voraus, in dem sämtliche Termini und Beziehungen einen genau definierten Sinn haben, und sämtliche Verfahren von bestimmten Sätzen zu anderen streng festgelegt sind. Aber das System selbst hat seine Voraussetzungen. Es setzt einen Horizont, eine Weltsicht, eine Differenzierung des Bewußtseins voraus, das sich unter Bedingungen und Umständen einer besonderen Kultur und einer besonderen historischen Entwicklung entfaltet hat. Gerade diese Voraussetzung ist keine logische Voraussetzung, von der Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Im Gegenteil, sie gehört zur Ausstattung des Subjekts, wenn dieses den Sinn der Termini verstehen, die Stichhaltigkeit der Argumente erfassen und das Ziel der Untersuchung einschätzen soll“ [40]. Verweist der Beweis auf den Horizont des Subjekts, dann kann das Beweisverfahren mit den logischen und methodologischen Mitteln, die die Reflexion in einem System objektiviert und zur Verfügung gestellt hat, nicht das Letzte sein, wenn man nach der eigenen Methode der Theologie fragt.

Nichts davon darf freilich vernachlässigt werden, will der Theologe auf dem Niveau der heutigen Kultur seine Aufgabe in der Kirche erfüllen. Aber er kommt unvermeidlich zu dem Punkt, wo er das echt Christliche von den mannigfaltigen Reduktionen und Entstellungen scheiden muß, die eine nicht-christliche oder gar antichristliche Kultur sich zu eigen gemacht hat. Hier helfen weder Logik noch System weiter; denn es handelt sich darum, das System, in dem eine bestimmte Auslegung des Christentums Sinn und Kohärenz hat, auf seine Wahrheit hin zu überprüfen. Hier kann das Subjekt sein persönliches In-Anspruch-genommen-werden keiner Logik, keinem System, auch keinem theologischen System abtreten. Die Suche nach der Methode und der Grundlage der Theologie stößt auf die Frage nach dem Subjekt selbst: Wer es ist, und damit was es als christliche Wahrheit und als christliche Werte einsehen kann.

Was Lonergan über die religiöse Bekehrung sagt als Fundament einer Methode, die der Theologie eigen sein soll, entspricht dem bekannten historischen Faktum, daß im Laufe der Geschichte des Christentums die Heiligen sich als die echten Interpreten des Evangeliums erwiesen haben, als diejenigen, die in der Kirche ihrer Zeit die Heilswahrheit richtig verstanden, ausgedrückt und wirksam weitergegeben haben. Die Interpreta-

[40] *B. Lonergan*, Philosophy of God and Theology, London 1973, 12f.

tionen der Heiligen betrafen zwar öfters eher praktische Aspekte des Glaubens; aber in einer solchen existentiellen Interpretation waren weitreichende lehrmäßige Entscheidungen miteinbegriffen. Mehr noch, es ist kein Zufall, daß die Kirche zahlreiche große Theologen der Vergangenheit als Heilige anerkennt und verehrt. Die Aufgabe, die Lonergan in seiner methodologischen Untersuchung der religiösen Bekehrung zuweist, erhält von diesem historischen Faktum eine Bestätigung.

Lonergan unterscheidet mit der Tradition Religion und Theologie, trennt sie aber nicht. Im Gegenteil, wenn er behauptet, daß nur die religiöse Bekehrung den Horizont öffnet, der der christlichen Heilswirklichkeit angemessen ist, weist er auf die Nahtstelle hin, an der ein echt christliches Leben sich in eine Theologie umsetzt, die der Offenbarung treu ist[41]. Ferner ist anzumerken, daß die christliche Bekehrung „ein fortschreitender Prozeß ist, der zugleich persönlich, gemeinschaftlich und historisch ist, und als solcher mit der gelebten Religion ineins fällt"[42]. Sie ist also keine objekthafte Aussage, keine besondere Lehre, sondern eine subjektive Realität: der Theologe selbst als Christ in der Kirche. Damit schließt sich der Theologe, über seine Untersuchung der Wortoffenbarung und der objekthaft formulierten Tradition hinaus, an die Gegenwart der Offenbarung an, die der Heilige Geist ist, der lebt und wirkt in der Kirche.

In seiner Bemühung um eine angemessene Methode hat Lonergan eine tiefgehende Analyse unseres gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Kontextes angestellt in den für die Theologie relevanten Komponenten: Die neue Auffassung von Wissenschaft und Philosophie, und der besondere erkenntnistheoretische Status der hermeneutisch-historischen Studien innerhalb der Geisteswissenschaften. Er hat die Struktur der menschlichen Erkenntnis untersucht, die allen Erkenntnisarten als transzendentale Methode zugrundeliegt; er hat die Bedeutung in ihrem Ursprung, ihren Ausformungen und Funktionen analysiert; Hermeneutik, Geschichtswissenschaft und Dialektik wurden herangezogen als Mittel bzw. Momente der theologischen Arbeit. Keine von diesen Komponenten, die für die *Human Studies* wichtig sind, darf in der Theologie fehlen: Sie gehören zu ihrer Methode.

Aber ähnlich wie das Wahrheitsproblem schließlich auf das konkrete Subjekt im Vollzug seiner intelligenten, rationalen und verantwortlichen Subjektivität verweist, so ergeht auch in der Suche nach der geeigneten Methode der Theologie die Frage letztlich an das Subjekt selbst, das

[41] „Ich halte die religiöse Bekehrung für eine Voraussetzung des Übergangs von der ersten zur zweiten Phase, doch halte ich zugleich daran fest, daß sich diese Bekehrung nicht im Kontext der theologischen Arbeit ereignet, sondern dadurch, daß man religiös wird" *(Lonergan,* Method in Theology 170).

[42] „Theology in its new context", in: *B. Lonergan,* A Second Collection, London 1974, 66f.

Theologie betreibt. Die funktionale Spezialisierung der Fundamente hat die Aufgabe, die religiöse, und in deren Folge die moralische und die intellektuelle[43] Bekehrung, zu thematisieren und damit den entsprechenden Horizont zu erhellen, der es dem Theologen ermöglicht, auf die Heilswahrheiten aufmerksam zu sein, sie richtig zu interpretieren, wahrheitsgetreu auszudrücken und wirksam mitzuteilen. Aber genauso wie wir beim Problem der objektiven Erkenntnis sahen, ist der Horizont der Bekehrung nicht restlos objektivierbar, und außerdem ist die Anwendung des objektivierten Horizontes in den funktionalen Spezialisierungen der Lehre, Systematik und Kommunikation eine Leistung des Subjekts, die nicht noch einmal auf dem Weg der Objektivierung kontrolliert werden kann. Auch hier ist das konkrete, gesellschaftlich und historisch verfaßte Subjekt nicht auszuschalten, das sich ständig zum Evangelium bekehren muß, soll es im Pluralismus der Ansichten den Weizen vom Unkraut scheiden können. Lonergans jahrzehntelange Untersuchung zur Methode der Theologie ist zu einem Fundament und Kriterium vorgestoßen, das allen Gläubigen, ob Theologen oder nicht, zuteil wird, und das eine Gottesgabe und zugleich eine existentielle Aufgabe ist. Christliches Leben und Theologie erweisen somit ihre radikale Einheit.

[43] Von der intellektuellen Bekehrung bemerkt Lonergan, daß sie der Offenbarung als dem *wahren* Wort Gottes konform ist, insofern sie das *wahre* Urteil als Vermittler der Wirklichkeit anerkennt. Diese Idee wirkte entscheidend in der Entwicklung des Denkens Lonergans. Mehrmals spricht er von einem „christlichen Realismus", der darin impliziert ist, daß die Heilswirklichkeit eine durch die Bedeutung (durch die *wahren* Urteile der Offenbarung und der Kirche) vermittelte Wirklichkeit ist. Vgl. „The Origins of Christian Realism", in: *B. Lonergan*, A Second Collection, 239–261; De Deo Trino. Pars Dogmatica, Roma ²1964, 105 ff, 153 f, u. ö. Vgl. auch *Lonergan*, Method in Theology 243.

ThPh 63 (1988) 60–78

Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern

Von Norbert Baumert S. J.

‚Charisma' und ‚charismatisch' ist einer der schillerndsten Begriffe im theologischen Sprachgebrauch. Dies hängt sowohl mit seiner Geschichte als auch mit der Brisanz der Fragen zusammen, die damit heute angesprochen sind. Je nach dem systematischen Ansatz des einzelnen Theologen werden verschiedene moderne Fragestellungen am Wortlaut der Briefe des Apostels Paulus festgemacht, der bekanntlich erstmalig in der Literatur dieses Wort häufiger verwendet und dessen Briefe darum als Ausgangspunkt einer christlichen „Charismenlehre" angesehen werden. In einer Begriffsanalyse[1] komme ich zu dem Schluß, daß χάρισμα in allen Briefen des Neuen Testaments bei der allgemeinen Bedeutung ‚Geschenk / Zuwendung (= das Zugewendete) / (konkrete) Gnadenwirkung' bleibt und noch keinen Ansatz zu einer Spezialisierung zeigt. Da wir aber in späterer Zeit sicher einen terminus technicus vorfinden, ist zu fragen, wie die nächsten Generationen mit diesem Wort umgingen. Darum sollen hier aus den ersten 200 Jahren christlicher Literatur alle Zeugnisse für dieses Wort, auf die sich die bisherigen Deutungen stützen (ergänzt durch Hinzuziehen der einschlägigen Indices einschließlich der Biblia Patristica) auf ihre Bedeutung untersucht werden. Dabei sind Tertullian, Cyprian und Clemens Al. noch eingeschlossen, aber nicht mehr Origenes. Lassen sich Tendenzen zu einer Bedeutungsverengung und -verschiebung entdecken und in welchem Sinn? Das Ergebnis ist für die obengenannte These nicht unwichtig. Zugleich ist es reizvoll, die Sprache der frühen Väter in ihrer Konkretheit wahrzunehmen.

1. Der Stand der Fragestellung

Zwar gibt es paulinische Aussagen über das, was wir heute Charismen nennen, nur sind diese „Gnadengaben" nirgends an einen spezifischen ‚Charismen-Begriff' geknüpft. Auch in 1 Kor 12 und Röm 12,6 wird – nach unseren Ergebnissen – χάρισμα nicht zu einem Fachausdruck, ja nicht einmal zu einem „semitechnical term"[2], sondern bezeichnet sehr verschiedene Dinge: In 1 Kor 12,4 mit 8–10 verschiedene Inhalte oder Effekte des Geistwirkens: Geschenke wie Prophetien, Urteile, also ‚Gaben' und nicht

---

[1] Charisma und Amt bei Paulus, in: *A. Vanhoye,* L'Apôtre Paul, BEThL LXXIII, University Press: Leuven 1986, 203–228. – Die dort noch fehlende Untersuchung von 1 Petr 4,7–11 erscheint unter dem Titel „Geistliche Gastfreundschaft" in der Festschrift für Abt Odilo Lechner, Weite des Herzens, Weite des Lebens, Pustet: Regensburg. – Weitere Literaturangaben, zusätzlich zu dem Verzeichnis bei *U. Brockhaus* (s. u. Anm. 2), finden sich im erstgenannten Beitrag (BEThL). Neu hinzu kommt: *H. v. Lips,* Der Apostolat des Paulus – ein Charisma? Semantische Aspekte zu χάρις – χάρισμα und anderen Wortpaaren im Sprachgebrauch des Paulus, in: Bib. 66 (1985) 305–343.

[2] Zu diesem abgeschwächten Ausdruck greift die jüngste Dissertation zu unserem Thema: *K. S. Hemphill,* The Pauline Concept of Charisma, Cambridge 1976 (Ms) 262, vgl. 266. – Ähnlich *U. Brockhaus,* Charisma und Amt, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus: Wuppertal ²1975, der wenigstens in 1 Kor 12 und Röm 12 einen „Ansatz" zu einem später entwickelten Terminus sieht, welcher aber „bei Paulus noch in den allgemeinen Wortgebrauch eingebettet" sei (114 f). Beide lehnen für die übrigen Stellen im Neuen Testament eine Terminologisierung ab. Noch deutlicher *A. C. Piepcorn,* Charisma in the New Testament and the Apostolic Fathers, in CThM 42 (1971) 373: „In all occurrences in the NT and in the apostolic fathers gratuitous gift aspect of χάρισμα is the most prominent and consistent feature. Whatever the χάρισμα may be in an individual and concrete case, it is a gift that God – or by appropriation the Holy Spirit – has given ... Intrinsecally, the term does not imply anything that is abnormal or irregular. It is to be recognized as a gift of God which He bestows – as He bestows His χάρις – in accordance with His own sovereigns decisions and for which He is to receive glory in Jesus Christ."

etwa ‚Be-gabungen' im Sinne von Prophetengabe oder Unterscheidungsfähigkeit. In diesem Sinne steht 1 Kor 12,8.28.30 das formelhafte „Geschenke von Heilmitteln": je konkrete Heilkräfte nach Art ‚geistgeschenkter Medizin', nicht etwa eine allgemeine ‚Begabung zu heilen'. In 12,31 ist χαρίσματα ein Sammelbegriff sowohl für die „größeren Geschenke" Liebe, Glaube, Hoffnung als auch für die demzufolge ‚geringeren' Geschenke Apostel/Propheten/Lehrer (12,28a) sowie für die „Manifestationen des Geistes" im engeren Sinne (12,28b und 29b.30 = 12,7–10). Schließlich bezieht es sich im Röm 12,6–8 nicht auf „Prophetie", „den Lehrenden" usw., sondern κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως = „nach Maßgabe der Zuverlässigkeit" auf die „(vermittelte) Lehre" usw., also jeweils auf das zweite Glied der Aufzählung, so daß der einzelne an der Wirkung / Ausstrahlung seines Tuns – als einem „Geschenk" – von Gott den Maßstab für seine Selbsteinschätzung (σωφρονεῖν 12,3) erhält. Daneben bezeichnet χάρισμα Geschenke wie Versöhnung (Röm 5,15f), äonisches Leben (Röm 6,23), geschenkte Erkenntnisse (1 Kor 1,7) und Berufungen (1 Kor 7,7 mit 7,17–24) oder in Past etwas, was wir heute ‚Amtsgnade' (nicht Amt) nennen würden (1 Tim 4,12; 2 Tim 1,6). Die Nähe zu χάρις läßt vermuten, daß Paulus χάρισμα ähnlich wie jenes Wort gelegentlich theologisch angereichert hat im Sinn von ‚göttliches Heils-Geschenk', aber er kann das Wort auch von Geschenken der alttestamentlichen Ordnung gebrauchen (Röm 11,29 mit 9,4), von der Rettung aus Todesgefahr (2 Kor 1,11) und von einem (geistlichen) ‚Geschenk', dessen Geber der Mensch ist (Röm 1,11; ähnlich χάρις etwa 2 Kor 1,15; 8,4.6.7.19: menschliche Zuwendung, nicht Vermittlung göttlicher ‚Gnade'). Somit enthält der *Begriff*, den Paulus mit dem Wort χάρισμα in den vorliegenden Kontexten verbindet, immer nur die semantischen Komponenten (Bedeutungselemente, notae oder Seme):

1. aus freiem Wohlwollen
2. umsonst
3. gegebenes
4. Gut (= Konkretum),

d.h. Geschenk, Zuwendung. Die gelegentliche Konnotation

5. von Gott (geschenktes)
6. Heils-(Gut)

besagt noch nicht, daß diese Elemente an den einschlägigen Stellen schon fest in den Begriff selbst eingehen, da ähnlich wie bei χάρις häufig genug τοῦ θεοῦ, πνευματικόν u.ä. hinzugefügt wird, aber die Entwicklung geht in diese Richtung, wenn das Wort in theologischen Zusammenhängen gebraucht wird.[3] Wenn wir heute von einer paulinischen ‚Charismenlehre' sprechen, werden aber nicht nur diese, sondern meist noch viele weitere Spezifizierungen in den Begriff hineingenommen: Dann wird diese göttliche Heilszuwendung oder dieses ‚Gnadengeschenk' (also Charisma im theologischen, und zwar im engeren Sinn) zu einer

7. individuellen (dem einzelnen zugeteilten)

---

[3] *v. Lips* betont die „Übereinstimmung in den grundlegenden Inhaltsmerkmalen" dieser beiden Worte (312). Das ist richtig, solange man sich bewußt bleibt, daß beide Wörter auch rein menschlich und innerweltlich gebraucht werden können. Der Kontext ist entscheidend. – Die Endsilbe -μα „bezeichnet das Ergebnis der als Aktion verstandenen χάρις" (308f) und ist darum „nur als Gegenstand eines Verhaltens im Blick" (313). Leider zieht v. Lips nicht die Schlußfolgerung, daß χάρισμα (auch) darum nicht direkt eine Aktionsfähigkeit bezeichnen kann. -μα ist am besten mit der Vorsilbe ge- wiederzugeben: (göttliche) Schenkung – χάρις, (göttliches) Ge-schenk – χάρισμα. Im Deutschen ist dies klarer als „Gnade – Be-gnadung" (*v. Lips* 309). Völlig verfehlt wäre: Gabe – Be-gabung, weil letzteres im Deutschen heute eine Befähigung bezeichnet. – Darum gehört auch ‚Dienst' bei Paulus nicht in die Begriffsbestimmung. Richtig ist, daß Paulus „unter diesen Begriff alle (!) Konkretionen der Gnade, also auch die alltäglichen, unsensationellen, aber eben auch den Apostolat, subsumiert" (339), daß er darunter „amtliche und nichtamtliche Funktionen" faßt (305) (und noch vieles mehr! s.o.), aber damit haben wir den modernen „Charismen-Begriff" verlassen. Und wir müssen ihn noch viel weiter verlassen, als v. Lips es tut, um an Paulus heranzukommen (vgl. *v. Lips*, Anm. 2).

8. Funktion (Vermögen, Tun, Geschehnis)
9. im Leib Christi.

Strittige Punkte sind, ob es sich hierbei um eine

10. Tätigkeit (prophetisch reden) oder einen Inhalt (einzelne Prophetie),
11. eine menschliche oder göttliche Tätigkeit,
12. eine göttliche Einwirkung (Berufung) oder eine dem Menschen verliehene Fähigkeit/Möglichkeit (Be-gabung) handelt

und ob dies immer ein

13. Dienst (oder nicht auch einfach eine Lebensfunktion)
14. für andere (also nicht zur eigenen Auferbauung)
15. zu ihrem Heil (nicht direkt Aufbau menschlicher Gesellschaft, sondern Aufbau christlicher Gemeinde),
16. ob das tragende Element eine geschöpfliche Fähigkeit sei (die vom Geist durchformt wird) oder ob eine Wirklichkeit der Heilsordnung logisches Subjekt des Begriffes ist,
17. ob es immer ereignishaft oder vielleicht auch institutionell vermittelt (‚charisma' wäre dann auch Oberbegriff für Amt),
18. vorübergehend oder vielleicht auch bleibend,
19. nur ein außerordentliches (wunderhaftes) oder auch alltägliches Geschehnis sein könne,
20. wie weit es ‚Gott' oder im engeren Sinne dem ‚Geist' zuzuschreiben sei
21. und ob, inhaltlich gesehen, nur ‚je eigentümliche' (besondere) Aktivitäten
22. oder ob auch die allen Christen gemeinsamen ‚Tugenden' (z. B. Liebe als Charisma?),
23. im besonderen die „sieben Gaben des Geistes" (nach Jes 11,1 f.),
24. die Sakramente,
25. die christlichen Lebensstände (Ehe/Zölibat)
26. und die „Früchte des Geistes" dazuzurechnen seien.

Diese Liste der Aspekte, welche die Diskussion der letzten 100 Jahre kurz zusammenfaßt, legt die Frage nahe, ob hier nicht ständig der Versuch gemacht wird, spätere, berechtigte Fragestellungen in ein biblisches Wort hineinzupressen. Unterscheiden wir darum sehr deutlich zwischen der jeweils gemeinten Sache und der Semantik des Wortes, also dem Begriff, den Paulus mit dieser Vokabel verbindet. Mag die theologische Diskussion im Laufe der Zeit verschiedene Probleme mit diesem Wort zu lösen versuchen, so bestreite ich doch rundweg, daß die von 7–26 genannten Elemente in irgendeiner Weise bei Paulus zum Begriffsinhalt von χάρισμα gehören, auch wenn sie hier und da zu dem Objekt gehören, auf das sich das Wort bezieht. Wenn jemand sagt: ‚Ich gebe dir ein Buch als Weihnachtsgeschenk', dann geht ‚Buch' noch nicht in den Begriff ‚Weihnachtsgeschenk' ein, d. h., es ist weder in dem Wort enthalten noch darf man es in anderen Zusammenhängen damit assoziieren! In unserem Fall aber werden ständig Elemente, die in einem bestimmten Kontext enthalten und meist ausdrücklich hinzugefügt sind, in den Begriff eingetragen. Sie könnten höchstens dann in dem Wort vermutet werden, wenn sie nicht eigens genannt, aber dennoch zum Verständnis des jeweiligen Satzes notwendig sind. Doch solche Verwendung gibt es bei Paulus nicht.

Ist einmal die Paulusexegese von dieser Überfremdung befreit, liest man die Zeugnisse der ersten christlichen Jahrhunderte mit anderen Augen. Ist es wahr, „daß abgesehen von Did 1,5 die Apostolischen Väter den Begriff nur unter paulinischem Einfluß verwenden"?[4] Wie kommt es, daß trotzdem nach Grau der angeblich paulinische „Charismenbegriff' zunächst wieder verschwindet, so daß „für die ganze nachapostolische Literatur" ein „abgeblaßter Gebrauch charakteristisch" sei, „dem die inhaltliche Füllung so gut wie ganz fehlt"[5], und daß χάρισμα später nur für außerordentliche Phänomene reserviert wurde, um erst in den letzten 100 Jahren allmählich seine angeblich ‚paulinische' Bedeutung zurückzuerhalten (!?)? Haben die Väter Paulus so schlecht

[4] *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im NT, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 110.

[5] *F. Grau*, Der neutestamentliche Begriff χάρισμα, Tübingen 1946 (Ms), 100.

verstanden und sich so schnell von ihm entfernt? Nach Grau liegt schon in Past eine „Tendenz zur Versachlichung" vor, eine „Verengerung" auf die „geistliche Ausrüstung des Amtsträgers", die nicht mehr „freie Gabe des Geistes" sei und ihren „dynamischen Charakter verloren" habe (80–89), während 1 Petr die Bedeutung von χάρισμα ausweite auf „jede Dienstleistung". Paulus dagegen spreche „nur dort von Charismen, wo es in irgendeiner Weise um den Aufbau des Gemeindelebens geht" (92f; 1 Kor 7,7; Röm 5,15f; 6,23 und 11,29 werden zum Teil gewaltsam dahin umgedeutet: S. 64–80). – In Did spiele „der Charisma-Begriff keine große Rolle" und sei „ein spezifisch neutestamentlicher Gebrauch des Begriffs nicht zu konstatieren" (96f). Auch in 1 Klem spiele er „so gut wie keine Rolle" und erscheine in 38,1 „in einer weiteren und abgeblaßten Bedeutung", obwohl „der Zusammenhang als durchaus paulinisch anzusehen" sei. Aber Klemens gebrauche ihn, „ohne voll zu verstehen, was Paulus damit zum Ausdruck bringen wollte" (97ff). – In Past Herm und Barn erscheint der Begriff gar nicht und bei Ign sei „eine verhältnismäßig lose Beziehung zum ntl. Gebrauch festzustellen", mit einer „gewissen Umbiegung" und „Einengung" des Begriffes („als Grundlage für die Ausübung eines wachsenden Gemeindeamtes"). „Es muß bezweifelt werden, ob Ign noch versteht, was solche Charismen im paulinischen Sinne sind" (100–103). – „Auch in den Thomasakten vermissen wir einen charakteristischen Gebrauch" (104f), während er sich „in Act Joh 106 dem NT annähert", freilich ohne „in seiner Aktualität und Dynamik" verstanden zu werden. – Nur in Ps. Clem, de virg I 11,10 „scheint noch einmal die volle Höhe des paulinischen Charisma-Verständnisses erreicht"; aber bei näherem Zusehen erweist sie sich als bloße Zitation und hat darum für unsere Frage „keine Bedeutung" (106). Mit Justin und Irenäus bahne sich eine Entwicklung an, den „Charisma-Begriff" auf „mirakulöse Zeichen" anzuwenden, doch besitze er „auch bei Iren nicht die Eigenart eines terminus technicus, sondern kann durch andere Begriffe zur Bezeichnung derselben Sache ausgewechselt werden: δωρεά, χάρις" (110ff). Klemens Al. gebrauche ihn „im weitesten Sinne zur Bezeichnung aller Gaben Gottes" (113f). Bereits Lauterburg hatte diese Linie vorgezeichnet: „baldige Entartung des Begriffes in der nachapostolischen Zeit": „Zwar ist es nicht richtig, daß die Kirche seit Mitte des 2. Jahrhunderts die charismatischen Gaben zu unterdrücken gesucht habe, aber der *Begriff* der in der ganzen Kirche lebendigen Charismen ist in dem von Paulus gemeinten Sinne seit jenem Zeitpunkt mehr und mehr abhanden gekommen."[6]

Eine solche Kette von „Mißverständnissen" klingt verdächtig und bestätigt eher unser Ergebnis, daß der Begriff auch bei Paulus noch keinen technischen Sinn hatte und infolgedessen so breit und offen angelegt war, daß alle diese späteren Bedeutungen dazu paßten. Man denke nur wieder an Röm 1,12; 5,15f; 6,23; 11,29; 1 Kor 7,7; 2 Kor 1,11 und Past! Bei der nun folgenden Untersuchung werden wir also gut auseinanderhalten: den Begriff mit seinen Bedeutungskomponenten und das, worauf er sich jeweils bezieht (das ‚Objekt')[7]. Normalerweise hat ja die bezeichnete Realität viel mehr Eigenschaften als der „abstrakte" Begriff, unter den wir sie subsumieren.

2. Die Apostolischen Väter

Did 1,5: „Jedem, der von dir fordert, gib und fordere nicht zurück (Lk 6,30); will doch der Vater, daß allen aus seinen (eigenen) Geschenken gegeben wird – πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων". – Objekt: die Grundgüter der

[6] *M. Lauterburg*, Der Begriff Charisma, Gütersloh 1898, 41 u. 47. – *J. R. McRay*, Charismata in the Second Century, in: StPatr XII (TU 115), Berlin 1975, 232–237, betont, daß „Charismen" (gemeint sind besondere Kräfte des Geistes) im 2. und 3. Jahrhundert gut belegt sind.

[7] Dies geschieht stets auf dem Hintergrund der Untersuchungen von *Lauterburg*, *Grau*, *Piepcorn* und *McRay*, s. Anm. 2,5 und 6, und der Aufstellung bei *Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford ²1968. – Von den Lexika abgesehen muß man sich bei diesen und allen Artikeln über Charisma stets fragen, was der Autor jeweils mit dem Wort verbindet, um die sachlichen Anliegen zu unterscheiden von der Frage nach dem Gebrauch dieses Wortes bei dem Autor und in den jeweiligen Quellen.

Schöpfung, die Gott selbst gegeben hat und die darum ‚seine eigenen Geschenke' sind. – Bedeutung: ‚Geschenk'; weder ‚göttlich' noch ‚Dienst' gehören zum Begriff; ἰδίων wird eigens hinzugefügt. Überzogen Grau (96): „χαρίσματα wird eng an den Dienstgedanken herangerückt", weil sie dazu verpflichten, „mit ihnen in den Dienst für andere zu treten" (?!). (Unter ‚Bedeutung' wird künftig ‚Geschenk' immer als gegeben vorausgesetzt, so daß unter diesem Stichwort meist nur Begründungen und Ergänzungen genannt werden.)

In Past Herm gleichlautend mit δωρήματα (Lauterburg 41).

1 Klem 38,1: Wie in einem Heer „die Großen nicht ohne die Kleinen sein können" und umgekehrt, sondern jeder in seinem Rang (τάγμα, vgl. 1 Klem 41,1) die Aufträge ausführt und wie im Leib die Glieder zusammenhalten und eine einzige Unterordnung ausüben, damit der ganze Leib (am Leben) erhalten wird (σώζεσθαι), so soll „unser ganzer Leib erhalten werden in Christus Jesus und soll jeder sich seinem Nächsten unterordnen, wie ihm sein Geschenk zugemessen wurde – ἕκαστος καθὼς ἐτέθη[8] ἐν τῇ χαρίσματι αὐτοῦ: der Starke soll für den Schwachen sorgen (und sich so ‚unterordnen'), der Schwache aber den Starken achten" (usw.: Reiche und Arme; Weise und Geringe; Ehelose). – Objekt: Dem Starken wurde die Stärke als Geschenk zuerkannt, dem Schwachen die Schwäche, dem Armen die Armut etc., woraus sich ein ganz bestimmtes Verhalten fordern läßt. Durch die Zuteilung wird also sein τάγμα/Rang oder Platz bestimmt. – Bedeutung: das nach Gottes „Wohlgefallen Gewählte"[9]. Der Begriff sagt noch nicht ‚Funktion' (‚sorgen, mitteilen, danken'), auch nicht Be-gabung (Armut, Schwäche?) oder den ‚Dienst' (etwa des „Sich-helfen-Lassens?"), sondern nur die Voraussetzung dafür. Denn Tun ist hier eine Forderung, die sich aus dem χάρισμα/‚Geschenk' ergibt, nicht dieses selbst. – Ob hier inhaltlich die stärkeren und minderen Glieder von 1 Kor 12,14–26 im Hintergrund stehen, ist fraglich. Paulus gebraucht immer positive Bezeichnungen von Gliedern (Hand, Fuß), nicht Mangelbezeichnungen wie Schwäche oder Armut. Eher ist dieser Text ein Hinweis, 1 Kor 12,4 zu lesen: „Verschiedenheiten von Zuwendungen (Konkretionen) gibt es". – Überzogen Grau (98 f), daß Klemens hier von „in sich ruhenden Qualitäten" und „von der Enthaltsamkeit als von einer besonderen ethischen Qualifikation" spreche. Enthaltung (ἁγνότης) ist ebenso Basis für ein gefordertes Verhalten wie Stärke und Schwachheit. Wenn die „Beziehung zum Heiligen Geist" fehlt und hier Gaben der Schöpfung genannt sind, dann ist daraus weniger der Schluß zu ziehen, daß Klemens „den Charisma-Begriff in einer weiteren Fassung als Paulus" gebrauche, sondern eher im Blick auf (die späteren Texte!) 2 Kor 1,11 und Röm 11,29 zu folgern, daß Paulus in 1 Kor 12 das Wort selbst ebenfalls weiter faßt. Er gebraucht hier χάρισμα zwar nur in der ‚Anwendung' des Bildes vom Körper (also der Sachhälfte), aber warum hätte er den Begriff nicht auch bei dem Analogatum primarium, d.h. in der Bildhälfte selbst, also bei den Gliedern des Körpers verwenden können? Indirekt steht er auch hinter 1 Kor 12,18 und 24! Der Hauptunterschied zwischen Paulus und Klemens liegt anderswo: bei Klemens ist eher die klassische stoische Tradition des Bildes vom Leib zu spüren als eine direkte Übernahme von 1 Kor 12 (37,5 ist kein „Zitat" von 1 Kor 12,22!). Die Beispiele zeigen, daß es in 1 Klem nicht direkt um die spezifischen Gliedfunktionen im Gemeindegottesdienst und im Vollzug von Geistesgaben, sondern eher um das soziale Zusammenleben in der Gemeinde, also um allgemeingültige ethische Forderungen geht[10] – auch wenn

---

[8] Passiv von: etwas als Geschenk zurechnen, in Ansatz bringen, vgl. *Menge-Güthling*, Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache I, s.v. τίθημι I 1.d: „Jemandem als Lob anrechnen, als Schuld beimessen – τινὰ ἐν αἰτίᾳ – eigentlich: jemanden erachten in/mit/für Schuld." Hier und auch sonst sehr häufig ἐν mit Dativ! Diese idiomatische Wendung ‚etwas jemandem als Geschenk erachten' weist auf einen eigenständigen Gebrauch von χάρισμα hin! Eine ähnliche Wendung, mit διδόναι: Origenes, Jerem hom 8.

[9] So spricht 1 Klem 38,3 f davon, daß der Schöpfer „seine Wohltaten" vor unserer Schöpfung vorbereitet hat. Bei Origenes kann dies auch ein „Bote Satans" sein, s. nochmals Origenes, Jerem hom 8.

[10] Insofern näher an den stoischen Beispielen, vgl. Epiktet II 5,24 f; 10,3 f; 23 f. – Ähnlich *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 298 f, der nach Zitation

die durch den „Schöpfer" gegebene Ordnung (38,3f) hier „in Christus Jesus" gewahrt werden soll. Es bleibt also neben der idiomatischen Verwendung auch aus inhaltlichen Gründen fraglich, ob Klemens das Stichwort χάρισμα hier direkt von Paulus her aufgreift oder ob nicht beide auf vorhandenes Material zurückgreifen und es je selbständig verarbeiten. Der mit diesem Wort verbundene ‚Begriff' sagt jedenfalls aus sich heraus noch nichts über ‚Heil', genausowenig wie διακονίαι im Wort selbst schon etwas über ‚Heilsdienst' sagt oder gar ἐνεργήματα sich etwa nur auf das Heilswirken Gottes bezieht.[11] Die Heilsdimension ergibt sich 1 Kor 12,5 aus dem Kontext und ebenso die von χαρίσματα.

Ign Smyrn Einl.: „Ignatius an die Gemeinde ..., die wohltätig mit jederlei (Gnaden-) Geschenk/Heilszuwendung (ἐν παντὶ χαρίσματι) versehen wurde, erfüllt mit Glaube und Liebe, ohne Mangel an jeder Art von Geschenk (παντὸς χαρίσματος), Gott überaus wohlgefällig und Heilsträgerin ..." – Objekt: nicht nur ‚besondere' Geschenke, sondern alle Arten von Heilsgeschenken, z.B. Glaube und Liebe. – Bedeutung: formal vielleicht ein Anklang an 1 Kor 1,7, aber keine literarische Abhängigkeit, sondern eher Hinweis auf einen formelhaften urchristlichen Briefstil; inhaltlich in der Breite von Röm 6,23 und 1 Kor 12,31. Von Be-gabung und Dienst keine Spur im Kontext. Der Akzent liegt auf der Gottesbeziehung.

Ign Eph 17,2: „Warum aber werden wir nicht alle verständig, nachdem wir Erkenntnis Gottes empfangen haben? Dies ist Jesus Christus! (θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.) Warum gehen wir töricht zugrunde, ohne das Geschenk (χάρισμα) zu erkennen, das der Herr wahrhaftig gesandt hat?" – Objekt: die Erkenntnis Gottes (des Vaters), die der Herr (Christus) uns gesandt hat, weil er selbst Myrrhe/Wohlgeruch auf sein Haupt nahm. Der Zwischensatz ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός besagt nicht direkt: ‚die Erkenntnis', d.h. J. Chr. (haben wir empfangen), sondern eher: das = dieses ‚die Erkenntnis Gottes des Vaters empfangen haben' ist Jesus Christus (Nominativ!), ist das typisch Christliche, macht den Christus = die Kirche aus (1 Kor 12,12), ähnlich wie IEph 14,1: „Glaube und Liebe in Einheit verwirklicht ist Gott – θεός ἐστιν." – Bedeutung: Nicht ‚je eigentümlicher [Dienst] im Leibe Christi', auch nicht ‚Be-gabung als Fähigkeit, zu erkennen' (?), sondern die Erkenntnis selbst ist „Geschenk".

Ign Pol 2,2: „Werde klug wie eine Schlange und einfach wie die Taube. Darum bist du fleischlich und geistlich, damit du dir, was dir Sichtbares zu Gesicht kommt, für dich einnimmst (= klug wie die Schlange: selbsttätig); was das Unsichtbare aber betrifft, so bitte (mit einfachem Herzen), daß es dir offenbar wird, damit du an nichts Mangel leidest und du überreich bist an jeder Art von Geschenk (παντὸς χαρίσματος)". – Objekt: Nicht einfachhin die unsichtbaren, „geistlichen" Güter in sich, sondern insofern sie offenbar werden, also dem Menschen zu eigen werden, sind sie das, was Gott auf die „Bitte" hin „gibt": Geschenke. – Bedeutung: Weder ‚je eigentümlich' noch ‚Be-gabung' noch ‚Dienst' assoziieren hier, noch ein Bezug auf den Leib Christi.

Ignatius könnte formal in Smyrn und Pol zwar 1 Kor 1,7 assoziieren, aber inhaltlich nicht, während diese Stelle bei IEph vielleicht inhaltlich, aber nicht formal anklingt. Insgesamt ein sehr selbständiger Gebrauch dieses Wortes in anderen Satzkonstruktionen. Man spürt wohl überall χάρις als neue Heilsgabe durch, aber in derselben Breite wie bei Paulus. Nichts von „eigenartiger Unbestimmtheit und Blässe", die hier „noch in

---

dieser Stellen hinzufügt: „Christl.: 1 Clem 37,5". – Man unterscheide: „Gehorsam" in der Gemeinde: 1 Klem 14,1; 21,6f; 42,4f; 44; 46,7; 47,6. – Aber Beispiele des Kosmos: 19 und 20. – „Seine Wohltaten der Schöpfung": 21,1; 23,1. – Von Gott geschenkte Gaben (δωρεαί): „Priester, Leviten, der Herr Jesus dem Fleisch nach, Könige" und die „Stämme Israels": 32,1f. – „Wie selig und wunderbar sind die Geschenke Gottes (δῶρα)", nämlich „Leben in Unsterblichkeit, Fröhlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freimut": 35,1 (dagegen die Laster in 35,5). – „Er macht reich und macht arm": 59,3. – „Güte, Eintracht und Frieden uns und allen Bewohnern der Erde": 60,4; ähnlich 61f. – 1 Klem 38 liegt also eher auf der Ebene der sittlichen Tugenden, wie 1 Kor 11, und nicht auf der Ebene einiger spezifisch christlicher Phänomene wie 1 Kor 12.

[11] Vgl. meinen in Anm. 1 genannten Beitrag 219f. – Ähnlich *I. Hermann*, Kyrios und Pneuma (STANT 2), Anm. 8, München 1961. – Ebenso 1 Klem 60,1.

viel stärkerem Maße auffällt" (Grau 102). Überzogen: „Sicher ist nur, daß Ign noch um die Notwendigkeit von Gnadengaben für das christliche Gemeindeleben gewußt hat." (Für ‚Geschenke' im weiten Sinn ist das selbstverständlich; von einer engeren „Charismenlehre" aber ist nichts zu spüren.) „Der Begriff hat sich zwar noch erhalten, obwohl er eine sehr untergeordnete Rolle spielt". (Immerhin: Viermal in diesem kurzen Corpus Ignatianum ist relativ häufiger als bei Paulus, und immer in einem tieferen theologischen Sinn.) „Insofern scheint eine gewisse Umbiegung des Begriffes vorzuliegen, als die Begabung der Gemeinde mit Charismen einer Ausrüstung mit religiösen und ethischen Qualitäten gleichkommt" (Grau 100 f). Diese Folgerung ist nicht gedeckt; inhaltlich sahen wir Parallelen zu 1 Kor 1,7 und 12,31. – Piepcorn (373) sieht zwar richtig, daß „the gratuitous gift aspect" der vorherrschende Aspekt ist, aber es ist nicht zutreffend, daß es sich in IEph 17,2 auf die „Unsterblichkeit" bezieht und daß außer IPol 2,2 auch in ISmyrn „charisma is linked to the officers of the community".

Ign Martyr Antioch III 2: Ignatius besucht Polykarp, den er, „nachdem er ihm geistliche Geschenke mitgeteilt hat", ermutigt – πνευματικῶν αὐτῷ κοινωνήσας χαρισμάτων. – Objekt: gerade nicht die speziell paulinischen πνευματικά, sondern ähnlich wie Röm 1,11 geistliche Güter, die hier der Mensch dem anderen zum „Geschenk" macht. – Bedeutung: (geistliches) Geschenk, (geistliche) Zuwendung; keine spezielle ‚Charismenlehre'.

So finden wir bei den Apostolischen Vätern gewöhnlich einen sehr eigenständigen Gebrauch des Wortes mit einem noch weiteren Anwendungsbereich als bei Paulus, zwar mit gelegentlichen Anklängen, aber nie einer direkten Anspielung auf einen Paulustext oder gar Zitation. Damit haben wir neben Paulus ein weiteres, selbständiges Argument für die Weite dieses Begriffes im urchristlichen Sprachgebrauch, als dessen Hintergrund eine volkssprachlich offene Verwendung zu vermuten ist. Unbegründet Graus Schlußfolgerung nach diesen Texten (104), „daß allem Anschein nach die Begabung mit Charismen ein Anrecht der Bischöfe geworden ist (schon in Ign Pol 2,2 taucht der Charisma-Begriff im Zusammenhang mit dem Bischofsamt auf)." Hier wird in die gelegentliche Erwähnung dieses Wortes in bezug auf Personen, die ein Amt innehaben, unbesehen das hineingelesen, was wir später mit ‚Charisma' bezeichnen (dazu gleich im folgenden), und zu einer Totalaussage über diese Dinge hochstilisiert. Aber über derartige Begabungen wird an anderer Stelle ausführlich gesprochen (Did 11; Herm mand 11 und Justin, dial c Tryph 76), ohne daß das Stichwort χάρισμα fällt.

3. Die Apologeten Justin, Irenäus u. a.

Justin dial c Tryph 87 f: Wie kann der Messias noch „durch die Kraft des Heiligen Geistes erfüllt werden, wenn er doch praeexistenter Gott war? Nicht weil er der von Jes (11,2) aufgezählten Kräfte des Geistes (τοῦ πνεύματος δυνάμεις) bedurft hätte, sind sie auf ihn gekommen, sondern weil sie auf ihm eine ‚Ruhepause' machen wollten, daß heißt, um (einerseits) eine Grenze zu setzen, daß es von da an im Judenvolk keine Propheten mehr geben werde – wie man ja sehen kann – (wobei eure jüdischen Propheten immer nur die eine oder andere Kraft (δύναμιν) hatten, entweder einen Geist (!) der Weisheit, des Verstandes usw.)", andererseits um, „nachdem sie auf ihm eine Ruhepause gemacht hatten, Geschenke zu werden, die Gott von der Gnade der Kraft seines (des Messias) Geistes allen gibt, die an ihn glauben (αὐτὰ γενήσεθαι δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν)"; folgt Ps 68,19 in der Fassung von Eph 4,8 (ἔδωκε δόματα) und Joel 3,1 f/ Apg 2,17.

Ebd. 88: „In der Tat kann man bei uns Frauen (!) und Männer sehen, die Geschenke vom Heiligen Geist haben (χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος). Also wurde nicht, weil er einer Kraft bedürftig war, prophezeit, daß die von Jesaja aufgezählten Kräfte (δυνάμεις) auf ihn kommen werden, sondern weil sie darüber hinaus nicht mehr sein würden (nämlich bei den Juden). Christus aber hatte seine Kraft schon von Geburt an, wie uns die Magier zeigen; der Geist kam in der Gestalt der Taube nur, damit die Menschen den Messias erkennen."

Objekt: Die Gaben (δόματα), die der Messias gibt, sind vom Kontext her analog zu

den „Kräften", die auf dem Messias „ruhen", wie schon vorher die Kraft der alttestamentlichen Propheten: Geist (!) der Weisheit, der Einsicht, des Rates, also das Wort in einem weiten Sinn (= Jes 11,2), angewandt auch auf Mose, David und Salomon. Bereits in 39 sprach Justin von den Gaben (δόματα), die der erhöhte Herr gibt: daß wir nämlich nicht mehr „in uns selbst weise und verständig" sind, sondern nun der einzelne entweder „einen Geist (πνεῦμα) des Verstehens oder des Rates, der Stärke, der Heilung (ἰάσεως), der Vorauserkenntnis, der Lehre, der Furcht des Herrn" empfängt. Dies ist eine ähnliche Redeweise wie „die Geister der Propheten" (1 Kor 14,32; 2 Kön 2,9.15; Num 11,17.25 und 1 Joh 4,1) oder wie die „Kräfte" (δυνάμεις: Mk 6,14). Es sind der Sache nach prophetische Kräfte, gleichsam Energien des Geistes. – Bedeutung: Dies ist begrifflich noch nicht das, was wir heute mit ‚Prophetengabe' oder ‚Fähigkeit des Weissagens' meinen, sondern der je einzelne Impuls und Inhalt. Der mit χαρίσματα gemeinte Begriff aber ist nicht dasselbe wie δύναμις, sondern ist hier von δόματα her zu lesen (das heißt, es fehlt ihm gerade das „dynamische" Element). Da χάρισμα – δόμα/δωρεά auch sonst bisher häufig synonym gebraucht wurden[12], sind wir erst dann berechtigt, in χάρισμα mehr hineinzulegen, wenn es vom Kontext her gefordert ist! Im Blick auf das vorher genannte χάριτος ist dieses mit (Gnaden-)Geschenk völlig befriedigend gedeutet und entspricht so besser dem Kontext (δόματα).

Ähnlich Justin, dial c Tryph 82: Kontext: Um das Wort von den „tausend Jahren" zu deuten, führt Justin Ezechiel an sowie Jes 65,17; Ps 90,4; Offb 20,2–7 und Lk 20,35, also alttestamentliche „Propheten" und den neutestamentlichen Johannes, der „prophezeite". „Bei uns nämlich gibt es in der Tat bis jetzt prophetische (Gnaden-)Geschenke (χαρίσματα προφητικά). Daraus müßt ihr selbst erkennen, daß diejenigen (Geschenke, Dinge – τὰ πάλαι ὄντα), die einst in eurem Volk waren, auf uns übertragen wurden. Wie es aber neben euren heiligen Propheten auch Pseudopropheten gab, so gibt es auch bei uns jetzt viele Pseudolehrer" (später werden sie „Pseudopropheten und Pseudochristusse" genannt – Mt 24,24). – Objekt: Die prophetischen χαρίσματα sind eher einzelne prophetische Impulse, als daß sie „Prophetengaben" (Plural!) meinen; vorher sind verschiedene Prophetien aufgeführt, und in 87,12 heißt es: ἐν ἑτέρᾳ προφητείᾳ. – Χαρίσματα προφητικά ist doch hier ähnlich zu verstehen wie πνεύματα προφητικά (entsprechend 1 Kor 14,12.32; vgl. auch unten den vorletzten Satz dieses 3. Kapitels). – In Herm mand 11 ist immer wieder von einem πνεῦμα die Rede, gelegentlich von δύναμις. Gemeint ist jeweils der prophetische Impuls. – Bedeutung: Hier gilt ähnliches wie bei der vorigen Stelle (88). Das Adjektiv προφητικόν, das hier zum ersten Mal bei χάρισμα erscheint, macht dieses noch nicht zu (Propheten-)Gabe; der abstrakte Begriff stünde eher im Singular. Der Zusammenhang ist jedenfalls: Johannes (und Jesus) haben „prophezeit", und bei uns gibt es bis jetzt ‚prophetische Geschenke' – aber auch Pseudo-Propheten (wie damals). Steht bei dem vorigen Text (88) vielleicht (!?) 1 Kor 12,3.8f im Hintergrund, so liegt hier (bei dem zeitlich früheren Abschnitt) kein sprachlicher Anklang an paulinische Texte vor. Um so vorsichtiger müssen wir sein, hier einen terminus technicus zu vermuten. Viel näher liegt es, daß der Autor dieses Wort aus seinem allgemeinen profanen (und vielleicht christlichen) Sprachgebrauch aufgreift: Gaben, nicht Be-gabungen.

Irenäus, adv. haer.: Irenäus spricht in V 6,1 wie Justin davon, daß viele Brüder in der Versammlung prophetische Geschenke haben (προφητικὰ χαρίσματα) und durch den Geist in verschiedenen Sprachen reden. Der Plural und das Fehlen des Artikels weisen darauf hin, daß nicht ‚die prophetische Begabung', sondern Inhalte gemeint sind, ähnlich wie die „Sprachen" und nachher die „Geheimnisse". Und wie in II 32,4 von „prophetischen Reden" (ῥῆσεις προφητικαί) gesprochen wird, die der einzelne als „Geschenk" (δωρεάν) empfangen hat (parallel zu Vorherwissen und Gesichten), „so ist es nicht möglich, die Zahl der Geschenke (τῶν χαρισμάτων) anzugeben, die die Kir-

[12] So in dem unter Anm. 1 genannten Beitrag 221, z. B. Eph 4,8; Röm 5,15.17; ferner o. 1. drittletzter Abschnitt und Anm. 13. – Auch wenn beides Gabe oder Geschenk heißt, soll nicht geleugnet werden, was *v. Lips* (310–312) sehr betont, daß χάρισμα einen deutlichen Bezug zu χάρις herstellt. Vgl. nochmals o. Anm. 3.

che, nachdem sie sie von Gott empfangen hat, zum Wohl der Völker austeilt[13], wobei sie niemand betrügt oder Geld fordert." (Sie teilt aber nicht geistliche Fähigkeiten aus, sondern deren Wirkungen!) „Und dies tut sie unentgeltlich. Wie sie (diese χαρίσματα) nämlich umsonst von Gott empfangen hat, verwaltet (besorgt, vermittelt, serviert) sie (sie) auch umsonst" – ὡς γὰρ δωρεὰν εἴληφε παρὰ θεοῦ, δωρεὰν καὶ διακονεῖ (wohl ein Wortspiel mit δωρεάν; zunächst Akkusativ des Substantivs, wird es nun adverbiell verstanden. Beides hat die gleiche Form). Dennoch ist διακονεῖ hier transitiv; der Rückbezug auf die χαρίσματα ist noch im Bewußtsein. – In II 31,2 wird von einem Toten, dessen Geist zurückgekehrt ist, gesagt: „Und (so) wurde der Mensch beschenkt (ἐχαρίσθη) durch die Gebete der Heiligen." Das Hauptwort χάρισμα würde dann das Auferwecktwerden bezeichnen, nicht etwa eine Gabe, Tote zu erwecken. – Die Terminologie des Gebens unterstreicht eindrucksvoll unsere These, da deutlich Gott / der Geist als der eigentlich Handelnde hervortritt. Nicht eine dem Menschen verliehene Be-gabung ist im Blick, sondern insofern in einem Geschehen der Geist selbst direkt am Werke ist: So sagt Irenäus IV 20,6 im Anschluß an Dtn 5,24 von den alttestamentlichen (!) Propheten: „Quidam videbant spiritum propheticum, et operationes eius in omnia genera charismatum effusas." Und kurz danach, im Anschluß an Osee 12,11 (visiones multiplicari): „Apostolus autem idipsum exposuit dicens: Divisiones autem charismatum sunt, idem autem Spiritus[14] ... et divisiones operationum (!) sunt, idem autem Deus." Und IV 20,7: „Filius Patris ... visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem ... ostenderit." – Die Propheten „sehen" das Wirken des Geistes, das sich in allen Arten von Zuwendungen ergießt. Letzteres meint also die *Inhalte,* konkrete Gnaden = Geschenke. In III 11 verteidigt Irenäus, daß die Kirche ein „donum spiritus", „propheticum spiritum", eine „propheticam gratiam" habe, da ja Paulus in 1 Kor „de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes." Ist ‚gratia' generell (Singular), so sind die ‚charismata' wieder Ausprägungen, Konkretionen davon: Nicht Propheten-Begabungen, sondern einzelne Impulse (operationes / ἐνεργήματα?) des Geistes oder eben ‚Prophetien' = Geschenke. Noch weiter gefaßt, aber wieder Konkreta bezeichnend, steht das Wort in IV 27,2: Die „Gerechten, Propheten und Patriarchen" des Alten Bundes „praecesserunt nos in charismatibus" (Anspielung auf Röm 11,29?); vgl. noch IV 20,4. So weit zu 1 Kor 12,4 und 1 Kor 14.

Auch bei den Anspielungen auf 1 Kor 12,28–31 wird der Geist nicht als Geber von Fähigkeiten betrachtet, sondern als der in den Menschen Handelnde. III 24,1: „... Dei operatio, quae est in fide nostra; quam perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens, et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim ecclesiae creditum est *Dei munus*[15], quemadmodum ad inspirationem plasmationi ... id est Spiritus Sanctus ... In ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et universam *reliquam operationem Spiritus* (1 Kor 12,28–31!) ... Ubi enim ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia, et omnis *gratia*: Spiritus autem *veritas*." In IV 26,5 heißt es nach dem Zitat von 1 Kor 12,28 a: „Ubi igitur *charismata Domini* posita sunt, ibi discere

---

[13] Ἐπιτελεῖ, kurz vorher ebd.: ‚λαβόντες τὴν χάριν ἐπιτελοῦσιν' καθὼς ἕκαστος τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ. Unverkennbar der Anklang an 1 Petr 4,10, aber wo jener χάρισμα sagte, steht hier δωρεά. Ebenso sagt Irenäus, adv haer V 2,3 bei einer Anspielung auf Röm 6,23 δωρεά statt χάρισμα und die nur lateinisch erhaltene Fassung von II 28,7 zitiert 1 Kor 12,4 „divisiones gratiarum sunt". Stand hier im Urtext χάριτες oder interpretierte der Übersetzer χαρίσματα mit „gratiae"? Das Verb ἐπιτελεῖν sagt in diesem Zusammenhang nicht etwa: eine Tat ausführen – eine Begabung ausüben, sondern ähnlich wie Steuern ‚entrichten', Opfer ‚darbringen', Genugtuung ‚gewähren' hier: Geschenke ‚darreichen, übergeben'; es steht parallel zu dem transitiven διακονεῖν τι (im folgenden), ähnlich wie in 1 Petr 4,10 (s. dazu den in Anm. 1 erwähnten Beitrag zu 1 Petr); beide Male geschieht das ‚zur Wohltat für die Menschen', wie in der vorigen Stelle V 6,1 „zum Nutzen" – ἐπὶ τῷ συμφέροντι (vgl. Anm. 24 in meinem Anm. 1 genannten Beitrag).

[14] 1 Kor 12,4; dazu vorige Anm.: divisiones gratiarum.

[15] Vermutlich δωρεά, vgl. u. III 11.8.

oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis ecclesiae successio." Dies ist der Abschluß des Kapitels, in dem das vielzitierte Wort steht (ebd. 2): „Presbyteris ... obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione *charisma veritatis certum* acceperunt" (griechisch: τὸ ? χάρισμα τῆς ? ἀληθείας ἀσφαλές ?). Nicht eine „geistgewirkte Begabung und Qualität des Menschen"[16]; das wäre eine ‚sichere Begabung der Wahrheit' (!?). Χάρισμα müßte dann außerdem noch die Bedeutung ‚zur Erkenntnis/Bewahrung/Weitergabe' (der Wahrheit) in sich enthalten! Im Griechischen ist dies vielmehr ein genetivus epexegeticus: Geschenk, das die Wahrheit ist[17], ähnlich wie δωρεὰ τοῦ πνεύματος in III 11,20. So wie wir Apg 2,38 mit Recht übersetzen: ‚den Geist als Gabe', könnte man hier sagen: ‚die Wahrheit als sicheres Geschenk empfangen haben'. Damit rückt χάρισμα doch „auf die Seite des Objekts und Inhaltes" (gegen Brox 331). Die Sicherheit haftet an dem Geschenkcharakter und gründet somit in dem Geber, der sie in nicht unbeträchtlichem Maße an der Schrift festgemacht hat (s. Kontext: IV 26,1).

Das gleiche geht aus IV 33,8 hervor (Kontext: der Geist leistet die Erkenntnis der Wahrheit): „Die wahre Erkenntnis (γνῶσις ἀληθής) ist: die Lehre der Apostel; der althergebrachte (uranfängliche) Bestand der Kirche auf der ganzen Welt; der Charakter des Leibes Christi gemäß den ununterbrochenen Reihen der Bischöfe, denen jene (die Apostel) diese Kirche, die an jedem Ort ist, übergeben haben; die ganz vollständige Behandlung (schriftliche Überlieferung) der Schriften, die durch eine treue Bewahrung ohne Fälschung bis auf uns gekommen ist, ohne einen Zusatz oder Abstrich zu erfahren; auch die unverfälschte Lesung und die legitime, den Schriften gemäße Auslegung, die sorgfältig, ungefährdet und ohne Lästerung geschieht; und das hervorragende Geschenk (munus) der Liebe, das kostbarer ist als (eine) Erkenntnis, herrlicher als (eine) Prophetie (vgl. 1 Kor 13,9f), (sowie) allen übrigen Gnadengeschenken weit überlegen (omnibus autem reliquis charismatibus eminentius)." Wie der lateinische Übersetzer in III 11,8 τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος mit ‚munus coelestis Spiritus' übersetzte, so dürfte auch hier „munus caritatis" Übersetzung von δωρεά sein (munus hier im Sinn von Geschenk, nicht Dienst!). Ganz gleich, wie weit man dann den Begriff der übrigen

---

[16] So *N. Brox*, Charisma veritatis certum, in: ZKG 75 (1964) 327–331, hier 331. Dort weitere Hinweise zur Diskussion dieser Stelle.

[17] Ähnlich wie δωρεὰ τοῦ πνεύματος. Insofern haben *K. Müller* u. a. recht, s. *Brox* a. a. O. 329. *Brox* dagegen sieht richtig, daß in IV 26,5 Charismata „nicht den Bestand der Wahrheit" bezeichnen und somit das Hauptargument von *K. Müller* nicht stichhaltig ist. – Aber ‚charismata' steht hier auch nicht für „die verschiedenen Ämter" (330), sondern für die Personen selbst (daher „quos")! *Brox* sagt zunächst richtiger: „Kirchliche Autoritäten (Bischöfe)". Das Geschenk ist eben nicht das Amt, sondern sind die „Apostel und Propheten", also die Menschen, ähnlich wie Eph 4,8.11 – selbstverständlich mit ihrem Amt, nur ist das nicht logisches Subjekt des Begriffes. In IV 26,2 dagegen wird von den Menschen gesagt, daß sie ein ‚charisma' „empfangen" haben (also ‚sind' sie es nicht; daher keine Parallelität zwischen den beiden Aussagen); und zwar haben sie es empfangen zusammen mit der „Übernahme der Aufseherschaft" (ἐπισκοπή). Dies läuft freilich der Sache nach darauf hinaus, daß sie nun Tradenten und sichere Hüter der Wahrheit sind, aber die begriffliche Aussage ist, daß so wie sie durch Handauflegung den Geist und das Hirtenamt empfangen, sie so auch die „Wahrheit" bekommen, also eine Lehre, welche darum ein „sicheres Geschenk" ist, weil ihr Garant der Vater ist. Jene dagegen, die sich von ihnen trennen, „a veritate deciderunt" (ebd). Dies entspricht der zunächst von *Brox* aufgezeigten Tendenz, daß der Akzent bei Irenäus auf der in sich „nachweisbaren Lehridentität" und „dem Geistbesitz" liegt (327f). Alle Untersuchungen leiden wieder daran, daß sie bei Charisma mit ‚Begabung' operieren. Sobald dies wegfällt, werden die Aussagen sprachlich eindeutig. Das Gemeinte ist wohl gelegentlich in προφητεία enthalten: I 13.4; IV 20.5 vielleicht ‚Prophetendienst, prophetisches Tun'. Bezeichnenderweise aber fanden wir bisher noch nicht den Ausdruck χάρισμα προφητείας, und man muß noch lange warten auf Formulierungen wie χάρισμα τοῦ προφητεύειν, noch länger auf die Bildung χαρισματικά (wo im Lateinischen?) und erst recht auf οἱ χαρισματικοί (im Griechischen überhaupt?). – Bei διαδοχὴ ἀπ' ἀποστόλων ist ἀπό wohl zeitlich aufzufassen: von ihnen an, vgl. III 3.3, ‚an dritter Stelle seit den Aposteln'.

„charismata" faßt, spricht schon die Parallelität zu munus für (Gnaden-)Geschenke[18]. Es geht bei der Liebe und den „reliqua charismata" um Inhalte[19], auch um die ganze in 1 Kor 12,28–30 aufgeführte Liste. Vielleicht sind sogar am Schluß noch einmal summarisch alle in IV 33,8 genannten ‚Gaben' Gottes mit diesem Wort umfaßt, unter denen die Liebe als höchste herausragt. Der Begriff χάρισμα aber besagt an sich sowenig eine Befähigung, wie δωρεά Begabung heißt, obwohl die Liebe, also der gemeinte Inhalt, eine Kraft und Fähigkeit ist; aber sie ist Wirken Gottes im Menschen und heißt unter dieser Rücksicht hier ‚Geschenk'. – Irenäus gebraucht also χάρισμα synonym mit χάρις und δωρεά, und zwar in dem weiten Sinn, wie wir ihn bei Paulus sahen, aber durchaus eigenständig und zum Teil auf andere Objekte bezogen. Unerfindlich, wie Grau (110f) schreiben kann, daß es bei ihm „ganz und gar mirakulöse Zeichen" meine.

In den gleichen Sprachraum führt uns der bei Eusebius (hist eccl V 1) zitierte Brief der Gemeinden Vienne und Lyon an die Gemeinden in Phrygien über das Martyrium des phrygischen Arztes Alexander (Ende 2. Jh.): Er war hier bei uns in Gallien „fast allen bekannt wegen seiner Liebe zu Gott und seines Freimuts im Reden – er war nämlich in der Tat (nicht un-)teilhaftig eines apostolischen Gnaden-Geschenks – ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος."– Eindeutig: nicht ‚Amt', was vom Sinn, von der Grammatik (ohne Artikel) und vom Kontext her ausscheidet, sondern ‚Verhaltensweise, die einen Apostel besonders kennzeichnet'. Diese typisch ‚apostolische Liebe und Unerschrockenheit' war in ihren Augen bei Alexander etwas, das ‚zugeteilt' wird (μοῖρα), also ein (Gnaden-)Geschenk. Freilich bezeichnet das ein dem Menschen gegebenes Verhalten, aber damit rückt dieses Element noch nicht in den Begriff; erst recht nicht: ‚Fähigkeit' = apostolische Be-gabung, genausowenig wie die ‚Liebe' den Begriff verändert, wenn sie zu den ‚Geschenken' gerechnet wird (hier und 1 Kor 12,31; Irenäus). Der Wortgebrauch in dieser gallischen Gemeinde ist unabhängig von Paulus, weist also auf selbständige Verwendung im (christlichen) Alltag hin. Er setzt voraus, daß Alexander (und alle Christen?) selbstverständlich ‚Gnadengeschenke' haben; betont werden soll, daß das Gnadengeschenk ein apostolisches war: „Er hatte tatsächlich *sehr viel* (doppelte Verneinung) von einem (!) ‚apostelartigen' Geschenk in sich empfangen."[20]

---

[18] Daraus ergibt sich, daß Irenäus selbst 1 Kor 12,31 so versteht, daß auch die Liebe unter die Charismata/Geschenke gerechnet wird. Sonst könnte er sie hier nicht als δωρεά bezeichnen. – Im übrigen ist dieser Satz von seiner Auslegung von 1 Kor 12,28–31 und 1 Kor 13 her zu deuten, von der wir einiges oben gesehen haben. – Zur weiteren Problematik s. *Brox* a. a. O. 330; hinter ‚autem' steht sicher ‚δέ', das hier eine lose Verbindung herstellt und nicht etwa einen starken Gegensatz bringt, als ob die „übrigen" von den bisher genannten charismata oder „eminentius" von pretiosius und gloriosius abgehoben werden sollte.

[19] Γνῶσις ἀληθής hier in IV 33,8 = ‚zu Erkennendes', nicht ‚Erkenntnisgabe', vgl. 1 Kor 13,2 und 8; parallel dazu nicht ‚prophetisches Tun' (s. vorige Anm. gegen Ende), sondern „eine Prophetie" wie in IV 26.1 und wie wir auch 1 Kor 12,10 verstehen (s. Kap. 1.).

[20] Meint ‚apostolisch': ‚nach Art der zwölf Urzeugen', wirkt hier noch der ursprünglich weitere Apostelbegriff nach, so daß man damals noch ‚Glaubensboten' allgemein als Apostel bezeichnen konnte, oder wird – wie heute – das Adjektiv bereits verstanden im Sinn von ‚missionarisch, den Glauben verbreitend'? – Eus, de mart Palaest 11.1f/GCS II 933f: Von den 12 palästinensischen Martyrern wird gesagt: „οἳ πάντες προφητικοῦ τινος ἢ καὶ ἀποστολικοῦ χαρίσματος καὶ ἀριθμοῦ κατηξιωμένοι – gewürdigt eines prophetischen oder auch apostolischen Geschenkes und (einer apostolischen) Zahl" (Anklang an 1 Kor 12,28 und 31?). – Chrysostomus, in 1 Cor hom 33/PG 61,279 B von Rebekka, die bereit ist, den Fluch, der ihrem Sohn droht, auf sich zu nehmen: „Du hast auch in einer Frau eine apostolische Seele gesehen – ἀποστολικὴν ψυχήν." – Zur Liebe der Märtyrer vgl. Phileas v. Thmuis (um 300, zitiert bei Eus, hist eccl VIII 10,3): Die Martyrer trugen ihre Mühen „voll Begeisterung für die größeren Geschenke (die sie schon hatten!) – ζηλώσαντες τὰ μείζονα χαρίσματα οἱ χριστόφοροι μάρτυρες – sie gaben nicht nach aufgrund der vollkommenen Liebe, die die Furcht austreibt." Offensichtlich ist mit den „größeren Geschenken" die Liebe gemeint (Anklang an 1 Kor 12,31f), nicht etwa die himmlische Herrlichkeit, und mit „Zugang zum ewigen Leben" nicht nur das Leben nach dem Tod. – Zu ζηλόω s. den in Anm. 1 genannten Beitrag Anm. 13; zugleich ist dieser Text eine Stütze für unsere Deutung von 1 Kor 12,31.

Ebenfalls Ende des 2. Jahrhunderts dürfte der phrygische Anonymus schreiben (Eus, hist eccl V 17); er zweifelt an, ob nach der anerkannten Prophetenreihe von Agabus (Apg 11,28) bis Quadratus und Ammia „die Frauen um Montanus das prophetische Gnadengeschenk übernommen haben", da es nach deren Tod bei ihnen keine Propheten mehr gebe. „Das prophetische Gnadengeschenk muß aber in der ganzen Kirche vorhanden sein bis zur letzten Ankunft." Τὸ προφητικὸν χάρισμα bezieht sich hier sicher auf das, was wir heute Prophetengabe nennen, aber ist das schon der Begriff des Schreibers? Er betrachtet dieses χάρισμα als etwas, das immer wieder auf nachfolgende Personen übergeht und so „übernommen" wird (διαδέχεσθαι), wie ‚prophetischer Geist' (vgl. Num 11,17.25). Man könnte vermuten, daß hier und in der vorigen Stelle erste Anzeichen einer Bedeutungsverschiebung vorliegen. Aber kurz vorher schreibt derselbe Autor (ebd. V 16,8) von falschen Propheten, daß sie von einem bösen Geist „wie von heiligem Geist und einer prophetischen Zuwendung/Geschenk sich erhöben und aufplusterten". Das προφητικὸν χάρισμα kann hier nur der konkrete prophetische Impuls sein, wie wir es oben bei Irenäus sahen, gleichbedeutend mit προφητικὸν πνεῦμα (kurz danach).

4. Tertullian und andere Lateiner

Ein häufigerer Gebrauch von χάρισμα in der theologischen Fachsprache im Sinn von 1 Kor 12, wie wir ihn im Westen seit Justin und Irenäus beobachten können, bringt es mit sich, daß das Wort allmählich stärker mit den dort beschriebenen Phänomenen verbunden wird (nach 12,28–31 auch mit Apostolat und Liebe), besonders häufig mit den Geisteswirkungen von 12,8–10 und hier insbesondere mit der Prophetie. Diese sind allmählich „die Geschenke" katexochen, so daß jener Kontext allmählich im Wort selbst mitschwingt. Dieser Beginn eines eingeschränkten ‚technischen' Gebrauches (neben dem im Alltag üblichen) wird besonders dort sichtbar, wo dieses Wort als Fremdwort übernommen wird! Wir fanden es zum ersten Mal[21] bei den lateinischen Übersetzungen von Irenäus und werden es nun bei Tertullian auch im lateinischen Original finden. Freilich ist das noch kein fester, allgemeiner Sprachgebrauch. Wie Irenäus bei Anspielung auf eine Schriftstelle das Wort gelegentlich durch ein griechisches (!) Synonym ersetzen konnte, so sagt Tertullian im Kontext von 1 Kor 12 gelegentlich auch „donum" (mit einer alten Übersetzung? adv Marc V 8,8 s.u.) oder „donativum", und noch die Vg übersetzt normalerweise das Wort, und zwar mit gratia (Röm 1,11; 6,23; 1 Kor 1,7; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Petr 4,10), donum (Röm 5,15f; 11,29; 1 Kor 7,7; 12,4.9.28.30) oder donatio (Röm 12,6; 2 Kor 1,11); nur 1 Kor 12,31 sagt sie „charismata" – nicht dagegen bei 12,4! – Für die Vetus Latina – soweit in der Beuroner Ausgabe greifbar – ist belegt: 1 Petr 4,10: gratia; 2 Tim 1,6: gratia/donum; 1 Tim 4,14 fast durchweg: gratia/donum, außer einer Sonderlesart, die zeitlich wohl später liegt: contemnere quod in te est charisma; ähnlich Hilarius v.P., Ps 118 vau 5. – Vgl. ferner zu 1 Kor 7,7 die Bibelübersetzung Cyprians, s.u. Anm. 28. Man kann also ab dem 3. Jahrhundert damit rechnen, daß in den Übersetzungen gelegentlich ‚charisma' als Fremdwort aufscheint.

Tertullian, adv Marc V 8,4–11 ist zweifellos der Haupttext: „(4) Nunc de spiritalibus". Nach dem Zitat von Jes 11,1f, in dem die „species" des Geistes Gottes aufgezählt werden (spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et valentiae, spiritus agnitionis et religionis, spiritus timoris dei), betont er ähnlich wie Justin, daß die operatio gratiae spiritalis von den Juden genommen wurde und auf Christus „zur Ruhe kommt", (5) von dem erhöhten Herrn aber nun „charismata" kommen. Beim Zitat von Eph 4,8 heißt es: „data dedit filiis hominum, id est donativa[22], quae ‚charismata' dicimus" (künf-

[21] Nach *W. Sanday, C. H. Thurner, A. Souter,* Novum Testamentum Sancti Irenaei, Oxford 1923, LXXIVff, gehört ‚charisma' zu den Worten, die „nicht vor Tertullian und dem lateinischen Übersetzer des Irenäus" belegt sind. Aber dann weiter bei Hil., Tycon., Ambst., Hieron., Ps.-Ambr., Greg. Illib., Pacian., Prud., Nicet., Cassian (Gloss) und Augustinus.

[22] Geldprämie, Gratifikation für die Soldaten, womit Tertullian Röm 6,23 übersetzt, mit ausdrücklicher Erwähnung dieser Parallele; so häufig bei den Vätern, s. *J. C. Suiceri,* The-

tig stets in Anführungszeichen, um das ‚sogenannte' herauszuheben). (6) Das Zitat von Joel 3,1 dient ihm dann dazu, (7) eine Entsprechung zwischen der Verheißung/Verkündigung/praedicatio des Schöpfers (=AT) und der Erfüllung in Christus aufzuzeigen. Eine ähnliche Entsprechung besteht nun zwischen Jes 11,1f und 1 Kor 12,8–10: (8) „Compara denique species apostoli et Esaiae. Alii, inquit, datur per spiritum sermo sapientiae: statim et Esaias sapientiae spiritum posuit; alii sermo scientiae: hic erit sermo intellegentiae et consilii; alii fides in eodem spiritu: hic erit spiritus religionis et timoris dei; alii donum curationum[23], alii virtutum: hic erit valentiae spiritus; alii prophetia(!), alii distinctio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum: hic erit agnitionis spiritus." (9) „Siehe, wie der Apostel bei der Aufteilung (distributio) des einen Geistes und in der Interpretation seiner Besonderheit (specialitas) mit dem Propheten übereinstimmt (conspirat). Ich kann sagen: dadurch, daß er die Einheit unseres Körpers, die durch viele und verschiedene Glieder (zustande kommt), auf eine Stufe stellt mit dem Gefüge der verschiedenen Gnadengeschenke (‚charismatum' variorum), weist er ein und denselben als Herrn des menschlichen Körpers und des Heiligen Geistes nach, der nicht wollte, daß im Leib des Geistes Vorrangstellungen unter den Geschenken seien (qui merita ‚charismatum' noluerit), die er ja auch im menschlichen Körper nicht angeordnet hat; er hat den Apostel auch unterwiesen, daß die Liebe allen Geschenken voranzustellen sei (dilectionem omnibus ‚charismatibus' praeponenda), (und zwar) durch das Hauptgebot, das auch Christus bestätigte (10: folgt Lk 10,27). Und wenn er (Paulus) erwähnt, daß im Gesetz geschrieben sei, der Schöpfer werde in anderen Sprachen und mit anderen Lippen reden (1 Kor 14,21), dann bestätigt er mit dieser Erwähnung das Geschenk der Sprachen (‚charisma' linguarum confirmat), und man kann hier nicht den Eindruck haben, er würde durch die Predigt des Schöpfers (die alttestamentliche praedicatio) ein ungehöriges/unpassendes Gnadengeschenk bestätigen (alienum ‚charisma')." (11) Nach einer Bemerkung über das Schweigen der Frau (14,33–36) schließt er (12): „Aber um von den Geist-Dingen (spiritalibus) wegzukommen, müssen wir tatsächlich den Erweis bringen ... daher möge Marcion die Gaben seines Gottes (dei sui dona), einige Propheten, die ... aus Gottes Geist gesprochen haben, vorweisen; er bringe einen Psalm vor, eine Vision, ein Gebet, natürlich vom Geist in Ekstase gewirkt (spiritalem in ecstasi), d. h. ohne eigene Überlegung (in amentia), wenn eine Auslegung der Sprache hinzukam." Tertullian ist der Überzeugung, daß dies alles von ihm selbst (in der Kirche) leichter aufgezeigt werden könne, und zwar den Regeln und Anordnungen des Schöpfers entsprechend, und daß darum „Christus, der Geist und der Apostel seinem Gott gehört".

Objekt: T. spricht hier von den πνευματικά von 1 Kor 12–14, faßt aber den Begriff so weit, daß auch die „species" von Jes 11,1f zu dem Geistgewirkten gehören, dagegen erwähnt er hier nicht Apostel und Lehrer von 1 Kor 12,28. Es ist deutlich, wie er an der Textvorlage entlanggeht: (Abschnitt 4:) 1 Kor 12,1; (5/6) 12,2–7 mit Eph 4,8; (7/8) 12,8–11; (9) 12,12–27; (9/10) 12,31 – 14,22; (11) 14,33–36; (12) 14,37–40 mit Rückgriff auf 14,26–33a. – Bedeutung: Die spiritalia, gratia spiritus (7), distributio unius spiritus et specialitas (9) werden bezeichnet als data/dona/donativa = ‚charismata' (5.8.9f), wobei auffällt, daß er (in 12) bei der Bezeichnung der Propheten als ‚Gabe' in Übernahme der Aussage von 12,31 nicht charismata, sondern „dona" (in ad uxor I 3.6 „donativa") sagt, obwohl er oben in 8,4 die Gaben von Eph 4,8 als ‚sogenannte Charismen' bezeichnet, aber er denkt dabei offensichtlich nicht an Eph 4,11! Die Liebe aber dürfte, mit deutlicher Anspielung auf 12,31, dazugehören wie bei Irenäus (adv haer IV 33,8). Begrifflich steht das parallel zum „Geist der Weisheit und Einsicht" etc. (Jes 11),

---

saurus Ecclesiasticus ex Patribus Graecis II 1501f. – Tertullian übersetzt Röm 6,23 mit ‚donativum' (de resur XLVII 7f, vgl. de praescr haer XII 2), bringt aber dieses Wort auch für 1 Kor 12,31(!): ad uxorem I 3.6: „meliorum donativorum sectatores simus".

[23] Hier wird also der Plural χαρίσματα zu „donum", das im folgenden auch für ἐνεργήματα steht; „curationes" aber besagt zunächst ‚ärztliche Behandlungen', ‚Kur'; darin schwingt noch etwas von ἰάματα = Heilmittel (s. den in Anm. 1 genannten Artikel 7), aber doch stärker im Sinn heilender Tätigkeit. Die Vulgata sagte dann: „sanitatum" (eher: geheilt werden), aber nicht sanatio!

und praeponere (in 9) kann durchaus heißen ‚voranstellen', als erste in einer Reihe. ‚Praepositus' dagegen im Sinn eines abgehobenen Gegenüber ist eher der Apostel etc., also eine Person, nicht ein Handlungsprinzip. Durch die Gleichsetzung mit Jes 11 kommt zwar hier ein starkes subjektives Element in den Begriff charisma hinein (Tätigkeit/Fähigkeit), aber es steht doch deutlich im Vordergrund, daß dies die „gratia spiritus" und die direkte „operatio gratiae spiritalis" ist (4.8.9). Freilich entfernt sich Tertullian damit teilweise von der objekthaften Bestimmung dieses Begriffes, wie wir sie in 1 Kor 12,8–10 gefunden hatten, die den Effekt/Inhalt meinte wie Prophetie, Urteil usw. Damit sind Voraussetzungen für den Übergang von Gabe zu Be-gabung geschaffen. Aber wie die Synonyma deutlich zeigen, ist dieses Element noch nicht im Begriff selbst enthalten. Sonst müßte auch donum diese Bedeutungsverschiebung enthalten, da Tertullian χαρίσματα ἰαμάτων mit „donum curationum" wiedergibt (8)[24]. Das Geschenkhafte, also das passive Element, bildet demnach immer noch das Zentrum des Begriffes.

Zwei Stellen aus adv Jud bestätigen dies. 8,14: „Als Christus getauft worden war, hörte die ganze Fülle der zurückliegenden geistlichen Geschenke (plenitudo spiritalium retro charismatum) in Christus auf, indem er alle Visionen und Prophetien versiegelte, die er durch seine Ankunft erfüllt hat." – 13,26: „Gott hat den Juden den Geist genommen, und es wurde dem Regen befohlen, über dem Weinberg Sorech nicht mehr zu regnen, das heißt, den himmlischen Geschenken (wurde aufgetragen), dem Haus Israel nicht zu Hilfe zu kommen (caelestibus beneficiis, ne provenirent domui Israel ... Et ita subtractis charismatum roribus ...). Und so wurde nach Wegnahme des Taus der Gnadengeschenke ihr Land verwüstet." – Gleichlautend: adv Marc 3,23,3. – In de ieiunio 11,6 wird Gottes Wirken und menschliche Antwort gegenübergestellt: gratia – disciplina; charismata – sollemnia (Festfeiern, Kult); beneficia – officia (Pflichten). – Ebd. 16,8: Zu dem Häretiker, der dem Heiden gleich zu achten ist: „Für dich sind nämlich dein Bauch Gott und die Lunge Tempel und der Magen (Wanst) Altar und Priester der Koch, Heiliger Geist der Bratenduft, Gewürze Gnadengeschenke und ein Rülpser eine Prophetie (condiamenta charismata et ructus prophetia)." Die „charismata" (als Fremdwort) sind also hier nicht Betätigungen oder Fähigkeiten, sondern Elemente der Speise, die man „empfängt". Aber auch „prophetia" meint nicht Prophetengabe, sondern eine einzelne Äußerung oder Mitteilung. – So auch „charisma prophetiae" in de ieiunio 8,4: Kornelius wird hier nicht etwa zum „Propheten", sondern erhält das „Geschenk einer Prophetie"; denn ebd. 10,5 wird Petrus „aliquo caelesti charismate" bestätigt – mit einem (!) Geschenk, nicht mit der Prophetengabe (vgl. ebd. 11,2 „pseudoprophetia").

Tertullian, adv Valent IV 4: Wenn die Irrlehrer „etwas Neues konstruiert haben, nennen sie eine Vermutung gleich ‚Offenbarung' und Genie nennen sie ‚charisma' (et ‚charisma' ingenium). Beide Male liegt der Ton darauf, daß eigenmächtiges menschliches Handeln als Werk Gottes erklärt wird: Der kluge Einfall wird zum ‚Gnadengeschenk'; nicht etwa zu einer ‚von Gott geschenkten Begabung'. – Mehrfach spricht Tertullian von der agnitio spiritalium charismatum und meint damit „revelationum charismata" (de anima 9,3), „sermones paracleti" (persönliche Einsprechungen des Heiligen Geistes; de anima 58,9) und „prophetias" (charismata, die entweder bekämpft oder angenommen werden; ad Prax 1,4 f – also bestimmte Inhalte) oder führt die Tatsache einer Anerkennung als Grund dafür an, daß die Geschenke „spiritalia" genannt werden (de monogam I 2; charismata bezieht sich hier nicht auf Enthaltsamkeit und Ehe!)

De praescr haer 29,3: „Wenn der einmütige Glaube der Kirche ein Irrtum gewesen sein soll, bis schließlich von den Markioniten die Wahrheit freigesetzt worden ist, dann wurde also bis dahin in verkehrter Weise evangelisiert, wurden so viele Abertausende in verkehrter Weise getauft, so viele Taten des Glaubens in verkehrter Weise ausgeführt, haben so viele Kräfte, so viele Gnadengeschenke in verkehrter Weise gewirkt (tot virtutes[25], tot ‚charismata' perperam operata), haben so viele priesterliche Handlungen (sa-

[24] Vgl. nochmals die vorige Anm.

[25] „Virtus" hier offensichtlich nicht Krafttaten, sondern im Sinn von δυνάμεις in 1 Kor 12,8 und 28 f, wie oben adv Marc V 8,8 (vgl. Anm. 23). Ähnlich de praescr haer 13.4 und

cerdotia: Priestertümer), so viele Dienstleistungen in verkehrter Weise gewirkt (ministeria perperam functa: haben ‚functioniert'[26], wurden schließlich so viele Martyrer in verkehrter Weise gekrönt!" – Zunächst stutzt man bei dem aktiven „operata sunt". Offensichtlich denkt Tertullian wieder an die „sogenannten" charismata, also Gnadengeschenke besonderer Art wie Prophetie usw.: operationes spiritus. Diese stehen in einer Aufzählung von kirchlichen Lebensvollzügen als unterschiedene Gruppe, und es ist interessant, was nun – im Unterschied zu Paulus und auch noch zu Irenäus! – nicht dazugehört. So wird das Amt des Priesters im Unterschied zu Apostel/Lehrer in 1 Kor 12, 28 hier nicht unter diesen Begriff gefaßt, ebenso werden ministeria/diakoniai davon abgesetzt. Am Beginn der Terminologisierung wird ‚Dienst' also gerade als etwas von Charisma Verschiedenes verstanden! Das Wort wird in der Tat allmählich eingeengt - eben von den πνευματικά - gebraucht, ohne weiteren Zusatz (hier fehlt z. B. spiritalia). Aber ist das Element der ‚Befähigung' schon in den Begriff eingedrungen? Die bisherigen Belege aus Tertullian, die zum Teil später sind als diese um 200 verfaßte Schrift (adv. Marc nach 207), lassen das noch nicht erkennen. Vielmehr wird hier bei den virtutes an die göttliche Urheberschaft gedacht, so daß der Ausdruck dem häufigen Idiom von der ‚wirkenden Gnade' nahesteht (vgl. 1 Kor 15, 10). Schließlich steht es mit virtutes/δυνάμεις unter einem Prädikat, ist also diesem verwandt wie ministeria den sacerdotia. Ziel der konkreten ‚Gnadengeschenke' wie Prophetien und Visionen ist ja, im Menschen etwas zu bewirken. Der Blick liegt bei perperam also darauf, daß sie eine falsche Wirkung gehabt haben könnten, nicht daß ihr Vollzug falsch vonstatten gegangen sei.

De bapt 20,5: Eine „besondere" Art von „Geschenken" steht wohl auch hinter der Schlußermahnung über die Taufe: „Ihr Gesegneten, auf die die Gnade Gottes wartet, wenn ihr aus diesem heiligen Bad einer neuen Geburt heraussteigt und zum ersten Mal bei der Mutter (Kirche) mit den Brüdern die Hände öffnet, erbittet vom Vater, erbittet vom Herrn, daß als persönliches Eigengut der Gnade Zuteilungen von (sogenannten) ‚Gnadengeschenken' darin liegen (nämlich in euren Händen; petite peculia gratiae distributiones charismatum subiacere). Bittet und ihr werdet empfangen, heißt es; denn ihr habt schon gesucht und gefunden, habt angeklopft und es ist euch geöffnet worden." – Peculium ist ein Sondergut, das dem heranwachsenden Sohn zur Verwaltung überlassen wird, auch ‚Taschengeld'. Es handelt sich also um etwas, das ‚gegeben' wird; eine Be-gabung ist vom Kontext her nicht gefordert. Aber der Anklang an 1 Kor 12, 4 und der Vergleich mit den übrigen Stellen zeigen, daß hier offensichtlich nicht an jede Art von Geschenken gedacht ist, sondern wieder an jene „spiritalia" von 12, 8–11 (Erkenntnisse, Prophetien etc.). Inhaltlich interessant ist, daß diese nicht identisch sind mit der Taufgnade, sondern gleichsam als Zu-Gaben und als eine individuelle Zuteilung (‚Spezifikation') nach der Taufe erbeten werden.

44.6 virtutes facere – (Wunder-)Kräfte ausüben (wie vim facere – Gewalt anwenden); vgl. auch de anima 34.2; von der Schöpferkraft Gottes: Apologet XXI 10f. – Novatian, de Trin XXIX (s. u.): „Der Geist bewirkt/schafft Kräfte und Gesundheiten" (virtutes et sanitates facit). Aber wie man sieht, ist facere, das hier in zweifacher Weise verwendet wird (ausüben; wirken, schaffen) nicht dasselbe wie operari; zudem ist virtus hier Objekt, bei Tertullian Subjekt.

[26] Zweimal ein Deponens! *Georges*, Ausführliches Handwörterbuch, gibt zwar nicht für operari, wohl aber bei dem parallelen ‚fungi' unter I β eine Ausnahme an: „passiv", mit Hinweis auf unsere Stelle; er findet eine Parallele in Paul. dig. 6, 1.43: nondum functo monumento. Freilich steht sofort unter I c „monumentum functum – Grabmal, in dem schon ein Toter gelegen hat"; das ist aktiv zu lesen: ‚ein Grabmal, das schon einen Dienst getan hat, eine Verrichtung vollzogen' oder ‚funktioniert' hat. Das gleiche gilt für den Ausdruck pretia rerum communiter fungi – „gelten, geschätzt werden", aus: gemeinsam errechnen = gemeinsam abmachen, Preise gemeinsam festsetzen, vgl. ebd. Anfang, I γ und II c. Wir sind also nicht gezwungen oder berechtigt, bei einem so guten Latinisten wie Tertullian hier zweimal ein Passiv anzunehmen (als Hapaxlegomena in der ganzen lateinischen Literatur!). Es liegt eher eine gewisse sprachliche Eleganz darin, daß ‚operata/functa sunt' der Form nach in die Reihe der Passiva hineinpassen, inhaltlich aber „aus der Reihe fallen".

Novatian, de Trin XXIX 4–11 spricht zunächst von „officia" = Dienstleistungen des Heiligen Geistes selbst und nennt sie später, was den Neuen Bund betrifft, „dona charismatum" – Hinweis auf eine engere Bedeutung dieses Fremdwortes. Derselbe Geist wirkt in den alttestamentlichen Propheten und den Aposteln. „Differentia sane in illo genera officiorum – freilich sind die Arten von Dienstleistungen in ihm (dem Geist) verschieden (nämlich im Alten Bund anders als im Neuen), aber es ist ein und derselbe, der seine Dienstleistungen je nach Zeiten und Gelegenheiten und Veränderungen einteilt – dividens officia sua." Ist der Geist bei den Propheten nur für den Augenblick (ad momentum), so ist er nach der Auferstehung Christi „für immer ausgegossen" – in einer vollkommeneren Weise. „Denn hier erleuchtet und festigt er die Menschen ... bis zum Martyrium. Hic est enim qui ipsorum animos firmavit ... habentes in se dona, quae hic idem Spiritus ecclesiae Christi sponsae quasi quaedam ornamenta distribuit et dirigit. Hic est enim qui prophetas in ecclesia constituit, magistros erudit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit, opera mirabilia gerit, discretiones spirituum porrigit, gubernationes contribuit, consilia suggerit quaeque alia sunt charismatum dona componit et digerit et ideo ecclesiam Domini undique et in omnibus perfectam et consummatam facit. Er wohnt in Christus voll und ganz, damit die übrigen aus ihm eine Ausgießung von Gnaden erhalten können (delibationem quandam gratiarum), wobei in Christus die Quelle des ganzen Heiligen Geistes bleibt, damit von ihm (Versorgungs-)Adern von Gaben und Werken abgeleitet werden (donorum atque operum venae ducerentur)." – Ebd. 16: „Er bewirkt (operatur) aus den Wassern eine zweite Geburt (und anderes), er bestürmt die göttlichen Ohren für uns mit unaussprechlichen Seufzern, indem er Dienstleistungen der Anrufung erfüllt und Aufgaben der Verteidigung ausübt (advocationis implens officia et defensionis exhibens munera), unseren Leibern als Einwohner und als Bewirker der Heiligkeit gegeben (sanctitatis effector), der bei diesem Tun (id agens in nobis) unsere Leiber zur Auferstehung führt ..." – Officia und munera stehen hier nicht etwa für Dienstleistungen, zu denen der Mensch befähigt wird, sondern für ‚Gefälligkeiten, Liebesdienste oder Gnadenwirkungen', die der Geist vollbringt; das sind seine dona. Diese werden am Schluß als dona charismatum zusammengefaßt. Da es sich um solche von 1 Kor 12, 8–10 und 28 handelt, scheint das Fremdwort in einem ähnlich eingeengten Sinn angewandt wie bei Tertullian, nur daß hier auch die Unterweisung der „Lehrer" dazugehört (12, 28 a). Die Verdoppelung „dona charismatum" läßt vermuten, daß diese vielleicht nur eine Gruppe der gesamten „dona" sind, jedenfalls nur „dona" des Neuen Bundes – quasi quaedam ornamenta ecclesiae – andererseits zeigt sie, daß auch diese „charismata" dona sind – officia/munera, die der Heilige Geist wirkt (operatur) und in uns vollzieht. Also nichts von geistgeschenkter Be-gabung zu von Menschen verrichtenden Diensten zum Aufbau der Gemeinde.

Wir haben dies so weit ausgeführt, um den ersten Schritt zur Terminologisierung sauber aufzuzeigen. Es ist bezeichnend, daß er in einer Fremdsprache geschieht. In der Regel ist es ja leichter, einen Spezialbegriff durch ein Fremdwort auszugrenzen als innerhalb der breiten Bedeutung in der eigenen Sprache einen engeren Sinn abzugrenzen, vor allem solange die anderen Bedeutungen gleichzeitig noch in Geltung sind. ‚Computer' hat z. B. im Deutschen eine eindeutige, sehr eng begrenzte Bedeutung, weil es bei uns erst mit dieser technischen Erfindung in Gebrauch kam. Im Englischen dagegen bezeichnet es zunächst einmal und immer noch gleichzeitig jede Art von ‚Rechner', auch Menschen. Bei Tertullian sehen wir, daß er ‚charisma' 1 Kor 12, 9 mit donum übersetzt, Röm 6, 23 und 1 Kor 12, 31 mit donativum und 1 Kor 12, 4 mit letzterem interpretiert[27]. Damit verstärkt sich der Eindruck einer Begriffsverengung, wenn er es als Fremdwort benutzt. Bei Cyprian ist trotz seiner sprachlichen Nähe zu Tertullian das Wort bisher nur nachgewiesen[28] in einem Zitat von 1 Kor 7, 7: „unusquisque proprium

[27] Vgl. o. Anm. 22 und 23 mit Text.

[28] Ad Quirinum 3, 32, 26. – Aus dem Register der Konkordanz von *Bonet* u. a. (Hildesheim: Olms 1986) XXIX geht hervor, daß Cyprian die anderen Schriftstellen, in denen χάρισμα vorkommt, nicht zitiert! Sind sie nicht sein Thema? – Leider umfaßt diese Konkordanz nur die Traktate, nicht die zahlreichen Briefe. Doch dürfte sich das Bild nicht wesentlich verändern. – Vgl. ferner nochmals o. Anm. 21.

habet charisma a deo." Da er es selbst im Kontext nicht gebraucht, scheint er eine derartige Übersetzung vorliegen zu haben. – Insgesamt lassen die Texte dieser drei Lateiner vermuten, daß sie gelegentlich vielleicht schon einen entsprechenden Sprachgebrauch vorfinden, Tertullian und Novatian ihn aber auch mit prägen[29]. Insofern ist es interessant, nun noch einige andere Autoren, vor allem gleichzeitige griechische Texte, zu befragen. Ist diese Entwicklung schon allgemein verbreitet?

Zwei pseudocyprianische Schriften übersetzen mit ‚donum': Aleat 4: 1 Tim 4,14/CSEL 3,3 S. 95 und Sing 22 (ebd. 199): 1 Kor 7,7. Nur eine ursprünglich lateinische Schrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts, deren Überarbeiter wahrscheinlich von Cyprian beeinflußt ist (daher: Ps-Cyprian) weist das Wort auf: „Von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens" 51.387[30]: „Ahmen wir jene nach, die wegen ihrer Heiligkeit Christus gefallen haben, ziehen wir die besseren Gnadengeschenke an (induamus charismata meliora, petamus ampliora praemia)." Der Zusammenhang zeigt, daß es nicht um Wunderkräfte geht, sondern um die göttliche Weisheit, die wir essen und trinken sollen und die uns zu einem sittlichen Leben führt, auch um eine Art Lohn, der dem sittlichen Leben entspricht. Dies ist wieder „Gnadengeschenk", und zwar nicht in dem eingegrenzten Sinn, wie Tertullian ihn gelegentlich anwendet.

Ein nur lateinisch erhaltener Abschnitt aus Ps.-Clem, de virg I 12,5 (Klemens von Rom zugeschrieben, der griechische Urtext wohl aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts): „Mit Fasten und Gebet sollen sie jene von Dämonen befreien, nicht in eleganten ... Worten, sondern wie Menschen, die von Gott ein Gnadengeschenk des Heilens (charisma sanandi) empfangen haben. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben." – Was stand im Urtext? Wohl kaum τοῦ ἰᾶσθαι, eher ἰαμάτων oder höchstens ἰάσεως. Da das Alter der Übersetzung schwer zu bestimmen ist, muß man mit Rückschlüssen vorsichtig sein. Sie dürfte auf jeden Fall nach Tertullian liegen, wahrscheinlich aber viel später. Im Lateinischen ist uns eine solche Formulierung bisher noch nicht begegnet. Hier ist zum ersten Mal ein Infinitiv von ‚charisma' abhängig und damit ist das Objekt, auf das sich das Wort bezieht, direkt eine (von Gott geschenkte) Tätigkeit. Der Sache nach war dies freilich auch in „Geschenke von Heilkräften" und in „Liebe" enthalten. Aber wie dort, so läßt sich auch hier nicht nachweisen, daß dieses Element in den Begriff eingedrungen sei. Es liegt hier nur ein Schritt in der Richtung vor, daß nicht mehr die einzelne Heilkraft, sondern eine generelle Tätigkeit in den Blick kommt, was später zu Be-gabung führen wird.

5. Griechische Zeugen bis zu Klemens von Alexandrien

Ob Hippolyts verlorene Schrift περὶ χαρισμάτων – „de donationibus" im eingegrenzten Sinn gemeint war, bleibt fraglich. Wir haben nur in der griechischen Paraphrase über das Hohelied[31] eine zweifache Anspielung auf Röm 12,6: „Das Hohelied bringt Worte des göttlichen Geistes und wie er (der Geist) das Lied und Psalmensingen und die verschiedenen Gnadengeschenke gewährt/verursacht (παρέχει τὰ χαρίσματα τὰ διάφορα) und wie er die Versammlung (Kirche) aus den Heiden, einst durch ihre Sünden schwarz, (rein und) hell gemacht hat und mit sich vereinigte, nachdem er sie durch verschiedene Gnadengeschenke geschmückt hatte (λαμπρύνας διαφόροις χαρίσμασιν)." Die ‚Gnadengeschenke' scheinen von der vorausgehenden Reinigung und der nachfolgenden Einung abgehoben, vielleicht im Sinn der Zu-Gaben nach der Taufe, wie wir sie im letzten Beleg von Tertullian fanden. Sie stehen parallel zu Lied und Psalmensingen, also zu Aktivitäten; wenn man genauer zuschaut, sind es aber nicht Befähigungen oder gar Tätigkeiten des Menschen, sondern des Geistes, der selbst das Lied und das Psalmensingen im Menschen erzeugt oder „einflößt". Mit dem Wort sind jedenfalls nicht (geistgewirkte) Be-gabungen gemeint, die der Mensch in einem

[29] *W. Thiele* schreibt in der Beuroner Vetus-Latina 25, S. 143: „Tertullian zitiert die Paulusbriefe in einer Art und Weise, die einen Rückschluß auf den Wortlaut seines Bibeltextes nur in verhältnismäßig seltenen Fällen ermöglicht."

[30] ZNW 15 (1914) 88.

[31] *M. Richard*, Hippolyt sur le cantique I 8, in: Muséon 77 (1964) 141.

bestimmten Sinn etwa ‚zum Nutzen' einsetzen müßte oder auch nur könnte, sondern Zuwendungen/Gnadenwirkungen des Geistes selbst, so wie er es ist, der die Kirche reinigt und schmückt[32].

Die apokryphen Apostelakten, wohl aus dem 2. bis frühen 3. Jahrhundert, bringen noch einmal original griechische Belege. Interessant die Aufzählung in Acta Jo 106: „Erkennt, wie viele Machttaten (δυνάμεις) der Herr euch durch mich gewährt hat"; und dann kommt in einer langen Liste von auffallenden Geistwirkungen wie τέρατα, σημεῖα, aber auch von δυνάμεις wie Lehren, Dienste sowohl χαρίσματα wie χάριτες und δωρεαί – „welche ihr als vor euren Augen von ihm gegebene seht, nicht sichtbar diesen Augen und nicht hörbar für diese Ohren." In der bei Bonnet, dem Herausgeber der Apostelakten, hinzugefügten kürzeren Fassung stehen kurz hintereinander χαρίσματα ἰαμάτων und δωρεαὶ ἰαμάτων. Eindeutig handelt es sich hier um direkte Gnadenwirkungen, nicht um Befähigungen, und wie einige Begriffe in der Reihe und der Schlußsatz zeigen, sind es nicht nur auffallende Wirkungen im Sinn von 1 Kor 12,8–10.

Die Acta Thomae bringen χάρισμα wieder in einem weiten Sinn, ähnlich, aber anders als bei Paulus, also sehr selbständig. 25: Gebet bei der Taufe: „Und sie werden von deinen Gnadengeschenken und Gaben die vollkommenen Güter empfangen – τῶν σῶν χαρισμάτων καὶ δομάτων – die ganze Heilsordnung umfassend." Ebd. 27: Ein Gebet bei der Salbung nach der Taufe: „Komm, du heiliger Name Christi, komm, du Kraft des Höchsten ..., komm, du höchstes Gnadengeschenk (τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον)" – und nach vielen weiteren Bildern für den Heiligen Geist: „Komm, du Heiliger Geist". Hier ist also der Heilige Geist selbst das χάρισμα. Ähnlich 52 (49): Der Apostel betet über das Wasser, das einen Sünder heilen soll: „Komm, du Kraft des Heiles ... und wohne in diesen Wassern, damit das Gnadengeschenk des Heiligen Geistes in ihnen vollendet werde (τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος)". Also: Der Heilige Geist soll selbst in dem Wasser wohnen; so wird in dem Wasser „der Geist als Gabe" vollendet = wird die Tatsache, daß der Geist gegeben wird, voll verwirklicht. – Und ebd. 159: Der Apostel sagt vor seinem Tod, er werde von Gott den Lohn empfangen, denn Gott ist nicht mißgünstig, vielmehr reich an seinen Gnadengeschenken (πλούσιος ἐν τοῖς αὐτοῦ χαρίσμασιν). Also gehört zu seinen „Charismata" auch das der ewigen Glückseligkeit! – In 51 schließlich wird die Eucharistie χάρισμα genannt. An den folgenden Stellen meint das Wort, zum Teil im Plural, das Grundgeschenk der christlichen Existenz. 43 (40): Eine Frau, die von einem Dämon besessen ist, bittet um das Gebet des Apostels, damit sie frei wird und das Gnadengeschenk (τὸ χάρισμα) erhält, das ihren Verwandten (in Glaube und Taufe) gegeben worden ist. – Ebd. 58 (55): Aus einer Bekehrungspredigt: „Legt alle Laster ab ... und lebt im Glauben, damit ihr Hausgenossen Gottes werdet, nachdem ihr von ihm die Gnadengeschenke (τὰ χαρίσματα) aufgenommen habt, die nur wenige empfangen." – Ähnlich 60 (57): „Wir danken dir für die uns von dir gegebenen Gnadengeschenke (τοῖς παρά σου χαρίσμασιν δοθεῖσιν) und für das, was uns durch die von dir gewährte Hilfe geschenkt wurde (χαρισθεῖσιν)".

Ps-Clem, de virg I 11,10 (wohl Anfang 3. Jh.): „Doch wenn du empfangen hast ein geistliches Geschenk und Wort – χάρισμα πνευματικὸν καὶ λόγον – (der) Weisheit oder Erkenntnis oder Lehre oder Prophetie oder (des) Dienstes – gepriesen sei der an allem reiche Gott, der allen Menschen gibt, ohne Vorhaltungen zu machen ... – (dann) hast du ein Geschenk (χάρισμα) vom Herrn; richte es den Geisterfüllten aus[33] denen, die erkennen, daß, was du sagst, des Herrn ist, zur Auferbauung (εἰς οἰκοδομήν) der Bruderschaft in Christus – (tu das) in aller Sanftmut und Demut, was doch gut und nützlich ist für die Menschen." – Objekt: Wie 1 Kor 12,4.8–10 und 1 Petr 4,10 meint

[32] *McRays* Hinweis auf Hippolyts Apostolische Tradition ergibt nur, daß Amtsträger und Katechumenen geprüft werden sollen, nicht aber den Ausdruck, daß diese „nach Charismen verlangen" (claiming charismata) – etwa Amt und Taufe?

[33] Διακόνησον τοῖς πνευματικοῖς – das Akkusativobjekt steht im Bedingungssatz; also wieder ein transitives διακονεῖν (s. o. Anm. 13): vermittle es, teile es aus (was du empfangen hast!), „serviere es". Dieser Text ist eine gute Stütze für unsere These, daß es auch in 1 Petr 4,11 um besondere „Gottesworte" und „Kräfte" geht, die man jeweils „empfängt".

es gerade nicht eine Fähigkeit oder Tätigkeit, sondern den jeweiligen Inhalt, z. B. ein ‚Wort' oder ‚was du sagst', darunter auch ‚ein Wort eines Dienstes', also ein dienendes, helfendes Wort. – Bedeutung: Etwas, was ‚des Herrn ist', was ‚Gott gibt' und der Mensch von ihm ‚empfängt' und ‚hat' – also ‚Geschenk', das man ‚verwaltet'. Formal ist dieses διακονεῖν mit 1 Petr 4, 10 verwandt und ebenso der Gedanke ‚zur Auferbauung der Gemeinde'. Inhaltlich ist der erste Teil zwar kein Zitat, aber doch eine deutliche Bezugnahme auf 1 Kor 12, 8 f und 28, wobei nun χάρισμα mit πνευματικόν kommentiert wird (in anderem Sinn als Röm 1, 11). Also ist dieser Sinn noch nicht eo ipso im Wort enthalten!

Klemens Al. gebraucht das Wort völlig eigenständig von der Welt und ihren Elementen als den „Geschenken" der Schöpfung (δημιουργήματα καὶ χαρίσματα) – Protrept 11, 115. 1. Aber auch die Taufe nennt er χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λοῦτρον und erklärt dieses „vollkommene Geschenk" sofort durch χάρις und χαρίζεσθαι (Paed I, IV 26. 2 und 3). Gott, der „reich ist an Geschenken" (χάρισμα), heilt „durch seine Gebote und Geschenke" (χάρισμα) die sündige Seele (Paed I, II 6. 4). Nur Strom V 4, 26 spielt er auf einen Paulustext an – Röm 1, 11 – und erklärt dazu, daß es offensichtlich unmöglich war, so geartete „Geschenke" „per Post" zu schicken – τὰ τοιαῦτα τῶν χαρισμάτων ἐπιστέλλειν nämlich τὴν γνωστικὴν οἰκοδομήν, die erkenntnismäßige Auferbauung.

Diese vollständige Übersicht über alle Belege, die mit den heute zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln bis zu Origenes zu finden waren, zeigt deutlich, daß χάρισμα von den frühen Kirchenschriftstellern nicht als Fachausdruck verstanden wurde, sondern in der gleichen Breite wie bei Paulus – und zugleich in noch weiterem Sinn recht eigenständig – angewendet wurde: Es kann bei den Griechen die Güter der Schöpfung umfassen, aber auch den Index „Gnaden-Geschenk" haben und sich dann u. a. auch auf den Heiligen Geist selbst, die Taufe, Eucharistie oder den himmlischen Lohn beziehen! Ein häufiger Gebrauch dieses Wortes im Kontext von 1 Kor 12 führt zunächst im Lateinischen dazu, es als Fremdwort zu übernehmen; die „sogenannten charismata" konnotieren dann allmählich die in 1 Kor 12, 4–10 und 28 f genannten Geschenke (zum Teil noch einschließlich der Apostel und Lehrer!). Der Begriff bleibt dennoch bei „Gabe/Gnadenwirkung", auch im Urtext von Ps-Clem, de virg I 12, 5. In der Übersetzung dieses Textes, die wesentlich später liegen dürfte, sahen wir einen ersten Hinweis darauf, daß die gemeinte Sache als eine Tätigkeit aufgefaßt wird und damit ‚Fähigkeit' als weitere Bedeutungskomponente allmählich in den Begriff eindringen kann. Angesichts des unsicheren Alters dieser Übersetzung bedarf diese These aber noch weiterer Zeugen. Darum ist nun anhand der späteren Entwicklung zu zeigen, wo und wie der terminus technicus sich allmählich herausbildet und wie man in der heutigen theologischen Fachsprache damit umgehen sollte. Das soll in einem weiteren Beitrag geschehen. Für die Interpretation der paulinischen Texte aber kann dies nicht mehr herangezogen werden, da in den ersten zwei Jahrhunderten χάρισμα bei (Gnaden-) Geschenk bleibt. Damit ist unsere eingangs erwähnte These von dieser Seite her voll bestätigt.

ThPh 63 (1988) 79–121

Aristotelica Gallica: Bibliothecae M–Z

Von Charles H. Lohr

Zur Zeit sind verschiedene Projekte mit der Literaturgeschichte des lateinischen Aristotelismus beschäftigt. Die Hss der mittelalterlichen Übersetzungen der Werke des Aristoteles sind in dem Aristoteles latinus (Codices I–II-Suppl., Rom 1939, Cambridge 1955, Bruges-Paris 1961) beschrieben. Die zahlreichen Aristoteles-Übersetzungen der Renaissance-Zeit werden durch die Renaissance Society of America (New York) inventarisiert. Die mittelalterlichen Kommentare zu Aristoteles (bis 1500) wurden von mir zwischen den Jahren 1967 und 1974 in der Zeitschrift *Traditio* (New York), die Renaissance-Kommentare (1500–1650) zwischen 1974 und 1981 in den Zeitschriften *Studies in the Renaissance* und *Renaissance Quarterly* (New York) verzeichnet. Eine revidierte und ergänzte Auflage des zweiten Verzeichnisses wird demnächst erscheinen; eine Neuauflage des ersten ist zur Zeit in Vorbereitung. Außerdem haben verschiedene Autoren Verzeichnisse der Hss einzelner Bibliotheken, die mittelalterliche Kommentare zu Aristoteles enthalten, vorgelegt. Die Hss der Pariser Bibliotheken hat W. Seńko in seinem Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis publicis Parisiis asservantur (Warschau 1982) 2 Bde., beschrieben. Ein Verzeichnis der Hss in anderen französischen Bibliotheken habe ich vorbereitet: Die Beschreibungen der Hss für die Bibliotheken Aix-en-Provence – Lyon sind in dieser Zeitschrift 57 (1982) 225–259 erschienen; die Beschreibungen für die Bibliotheken Marseille–Vendôme lege ich hiermit vor.

Der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg möchte ich für ihre großzügige Unterstützung des Raimundus-Lullus-Instituts bei der Anschaffung von Mikrofilmen sehr vieler Hss danken.

Marseille

Bibliothèque municipale, 739 (Ba. 17; R. 182) (A. D. 1579) 458 ff.

Chart., 231 × 155 mm.

1. Martialis Lascurius, *Annotata in Organum Aristotelis* (Finis totius organi Aristotelis sive totius logicae, anno 1579 et die 11a augusti hora quarta, in collegio Plessaeo, a D. Lascurio Langonico data).
2. Id., *Commentaria in universa Aristotelis Ethica* (in licaeo Plessaeo anno a creatione mundi 1579). Cf. Lohr, RLAC XXXI 536.

Bibliothèque municipale, 740 (Bb. 5 d; R. 211) (A. D. 1588) 253 ff.

Chart., 215 × 170 mm., f. 1r: ‚Ex communi bibliotheca conventus Augustiniani Aquensis'.

1. Fr. Petrus Taxilis, *Philosophia rationalis* (Prolegomena libri Porphyrii; In Categorias; In librum Perihermenias; In libros Priorum; In Posteriora analytica; Super libros Topicorum; In libros Elenchorum).
2. Id., *Philosophia naturalis* (In libros Physicorum; In libros De anima). Cf. Lohr, RLAC XXXV 191.

Bibliothèque municipale, 746 (Bb. 9; R. 222) (A. D. 1605) 262 ff.

Chart., 220 × 178 mm.

1. JACOBUS JANNE, *Prolegomena in philosophiam Aristotelis* (f. 111v: Praeceptore M. Jacobo Janne, baccalaureo primae licentiae, 1605. Fr. Honoratus Vacarot conventus Aquensis provensalis; f. 143r: Fr. Honoratus Vacarot Aquensis conventus provensalis morabatur Parisiis A. D. 1605). Cf. Lohr, RLAC XXX 726.

Bibliothèque municipale, 747 (Bb. 5g; R. 214) (A. D. 1607) 363 ff.

Chart., 204 × 153 mm.

1. VICATUS, *Disputatio prooemialis de philosophia in universum* (f. 1r: Ipse Bonifacius Tournon Aquensis haec a DD. Vicato sacrae theologiae doctore et philosopho excellentissimi accipiebam in Borbonio Aquensium collegio anno reparatae naturae 1607).
2. ID., *Disputationes in logicam Aristotelis.* Cf. Lohr, RLAC XXXV 217.

Bibliothèque municipale, 748–750 (Bb. 69f.; R. 327) (A. D. 1607/08) 279 + 343 + 464 ff.

Chart., 204 × 153 mm.

1. VICATUS, *In universam Aristotelis physicam disputationes. Pars prima, in qua de corpore naturali in communi* (f. Ir: Ipse Bonifacius Tornonius Aquensis haec a DD. Vicato sacrae theologiae doctore et philosopho excellentissimo accipiebam in Borbonio Aquensium collegio).
2. ID., *Pars secunda, in qua de corpore naturali simplici.*
3. ID., *Pars tertia, in qua de corpore naturali mixto.* Cf. Lohr, RLAC XXXV 217.

Bibliothèque municipale, 751 (Bb. 82; R. 351) (A. D. 1607/08) 316 ff.

Chart., 204 × 146 mm., f. 113–136, 251–270 vacant.

1. VICATUS, *In Metaphysicam seu primam philosophiam disputationes* (f. 1r: Ipse Bonifacius Tornon Aquensis haec a DD. Vicato sacrae theologiae doctore et philosopho excellentissimo accipiebam Borbonio in Aquensium collegio).
2. ID., *In philosophiam practicam seu moralem disputationes.* Cf. Lohr, RLAC XXXV 217.
3. ID., *Disputatio de mathematicis.*

Bibliothèque municipale, 752 (Bb. 59; R. 305) (A. D. 1611) 345 pp.

Chart., 242 × 173 mm., f. Ir: ‚Ex communi bibliotheca conventus Augustiniani Aquensis'.

1. PHILIBERTUS FEZAYUS, O. Carm., *Explicatio logicae, in tres tractatus divisa* (Aquis Sextiis a fr. Josepho Seguino audita et scripta anno 1611). Cf. Lohr, RLAC XXIX 737.

Bibliothèque municipale, 753 (Bb. 59 bis; R. 306) (A. D. 1611–1613) 358 ff.

Chart., 197 × 137 mm., f. Ir: ‚Ex libris Fratrum minorum Aquensium'.

1. PHILIBERTUS FEZAYIUS, O. Carm., *Explicatio logicae, in tractatus tres divisa* (per R. P. Patrem Philibertum Fezayium, artium et sacrae theologiae doctorem necnon Carmelitarum priorem meritissimum. Aquis Sextiis in collegio Borbonio ... 1612).
2. ID., *Metaphysicae explicatio, in tres tractatus divisa.* Cf. Lohr, RLAC XXIX 737.
3. JOHANNES ANTONIUS, *Explicatio scientiae morum, in tres libros divisa* (Et sic habes finem moralis scientiae excellentissimae, quae data fuit a R. magistro Johanne Antonio, sacrae theologiae doctore eximio).

Bibliothèque municipale, 754 (Bb. 76; R. 338) (A. D. 1613) 527 pp.

Chart., 222 × 170 mm., f. Iv: ‚Ex communi bibliotheca conventus Augustiniani Aquensis'.

1. PHILIBERTUS FEZAYUS, O. Carm., *Explicatio physicae, in tres tractatus divisa* (Tract. I–II). Cf. Lohr, RLAC XXIX 737.

Bibliothèque municipale, 755 (Bb. 88; R. 357) (A. D. 1613) 254 ff.

Chart., 220 × 161 mm., f. 2r: ‚Ex communi bibliotheca conventus Augustiniani Aquensis'.

1. ‹PHILIBERTUS FEZAYUS, O. Carm.›, *Explicatio physicae* (Tract. III).
2. ‹ID.›, *Explicatio scientiae moralis, in tres tractatus divisa.*
3. ‹ID.›, *Explicatio metaphysicae, in tres tractatus divisa.*

Bibliothèque municipale, 756 (Fb. 30; R. 1160) (A. D. 1602–1612). 198 ff.

Chart., 204 × 150 mm., f. Ir: ‚Ex libris Fratrum minorum Aquensium'.

1. ‹PHILIBERTUS FEZAYUS, O. Carm.›, *Explicatio physicae* (Tract. III).
2. PHILIBERTUS FEZAYUS, O. Carm., *Explicatio metaphysicae, in tres tractatus divisa* (Finis totius philosophiae datae a R. P. Philiberto Fezayo ... in collegio Borbonico Aquensi anno 1602, 1603).
3. ANON., *Explicatio scientiae morum, in tres libros divisa.*

Mende

Bibliothèque publique, 24 (XVII) 117 ff.

Chart., 117 × 80 mm.

1. ‹GUÉRIN› CHANTUEL, *Compendium totius philosophiae et metaphysicae.* Cf. Lohr, RLAC XXVIII 711.

Bibliothèque publique, 25 (XVII) 535 pp.

Chart., 185 × 132 mm.

1. GUÉRIN CHANTUEL, *Commentarii in universam Aristotelis philosophiam seu Praeambulae et communes in universam Aristotelis logicam dissertationes.* Cf. Lohr, RLAC XXVIII 711.

Bibliothèque publique, 31 (A. D. 1613) 221 ff.

Chart., 222 × 160 mm., ex libris Fratrum minorum Mimatensium.

1. Petrus Richardus, S. J., *Opus logicum* (Avenione, 1613). Cf. Lohr, RLAC XXXIII 691.

Bibliothèque publique, 32 (A. D. 1614) 527 ff.

Chart., 222 × 160 mm., ex libris Fratrum minorum Mimatensium.

1. Petrus Richardus, S. J., *Disputationes in primam (et secundam) partem philosophiae naturalis* (Avenione, 1614). Cf. Lohr, RLAC XXXIII 691.

Bibliothèque publique, 33 (A. D. 1614-1615) 541 ff.

Chart., 224 × 163 mm.

1. Petrus Richardus, S. J., *Disputationes in libros De anima* (A. D. 1615).
2. Id., *Tractatus mathematicus in universum* (A. D. 1614).
3. Id., *Disputationes in X libros Ethicos ad Nicomachum.*
4. Id., *Disputationes super XIV libros Metaphysicae.*
5. Id., *Disputationes in Nicomacho dicatam moralem scientiam.* Cf. Lohr, RLAC XXXIII 691.

Bibliothèque publique, 40 (XV) 217 ff.

Chart., 288 × 213 mm., binis columnis, ab una manu exaratus, f. 4r: ‚Ex bibliotheca Fratrum minorum conventualium Mimatensium'.

1 (f. 4r–85r) Johannes de Caulaincourt, *Quaestiones super VIII libros Physicorum. Inc.:* Circa initium totius philosophiae naturalis primi (?) Physicae quaeritur primo: Utrum corpus sub ratione naturalitatis sit subiectum adaequatum philosophiae naturalis? Arguitur primo quod non, quia quidquid est subiectum adaequatum philosophiae naturalis illud est subiectum adaequatum mobilitatis ..., *(q. 2)* Utrum ad completam notitiam causati requiratur necessario notitia cuiuslibet causae illius causati? ..., – *(VIII q. 7 ult.)* Utrum in actione finita possit esse virtus infinita? .../... infinita infinitate propter qiclus (?) qualitatis. Et haec de octavo libro Physicorum. Sequitur primus liber De caelo et mundo. Explicit octavus liber Physicorum scriptus per me Antonium de Courtignon sub venerabili magistro Johanne de Caulaincourt in regali collegio magnae Marchiae ... A. D. 1480.

2 (f. 86r–104v) ‹Id.›, *Quaestiones super IV libros De caelo et mundo. Inc.:* Circa initium primi libri De caelo et mundo quaeritur: Utrum corpus simplex sub ratione mobilitatis ad ubi sit adaequatum subiectum huius scientiae? ..., – *(q. 2)* Utrum caelum sit compositum ex materia et forma? ..., – *(q. ult.)* Utrum quodlibet elementum praeter ignem habeat gravitatem et quodlibet elementum praeter terram habeat levitatem? .../... terram. Et haec de quarto libro De caelo et mundo. Sequitur primus liber De generatione et corruptione.

3 (f. 105r–118r) ‹Id.›, *Quaestiones super librum De generatione et corruptione. Inc.:* Circa initium primi libri De generatione et corruptione Aristotelis quaeritur: Utrum corpus sub ratione transmutationis sit adaequatum subiectum libri De generatione et corruptione? Et arguitur primo quod non. Omne corpus ..., *(q. 2)* Utrum in corrup-

tione substantiali nat secundus in lico (?) usque ad materiam primam? ..., *(q.ult.)* Utrum ex generabili necessario generatur? .../... pro conclusione pnsali (?). Et haec de quaestione et per consequens de toto libro De generatione et corruptione. Explicit De generatione et corruptione. Sequitur primus Meteororum.

4 (f. 118v–141r) ID., *Quaestiones super III libros Meteororum. Inc.:* Circa initium primi libri Metaphysicorum ‹sic› Aristotelis quaeritur: Utrum impressio meteorica sub ratione naturaliter mixti et perfecti sit adaequatum scientiae meteoricae subiectum? ..., – *(q. 2)* Utrum omne quodlibet inferius elementum sit naturaliter locatum in confinio superioris elementi? ..., – *(q. ult.)* .../... solvuntur ex dictis. Et haec de tertio Meteororum et per consequens de omnibus libris. Sequitur primus liber De anima ... Explicit tertius liber Meteororum scriptus per me Antonium de Courtignon sub venerabili magistro Johanne de Caulaincourt ... die mensis maii A. D. 1481.

5 (f. 142r–166r) ID., *Quaestiones super III libros De anima. Inc.:* Circa initium primi libri De anima Aristotelis quaeritur primo: Utrum corpus animatum sub ratione animati sit adaequatum scientiae de anima subiectum? Et arguitur primo quod non, quia anima est subiectum ..., – *(q. 2)* Utrum universali sit posterius singulari? ..., – *(III q. 3 ult.)* Utrum ens sub ratione entis sit intellectus nostri adaequatum subiectum? .../... rationes ante motae solvuntur. Et haec de omnibus libris De anima. Sequitur primus liber De sensu et sensato. Explicit tertius De anima scriptus per me Antonium de Courtignon sub venerabili viro magistro Johanne de Caulaincourt in regali collegio magnae Marchiae A. D. 1481 18 die maii.

6 (f. 166v–174v) ID., *Quaestiones super librum De sensu et sensato. Inc.:* Circa initium libri de sensu et sensatu Aristotelis quaeritur primo: Utrum corpus sensitivum sit adaequatum libri De sensu et sensato subiectum? Arguitur primo quod non, quia parvorum naturalium .../... qualitatum sensibilium. Et haec de libro De sensu et sensato. Explicit liber De sensu et sensato scriptus per me Antonium de Courtignon sub venerabili viro magistro Johanne de Caulaincourt 24a die mensis maii A. D. 1481.

7 (f. 175r–177r) ‹ID.›, *Quaestiones super librum De memoria et reminiscentia. Inc.:* Circa initium libri De memoria et reminiscentia Aristotelis quaeritur primo: Utrum iuvenes et senes sint bene memorati? Arguitur primo quod sic de iuvenibus .../... rationes ante motae solvuntur ex conclusione responsali. Et haec de libro De memoria et reminiscentia. Sequitur liber De somno et vigilia.

8 (f. 177v–182r) ID., *Quaestiones super librum De somno et vigilia. Inc.:* Circa initium libri De somno et vigilia Aristotelis quaeritur: Utrum somnus et vigilia sint solis et omnibus animalibus convenientes? Arguitur primo quod non conveniant solis animalibus .../... somnia. Et haec de somno et vigilia. Explicit liber De somno et vigilia scriptus per me Antonium de Courtignon sub venerabili viro magistro Johanne de Caulaincourt 29a maii A. D. 1481.

9 (f. 182v–184r) ‹ID.›, *Quaestiones super librum De longitudine et brevitate vitae. Inc.:* Circa initium libri De longitudine et brevitate vitae quaeritur primo: Utrum calidum et frigidum sint causae longae vitae? Arguitur primo quod non, quia calidum et humidum .../... consistit in humido et calido. Et haec de quaestione et per consequens de tota philosophiae naturali finita per me in vigilia ascensionis Domini A. D. 1481.

10 (f. 184v–217r) ID., *Quaestiones super libros ‹I–VI› Metaphysicae. Inc.:* Circa initium primi libri Metaphysicae Aristotelis quaeritur primo: Utrum ens in quantum ens quod est commune tam ad finitum quam infinitum sit scientiae metaphysicae primum et adaequatum subiectum? Arguitur primo quod non, quia subiectum scientiae ..., – *(q. 2)* Utrum ad metaphysicum spectat cognoscere ..., – *(VI q. 1 ult.)* Circa initium sexti Metaphysicae quaeritur: Utrum de ente per accidens sit scientia .../... patet ex dictis. Et haec de subiecto metaphysicae. Explicit Metaphysica finita per me Antonium de Courtignon sub venerabili viro magistro Johanne de Caulaincourt in regali collegio magnae Marchiae prima die mensis iulii A. D. 1481. Cf. Lohr, MLAC XXVI 184.

Metz

Bibliothèque municipale, 240 (XIV).

Perg. et chart., in quarto, longis lineis, ex libris: ‚Iste liber est Hermanni de Bure', olim capituli Metensis, bellico igne periit.

3. ‹Robertus Holcot›, *‚Aenigmata Aristotelis moralizata bene et pulchre per H.' Inc.:* De praeceptis et aenigmatibus Pythagorae, itaque Pythagorica sunt ista praecepta fugienda omnibus ....

Bibliothèque municipale, 268 (A. D. 1628).

Chart., 295 × 210 mm., ‚ex libris congregationis Missionis domus Metensis'.

1. D. D. A Sancto Martino, *In universam Aristotelis tum logicam tum ethicam commentarii* (auctore D. D. a Sancto Martino licentiato Sorbonico in regia Navarra 1628). Cf. Lohr, RLAC XXXIII 711.

Bibliothèque municipale, 273 (XIV) 82 ff.

Perg., 295 × 200 mm., binis columnis, olim capituli Metensis.

1. Aegidius Romanus, O.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 275 (A. D. 1629).

Chart., in folio, ‚ex libris congregationis Missionis domus Metensis', bellico igne periit.

1. D. D. A Sancto Martino, *In universam Aristotelis physicam et metaphysicam commentarii* (auctore D. D. a Sancto Martino licentiato Sorbonico in regia Navarra 1629). Cf. Lohr, RLAC XXXIII 711.

Bibliothèque municipale, 296 (XV).

Chart., in folio, ‚ex monasterio S. Vincentii Metensis, 1660', bellico igne periit.

9. Anon., *‚Liber de problematibus seu naturalibus quaestionibus cum solutionibus suis'. Inc.:* Prima quaestio: Quare omne animal sit gressibile .../... Explicit Tractatulus de naturalibus quaestionibus animalium, scriptus per me Jo. Francisci de Metis, alias de Bu, A. D. 1458.

10. Anon., *‚Auctoritates Aristotelis de animalibus'* (A. D. 1464).

Bibliothèque municipale, 642 (XV) 240 ff.

Chart., 215 × 150 mm., ex libris ‚Celestinorum de Metis'.

f. 172r–205v, Anon., *Quaestiones super librum Perihermenias. Inc.:* Utrum de enuntiatione sit scientia tamquam de proprio et adaequato subiecto scientiae libri Perihermenias? Et ista quaestio (?) unum praesupponit et aliud quaerit. Praesupponit enim quod

de enuntiatione scientia ..., – *(q. 2)* Utrum scripturae significent voces et voces significent sonus (?) seu passiones quae sunt in anima? Et: Utrum passiones significent res? ..., – *(II q. 8 ult.)* Quaeritur octavo: Utrum contrarietates in propositionibus debeant attendi penes modos enuntiandi (scilicet penes affirmativam et negativam) aut penes praedicata contraria? .../... quae sunt de contrario enuntiandi. Et haec de praesenti quaestione et per consequens de secundo Perihermenias etc. Cf. Lohr, MLAC XXVII 258: Johannes Magistri Quaestiones super totum cursum logicae.

f. 206r–240r, ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Posteriorum. Inc.:* Circa primum librum Analyticorum movetur quaestio. Quaeritur: Utrum syllogismus demonstrativus sit subiectum huius libri Posteriorum? Et arguitur quod non, quia omnis scientia per demonstrationem acquiritur. Ergo ista scientia de demonstratione habebitur per demonstrationem ..., – *(q. 2)* Utrum omnis doctrina et omnis disciplina fiant ex praeexistenti cognitione? ..., – *(I q. 28 ult.)* Utrum scibile et scientia differant ab opinabili et opinione? ..., – *(II q. 1 ult.,* expl. mut.) Utrum quaestiones sint aequales numero his quae vere scimus? Cf. Lohr, MLAC XXVII 292–293.

Montpellier

Bibliothèque interuniversitaire, fac. med. H. 33 (XIV) 140 ff.

Perg., 340 × 245 mm., binis columnis, olim Clarevallensis 85.

f. 82v–84v + 139r–140v, ANON., *‚Expositio digressionis commenti Averrois in quaestione De intellectu separatorum. Inc.:* Et cognitio nostra in postremo erit – Oportet nos perscrutari .../... plus apparuit, coniungam. Explicit ... completa in hoc libro A. D. 1321 die martis in vigilia beatae Catherinae.

f. 94r–96v, ANON., *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum,* quae sic per capitula distinguuntur. Et primo de erroribus condemnatis in Anglia a fr. Roberto Kilwardby archiepiscopo Cantuariensi ... A. D. 1276, de erroribus condemnatis a venerabili P. Guillelmo Parisiensi episcopo, de erroribus condemnatis a D. Stephano episcopo Parisiensi A. D. 1276 .../... consistit in virtutibus intellectualibus. Cf. Lohr, MLAC XXIX 149.

De hoc codice cf. *AL* no. 493.

Bibliothèque interuniversitaire, fac. med. H. 177 (XIV) II + 155 ff.

Perg., 275 × 185 mm., f. 1–122 longis lineis, una manu, f. 123–153 binis columnis, duobus librariis.

f. 121r–122r, ‹ANON., *In De Nilo›. Inc.:* Propter quid aliis fluminibus – Iste liber cuius expositionem intendimus ...

De hoc codice cf. *AL* no. 496.

Bibliothèque interuniversitaire, fac. med. H. 181 (A. D. 1291).

Perg., 310 × 220 mm., codex Clarevallensis.

1 (f. 1r–174r) HUMBERTUS DE PRULLIACO, *‚Sententia super librum Metaphysicae' Inc.: (prol.)* Sicut dicit Boethius in commento Perihermenias totus ordo sciendi tribus perficitur ..., – *(text.)* Omnes homines – Liber iste prima sui divisione dividitur in prooemium et tractatum, qui ibi incipit, ‚Quoniam autem manifestum' .../... a cuius narratione linguae deficiunt. Cui est honor et imperium per infinita saecula saeculorum. Amen. A. D. 1291 compilatum fuit hoc scriptum a domino Humberto bonae me-

moriae quondam abbate Prulliaci baccalario in theologia ... Cf. Lohr, MLAC XXIV 244.

Bibliothèque interuniversitaire, fac. med. H. 293 (XIV).

Perg., 256 × 190 mm., codex Clarevallensis.

1 (f. 1r–161v) Anon., *Quaestiones in Physicam. Inc.:* Nunc quaeritur: Utrum ad perfectam rei cognitionem exigitur cognitio omnium causarum? Et videtur quod non ..., – *(q. 2)* Utrum universalia nobis magis nota sint universalibus, – *(q. ult.)* Utrum sit eadem materia omnium corporum tam caelestium quam istorum inferiorum .../... *(mut.)* signum dicendum esse signata. Hoc modo potest intelligi materiam esse unam numero.

2. ‹Pseudo-Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in X et XII Metaphysicae*›. Cf. Lohr, MLAC XXVI 194.

3. Anon., *Quaestiones De generatione et corruptione.*

Bibliothèque interuniversitaire, fac. med. H. 479 (XVI) VII + 128 ff.

Chart., 208 × 145 mm., ex bibliotheca Albani 910.

f. 77r–83v, Albertus Magnus, *‚Aliqua brevissime extracta et abbreviata ex quinque libris Alberti Magni'* (f. 77r–78r, primo ex primo libro qui intitulatur *De causis proprietatis elementorum;* f. 78r–v, ex libro *De natura loci;* f. 78v–83v, ex libro primo *Mineralium* Alberti). Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 44, 51, 79.

Moulins

Bibliothèque municipale, 23 (A. D. 1629–1631) 448 ff.

Chart., 300 × 200 mm.

1. Johannes Boucher, S. J., *Commentarii in X libros Ethicorum ad Nicomachum inscriptos* (Parisiis, 1629–1631, in collegio Claromontano). Cf. Lohr, RLAC XXI 274.

Orléans

Bibliothèque municipale, 80 (77) (XI–XII) II ff. + 209 pp.

Perg., 278 × 188 mm., tunc longis lineis tunc binis columnis, p. 1: ‚Ex libris monasterii S. Benedicti Floriacensis'.

p. 79–208, Boethius, *In Perihermenias* (ed. secunda).
De hoc codice cf. *AL* no. 434.

Bibliothèque municipale, 263 (219) (IX–X) 176 pp.

Perg., 209 × 149 mm. (p. 1–36), 244 × 181 mm. (p. 37–176), longis lineis, p. 1, 37: ex libris monasterii ‚S. Benedicti Floriacensis'.

1 (p. 1–36) Alcuinus, *Dialectica* (*expl.* mut. in cap. 16).

2 (p. 37–74) ‹PSEUDO-AUGUSTINUS›, *Categoriae decem* (*inc.* mut.).

3 (p. 74–80) ANON., *‚Collectio de topicis argumentis ... ex Themistio philosopho'. Inc.:* Propositio est oratio verum falsumve significans, ut si quis dicat caelum ...

4 (p. 81–102) CASSIODORUS, *Institutiones* (excerpta?). *Expl.:* aliter evenire non posset.

5 (p. 103–105) PSEUDO-CASSIODORUS, *‚De paralogismis argumentis' ‹De artibus et disciplinis liberalium litterarum,* cap. 3 excerptum›. *Inc.:* Paralogismi primae figurae ita fiunt ex priori affirmativa .../... ex utrisque terminis infinitis non iustus est, non Plato non iustus non est. Ed.: *PL* 70.1194B–1196A.

6 (p. 105–112) ANON., *De dialecticis locis., Inc.:* Locus igitur est argumenti sedes qui partim in maxima propositione .../... vel rebus expleti esse noscuntur.

7 (p. 113–139) MARTIANUS CAPELLA, *De dialectica* (excerpta ex *De nuptiis* VI). *Inc.* et *expl.* mut.

8 (p. 139–144) AUGUSTINUS, *Principia dialecticae.* Ed. *B. D. Jackson et J. Pinborg,* Augustine, De dialectica (Dordrecht–Boston 1975) 83–120.

9 (p. 145–176) ALCUINUS, *De divinis officiis. Inc.* mut.

De hoc codice cf. *AL* no. 2054; *C. Leonardi,* I codici di Marziano Capella: Aevum 33 (1959) 443–489, 34 (1960) 1–99, 411–524 spec. 34.417–418.

Bibliothèque municipale, 266 (222) (XII) 300 pp.

Perg., 235 × 161 mm., binis columnis, a pluribus manibus exaratus, p. 120, 121, 152, 170, 174–178, 236, 294–298 vacant, ex libris monasterii S. Benedicti Floriacensis.

1 (p. 1–4) ANON., *Textus theologicus. Inc.:* In sacram scripturam ... hostia per totum mundum .../... secura cupio videre.

2 (p. 5a–43a) ANON., *‚Glossae Perihermeniarum'. Inc.:* A‹ristoteles› intendit in hoc opere de interpretatione enuntiativa simplici id est de propositione categorica .../... eodem tempore fieri non possint. Per omnia saecula saeculorum. Finiunt Glossae Perihermeniarum. Cf. *MS* Assisi BConv. S. Franc. 573 (XII) f. 48r–67.

3 (p. 43a–74b) ANON., *In ‚De topicis' differentiis ‹I–III› Boethii. Inc.:* Intentio B‹oethii› est in hoc opere verisimilium argumentorum copiam demonstrare. Et hoc facit tractando de locis .../... nunc vero de rhetoricis se tractaturum proponit. Ad quorum disputationem plenam quarti voluminis reservavit seriem. Cf. *MSS* Paris BArsenal 910 (XII) f. 105r–120v; Vaticana Reg. lat. 230 (XII/XIII) f. 72r–79v (expl. mut.). Cf. *A. Wilmart,* Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti: Codices Reginenses latini I (Vaticana 1937) 546; *de Rijk,* op. cit, 45–46, 118–119; *Green-Pedersen,* art. cit. (1977) 126–127.

4 (p. 74b–78a) ANON., *In Boethii De differentiis topicis ‹I–II›. Inc.:* Sciendum est quod locus differentia maximae propositionis dicitur illa res quae facto syllogismo .../... substantialia et quaedam alia scilicet vocari debeant, habemus et quod dicit Boethius. Licet autem non solum etc.

5 (p. 78a–b) ANON., *In Boethii De differentiis topicis. Inc.:* Omnis ratio disserendi – B‹oethius› tractaturus in hoc opere de locis differentiis maximarum propositionum primum praemittit tractatum .../... *(mut.)* nec si conditio materialiter apponatur, nihil impedit cum in sensu sit ...

6 (p. 78b-118a) ANON., *‚De hypotheticis' syllogismis Boethii. Inc.:* Intentio B‹oethii› est in hoc opere tractare de syllogismis hypotheticis regularibus. Per hoc quod dicimus intentionem eius tractare de hypotheticis syllogismis excludimus .../... quoniam de omnibus hypotheticis syllogismis sufficienter dictum est, hic operis longitudinem terminemus. Cf. *MSS* München SB Clm. 14458 (XIII) f. 59r–82r; 14779 (XII) f. 66r–67r (fragm.).

7 (p. 118b–119b) ANON., *Notulae ‚A'* ad usque *‚O'* super § 6. *Expl.:* scilicet pars partis esset pars totius.

8 (p. 122a–149a) ANON., *In Boethii De divisione. Inc.:* Materia B‹oethii› in hoc opere sunt divisiones, id est orationes quae significant et dicunt aliquid dividi per aliqua .../... separari ratione sola accipitur duobus modis vel ita scilicet quod subiectum possit fieri. Cf. *MS* Paris BArsenal 910 (XII) f. 92r–104r. Cf. *de Rijk,* op. cit. 116–118.

9 (p. 149a–151b) MAGISTER GOSLENUS (Gauslenus ‹Jocelyn de Vierzy›, 1126–52 episcopus Suessionensis, cf. Johannis Saresberiensis, Metalogicon II 17 [ed. C. J. Webb; Oxford 1929] 95), *‚Notulae de divisionibus' Boethii. Inc.:* Solent praeponi libris philosophorum tituli ut ex eis dinoscatur vel nomen auctoris .../... *(mut.)* quis intell. homo uniatur in hoc totali intellectu universali (?) scilicet ...

10 (p. 153a–154a) ANON., *De toto. Inc.:* Totum integrum aliud continuum, aliud disgregatum. Possumus autem dicere domum .../... pars posset destrui in forma, non tantum pereunte tota eius essentia. Cf. *MS* Paris BN lat. 13368 (XII) f. 168r–v. Ed. *V. Cousin,* Ouvrages inédits d'Abélard (Paris 1836) 507–510 - cf. p. X–XVIII.

11 (p. 154a–b) ANON., *‚De destructione Socratis'. Inc.:* Si quaelibet duo puncta proxime iuncta faciunt bipunctalem lineam .../... intelligamus tam subiecto quam subiectis. Cf. *MS* Paris BN lat. 13368 (XII) f. 168v–169r. Ed. *Cousin,* op. cit. 511 bis 513.

12 (p. 154b–166a) ANON., *De generibus et speciebus. Inc.:* De generibus et speciebus diversi diversa sentiunt. Alii namque .../... fieret corpus incorporeitate informante. Cf. *MS* Paris BN lat. 13368 (XII) f. 169r–175v. Ed. *Cousin,* op. cit. 513–550.

13 (p. 166a–169a) ANON., *‚De modalibus propositionibus'. Inc.:* Modalium propositionum aliae sunt cum adverbiali modo .../... et nec per facilitatem naturae disturbari possit. Cf. *MS* Paris BN lat. 13368 (XII) f. 175v–177r. Ed. *Cousin,* op. cit. 550 (initium tantum).

14 (p. 171a–173b) ANON., *In Boethii De categoricis syllogismis. Inc.:* Ex hoc titulo nomen perpenditur auctoris et materia. Nomen quia Boethii. Materia quia categoricis syllogismis *(additur:* More recte scribentium prologum praemittit ...) .../... in proprio sensu falsae essent quod ipsi negant.

15 (p. 179a–183b) ANON., *In librum ‚Bo‹ethii› De categoricis syllogismis'. Inc.:* Ex hoc titulo habemus nomen auctoris et materiam. Quidam tamen .../... non solent dici syllogismi, ut ipse, B‹oethius› in definitione syllogismi dicit quos veteres in sll's non acceperunt.

16 (p. 183b–194a) ANON., *In librum ‚Bo‹ethii› De divisionibus'. Inc.:* Solent praeponi tituli, ut ex eis dinoscatur nomen auctoris et materia operis quod fit in isto. Nomen quia B‹oethius›. Materia quia divisiones .../... accipere debet accidentia eius oppositionis, id est quae sunt inter se contraria. Finis divisionum.

17 (p. 194b–204b) ANON., *‚Supplementa notularum super Topica ‹De topicis differentiis› Boethii' Inc.:* Quaeritur: Quare propositio sit vera? Ad quod diversae possunt causae reddi .../... nam et definitio et descriptum, id est res significatae a definitione et descriptione etc.

18 (p. 205a–229b) ANON., *Aliae notulae super Boethii De differentiis topicis. Inc.:* Quoniam in hoc opere tota Boethii materia circa differentias maximarum propositionum versatur utrum hic de omnibus .../... *(mut.)* diversis respectibus esse, sed tamen diverso modo tractantur ab aliis utpote. Ed. *Green-Pedersen,* art. cit. (1977) 151–154 (excerpta).

19 (p. 230a–235b) ANON., *In Boethii De differentiis topicis. Inc.:* Boethium esse auctorem huius operis et quam hic habeat materiam titulus indicat .../... *(mut.)* et ita non est vera ‚Socrates sedet' de Socrate stante, cum in notulis ...

20 (p. 237a–252b) ANON., *Super Perihermenias. Inc.:* Incipit (supra lineam: Ar') liber Perihermenias, id est de interpretatione, sed quia non omnis vox est interpretatio, videnda est interpretationis descriptio .../... *(mut.)* quia plura sunt alia verba substantiva (?) etiam nuncupativa, quibus subiectum coniungi potest ...

21 (p. 252b–257b) ANON., *‚De modalibus' propositionibus. Inc.:* In sensu modalium

propositionum et earum proprietate multi Aristotelis tempore fallebantur .../... ad subiectum est semper referenda.

22 (p. 257b–263b) Anon., *‚Aliae suppletiones de eodem libro' ‹Perihermenias›. Inc.:* Est autem una prima – Enuntiativam subdividit, dicens: Enuntiativa alia affirmatio, alia negatio .../... et quando erit albus, necesse erit esse album et frustrata sunt omnia inconvenientia.

23 (p. 264a–276a) Anon., *Super librum Boethii ‚De hypotheticis syllogismis'. Inc.:* Sicut ex aliis titulis ita et ex hoc titulo nomen auctoris .../... ipsum consequens et po‹nendo› antecedens. Et haec de disiunctis sufficiant.

24 (p. 276a–278b) Anon., *De vocibus. Inc.:* Positio vocum sententiae. Genus describit Porphyrius, dicens: Genus est quod praedicatur .../... ad quomodo se habeant adverbialia vocabula, ut bene male docte.

25 (p. 278b–281a) Magister Petrus, *‚Sententiae'. Inc.:* Nitetur fortassis aliquis hanc argumentationem probare: Hic homo est hoc corpus .../... atque ideo locos differentias haec nomina potius dicimus. Ed. *Minio-Paluello,* op. cit. 111–121.

26 (p. 281a–289b) Anon., *‚Sophismata'. Inc.:* Si nulla res est, aliqua res est. Si omnis homo est animal, tunc illud est .../.. constat ita (?) ex praedicativis, quod non constat ex propositionibus non praedicativis.

27 (p. 289b–290b) Anon., *‚Supplementa quaedam de Porphyrio'. Inc.:* Si dicamus quod individua infinita sunt, id est non cadentia sub certo numero, mentitur .../... in accidentia necesse est fieri per opposita.

28 (p. 291a–293b) Anon., *De syllogismis. Inc.:* Boethius dicit in hypotheticis syllogismis, quod si medius terminus dissimiliter enuntietur .../... ex huiusmodi procederet concessione periculum.

29 (p. 299a–b) Anon., *Tria problemata. Inc.:* Socrates necessarie sedet V'. Si necesse est sedere ..., – Si albedo est tantum (?), albedo non est ..., – Brunellus moriens est homo. V'. Si Brunellus moriens fit cadaver .../... Imo dividens huius potius erit vera. Ergo (?) Brunellus est non homo.

De hoc codice cf. *B. Geyer,* Peter Abaelards philosophische Schriften IV (Münster i. W. 1933) 595; *L. Minio Paluello,* Twelfth-Century Logic. Texts and Studies: II. Abaelardiana inedita (Rome 1958) XXXIX–XLVI; *L. M. de Rijk,* Logica modernorum I (Assen 1962) 44–48, 111–112, 118–119; *N. J. Green-Pedersen,* William of Champeaux on Boethius' Topics According to Orléans BM 266: Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin 13 (1974) 13–30; *id.,* The Doctrine of ‚maxima propositio' and ‚locus differentia' in Commentaries from the Twelfth Century on Boethius' ‚Topics': Studia mediewistyczne 18, 2 (1977) 125–163 spec. 126–127.

Bibliothèque municipale, 267 (223) (X–XI) 99 pp.

Perg., 310 × 220 mm., longis lineis (altera pars huius codicis, p. 100–217 = Paris BN nouv. acq. lat. 1611 f. 1r–6r Boethius ‹Marius Victorinus›, De definitionibus; 6r–51v ‹Abbo Floriacensis›, De propositionibus categoricis et De syllogismis categoricis; 52r–55v Cicero, Topica; 55v Cicero, Somnium Scipionis; 57r–60r Porphyrius, Isagoge).

1 (p. 2–5) Anon., *Tabulae logicae.*
2 (p. 6–57) Boethius, *In Isagogen* (ed. secunda).
3 (p. 57–88) Id., *De topicis differentiis.*
4 (p. 88–99) Id., *De divisione.*

De hoc codice cf. *AL* no. 2055; *A. Van de Vyver,* Les œuvres inédites d'Abbon de Fleury: Revue Bénédictine 47 (1935) 125–169 spec. 131–133.

Bibliothèque municipale, 268 (224) (X) 298 pp.

Perg., 267 × 170 mm., tunc longis lineis tunc binis columnis.

1 (p. 1–81) BOETHIUS, *In Isagogen* (ed. secunda).

Bibliothèque municipale, 269 (225) (XI–XII) 312 pp.

Perg., 246 × 181 mm., longis lineis, a pluribus manibus exaratus, olim monasterii Floriacensis.

1 (p. 2–68) BOETHIUS, *In Isagogen* (ed. prima).
2 (p. 69–171) ID., *In Isagogen* (ed. secunda).
3 (p. 172–174) ANON., *Tabulae logicales.*
4 (p. 175–311) BOETHIUS, *In Praedicamenta.*
De hoc codice cf. *AL* no. 436.

Bibliothèque municipale, 277 (233) (X) 77 pp.

Perg., 295 × 220 mm., binis columnis, a duabus manibus exaratus, p. 1 (s. XVII): ‚Ex libris monasterii S. Benedicti Floriacensis', pp. 56–61 desunt (= Paris BN nouv. acq. lat. 1630: Macrobius, In Somnium Scipionis).

1 (p. 1–47) BOETHIUS, *In Perihermenias* (ed. prima, *inc.* mut.).
2 (p. 47–52) APULEIUS, *Perihermenias.*
3 (p. 52–55) PORPHYRIUS, *Isagoge.*
4 (p. 62–74) ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta.*
5 (p. 74–77) ‹ABBO FLORIACENSIS›, *‚Libellus de propositionibus hypotheticis'. Inc.:* Conditionalium propositionum ... *(initium tantum).* Cf. *MS* Paris BN lat. 6638 (X–XI) f. 1r–4v.
De hoc codice cf. *AL* no. 437; *A. Van de Vyver,* Les œuvres inédites d'Abbon de Fleury: Revue Bénédictine 47 (1935) 125–169 spec. 131–134.

Bibliothèque municipale, 283 (237) (XII–XIII) 107 ff. (= 211 pp. + 69 bis, ter, quater).

Perg., ex quinque partibus constitutus: (1) p. 1–109 (XII) 240 × 160 mm., binis columnis; (2) p. 110–139 (XII) 220 × 160 mm., p. 110–136, 139 trinis columnis (p. 131–133 vacant), p. 137–138 binis columnis, a duabus manibus scripta; (3) p. 140–155 (XII) 240 × 160 mm., p. 140–151 binis columnis, p. 152–154 trinis columnis (p. 155 vacat); (4) p. 156–203 (XII) 240 × 160 mm., binis columnis; (5) p. 204 × 207 (XIII?) 240 × 160 mm., longis lineis; p. 1: ex libris monasterii S. Benedicti Floriacensis.

1 (p. 1–2) HIPPOCRATES LATINUS, *Indicia ‹Capsula eburnea›.* Cf. *P. Kibre,* ‚Hippocrates latinus': Traditio 34 (1978) 202.
2 (p. 3–74) ALEXANDER TRALLIANUS, *Practica. Inc.:* Contingit nec duplex passio cadentibus capillis ... Cf. TK 259.
3 (p. 75–109) ALEXANDER IATROSOPHISTA ‹TRALLIANUS›, *De febribus. Inc.:* Petisti a me, Cosma carissime, ut de diversis passionibus ... CF. TK 1039.
4 (p. 110–139) ANON., *In Sophisticos elenchos. Inc.:* Expositionem in hunc librum Aristotelis parantes, ne auctoris breviloquio aut nihil obscuritatis .../... secundum illam

fallaciam, partes sunt accidentis. Ed. *S. Ebbesen,* Anonymi Aurelianensis commentarium in Sophisticos elenchos: Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin 34 (1979) xlviii + 179 pp., spec. 1–175.

5 (p. 140–149) ANON., *De paralogismis. Inc.:* Duo sunt, in quibus tota perfectio cuiuslibet disciplinae consistit, in electione et fuga .../... debet esse responsio, sive sit vera sive falsa. Et e converso. Ed. *S. Ebbesen,* Anonymus Aurelianensis III, Aristotle, Alexander, Porphyry and Boethius: CIMAGL 16 (1976) 128 pp., spec. 15–84.

6 (p. 150–151) ANON., *Summa Perihermenias. Inc.:* In principio huius libri ...

7 (p. 152–154) ANON., *De toto et partibus.*

8 (p. 156–170) ANON., *In Boethii Topica ‹De differentiis topicis›. Inc.:* Boethius. Quae sit auctoris instructio, quis modus agendi et quo fine agitur ...

9 (p. 171–177) ANON., *In Boethii De divisione.*

10 (p. 177) ANON., *Notulae in libris logicalibus Aristotelis.*

11 (p. 178–203) ANON., *In Analytica priora. Inc.:* Circa hoc propositum praemittenda sunt quid magis vere dicatur materia logicae .../... *(mut.)* divisionem quasi superius est ... Ed. (in parte) *S. Ebbesen,* Analyzing Syllogisms or Anonymus Aurelianensis III: CIMAGL 37 (1981) 1–20 spec. 13–20.

12 (p. 204–207) AUGUSTINUS, *De fide et operibus* (fragm.).

De hoc codice cf. *Ebbesen,* ‚Anonymus Aurelianensis II': CIMAGL 16 (1976) spec. 1–2.

Perpignan

Bibliothèque municipale, 24 (anc. 39) (XIV/XV) II + 233 ff.

Chart., 292 × 208 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–178v) AEGIDIUS ROMANUS, *Commentum super librum De causis. Inc.: (ded.)* Ex illustri ac generosa prosapia oriundo viro magnifico ac suo domino spirituali domino Benedicto ...; – *(prol.)* Philosophus in primo Metaphysicae postquam dixerat metaphysicum esse de primis causis entium ...; – *(text.)* Omnis causa primaria – Auctor huic libro praemittit quandum propositionem quae est quasi prooemium respectu totius operis .../... superabundantia causae primae qui est Deus benedictus et sublimis, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. (f. 175v–178r: Index propositionum). Cf. Lohr, MLAC XXIII 329f.

2 (f. Ir–IIv) ANONYMUS, *Super Porphyrium.* Ed. *F. Del Punta,* op. cit. 223–251. De hoc codice cf. *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 119–121.

Poitiers

Bibliothèque municipale, 138 (236) (A. D. 1451) 366 ff.

Chart., 214 × 137 mm., binis columnis, f. 129–131, 166–167, 267 vacant, antiqui numeri: Ancien 102, Fleury 228.

1 (f. 1r–128v) JOHANNES VERSOR, *Quaestiones super libros Physicorum. Inc.:* Circa primum librum Physicorum Aristotelis quaeritur primo: Utrum de rebus naturalibus et physicis sit scientia ... Cf. Lohr, MLAC XXVII 294.

2 (f. 132r–165v, 180r–191v, 168r–172v) ID., *Quaestiones super libros De caelo et mundo. Inc.:* Utrum naturalis scientia versatur circa corpora ... Cf. Lohr, MLAC XXVII 294–295.

3 (f. 173r–179v, 192r–227v) ID., *Quaestiones super libros De generatione et corruptione.* Cf. Lohr MLAC XXVII 295.

4 (f. 228r–266v) Id., *Quaestiones super libros Meteororum.* Cf. Lohr, MLAC XXVII 295–296.

5 (f. 268r–327v) Id., *Quaestiones super III libros De anima.* Cf. Lohr, MLAC XXVII 296.

6 (f. 328r–345v) Id., *Quaestiones super libris De sensu et sensato. Inc.:* Utrum corpus animatum sit subiectum in libris Parvorum naturalium et corpus sensitivum in hoc libro? ...

7 (f. 346r–350r) Id., *Quaestiones super libros De memoria et reminiscentia. Inc.:* Utrum memoria sit solum praeteritorum? ...

8 (f. 350v–356v) Id., *Quaestiones super libros De somno et vigilia. Inc.:* Utrum somnus et vigilia sint passiones convenientes toti coniuncto ex corpore et anima? ...

9 (f. 357r–359v) Id., *Quaestiones super libros De longitudine et brevitate vitae. Inc.:* Utrum in viventibus corruptibilibus calidum et humidum sint causae longae vitae? ... Cf. Lohr, MLAC XXVII 296–298.

Bibliothèque municipale, 151 (261) (XIV) IX + 215 ff.

Chart., 195 × 135 mm., longis lineis, antiqui numeri: Ancien 92, Fleury 31.

1 (f. 1r–176r) Albertus Magnus, *Quaestiones super librum De animalibus. Inc.:* Quaeritur: Utrum sit scientia de animalibus tamquam de subiecto? Videtur quod non. Omnis scientia est universalium et incorruptibilium ..., – *(q. 2)* Utrum diversitas partium organicarum sit necessaria animali? .../... *(XIX)* donec molatur sive masticetur complete (f. 207r–214v: tabula). Ed.: *E. Filthaut,* Alberti Magni Opera omnia XII (Münster i. W. 1955) 77–309. Cf. Lohr, MLAC XXIII 344; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 171.

2 (f. 176r–205v) Anon., *Quaestiones de pulsibus. Inc.:* Utrum motus pulsus cordis sit unus motus .../... pulsus est certius signum. Per hoc etiam patet ad quaestionem bene intuenti.

Bibliothèque municipale, 152 (314) (XIV) 53 ff.

Perg., 170 × 118 mm., binis columnis, antiqui numeri: Ancien 103, Fleury 229.

1 (f. 6v–53v) ‹Philippus de Vitriaco, dub.›, *‚Compilatio de libris naturalibus Aristotelis et aliorum quorumdam philosophorum de rerum natura'. Inc.:* Cum omne desiderii compos maxime creatura rationalis ... (I–II *expl.* mut., III–IV desiderantur, V *inc.* mut., VI *expl.* mut.; f. 1r–6r: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXVIII 381–382.

Pont-à-Mousson

Bibliothèque municipale, 9 (A. D. 1644–1645) 682 ff.

1. Ph. Huait, *Dictata logicalia* (... sub doctissimo D. S. Ph. Huait ... celeberrimi collegii Porcensis professore ... 1644).
2. Id., *Dictata physicalia* (anno 1645).

Reims

Bibliothèque municipale, 493 (F. 389) (XIV) 220 ff.

Perg., 315 × 237 mm., binis columnis, f. ult.: ‚Iste liber fuit de libris bonae memoriae domini Guidonis de Roya, nuper archiepiscopi Remensis. Qui liber continet conclusio-

nes pariter et titulos quaestionum fr. Humberti ordinis Cisterciensis et abbatis de Prulliaco super libros Sententiarum in duodecim sesternis; item, quaedam extractiones super libros Ethicae, Politicae et Rhetoricae Aristotelis ... Et fuit quotatus et folia numerata et scripta de manu (?) domini de Asperomonte, canonici ipsius ecclesiae Remensis, die 18a mensis maii A. D. 1412', olim capituli Remensis D. 4.58.

f. 147v–148v, ‹HUMBERTUS DE PRULLIACO, dub.›, *‚Aliquae propositiones bene notabiles super X libros Ethicae'. Inc.:* Omnia bonum appetunt – Amabile quidem est .../... quae ex antiquo consuetudinibus comprehensa sermonibus transmutare.

f. 148v–149v, ‹ID., dub.›, *‚Notabilia Politicorum'; Inc.:* Omnis civitas gratia alicuius boni constituta est .../... impetuosum enim ebrietas facit magis.

f. 149v–150r, ‹ID., dub.›, *‚Notabiles propositiones Rhetoricae'. Inc.:* A similibus enim similia nata sunt .../... habet enim quod factum est veritatem. Cf. Lohr, MLAC XXIV 245.

Bibliothèque municipale, 867 (I. 672) (XIV) III + 92 + III ff.

Perg., 161 × 115 mm., binis columnis, f. Iv (s. XIV): ‚Est domini Johannis de Berneville, monachi et receptoris Sancti Vedasti Attrebati', f. 1 ex libris: ‚G‹uillelmi› Filiastri, cardinalis, decanus Remensis', olim capituli Remensis D. 1.12.

f. 81r–92v, ANON., *‚Auctoritates extractae de libro Aristotelis De natura animalium sub certis titulis'. Inc.:* Sententiae generales metaphysicae seu physicae. Ex operatione docti auditoris est iudicare secundum sermonem dicentis .../.. et interficit pullos eius *(Cont.:* De effectibus solis et lunae, de elementis, de qualitatibus, de membris, de humoribus, de operationibus, de intellectu et ingenio animalium et eorum moribus, de avibus, de piscibus, de apibus, de pietate animalium, de cura mortuorum) (f. 81r–v: tabula).

Bibliothèque municipale, 870 (XIII) II + 86 ff.

Perg., 240 × 160 mm., textus in media pagina cum glossis ad initium tractatuum, f. 86r: ‚Guillelmi dicti Avinc. qui scribit textum Ethicorum de Sancto Audomaro ... in crastinum ... CCLXXX'.

1 (f. 1r–9r) PORPHYRIUS, *Isagoge;* 2 (f. 10r–25v) ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta;* 3 (f. 26r–33v) *Liber VI principiorum;* 4 (f. 34r–44r) ARISTOTELES, *Perihermenias;* 5 (f. 44v–54r) BOETHIUS, *Liber Divisionum;* 6 (f. 54v–86r) ID., *Topica.*
De hoc codice cf. *AL* no. 740.

Bibliothèque municipale, 876 (XIII) II + 175 ff.

Perg., 320 × 238 mm., binis columnis, f. IIr: ‚Iste liber in quo continetur Eustratii commentum super libris Ethicorum Aristotelis cum textu ipsiusmet libri bene pulchri dedit isti librariae, post constructionem huius, magister Aegidius de Asperomonte magister in artibus et theologia ... Et sunt contenta in isto libro 175 folia numerata et quotata per eundem Aegidium die penultima mensis iunii A. D. 1412', f. 175v (s. XV): ‚Iste liber est magistri Guidonis Floris in utroque iure licentiati ac canonici, ecclesiarum Parisiensis et Bisuntinae etc. Johannes Boygnon', olim capituli Remensis K. 3.9.

1 (f. 1r–165v) ARISTOTELES LATINUS, *Liber Ethicorum,* cum EUSTRATII et aliorum *Enarratione in librum Moralium ad Nicomachum.*
2 (f. 165v–175v) ‹ROBERTUS GROSSETESTE, *Sententia libri Ethicorum*›. *Inc.:* ‹Primum

capitulum› de eo quod est aliquis finis perfectissimus .../... cuiusque aetatis mores sed vivit quisque ut vivit. Explicit commentum Eustratii super Ethicam. Cf. Lohr, MLAC XXIX 104.

De hoc codice cf. *AL* no. 741.

Bibliothèque municipale, 882 (I. 669) (XIV) I + 98 ff.

Perg., 318 × 218 mm., binis columnis, olim capituli Remensis D. 3. 41.

1 (f. 1r–98r) Aegidius Romanus, O.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 883 (I. 670) (XIV) II + 211 ff.

Perg., 250 × 168 mm., binis columnis, f. 211v (s. XV): ‚Magister Johannes de Gomonte, canonicus ecclesiae Remensis, in artibus magister et baccalaureus in theologia, dedit hunc librum librariae ecclesiae Remensis A. D. 1471', olim capituli Remensis D. 3. 42.

1 (f. 1r–211v) Aegidius Romanus, O.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 888 (F. 431) (XIV) 180 ff.

Perg. (f. 1–146, s. XIV) et chart. (f. 147–178, s. XIV), 207 × 150 mm., binis columnis, a pluribus manibus exaratus, f. 134, 146, 179–180 vacant, f. 1r (s. XIV): ‚De conventu Sancti Dionysii'.

1 (f. 1r–130v) Guillelmus Ockham, O.F.M., *‚Summa sive compendium super omnes libros logicae' ‹Summa logicae›. Inc.:* Omnes logicae tractatores intendunt astruere .../... consequenter semper respondeat. Explicit Summa seu compendium super omnes libros logicae, ordinata cum obligationibus et insolubilibus, compilata a fratre Guillelmo Okkam, de ordine Fratrum minorum. (f. 131r–133v: tabula; f. 135r–145v: tabula super summa fratris Guillelmi Ockam ordinata secundum ordinem alphabeti). Ed. *P. Boehner,* Guillelmi de Ockham Opera philosophica I (St. Bonaventure N. Y. 1974).

2 (f. 147r–178r) ID. (dub.), *‚Summa libri Physicorum' ‹Summula philosophiae naturalis›. Inc.:* Studiosissime saepiusque rogatus .../... infinita possent esse in eodem loco. Explicit Summa libri Physicorum edita a fratre Guillelmo Okam Minorum, sacrae paginae doctorem. Ed. *S. Brown,* Guillelmi de Ockham Opera philosophica VI (St. Bonaventure N. Y. 1984) 135–394. Cf. Lohr, MLAC XXIV 207.

De hoc codice cf. Guillelmi de Ockham Opera philosophica I 23*, VI 18*–19*.

Bibliothèque municipale, 889 (I. 661) (XIV/XV) IV + 224 + II ff.

Perg., 276 × 217 mm., binis columnis, olim capituli Remensis K. 3. 8.

1 (f. 1r–224v) Johannes Buridanus, *‚Quaestiones totius libri Ethicorum', Inc.:* Bonitatis et nobilitatis philosophiae moralis .../... *(X q. 6)* Quaeritur sexto: In ‹quo› actu intellectus consistit humana felicitas an in simplici vel in complexo? Et si in simplici tunc in quo simplici? Et sic de complexo. Et an in actu directo vel reflexo ... Et sic expliciunt Quaestiones totius libri Ethicorum editae a magistro Johanne Buridano. Cuius anima requiescat in pace. Amen (f. II–IV: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXVI 179–181.

Bibliothèque municipale, 893 (I. 657) (XV) I + 101 + II ff.

Perg., 218 × 144 mm., longis lineis, olim capituli Remensis K. 3.7.

1 (f. 1r–101r) ARISTOTELES LATINUS, ‚*Nova translatio Ethicorum Aristotelis*, edita Florentiae per Leonardum de Aretio, anno 1416'. *Inc.:* (‚Praemissio quaedam ad evidentiam novae translationis' ‹*praef.*›) Aristotelis Ethicorum libros facere latinus nuper institui ..., – (‚Ad sanctissimum ac beatissimum patrem dominum Martinum, papam V, Leonardi Aretini praefatio in libros Ethicorum' ‹*ep.*›) Non novum esse ..., – *(text.)* Aristotelis Ethicorum liber primus incipit. Omnis ars omnisque doctrina .../... quibus legibus et moribus. Explicit feliciter.

Bibliothèque municipale, 895 (I. 675) (XIV) II + 269 + II ff.

Perg., 218 × 144 mm., longis lineis, olim capituli Remensis K. 3.15.

1 (f. 1r–269v) ‹JOHANNES DUNS SCOTUS, O.F.M.›, *Quaestiones super libros Metaphysicorum. Inc.:* Omnes homines – In principio Metaphysicae, quem prae manibus habemus, praemittit Philosophus .../... contra intentionem Aristotelis assignantis differentiam praedictam. Cf. Lohr, MLAC XXVI 192–193.

Bibliothèque municipale, 897 (I. 678) (XV) 212 ff.

Chart., 211 × 148 mm., binis columnis, exceptis f. 168–212 longis lineis, f. 71–73, 139–143, 167 vacant, f. 212v: ‚Pertinet Johanni de Bouberto, testantibus Jo. de Piloriis, Petro de Suessione, Jo. de Montibus', olim capituli Remensis K. 3.13.

1 (f. 2r–65v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Metaphysicorum. Inc.:* Omnes homines – Utrum ista scientia, quae metaphysica dicitur, sit ab aliis partibus philosophiae .../... *(mut. in VI)* Sciendum primo quod sicut dicit Philosophus ... (f. 11v: in collegio Marchiae; f. 21v, 31r: A. D. 1452; f. 65v: A. D. 1453). Cf. Lohr, MLAC XXVII 293–294.

2 (f. 66r–70v) Liber Euclidis.

3 (f. 74r–138r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libris Ethicorum. Inc.:* Quaeritur primo: Utrum de moribus seu .../... *(expl. mut. in VI)* (f. 110v, 130r, 138r: A. D. 1451). Cf. Lohr, MLAC XXVII 298.

4 (f. 144r–166v) ANON., *Liber de secretis mulierum.*

5 (f. 168r–212r) PETRUS HISPANUS, *Syncategoremata. Expl.:* Expliciunt Sincathegoreumata magistri Petri Hispani, Parisius scripta per me Johannem Abbatis in collegio Marchiae A. D. 1450 ultima die augusti.

Bibliothèque municipale, 898 (I. 660) (XV) II + 190 ff.

Chart., 216 × 145 mm., binis columnis, f. 1–6, 169–189 vacant, f. II: ‚Iste liber attinet Christophoro Abbatis in artibus magistro, commoranti in collegio Leuxoviensi quem complevit A. D. 1458 17a mensis martii', olim capituli Remensis K. 3.12.

1 (f. 7r–168v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Politicorum. Inc.:* Quaeritur primo: Utrum intentio politicae .../... Scriptum per me Christophorum Abbatis, commorantem in collegio Leuxoviensi 14a mensis martii. Expliciunt libri Politicorum. Cf. Lohr, MLAC XXVII 298–299.

Bibliothèque municipale, 991 (I. 686) (XIV) II + 70 + II ff.

Perg., 329 × 243 mm., longis lineis, olim capituli Remensis J. 4.10.

1 (f. 1r–54r) ‹ALBERTUS MAGNUS›, *Libri XXII–XXIII de animalibus. Inc.:* Incipit XXII liber de animalibus qui sigillatum est de naturis animalium. Capitulum primum: De coitu hominum ordinato ad generationem. Nos tamen adhuc .../... ex ante disputatis agnosci possunt. – (f. 26v, *XXIII*) Incipit liber XXIII de natura avium, secundum ordinem alphabeti. In hoc libro specialiter de natura avium .../... quo vadat. Haec igitur de natura avium dicta sunt. Explicit de natura avium. Cf. Lohr, MLAC XXIII 343–344; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 158.

2 (f. 54–70) JORDANUS RUFFUS, *Le livre de la cure et garde des chevaux* (Tractatus de morbo et sanitate equorum) translaté de latin en françois (de François de Tronchoy).

Bibliothèque municipale, 1277 (J. 749) (XV) II + 185 + II ff.

Chart., 209 × 145 mm., f. 3–11, 162–184 vacant, olim capituli Remensis L. 2.22.

f. 90r–(96), LEONARDUS ‹ARETINUS›, *Epistola et praefatio in libros Ethicorum. Inc.: (ep.)* Haec est Leonardi Epistola ad summum pontificem, nomine cujus Ethicorum libros e graeco in latinum traduxerat. Et primo ponit exordium quod in se continet propositionem et propositionis rationem. Non novum esse constat, beatissime pater ..., – *(praef.)* Haec est Leonardi praefatio in Ethicorum libros, et quod intendit proponit et rationem propositi ponit. Aristotelis Ethicorum libros facere latinos nuper institui, non quia prius traducti non essent, sed quia sic traducti erant ut barbari magis quam latini effecti viderentur .../... laborem suscepi novae traductionis, in qua, ut cetera omittam, assequutum me puto ut hos libros nunc primum latinos fecerim, cum antea non essent.

Rodez

Bibliothèque municipale, 56 (XV) 232 pp.

Chart., 220 × 160 mm., longis lineis, a pluribus manibus exaratus, ex duabus partibus (p. 1–106, 107–232) constitutus, p. 87–88, 103–106, 225–232 vacant.

1 (p. 1) ANON., *Tabula distinctionum philosophicarum.*

2 (p. 2–37) ANON., *Sermones varii. Inc.:* Si fuisses hic frater meus – Habentur haec verba originaliter ...

3 (p. 38–66) ANON., *De praedicamentis* (ad mentem Guillelmi de Ockham). *Inc.:* Praedicamentum duobus modis accipitur .../... in se existens aut in alio. In se substantia.

4 (p. 66–70) ANON. ‹? RICHARDUS LAVENHAM›, *De suppositionibus* (ad mentem Guillelmi de Ockham). *Inc.:* Suppositio est statio termini pro aliquo in propositione .../... ut Socrates non currit. Expliciunt Suppositiones.

5 (p. 71–75) ANON., *De universali* (ad mentem Thomae de Aquino). *Inc.:* Conspiciens in circuitu librorum difficultatem .../... est universale formale.

6 (p. 76–80) ANON., *De logica. Inc.:* Si vis esse promptus ad inveniendum medium ...

7 (p. 81–85) ANON., *Sermones varii. Inc.: (In die assumptionis)* Veni sponsa mea ...

8 (p. 89–100) ANON., *Quaestio de sacramento altaris. Inc.:* Quaestio fuit mihi proposita per carissimum socium ...: Utrum sub speciebus panis et vini existat verum corpus Christi in sacramento altaris ...

9 (p. 100–101) ANON., *Regulae disputandi. Inc.:* Ad rationem in oppositum .../... cum honore et reverentia omnimoda.

10 (p. 101–102) Anon., *Quaestiones disputatae. Inc.:* Utrum Dei scientia cognoscat finita .../... *(mut.).*

11 (p. 107–217) Guillelmus de Ockham (dub.), *‚Tractatus super Physicam Aristotelis' ‹Summula philosophiae naturalis›. Inc.:* Studiosissime saepiusque rogatus a litteratis quam plurimis ..., – *(praeambula)* Solet autem ante scientiarum ingressum ..., – *(lib. I)* Omne compositum componitur ex partibus sine quibus esse non potest et dependet .../... possent esse in eodem loco. Si secundo modo capiatur, non valet consequentia. Haec dicta de loco et de eius definitione sufficiant. Si necesse fuerit, diffusius tractabuntur (p. 107 *in summa:* ‚In isto volumine in principio ponuntur errores qui fuerunt condemnati Parisius et sunt numero ducenti et fere quinquaginta et sunt super omnes artes mundi ‹desiderantur›. Secundo ponitur quidam tractatus magistri Guillelmi Okam super Physicam Aristotelis'; p. 218–221 tabula). Ed. *S. Brown,* Guillelmi de Ockham Opera philosophica VI (St. Bonaventure, N. Y. 1984) 135–394 Cf. Lohr, MLAC XXIV 206–207.

12 (p. 222–224) Anon., *‚Distinctiones philosophicae'. Inc.:* Altissimum est huius negotium, prooemio Porphyrii ...

De hoc codice cf. *S. Brown,* Guillelmi de Ockham Opera philosophica VI (St. Bonaventure N. Y. 1984) 17*.

Bibliothèque municipale, 71 (XVII) 450 pp.

Chart., 197 × 135 mm.

1. Jacobus de Bressoles, *Breves ad logicam Aristotelis institutiones, quas Summulas vocant sive minorem dialecticam,* ad mentem divi Thomae .../... per Jacobum de Bressoles, Ruthenae, 1633. Cf. Lohr, RLAC XXI 277.

Rouen

Bibliothèque municipale, 924 (I. 52) (XIV) 58 f.

Perg., 225 × 156 mm., binis columnis, ab una manu exaratus, in fine: ‚Iste liber est pro magistro Guillelmi Lohier, emptus a magistro Jacobo Doublet magistri Johannis Tyesse, in collegio Lexoviensi Parisius anno 1469, quem dedit ecclesiae Fiscannensi (= Fécamp) reponendum in libraria ad usum religiosorum studentium ut orent pro eo ... Datum A. D. 1499 15a aprilis post Pascha. G. Louhier', antiquus numerus: Fécamp I. 29.

1 (f. 3r–15r) Anon. ‹Thomas de Sutton, O.P., dub.›, *In libros De anima. Inc.:* Bonorum honorabilium – Tractaturus Philosophus de anima et de partibus ad illam praemittit prologum in quo ostendit huius scientiae dignitatem et utilitatem. Unde reddit auditores benevolos .../... qui faciunt alimentum dulce vel amarum. Et terminatur liber De anima ad laudem creatoris animarum qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Cf. *MSS* Berlin SB lat. qu. 195 (XIV) f. 44r–47r; Oxford BodlL Digby 150 (XIII) f. 146r–148v; Lohr, MLAC XXIX 187.

2 (f. 15r–56v) Anon. ‹? Thomas de Sutton, O.P.›, *In libros Metaphysicae. Inc.:* Omnes homines – Scientia ista tria sortitur nomina. Dicitur enim scientia divina sive theoriça in quantum substantias separatas considerat .../... unus ergo est princeps omnium qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Cf. *MS* Oxford BodlL Digby 150 (XIII) f. 149–196 (Aegidio Romano adscriptus).

Bibliothèque municipale, 925 (A. 475) (XIV) 95 ff.

Perg., 208 × 140 mm., longis lineis, ab una manu exaratus, antiquus numerus: A. 590.

1 (f. 1r–11v) ANON., *‹In libros Rhetoricae›. Inc.: (mut.)* Si vero sit mala et dominans intendit bonum proprium non subditorum .../... id est epilogus proferendus est inconiunctus ut sit epilogus non oratio.

2 (f. 11v–28r) ANON., *‹In Libros Metaphysicae›. Inc.:* Omnes homines natura scire desiderant. Visus maxime sensuum nos cognoscere facit .../... quod gubernetur et ordinetur ab uno gubernatore. Quod restat de XIII et XIV libris in quaternis extractionum quas feci.

3 (f. 28r–34r) ANON., *‹In Libros Physicae›. Inc.:* Plenam extractionem huius libri require in extractionibus quas feci. Sed hic ponuntur notabiles eius propositiones. Tunc enim cognoscere arbitramur .../... probat unitatem primi motoris ex unitate et continuitate primi motus.

4 (f. 34r–36r) ANON., *‹In Isagogen›. Inc.:* Cum sit necessarium – Genus dicit aliquorum quodammodo se habentium ad unum .../... accidens autem altero inest altero non. Ut supra ostensum est. Explicit Isagoge Porphyrii.

5 (f. 36r–41v) ANON., *‹In librum Praedicamentorum›. Inc.:* Aequivoca dicuntur – Aequivoca sive aequivocata dicuntur quorum solum nomen commune est .../... habet formam et formam naturam quos hic eruat (?).

6 (f. 41v–45v) ANON., *‹In VI Principia›. Inc.:* Forma est – Forma est compositioni contingens simplici et variabili .../... motus secundum naturam secundum quam ignis naturaliter movet sursum.

7 (f. 45v–52r) ANON., *‹In Librum Perihermenias›. Inc.:* Primum oportet constituere – Ea quae sunt in voce .../... non convenit inesse contraria. Explicit liber Perihermenias.

8 (f. 52r–55r) ANON., *‹In Librum De divisione Boethii›. Inc.:* Quam magnos – Quam magnos studiosis afferat .../... sicut in definitione generis. Explicit liber ‹De› divisione.

9 (f. 55r–58v) ANON., *‹In librum De differentiis topicis Boethii›. Inc.:* Omnis ratio – Quoniam multa quae in hoc libro .../... pro lectori quae dicta sunt ut credimus ad praesens sufficiant. Explicit liber IV Topicorum Boethii.

10 (f. 58v–79r) ANON., *‹In VIII libros Topicorum›. Inc.:* Propositum quidem negotii – Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis .../... difficile est continuo. Explicit VIII liber Topicorum Aristotelis.

11 (f. 79r–86v) ANON., *‹In libros Elenchorum›. Inc.:* De sophisticis autem elenchis – In hoc libro cuius subiectum est elenchus .../... multas habere grates. Explicit II liber Elenchorum.

12 (f. 87r–95v) ANON., *‹In libros Posteriorum›. Inc.:* Primum oportet dicere – Propositio est affirmativa vel negativa .../... *(mut.)* ex oppositis una ...

Bibliothèque municipale, 926 (I. 21) (XIV) 64 ff.

Perg., 295 × 215 mm., ex duabus partibus (f. 1–28 binis columnis, f. 29–64 longis lineis) constitutus, olim monasterii Gemeticensis (= Jumièges) H. 1, antiquus numerus: I. 6.

1 (f. 1r–28v) ANON., *‹Summa totius logicae›. Inc.:* (in libro I, mut.) .../... (in tractatu de sophistica cap. 26 mut.) (fere illegibilis).

2 (f. 29r–64r) JOHANNES CALDERINUS, *Tabula super librum Policratici* ‹Johannis Saresberiensis›.

Bibliothèque municipale, 927 (I. 2) (XV) 441 ff.

Perg., 456 × 330 mm., binis columnis, olim Hotel de ville de Rouen, antiquus numerus: I. 11.

1 (f. 1–185) ARISTOTELES, *Ethiques* (tr. franc. Nicolai Oresme).
2 (f. 186–425) ID., *Politique* (tr. franc. Nicolai Oresme).
3 (f. 426–441) ID., *Economiques* (tr. franc. Nicolai Oresme).
De hoc codice cf. *E. Van Moé*, Trésor des bibliothèques (Paris 1929) 3–15; *A. D. Menut*, ed., Maitre Nicole Oresme: Le livre de Ethiques d'Aristote (New York 1940) 51–52.

Bibliothèque municipale, 928 (I. 33) (A. D. 1570–1571) 293 + 475 + 49 pp.

Chart., 268 × 175 mm.

1 (I pp. 1–293) JACOBUS ‹DE BORRASA› VALENTINUS, ‹S.J.›, *Annotationes in Aristotelis Ethica*, Perionio interprete, quas incepit dictare in dialectica Claromontana, 6 idus octobris anno 1570.
2 (II pp. 1–475) ID., *Annotationes in Aristotelis logicam*, Jacobo Carpentario interprete, quas in dialectica Claromontana coepit dictare, 6 nonas octobris 1570. Cf. Lohr, RLAC XXI 273.
3 (III pp. 1–49) ID., *Praefatio in omnes mathematicas.*

Bibliothèque municipale, 932 (XII) 176 ff.

Perg., 172 × 105 mm., longis lineis, f. 2r (s. XV): ‚Est de abbatia Sancti Petri de Gemmeticis', olim monasterii Gemeticensis H. 9.

1 (f. 2r–153r) BOETHIUS, *In Perihermenias* (ed. secunda, cum textu Aristotelis). Cf. Lohr, MLAC XXIII 384.
2 (f. 154r–168v, 174r–v) ALCUINUS, *‚Ars dialectica ad Carolum Magnum'. Inc.:* Quia mentionem philosophiae in priore disputationis nostrae sermone ... (f. 174r–v: Propositiones quaedam omissae et hic collectae).
3 (f. 169r–173v) ANON., *Tractatus de grammatica. Inc.:* Octo partes orationis in grammatica quales ...
4 (f. 175r–176v) ANON., *Sermo.*
De hoc codice cf. *AL* no. 747.

Saint-Dié

Bibliothèque municipale, 63 (XIV) 116 ff.

Perg., 198 × 138 mm., longis lineis.

1 (f 1r–115r) ‹GUILLELMUS DE OCKHAM›, *Tractatus super totam logicam ‹Summa logicae›. Inc.: (ep.)* Dudum me, frater carissime, tuis litteris studebas inducere .../... locum reputo obtinere. – *(cap. 1)* Omnes logicae tractatores .../... semper con‹sequenter› respondeat. Et haec de fallaciis ad praesens dicta sufficiant. Explicit tractatus super totam logicam. Ed. *P. Boehner* et al., Guillelmi de Ockham Opera philosophica I (St. Bonaventure N.Y. 1974).
De hoc codice cf. P. Boehner, et al., op. cit. I 24*.

Saint-Omer

Bibliothèque municipale, 237 (XVI) 232 ff.

Chart., 285 × 205 mm., binis columnis, olim monasterii Audomarensis S. Bertini.

1 (f. 1r–25v) Nicolaus Bonetus, O.F.M., *Praedicamenta. Inc.:* Quoniam autem secundum ordinem subiectorum ...
2 (f. 25v–102v) Id., *Philosophia naturalis.*
3 (f. 102v–158v) Id., *Metaphysica.*
4 (f. 159r–232r) Id., *Theologia naturalis. Expl.:* habebit conditiones. Explicit Naturalis theologia egregii doctoris fratris Nicolai Boneti O.F.M. Cuius anima requiescat in pace. Amen. Cf. Lohr, MLAC XXVIII 285–286.

Bibliothèque municipale, 589 (A. D. 1450) 376 ff.

Perg. et chart., 395 × 282 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–232v) Albertus Magnus, *Metaphysica. Expl.:* Expliciunt XIII libri secundum Albertum Magnum ordinis ‹Praedicatorum episcopum› Ratisponensem super metaphysicam seu philosophiam Aristotelis, scripti et finiti per manus Nicolai de Palude alias Kissien scriptoris bruxellensis partium Brabantiae anno incarnationis domini 1450 ipso sabbato ante Brandonis. Deo gratias. Amen. Cf. Lohr, MLAC XXIII 341; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 191.

Bibliothèque municipale, 590 (A. D. 1450) 2 vol. (232 + 234 ff.).

Chart., 395 × 282 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

1 (I f. 1r–203v) Albertus Magnus, *Physica. Expl.* (*mut.* in VIII tr. 1 cap. 9) motus contingit intellecta quae dicta sunt ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 341; *Fauser,* op. cit., I 28.
2 (II f. 229r–234v) Id., *‚De nutrimento et nutribili'. Expl.:* Explicit liber De nutrimento et nutribili secundum Albertum Magnum episcopum Ratisponensem. Cf. *Fauser,* op. cit., I 91.

Bibliothèque municipale, 595 (XIII) 168 ff.

Perg., 330 × 210 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

f. 163v–165r, Anon., *In De generatione et corruptione. Inc.:* Agit in hoc libro De generatione et corruptione augmentatione ...
f. 165v–168r, Alfredus Anglicus, *In De plantis.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 356.
De hoc codice cf. *AL* no. 425.

Bibliothèque municipale, 596 (XV) 158 ff.

Chart., 285 × 215 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–158v) Anon., *Quaestiones super librum Ethicorum. Inc.:* Omnis ars et omnis doctrina – Utrum de virtutibus moralibus possit esse .../... *(mut. in VI)* textum Aristotelis declarantibus ...

Bibliothèque municipale, 598 (XIII/XIV) 315 ff.

Perg., 280 × 190 mm., longis lineis, a pluribus manibus exaratus, olim S. Bertini.

f. 96v, ANON., *‚Expositio nominum graecorum in libro Aristotelis De animalibus'.*
f. 238v, ANON., *Sententia generalis libri De animalibus.*
f. 259r–315r, ARISTOTELES LATINUS, *Ethica* ‚secundum translationem D. Roberti Linconiensis episcopi' cum adnotationibus e THOMAE AQUINATIS *Sententia* excerptis.
De hoc codice cf. *AL* no. 426; *R. A. Gauthier,* ed., S. Thomae de Aquino Opera omnia XLVII, 1 (Romae 1969) 24*–25*.

Bibliothèque municipale, 599 (A. D. 1575).

Chart., in folio, longis lineis, olim S. Bertini.

1. JOHANNES SENELLIUS TORNACENSIS, S. J., *Commentaria in VIII libros Physicorum.*
2. ID., *Commentaria in De ortu et interitu.*
3. ID., *Commentaria in De anima,* Duaci anno 1575. Cf. Lohr, RLAC XXXIII 724.

Bibliothèque municipale, 601 (XIV) 197 ff.

Perg., 206 × 287 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–26r) ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato;* 2 (f. 26r–31v) ID., *De memoria et reminiscentia;* 3 (f. 31v–41v) ID., *De motibus animalium;* 4 (f. 41v–45v) ID., *De iuventute et senectute;* 5 (f. 45v–51r) ID., *De intellectu et intelligibili* (I tantum); 6 (f. 51r–80r) ID., *De mineralibus;* 7 (f. 80r–87r) ID., *De morte et vita;* 8 (f. 87r–179v) ID., *De vegetabilibus;* 9 (f. 181r–197r) ID., *De natura loci.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 342–343; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 97, 102, 124, 108, 72, 132, 136, 42.

Bibliothèque municipale, 602 (A. D. 1411) 198 ff.

Chart. et perg., 210 × 300 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–114v) ALBERTUS MAGNUS, *Analytica priora;* 2 (f. 115r–197v) ID., *Analytica posteriora. Expl.:* ... liber Posteriorum analyticorum ... scriptus a magistro Johanne /// anno primo magistratus sui 17 die mensis novembris quasi decima hora de nocte A. D. 1411 21 annum aetatis suae attingente praesentibus Gouffier de Pompadour et Petro Belangier ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 340; *Fauser,* op. cit. I 17, 19.

Bibliothèque municipale, 603 (XV) 286 ff.

Chart., 278 × 202 mm., longis lineis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–286r) ALBERTUS MAGNUS, *Ethica. Expl.:* Explicit Opus fratris Alberti Magni doctoris eximii et illustris super Ethicam. Cf. Lohr, MLAC XXIII 344; *Fauser,* op. cit., I 177.

Bibliothèque municipale, 604 (A. D. 1449–1450) 298 ff.

Chart et perg., 295 × 210 mm., f. 1–150 longis lineis, f. 151–298 binis columnis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–93r) ALBERTUS MAGNUS, *Liber de causis et processu universitatis. Expl.:* Explicit feliciter 5 idus maii 1450 per F. G. (f. 93r–95r: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXIII 341; *Fauser,* op. cit. I 197; 2 (f. 95v–101r) ARISTOTELES LATINUS, *Liber de causis. Expl.:* Et sic est finis libri De causis domini Alberti Magni finiti Bruxellae 3 idus maii 1450 tunc vigilia ascensionis domini per F. G.; 3 (f. 102r–118v) ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili. Expl.:* finiti per me F. G. in villa Montis in Hanonia; 4 (f. 119r–126r) ID., *De nutrimento et nutribili;* 5 (f. 126v–150r) ID., *De natura et origine animae.*

6 (f. 151r–157v) AVERROES, *De substantia orbis.*

7 (f. 158r–211v) ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia;* 8 (f. 212v–236v) ID., *De spiritu et respiratione;* 9 (f. 248v–298r) ID., *De causis proprietatum elementorum. Expl.:* et auxiliante disseramus. Et sic finitur secundus liber et ultimus De causis proprietatum elementorum, inchoatus 9 kal. aprilis 1449, completus per F. G. in villa Brugensi in Flandria 5 idus novembris anno 1450 feliciter. Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *Fauser,* op. cit. I 107, 91, 164, 116, 121, 48.

Bibliothèque municipale, 606 (XV) 330 ff.

Perg. et chart., 202 × 286 mm., binis columnis, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–188v) ALBERTUS MAGNUS, *De anima;* 2 (f. 189r–260r) ID., *De anima. Expl.:* (*mut.* in II tr. 3 cap.31) quae mox occurrit tangibilis sicut ...; 3 (f. 261r–304v) ID., *De sensu et sensato;* 4 (f. 304v–308r) ID., *De memoria et reminiscentia. Expl.:* (*mut.* in tr. 1 cap. 4) prius secundum quod illud prius ...; 5 (f. 309r–330v) ID., *De principiis motus progressivi. Inc.:* (*mut.* in tr. 1 cap. 1) corde praecedente virtute motrice in membra exteriora ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 342–343; *Fauser,* op. cit. I 85, 97, 103, 168.

Bibliothèque municipale, 610 (A. D. 1575).

Chart., in folio, longis lineis, olim S. Bertini.

1. JOHANNES SENELLY TORNACENSIS, S.J., *Dictata in Porphyrii Isagogen et universum Aristotelis Organum,* anno 1575. Cf. Lohr, RLAC XXXIII 724.

Bibliothèque municipale, 619 (XIII/XIV) 135 ff.

Perg., 266 × 188 mm., longis lineis, ab uno librario exaratus, olim S. Bertini.

1 (f. 1r–134v) ARISTOTELES LATINUS, *Liber Ethicorum,* in media pagina, cum THOMAE AQUINATIS *Sententia,* binis columnis in marginibus. *Inc.:* Omnis ars et omnis disciplina – Sicut Philosophus dicit in primo Metaphysicae, sapientis est ... Cf. Lohr MLAC XXIX 168.

De hoc codice cf. *AL* no. 429; *R. A. Gauthier,* ed., S. Thomae de Aquino Opera omnia XLVII, 1 (Romae 1969) 7*–8*.

Saint-Quentin

Bibliothèque municipale, 123 (108) (A. D. 1456) 270 ff.

Chart., 298 × 210 mm., binis columnis.

1. ANON., *‚Expositio philosophiae secundum lecturam venerabilis magistri Johannis Versoris'. In Physica. Inc.:* Utrum ab ente sumatur nomen essentiae? Arguitur primo quod non, quia multa dicuntur entia ...
2. ID., *In De caelo et mundo.*
3. ID., *In De generatione et corruptione.*
4. ID., *In De meteoris.*
5. ID., *In De anima.*
6. ID., *In De sensu et sensato.*
7. ID., *In De memoria et reminiscentia.*
8. ID., *In De somno et vigilia.*

Bibliothèque municipale, 124–125 (109) (A. D. 1611–1612) 499 + 572 ff.

Chart., 250 × 174 mm.

1. STEPHANUS DUPUYS, *In logicam.*
2. ID., *In Ethicam.*
3. ID., *In Physicam.*
4. ID., *In Metaphysicam.* Cf. Lohr, RLAC XXIX 721.

Bibliothèque municipale, 126–127 (110) (XVII) 436 + 458 pp.

Chart., 103 × 61 mm.

1. STEPHANUS DUPUYS, *Summa totius philosophiae,* excepta ex amplioribus commentariis doctissimi viri ... Dupuys. Cf. Lohr, RLAC XXIX 721.

Bibliothèque municipale, 128 (111) (A. D. 1610) 285 ff.

Chart., 169 × 108 mm.

1. C. LE PETIT, *Commentaria in Physicam.* Cf. Lohr, RLAC XXXII 577.

Bibliothèque municipale, 135 (118) (A. D. 1632) 527 ff.

Chart., 254 × 173 mm.

1. LE ROY, *In Metaphysicam.*
2. ID., *In Physicam.*
3. ID., *In De caelo.*
4. ID., *In De ortu et interitu.*
5. ID., *In Meteorologica.*
6. ID., *In De anima.* Cf. Lohr, RLAC XXXI 539–540.

Bibliothèque municipale, 136 (119) (A. D. 1649) 198 ff.

Chart., 224 × 165 mm.

1. Desauberis, *In Metaphysicam.* Cf. Lohr, RLAC XXIX 717.

Salins

Bibliothèque municipale, 22–27 (P. 20) (A. D. 1578–1582) 325 + 284 + 363 + 319 + 317 + 437 ff.

Chart., 270 × 200 mm.

1. Hieronymus Dandinus, S.J., et Johannes Hayus, S.J., *Commentaria in opera Aristotelis.* Cf. Lohr, RLAC XXIX 715, XXX 715.

Bibliothèque municipale, 44 (P. 37) (XV) 198 ff.

Chart., 220 × 150 mm., ‚Iste liber est Nicolao Colardi de Metis, O. S. B., Capellanus ›sic‹ reginae Siciliae, et emit anno 1436', A. D. 1476 ex libris Johannis Perrot capellani hospitalis S. Sepulchri Salinae, ex bibliotheca Fratrum minorum capuccinorum eiusdem civitatis.

f. 167r–174v, Anon., *‚Aliquae auctoritates extractae et libris Aristotelis tam philosophiae naturalis quam moralis et primo sequuntur auctoritates primi libri Physicorum'. Inc.:* Liber Physicorum est radix et principium naturalis philosophiae. Contra negantes principia non licet arguere .../... non recte vivendi, non sunt bonae. Et sic finis praedictarum auctoritatum. Auctoritates extractae ex auctoritatibus Aristotelis et aliorum ... Ed. *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain 1974).

De hoc codice cf. *Toubin,* Étude sur un manuscrit du XVe siècle appartenant à la ville de Salins: Mémoires de la Société d'émulation du Jura 3. Sér. 2 (1881) 165–181.

Séléstat

Bibliothèque humaniste, 15 (anc. 103) (c. A. D. 1442) 429 ff.

Chart., 210 × 138 mm., binis columnis.

1. Johannes Buridanus, *Summula dialectica,* cum Johannis Dorp commento.
2. Anon., *Parva logicalia.*
3 (f. 232r–337r) Johannes Collede, *Exercitium veteris artis. Expl.:* Exercitium veteris artis per magistrum meum necnon decretorum baccalaureum studii almae universitatis Erffordensis Johannem Colle ... 1442 per me Theodoricum Meister de Sletstat scriptum, tunc temporis studentem seu membrum universitatis praedictae. Cf. Lohr, MLAC XXVI 185.
4 (f. 338r–412r) Anon., *Quaestiones novae logicae. Inc.:* Quaestio prima circa materiam novae logicae et primo circa Priorum erit ista: Utrum nova logica sit scientia utilis et necessaria? Sciendum ..., – *(q. 2)* Utrum de syllogismo simpliciter dicto sit scientia? ..., – *(q. ult.)* Quaeritur: Utrum fallacia aequivocationis cum eius modis sit bene posita .../... *(expl. mut.).*

Bibliothèque humaniste, 53 (A. D. 1455).

Chart., 295 × 205 mm.

f. 315r–327v, ANON., *Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum. Inc.: (Eth.)* Auctoritates Aristotelis libri Ethicorum primi de felicitate. Omnia bonum appetunt. Finis est cognitio utilis ... (*Auctoritates Eth., Oecon., Pol., Rhet., Poet., De reg. princ., Senecae, Boethii, Platonis in Timaeo, Apulei, Empedoclis*). Cf. *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain – Paris 1974).

Bibliothèque humaniste, 58 (A. D. 1505) 239 ff.

1. JACOBUS FABER STAPULENSIS, *Logica, Physica, Metaphysica* (notulae Beati Rhenani studentis in Universitate Parisiensi A. D. 1505). Cf. Lohr, RLAC XXIX 732.

Bibliothèque humaniste, 113 (XV) 207 ff.

Chart., 215 × 150 mm., tunc binis columnis tunc longis lineis.

1 (f. 1r–63r) ‹JOHANNES BURIDANUS›, *Quaestiones in libros Ethicorum. Inc.:* Quaeritur circa initium primi libri Ethicorum: Utrum de virtutibus moralibus sit scientia? Et arguitur quod non, quia nihil scitur ..., – *(q. 2)* Utrum scientia moralis sit practica vel speculativa? ..., – *(V q. 1)* Utrum iniustum facere sit peius quam iniustum pati ..., – *(VI q. 1)* Utrum virtutes humanae bene dividantur in morales et intellectuales ..., – *(VI q. 10 ult.)* Utrum intellectus sit virtus .../... (*mut.* in VI). Cf. Lohr, MLAC XXVI 179–181.

2 (f. 63v–64v) ANON., *Quaestiones duae.*

3 (f. 65r–115v) ANON., *Quaestiones in libros Ethicorum. Inc.:* Circa primum librum Ethicorum quaeritur: Utrum de virtutibus sit scientia? Notandum ..., – *(q. 2)* Utrum scientia moralis sit speculativa vel practica .../... (*mut.* in II).

4 (f. 117r–128v) ANON., *Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum (Auctoritates Eth., Oecon., Pol., Rhet., Poet., Senecae, Boethii, Platonis, Apulei).* Cf. *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain – Paris 1974).

5 (f. 129r–186r) MARSILIUS DE INGHEN, *Quaestiones Parvorum naturalium. Inc.: (SSens.)* Quaeritur circa librum De sensu et sensato: Utrum de passionibus et operationibus animatorum sit scientia distincta a scientia libri De anima, a scientia de animalibus et a scientia de plantis? Et quia in quaestione supponitur quod de operationibus et passionibus sit scientia ..., – *(q. 2)* Utrum omni animali gustus et tactus sint necessarii? ..., – *(MRem.)* Utrum memoria sit solum praeteritorum et non praesentium nec futurorum? Arguitur primo quod praesentium ..., – *(q. 2)* Utrum memoria sit actio vel passio vel habitus primi sensitivi? ..., – *(SVig.)* Utrum somnus sit privatio vigiliae? Arguitur quod non, quia si sic, sequitur quod somnus ..., – *(q. 2)* Utrum somnus et vigilia sint passiones convenientes omni animali et soli animali? ..., – *(LBrev.)* Utrum calidum et humidum sint causae longae vitae? ..., – *(MVita)* Utrum primum principium animae sit ..., – *(q. 2)* Utrum omne animal et quaelibet pars eius habeat naturalem caliditatem? ..., – *(q. ult.)* Utrum in iuvenibus pulsus debet esse fortior quam in senibus? Cf. Lohr, MLAC XXVII 331–332.

Bibliothèque humaniste, 319 (K. 350 d) (XV) 63 ff.

Chart., 277 × 198 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–57v) ANON., *In Physicam. Inc.: (praef.)* Ad maiorem intelligentiam totius phi-

losophiae naturalis est animadvertendum quod dux in philosophia ..., – *(text.)* In philosophia naturali procedendum est a principiis et causis ad principiata et causata .../... *(expl.* mut.).

Bibliothèque humaniste, 320 (K. 350 e) (XV) 24 ff.

Chart., 277 × 198 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–24v) Anon., *In librum Praedicabilium Porphyrii. Inc.:* Cum sit necessarium – Nunc volumus aggredi librum Porphyrii qui fuit compositus ab uno qui vocabatur Porphyrius ..., – *(q. 1)* Utrum quilibet terminus communis sit praedicabile? .../... fuit corrupta. Finis Praedicabilium.

Bibliothèque humaniste, 321 (K. 350 f) (XV) 24 ff.

Chart., 277 × 198 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–22v) Anon., *In librum Praedicamentorum. Inc.:* Consequenter incipit liber Praedicamentorum Aristotelis et primo movet talem quaestionem: Utrum de praedicamentis sit scientia? Et pro declaratione primo declarandum .../... (*expl.* mut.).

Soissons

Bibliothèque municipale, 27–30 (29) (A. D. 1649–1651) 702 + 663 + 829 + 1245 pp.

Chart., 360 × 243 mm.

1. Jacobus Desperiers, gymnasiarcha Lexovaeus, *Logica.*
2. Id., *In philosophiam moralem.*
3. Id., *In libros Metaphysicorum.*
4. Id., *In Physicam.* Cf. Lohr, RLAC XXIX 717.

Bibliothèque municipale, 41 (33) (XV) II + 130 ff.

Chart., 277 × 207 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–130v) Albertus Magnus, *Liber de animalibus* (I–III). *Inc.:* Incipit liber de animalibus primus qui est de membris animalium ..., – Scientiam de animalibus .../... *(III tr. 2 cap. 9)* sanguinem non habentium (f. Iv–IIv: tabula). Cf. cod. 42.

Bibliothèque municipale, 42 (167) (A. D. 1465) 151 ff.

Chart., 279 × 215 mm., binis columnis.

1 (cont. cod. 41 f. 131r–281v) Albertus Magnus, *Liber de animalibus* (IV–X) *Inc.: (IV)* Capitulum primum: Quae sit libri intentio et quae diversitas .../... *(X)* de principiis generationis hominis et eius impedimentis. Explicit liber decimus de animalibus. Explicit liber de animalibus Alberti in quo continentur decem libri, scriptus et finitus per Franciscum de Henisberghe in provigilia paschae A. D. 1465 die 13a mensis aprilis. Deo gratias. (f. 281r–v: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXIII 343–344; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 149.

Strasbourg

Bibliothèque municipale, s. n. (XV) ff. n. num.

Chart., binis columnis, codex 1870 igne periit.

1. ALBERTUS MAGNUS, *Libri II de mineralibus.*
2. ID., *Liber de spiritu et respiratione.*
3. ID., *Liber de longitudine et brevitate vitae.*
4. ID., *Liber de nutrimento et nutrito.*
5. ‹ID.›, *Liber de proprietatibus elementorum.*
6. ID., *Liber de vegetabilibus.* Lectiones variantes huius codicis inveniuntur in apparatu critico ed. *E. Meyer* et *C. Jessen,* Alberti Magni De vegetabilibus libri VII (Berlin 1867) 1–660. Cf. Lohr, MLAC XXIII 342–343; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 136.

De hoc codice cf. *Meyer et Jessen,* op. cit. 663–664.

Bibliothèque nationale et universitaire, 55 (latin 53) (A. D. 1422–1423) 274 ff.

Chart., 300 × 210 mm., binis columnis, olim monasterii de Frenswegen.

1 (f. 1r–57r) ALBERTUS MAGNUS, *De anima. Inc.:* (*mut.* in I tr. 1 c. 3) infert passionem animae utroque modo ...

2 (f. 57r–75v) ID., *De sensu et sensato. Inc.:* Quia autem iam de anima secundum seipsam ...

3 (f. 75v–79v) ID., *De memoria et reminiscentia. Inc.:* Reliquorum autem primum considerandum est ...

4 (f. 79v–94v) ID., *De somno et vigilia. Inc.:* Somnus et vigilia non sunt passiones nisi animalis ...

5 (f. 94v–98v) ID., *De morte et vita. Inc.:* Probatum est in fine Caeli et mundi .../... Et sic finitur liber Alberti Magni De longitudine et brevitate vitae fitque completus a Thilmanno Tüer sabbato die post nativitatem Mariae virginis A. D. 1422 ...

6 (f. 99r–v) ANON., *Quaestiones philosophicae. Inc.:* Dubium est utrum anima rationalis sit essentialiter includens vegetativum ...

7 (f. 100r–110r) ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili. Inc.:* Sicut a principio istius operis diximus, scientia de anima ...

8 (f. 110v–111v) ANON., *Quaestiones philosophicae. Inc.:* Motus est triplex ...

9 (f. 112r–130r) HEIMERICUS ‹DE CAMPO›, ‚*Compendium divinorum*'. *Inc.:* Philosophiae flores in hoc opusculo sub compendio colligere propono ...

10 (f. 130r–138v) ANON., *Quaestiones philosophicae. Inc.:* Utrum forma totius a forma partis realiter distincta ...

11 (f. 138v–145v) ANON., *Auctoritates Aristotelis. Inc.:* Omnes homines natura scire desiderant. Cuius signum est sensuum dilectio ... Ed.: *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain – Paris 1974).

12 (f. 146r–178v) ‹HEIMERICUS DE CAMPO›, *Tractatus problematicus. Inc.:* De universalibus. Cum animadverterem modernorum figmenta a doctrina Aristotelis ... Cf. Lohr, MLAC XXIV 214.

13 (f. 179v–180v) ANON., *Quaestiones philosophicae. Inc.:* Utrum intentiones secundae quae sunt primarum ...

14 (f. 181r–195v) ANON., *Tractatus philosophicus. Inc.:* Divinae philosophiae discussis floribus obscuritatum naturalium perspicuas veritates pro meo facultatis modulo deinceps studeo particulare .../... finitum et scriptum anno 1423 quarto die martii.

15 (f. 198r–225r) ANON., *Quaestiones circa libros Physicorum. Inc.:* Circa primum li-

brum Physicorum sit quaestio ista .../... finitum ipso die exaltationis sanctae crucis ... A. D. 1423.

16 (f. 226v–233v) ALBERTUS MAGNUS, *‚Compendium extractum ex commento Alberti supra De generatione et corruptione'. Inc.:* Non solum liber De generatione et corruptione Aristotelis congrue tertium locum inter libros philosophiae naturalis tenet .../... Explicit Compendium extractum ex commento Alberti super De generatione et corruptione, finitum in crastino exaltationis sanctae crucis A. D. 1423.

17 (f. 234r–243r) ID., *‚Compendium ex libro Meteororum Alberti Magni'.*

18 (f. 243r–v) ANON., *Quaestiones philosophicae. Inc.:* Utrum simplex caeli substantia ...

19 (f. 244r–256v) ALBERTUS MAGNUS, *‚Compendium ex libro Ethicorum Alberti Magni'. Inc.:* Hinc de ultimo hominis bono .../... scriptum et finitum A. D. 1423 die 13a mensis aprilis.

20 (f. 257r–263v) ARISTOTELES LATINUS, *De causis. Inc.:* Omnis causa primaria plus est influens ...

21 (f. 264r–274v) ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis* (excerpta). *Inc.:* Incipit liber secundus causarum de determinatione causarum primarum cuius primus tractatus .../... (*mut.* in II tr. 2 c. 5) ex quo sequitur quod intelligentiae superiores ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 341–345; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 86, 97, 102, 116, 132, 107, 57, 65, 178, 199.

Bibliothèque nationale et universitaire, 89 (latin 86) (XV) II + 216 ff.

Chart., 215 × 142 mm., f. I: Liber monasterii Nemoris beatae Mariae virginis, prope Northorn, ordinis canonicorum regularium (Frenswegen), f. II: tabula.

1 (f. 3r–99r) ALBERTUS ‹DE ORLAMUNDE›, *Summula naturalium* (redactio A.) *Inc.:* Philosophia dividitur in tres, scilicet logicam, ethicam et physicam ..., – *(V)* Sicut dicit Damascenus impossibile est ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 346–348.

2 (f. 99r–102v) ANON., *Definitiones terminorum naturalium. Inc.:* Anima definitur sic secundum Philosophum secundo De anima ...

3 (f. 103r–216r) ANON., *‚Quaestiones Summularum naturalium pauperis Alberti'. Inc.:* Circa initium Summularum naturalium quaeritur primo: Utrum de rebus naturalibus sit scientia .../... Expliciunt Quaestiones Summularum naturalium pauperis Alberti, finitae et completae per me Albertum Pistoris, qui tunc temporis visitavit monasterium ad sanctum Martinum sub quodam laudabili viro, cuius nomen erat Hermanus Menco. Et hoc sub A. D. 1434 ipsa quarta feria post conversionem sancti Pauli, cuius festum tunc celebrabatur feria secunda.

Bibliothèque nationale et universitaire, 99 (latin 96) (XV–XVI) 297 ff.

Chart., 215 × 140 mm.

f. 168r–176, ANON., *Auctoritates Aristotelis. Inc.:* Libri primi Metaphysicae. Omnes homines naturaliter scire desiderant ... Ed.: *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain – Paris 1974).

Tarbes

Bibliothèque municipale, 7 (B. 137) (A. D. 1608) 720 pp.

1. P. SOLENNETUS, S. J., *Commentarii et disputationes in VIII libros De physico auditu.* Cf. Lohr, RLAC XXXV 166.

Toulouse

Archives départementales, 4 (F. 2) (XIV) 191 ff.

Chart., 265 × 180 mm., longis lineis, f. 88v, 101–102, 107v, 117v, 118–126, 165v, 191 vacant.

1 (f. 1r) Tabula contentorum.

2 (f. 1v) ANON., *‚Divisio prioris animae secundum fr. Thomam de Aquino'* (schemata).

3 (f. 2r–3r) ANON., *Super librum Posteriorum* (fragm.).

4 (f. 3v) *Oratio. Inc.:* Creator ineffabilis ...

5 (f. 4r–23v) JOHANNES DE PAYARACO, O.S.A., *‚Notabilia supra librum Porphyrii et supra librum Praedicamentorum tantum* per fratrem Johannem de Payaraco, provinciae Tolosae, ordinis sancti Augustini, partim composita, partim de diversis locis congregata et partim abbreviata, necnon et in pluribus locis declarata ad utilitatem suorum discipulorum, ipsos volens in logicali scientia fundius profundare'. *Inc.: (Porph.)* Circa quinque universalia primo notandum est quod non sunt plura nec pauciora quam quinque .../... materialiter significat subiectum. Haec de praedicabilibus dicta sufficiant.

6 (f. 24r–39v) ID., *‚Notabilia super librum Praedicamentorum Aristotelis,* edita a magistro fratre Johanne de Payaraco fratrem ordinis sancti Augustini rogato a discipulis suis'. *Inc.:* Aequivoca dicuntur quorum solum nomen est commune – Circa capitulum praedicamentorum plura sunt notabilia ... Cf. Lohr, MLAC XXVII 269.

7 (f. 40r–44v) ANON., *‚Declarationes et quaestiones super subiecta omnium septem liberalium artium'. Inc.:* Quattuor sunt mathematicae, scilicet geometria ..., – Subiectum in Rhetorica est ius naturale ..., – Consequenter quaeritur: Quid est subiectum in libro Porphyrii ..., – Subiectum in libro Praedicamentorum ..., – Subiectum in Perihermenias est enuntiatio ..., – Subiectum in libro VI Principiorum est forma extrinsecus veniens ..., – Subiectum in libro Divisionum Boethii est divisio ..., – Subiectum in libro Topicorum Boethii est syllogismus dialecticus ..., – Quaeritur: Quid est subiectum in libro Priorum ..., – Subiectum in libro Posteriorum ..., – Quot sunt modi dicendi ..., – Quid est subiectum in libro Topicorum ..., – Quid est subiectum in libro Elenchorum .../... in Barbarismo. Et ista sufficiant de grammatica et de aliis quoad praesens. Expliciunt declarationes et quaestiones super subiecta omnium septem liberalium artium.

8 (f. 45r–65r) ANON., *‚Summaria capitulorum libri Porphyrii, libri Praedicamentorum Aristotelis, libri primi Perihermenias, libri VI Principiorum, libri Divisionum Boethii, libri Topicorum Boethii, libri Elenchorum, libri Topicorum Aristotelis'. Inc.:* Hic incipit liber Porphyrii. Capitulum de genere. Neque genus neque species dicuntur simpliciter, sed multipliciter .../... partes non sunt in potentia non in actu. Explicit Declaratio propositionum quarumdam notabilium ex multis partibus congregatarum.

9 (f. 65r–66r) ANON., *‚Ars mixtionum supra librum Priorum'. Inc.:* Omnis mixtio aut est de inesse et necessario .../... in prima figura.

10 (f. 66r–75r) ANON., *‚Mixtiones et regulae supra librum Priorum'. Inc.:* Sicut habetur ab Aristotele in libro De anima .../... ex duabus negativis nihil sequitur.

11 (f. 75r–77v) ANON., *‚Ars et modus formandi species demonstrationis'. Expl.:* Expliciunt Ars et regulae super librum Priorum et Posteriorum.

12 (f. 78r–88r) PETRUS DE ALVERNIA, *‚Scriptum supra librum VI Principiorum'. Inc.:*

Secundum Aristotelem, omne quod appetitur, aut est bonum simpliciter ..., – Forma est compositioni contingens – Secundum quod dicit Philosophus tertio De anima inest operatio intellectus .../... *(mut.)* speciem a motu ... Cf. Lohr, MLAC XXVIII 336.

13 (f. 89r–96v) HENRICUS DE ALEMANNIA, O.E.S.A., *‚Notulae super syllogismorum capitulum'. Inc.:* Logica est pars organica totius philosophiae .../... minorem. Et sic patet. Expliciunt Notulae super syllogismorum capitulum, editae a magistro Henrico de Alemannia in sacra pagina professore, fratrum eremitarum s. Augustini.

14 (f. 97r–99r) ANON., *Nota supra secundum librum De anima* et hoc circa communem definitionem animae ...

15 (f. 99v) AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *Tractatus de medio demonstrationis* (fragm.).

16 (f. 100r–v) ANON., *In Metaphysicam. Inc.:* Utrum res secundum quod res sit subiectum metaphysicae vel aliquid aliud? Quod non arguitur quia .../... positive et aliis principiative.

17 (f. 103r–106r) Quoniam autem universaliter de omni .../... scilicet convenit medium.

18 (f. 106v–107r) Quod autem non sit secundus etc. – Postquam Philosophus dicit quaedam communia circa omnem substantiam .../... sicut tabula rasa in qua non est scriptum quidquid. Ergo.

19 (f. 108r–115v) AEGIDIUS DE ROMA, O.E.S.A., *‚Quaestiones abbreviatae* fratris Aegidii Romani, fratrum ordinis sancti Augustini, *super librum Posteriorum'. Inc.:* Et primo sunt quaedam super prooemium et secundo super tractatum. Quaeritur ergo primo: Utrum per demonstrationem ..., – Incipiunt Quaestiones fratris Aegidii super tractatum libri Posteriorum .../... Et in hoc terminantur. Cf. Lohr, MLAC XXIII 328.

20 (f. 116r–117v) ANON., *Quaestiones super Summulas. Inc.:* Quaeritur: Utrum sit dare terminum infinitum ...

21 (f. 127r–161v) AEGIDIUS DE ROMA, O.E.S.A., *‚Scriptum supra librum III De anima'. Inc.:* De partibus autem animae – Postquam Philosophus separavit .../... significet aliquid alteri. Explicit Sententia super libro De anima, edita a fratre Aegidio Romano, fratrum eremitarum ordinis beatissimi Augustini ... Frater Johannes Roderici, ordinis supradicti, scripsit in fratrum eorundem monasterio optimo Toletano. Cf. Lohr, MLAC XXIII 332.

22 (f. 162r–165r) ANON., *In librum Posteriorum. Inc.:* Ad evidentiam earum omnium quae in libro Posteriorum traditur in speciali .../... qui cum Patre et Spiritu sancto est unus Deus in saecula saeculorum. Amen.

23 (f. 166r–167v) ANON., *Inc.:* Commentator super prologo quarti libri Philosophi, volens excellentiam et sublimitatem scientiarum speculativarum ostendere .../... sicut est de libro De sensu et sensato.

24 (f. 168r–190v) ANON., *In De praedicamentis. Inc.:* Habet autem dubitationem – Postquam auctor dixit seu definivit formam .../... *(mut.)* de qualitate per hoc ...

De hoc codice cf. *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 141–149.

Archives départementales, 6 (F. 3) (A. D. 1405) 143 ff.

Chart., 291 × 217 mm., binis columnis, ab una manu exaratus, f. 1 desideratur, f. 103r vacat.

1 (f. 2r–141r) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super VIII libros Physicorum. Inc.:* ‹(q. 1 secundum tabulam) Utrum ad philosophiam naturalem pertineat considerari de omnibus rebus?› ... (inc. mut.) tamquam de his qui significantur ..., – *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Utrum ens mobile sit subiectum proprium in scientia naturali? ..., – *(VIII q. 15 ult.)* Utrum primus motor sit infiniti vigoris .../... ad potentias et perfectio-

nes et ad alia huiusmodi et cetera. Amen. Expliciunt Quaestiones Bridanni magistri tertii operis super VIII libros Physicorum scriptae per manus fratris Dominici d'Espodio, quando erat studens in theologia Barchinone ...Fuerunt factae A. D. 1405. (f. 141v–142r: Tabula quaestionum super VIII libros Physicorum, edita a reverendo magistro Buridani). Cf. Lohr, MLAC XXVI 168–169.

Bibliothèque municipale, 216 (I. 165) (XIV) 219 ff.

Perg., 295 × 210 mm., binis columnis, ex bibliotheca Fratrum eremitarum S. Augustini.

f. 112r–218v, Aegidius Romanus, O.E.S.A. ‚*Sententia super librum De anima*'. *Inc.:* Ex Romanorum spectabili ac illustri prosapia .../... Explicit Sententia super libro De anima, edita a fratre Aegidio de Roma, ordinis fratrum eremitarum S. Augustini. Deo gratias *(deinde manu posteriori:)* Quam quidem lecturam emit frater Clemens Mercatoris in universitate Tholosana, dum in eadam actus studii exercebat. Cf. Lohr, MLAC XXIII 331–332.

De hoc codice cf. *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 150.

Bibliothèque municipale, 242 (III. 35) (XIV) 344 ff.

Perg., 325 × 235 mm.

f. 188r–344r, Henricus de Alemannia, O.E.S.A., ‚*Summa totius libri Ethicorum*'. *Inc.:* Ex nobili prosapia oriundo, Hannibaldo de Ceccano canonico Attrebatensi .../... in quo terminatur Summa totius libri Ethicorum A. D. 1310, ipso largiente complementum qui est perfecta consummatio beatorum. Cui sit honor et gloria nunc et in aevum. Amen. Cf. Lohr, MLAC XXIV 221–222.

Bibliothèque municipale, 740 (I. 156) (XIV) XII + 139 ff.

Perg., 275 × 215 mm., binis columnis, ex bibliotheca Fratrum eremitarum S. Augustini.

1 (f. I–XII, 1–139) Aegidius Romanus, O.E.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 741 (I. 270) (XIV) 229 ff.

Perg., 256 × 200 mm., binis columnis, f. 229r: ‚Istius libri proprietas est conventus Montisalbani, ordinis Fratrum praedicatorum'.

1 (f. 1–228) Aegidius Romanus, O.E.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 742 (III.31) (XIV) 201 ff.

Perg., 308 × 220 mm., binis columnis, a duabus manibus exaratus, ex bibliotheca Fratrum eremitarum S. Augustini.

1 (f. 1r–164v) Aegidius Romanus, O.E.S.A., ‚*Summa Posteriorum*'. *Inc.: (ded.)* Venerabili viro ex Anglorum spectabili prosapia oriundo ..., – *(text.)* In secundo Rhetoricorum Philosophus volens de nobilitate .../... Iste liber est editus a reverendo in Christo patre et domino archiepiscopo, domino Aegidio, ordinis fratrum eremitarum.

In hoc libro Posteriorum tot lectiones secundum Aegidium continentur, viz. in primo 56, in secundo 23. Cf. Lohr, MLAC XXIII 328.

2 (f. 165r–201r) Id., *‚Sententia super libro Physicorum'. Inc.:* (*mut.* in VI) .../... Explicit Sententia super libro Physicorum, edita a fratre Aegidio de Roma, ordinis fratrum eremitarum, ordinis S. Augustini (f. 201v: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXIII 330.

De hoc codice cf. *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 166–169.

Bibliothèque municipale, 749 (III.81) (XVII).

Chart., 222 × 172 mm.

1. Johannes Ruffat (frater, professus 1619), *Disputationes in IV libros Aristotelis De caelo.*
2. Id., *Disputationes in libros De ortu et interitu.*
3. Id., *Disputationes in libros De anima.*
4. Id., *Disputatio unica in IV libros Aristotelis De meteoris.*
5. Id., *Philosophia moralis in X Aristotelis libros Ethicorum ad Nicomachum.* Cf. Lohr, RLAC XXXIII 704.

Bibliothèque municipale, 874 (XIV–XV) 149 ff.

Perg., 335 × 240 mm., tunc binis columnis tunc longis lineis, a pluribus manibus exaratus, ex bibliotheca Fratrum praedicatorum.

f. 20v–26r, Anon., *‚Auctoritates super librum Ethicorum'. Inc.:* Post sequuntur Auctoritates Philosophi super librum Ethicorum et Politicorum. Nota quod dicit Philosophus in prooemio Ethicorum, quod sermones sunt inquirendi super materiam subiectam ...

f. 26r–28v, Anon., *‚Notabilia super librum Politicorum'. Inc.:* Circa Politicam est notandum, quod ipsa politica determinat et tractat de ordinatione civitatis et omnium principatuum in civitate ... Cf. *J. Hamesse,* Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval (Louvain – Paris 1974).

Tours

Bibliothèque municipale, 704 (A. D. 1426) 224 ff.

Chart., 220 × 150 mm., f. 6–7, 160–163, 175–187 et 194–221 vacant, f. 223v: ‚Iste liber est Johannis Pulchri ordinis fratrum praedicatorum conventus Montis relaxi' et ‚Istum librum emi Turonis a fratre Johanne Pulchri O.P. die 15 novembris 1435. T. Mesnager', bellico igne periit (phot.).

f. 8r–64v, ‹Pseudo-›Albertus Magnus, *‚Tractatus de philosophia naturali'* ‹= Albertus de Orlamunde, *Philosophia pauperum,* redactio A›. *Inc.:* Philosophia dividitur in tres partres .../... gratia desistente. Et haec sufficiant de potentiis animae. Explicit Tractatus de naturali philosophia seu de naturalibus, qui intitulatur Rosa Alberti Magni, summi philosophi, sacrae paginae professoris, ordinis fratrum praedicatorum, qui summarie continet quinque partes ... in quinta de tribus libris animae. Fuit perfectus Palentiae per manum fratris Johannis de Sancto Andreae. Cf. Lohr, MLAC XXIII 346–348.

f. 68r–87r, Robertus Grosseteste (dub.), *‚Tractatus supra VIII libros Physicorum'. Inc.:* In primo libro Physicorum, cuius subiectum secundum aliquos est corpus mobile .../... nullam habens magnitudinem. Cui sit honor et gloria ... Explicit Tractatus sive

brevis expositio Lincolniensis supra libros VIII Physicorum scriptus et perfectus Palentiae vigilia beati Petri martyris per fratrem Johannem de Sancto Andreae A. D. 1426. Cf. Lohr, MLAC XXIX 105.

Bibliothèque municipale, 705 (XV) 212 ff.

Chart., 285 × 210 mm., binis columnis, olim maioris monasterii congregationis S. Mauri.

1 (f. 1r–212v) CHRISTIANUS FOLIOT, *In totam logicam Aristotelis. Inc.:* (mut. in introd. q. 2) demonstratur multipliciter conclusiones ..., – *(q. 3)* Utrum argumentatio sit subiectum logicae? ..., – *(Porph.)* Cum sit necessarium – Iste est liber praedicabilium Porphyrii cuius titulus est Isagoge Porphyrii ad categorias .../... Et sic est finis Praedicabilium Porphyrii; – *(Praed.)* Circa initium libri Praedicamentorum Aristotelis movetur talis quaestio: Utrum de praedicamentis sit scientia? Arguitur quod non. Decem praedicamenta non habent causam .../... non est ibi positus. Et sic est finis libri Praedicamentorum Aristotelis; – *(Perih.)* Primum oportet constituere – Iste est liber Perihermenias Aristotelis in quo Aristoteles tractat de enuntiatione .../... etiam modalibus. Et haec de secundo libro Perihermenias; – *(Prior.)* Primum oportet dicere – Iste est primus liber Priorum Aristotelis id est primarum resolutionum .../... probabit solum. Et ista sufficiant de isto secundo libro Priorum; – *(Post.)* Omnis doctrina – Iste est liber Posteriorum Aristotelis in quo ipse determinat de syllogismo demonstrativo tamquam de subiecto attributionis .../... alterius quae neutri asserit. Et sic est finis istius secundi libri Posteriorum ...; – *(Top.)* Propositum – Iste est liber Topicorum id est locorum dialecticorum Aristotelis. Topos graece idem .../... de isto quarto Topicorum Aristotelis sufficiant; – *(Soph.)* Iste est primus liber Elenchorum Aristotelis circa quem quaeritur .../... et per consequens totius logicae. Scriptae et completae per me Johannem Masculi sub venerabili discreto viro magistro Christiano Foliot in sacra pagina licentiato A. D. 1474 23a die decembris in venerabili collegio Haricuriae. Cf. Lohr, MLAC XXIII 393.

Bibliothèque municipale, 714 (A. D. 1619) 493 pp.

Chart., 225 × 160 mm., pp. 347–352 et 400–404 vacant.

1 (p. 1–346) FRANCISCUS GANDELLONIUS, S.J., professor celeberrimus, Flexiae, in convictu regio Flexiensi 1619, *In universam Aristotelis logicam.*

2 (p. 353–399) ID., *Breve dialecticae compendium.*

3 (p. 405–493) ID., *In Aristotelis moralem philosophiam (In X libros Ethicorum disputationes).* Cf. Lohr, RLAC XXX 690.

Bibliothèque municipale, 741 (XV) 188 ff.

Chart., 305 × 220 mm., binis columnis, ab una manu scriptus, olim ecclesiae metropolitanae Turonensis S. Gatiani sign. 188.

1 (f. 1r–165r) THOMAS AQUINAS, *‚Expositiones super Ethicorum' libros. Inc.:* Sicut Philosophus dicit in principio Metaphysicae sapientis est ordinare .../... et terminatio Sententiae totius libri Ethicorum. Cf. *R. A. Gauthier,* ed., S. Thomae de Aquino Opera omnia XLVII, 1 (Romae 1969) 13*; Lohr, MLAC XXIX 168.

Bibliothèque municipale, 742 (XIV) 90 ff.

Perg., 245 × 170 mm., longis lineis (f. 1–57) et binis columnis (f. 58–90), ab una manu exaratus, bellico igne periit.

3 (f. 58r–90r) THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum. Inc.:* Sicut Philosophus dicit in principio Metaphysicae ... *(lemmata textus tantum; expl.* in VI). Cf. Lohr, MLAC XXIX 168.

De hoc codice cf. *AL* no. 777.

Bibliothèque municipale, 744 (XV) 241 ff.

Perg. et chart., 278 × 190 mm., binis columnis, f. 232 vacat, bellico igne periit (phot.).

1 (f. 1r–231v) HENRICUS DE ALEMANNIA ‹DE FRIMARIA, O.E.S.A.›, *‚Sententia totius libri Ethicorum'* ‹I–IV›. *Inc.: (ded.)* A nobili prosapia oriundo domino Hannibal de Cecana canonico Attrebatensi frater Henricus de Alemannia ..., – Sicut dicit Valerius Maximus .../... *(IV)* a turpibus actibus in quos passiones inclinant. Et in hoc terminatur Sententia quarti libri. Cf. cod. 745.

2 (f. 233r–234v) ARISTOTELES LATINUS, *‚Liber de bona fortuna'. Inc.:* Habitum autem utique erit his quae sunt dicta .../... et de virtutibus articulatim tractandum ea ex his quam vocamus kalokagothiam. Explicit liber De bona fortuna.

3 (f. 235r–239r) ID., *‚Oeconomica'* (recensio Durandi). *Inc.:* Oeconomica et politica differunt non solum tantum quantum domus et civitas .../... et multum ad suam uxorem et filios et parentes. Explicit Oeconomica Aristotelis, translata de graeco in latinum per unum archiepiscopum et unum episcopum de Graecia et magistrum Durandum de Alvernia, latinum procuratorem Universitatis tunc temporis in curia Romana.

De hoc codice cf. *AL* no. 779.

Bibliothèque municipale, 745 (XV) 285 ff.

Perg. et chart., 282 × 195 mm., binis columnis, bellico igne periit (phot.).

1 (f. 1r–278r) HENRICUS DE ALEMANNIA ‹DE FRIMARIA, O.E.S.A.›, *‚Sententia totius libri Ethicorum'* ‹V–X›. *Inc.: (V)* De iustitia autem – Postquam Philosophus determinat de virtutibus moralibus .../... in quo terminatur Sententia totius libri Ethicorum completa A. D. 1310 ... edita a fratre Henrico de Vrimacia, professore sacrosanctae theologiae, ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini, Yponensis episcopi. Cf. cod. 744; Lohr, MLAC XXIV 221–222.

2 (f. 278v–280v) Fr. LUDOVICUS, O.F.M., provincialis Venetiarum et Paduae, *Epistola* ex Basilea 16 madii 1435.

3 (f. 281r–284v) PHILIPPUS, archiepiscopus Turonensis, *Propositio facta in concilio Basiliensi.*

Bibliothèque municipale, 746 (A. D. 1377) 80 ff.

Chart., 300 × 220 mm., binis columnis, f. 20, 30–38, 59–60, 64, 74–75 vacant.

1 (f. 1r–58v) ‹JOHANNES BURIDANUS›, *‚Quaestiones Ethicorum'* (I–III). *Inc.:* Bonitatis et nobilitatis excellentiam philosophiae moralis extollit Aristoteles secundo Ethicorum cum esse .../... *(mut.)* quid sit dicendum ad quaestionem ... Cf. Lohr, MLAC XXVI 179–180.

2 (f. 62r–80r) ANON., *Quaestiones super librum De anima. Inc.:* Divino favente et disponente auxilio ..., – *(q. 1)* Circa librum De anima primo quaeritur: Utrum sententiae traditae in libro De anima anima sit subiectum proprium .../... pro praesens ‹sic› utrum dicendum est.

Bibliothèque municipale, 761 (A. D. 1434) 230 ff.

Chart., 255 × 180 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–219r) ‹GUALTERUS DE BURLEY›, *In Politicam. Inc.:* Subiectum libri Politicorum est civitas in qua .../... super librum Politicorum. Et Deo qui dedit intelligere sint gratiae infinitae. Amen. (f. 219v: A. D. 1434 finitus et completus est liber octavus et ultimus Politicorum per procurationem reverendissimi in Christo patris domini Philippi archiepiscopi Turonensis ...). Cf. Lohr, MLAC XXIV 186–187.

Bibliothèque municipale, 762 (XV) 170 ff.

Perg., 315 × 215 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–170v) THOMAS AQUINAS, *‚Sententia super VIII libris Politicorum'. Inc.:* Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum ars imitatur naturam .../... respectu perfectissimi obiecti ipsius, qui est benedictus Deus in saecula saeculorum. Explicit sententia super VIII libris Politicorum Aristotelis. Cf. Lohr, MLAC XXIX 168–169.

Bibliothèque municipale, 764 (XV) 190 ff.

Perg., 280 × 215 mm.

1 (f. 1r–190v) AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 765 (XV) 76 ff.

Chart., 285 × 195 mm., bellico igne periit.

1 (f. 1r–75r) AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *De regimine principum* (*inc.* mut. in I c. 2; lacunae). Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 766 (XV) 259 ff.

Perg., 195 × 155 mm., a pluribus manibus exaratus, bellico igne periit.

1 (f. 2r–247v) AEGIDIUS ROMANUS, O.E.S.A., *De regimine principum.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 767 (A. D. 1611) 257 ff.

Chart., 217 × 173 mm., bellico igne periit.

1. ANDREAS BOUTHIER, O. Carm., *In universam Aristotelis physicam commentaria.* Cf. Lohr, RLAC XXI 275.

Bibliothèque municipale, 768 (A. D. 1625) 333 ff.

Chart., 243 × 185 mm., bellico igne periit.

1 (f. 1r–327v) Clemens Pugeolus, S.J. in collegio Burdigalensi, 23 aprilis A. D. 1625, *Disputationes et commentarii in universam Aristotelis physicam.* Cf. Lohr, RLAC XXXIII 673.

Bibliothèque municipale, 769 (A. D. 1618) 560 pp.

Chart., 185 × 130 mm.

1 (p. 1–551) Claudius Bonielus, S.J., Avenione 1618, *In VIII libros Physicorum* (secundum philosophiae volumen). Cf. Lohr, RLAC XXI 272.

Troyes

Bibliothèque municipale, 142 (XIV) 248 ff.

Perg., 347 × 240 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–26r) ‹Pseudo-› Albertus de Colonia, *Compendium de negotio naturali* ‹= Albertus de Orlamunde, *Philosophia pauperum,* redactio *B*›. *Inc.:* Philosophia dividitur in tres partes, scilicet logicam, ethicam et physicam ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 346–348.

2 (f. 26r–31r) ‹Johannes Dacus›, *Divisio philosophiae. Inc.:* Humana natura multipliciter est ancilla, ut scribitur in principio Metaphysicae ... Ed. *A. Otto,* Johannis Daci opera (Køb nhavn 1955) I 3–44; cf. Lohr, MLAC XXVI 186–187.

3. Richardus de Mediavilla, O.F.M., *Quaestiones theologicae.*

Bibliothèque municipale, 776 (A. D. 1455) 73 ff.

Chart., 287 × 251 mm., binis columnis, codex Clarevallensis.

1 (f. 1r–32r) ‹Heimericus de Campo, dub.›, *Philosophiae flores. Inc.:* Philosophiae flores in hoc opusculum sub compendio colligere proponens, adiutorio illius, qui omnem mentem illuminat, quadripartitum prosecuturus tractatum, in quorum primo theoremata quaedam praeambula, sequentibus firmitatem dantia ponam .../... modo superius habito. Et in hac terminatur completorium totius negotii. Ad quam nos perducat qui sine fine vivit et regnat.

2 (f. 33r–73r) Johannes de Mechlinia, ‚*Collectum super De anima*'. *Inc.:* Iste est sextus liber naturalis philosophiae .../... Hic finit hoc Collectum super De anima, datum per magistrum Johannem de Mechlinia scriptum Coloniae anno 1455 mense septembris. Cf. Lohr, MLAC XXVI 206.

Bibliothèque municipale, 866 (XIV) 55 ff.

Perg., 305 × 206 mm., binis columnis, codex Clarevallensis V. 28.

1 (f. 1–55) ‹Thomas de Aquino›, *In De anima. Inc.:* Bonorum et honorabilium – Sicut Philosophus docet in undecimo De animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare .../... significat suas affectiones alteri. Et haec dicta de anima ad praesens sufficiant. Cf. Lohr, MLAC XXIX 167.

Bibliothèque municipale, 884 (XIII/XIV) 171 ff.

Perg., 300 × 220 mm., binis columnis, a pluribus manibus exaratus, ex duobus codicibus Clarevallensibus (f. 1–88 = Clairvaux V. 25, f. 89–171 = Clairvaux V. 23) constitutus.

1 (f. 1r–34v) AEGIDIUS DE ROMA, O.E.S.A., *Sententia de generatione et corruptione. Inc.:* Anima, ut testatur Philosophus, est quodam modo ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 330–331.

2 (f. 35r–48v) ‹THOMAS DE AQUINO›, *Super librum Meteororum. Inc.:* Sicut in rebus naturalibus nihil est perfectum dum est in potentia ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 166–167.

3 (f. 49r–62v) ‹ID.›, *Sententia super librum De sensu et sensato. Inc.:* Sicut dicit Philosophus in tertio De anima sicut separabiles sunt res a materia ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 167.

4 (f. 62v–67r) ‹ID.›. *Sententia super librum De memoria et reminiscentia. Inc.:* Sicut Philosophus dicit in septimo De historiis animalium ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 167–168.

5 (f. 67r–82r) ALBERTUS MAGNUS, *Sententia super librum De somno et vigilia. Inc.:* Somnus et vigilia non sunt passiones ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 116.

6 (f. 82r–88v) ‹ALBERTUS MAGNUS›, *Tractatus de spiritu et respiratione. Inc.:* Multa sunt animalia quae quidem secundum locum ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 342–343; *Fauser,* op.cit. I 121.

7 (f. 89r–171v) AEGIDIUS DE ROMA, O.E.S.A., *Expositio super libro Physicorum. Inc.:* Naturalis scientia est aliqua scientiarum speculativarum .../... (*expl.* mut. in IV). Cf. Lohr, MLAC XXIII 330.

De hoc codice cf. *A. Dondaine* et *L. J. Bataillon,* Le commentaire de saint Thomas sur les Météores: Archivum fratrum praedicatorum 36 (1966) 81–152 spec. 93–94; *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 186–191.

Bibliothèque municipale, 912 (XIV) 110 ff.

Perg., 290 × 215 mm., tunc longis lineis tunc binis columnis, f. 109r (s. XIV): ‚Iste liber est propria possessio Clarevallis', deinde alia manu: ‚Stephani de Novo Castro junioris', codex Clarevallensis T.1.

1(f. 1r–109r) ARISTOTELES LATINUS, *Rhetorica* (tr. Guillelmi) in media pagina, cum AEGIDII DE ROMA, O.E.S.A., *Sententia supra librum Rhetoricorum,* in margine. *Inc.:* Quia qualiter unusquisque est, talis sibi finis .../... Cf. Lohr, MLAC XXIII 334–335.

De hoc codice cf. *AL* no. 758; *F. Del Punta* etal., Aegidii Romani Opera omnia I. 1/3* (Firenze 1987) 191 s.

Bibliothèque municipale, 1063 (XIV) 279 ff.

Perg., 290 × 205 mm., binis columnis, f. 136r (alia manu): ‚Propositiones notabiles librorum (I–IV) Ethicorum', olim Clarevallensis V. 34.

1 (f. 1r–4v) THOMAS DE AQUINO, *Super librum IV Sententiarum* (d. 17–18 fragm.).

2 (f. 5r–136r) ID., *‚Liber super Metaphysicam'. Inc.:* Sicut docet Philosophus in Politicis suis quando aliqua plura ordinantur ad unum ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 164–165.

3 (f. 137r–226v) ID., *‚Sententia super librum Physicorum'. Inc.:* Quia liber Physicorum cuius expositione intendimus ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 165.

4 (f. 227r–279v) ID., *Super De caelo et mundo* (I–III lect. 8). *Inc.:* Sicut Philosophus dicit in primo Physicorum tunc opinamur ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 166.

Bibliothèque municipale, 1080 (XIV) 103 ff.

Perg., 273 × 182 mm., binis columnis, codex Clarevallensis T. 92.

1 (f. 1r–103v) Anon., *‚Tabula' Aristotelis operum alphabetica. Inc.:* (f. 1r–4r, *Capitula operum Aristotelis)* Quoniam autem oportet intelligere et scire ..., – (f. 4r–103v, *Tabula*) Abstrahere – Abstrahentium non est mendacium in tertio b ubi notandum quod fit abstractio a rebus .../... Zeno ... fit plus, id est fit multitudo quamvis non magis commune, igitur finis. Amen (f. 103v, elenchus verborum, expl. mut. in L).

Bibliothèque municipale, 1236 (XIII) 236 ff.

Perg., 150 × 210 mm.

f. 211r–231v, Albertus ‹Magnus›, *Quaestiones super librum Ethicorum* (prol. n. 2 – III lect. 4 *mut.). Inc.:* Circa primum capitulum primo quaeruntur quaedam generalia, deinde quaedam specialia. De primo quaeruntur quinque, primo de moralis scientiae possibilitate .../... *(mut.)* determinatis autem voluntario et involuntario etc. (f. 210v: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXIII 345; *W. Fauser,* Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 182.

Bibliothèque municipale, 1374 (XIV) 113 ff.

Perg., 222 × 158 mm., longis lineis, olim Clarevallensis T. 86.

1 (f. 1r–11r) Aristoteles Latinus, *De somno et vigilia* (tr. nova); 2 (f. 11r–13v) *De longitudine et brevitate vitae* (tr. nova); 3 (f. 13v–25r) *De iuventute et senectute* (tr. nova); 4 (f. 25r–35v) *De sensu et sensato* (tr. nova); 5 (f. 36r–40v) *De memoria et reminiscentia* (tr. nova); 6 (f. 40v–50r) *De causis proprietatum elementorum;* 7 (f. 51r–56r) *De motibus animalium;* 8 (f. 56r–66r) *De progressu animalium;* 9 (f. 66v–75v) *Physiognomia;* 10 (f. 76r–90r) *De causis;* 11 (f. 90v–92v) *De inundatione fluviorum;* 12 (f. 93r–96v) *De bona fortuna;* 13 (f. 97r–113) *De vegetabilibus et plantis.*

Bibliothèque municipale, 2402 (XIII) 95 ff.

Perg., 153 × 116 mm., binis columnis, antiquus numerus: Clairvaux S. 92, f. 95v: ‚A. D. ‹12›81 mense novembris emit Johannes de Asconio clericus a Rogerio de Cheminon clerico praesentem librum. Qui Rogerius fecerat scribere anno primo, ut dictum est, Lamberto de Syvriaco (? Liniaco) clerico'.

1 (f. 1r–95v) Lambertus de Liniaco Castro, *Summulae. Inc.:* Ut novi artium auditores plenius intelligant ea quae in Summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum. In primis quaeritur quare artista dicitur audire de artibus et non de arte .../... satis patet per praedictas regulas. Sequitur de praedicabilibus. Ed. *F. Alessio,* Lamberto d'Auxerre, Logica (Summa Lamberti) (Firenze 1971); cf. Lohr, MLAC XXVII 307.

Valenciennes

Bibliothèque municipale, 296 (286) (XV) 396 ff.

Chart., 302 × 212 mm.

1 (f. 1–391) ARISTOTELES, *Livres des Ethicques* (tr. franc. Nicolai Oresme).
De hoc codice cf. *A. D. Menut*, ed., Maistre Nicole Oresme: Le livre de Ethiques d'Aristote (New York 1940) 51.

Bibliothèque municipale, 297 (287) (A. D. 1578) 366 ff.

Chart., 204 × 151 mm.

1. WALLERANDUS, S.J., *Disquisitiones in librum III (–VI) Ethicorum* (auditae et scriptae a Philippo de Croy ... Moguntiae in novembri anno 1578). Cf. Lohr, RLAC XXV 228.

Bibliothèque municipale, 322 (306) (A. D. 1436) 282 ff.

Chart., 290 × 198 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–207r) ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo. Inc.:* Incipit liber primus Alberti De caelo et mundo. Tractatus primus quod mundus est perfectus ... De caelo et mundo in hoc secundo libro nostrarum naturarum loqui cupientes .../... Expliciunt IV libri De caelo et mundo Alberti Magni peritissimi philosophi, scripti per me Johannem Rosenberg, A. D. ‹1›436 in studio Heidelbergensi. Cf. Lohr, MLAC XXIII 341; *W. Fauser*, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 36.
2 (f. 208r–282r) ID., *De generatione et corruptione. Inc.:* Incipit liber de generatione et corruptione Alberti Magni philosophi ... Cum duae sint considerationes ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *Fauser*, op. cit. I 55.

Bibliothèque municipale, 400 (383) (XIV) 144 ff.

Perg., 305 × 220 mm., binis columnis, ex libris Sancti Amandi.

1 (f. 1r–117r) JOHANNES BERNIER DE FAYT, *Tabula moralium Aristotelis. Inc.:* Quoniam ut habetur primo Paralipomenon 20 cap. de corona Melchon idoli Amonitarum .../... Explicit Tabula moralium Aristotelis, edita a domino Johanne de Fayt, monacho Sancti Amandi in Pabula et baccalaureo in theologia A. D. 1346. Cf. Lohr, MLAC XXVII 157.

Bibliothèque municipale, 952 (700) (XV) 355 ff.

Chart., 290 × 207 mm.

1 (f. 1r–228r) ALBERTUS MAGNUS, *Meteora.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *W. Fauser*, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (Münster i. W. 1982) 62.
2 (f. 228r–290v) ID., *De sensu et sensato. Inc.:* Quoniam autem de anima ... Cf. Lohr, MLAC XXIII 342; *Fauser*, op.cit. I 97
3 (f. 290v–304v) ID., *De memoria et reminiscentia.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 343; *Fauser*, op. cit. I 102.
4 (f. 304v–355v) ID., *De somno et vigilia.* Cf. Lohr, MLAC XXIII 343; *Fauser*, op. cit. I 116.

Vendôme

Bibliothèque municipale, 105 (XIII/XIV) 112 ff.

Perg., 330 × 230 mm., binis columnis, exceptis f. 1r–78r, 99r–105r longis lineis, f. 98v (s. XV): ‚Ce present livre est a messiers de la saincte Trinité de Vendosme et issu et sorty de la librairie commune'.

f. 93r–98v, Robertus Grosseteste, *‚Summa Ethicorum Aristotelis abbreviata a domino Lincolniense' (Sententia libri Ethicorum). Inc.:* Primum capitulum de eo quod est aliquis finis ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 104.

De hoc codice cf. *AL* no. 780.

Bibliothèque municipale, 106 (XV) 118 ff.

Chart., 298 × 218 mm., binis columnis, f. I: ex libris ‚Theodori Guaynerii de Papia et amicorum'.

1 (f. 1–118) Albertus de Saxonia, *‚Quaestiones super VIII libros Physicorum'. Inc.:* Circa primum librum Physicorum quaeritur: Utrum scientia naturalis tractet de ente mobili tamquam de subiecto? .../... negotii scilicet metaphysici. Et haec sufficiant super VIII libros Physicorum. Et illi qui dedit intelligentia sit gratia et beato Paulo. Expliciunt Quaestiones super VIII libros Physicorum a reverendo magistro Alberto de Saxonia solemni doctori. Cf. Lohr, MLAC XXIII 349.

Bibliothèque municipale, 168 (XV) 91 ff.

Chart., 280 × 192 mm., f. I: ex libris ‚Theodori Guaynerii de Papia et amicorum'.

1 (f. 1r–91v) Gualterus Burlaeus, *In Artem veterem. Inc.:* Quia de dictis in logica quoddam compendium intendo compilare ..., – *(Porph.)* Cum sit necessarium – Iste liber qui est primus in ordine .../... magis et minus. – *(Praed.)* Circa librum Praedicamentorum est sciendum quod subiectum .../... patet intuenti. Et est finis. – *(VI Princ.,* redactio B) Forma est compositioni – Quamvis Philosophus in libro Praedicamentorum .../... (expl. mut. in cap. de ubi) de corporum corruptione ... Cf. Lohr, MLAC XXIV 174–176.

Bibliothèque municipale, 169 (XV) I + 119 ff.

Chart., 222 × 150 mm., ex duabus partibus (f. 1–47, 48–117 = f. 1–70) constitutus, f. 45–47, 117, 118 vacant. f. Ir: ‚Ista lectura libri De anima atque quaestiones eiusdem libri sunt compilatae per reverendum doctorem magistrum Johannem de Biridanis. Et sunt fr. Michaelis de Papia, O.P. Quem librum emit in Avinione, ipso existente in studio sacri palatii, pro duobus francis et hoc cum bono consilio', deinde: ‚Iste liber est Johanini de Merliano', f. 115v: ‚1421 die 17 februarii hora secunda noctis fuit eclipsis lunae magna super terram, videlicet fere usque ad quartam horam noctis', f. 116v: ‚Hic liber est fr. Bernardi Guiraudi, O. Carm., et constitit sibi quattuor florenos auro bono Franciae', f. 119r: ‚Istae quaestiones magistri Johannis Bridan sunt fr. Michaelis de Papia', ex libris Theodori Guaynerii de Papia, deinde monasterii Ss. Trinitatis.

1 (f. 1r–44v) ‹Johannes Buridanus, dub.›, *Expositio in III libros De anima. Inc.:* Bonorum honorabilium – Iste liber dicitur De anima qui est sextus in ordine librorum na-

turalium. Qui libri non ordinantur secundum magis nobile et minus nobile quia tunc iste primus ..., – *(II)* Quae quidem – Iste est secundus liber, in quo posito prooemio vel opinionibus antiquorum de anima, nunc secundum propriam opinionem ..., – *(III)* De parte autem – Iste est tertius liber de anima, unde postquam in secundo Aristoteles determinavit de potentiis animae vegetativa et sensitiva, nunc in isto tertio .../... sed ut alteri possit aliquid significare. Et sic est finis. Explicit Expositio textus tertii libri De anima una cum aliis duobus primis, lecta Parisius A. D. 1362. Deo gratias. Cf. Lohr, MLAC XXVI 172–173 § 23.

2 (f. 48r–115r) Johannes Buridanus, *Quaestiones super III libros De anima* (redactio A). *Inc.: (prooem.)* Quamvis secundum communem divisionem philosophiae naturalis ..., – *(q. 1)* Utrum anima sit subiectum proprium ..., – *(q. ult.)* Utrum in homine appetitus sit appetitui contrarius .../... appetitus contrarii acceptivi et resultativi. Et sic hinc inde procedunt rationes (f. 116r–v: tabula). Cf. Lohr, MLAC XXVI 173 § 24.

De hoc codice cf. *L. Leger,* Un fragment du manuscrit tchèque à la Bibliothèque de Vendôme: Revue critique d'histoire et de littérature 11,2 (1877) 326–328.

Bibliothèque municipale, 171 (XIII) 183 ff.

Perg., 220 × 150 mm., longis lineis.

f. 143v–165v, Aristoteles Latinus, *Posteriora,* cum ‹Roberti Grosseteste›, ‚Lincolniensis *Scholiis super librum Posteriorum*', in marginibus. *Inc.:* Intentio Aristotelis in hoc libro ... Cf. Lohr, MLAC XXIX 103.

De hoc codice cf. *AL* no. 784.

Bibliothèque municipale, 229 (A. D. 1445) 120 ff.

Chart., 380 × 275 mm., binis columnis.

1 (f. 1–120) ‹Paulus Nicolettus Venetus, O.E.S.A.›, *Lectura super librum Posteriorum. Inc.:* Omnis doctrina et omnis disciplina – Iste est liber Posteriorum Aristotelis .../... sempiternam gloriam. Anno ab incarnatione Domini 1445 hora 19a in vacationibus mensis septembris die 2a feliciter est fini traditus liber iste. Amen. Cf. Lohr, MLAC XXVIII 316.

Bibliothèque municipale, 230 (A. D. 1445).

Chart., in folio, codex desideratur ab anno 1853.

1. Apollinaris Offredus Cremonensis, ‚*In librum De anima*'. Cf. Lohr, MLAC XXIII 368.
2. Albertus Almanus, ‚*Compendium super philosophiam naturalem et moralem*'.

Bibliothèque municipale, 237 (XV).

Chart., in folio, codex desideratur ab anno 1853.

1. Paulus ‹Nicolettus› Venetus, O.E.S.A., ‚*Summa super philosophia naturali*'. Cf. Lohr, MLAC XXVIII 317–318.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

JAESCHKE, WALTER, *Die Vernunft in der Religion.* Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. 478 S.

Nach dem prägnanten Forschungsbericht bei der Wiss. Buchgesellschaft (1983 – vgl. ThPh 60 [1985] 110–114) hat Verf. in der Reihe der Hegelschen Vorlesungen die drei Bände seiner Religionsphilosophie ediert (1983–1985 vgl. ThPh 61 [1986] 421–422 – und neuestens, 1987, liegt das Vorlesungsmanuskript von 1821 als Bd. 17 der Werkausgabe vor, dazu später). Das zu besprechende Buch – als Habilitationsschrift der Ruhr-Universität gedruckt – bildet den dritten Teil des imponierenden Gesamtunternehmens. Es besteht aus vier Studien, „die auch unabhängig voneinander gelesen werden können" und „beanspruchen, den Gesamtbereich dessen abzudecken, das bei der Arbeit der spekulativen Religionsphilosophie Hegels zur Verhandlung steht" (7): deren historisch systematische Voraussetzungen (I: 18–133), ihre Begründung in Jena (II: 134–218), Begründung und Entfaltung in den Berliner Vorlesungen (III: 219–360), den Streit um sie (IV: 361–436). Nicht eigentlich behandelt werden also die Vorlesung von 1829 und die Abhandlung über die Gottesbeweise sowie das äußerst gedrängte, hochabstrakte, zudem nur ausschnitthafte Kapitel der Enzyklopädie (221–223). Inhaltlich sich als Kontrast verstehend, suchen die Studien „auch methodisch ... neue Wege zu gehen" (8). – In der Tat ist es lehrreich, in der „Hegel-Bilanz" (Frankfurt 1973) nachzuschlagen. Damals hatte Reinhard Heede, leider schon drei Jahre später verstorben (seine Phil. Diss. Münster 1972 nach wie vor ungedruckt), für seinReferat zu Aufgaben und Problemen der Forschung im Sinn des nun Vorliegenden harsche Kritik von Gadamer (91) und Löwith (91 f.) hören sowie der Skepsis Theunissens (95–98) begegnen müssen. Rez. sieht, um das gleich zu sagen, das damalige Progamm inzwischen überzeugend durchgeführt, und überzeugend auch in seinem Ertrag für die „Sachen" (Gadamer), zumal es ja wirklich nicht bei „historisch-philologische[r] Exaktheit allein" (Löwith) verblieben ist.

Abhandlung I will Hegels Antwort aus der Herausforderung der durch Kant geschaffenen Situation erhellen. Die philosophische Fragestellung ist unaufgebbar, will man Religion nicht zu einem puren Anthropologicum reduzieren. „Alle Absicht, dem Göttlichen einen anderen Status als den eines Menschlichen zu verleihen, erfordert eine – auch wenn noch so rudimentäre, auch nicht notwendig als Einzeldisziplin ausgearbeitete – philosophische Theologie" (15). Der theoretischen Kritik Kants erwidere die Logik, die unter diesem Aspekt untersucht werden müßte. „Hegels Polemik gegen Kant und sein Versuch der Restitution des ontologischen Beweises werden zwar oft belächelt. Die gebotene Entfaltung des ontotheologischen Anspruchs der Logik hingegen läßt noch auf sich warten" (39). Zu Kants praktischer Begründung des Gottesgedankens gibt J. eine scharfsinnig treffende Kritik (S. 59 nicht minder treffend die Kritik an Weischedels Einwand). In der Tat ist der Rückgriff auf das höchste Gut nicht bloß ungedeckt, sondern er bedroht auch die Moralität (64). (Ich finde es so verwunderlich wie betrüblich, immer wieder wie selbstverständlicher Akzeptation von Kants Religionsbestimmung durch die Hoffnungsfrage zu begegnen, als ginge es vor aller Heilssuche nicht allererst und -letzt um eine angemessene Antwort auf den Zu- und Anspruch des Heiligen. So sehr dies dann auch die Sinnfrage mit löst). Ob allerdings „jede praktische Begründung des Gottesgedankens" die Verbindlichkeit des Fundaments aufhebt (68), wäre zu diskutieren. Das deontologische Argument expliziert diese vielmehr. Aber es lag offenbar Kant wie den Zeitgenossen fern – und wird auch vom Verf. nicht erwogen. (Es geht darin nicht um eine so unmögliche wie unnötige Begründung des Kategorischen Imperativs, sondern um ein Verständnis seiner, dessen Theo-

rie ihn nicht in Wahrheit fort-erklärt). Für ein solches Denken wäre dann auch die Wortprägung ‚Vernunftglaube' weniger „überraschend" (74). Gott bloß als Gesetzgeber zu denken, genügt freilich nicht; ebenso darf Religion nicht auf moralischen Glauben reduziert werden (88); und gar nicht läßt sich der Kirchenglaube als Vehikel der Ethik entwerfen (89 f.) Das mußte, wie J. vorführt, scheitern, führt aber so zum „Salto mortale in die Nicht-Philosophie" (117 – Jacobi, Schleiermacher). – Hegel durchbricht schon in Frankfurt diese Anthropologisierung, wenn er zunächst Liebe mit Gott und Religion identifiziert, sodann diese als Verbindung von Liebe und Reflexion faßt, mit Hilfe vor allem des different-einen Lebensbegriffs.

Romantisches Gotterleben und philosophische Systematik zu verbinden, war die Aufgabe in Jena. Das Ringen darum – ihm gilt die zweite Studie – ist vom Mißverhältnis zwischen Anspruch und Explikationsmitteln gekennzeichnet. „Gleichwohl läßt sich die Entfaltung der Gottes- und Religionslehre im Rahmen des Systems als ein Prozeß von insgesamt erstaunlicher Konsistenz deuten" (136). Zunächst in der Nähe der Kunstphilosophie, muß sich die Religionsphilosophie erst allmählich aus der Sphäre der Sittlichkeit herausarbeiten, im Rahmen von deren Umgestaltung zur Philosophie des Geistes. Religion als die Wahrheit der Kunst – die aber ihre eigene Wahrheit an der Philosophie findet: als Identität von Allgemeinheit und Einzelheit (statt bleibenden Gott-Mensch-Gegenübers). Dazu kommt die Ausgestaltung der Religionsgeschichte zu einem Bereich der Religionsphilosophie und das Zusammenwachsen von metaphysischer und spezieller Grundlegung dieser Disziplin. Vollendet realisiert erscheinen diese Tendenzen (bis auf das – strikt systematische – letzte) im Religionskapitel der Phänomenologie. Das gilt auch für das nun affirmative Verhältnis zum Christentum. („Lichtwesen" übrigens bezieht J. mit guten Gründen statt auf den Iran auf die alttestamentliche Religion, 209–215.)

Studie III will keinen Gesamtkommentar der Vorlesungen bieten, sondern zentriert sich um die „Frage nach dem Grund ihres Anspruchs, die Religion als Selbstbewußtsein des Absoluten zu begreifen" (223). Dafür ist aber den vier Versuchen im einzelnen nachzugehen (mit einer Fülle von Klärungen und Hinweisen, die hier nicht einmal angedeutet werden können). Durchgängig ist außer der globalen Dreigliederung – die nur in dieser Disziplin auftritt (227 f.) – der Übergang von der römischen Religion zum Christentum (288). Dabei zeigt sich als Zentrum der Hegelschen Religionsphilosophie der „Begriff der substantiellen Einheit des absoluten Geistes" (265). Daraus auch eine Grundlegung der Religionsgeschichte zu gewinnen, gelingt Hegel nicht. Gelingt ihm dafür das dritte: die „Idee des Christentums" zu begreifen? J. will der Gefahr wehren, die Religionsphilosophie als eine theologische Dogmatik zu lesen; so fände man nur ein schwaches, mäßig durchreflektiertes Echo einer großen Tradition (300). Sie müsse als Philosophie genommen werden, solle sie einlösen können, was sie verspreche: dem von der Aufklärung bedrohten religiösen Inhalt „die Flucht in den Begriff". Wenn's noch der Inhalt ist und die Flucht nicht zum Identitätsverlust führt, wird man ergänzen wollen. Worauf J. dankenswert deutlich erklärt: „Soweit das Christentum nicht mit dem Begriff der Religion übereinstimmt, ist nicht dieser Begriff zu korrigieren, sondern jenes in die Begriffsform zu erheben" (302). – Dementsprechend „ist es kein dogmengeschichtlicher Irrtum, sondern eine absichtliche Korrektur der kirchlichen Vorstellung, daß Hegel unter dem Titel ‚Trinität' eine Struktur beschreibt, die man mit guten Grund eine Zweieinigkeit genannt hat ... Was könnte auch das Dritte zu Begriff und Realität, zum Gedanken und seinem Anderen sein als die Einheit beider? (319)" Ebenso ist die spekulative Christologie (J. verdeutlicht sie glücklich an der Abendmahlslehre – 336 ff.) statt chalkedonensisch monistisch, in einer Richtung, „in die ihm die Theologie wohl nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe folgen könnte" (346). Und schließlich ist der Geist nicht „immanent" das Vater-Sohn-Einssein, sondern Gottes Selbstbewußtsein in uns (ein selbstbewußter Gott für sich verfehlt „den Gedanken der absoluten Subjektivität": 350 f.).

Die letzte Studie bemerkt eingangs, daß faktisch heute umgekehrt der Hegelsche Begriff in der theologischen Diskussion sein Asyl finde, wenn auch im Modus fortwährenden Widerlegtwerdens. Die produktive Wirkungsgeschichte umfaßt eigentlich nur das Jahrzehnt 1833–1843. Dabei erscheinen zeitgenössisch die Rechtshegelianer als

progressiv: im Fortgang zum persönlichen Gottesbegriff und zu individueller Unsterblichkeit, während die Mitte-Links-Hegelianer auf dem Standpunkt des Systems verharren (385). Der Streit, in erheblichem Ausmaß auf kläglichem Niveau, wird schließlich zu einem um den Philosophiebegriff, in den Entwürfen der spekulativen Theisten und besonders in Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Ausschlaggebend für den Abbruch der Wirkungsgeschichte war nicht – wie heute oft formuliert –, daß Hegel zu viel bewiesen hätte, sondern daß er zu wenig „gerettet" hat. Aber – schließt Jaeschke sein Buch, indem er Hegel ein Wort Fichtes in den Mund legt (und wohl auch für sich als Philosophen übernimmt) – „wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen".

Ein magistraler Forschungsbeitrag, auch formal – mit Stellen-, Sach- und Personenverzeichnis außer dem der zitierten Literatur – musterhaft präsentiert. (Corrigenda, die mir aufgefallen sind: 32, 19: scheinbar?; 34, 14: des Trägers; 41, 26: eine; 54, 11: vorhandenen; 96, Anm. 22: anfangs nicht kursiv; 219, 1: vom; 298, 23: ihren; 369, 11: ‚nicht auch' streichen; 399, 15: verwirft.) Zu korrigieren wäre die Sicht der katholischen Lehre der Transsubstantiation, „die das Göttliche zu einem auch natürlich Vorhandenen" mache, vor allem wohl aufgrund eines Mißverständnisses von ‚Substanz' (339). Der Diskussion bedürftig scheint mir sowohl das Verständnis „anzustaunender" Offenbarung in lessingscher Kontraposition zu „ausgemachten Vernunftwahrheiten" (301) als auch die Antithese von Geist als „Wesen des einzelnen Geistes" und „äußere[m] Verhältnis zu einem dem Selbstbewußtsein fremden Wesen" (353). Das entscheidende Gespräch aber hätte wohl um den Philosophiebegriff zu gehen. Fraglos kommt dem Kriterium des „gehobenen gottbegeisterten Busen[s]" (377) keine Autorität zu. Aber mit welchem Recht – und welcher (nicht zirkulären) Begründung seiner – ließe sich ein personal-dialogisches Denken als vorstellungshaft und minder philosophisch deklassieren? (Ist Fichte nicht über seine Position im Atheismusstreit hinausgewachsen? Und um auf den Satz aus seiner Offenbarungskritik zurückzugreifen, die Idee von Gott als Gesetzgeber gründe auf Entäußerung des Unsrigen, und dies sei das eigentliche Prinzip der Religion: woher ist ausgemacht, daß dies ein „Eingeständnis des Grundes für die Annahme Gottes und eine Einsicht in das Wesen der Religion" [107] sei statt einer möglichen, doch zu begründenden [und zwar philosophisch, nicht psychologisch, prinzipiell, nicht hypothetisch zu begründenden] Interpretation?) Doch ein solches Gespräch hat seinen Ort selbstverständlich nicht in einer Rezension.

J. Splett

Karl Christian Krause (1781–1832). *Studien zur seiner Philosophie und zum Krausismo.* Hrsg. *Klaus-M. Kodalle* (Schriften zur Transzendentalphilosophie 5). Hamburg: Meiner 1985. 295 S.

Wer sich mit dem im deutschen Sprachraum fast vollständig vergessenen deutschen Philosophen K. Chr. Fr. Krause beschäftigen möchte, findet noch kein einziges Werk von ihm, das kritisch ediert worden wäre. So trifft man eine Reihe von Titelvarianten und verschiedenen Ausgaben einzelner Werke – ganz zu schweigen von seinem großen unveröffentlichten Nachlaß –, die oft ein verwirrendes Bild ergeben. Eine ernsthafte Krauseforschung muß sich dieser Aufgabe, eine kritische Edition wenigstens der wichtigsten Werke Krauses herauszugeben, stellen. Die große sozialpolitische und kulturelle Wirkung des Krauseschen Denkens auf der iberischen Halbinsel und in Lateinamerika macht eine solche Arbeit erforderlich. Der vorliegende Sammelband setzt sich als Ziel, „Krause der Vergessenheit in Deutschland zu entreißen". Er beginnt mit einer Arbeit von *G. Funke* über Krauses „Lebenskunstwissenschaft". F. versucht zunächst das Denken Krauses innerhalb des deutschen Idealismus zu orten und allgemein zu charakterisieren. F. kommt zu dem Ergebnis, daß die „Lebenskunstwissenschaft" eine Form der Sozialphilosophie darstellt, die die Vereinigung der Menschen in den verschiedensten Zusammenschlüssen („Bünde") thematisiert (3–16). Mit dem Verhältnis und Unterschied Krauses zu Hegel und Schelling befassen sich die Beiträge von *W. R. Beyer* und *H.-Chr. Lucas* (17–41). *P. Janssen* vergleicht die „Wesenschau" Krauses mit der „Schau" Husserls mit dem Ergebnis, daß Krauses Denken bei aller Parallele

doch im Gegensatz zu grundlegenden Gedanken Husserls steht (42–52). *K-M. Kodalle* behandelt das mit der „Wesenschau" zusammenhängende Problem der Gewißheit und die sich daraus ergebende Hegel-Kritik Krauses (53–71). *R. García-Mateo* versucht Grundprobleme der Geschichtsphilosophie Krauses und deren Rezeption im Krausismo zu umreißen (72–79). *P. Landau* geht auf die Rechtsphilosophie ein (80–92) und *R. Schröder* auf die rechtsphilosophische Konzeption des Krause-Schülers Heinrich Ahrens, durch den Krause im Ausland überhaupt bekannt wurde (93–111). Die Beziehung Krauses zum pädagogischen Ansatz Fröbels wird von *K. Giel* behandelt (112–123). Mit dem Beitrag von *R. Horn* über den Einfluß freimaurerischer Ideen auf Krauses „Urbild der Menschheit" (124–132) wird der erste Teil des Bandes abgeschlossen. Der zweite Teil befaßt sich mit der Wirkungsgeschichte. *J. F. Alemparte* behandelt zunächst die Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien und stellt den Krausismo als Höhepunkt heraus (135–151). *M. Peset* befaßt sich mit dem Hauptvermittler des Krauseschen Denkens in Spanien: *Julián Sanz del Río* (152–173). *J. J. Sánchez* versucht Sanz del Ríos Hauptwerk „Ideal de la humanidad para la vida" in seinen historischen Kontext zu stellen (174–195). *T. R. de Lecea* behandelt die praktische Dimension des Krausismo (196–203). *A. Guy* und *R. Guy* gehen jeweils auf religiöse und pädagogische Grundaspekte der Krausisten ein (203–214). Während *R. Valls* den Krausismo als sittliche Lebensform betrachtet (215–219), bearbeitet *J. J. Gil-Cremades* die politische Dimension (221–241). Mit dem Krausismo in Argentinien befaßt sich *J. De Zan* (242–261), mit der überraschenden Feststellung, daß die jetzige Regierungspartei Argentiniens „Unión Cívica Radical" ideologisch vom Krausismo grundlegend geprägt ist. Der Bd. schließt mit einem Anhang über Krauses Biographie und Literatur.

Wenn auch die verschiedenen Beiträge von unterschiedlichem Niveau sind und einige Aspekte, wie z. B. die literarische Wirkung, nicht behandelt werden, so bietet dieser Bd. doch einen Einblick in die Thematik Krause/Krausismo, die nicht nur die spanische bzw. lateinamerikanische Geistesbeziehung betrifft, sondern auch eine Behandlung des deutschen Idealismus, die sich nicht einfach auf die berühmte Triade Fichte-Schelling-Hegel beschränken möchte. Vor allem in bezug auf den späten deutschen Idealismus sollte das Denken Krauses von der Forschung ernster genommen werden.

R. García-Mateo S. J.

Schopenhauer, Arthur, *Gesammelte Briefe.* Hrsg. *Arthur Hübscher.* 2., verbesserte und ergänzte Auflage. Bonn: Bouvier 1987. XII/732 S.

Die im Jahre 1978 in der ersten Aufl. erschienene Sammlung der Briefe Schopenhauers liegt nun in der zweiten Aufl. vor. Da die erste Aufl. in dieser Zeitschrift bereits ausführlich vorgestellt und gewürdigt wurde (54 [1979] 131 f.), genügt es, hier auf die Änderungen einzugehen, derentwegen die vorliegende zweite Aufl. als „verbesserte und ergänzte" bezeichnet wird. Diese Änderungen sind weniger, als der ausführliche Hinweis erwarten läßt. Es handelt sich (neben einer gefälligeren Gestaltung des Umschlags) um eine Liste der Errata auf S. XII, d. h. am Ende der Einleitung, und um die Hinzufügung von zwei Briefen Schopenhauers, die erst nach Erscheinen der ersten Aufl. vom Autographenhandel zutage gefördert worden sind. Offensichtlich stammen sowohl die Liste der Errata als auch die beiden als Nachtrag eingefügten Brieftexte noch von dem inzwischen verstorbenen Hrsg., dem bis zu seinem Lebensende unermüdlich mit Schopenhauer-Editionen befaßten langjährigen Präsidenten der Schopenhauer-Gesellschaft. Von diesen beiden genannten Einfügungen abgesehen, blieb der gesamte Druck unverändert, einschließlich Satzspiegel und Seitenzahlen. Dies führte freilich zu einer kleinen Ungereimtheit: Durch den Nachtrag hat das Buch nun eine bedruckte und eine leere Seite mehr als zuvor, die einfach unpaginiert gelassen wurden, und zwar zwischen 484 und 485. Außerdem hat man es nicht für nötig befunden, die Nachträge ins Inhaltsverzeichnis und in das ansonsten vorzügliche Namenregister einzuarbeiten, sondern hat beide genauso belassen wie in der ersten Aufl. Hier stellt sich dem Rez. die Frage, ob nicht die modernen Satztechniken inzwischen so ausgereift sein sollten, daß sie ohne größere Probleme und Kosten solche kleineren Korrekturen ermöglichen. Dies betrifft auch die Errata, die man ja hätte im Text selber korrigieren

können. Bei dieser Gelegenheit hätte man dann auch die von mir bei der Rezension der ersten Aufl. angeführten Ungenauigkeiten bzw. Inkonsequenzen bei einigen der Briefüberschriften korrigieren können, was nicht geschehen ist. Dann hätte die vorliegende zweite Aufl. mit größerem Recht die Bezeichnung „verbessert" verdient. Freilich kann man zugunsten der gewählten Vorgehensweise anführen, daß sie es ermöglicht, beide Aufl. problemlos nebeneinander zu verwenden. H. Schöndorf S. J.

Bykhovsky, Bernard, *Schopenhauer and the Ground of Existence.* Übers. und Einl. (Translated with an introductory essay) *Philip Moran* (Philosophical Currents 30). Amsterdam: Grüner 1984. 194 S.

Es handelt sich bei diesem Buch um die Übersetzung einer Darstellung der Philosophie Schopenhauers (Sch.), die der 1980 verstorbene russische marxistische Philosoph B. verfaßt hat. Der Übersetzer hat B.s Werk eine längere Einführung vorangestellt, die B.s denkerische Voraussetzungen deutlich machen und einige Fragen zu Sch. beleuchten will. Dabei analysiert Moran das Verhältnis Sch.s zu Kant und macht recht gut deutlich, wo sich beide Denker voneinander unterscheiden und wo die Probleme in Sch.s Position Kant gegenüber liegen. Allerdings wird nach marxistischer Art überall da von Materialismus gesprochen, wo es sich in Wirklichkeit um Realismus handelt. Ein weiterer Schwerpunkt dieser Einführung ist die Erörterung des Problems des freien Willens, wo die marxistische dialektische Position als die wahre Lösung zwischen den Extremen des radikalen Indeterminismus und des Determinismus hingestellt wird, was natürlich zur Voraussetzung hat, daß andere (nicht zuletzt die traditionellen) Auffassungen über die Willensfreiheit nicht zur Sprache kommen. Den Abschluß der Einführung bildet eine kurze Präsentation des Autors B., wobei aber eigenartigerweise weder der Titel noch das Abfassungsjahr (Mitte der 70er Jahre?) des übersetzten Werkes genannt werden. Verlag wie Herausgeber müßten sich doch darüber klar sein, daß dies bei einem Werk, das wissenschaftlichen Anspruch erhebt, nicht angeht.

B. hat sein Werk in 12 Kap. aufgegliedert, deren Überschriften manchmal etwas zugespitzt formuliert sind, wie z. B. „The Trojan Horse" (Das Trojanische Pferd) oder „A Godless Religion" (Eine gottlose Religion), „The Prophet of Decadence" (Der Prophet der Dekadenz). Nachdem uns im 1. Kap. Leben und Charakter Sch.s geschildert wurden, referiert das 2. Kap. den Inhalt seiner Diss., die vier von Sch. unterschiedenen Arten des Grundes. Die Darstellung des gesamten Sch.schen Lehrgebäudes folgt im wesentlichen dem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung". B. zeigt, daß Sch. die Vorstellung zum Schein werden läßt und im Willen das Ding an sich findet. Diesen Willen treffe er in seinem Selbstbewußtsein an. Mit dieser Darstellung verkürzt B. aber Sch.s Gedankengang, da er die entscheidende Rolle unterschlägt, die der Leib als Zugang zum Willen spielt. (Auch bei der Erkenntnis spielt der Leib nach Sch. eine Rolle als Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, was aber weniger wichtig ist.) Schon auf Grund der Subjekt-Objekt-Korrelation und der damit mitgegebenen Identifizierung von Vorstellung und Objekt in der Diss., aber ebenso auch später erweist sich Sch. als Idealist, worauf B. immer wieder abhebt. Freilich stellt B. heraus, daß man Sch. nicht als subjektiven, sondern eher als objektiven oder absoluten Idealisten bezeichnen müßte, aber B. hält auf alle Fälle an der Charakterisierung als Idealist fest, da Sch. immer den Materialismus abgelehnt hat. Auf Grund der Identifizierung des Willens mit dem Ding an sich ist Sch. für B. auch zugleich ein Irrationalist, was gleichfalls kritisch vermerkt wird, zumal es damit zusammenhängt, daß Sch. jede Dialektik ablehnt, die nach marxistischer Auffassung zur rechten Lösung der denkerischen Probleme geführt hätte. B. setzt sich mit Sch.s ambivalentem Verhältnis zu Kant auseinander und schildert seine Polemik gegen andere Philosophen, vornehmlich die Idealisten. Ausführlichen Raum erhält Sch.s Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit (auch in seinen Preisschriften), worauf die Darstellung seiner Ethik folgt, die B. mit seiner Lehre von der Erlösung durchWeltverneinung verbindet. Auf diese Weise läßt sich gut zeigen, wie der Gegensatz von Egoismus und Mitleid fundiert ist. Allerdings kommen ein paar Elemente der Ethik im engeren Sinn etwas zu kurz („Neminem laede ..." als Prinzip oder die Rechtslehre). Naturgemäß ist B. als Marxist sehr an Sch.s

Einstellung zu Geschichte, Gesellschaft und Staat interessiert, die einer scharfen Kritik unterzogen wird. Der schon in der Überschrift des betreffenden (9.) Kap. anklingende leitende Gedanke ist der des Fortschritts, den Sch. ja radikal ablehnt, während er für den Marxismus eine Grundkategorie darstellt. Sch.s Ansichten über Gott und Religion werden ebenfalls eingehend gewürdigt. Zwar wendet sich Sch. energisch gegen alle Gottesbeweise, aber B. stellt treffend heraus, daß er dennoch der Religion eine Funktion für das unaufgeklärte Volk zuschreibt, und daß seine Philosophie im letzten eine Art Religion ohne Gott darstelle. Schließlich führe Sch.s Religionskritik nicht zum gesellschaftlich-politischen Engagement, sondern ersetze nur die „religiöse Narkose" (Opium für das Volk) durch eine „ästhetische Narkose". Letztere sieht B. in Sch.s Lehre von den Ideen und der Kontemplation, die zu einem Eskapismus führt. So kommt B. in seinem letzten Kap. zu einer ziemlich scharfen Kritik an Sch.: Er sei ein typisch bourgeoiser, im Grunde antihumaner, weil fortschrittsfeindlicher Philosoph, dessen Denken also für einen Marxisten a limine unannehmbar sei. Es ist eigentlich schade, daß B. hier seine ganze Kritik von vornherein vom marxistischen Standpunkt her aufbaut: Sch. böte doch auch von sich her reichlich Ansatzpunkte für eine kritische Stellungnahme. B. verfolgt dann noch die Linie der Rezeption und Nachwirkung der Sch.schen Philosophie. Dabei sei nebenbei bemerkt, daß von Sch. inspirierte Denkrichtungen offenbar nicht marxistisch sein dürfen: bei der Nennung von Horkheimer wird die Frankfurter Schule in der Anm. mit dem Prädikat „antimarxistisch" versehen (180, Anm. 3).

Wenn man von der immer wieder durchscheinenden und in manchen Kap. ausdrücklich eingenommenen marxistischen Position absieht, bemüht sich B. durchaus, Sch.s Philosophie in ihren Grundlinien verständlich und eingängig darzustellen und ihr, soweit ihm dies von seinem Standpunkt her möglich ist, gerecht zu werden. Leider sind die gesamten Stellenangaben auf englischsprachige Übersetzungen der Werke Sch.s bezogen, so daß sich der deutsche Leser schwer tut, die Originalzitate zu finden. An einigen Stellen wäre es wünschenswert gewesen, wenn B. noch genauer herausgearbeitet hätte, mit welchen Argumenten Sch. seine Thesen begründet. H. Schöndorf S. J.

Peters, Jens-Peter, *Cassirer, Kant und Sprache.* Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen" (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX; Philosophie 121). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1983. 180 S.

Die vorliegende Untersuchung deutet Cassirers (i. f. C.) Philosophie als „Brücke, die von der Sprachphilosophie zu Kant führt" (26). Mit K. Lorenz ist der Autor der Meinung, C. habe „in traditioneller Terminologie wesentliche Einsichten der modernen, speziell ‚konstruktivistischen' Sprachphilosophie materialiter ausgeführt" (ebd.). Konkret rekurriert er zum Nachweis dieser These einzig auf C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen', weil s. E. „ihr gegenüber alle anderen Schriften Cassirers als sekundär oder gar als abgeleitet erscheinen" (27) und konzentriert sich bei seiner Auslegung auf den logischen Kern der Cassirerschen Sprachphilosophie. Diesen logischen Kern von C.s Denken sieht er „in einer impliziten Interpretation des Kantischen ‚Schematismus der reinen Verstandesbegriffe' ‚aufgehoben' " (ebd.). Auch wenn Kants Vernunftkritik noch von der Vermögenspsychologie des 18. Jh.s durchsetzt ist, so liegt das eigentlich Zukunftsweisende des Kantischen Philosophierens für den Autor doch gerade in diesem logischen Moment. C. habe in seiner Auseinandersetzung mit Wundts Psychologismus dieses Moment bereits deutlich herausgearbeitet, wenn auch erst die heutige Sprachphilosophie die begrifflichen Mittel zu dessen adäquater Fassung zur Verfügung stellt. Konkret läßt sich P.s Konzept einer „transzendentale(n) Logik" (28) wie folgt skizzieren: „Gegenstände gehen weder den bezeichnenden Symbolen voraus, noch die Symbole den Gegenständen", sondern „beides, Gegenstände und Zeichen entfalten sich wechselseitig und sind auch nur zusammen, als Ganzes und Teil, erfahrbar" (ebd.). Auszugehen ist dabei von sog. Prae-Handlungen, mit denen unser Weltverhalten vollzogen wird. „Diese Prae-Handlungen sind selbst erzeugt, also Kantisch gesprochen eine Leistung der ‚Einbildungskraft'... Wenn eine derartige Handlung aus einer Sequenz solcher und ähnlicher Handlungen heraus identifiziert werden

kann, so daß sie z. B. zum Vor-Machen und Nach-Machen zur Verfügung steht, ist sie eine Handlung im engeren Sinne, d. h. ein Gegenstand, und soll daher ‚primärer Gegenstand' heißen. Das Sein dieses Gegenstandes besteht auf dieser Ebene in den faktisch vollzogenen Handlungen, der Sequenz der Singularia" (28). Was die Lautschemata angeht, so müssen sie als hinzugefügte Teile der Gegenstandsschemata verstanden werden, „die durch Sprechhandlungen artikuliert werden können, so daß ein Gegenstandsschema sprachlich in der Äußerung eines Wortschemas erscheint" (29). P. resümiert: Die durch Namen und Kennzeichnungen bezeichneten Gegenstände werden „durch ein Gegenstandsschema konstituiert und umgekehrt gilt auch, daß dieses Gegenstandsschema nur Sein hat, indem es artikuliert wird" (ebd.). Auf diesem (nicht sonderlich klar explizierten) sprachphilosophischen Hintergrund versucht P. dann eine Rekonstruktion der ‚Philosophie der symbolischen Formen', deren wichtigstes Ergebnis ist, daß „ein ‚philosophisches Selbstbewußtsein' und die Konzeption eines ‚transzendentalen Ego' im engeren Sinne ... für den Aufbau der ‚Philosophie der symbolischen Formen' keine systematische Funktion" haben, was C. vielmehr betreibe, sei eine „Destruktion der ‚Innenwelt' als Sitz der ‚Vorstellungen'" (151). Insofern das Vorstellen von ihm als sprachliche Leistung identifiziert wird, übernehme die Sprache bei ihm die Funktion des transzendentalen Ego. Die Rekonstruktion der vorstellenden Funktion der Sprache ermöglicht es nach P. also, den Mentalismus der Bewußtseinsphilosophie hinter sich zu lassen. Soweit die zentrale These von P.s Untersuchung, die formal nicht sonderlich befriedigend ausgefallen ist – über weite Strecken liest sie sich eher als Materialsammlung zur Interpretation von C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen' denn als organisch entwickelte Interpretation derselben – aber auch inhaltlich zu manchen Fragen Anlaß gibt. Nur ein Problem sei genannt: Trotz der starken Betonung der Absetzung C.s von Wundt, die sich bei P. findet, scheint es dem Rez. günstiger, den Zugang zu C.s Werk über den Marburger Neukantianismus zu versuchen, aus dem C. kommt. Nur auf diesem Hintergrund ließe sich m. E. auch entscheiden, ob C.s. ‚Philosophie der symbolischen Formen' wirklich in keiner Weise subjektivitätstheoretisch interpretiert werden kann, wie der Verf. glauben machen will.

H.-L. Ollig S. J.

Schüssler, Werner, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933).* Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von *Renate Albrecht* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie XXII). Würzburg: Königshausen + Neumann 1986. XVII/260 S. (= I)

Paul Tillich. Sein Werk. Hrsg. *Renate Albrecht, Werner Schüßler;* Mit Beiträgen von *Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler* und *Sturmius-M. Wittschier.* Düsseldorf: Patmos 1986. 224 S. (= II)

Tillich, Paul, *Dogmatik.* Marburger Vorlesung von 1925. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von *Werner Schüßler.* Düsseldorf: Patmos 1986. 397 S. (= III)

Die Trierer Dissertation von 1983 geht dem teils noch tastenden, nicht bloß terminologisch schwankenden Denken des frühen Tillich nach. Der erste Teil gilt, der Überschrift nach, dem philosophischen Gottesgedanken; tatsächlich wird mehr abgehandelt, außer dem vielschichtigen Problem von Form und Gehalt (das unmittelbar zum Thema gehört) das von Offenbarung, Grundoffenbarung und die Thematik des Dämonischen. Der zweite Teil sucht die Quellen auf: Plotin, Schelling, R. Otto, Barth.– T.s Ausgangspunkt ist – reformatorisch – der innere Widerspruch von Religionsphilosophie (die entweder ihr Objekt oder sich auflösen müßte), zurückverweisend auf den Selbstwiderspruch von Religion („Begriff einer Sache, die durch diesen Begriff zerstört wird"). Zur Lösung des Problems bestimmt T. Philosophie als Sinnprinzipienlehre (metalogischer Methode). Dabei geht es zentral um das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem: Sinngehalt und Sinnform (S. 34 f. bietet Verf. als Resultat minutiöser Lektüre ein Schema der unterschiedlichsten genaueren Bedeutungen von ‚Form' und

‚Gehalt'). Religion nun ist Richtung auf den unbedingten Sinn, und da diese Richtung nirgends fehlt, gibt es eigentlich keine Atheisten. Zugleich heißt dieses Gerichtetsein auch Glaube.

Als theoretische heißt die Ausrichtung Metaphysik. Sie darf nicht rational sein, sondern muß sich schöpferisch als abstrakter Mythos konstituieren, also in Aufnahme von Offenbarung. Hierbei lehnt T. eine natürliche Offenbarung (= deutscher Idealismus) ebenso ab wie eine übernatürliche (= Supranaturalismus, Durchbrechung der Natur und ihrer Gesetze). Offenbarung ist vielmehr das paradoxal-symbolische Kundwerden des Unbedingten im Bedingten; und selbstverständlich können Symbole das Unbedingte nicht adäquat ausdrücken. Wichtiges Fazit: „Dem Symbolbegriff Tillichs steht wohl am nächsten die ‚Chiffer' von Karl Jaspers" (112). Inwiefern kann dann aber, über T.s verengtes Offenbarungsverständnis hinaus (99), überhaupt von einer solchen die Rede sein (es sei denn in sehr vagem, allgemeinem Wortsinn)? – Um nun Symbole als solche erfahren zu können, bedarf der Mensch der „Grundoffenbarung". Verf. unterscheidet sie von der universalen Offenbarung als vorgängige Gottesgewißheit (in Verbindung mit der „intellektuellen Anschauung" und dem „Identitätsprinzip"). Kritisch fragt er nach ihrem Ausgewiesensein (124), worauf Rez. gern T. mit der Rückfrage beispränge, ob nicht ein transzendentaler Rückschluß möglich und genügend wäre. – ‚Gott' ist freilich nur ein Symbol für das eigentlich Gemeinte: das Unbedingte. Eigentümlich T.s Furcht vor mißbräuchlicher Objektivierung (und Verf. folgt ihm offenbar hierin), als gäbe es nicht in mindestens gleichem Maß die Gefahr einer Verdünnung ins Folgenlose (oder gar nicht Folgenlose, von Fausts „Gefühl ist alles", das natürlich keine Verbote erläßt, etwa zu Gretchens Schutz, bis zu heutigen Gestalten verwildernder Religiosität). Auf Stepuns Vorhalt, warum er, ‚Gott' meinend, ‚Kattun' sagen wolle statt umstandslos ‚Gott', antwortet T., solange die Menschen ‚Gott' nicht verstünden, bleibe er bei ‚Kattun', „*vorausgesetzt* (Hervorh. Sp.), sie verstehen, daß ich ihnen etwas von ‚Gott' sagen will" (128, auch II 57). Doch worauf stützt er seine Voraussetzung? Und machte er sie zu Recht, warum dann noch den Umweg?

Damit sind wir beim Thema des Dämonischen. Die Bestimmung des Rez. (1971), es sei „die Abgrund-Dimension am Grund-Abgrund des Unbedingten" ist in der Tat zu undifferenziert; aber ob sie wirklich einfachhin falsch war? Verf. will einen Dualismus bei T. ausschließen, indem er nicht bloß unterscheidet, sondern gar trennt zwischen a) (unbedingtem) Möglichkeits- und (bedingtem) Wirklichkeitsgrund, b) unbedingtem Grund-Abgrund und dessen Abbild im Bedingten (133). Doch weshalb geht er gar nicht auf die Möglichkeit eines Doppelgebrauchs von ‚dämonisch' ein als a) sündhaft, götzenhaft, idolisch, b) numinos-dämonisch? Wäre hier nicht stärker der Einfluß von Schelling und Plotin zu sehen? Gewiß sind Grund und Abgrund im Unbedingten eins und treten erst im Bedingten auseinander, doch hier in diesem qua bedingter Existenz. Schöpfung als Sündenfall; was sollte sonst auch die Rede vom Dämonischen als Symbol? Die Schwermut gehört zum Stand der reinen Kreatürlichkeit (III 131)! Warum umgeht Verf. sorgsam das Zitat Werke VI 64, wonach Entdämonisierung Entgöttlichung bedeute? – Dahinter sehe ich den Sachverhalt, daß der Wille zum Einen dualistisch werden *muß*. Natürlich ist das Monon Plotins weder stofflich noch böse (Möglichkeitsgrund!); aber notwendig geht aus ihm jene Vielfalt hervor, deren äußersten Saum die Materie bzw. das Böse darstellt. Anders bei der Annahme eines personalen Schöpfers, der frei-gebig Freiheit schafft, welche ihrerseits als *ihre* (Un-)Möglichkeit das Böse realisiert. – Plotin, Schelling ... immer wieder geht es um das Eine Selbe, besonders augenfällig im Plotin-Zitat S. 174: „Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut ..." Wäre derlei wirklich hilfreich für moderne Individuen in der „lonely crowd"? Warum orientiert sich ein christlicher Denker an solchen Konzepten, während es biblisch darum geht, Gottes Antlitz zu sehen, statt in den Spiegel zu blicken? Personal-christlich besteht im Gegenüber das Heil, nicht in einer Ganzheit durch Ipsation (wofür man heute bezeichnenderweise wieder den/die Androgyn[e] anbietet). Dankenswert die Rückfragen des Verf. an die Autoren wegen ihrer Ablehnung der Gottesbeweise; aber sie wäre in Richtung des Gesagten zu vertiefen, um zu überzeugen. (Daß Gott kein Ding unter Dingen sei – 207 –, muß man nicht bei Otto, Schelling und dem Neuplatonismus lernen.)

Was aber Gottes Jenseits zu Wissen und Erkennen betrifft, also den Ruf nach apophatischer, negativer Theologie, der alles Einheitsdenken als unablösbarer Schatten begleitet, möchte Rez. einmal die Frage zur Erwägung stellen, wieweit dies Bedürfnis in einem dialogischen Denken entfiele, das sich (in schönem Doppelsinn des Wortes) als Dank-Wissen verstünde statt als (Bacon →Hegel) „Macht" über das Gewußte. Wäre das nicht eine zentrale Frage auch und gerade an Tillich, der sich entschieden an monistischen Entwürfen orientiert, als sei die Mitte der christlichen Botschaft nicht die Dreieinigkeit? (Die Dogmatik bricht mit der Christologie ab; die „endgültige Stellung zur Trinität" könne erst nach „Betrachtung der Geistlehre gegeben werden" – III 356. Doch scheint die „immanente Trinität" keine Rolle zu spielen. Und Dreigliederungen eines Einerseits-andrerseits-ergo aufgrund der Zweieinheits-Struktur unseres „intellectus dividens et componens" sollte man nicht als Einlösung des Gebots grundsätzlicher „Trinitarisierung" der Theologie ausgeben – II 181 ›Wittschier‹.) – Die Werke Schellings hat T. (und damit gehen wir zum zweiten der drei Titel über) „verschiedene Male begeistert" durchgelesen (II 10). Er hat zwei Dissertationen über ihn verfaßt, beide fast ohne Echo in der Fachwelt – und dies nicht bloß wegen seiner souveränen Mißachtung der Sekundärliteratur. Genügt dazu die Bemerkung, daß T. „wohl eher zum systematischen Denken denn zu philosophie- und theologiegeschichtlichem Arbeiten" neige (12 – Schüßler)? Ein Systematiker, der sein Gegenüber (hier: Schelling) gar nicht recht wahrnimmt (und infolgedessen um so ungeschützter von ihm geprägt wird)? Der Verdacht auf ein recht diskutables Verständnis von Philosophie und Systematik bestätigt sich leider, wenn man (aus einem Vortrag von 1963) von dem Gedanken des Studenten liest – nicht etwa „noch", sondern „schon damals in ‹ihm›" –, „die Welt durch ein System des Denkens zu erobern" (14 f.). Wenn *das* Philosophie sein soll (statt etwa prinzipieller Reflexion auf Grunderfahrungen oder des Versuchs, zu verstehen, was ist, oder der Teilnahme am prinzipiellen Diskurs ...), dann kann es freilich nicht genug an negativer Theologie – und negativer Anthropologie geben! (Mit ausgerechnet diesem Text leitet Sch. dann auch die Dogmatik ein.)

Doch stellen wir den Sammelband im ganzen vor. Von dem zweiteilig geplanten Projekt einer Tillich-Biographie ist in New York die erste Hälfte erschienen: Paul Tillich. His Life and Thougth. Vol. I: Life. Die Fortsetzung ließ sich aus verschiedenen Gründen nicht realisieren. Dank des Einsatzes von Frau Albrecht, Studentin bei T. in Dresden 1928/29, seit 1948 in Zusammenarbeit mit ihm und seit 1958 Herausgeberin der Werke, erfüllt nun ein deutsches Sammelwerk die Aufgabe. Sechs der elf Kapitel hat *W. Schüßler* übernommen (passagenweise aus seiner Arbeit). Das Buch folgt dem Lebensgang, jeweils die Arbeiten einer Epoche darstellend (... bis zur Habilitation, Weltkrieg, Berlin, Marburg–Dresden, Frankfurt, New York I u. II ...), mit Ausnahme zweier Sonderkapitel am Ende zur Systematischen Theologie (*Wittschier,* von ihm auch New York II: 1950–55) und den Religiösen Reden (*Rössler,* auch zu 1914–18; als dritter Beiträger hat *Rolinck* Frankfurt: 1929–33 übernommen). Eine informative, so einfühlsame wie beeindruckende Darstellung des Lebenswerks eines großen Theologen und Philosophen („auf der Grenze") unserer Zeit. Verständlich, daß grundsätzliche Anfragen – zur Korrelationsmethode, zum „Gott über Gott", zu dem Symbolverständnis usf – zurücktreten.

In beiden Büchern wird schon Bezug genommen auf den dritten hier anzuzeigenden Titel, das Vorlesungsmanuskript von 1925. Hrsg. kann mit guten Gründen vertreten, daß dieser Text auch weiteren Veranstaltungen in Dresden und Leipzig (bis 1929) zugrunde lag; mit bezeichnenden Titeländerungen: Hauptprobleme des Christentums, Die religiöse Erkenntnis, Die religiöse Seinsdeutung ... Inzwischen hat sich sogar ein „Bücherzettel" gefunden, demzufolge der Reichl-Verlag in Darmstadt für 1930 die Dogmatik unter dem Titel „*Die Gestalt der religiösen Erkenntnis.* I. Grundlegung. II. Aufbau." ankündigt. (Hrsg. ist zudem bzgl. des ersten Teils in Cambridge [Mass.] fündig geworden: ein neues Msk. sollte die §§ 1–3 der Dogmatik ersetzen; darin wird auch der Namenwechsel begründet – lt. Verlagsmitteilung.) – Der ausgearbeitete Text umfaßt 68 Paragraphen bzw. Sätze. Diese Thesen werden jeweils auf zwei bis acht Seiten expliziert. Zwei Faksimilie-Seiten vermitteln etwas von der Mühe der Transkription. Nach einer Einleitung handelt T. erst die Schöpfungslehre ab, mit einem gewissen

Höhepunkt (wiederum) beim Dämonischen (das Tillich für besonders wichtig erachtete, vgl. I 133, II 71). Das reine Kreaturverhältnis (schon dies, wie angeführt, schwermütig) ist abstrakt, weil dem Geist nicht möglich; Geist aber besagt Zweideutigkeit (167), unvermeidlich offenbar, weil das Seiende sich vom Unbedingten „eben als Kreatürliches" verneint weiß (179). (Welch ein Schöpfungsverständnis – gegenüber dankbarer Anerkennung der „libera liberalitas" eines gönnenden Sein-Lassens! Und welche Hoffnungsperspektiven kennt eine derart heillose [reformierte?] Weltsicht?) Die Verbindung nun von reiner Kreatürlichkeit und Wesenswidrigkeit ergibt als das faktisch Konkrete das Dämonische: „Doppelheit" in der Natur (215) wie im Geist. – Teil II legt die Erlösungslehre vor. Dabei kommen Christologie wie Trinitätslehre zur Sprache; aber das Symbol des Sohnes „darf nicht in mythischer oder metaphysischer Weise zur Darstellung des innergöttlichen Lebens verwendet werden." Es drückt nur eine Beziehung des Seienden zum Unbedingten aus (354).

Alle drei Bücher sind sorgfältig gearbeitet, mit Personen- und Sachregistern. Hilfreiche Arbeitsinstrumente (redundant am ehesten I Zweiter Teil, weil in einer prekären Mitte zwischen philosophiegeschichtlicher Information und monographischer Diskussion). Auf ihrer Basis wäre nun das denkende Gespräch zu eröffnen; denn so schön das Péguy-Zitat ist, mit dem Sch. seine Dissertation schließt, so viele Fragen läßt es offen. In der Tat macht nicht Fehl(er)losigkeit eine Philosophie groß, aber auch noch nicht die Tatsache, daß sie sich geschlagen hat. Überhaupt geht es nicht um Größe, nicht einmal um Unruhe als solche, sondern um die Wahrheit und um den Weg auf sie hin. „Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit" (II 211), hat T. gepredigt. Ja. Aber der Weg, auf dem man geht und auf den man andere schickt, soll ein Weg zur Wahrheit sein (nicht alle Wege führen zu ihr). Zuerst hat Tillich die Säkularisierung seiner Zeit religiös „retten" wollen; das mißlang (Bonhoeffer: II 67). Dann gab es die weltweite Wirkung seines Redens vom „Gott" über Gott und Gott als Tiefe der Realität. Vielleicht sagt auch dieser sein späterer Beitrag – im Blick auf die modische „neue", mehr minder apersonale Religiosität – gerade nicht das, wozu christliches Zeugnis gegenwärtig (und nicht erst seit heute – Apg 4, 12) aufgerufen ist? J. Splett

2. Erkenntniskritik, Metaphysik usw.

Seebohm, Thomas M., *Philosophie der Logik* (Handbuch Philosophie 3). Freiburg/München: Alber 1984. 364 S.

„Philosophie der Logik" ist zu einem in den letzten drei Jahrzehnten immer häufiger verwendeten Fachterm geworden. Damit bezeichnet man sowohl einen erkenntnistheoretischen Standpunkt, der nur eine am Maßstab der exakten Logik gemessene Philosophie als rational gerechtfertigt anerkennen möchte, wie auch jene philosophische Teildisziplin, in der das Wesen und die Voraussetzungen der Logik als Werkzeug und Wissenschaft kritisch untersucht werden. Thomas M. Seebohm versucht in seinem Buch beiden Bedeutungen des Ausdrucks gerecht zu werden. Nach ihm mündete schon die von der natürlichen Sprache ausgehende Reflexion auf die Vorbedingungen exakten Denkens in eine „deskriptive Logik" aus, die gleichzeitig als Kriterium für das folgerichtige wissenschaftliche und philosophische Denken verstanden wurde (Teil I). Ebenso führte um die Jahrhundertwende die philosophische Kritik an dieser „traditionellen Logik" über eine vertiefte Analyse der natürlichen Sprachen zum Aufbau exakter und eindeutiger formalisierter Kunstsprachen und zur Entwicklung der zweiwertigen und extensionalen „klassischen Logik", die von ihren Vertretern wiederum als ein Kriterium verstanden wurde, vor dem sich jeder Wissenschaftler und Philosoph zu verantworten hatte (Teil II). Schließlich führte insbesondere seit der Mitte unseres Jahrhunderts der philosophisch-kritische Aufweis des Ungenügens dieser klassischen Logik sowohl für das alltägliche Sprechen wie auch für die Sprache aller Wissenschaften (Teil III) zur Entwicklung des nachklassischen Formalismus und zum Entwurf einer intensionalen, modalen, „nachklassischen Logik", deren Auswirkungen auf

wissenschaftlich-philosophische Problemstellungen noch nicht abzusehen sind (Teil IV).

Bei der Behandlung der deskriptiven Logik (Teil I) werden die klassischen Fragen nach dem Gegenstand, den Prinzipien und den Methoden der Logik und Bezugnahme auf ihren geschichtlichen Ort aufgegriffen und auch im Hinblick auf ihre späteren Modifikationen in der modernen extensionalen und nachklassischen Logik erörtert. Dankenswert ist dabei, daß nicht nur die Auffassungen von Logikern erwähnt werden, sondern daß auch auf die klassischen philosophischen Positionen in bezug auf das Wesen der Logik eingegangen wird, etwa auf die Auffassungen Kants, Hegels, Husserls und Heideggers. Fragen wie etwa, ob die Logik Organon oder Kanon der Wissenschaften ist, ob sie es mit den intensionalen Begriffsbeziehungen oder mit extensionalen Gegebenheiten zu tun hat, ob sie sich befriedigender auf dem Hintergrund einer nominalistischen, einer konzeptualistischen oder einer realistischen Auffassung verstehen läßt, welche Bedeutung eine Wahrheitstheorie für die formale Logik hat usw., werden anhand der jeweiligen Vertreter der verschiedenen Auffassungen und anhand ihrer jeweiligen Kritik erörtert. Schließlich wird noch auf die Mängel der traditionellen deskriptiven Logik hingewiesen, auf ihre zu starke Bindung an alltagssprachliche und mehrdeutige Sprachstrukturen, auf ihre mangelnde Systematisierung und vor allem auf ihr Ungenügen als Organon der Wissenschaften, ja selbst der Mathematik.

Bei der Darstellung der modernen „klassischen formalisierten Logik" (Teil II) wird sehr klar gemacht, wie einerseits die mehrdeutigen grammatischen Strukturen der Umgangssprache und die Entdeckung von Widersprüchen im Rahmen umgangssprachlicher und mathematischer Argumentation die Aufstellung solcher präzisierter und formalisierter Kunstsprachen notwendig machten, bei denen die logische Struktur eindeutig in der grammatischen Struktur der Sprachgebilde zum Ausdruck kommt. Es wird aber auch darauf hingewiesen, wie die extensionale Interpretation zunächst von den Vertretern der modernen Logik grundlos zur einzigen Norm allen logischen Denkens und Schließens gemacht wurde. Das darf jedoch nicht dazu führen, daß man die Bedeutung der Resultate einer solchen am Ideal des mathematisch-geometrischen Beweises orientierten Logik bestreitet. Denn erst im Rahmen dieser extensionalen Logik gelang es, ihre Widerspruchsfreiheit und ihre Vollständigkeit aufzuzeigen, d. h. ihr Genügen als Organon für die „exakten Wissenschaften".

Freilich sollte sich die Beschränkung auf eine rein extensionale Interpretation sehr bald als Hindernis erweisen, da große Bereiche des logischen Schließens nicht beachtet wurden, wie die Kritik an der klassischen Logik sehr schnell hervorzuheben begann (Teil III). Man sah bald ein, daß die klassische formalisierte Logik nicht die formalisierte Logik schlechthin ist und daß man zur Darstellung vieler logisch relevanter wissenschaftlicher Zusammenhänge auf eine intensionale Interpretation zurückgreifen muß, die es mit Begriffsbeziehungen und dem Sinn von Sprachgegebenheiten zu tun hat. Insbesondere konnte man zeigen, daß die klassische extensionale Form der Logik weder modalen Sachverhalten gerecht wird noch das konkrete Einzelne genügend berücksichtigen kann und daß außerdem gewisse Gesetze wie die sog. Paradoxien der Implikation und das Tertium non datur für logisch korrekt erklärt werden, obwohl sie für die natürliche Evidenz oder in gewissen konkreten Schlußsituationen nicht gerechtfertigt zu sein scheinen.

Das Schwergewicht scheint S. auf die Darstellung der Grundlagen und Konsequenzen der neuesten logischen Entwicklung legen zu wollen, die über die klassische Logik hinausgehend zu dem „universalen Formalismus" der „nachklassischen Logik" führt (Teil IV). Die Bedeutsamkeit dieser intensionalen nachklassischen Logik nicht nur für Bereiche, die im Rahmen der klassischen Logik ausgespart werden mußten, sondern auch für die traditionellen ontologischen und erkenntnistheoretischen Probleme wird gut herausgearbeitet. Erst in der nachklassischen Logik ist es möglich, den verschiedenen Modalitäten gerecht zu werden. Insbesondere weist S. jedoch darauf hin, daß erst diese Erweiterung der Logik möglicherweise eine Grundlage dafür schaffen kann, daß die pragmatische Dimension des Denkens und Argumentierens einer systematischen Behandlung zugänglich gemacht wird, da in ihr der sprechende, denkende und argumentierende Mensch in seiner konkreten Einzelsituation eine Rolle spielt und sie im

alltäglichen Sprechen und Schließen ständig relevant ist. Eine kurze formale Behandlung der klassischen Logik durch S. und der nachklassischen Logik durch *Glen Helman* schließt das Buch ab.

Die thematische Struktur des Buches hat zur Folge, daß der zu behandelnde Gegenstand mehr ideengeschichtlich als systematisch angegangen wird und daß die historischen Positionen mehr dargestellt als kritisch durchleuchtet werden. Ein solches Verfahren kann bei einer Philosophie der Logik gerechtfertigt werden, weil die verschiedensten Standpunkte in bezug auf die Logik im Laufe der geschichtlichen Entwicklung selbst hinterfragt und durch Resultate der Logik teilweise widerlegt worden sind. – Will man einen übergreifenden und umfassenden Überblick über die Problemgebiete und die Problemlage der Philosophie der Logik haben, so kann S.s Arbeit nur empfohlen werden. R. Carls S.J.

Ebeling, Hans, *Das Verhängnis. Erste Philosophie.* Freiburg/München: Alber 1987. 104 S.

„Erste Philosophie", so beginnt der Verf. seine Ausführungen, „sucht nach letzten Gründen. Scheitert sie dabei oder kommt sie dabei ins Ziel, so bleibt ihr in einem wie im anderen Falle die Anerkennung eines Verhängnisses. Anders die Praktische Philosophie: für sie besteht in beiden Fällen die Notwendigkeit des Widerstands" (9). Es gibt für E. also einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem, was er Erste Philosophie nennt und dem, was er Praktische Philosophie nennt. Die letzten Gründe des Widerstands, so betont er, beziehen sich auf „*unsere* Konstruktion derjenigen Welt, die es nicht gibt, die aber zu fordern ist" (ebd.). Die Erste Philosophie habe hingegen „prinzipiell nichts zu fordern, sondern einzusehen" (ebd.). Sie müsse verstanden werden als „rekonstruktive Entsprechung zum ersten Gegebenen" (ebd.). Was aber jenes erste Gegebene ist, darüber läßt E. keinen Zweifel. Es ist dasjenige, was als Zufall, Schicksal oder Geschick vorhanden ist. Am äußersten Rand der Moderne hat das, was auf diese Weise verhängt ist, die Gestalt der der Moderne eigenen Vernunft oder Unvernunft.

E. bemüht sich nun im einzelnen, ein solches Konzept von Erster Philosophie in Beziehung zu setzen zur Tradition der neuzeitlichen Metaphysik, die sich spätestens seit Kants „Destruktion der ihm überlieferten und in der Tat unrettbaren Metaphysik der Grenzüberschreitungen" (10) der Frage nach dem ‚quid iuris' ausgesetzt sieht. Als einen von vornherein schwachen Kandidaten für die Legitimationsfähigkeit der Metaphysik wertet er den „Aufstand Nietzsches" und dessen „Ausbruch in die angeblich ewige Wiederkehr des Gleichen" (ebd.). Wichtiger hingegen ist ihm zufolge, vor allem wegen ihrer bedrängenden Konsequenzen, die Frage Heideggers nach der Vernunft des Seinsgeschicks. Dieser Frage geht er im ersten Teil seiner Untersuchung nach, da er der Überzeugung ist, Erste Philosophie sei auch heute nicht möglich ohne den allerdings „strapaziösen Rückgang auf Heidegger" (15). – Konkret setzt er sich kritisch mit Heideggers „in die angebliche Versammlung der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen auslaufenden Bewegung des ‚Geschicks'" (11) auseinander. Er moniert nicht nur, daß die „Kontexte der Sterblichen, eben die Göttlichen ineins mit Erde und Himmel" (30) sich plausibler Nachkonstruktion entzögen, sondern wendet sich auch gegen die „Unvernunft des bloß ohnmächtigen Ausgeliefertseins" (23) ans Geschick. Daher geschieht für ihn in der Metaphysik des späten Heidegger ebensowenig wie in der klassischen Metaphysik eine „Vermittlung von Vernunft und Unvernunft" (36); zudem bleibt in beiden Fällen „das Verhängnis selbst ebenso unerfahren wie ungedacht" (37). Gleichwohl ist E. zufolge dem Heideggerschen ‚Gestell', das dem Geschick bekanntlich vorgelagert ist, nicht jede Vernunft abzusprechen, wenn diese Vernunft auch als eine solche zu denken ist, die schließlich ausläuft ins ‚Gerüst'.

Die Metaphysikdiskussion der Gegenwart ist jedoch nicht bloß durch das Denken des späten Heidegger bestimmt, sondern nicht minder durch das Systemdenken Luhmanns, mit dem sich E. im zweiten Teil seiner Untersuchung auseinandersetzt als der „beherrschende(n) Metaphysik der Gegenwart" (11). Für Luhmanns Denken ist es nach E. wesentlich, daß es diesem gelingt, „eine quasi-moderne, tatsächlich aber der Struktur nach frühneuzeitliche Metabiologik als Surrogat der Metaphysik aufzu-

bauen, also Machiavelli und Hobbes systemtheoretisch zu erneuern und dadurch auch noch die Grobschlächtigkeit Nietzsches zu überholen" (62). Re vera stelle diese Metabiologik „die derzeitige Vollendung des europäisch-amerikanischen Nihilismus" dar, „daß es nämlich mit der ersten Philosophie nichts sei und daß dies gut kompensabel sei durch die Feier des Lebens" (ebd.), demgegenüber die Vernunft lediglich die Funktion eines Überbaus habe. Daher setze Luhmann die von Heidegger bekämpfte Seinsvergessenheit der Metaphysik „lediglich so fort, daß sie erst recht zur gesteigerten Vernunftvergessenheit wird" (63). Analog zu Heidegger verfehlt also auch Luhmann „die Geschichte der Metaphysik ein weiteres und für die Gegenwart repräsentatives Mal" (ebd.).

Als Fazit bleibt: „Die einseitige Unterordnung der Zeit unter die Vernunft führt zur klassischen Metaphysik der *Seins*vergessenheit. Die ebenso einseitige Unterordnung der Vernunft unter die Zeit führt zur Heideggerschen *Vernunft*vergessenheit. Die prinzipielle Gleichgültigkeit gegenüber dem einen wie dem anderen ermöglicht die Metabiologik als Surrogat der Metaphysik" (65). Diesen „Varianten verhängnisvoll einseitiger oder gleichgültiger Deutung des Verhängnisses" (ebd.) gilt es für die Erste Philosophie zu entgehen. Darauf geht E. im dritten und abschließenden Teil seiner Untersuchung ein. Seine These, die spekulative Vernunft sei „so wenig wie die Erste Philosophie selbst Befreiung vom Verhängnis, sondern ... nur Bedingung der Möglichkeit, das Verhängnis offenzulegen als Erste Philosophie." (90). Dabei ist für ihn klar: Das eigentliche Verhängnis der Metaphysik ist „das Verhängnis des Todes" (80), wobei er konkret an den „Holozid als Mega-Tod" denkt und nicht an den „individuellen Tod als jenen Todestyp", der es Kant noch erlaubte, von den vernünftigen Sterbewesen zu sprechen als einer „Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist" (ebd.). Insofern inzwischen der Holozid das eigentliche Verhängnis ist, ereignet sich Theorie „im Ansichtigwerden des Ausgeliefertseins aller Vernunfttätigkeit an den allgemeinen Tod" (83 f.). Zugleich aber muß es die Absicht der Theorie sein, „daß dies nicht geschehen *solle*, und zwar aus Gründen der Selbsterhaltung der Vernunft" (84). An dieser Stelle wird die Vernunft selbst praktisch. E. präzisiert: Die prima philosophia sei zunächst freilich „uninteressiert an der praktischen Widerständigkeit der vernünftigen Freiheit, da ganz interessiert an der theoretischen Widersetzlichkeit der Theorie selbst in der Welt" (85). Denn dies sei ihr Proprium, daß „sie die Subjektivität selbst im Verhängnis ermittelt" und damit „die Grundlage im verhängnisvollen Dasein *vor* der Praxis des Widerstandes und *vor* der Ästhetik des Abschieds" (ebd.). Faktisch könne es jedoch nicht bei dieser Praxisabstinenz der Ersten Philosophie bleiben. Denken wir nämlich „*zu Ende*, wohin es das Sein als Gerüst und damit die Formation der Metaphysik selbst treibt, so wird erkennbar, daß die Erste Philosophie nicht nur in *einem* Punkt wenn auch von grundsätzlicher Bedeutung praktisch sein muß, sondern an *allen* Knotenpunkten der Theoriebildung selbst" (94). E. spricht hier von einem „Grund-Riß der Metaphysik" (93), die von ihren Anfängen her zwar um das Sollen prinzipiell unbesorgt und vollauf beschäftigt mit dem Sein, angesichts der externen Gefährdung sich nicht länger dem Problem des Sollens verschließen kann. Erste Philosophie vollzieht sich vielmehr als „Standhalten im Zusammenbruch" (96).

Abschließend geht E. noch auf die Nähe einer so verstandenen Philosophie zur Letzten (weil unüberholbaren) Religion ein. Unbeschadet aller Differenz – beide bleiben, wie E. sagt, „getrennt durch die Setzung einer endlichen und einer unendlichen Subjektivität" (97), – glaubt er von einer Annäherung der Letzten Religion an die Erste Philosophie reden zu können, da auch jene „überfordert ist durch eine neue und keinem Gotte anzulastende Eschatologie des Seins" (98). Umgekehrt nähert sich s. E. aber auch „die Erste Philosophie dem Tode Gottes an, indem sie Theorie deutlicher als je *aus* dem Tod entspringen läßt" (ebd.). Allerdings ist E. der Meinung, diese Konvergenz von Philosophie und Religion liege „auf einem so fernen Plateau, daß auch von ihr keine zeitgemäße Alltagswirkung ausgehen" könne, „sondern höchstens die religionsphilosophische Einsicht, daß das Kreuz Christi tatsächlich das Kreuz der menschlichen Gattung sein könnte" (ebd.). – Soviel zum Gang von E.s Untersuchung, die an das Metaphysikproblem gewiß unkonventionell herangeht. Denn „mit den gegenwärtigen Be-

mühungen der Restauration der Metaphysik" hat sie nach seinen eigenen Worten „nichts zu schaffen" (96). Einzig auf die freilich andersgeartete denkerische Anstrengung D. Henrichs in Sachen Metaphysik weist E. hin. Gleichwohl bleibt sein Versuch in mancher Hinsicht bedenkenswert. Das von der klassischen Metaphysik her vertraute Problem der Vernunft des Ganzen wird, wenn auch in ganz anderer Akzentuierung, wieder aufgenommen. Gleiches gilt für das Problem der sog. reinen Theorie, der sich die Metaphysik bekanntlich seit ihren Anfängen verschrieben hat.

Schließlich sei E.s Rekurs auf eine heute vielerorts inkriminierte subjektivitätsphilosophische Argumentation ausdrücklich vermerkt. Vor allem aber ist auch in diesem Werk des Verf.s der lange Schatten Heideggers unübersehbar. Auch wenn E. alles andere als ein orthodoxer Heideggerianer ist, so liegt der Reiz seiner Veröffentlichungen nicht zuletzt darin, daß er bei allem entschiedenen Widerspruch im Detail Heideggers Denkmotive aufgreift und in einer gewandelten philosophischen und politischen Situation zur Diskussion stellt. H.-L. Ollig S. J.

Hübner, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos.* München: Beck 1985. 465 S.

Seit geraumer Zeit ist der Mythos nicht länger ausschließlich Domäne der Künstler, der Historiker, Ethnologen und Religionswissenschaftler. Philosophen, die sich bislang als Sachwalter des „Logos" verstanden, weigern sich, mythisches Denken als überwundene Geisteshaltung zu diskreditieren. Plötzlich wird ihm eine Rationalität sui generis zugebilligt und eine Leistungsfähigkeit in puncto Wirklichkeitsbewältigung und sozialer Integration bescheinigt, die unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation überlegen sein könnte. Die Krise der europäischen Totalitätsvernunft und die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in der Philosophie wecken nun auch das systematische Interesse an längst totgeglaubten Weltdeutungen und Erfahrungsweisen.

H.s Beschäftigung mit dem Mythos zielt nun nicht auf eine Restauration mythischer Weltsicht ab, auf eine neue Gläubigkeit an numinose Mächte. Er möchte im Anschluß an seine Publikation: „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft" (Freiburg ²1979) einen weiteren Beitrag leisten zur aktuellen Debatte um die Grundlagenkrise der neuzeitlichen Rationalität, die paradigmatisch zum Vorschein gekommen ist in den empirischen Wissenschaften und in der Aufklärungsphilosophie Kantischer Prägung (H. verwendet die Chiffre: „Wissenschaft"). Ihre Prätention, schlechthin „wahr" zu sein, d. h. invariante Strukturen von Vernunft und Wirklichkeit abzubilden, lebt vom Vorurteil der Irrationalität früherer Bewußtseinsformationen, mögen sie nun Mythos, Religion oder Metaphysik heißen. – Insofern H. aufzeigen kann, daß der Mythos seinerseits rationale Züge aufweist und Dimensionen der Wirklichkeit erfaßt, die das „wissenschaftliche" Erfahrungsssystem aufgrund seiner ontologischen Präsuppositionen auslassen muß, gelingt es ihm, die Programmatik des Titels (die Beantwortung der „Wahrheitsfrage": 82; 90) einzulösen und den Universalitätsanspruch der Wissenschaft zu relativieren. – H. wählt den erkenntnistheoretischen bzw. den wissenschaftstheoretischen Zugang (90 f.). Von daher lassen sich die Begriffe des „Mythos" und der „Wissenschaft" wie folgt bestimmen: beide verkörpern irreduzible Denk- und Erfahrungssysteme mit einer je spezifischen „Ontologie" (90), die die apriorischen Bedingungen der Gegenstandskonstitution und der Wirklichkeitsverarbeitung repräsentiert. H. vertritt im Grund eine modifizierte Kantische Erkenntnistheorie, dergemäß das Apriori einer möglichen Erfahrung historisch variant und kontingent konzipiert werden muß.

Im ersten Teil des Buches rekonstruiert der Verf. mit Hilfe einiger Landschaftsgedichte Hölderlins sein Paradigma mythischer Weltsicht. Des weiteren argumentiert H. zugunsten der These der historischen Kontingenz der neuzeitlichen Wissenschaft, indem er zeigt, wie sich die ontologischen Voraussetzungen der Physik seit Descartes und Newton und noch bei Einstein und Bohr keineswegs empirischer Evidenzen verdankten, sondern von zeitbedingten theologischen und metaphysischen Spekulationen gespeist wurden. – Im zweiten Teil kontrastiert der Verf. die ontologischen Grundannahmen der Wissenschaft mit denen des griechischen Mythos. Hervorstechend ist die klare Systematisierung der ontologischen Konstanten auf beiden Seiten, was der Herausarbeitung der spezifischen Differenzen nur förderlich ist: etwa hinsichtlich der

Konstitution möglicher Gegenstände (materieller Gegenstand an einer Raum-Zeit-Stelle vs. Gegenständlichkeit als Einheit von Materiellem und Ideellem, als mythische Substanz und numinose Wesenheit), der Beschreibung regelhafter Abläufe (mittels Naturgesetzen bzw. geschichtlichen Regeln vs. mythischer Ursprungsgeschichten: archái), der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine (mittels Allgemeinbegriffen vs. numinoser Eigennamen). – Daß das inhaltliche Interesse H.s am Mythos nicht marginal ist, bezeugt die Fülle der liebevoll eingeflochtenen Belege aus der griechischen Mythologie, der Tragödie, dem Epos und der vorsokratischen und platonischen Philosophie. – Der dritte Teil trägt die Hauptlast der Argumentation zugunsten der Rationalität des Mythos. Weil der Mythos eine systematisch explizierbare Ontologie zur Voraussetzung hat, wodurch definiert ist, was innerhalb seiner Wirklichkeitsdeutung möglicher Gegenstand ist (184 f.), kann er auch sämtliche Kriterien von Rationalität erfüllen, deren wichtigstes für H. die „empirische Intersubjektivität" darstellt. Denn auch im Mythos läßt sich intersubjektiv verbindlich entscheiden, unter welchen Bedingungen eine Erfahrung anerkannt werden kann und als Anwesenheit und Wirksamkeit numinoser Mächte gelten darf. Die Wissenschaft, so lautet die Kernthese des Buches, ist dem Mythos hinsichtlich ihrer empirischen Begründung und Rechtfertigung gar nicht überlegen. Denn die „reine Erfahrung ist im Mythos genauso stichhaltig wie in der Wissenschaft" (270). „Nackte" Tatsachen existieren nicht. Jede Erfahrung ist „historisch relational" (270) auf bestimmte kontingente Denk- und Erfahrungssysteme hin. Die Wissenschaft ist, entgegen neuzeitlichen Vorurteilen, nicht empirisch überzeugender oder von zwingenderer Rationalität als der Mythos. Ihre Überlegenheit ist allein eine „faktisch-historische" (270), sicherlich aufgrund ihrer technischen Erfolge. H. fragt sich, ob aber die Betonung „operativer Rationalität" ihrerseits rational sei (283). Hinter der Option für die expansive Naturbeherrschung stehe eine bestimmte Glücksidee: die optimale Befriedigung materieller Bedürfnisse (367). Es sei aber ein Irrtum zu glauben, was immer technisch machbar gewesen wäre, hätten die Menschen aller Zeiten auch gewollt (283). „Für den mythischen Menschen war Glück jene Eudaimonia, die in der Epiphanie einer Gottheit gipfelt; für den Menschen des Mittelalters war es die Beatitudo, die sich in der visio dei vollendete. In beiden Fällen war Glück, ganz anders als heute, ohne Einklang mit dem Numinosen ... undenkbar." (368) – Angesichts der These von der rationalen Gleichrangigkeit des Mythos und der Wissenschaft erscheint mir H.s Verfahren, den Leitfaden für seine vergleichende Ontologie vom wissenschaftlichen Weltbild her zu entwickeln, anfechtbar, ebenso wie er auch die Standards von „Rationalität überhaupt" (etwa das Element der „empirischen Intersubjektivität") der Wissenschaft entlehnt. Liegt darin nicht doch ein gewisser Vorzug der neuzeitlichen Vernunft, daß sie bei aller Engführung auf technische Rationalität dennoch das Instrumentarium und die Methode der kritischen Reflexion bereithält, deren der mythische Mensch unfähig gewesen wäre? – Im vierten Teil versucht der Verf., Spuren mythischer Erfahrung in der modernen Malerei, der heutigen Politik und der christlichen Religion zu orten. In Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hält er an mythischen Elementen der Christologie und der Soteriologie fest, die man nur um den Preis der Selbstaufhebung des Christentums tilgen könne (338). Da es, wie der Verf. aufgewiesen zu haben meint, überhaupt keinen theoretisch zwingenden Grund gebe, mythische Elemente apriori als irrational zu denunzieren, werde dem modernen Zeitgenossen im Glauben an den „Christus-Mythos" auch kein „sacrificium intellectus" aufgebürdet (343).

Zuletzt macht der Verf. mit der These der rationalen Gleichwertigkeit von Mythos und Wissenschaft Ernst, indem er versucht, mit Hilfe des Hölderlinschen und Wagnerschen Mythos vom „Untergang des Mythos" die Ablösung mythischen Denkens durch die wissenschaftliche Rationalität zu erklären: Geschick.

Der „Zwiespalt" in unserer technisch-industriellen Zivilisation und das Ungenügen rein technischer Problemlösungen verlange für die Zukunft, so H.s Schlußwort, eine „Kulturform ..., in der Wissenschaft und Mythos weder einander unterdrücken noch unverbunden nebeneinanderher bestehen, sondern in eine durch das Leben und das Denken vermittelte Beziehung zueinander treten. Wie das aber möglich sein soll, davon wissen wir heute noch nichts." (410) H. Watzka S. J.

Brugger, Walter, Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. München: Wewel 1986. 501 S.

In dieser Anthropologie geht es um diejenigen den Menschen betreffenden Fragen, die in der klassischen Tradition behandelt wurden, längst bevor sich in der Philosophie die Bezeichnung „Anthropologie" herausgebildet hat. Nach einführenden Vorüberlegungen über die Bedeutung von „Mensch" erörtert B. die „Namen unserer Wissenschaft", gibt dabei aber der Sache nach an, worum es ihm geht, nämlich um eine Wissenschaft „von den letzten Gründen des Menschseins", weshalb das „mittelbare Objekt" der phil. Anthropologie „die menschliche Seele" sei (Nr. 052). Damit steht dieses Werk in der klassischen Tradition, die von Aristoteles' „De anima" an die Philosophiegeschichte durchzieht. Darum widmet sich der größte Teil dieses Werks den spezifischen Tätigkeiten der Menschenseele, Erkennen und Streben, sowie dem Wesen dieser menschlichen Seele. Demgegenüber spielen andere anthropologische Themen wie Leiblichkeit, Gefühl, Sozialität, Geschichtlichkeit und Religiosität des Menschen nur eine bescheidene Nebenrolle. Durch die Frage nach dem Einheitsprinzip des Menschen gelangt B. zum Ich und zur menschlichen Seele, deren grundlegende Vermögen sodann ausführlich diskutiert werden. Als erstes wird das menschliche Erkennen analysiert. In bezug auf die Sinneserkenntnis wird dabei herausgearbeitet, daß sie übermateriell und zugleich aktiv wie passiv ist, wobei B. die scholastische „Species"-Lehre erläutert. Anschließend geht es um die Weise, wie sich die Sinneserkenntnis durch einigende und ergänzende Vermögen zu einer Synthese zusammenfügt. Ein wenig irreführend scheint mir dann freilich der Titel „Immanenz und Transzendenz der Sinneserkenntnis" (Nr. 335), geht es dabei doch nicht, wie man annehmen könnte, um die Frage, ob und in welchem Umfang sinnliches Erkennen die Bewußtseinsimmanenz transzendiert, sondern um die Spezialfrage, ob zu diesem Erkennen eine zusätzliche Form erforderlich ist. Den nächsten großen Komplex stellt die Untersuchung von Verstand und Vernunft dar, die nach B. keine zwei verschiedenen Vermögen darstellen, sondern zwei verschiedene Funktionen desselben Vermögens. Objekt des Verstandes ist das Seiende als solches in seinem unbegrenzten Umfang. Sodann erörtert B. die Immaterialität des Verstandes, die aber mit der äußeren Abhängigkeit des Verstandes von der Materie vereinbar ist, was eine völlig unvermittelte Schau des Geistigen (natürlicherweise) ausschließt. Die Ausführungen über Spontaneität und Rezeptivität des Verstandes stellen dar, wie in aristotelisch-thomistischer Sicht Sinneserkenntnis und Abstraktion mittels der Aktivität des Verstandes zu wahrer Erkenntnis des Seienden führen. Grundlegender Akt des Verstandes ist jedoch nicht die Abstraktion, sondern eine gewisse Intuition, auf der alle weiteren Denkschritte aufruhen. Im folgenden diskutiert B. die Möglichkeit der Erkenntnis der Einzeldinge, sodann das menschliche Gedächtnis sowie Urteilen und Schlußfolgern und die Frage der Vermittlungen zwischen dem Denken und seinen Objekten sowie seinen inneren wie äußeren Ausdrucksformen.

Das zweite große Thema ist mit „Streben, Lieben" überschrieben (Nr. 4). Nach einigen grundsätzlichen Hinweisen auf Unterschied und Zusammenhang von Erkennen und Streben sowie auf das sinnliche Streben kommt B. zum Hauptthema dieses Abschnitts, zur Analyse des menschlichen Willens. Dessen Objekt sei das Gute, das als unvermischt erfaßtes nicht zurückgewiesen werden könne, wohl aber als begrenztes. Damit leitet der Gedankengang bereits über zum ausführlich behandelten Thema der Willensfreiheit. Nach der Klärung der verschiedenen Bedeutungen des Willentlichen und der Freiheit bringt B. verschiedene Argumente zum Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens: aus dem individuellen und sozialen Bewußtsein, aus der Sittlichkeit und aus der Geistnatur des Willens sowie seinem unendlichen Formalobjekt. Unter dem Titel „Die Natur der Willensfreiheit" (Nr. 443.2) greift B. zunächst die theologische Problematik des Gott-Mensch-Verhältnisses angesichts der Willensfreiheit auf, um von hier aus zu einer differenzierten Analyse der menschlichen Freiheit zu gelangen, als deren eigentlichen Kern er die Spezifikationsfreiheit (das „eine oder andere wollen zu können") herausstellt, die von der Gegensatzfreiheit (gegenüber Gut und Böse) und der Vollzugsfreiheit („etwas zu wollen oder nicht zu wollen") zu unterschei-

den ist und diesen letzteren beiden zugrunde liegt (Nr. 443.221). Dies wird ausführlich erörtert und verteidigt. Nach einigen kurzen Ausführungen über das Gefühl wird der zweite große Themenkomplex angeschnitten, der die metaphysischen Aussagen über die menschliche Seele betrifft. Die Seele sei geistig, einfach und in jedem Menschen nur eine einzige. Breiten Raum nimmt die Erörterung des Leib-Seele-Problems ein, das im aristotelisch-thomistischen Sinn beantwortet wird: Leib und Seele bilden eine substantielle Einheit, während monistische und dualistische Theorien dem Menschen nicht gerecht werden. Der nächste größere Abschnitt wendet sich Fragen zu, die philosophisch-theologischer Natur sind. Es geht um Ursprung und Ziel der menschlichen Seele. In Auseinandersetzung mit der Frage des besonderen Eingreifens Gottes in die Welt sowie mit der Evolutionstheorie vertritt B. eine kreatianistische Position, nach der jede einzelne menschliche Seele „durch eine besondere Schöpfung auf Gott" zurückgeht (Nr. 711.3), was dennoch bedeute, daß durch die Eltern „der ganze konkrete Mensch" gezeugt werde (Nr. 713.4). Als Ziel des Menschen wird im letzten die Glückseligkeit, im irdischen Leben eine relative Vollkommenheit angegeben. Schließlich wird die These, daß die menschliche Seele „ihrer Natur nach unsterblich" sei (Nr. 733), aus deren Geistigkeit, ihrem Naturstreben nach Ewigkeit und von der Ethik her begründet. Es folgen noch einige Überlegungen zur Seinsweise der „getrennten Seele" und zur Gottähnlichkeit des Menschen kraft seiner Geistnatur. Damit sind die wesentlichen Sachaussagen beendet, und es folgen noch einige kürzere Erörterungen, die oben bereits erwähnt wurden. Das Werk schließt mit einem immensen, 100 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis zu allen behandelten Themen und einem Personen- und Sachverzeichnis.

B. hat sein Werk, das er als ein „kurz" gefaßtes „Lehrbuch" (Vorwort) verstanden wissen will, sehr detailliert nach dem System der Dezimalklassifikation untergliedert und diese gesamte Gliederung ins Inhaltsverzeichnis übernommen, das auf diese Weise über 20 S. lang wird. Ob das nicht doch des Guten ein wenig zu viel war? Bei den verschiedenen Fragestellungen werden für gewöhnlich zuerst die Begriffe erklärt, dann die wichtigsten philosophischen Positionen erwähnt, daraufhin die eigene Position dargestellt und begründet und schließlich Einwände beantwortet. Natürlich müssen die andersgearteten Positionen zusammenfassend und schematisch referiert werden, was immer zu gewissen Vereinfachungen nötigt. Gelegentlich kann dies aber auch zu unannehmbaren Klassifizierungen führen, wenn z. B. Erklärungen der Sinneserkenntnis, die zugestandenermaßen dem Leib eine Mitwirkung zugestehen, oder gar Descartes' Auffassung der Sinneserkenntnis als monistisch bezeichnet werden (Nr. 321.2). Dankenswerterweise ist B. immer bemüht, die verwendeten Begriffe zunächst zu erklären. Dennoch stellt sich gelegentlich die Frage, ob nicht für den mit der Scholastik nicht vertrauten Leser manche Argumentationen zu knapp skizziert werden (z. B. Nr. 441.22). Ein wenig schade finde ich, daß die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft praktisch nur einmal erwähnt wird (Nr. 332.121) und sonst nur vom Verstand die Rede ist. In manchen Fällen bleibt, wie mir scheint, auch die Schwierigkeit, bestimmte Positionen miteinander zu vereinbaren, die B. vertritt. Dies gilt z. B. für die Behauptung, ein Willensakt könne nicht erzwungen werden (Nr. 442.21), und die folgende These, der Wille könne das als solches erkannte unvermischte Gut nicht zurückweisen. Auch die Vereinbarung der kreatianistischen Position mit der These von der Zeugung des ganzen konkreten Menschen scheint mir nicht unproblematisch zu sein. Eine grundsätzlichere Frage ergibt sich freilich m. E., wenn zum einen die Anthropologie im wesentlichen aus einer metaphysischen Seelenlehre besteht, zum anderen aber die These der substantiellen Leib-Seele-Einheit vertreten wird: Müßte man dann nicht doch der menschlichen Leiblichkeit mehr Raum geben? Damit verbindet sich auch die Frage, inwieweit bei der Erörterung der Sinneserkenntnis heutzutage nicht stärker auf empirische Forschungen eingegangen werden müßte – was freilich ein sehr schwieriges und wohl nie ganz zufriedenstellend zu lösendes Problem darstellt. Vielleicht wäre es bei den Argumenten zugunsten der Willensfreiheit günstig gewesen, als Ergänzung auch die Unhaltbarkeit des Determinismus durch einige Argumente aufzuzeigen. – Natürlich lassen sich bei einem solch umfangreichen und gründlichen Werk auch noch manche andere Fragen stellen, aber dies mindert nicht den Wert eines solchen Buches,

das sicher als eine hervorragende Darstellung klassisch-scholastischer oder, wie man sie auch nennen könnte, metaphysischer Anthropologie zu gelten hat.

H. Schöndorf S.J.

Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 540 S.

Nach seinen Monographien „Grundzüge der Christologie" (1964) und „Wissenschaftstheorie und Theologie" (1973) hat P. eine „Anthropologie" vorgelegt. Darin wird einerseits in einer weitausgreifenden Diskussion der Ertrag philosophischer und humanwissenschaftlicher Forschungen zu dieser Thematik aufgearbeitet. Andererseits geschieht diese Aufarbeitung „in theologischer Perspektive". Das Werk will als „fundamentaltheologische Anthropologie" (21) verstanden werden. Den Hintergrund für die Unumgänglichkeit eines solchen Unternehmens sieht der Vf. in der neuzeitlichen Wendung zum Subjekt, wie sie in Philosophie und Theologie zu beobachten ist, und in der ihrzufolge zunehmenden „Konzentration der Begründungsproblematik der neuzeitlichen Theologie auf das Verständnis des Menschen" (12). Dazu kommt die Ausfächerung der Wissenschaft vom Menschen in die modernen Humanwissenschaften mit ihrer weitgehend kritischen oder gleichgültigen Haltung der religiösen Dimension gegenüber. Auf diese Diskussionslage muß sich die Theologie einstellen. „Niemand kann sich die Problemsituation aussuchen, in der er mit seinem eigenen Beitrag eingreifen möchte ... Das gilt auch für die christliche Theologie ..." (15). Durch eine nur autoritativ begründete Glaubensforderung kann sie ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht gerecht werden. Zu erwarten ist vielmehr von ihr eine „Auseinandersetzung um die Frage, ob Religion unerläßlich zum Menschsein des Menschen gehört oder im Gegenteil dazu beiträgt, den Menschen sich selber zu entfremden" (15). Diese Auseinandersetzung kann freilich nur auf dem Boden einer allgemein zugänglichen anthropologischen Diskussion geführt werden. Läuft dies nicht aber auf eine Auslieferung der Theologie an die säkularen Wissenschaften und auf eine Preisgabe ihres ureigenen Gegenstandes hinaus? Auf diesen Einwand antwortet P. mit einer differenzierten Methodik. Zwar ist der dialektischen Theologie darin recht zu geben, „daß nicht die religiöse Erfahrung des Menschen, sondern die Gottheit Gottes für die Theologie der Sache nach an der ersten Stelle stehen muß" (16). „Dennoch kann die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten, wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert" (16). Die Theologie hat so die Entschiedenheit ihres Wahrheitsanspruches zu verbinden mit der Offenheit für seine Bewährung in dieser Auseinandersetzung. Dies ist von seiten der Theologie zugleich ein Akt „kritischer Aneignung der Anthropologie" (19). Denn es muß ihr darum gehen, „die von den anthropologischen Disziplinen beschriebenen Phänomene des Menschseins theologisch in Anspruch zu nehmen. Das geschieht, indem ihre säkulare Beschreibung als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte angenommen wird, die dadurch zu vertiefen ist, daß an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird. Die Vermutung, daß sich solche Aspekte an den von anderen Disziplinen erforschten Sachverhalten im einzelnen aufzeigen lassen, ist die Generalhypothese, die das Vorgehen dieser Untersuchung bestimmt und die sich in den Einzelerörterungen bestätigen muß" (19f.).

In den neun Kapiteln des Buches, die in drei Teilen zu Dreiergruppen angeordnet sind, wird nach dieser Methodik verfahren. Inhaltlich geht es im Teil I um die „Natur des Menschen" und dabei um die klassischen Themen der theologischen Anthropologie, nämlich Gottebenbildlichkeit und Sünde. Teil II behandelt die Einheit von Individualität und Sozialität und Teil III die „gemeinsame Welt" nach den Seiten der Kultur, der gesellschaftlichen Institutionen und schließlich der Geschichte. Da der Leser Gefahr läuft, sich in der immensen Stoffülle zu verlieren und so dem Werk in seiner einheitlichen Konzeption nicht gerecht zu werden, tut er gut daran, die Orientierung zu beherzigen, die ihm P. im Vorwort an die Hand gibt. Es ist dies „der Leitfaden der

Identitätsthematik, der die vorliegende Darstellung in allen ihren Teilen durchzieht" (8). Ich werde versuchen, im folgenden diesen Leitfaden im Auge zu behalten.

Die Linie der Diskussion, die im *ersten* Kapitel – „Die Sonderstellung des Menschen" – nachgezeichnet wird, beginnt mit einer Kritik am Behaviorismus. Statt einer kausalmechanisch eindeutigen Zuordnung von Reiz und Reaktion ist bei den Tieren ein „*Sich*verhalten" zu beobachten, das „durch den angestrebten Endzustand bestimmt" ist (Buytendijk) (28). Freilich ist die damit gegebene Verhaltensvariabilität durch ein Schema gebunden. K. Lorenz deutet diese Bindung in der Variabilität im Sinne einer evolutiv zustande gekommenen Apriorität (29 ff.). In bezug auf den Menschen ist aber noch ein Schritt weiterzugehen. Über alle Verhaltensschematisierung hinaus zeigt sich bei ihm eine grundlegende „Plastizität" und „Weltoffenheit" (Scheler, Gehlen) (32 ff.). Das Verhalten des Menschen gründet in seinem Selbstverhältnis. Dieses aber ist ermöglicht durch seine „Exzentrizität" (Plessner), die ihn befähigt, „von außen" auf sich zurückzukommen (34 f.). Nach Scheler ist in dieser grundsätzlichen Offenheit des Menschen und der Verlagerung seines Zentrums nach außen der Gottesgedanke begründet (34, 63).

Das *zweite* Kapitel – „Weltoffenheit und Gottebenbildlichkeit" – setzt mit Herder ein. Von ihm stammt die durch Gehlen berühmt gewordene Formulierung vom Menschen als „Mängelwesen". Für Herder ist allerdings die Unfertigkeit des Menschen der Beweis, daß ihm seine Vollendung durch Gott gegeben werden muß (41 f.). Nach Gehlen ist sie für den Menschen der Anlaß, sich durch kompensatorisches Handeln als Kulturwesen selbst hervorzubringen. Aber diese Deutung ist mit der Schwierigkeit belastet, daß der Mensch als Subjekt seines Handelns bereits vorausgesetzt werden muß (62). Es ist jedoch nicht nötig, in dieser Weise das voll konstituierte Beisichsein als Ausgangspunkt zu nehmen. Gerade die zunehmende Fähigkeit „der Wahrnehmung des Gegenstandes *als* eines anderen" (64) vermittelt dem Menschen den Selbstbezug. Letztlich ist es die universale Exzentrizität, durch die der Mensch bei sich ist. Scheler sieht sich genötigt, diese Exzentrizität religiös zu deuten. P. bekräftigt die Deutung, und seine diesbezüglichen Ausführungen nehmen die Form eines Gottesbeweises an. „Noch im Hinausgehen über alle Erfahrung oder Vorstellung wahrzunehmender Gegenstände bleibt der Mensch exzentrisch, bezogen auf ein anderes seiner selbst, nun aber auf ein Anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche Einheit seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt. Ein bloß allgemeinster Horizont aller Gegenstände hätte für sich kein Dasein. Im Ausgriff auf den alles Einzelne tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung umgreifenden allgemeinsten Horizont verhält sich aber der Mensch exzentrisch zu einer ihm vorgegebenen *Wirklichkeit*, und daher ist in diesem Ausgriff implizit die göttliche Wirklichkeit mitbejaht, auch ohne als solche schon thematisch oder gar schon in dieser oder jener besonderen Gestalt erfaßt zu sein" (66). P. will diese Argumentation zwar nicht im Sinne eines anthropologischen Gottesbeweises verstanden wissen (70). „Nur als Problem ist die Gottesfrage dem Menschsein des Menschen unveräußerlich" (70). Doch kann dies angesichts der eben angeführten Argumentation nur bedeuten, daß die ohne Widerspruch nicht vermeidbare und deshalb als grundlegend aufweisbare Option für Gott niemals in die Sicherheit begrifflichen Wissens zu überführen ist und insofern immer Problem bleiben wird. Es sei hier nur angemerkt, daß in der Schule K. Rahners die Gottesbeweise in diesem Sinne verstanden werden (vgl. B. Weissmahr, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983, 38–45).

Der Mensch ist einerseits exzentrisch, andererseits und gegenläufig dazu ist er in sich zentriert. Damit ist sein Wesen durch eine Spannung und Zweideutigkeit gekennzeichnet, die Thema des *dritten* Kapitels ist, – „Zentralität und Sünde". Augustinus beschreibt die Sünde als „amor sui" (85 ff.), als Übergewicht der Selbstbezogenheit vor der Bezogenheit auf Gott. Sie ist der persönlichen Entscheidung vorausliegend in der faktischen Natur des Menschen begründet und geht nach der Formulierung Augustins, die vom Tridentinum übernommen wird, als Erbsünde „propagatione, non imitatione" auf alle Menschen über (125). Bei aller Kritik an der Lehre Augustins vom konkreten Modus der Weitergabe der Erbsünde findet diese Sünde nach P. doch eine empirisch

anthropologische Bestätigung in der faktischen Verfaßtheit des Menschen. Denn hier zeigt sich „eine Dominanz der Zentralität der menschlichen Organisation, die im Ichzentrum kulminiert, über die Exzentrizität der menschlichen Bestimmung" (102). Das sieht nach einer Abwertung der menschlichen Natur aus. Doch müßte dies nur dann eingeräumt werden, wenn die menschliche Natur in der Faktizität aufginge. Die Natur des Menschen ist jedoch sein Wesen, seine Bestimmung, sein Ziel (104 ff.). Erst in seiner Ausrichtung darauf, nämlich auf das, was er werden soll, gewinnt er seine Identität und ist er wahrhaft Mensch. Ein Beharren auf seinen faktischen Prädispositionen wäre für ihn im höchsten Maße „unnatürlich", eine Verkehrung also und deshalb Sünde. Erst in der Offenheit für seine wahre Natur ist der Mensch frei. Denn der Anspruch dieser Natur ist die den Menschen befreiende Zumutung. Ihre Annahme ist freilich auch Übernahme der Verantwortung für die eigene Ichverhaftung und so erst Zusichkommen in der Befreiung von sich. Ohne diese Übernahme der Verantwortung bliebe der Mensch sich entfremdet. Durch sie kommt er zu sich. Im Licht der Botschaft Christi wird dem Menschen die Tiefe seiner Ichverhaftung, d. h. die Allgemeinheit der Sünde, erst voll bewußt, aber in der Kraft Christi ist ihm die Übernahme der Verantwortung möglich (132 ff.). Die klassische Urstandslehre stellt in dieser Sicht die Rückprojektion einer eschatologischen Wirklichkeit dar. Wenn ich recht sehe, ist dies die einzige grundlegende Korrektur, die P. an der klassischen Gestalt der christlichen Dogmatik vornimmt.

Im Teil II des Buches wird die soziale Dimension der Exzentrizität des Menschen behandelt, beginnend mit dem *vierten* Kapitel, – „Subjektivität und Gesellschaft". Die soziale Seite des Menschen zeigt sich schon sprachgeschichtlich am Begriff des Selbstbewußtseins. Im griechischen Wort „*syn*eidesis" (lat. *con*scientia), das ursprünglich „Gewissen" bedeutet, besteht das Selbstbewußtsein in der Mitwisserschaft um sich oder im Mitgewußtsein der eigenen Handlungen durch andere und dann auch durch sich selbst (151 ff., 287 ff.). Gegenüber einer früher selbstverständlichen Vorordnung der Sozialität vor den Individuen wurde in der politischen Entwicklung der Neuzeit das Bewußtsein wach für die Bedeutung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft (159 ff.). Gegen dessen zu starke Isolierung betont der Personalismus dieses Jahrhunderts die Begründung des Ich im Du-Bezug (173 ff.). G. H. Mead hat es unternommen, das Werden des Selbstbezugs aus dem sozialen Verhältnis heraus in einer empirisch nachvollziehbaren Genese darzustellen. Das Bild, in dem wir uns selbst erkennen, ist uns durch den Blick der anderen auf uns, und zwar der anderen als sozialer Einheit (als „generalized other") vermittelt (179 ff.).

Im *fünften* Kapitel, – „Die Identitätsproblematik" –, wird dieser Aspekt psychologisch und philosophisch entfaltet. Dabei zeigt sich nach P. immer deutlicher der anthropologische Grundsachverhalt, daß die subjektive Einheit des Menschen mit sich nicht von vornherein fertig gegeben ist, sondern ihm erst über das „Selbst" zuwächst. Freud konkretisiert Meads These insofern, als es primär die Eltern sind, durch die dem Kind das Ideal-Ich vermittelt wird (187). Nach Erikson ist das Ich die „organisierende Zentralinstanz", welche die wechselnden Bilder des „Selbst" zu einer Einheit integriert (191). Doch unterschätzt Erikson, so P.s Kritik, die Erklärungsbedürftigkeit der Einheit der integrierenden Ich-Instanz. Sie kann nicht als vorhanden vorausgesetzt werden (191 ff.). An dieser Stelle meldet eine philosophische Grundlagenproblematik aus dem 19. Jhr. ihre Aktualität an. Angesichts der Widersprüche, die mit dem Gedanken einer Selbstsetzung des Ich verbunden sind, gelangte Fichte schließlich zu der Lösung einer „Einsetzung" des Ich durch das Absolute (194 ff.). Für P. ist diese Lösung Fichtes eine wegweisende Orientierung. Hegels Lehre von der Selbstvermittlung des Ich durch das andere seiner setzt die Ich-Einheit ebenso voraus (197 ff.) wie die moderne analytische Philosophie (199 ff.). Denn deren Beschreibung des „Ich" als Indexwort erklärt nicht das Zustandekommen der Identifizierung von Vorgängen oder Zuständen als „meine" und setzt eine Selbstreferenz immer schon voraus. D. Hume, der Ahnherr dieser modernen Philosophie, hat allerdings Beobachtungen gemacht, an die anzuknüpfen ist, etwa diejenige, daß das Ichphänomen an einzelne zerstreute Bewußtseinserlebnisse gebunden ist (209). Doch, so fragt P., wodurch bildet sich dann die Einheit des Bewußtseins? Seine Antwort: nur „auf dem Umweg über das ‚Selbst'" (213), d. h. nur

aus der sozial gewährten und so für mich erlebbaren Einheit meiner mit mir selbst. „Vertrautheit mit ‚sich' ist also immer schon vermittelt durch Vertrauen auf einen bergenden und fördernden Kontext, in dem ich allererst zu mir selbst erwache" (214). Ontogenetisch ist damit die Ichwerdung grundgelegt in dem „symbiotischen Zusammenhang" des Kindes mit der Mutter (220). In der Erfahrung des Vertrauenkönnens ist beides bereits enthalten, Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein, Zentralität und Exzentrizität. So grundlegend dieses Vertrauen ist („basic trust" 220) und so bedeutsam für die gesamte spätere Ich-Entwicklung, so deutlich ist es auch entsprechend der Geist-Offenheit des Menschen tendentiell unendlich. Dies macht seinen religiösen Charakter aus. Zwar repräsentiert am Anfang die Mutter die Ganzheit des bergenden Kontextes. Sie ist aber mit diesem nicht identisch und muß vom Heranwachsenden als begrenzt erkannt werden, ohne daß sein Grundvertrauen zusammenbricht. Reift dieses Vertrauen mit dem Ich, dann wird seine von Anfang an vorhandene Ausrichtung explizit. Denn: „Das Grundvertrauen richtet sich auf eine Instanz, die ohne Einschränkung fähig und bereit ist zur Bergung und Förderung des eigenen Selbstseins" (224). Aus dieser Quelle erwächst dem Menschen ursprünglich die Einheit seines Bewußtseins, und nur im lebendigen Bezug zu diesem Woher wird er seine Einheit bewahren können. Die traditionellen Begriffe „Ich", „Selbst", „Person" ordnen sich demnach für P. wie folgt: „Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst werden wir noch; denn wir sind noch unterwegs zu uns selbst in der Ganzheit unseres Daseins. Dennoch sind wir auch im gegenwärtigen Augenblick schon irgendwie wir selbst: Insofern sind wir Personen. Das Wort ‚Person' bezieht das die Gegenwart des Ich übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch unabgeschlossenen individuellen Lebensgeschichte auf den gegenwärtigen Augenblick des Ich" (233).

Die im symbiotischen Lebenszusammenhang mit der Mutter wurzelnde Selbstvertrautheit ist präreflexiv, aber als solche grundlegend für die Reflexion. Dieser Boden der Reflexion ist Thema des *sechsten* Kapitels, – „Identität und Nichtidentität als Thema des affektiven Lebens". Nicht nur dem Selbstbezug, auch dem Transzendieren der Reflexion geht das Gefühl voraus, da „das Gefühl in seinem Ausgriff auf das Lebensganze dem gedanklichen Unterscheiden und Korrelieren immer schon voraus ist, wenn es auch in seiner Vagheit auf die Bestimmung durch den Gedanken angewiesen bleibt" (245). Diese Präsenz des Ganzen im Gefühl macht, wie Schleiermacher erkannt hat, seine religiöse Bedeutung aus (244). Die oben betrachtete Identitätsproblematik läßt sich ebenso nach ihrer Gefühlsseite darstellen. Sie zeigt sich etwa in der Spannung zwischen der Offenheit der Freude und der Dumpfheit der Angst (247 ff.), aber auch in den reflexeren Gefühlsphänomenen wie der Entfremdungserfahrung (258 ff.), der Schuld (278 ff.) und dem Gewissen (286 ff.). In diesen Phänomenen ist der Mensch mit seiner Identität konfrontiert, meist in der schmerzlichen Erfahrung, ihr nicht gerecht zu werden. D. h. seine Identität begegnet ihm darin als Anspruch. Dieser wird ihm zwar durch die Gesellschaft vermittelt, gründet aber tiefer, nämlich letztlich in der ihn schlechthin tragenden Wirklichkeit. Dann aber ist die in den genannten Phänomenen angesprochene Spannung nur durch den Gottesbezug zu lösen (271, 299 ff.).

Der Teil III über die der Individualität und Sozialität „gemeinsame Welt" beginnt mit dem *siebenten* Kapitel, – „Grundlagen der Kultur". Durch die Kultur, in die der Mensch hineingeboren wird, ist ihm die Welt erschlossen, und durch seinen Beitrag zur Kulturgestaltung hilft er mit, sie zu erschließen. Nach P. ist der Begriff der Kultur am aussichtsreichsten durch den des Spieles zu entwickeln. Nach Piaget geht beim Kind das Spiel aus der Nachahmung hervor (314). Im Spiel stellt es nachahmend die Welt dar. Dabei erlernt es Disziplin, die es sich selbst auferlegt, und ist oft wie „entrückt" in die durch das Spiel vergegenwärtigte Welt. Die Darstellungen der Wirklichkeit und ihrer grundlegenden Sinnordnungen in Kult und Theater sind hier bereits vorgebildet (316 ff.). Von diesem Phänomen her erschließt sich für P. der wesentliche Aspekt der Sprache. Denn wie kommt es zum Übergang vom Signal zur Benennung? „Der eigentliche Übergang zur Verselbständigung der Benennung aber scheint mit dem Symbolspiel des Kindes als Darstellung eines durch das Spielobjekt angedeuteten, durch das begleitende Wort ihm verbundenen Gegenstandes zusammenzuhängen" (347). In dem abge-

grenzten Objekt- und Darstellungsraum ist freilich der übergreifende Weltaspekt immer gegenwärtig. Das ist im Symbolspiel nicht anders als in der Sprache. Der Weltaspekt der Sprache wird deutlich etwa an der Kontextgebundenheit jedes Wortes und Satzes, wodurch jedes Sprechen in einen immer weiteren und letztlich unabschließbaren Rede- und Ereigniszusammenhang hineinweist (362ff.). Dem entspricht die Stellung der beredeten Sache in einem niemals voll überschaubaren Zusammenhang. Hier zeigt sich eine Dynamik, die zwar meist im Hintergrund wirkt, die aber z. B. im Gespräch hervortreten und erfahren werden kann. Rede und Gegenrede sind dann nach dem zweckbezogenen Handlungsschema nicht mehr angemessen zu erfassen (zu Sprache und Handlung: 350ff.). „In dem ‚Trancezustand', der die Teilnehmer eines gelingenden Gespräches erfaßt, äußert sich der Geist des Lebens in seiner Ganzheit. Das ist die religiöse Dimension der Sprache, mit Schleiermachers Religionstheorie gesprochen: das Universum des Sinnes, das faßbar wird im jeweiligen Thema und seiner Artikulation ..." (365). Wenn Sprache so gesehen von einem unverfügbaren Ganzen her lebt, dann wäre dasjenige Wort religiös im vollen Sinn, das dieses Ganze in seiner Unverfügbarkeit thematisiert. „Göttliche Wahrheit würde sich somit nur in demjenigen menschlichen Wort bekunden, das die Wahrheit über das Ganze der Welt und des Menschseins ausspricht. Wort Gottes dürfte es heißen, sofern es damit zugleich von Gott her das Menschsein in seine Wahrheit bringt" (383).

In der „spezifisch menschlichen Fähigkeit zur Sachlichkeit des Weltverhältnisses" (395) ist die Möglichkeit der Erfassung desselben Sinngehaltes durch mehrere Personen und damit ihre sprachliche Verständigung begründet. Die Sprache ist durch diese Ermöglichung der Wechselseitigkeit in bezug auf gemeinsame Sinngehalte die „Urinstitution" (395), womit die Ebene des *achten* Kapitels betreten ist, – „Der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen". In den Institutionen handelt es sich um „die regelmäßigen Formen des Zusammenlebens der Individuen" (386f.), die aus einer „reziproken Verhaltensstabilisierung" (391) erwachsen. Das durch sie gegebene „Wirbewußtsein" ist abhängig von den „gemeinsam bejahten Sinngehalten" (397). Damit kann es zu Spannungen kommen. Denn die bejahten Sinngehalte können auch kritisch gegen die faktischen Formen des Zusammenlebens gewendet werden (397). Lösbar ist diese Spannung letztlich nur auf der letzten, d. h. der religiösen Ebene. „Erst auf dieser Ebene findet der Antagonismus von Individuum und institutioneller Ordnung der Gesellschaft seine Auflösung: Dieselbe Wahrheit, in der die gesellschaftliche Ordnung begründet ist, ermöglicht zugleich die Selbständigkeit des Individuums gegenüber der faktischen Gestalt dieser Ordnung" (433). Das Christentum hat diese Tendenz verstärkt durch die Herausbildung der relativen Selbständigkeit und Unabhängigkeit der religiösen Gemeinschaft (Kirche) vom Staat. Das religiöse Bewußtsein weist so ständig darauf hin, daß die faktische politische Ordnung einem Maßstab unterliegt, den sie durch konkrete Verwirklichung nie voll einholen kann (437). Die politische Ordnung und die mit ihr verbundene Ausübung der Herrschaft müssen im Recht gründen und sich an ihm messen lassen. Das Recht aber muß in seinen Grundlagen als etwas Vorgegebenes akzeptiert werden und bekommt so religiöse Qualität. „Die Legitimationskrise des säkularen Staates ... wurzelt ... im Verlust des religiösen Fundamentes sittlicher Verpflichtung und der Autorität des Rechts" (459). Die Religion hat also ein begründendes und zugleich kritisches Verhältnis zur politischen Ordnung (463f.). Dieses zugleich kritische und positiv begründende Potential ist radikal erfüllt in der Botschaft des Christentums, daß sich Gott mit einem von Volk und Staat Verstoßenen identifiziert, der zugleich neu menschliche Gemeinschaft stiftet (467).

Der einzelne besitzt und gewinnt seine Identität mit sich nur in einem übergreifenden sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang hat immer konkrete Gestalt, und eine solche ist wandelbar. Damit ist das abschließende Thema der Geschichtlichkeit erreicht mit dem *neunten* Kapitel, – „Mensch und Geschichte". Geschichte ist zwar das Prinzip der Veränderung. Sie ist aber auch das „principium individuationis" (472), denn durch sie wird die gesuchte Identität konkret. Der Bedrohlichkeit des geschichtlichen Wechsels versuchte das mythische Bewußtsein durch die Einheit mit einer gleichbleibenden ursprünglichen Ordnung zu entgehen. „Erst als die faktisch erfahrene Veränderung auch in das religiöse Bewußtsein ein-

drang, die Gottheit selber als Ursprung der Veränderungen der sozialen Ordnung begriffen wurde ..., war die Bahn für eine Bejahung der Veränderung als solcher, für das Bewußtsein der Geschichtlichkeit gebrochen" (477 f.). Ein nur säkulares Verständnis der Geschichte kann ihre Einheit nicht wirklich begründen, auf die sich doch jede historische Darstellung, wenn sie nicht bloße Konstruktion sein will, als Grundlage bezieht (488 ff.). Die menschliche Subjektivität reicht dafür nicht aus (494 ff.). Doch mit der Einheit der Geschichte steht auch die nur aus ihr zu gewinnende Einheit des Menschen, als eines einzelnen und als Gattung, in Frage. So wie der Mensch anfänglich nur aus der symbiotischen Lebenseinheit mit seiner Umgebung zum selbstbewußten Individuum wird, so kann er seine künftige Identität nur gewinnen aus einer letztlich umfassenden Lebenseinheit (498 ff.). Deren Wirklichkeit ist freilich angesichts der geschichtlichen Offenheit des Lebens nur in Hoffnung und Vertrauen zugänglich (501 ff., 512). „Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit, nennen wir Geist" (505). Damit ist der die Anthropologie zum Abschluß bringende Begriff eingeführt. Die Person ist, wie wir sahen, „die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich" (513). Aber diese Gegenwart ist eine solche der Zukunft. Aus ihrer Unverfügbarkeit und nicht primär durch eigenes Handeln erhält der Mensch sein Selbst, d. h. sich selbst. Auf die Gewinnung dieser Identität ist das theoretische wie praktische Interesse des Menschen ausgerichtet. Doch diese Identität mit ihren dargestellten Implikationen bedeutet, daß er sich selbst nur in der Einheit mit allem anderen finden, begreifen und besitzen kann. „Damit tritt schon im Wirken der Vernunft in Erscheinung, was spezifisch für die Liebe ist: Sie setzt die Einheit der Welt und das sie begründende Zentrum nicht nur voraus, sondern bringt durch Überwindung der Gegensätze zwischen den Individuen Einheit hervor, wo Uneinigkeit ist" (515).

Vieles, ja das meiste der zahlreichen und verzweigten Detailuntersuchungen mußte unberücksichtigt bleiben. Mir ging es vor allem um die Herausstellung der Grundkonzeption im Blick auf die vom Autor selbst gegebene Orientierung an der Identitätsthematik, auch wenn diese Verfolgung der Hauptlinie manchmal eine fast unerlaubte Verkürzung der Argumentation mit sich brachte. An der bisherigen Diskussion über das Werk fiel mir auf, daß die kritische Auseinandersetzung häufig zu selektiv ansetzt und gerade sein einheitlicher Grundgedanke zu wenig berücksichtigt wird. Ihn zu erfassen ist aber die Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch mit dem Autor.

J. Schmidt S. J.

Archiv für Religionspsychologie. Bd. 17. Hrsg. *Kurt Krenn, Heinrich Petri* u. *Stefan Hirschlehner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 322 S.

Mit diesem Band des „Archiv ..." ergibt sich eine nicht unwesentliche Änderung in der Konzeption der Herausgeber: 1984 feierte die „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie" ihr siebzigjähriges Bestehen. Auf ihrer Jubiläumstagung in Regensburg im November 1984 beschloß die Mitgliederversammlung der Gesellschaft „mit sehr großer Mehrheit" (8), sich einen neuen Namen zu geben: „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft". Mit der Nennung des umfänglicheren Gegenstandsbereiches „Religionswissenschaft" bestehen bessere Chancen, daß „die Zusammenarbeit der Wissenschaftler mit verschiedenen Methoden und aus verschiedenen Schulen, aus verschiedener religiöser und theologischer Herkunft, aus verschiedenen Ländern und Sprachwelten und schließlich auch aus verschiedenen Generationen" (9) gefördert wird. Basis dieser Konzeption ist die Vorstellung, daß die Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft ist und daß „die Frage nach der Wahrheit und dem Absolutheitscharakter der religiösen Inhalte" (L. Gilen, 1980) durch die Religionswissenschaft nicht beantwortet wird.

Die Themen des Jubiläumsbandes (z. T. Ergebnisse der Regensburger Tagung) drükken dann auch die Vielfältigkeit und Breite religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Forschungen aus: *R. Feig* untersucht (u. a. faktorenanalytisch) in seinem Artikel: „Zur Struktur der religiösen Einstellung" den kognitiven und affektiven Aspekt der religiösen Einstellung bei 227 Pädagogikstudenten (11–20). Er findet bei diesen Studie-

renden eine hohe Wertschätzung der Religiosität. Auch wenn sich der Verf. im Vergleich auf Untersuchungen nach G. Schmidtchen („Was den Deutschen heilig ist, ...", 1979) bezieht, fehlt leider eine der Gruppe der Pädagogikstudenten gegenüberzustellende Kontrollgruppe (etwa Ingenieur- oder Physikstudenten). *A. Hark* analysiert die vielschichtigen Wechselbeziehungen zwischen „Neurose und Religion" (21–73). Drei Patientengruppen werden mit zwei Kontrollgruppen verglichen, und die Skalen „Religiöse Orientierung" und „Psychoneurotizismus" werden einer Faktorenanalyse unterzogen. Schließlich werden wichtige therapeutische Ansätze zur Behandlung ekklesiogener Neurosen aufgewiesen. – Auf der Basis einer phänomenologisch-empirischen Analyse eines Fallberichtes (Persönlichkeitsbeschreibung) geben *W. J. Berger* und *H. F. van Uden* Beschreibungen und Strukturen von „reifer und unreifer Religiosität" (203–217). Einen sehr realistisch-lebensnahen und bei aller notwendigen wissenschaftlichen Distanziertheit emotional berührenden Beitrag bringt *K. Ging*, „Sterben und Weiterleben – was bedeutet das für Kinder, insbesondere für Vorschulkinder" (248–283). Mit vielen wörtlichen Zitaten von Vorschulkindern und mit theoretisch fundierten Analysen vertritt der Verf. die These, daß es gefährlich ist, Kindern Leid und Tod zu verschweigen, weil dies das menschliche Vertrauen zu zerstören droht. – Methodologisch ebenfalls eher empirisch konzipiert sind schließlich noch die Beiträge von *J. R. Gascard*, „Todessehnsucht und Tod in neuen Jugendreligionen" (302–309) und die ausführliche Buchbesprechung von *G. Tautz* über das Buch von J. R. Gascard über neue Jugendreligionen: „Religion als Sucht" (310–316).

Eine weitere Gruppe von Arbeiten beschäftigt sich mit historischen Vorbildern und ihren Denkansätzen, die unter sehr verschiedenen psychologischen und philosophisch-anthropologischen Kriterien einer ideen- bzw. begriffsgeschichtlichen Analyse unterzogen werden: *J. Meyer*, „Welt, Leib, Frau, Ehe-Beobachtungen zur polaren Konzeption der Wirklichkeit bei Bernhard von Clairvaux" (88–112); *E. Möde*, „Die Häresie des Doketismus aus psychopathologischer Perspektive" (112–118); *H. Stein*, „Heraklit und Freud. Der Logos in Wissenschaft, Philosophie und Religion" (119–129); *H. Reinhardt*, „Christus amicus. Ein psychologisch exakter Weg der Gotteserfahrung in der ‚Imitatio Christi' und bei G. Pico Mirandola" (218–247); *G. Roth*, „Quod anima non sit complexio. Zur Kritik des Hl. Thomas v. Aquin am Seelenbegriff Galens" (284–292). – Ethische und philosophisch-anthropologische Grundlagen werden von zwei polnischen Religionswissenschaftlern eher deduktiv-philosophisch reflektiert: *T. Styczeń*, „Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder der Knechtung?" (130–147). *M. Jaworski*, „Die fundamentale Würde des Menschen" (293–301).

Abschließend seien noch drei Beiträge über methodologisch und geistig-inhaltlich sehr unterschiedliche und damit erneut den breiten Ansatz der Religionswissenschaft widerspiegelnde Arbeiten erwähnt: *G. Lebzeltern*, „Die Erleuchtung" (74–80). Darin vertritt der Verf. die These, daß die „große Erleuchtung" der Buddhisten „auch ein Europäer voll verstehen kann". – Der Artikel von *A. Adam*, „Die Psychobionik als Instrument gelenkter Gesellschaftsveränderung und artifizieller Evolution" (148–178) bringt eine Fülle von Anregungen, wie die Psychobionik „als eine erweiterte Hirnprothetik" geeignet bzw. eher nicht geeignet ist, die menschliche Psyche zu simulieren. – Der Aufsatz von *J. A. van Belzen*, „Psychologische Theorieentwicklung über das Verhältnis zwischen geistlicher Gesundheit und Religion. Der Beitrag des Psychiaters H. C. Rümke" (192–201) weist auf die Multidimensionalität psychiatrischer Diagnosen hin. Ferner entwickelt er acht „recht handfeste" Kriterien für eine „gesunde Persönlichkeit". Diese Kriterien könnten auch ein wirksames Instrument zur Beurteilung echter und falscher Mystik darstellen. U. J. Niemann S.J.

Der Mensch und seine Gefühle. Hrsg. *Venanz Schubert* (Wissenschaft und Philosophie 2). Sankt Ottilien: EOS 1985. 337 S.

Der Band ist aus einem interdisziplinären Seminar hervorgegangen, das der Hrsg. im Wintersemester 1983/84 an der Ludwig-Maximilians-Universität München veranstaltet hat. Sein Wert und Reiz liegt in der Vielfalt des Materials, der Fragestellung und der Methode, mit denen das Thema angegangen wird. *A. Hollmann* informiert über die

neurophysiologischen und hormonalen Grundlagen der Emotionen (105–125). Der Psychologe *W. Tunner* befaßt sich in drei Beiträgen mit den Merkmalen und der Funktion von Gefühlen (127–139), mit dem Begriff der Erlebnisintensität (141–150) und der Ausdruckspsychologie, wo er vor allem auf die Methoden und Thesen von Darwin eingeht (151–173). Drei Schüler und Mitarbeiter von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *W. Schievenhövel, M. Schleidt* und *K. Grammer* referieren einige Detailergebnisse der Verhaltensforschung zum Thema Mimik und Emotion: das Erkennen der sehr speziellen Kabuki-Mimik durch Europäer, die Mimik bei taub-blind geborenen Kindern und das schnelle Brauenheben (175–209). Anhand von Texten aus Hofmannsthal, Brandes, Staiger, Thomas Mann u. a. reflektiert *K. Feilchenfeldt* über die Gesetzmäßigkeit der Vermittlung von Gefühlen in der Dichtung (263–304). Die Kunstgeschichte ist vertreten mit einer Interpretation der Pietà Bellinis in der Brera durch *H. Belting* (305–330). *K. R. Mühlbauer* deutet das Sprichwort „Wer nicht hören will, muß fühlen" um. Er stellt Gründe und Auswirkungen des erzieherischen Strafverhaltens dar und plädiert für eine Pädagogik, die in dem Sinn durch Gefühle erzieht, daß man Kinder mag und gelten läßt (213–261). Pädagoge ist auch *M. Müller-Wieland,* dessen Aufsatz über die Heiterkeit sich jedoch kaum in fachliche Kategorien einfügt. Er ordnet die Heiterkeit der geistigen, über dem vitalen Lebensgrunde liegenden Schicht der Person zu und sieht in ihr den fruchtbaren Boden, auf dem allein schöpferische Tätigkeit gedeihen kann (59–125). Der philosophische Beitrag des *Hrsg.s* befaßt sich vor allem mit der Erkenntnis der Gefühle und dem Verhältnis von Denken und Fühlen (17–58). – Eine wichtige Hilfe zur weiteren Orientierung ist die den meisten Beiträgen angefügte Bibliographie. F. Ricken S. J.

Barrow, John D. / Tipler, Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Clarendon Press 1986. XX/706 S.

Es ist eine Tatsache, daß es seit ca. 2 Millionen Jahren den Homo erectus, seit ca. 40 000 Jahren den Homo sapiens gibt. Deshalb ist es sinnvoll und zulässig zu fragen, welche naturwissenschaftlichen Bedingungen im Weltall, in unserem Sonnensystem, auf unserem Planeten Erde notwendige Voraussetzungen sind, damit intelligentes Leben entstehen kann. Das ist die Frage nach dem anthropischen Prinzip. Diese wird in drei Formen vorgetragen: 1. Das schwache anthropische Prinzip (a. P.): Die bisher beobachteten Werte in der Kosmologie bis in den Bereich der kleinsten Partikel (Elementarteilchenphysik) können nicht verschieden sein von den tatsächlichen, wenn der Mensch entstehen sollte. Sie müssen vielmehr solche Größenwerte haben, daß sich auf Kohlenstoff-basierendes, intelligentes Leben entwickeln konnte. Das Universum als ganzes hinwiederum muß alt genug sein (13×10^9 bis 20×10^9 Jahre), um Kohlenstoff und die anderen lebenswichtigen Atome und Molekülverbindungen entstehen zu lassen und die Entwicklung von Leben bis hin zum intelligenten zu ermöglichen. Andererseits darf das Universum auch nicht so alt sein (in einem Zeitraum von insgesamt 10^{12} Jahren sind alle Sterne ausgebrannt und auf Kohlenstoff-basierendes Leben damit unmöglich), daß unsere tatsächliche Form von Leben unmöglich ist. 2. Das starke anthropische Prinzip: „Das Universum muß diese tatsächlich beobachtbaren Eigenschaften (Konstanten) haben, welche die Entwicklung von intelligentem Leben in einer Phase seiner Geschichte erlaubt" (21). Dieses starke a. P. kann in dreifacher Weise verstanden werden: 2.1 „Es gibt ein mögliches Universum, das mit dem Ziel geplant ist, Beobachter hervorzubringen und sie am Leben zu erhalten" (22). Diese Formulierung setzt die Existenz eines planenden intelligenten Wesens (= Gott) voraus, kann deshalb auch nicht naturwissenschaftlichen Untersuchungen zugänglich sein. 2.2 Wheeler hat deshalb ein „teilhabendes (participatory) a. P." als Deutung des starken a. P. vorgeschlagen: „Beobachter sind notwendig, um das Universum ins Dasein zu bringen" (22). Diese Formulierung steht in enger Beziehung zu einer dritten Deutung des starken a. P.: 2.3 „Eine Anzahl von anderen unterschiedlichen Weltallen ist notwendig für die Existenz unseres Universums." Man vergleiche dazu etwa das Buch von P. Davies „Mehrfachwelten" (Entdeckungen der Quantenphysik), 1981. Wenn nun aber das starke a. P. wahr ist und demnach intelligentes Leben in einer bestimmten Entwicklungsphase des Kosmos ent-

stehen muß, dann ergibt sich sofort die Frage nach der zukünftigen Existenz intelligenten Lebens, da ja in ca. 5 Milliarden Jahren die Sonne ausgebrannt ist und somit menschliches Leben ein Ende auf unserem Planeten haben wird. Deshalb hat man folgende allgemeine Formulierung des starken a. P. aufgestellt: 3. Das endgültige (final) anthropische Prinzip: „Intelligente Informationsverarbeitung muß im Universum entstehen und einmal entstanden, wird sie niemals aussterben" (23). Das schwache a. P. ist eine zutreffende Beschreibung der im Weltall vorhandenen physikalischen und kosmologischen Konstanten und Vorbedingungen. Die vorhandenen Naturgesetze erlauben nur die tatsächlich verwirklichte Struktur des Weltalls. Jede davon tatsächlich abweichende ist in unserem Weltall unmöglich, wenn überhaupt das wirklich vorhandene intelligente Leben entstehen sollte. War das aber das Ziel, der Zweck (causa finalis) des Kosmos? Trifft das starke bzw. endgültige a. P. zu? (Vgl. oben!). Man könnte auch quantenphysikalisch folgende Überlegungen anstellen, um die staunenswerte Übereinstimmung der Naturgesetzte als notwendige Voraussetzung für die Entstehung intelligenten Lebens zu erklären. Nach der quantenphysikalischen Deutung gibt es unendlich viele gegenseitig nicht beobachtbare Universen (Teilwelten des alles umschließenden Universums). In diesen Teilwelten sind verschiedene Naturkonstanten in unterschiedlichsten Werten verwirklicht. Nur in einer einzigen der unendlich vielen Teilwelten, die wir unser Universum nennen, ist dann intelligentes Leben entstanden. Nach der Abwägung aller Gründe scheint intelligentes Leben aus Nichtbelebtem nur auf der irdisch realisierten Weise entstanden sein zu können. Was aber ist mit der Zukunft dieses intelligenten Lebens (dem endgültigen a. P.)? Die Verf. schlagen als Lösungsmöglichkeit „intelligente selbstreproduzierende Automaten" vor, die vor dem Untergang unseres Sonnensystems auf anderen Sternen-Planeten-Systemen extraterrestrische Kolonien im Weltall gründen und so ein „Weiterleben" von „Intelligenzen" ermöglichen. Das bedeutet nach Meinung der Verf. eine Ausbreitung der „intelligenten Wesen" auf das ganze Weltall. Allerdings kann das „für immer" auch nur bis zum Ausbrennen aller Sterne (in 10^{12} Jahren) dauern, da auch die selbstreproduzierenden Automaten dann zerstört würden. – Der so entwickelte Gesamtentwurf des kosmologischen anthropologischen Prinzips wird nach einem Überblick über das teleologische Denken in der Geschichte der Philosophie/Theologie im einzelnen mit vielen mathematischen und physikalischen Ableitungen durchgeführt. Es ist erstaunlich, wie ausführlich im philosophiegeschichtlichen Teil über das Teleologieproblem (27–218) von den beiden Autoren, die ja Mathematiker bzw. Astronomen sind, berichtet wird. Trotzdem unterlaufen den Verf. in diesem Teil doch eine Reihe von Mißverständnissen. So wird das kosmologische Argument aufgrund der Kontingenz doch wohl falsch dargestellt (105 ff.). Man vergleiche dazu etwa die sorgfältige Ableitung von H. Ogiermann, „Es ist ein Gott", 1981. Auch die Entwicklung der Menschheit auf den Punkt Omega bei Teilhard ist sicher falsch als Entwicklung Gottes interpretiert (195 ff.). Im ganzen wird man zur Geschichte des Teleologieproblems besser zum profunden und korrekten Werk von R. Spaemann, R. Löw „Die Frage Wozu? (Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens)", 1981, greifen. Auf S. 595 wird ein eigenartiger Personbegriff entwickelt. Wie man auch immer Person definieren mag, es gehören auf jeden Fall dazu die beiden Fähigkeiten zur Selbstreflexion (Selbstbewußtsein) und zur freien Entscheidung des Willens. Wenn man den Menschen nur als intelligentes Wesen definiert, wie die Verf. es tun, dann haben computergesteuerte *von Neumann-Roboter* (= intelligente selbstreproduzierende Automaten) auch Personenstatus und -rechte. Darum wird gesagt (615) „... intelligent machines can be regarded as people." Zudem werden solche Maschinen auch noch als „lebendig" (intelligentes Leben) bezeichnet, auch wieder nur deshalb, weil man Leben so abstrakt definiert, daß *von Neumann-Roboter* darunter fallen und das endgültige anthropische Prinzip gewahrt wird. Das Verständnis des Buches setzt ein hohes Maß an Kenntnissen der Mathematik voraus. Für auf diesem Gebiet nicht so gebildete Leser ist R. Breuers verständliches Buch „Das anthropische Prinzip" (1981) vorzuziehen. Im ganzen gesehen ist „The Anthropic Cosmological Principle" ein wirklich hervorragendes Werk, das die alte teleologische Frage wenigstens in der Form des schwachen a. P. wieder in die Diskussion bringt. Ein ausführliches Stichwortverzeichnis schließt das Werk ab. Allerdings fehlt ein alphabeti-

sches Literaturverzeichnis. Die nach jedem Kapitel aufgeführten Anmerkungen mit Literaturverweisen bieten dafür keinen Ersatz. R. Koltermann S. J.

Evolutionismus und Christentum. Herausgegeben von *Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski* (Civitas Resultate 9). Weinheim: Acta humaniora VCH 1986. 150 S.

Wer wähnte, die Auseinandersetzungen zwischen christlicher Glaubenslehre und naturwissenschaftlicher Evolutionstheorie seien beendet, es herrsche somit nach heftigster gegenseitiger Befehdung jetzt ein „Burgfriede", wird hier eines Besseren belehrt. Der vorliegende Band 9 der Civitas Resultate entstand aus einem Symposion, das die römische Glaubenskongregation zusammen mit dem Lehrstuhl I für Philosophie an der Universität München in Rom veranstaltet hatte. Der Band enthält sieben Beiträge verschiedener Philosophen und Theologen und ein Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger nebst einer Begrüßungsansprache von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Symposions im Frühjahr 1985. Es ist das Hauptanliegen des Buches, den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Philosophie/Theologie neu zu eröffnen, weil die Autoren überzeugt sind, daß teilweise ein fauler Friede herrsche. Allerdings sollen auch keine tiefen Gräben aufgerissen werden. Damit aber der Dialog fruchtbar sein kann, braucht es eine gründliche und ehrliche Reflexion über die philosophisch-theologischen Grundlagen und über die Grenzen der Aussagemöglichkeiten der Naturwissenschaft. Oder mit den Worten des Papstes aus der Begrüßungsansprache: „Es kommt ja gerade der Philosophie zu, die Art und Weise, wie Ergebnisse und Hypothesen gewonnen werden, einer kritischen Prüfung zu unterziehen, das Verhältnis von Theorien und Einzelaussagen, den Status naturwissenschaftlicher Aussagen und deren Reichweite, insbesondere den eigentlichen Inhalt wissenschaftlicher Behauptungen von weltanschaulicher Extrapolation zu unterscheiden" (146–147). Auch wenn das vorliegende Werk nicht das Paradigma Evolution durch einen statischen Schöpfungsbegriff ersetzen will, wie es etwa die biblischen Fundamentalisten vornehmlich in den USA versuchen, so wird doch sorgfältig eine naive Harmonisierung der Begriffe Schöpfung und Evolution vermieden. Hier sollen keine ideologischen Kämpfe des letzten Jahrhunderts wieder neu angefangen werden. Kritisch – vielleicht allzu kritisch – werden deshalb auch die theologischen Versuche der Synthese von naturwissenschaftlicher Aussage über Evolution und der philosophisch-theologischen über Schöpfung, wie sie von Teilhard de Chardin und K. Rahner erarbeitet wurden, einer scharfen Prüfung unterzogen und in ihren Mängeln aufgedeckt (so jedenfalls nach Meinung von *H.-E. Hengstenberg*). *R. Löw* zeigt in seinem Beitrag „Zur Interpretation evolutionärer Entwicklung bei Augustinus und Thomas von Aquin" (7–27) auf, daß die christliche Tradition keineswegs, wie man ihr weithin vorwirft, einen streng statischen Schöpfungsbegriff habe. Sowohl das System des Augustinus als auch das von Thomas haben Ansätze für einen dynamischen Schöpfungsbegriff. Löw setzt sich in seinem Referat darüber hinaus auch mit dem „Unerklärten" und dem „Unerklärbaren" der Evolutionstheorie auseinander, wobei er sowohl die Erklärung des Reduktionismus wie auch die des Präformationismus und des Fulgurationismus (K. Lorenz) als philosophisch unzureichend zurückweist. Löw meint, daß „eine platonische oder christliche Schöpfungslehre auch philosophisch das einzig einleuchtende Erklärungsmodell für die Befunde der Evolution, für das Auftreten von wirklich Neuem in der Zeit ist" (20). *P. Koslowski* prüft kritisch die „Evolutionstheorie als Soziobiologie und Bioökonomie" (29–56) in ihrem Totalitätsanspruch. Will die Evolutionstheorie die Gesamtwirklichkeit mit ihrem Ansatz erklären, so hat sie wie andere Geschichtsphilosophien zwar eine gewisse Plausibilität, aber auch unvermeidlich große Lücken. „Die Wirklichkeit, wie wir sie und uns in ihr erfahren, ist nicht monistisch. Sie ist weder Geist noch nur Materie noch nur Energie noch nur Maximierung genetischer Fitness ..." „Hegels Geistmonismus ... und jetzt der soziobiologische Monismus treffen einen Aspekt der Wirklichkeit, aber sie verfehlen das Sein, wenn sie diesen Aspekt für das Ganze nehmen" (51). *L. Scheffczyk* sieht „Evolution und Schöpfung" (59–73) so aufeinander zugeordnet, „daß zwischen Schöpfung und Evolution keine Identität besteht, aber auch keine ir-

gendwie geartete Kontinuität, bei der sich der Schöpfungsakt in die Evolution auszeitigen würde" (65). Scheffczyk unterscheidet die „creatio ex nihilo" von der „creatio continua", welch letztere die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe mit der Schöpfertätigkeit Gottes in Beziehung setzt. Die Evolution ist für den heutigen Menschen die konkrete Gestalt, unter der Schöpfung geschieht.

H.-E. Hengstenberg übt in seinem Beitrag „Evolutionismus und Schöpfungslehre" (75–89) scharfe Kritik an den Theorien Teilhards und K. Rahners mit der Selbsttranszendenz alles Werdenden beim Zuletztgenannten. Als bessere Erklärung betrachtet Hengstenberg – wie schon an anderen Stellen seines Werkes – die „Ausdrucksrelation", da nur so echte Vermittlung von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube möglich sei. *Ch. Schönborns* Ausführungen über „Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt" (91–116) zeigen auf, daß der Schöpfungsglaube schon bei den ersten Kirchenvätern, ja sogar in der Apostelgeschichte, als notwendige Voraussetzung für den Christusglauben angesehen wurde. So ist es nicht verwunderlich, wenn in heutigem Heidentum oder bei den von Zweifeln angefochtenen modernen Christen ebenfalls eine Verblassung des Schöpfungsglaubens zu einer Auflösung zentraler Glaubenssubstanz, etwa der Gottheit Christi, führt.

Trotz der vielen guten Ansätze dieses Buches bleibt man unbefriedigt. Es kann nur die eine Seite des Dialogs sein. Außerdem wird fast durchweg nicht klar genug unterschieden zwischen der Frage nach der Tatsächlichkeit der Evolution und der Ursachenanalyse (sprich Neodarwinismus). Zudem fehlt eine Differenzierung des Zufallsbegriffs, der sich in naturwissenschaftlichem Gewand als Auftrittswahrscheinlichkeit zeigt oder als Unwissenheit über die wahren Ursachen, der aber mit dem philosophischen Zufallsbegriff, noch gar als Gottersatz gedeutet, nichts zu tun hat. Man vergleiche dazu etwa: K. Henning, S. Kutscha, Mangelnde Ursache oder mangelndes Wissen? Zum Begriff Zufall in Philosophie und Naturwissenschaften: Naturwissenschaften 71 (1984) 493–499. Und: B. Rensch, Drei heterogene Bedeutungen des Begriffs „Zufall": Philosophia naturalis 18 (1980) 197–208. Es ist gegen den Geist der Objektivität, die Evolutionslehre nur von der negativen Seite als „Evolutionismus" darzustellen.

R. Koltermann S. J.

3. Ethik, Recht usw.

Pinckaers, Servais (Th.), *Ce qu'on ne peut jamais faire – La question des actes intrinsèquement mauvais.* Histoire et discussion (Etudes d'éthique chrétienne. Studien zur theologischen Ethik). Fribourg/Paris: Editions Universitaires/du cerf 1986. 139 S.

In diesem Band sind sechs geringfügig überarbeitete Artikel bzw. Vorträge des Autors vereinigt. In ihnen allen vertritt der Autor, daß es in sich schlechte Handlungen gebe, die niemals erlaubt sein können. Zugleich wird die Hinordnung des Menschen auf sein übernatürliches Ziel betont; es gehe deshalb in der Moral nicht nur um „erlaubt oder verboten", sondern um das Streben nach Vollkommenheit. Im einzelnen (67–110) richten sich die Analysen des Autors besonders gegen den von mir vertretenen teleologischen Grundansatz der Ethik, den er und andere als „Proportionalismus" oder „Konsequentialismus" bezeichnen. Er bezieht sich auf meine Artikel „La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet", in: NRTh 87 (1965) 356–376, und „Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung", in: ThPh 55 (1980) 321–360. Dort wurde erläutert, daß alle moralisch schlechten Handlungen die Struktur des „Raubbaus" haben und deshalb in sich schlecht sind: sie zerstören auf die Dauer und im ganzen gerade den (universal zu formulierenden) Wert, den man in partikulärer Hinsicht anstrebt. Dieser Auffassung wirft der Autor vor, daß dann die moralische Schlechtigkeit der Handlungen nicht an ihnen selbst liege, sondern ihnen „von außen" zukomme, nämlich von irgendwelchen nachträglichen Auswirkungen her (71). In Wirklichkeit ist Raubbau eine der Handlung immanente Struktur.

Nach dem Autor kommt in dem von ihm so genannten „Proportionalismus" das moralische Urteil zustande „in einem Vergleich zwischen den guten und den schlechten Folgen der Handlung in einem Abwägungs- oder Balanceurteil, das feststellt, welche überwiegen, und dies immer in Hinblick auf das angestrebte Ziel oder den entsprechenden Grund, welcher für das System charakteristisch ist" (77). Diese Formulierung zeigt nur zu deutlich, daß die in meinem Ansatz hermeneutisch begründete Neudefinition des Begriffs „entsprechender Grund" in keiner Weise erfaßt worden ist. Bei mir kann das in einer Handlung angestrebte Ziel überhaupt nur dann als „entsprechender Grund" bezeichnet werden, wenn seine partikuläre Realisation es nicht auf die Dauer und im ganzen untergräbt. Der Autor meint nun weiter, es handele sich in meinem Ansatz um eine Anwendung eines bloß technischen Denkens in Mittel-Zweck-Relationen und in diesem Sinn um ein Vorherrschen der „Relation des Aktes auf sein Ziel" gegenüber seiner „Relation auf seinen Gegenstand" (85); dabei läßt er jedoch außer acht, daß es mir gerade nicht um die kurzfristige und partikuläre Relation eines Mittels zu einem Zweck geht, sondern um die Frage, ob die konkrete Handlung einem universal zu formulierenden Ziel (z. B. „Reichtum überhaupt" und nicht „mein Reichtum") auf die Dauer und im ganzen gerecht wird. Mit anderen Worten: nicht jeder „Grund" einer Handlung ist auch schon ein „entsprechender Grund". Ferner wendet sich der Autor gegen die Unterscheidung zwischen vormoralischen und moralischen Übeln; er behauptet, daß alle Übel, die den Menschen betreffen, als solche moralisch seien (91). Er beweist aber nur die von ihm angegriffene Auffassung, wonach ontische Übel grundsätzlich moralisch relevant sind, daß also das moralische Übel überhaupt nur durch seinen spezifischen Bezug auf ein ontisches Übel (einen Schaden), das ohne „entsprechenden Grund" zugelassen oder verursacht wird, definiert werden kann. Gegen den Hinweis, daß man zur moralischen Beurteilung einer Handlung fragen müsse, welche Ergebnisse sie auf die Dauer und im ganzen hervorbringt, wendet P. ein, daß man ja nie alle Folgen absehen könne; man komme also auf diese Weise nie zu einem universal gültigen Gesetz (104). Richtig ist an diesem Einwand, daß man um die positive Sachgemäßheit einer Handlung nie so definitiv weiß, daß man es nicht mehr nötig hätte, unerwartete Rückmeldungen aus der Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen und sein Handeln zu ändern. Aber daß eine Handlung falsch ist, kann man durchaus bereits dann definitiv wissen, wenn sich im Rahmen der tatsächlich überschauten Ergebnisse Kontraproduktivität herausstellt. P. selbst bietet als Alternative zu meinem Ansatz an, man solle sich unabhängig von jedem Kalkül um die Tugenden der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Tapferkeit und der Großzügigkeit bemühen (ebd.). Aber die Frage ist ja, wie diese Tugenden von ihren Zerrbildern zu unterscheiden sind. Jeder Tollkühne behauptet, er sei tapfer; jeder Geizhals hält sich für sparsam, und jeder Verschwender meint, großzügig zu sein; aber Tapferkeit ist gar nicht möglich ohne Vorsicht, und Großzügigkeit kann nur zusammen mit Sparsamkeit bestehen. Es ist also immer ein Abwägen erfordert. Ein letzter Vorwurf des Autors besteht darin, in meinem Ansatz werde die Moral von der Offenbarung „getrennt". In Wirklichkeit handelt es sich um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen beider Größen. Ich bin zwar der Auffassung, daß die moralischen Normen mit natürlicher Vernunft erkannt werden müssen und kein Glaubensgegenstand sind. Aber erst der Glaube ist es, der den Menschen aus der Macht der mit seiner Todesverfallenheit (vgl. Hebr 2, 15) mitgegebenen Angst um sich befreit, die ihn sonst immer wieder unmenschlich werden läßt. Mit „Angst um sich" ist natürlich nicht eine „angoisse sur lui-même" gemeint, die aus der angeblichen Unsicherheit des moralischen Urteils stamme (105). Genau das, was der Autor von einer sachgerechten Moral erwartet, nämlich daß sie objektiv begründet sei und ihre Gesetze universal und ausnahmslos gelten, leistet erst der recht verstandene „teleologische" Ansatz. Denn ob eine Handlung in sich die Struktur des Raubbaus hat oder nicht, ist völlig unabhängig vom Belieben des Subjektes; in sich „kontraproduktive" und als solche erkannte Handlungen sind immer und in jedem Fall in sich schlecht.

P. Knauer S. J.

Korff, Wilhelm, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik* (Serie Piper 394), München/Zürich: Piper 1985. 388 S.

Die Renovierungsarbeiten am Gebäude der theologischen Ethik kommen nur allmählich zum Abschluß – wohl auch deswegen, weil die Moraltheologie nicht die Möglichkeit zum Umzug hat, sondern stets in dem Haus arbeiten und wohnen mußte, das sie zugleich umbauen sollte. Inzwischen sind zumindest die Fundamente so weit überholt worden, daß man weitere Bauabschnitte ins Auge fassen kann. An der Sicherung der Substanz christlicher Ethik wie an dem Bemühen, diese in zeitgemäßer Gestalt wirksam zur Geltung zu bringen, hat der Münchener Sozialethiker W. Korff wesentlichen Anteil. Mit seinen „Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft" (Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973, Freiburg/München ²1985) legte er eine vielbeachtete Studie zum Problem der Rechtfertigung ethischer Normen und Begründung sittlicher Urteile vor, auf die zahlreiche Einzeluntersuchungen zu ethischen Gegenwartsfragen folgten. Diese aus vielfältigen Anlässen erwachsenen Arbeiten sind in dem vorliegenden Band zusammengefaßt und einander systematisch zugeordnet worden. Der erste Themenblock (7–118) enthält grundsätzliche Überlegungen zu den methodischen und materialen Voraussetzungen einer christlichen Ethik. Besonders hervorzuheben ist hierbei der einleitende Aufsatz „Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik" (9–32), in dem die philosophischen, humanwissenschaftlichen und theologischen Orientierungslinien einer zeitgemäßen Verantwortungsethik bestimmt werden. Ergänzungen erhält dieser Entwurf in erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen zur Bedeutung des Naturbegriffs und der Relevanz empirischer Argumentation für den Ansatz und Aufbau einer ethischen Theorie. Anstöße zur Neubegründung einer christlichen Sozialethik, die dem Argumentationsniveau der modernen Sozialwissenschaft entspricht, schließen dieses programmatisch angelegte Kapitel ab. Die folgenden Texte bringen nicht nur Ausfaltungen und Konkretisierungen der eingangs formulierten Prinzipien und Kategorien, sondern auch in sich abgeschlossene Lösungsvorschläge bzw. Statements zu Themen der Zeit. Der Bogen reicht dabei von Fragen der zwischenmenschlichen Beziehung (z. B. Mann und Frau, Ehe, Das Vierte Gebot) über Probleme einer Technik-Ethik (z. B. Fortschritt, Kernenergie) bis hin zu Herausforderungen politisch-gesellschaftlicher Art (z. B. Bevölkerungsexplosion, Chancen einer universellen Friedensordnung). – Die Leistungsfähigkeit des von K. über den Weg in die Abstraktion entwickelten theologisch-ethischen Konzeptes zeigt sich daran, daß es den Anschluß an komplexe Problemstellungen vermittelt, sie durch plausible Denkfiguren aufzugliedern und dabei die Bedeutung vieler von der Moraltheologie tradierter Argumentationsmuster wieder zu erschließen vermag. Neben der jeweils mit gleich hohem Reflexionsgrad behandelten Vielfalt der Themen imponiert K.s umfassende Kenntnis der relevanten nichttheologischen Literatur. Ihn zeichnet dabei die Fähigkeit aus, jene Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften aufnehmen und auswerten zu können, denen im Hinblick auf das Ganze menschlich-sittlichen Handelns eine Schlüsselbedeutung zukommt. Damit erfüllt er eine entscheidende Bedingung dafür, daß die Theologie im interdisziplinären Gespräch mithalten kann. Gegenüber den zahlreichen Versuchen, eine christliche Moral bloß zu verkünden und zugleich darauf zu verzichten, sie im kritischen Diskurs mit anderen ethischen Entwürfen zu begründen, ist von K.s ebenso zeit- wie sachgerechtem Buch daher auch etwas Grundsätzliches zu lernen: Wer nur von Theologie etwas versteht, versteht auch davon nichts. H.-J. Höhn

Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. Hrsg. *Paulus Engelhardt* (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6). Mainz: Matthias-Grünewald 1985. 260 S.

Der Band enthält im wesentlichen die Referate der 23. philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft, die 1977 in Walberberg stattgehabt hat. Die Beiträge sind in der Zwischenzeit ausgearbeitet und teils zu veritablen Abhandlungen ausgewachsen. Der *Hrsg.* benennt in seiner Einführung – nach der Rechenschaftsablage – zwei Themen, „Spannungsbögen", die das Buch durchziehen: 1. das Menschliche und das Göttliche,

von Platon – Epikur bis zu Kierkegaard – Camus; 2. das Private und das Politische, wiederum von der Antike bis zur Gegenwart. Historisch sind dann auch die Aufsätze gereiht, von der Platon-Studie Alberts bis zu Meyer und Neudeck. Das hat zur Folge, daß die Sammlung etwas unglücklich ausklingt; denn *G. Meyers* 40seitige minutiöse Untersuchung über Alltagswissen und Kriterien des geglückten Lebens nach A. Schütz hat nur am Rand mit der Thematik des Bandes zu tun (wie Verf. selbst immer wieder zu verstehen gibt), so sorgfältig gearbeitet in sich und so interessant sie auch unter ihrer eigenen Interessenperspektive ist; *R. Neudeck* schließlich, statt wissenschaftlich rhetorisch, wird von seinem Engagement zu einer Schrillheit verführt, die unangenehm von der Noblesse Camus' absticht, über den er schreibt. Gegen „Ost- wie West-Superpower-Totalitarismus" müsse Europa ein Bündnis mit Afrika eingehen; Theologen seien zu Camus bislang proselytenhaft fixiert gewesen, „anonymes Christentum" = eine okkupierende Allerweltsformel; die Kirche verwalte Transzendenz und Wertehimmel ... schuldhaft und dennoch glücklich gelte es zu werden; stabreimend wird die Dunkelmänner-Macht des Mittelalters beschworen (überhaupt sollte man die Superlative samt Äquivalenten zählen); schließlich trachtet Camus sogar nach einer Heiligkeit ohne Gott – als wäre er Tarrou.

Um so erfreulicher und bereichernder die übrigen Texte. Zum Platonischen Glücksbegriff macht *K. Albert* religionsphilosophische Bemerkungen; er bezieht ihn auf seinen vermutlichen Ursprung in der griechischen (Volks-)Religion zurück, deren Kult und Mythos im philosophischen Denken aufzeigbar fortwirken. (Zu Ionescos tragender Gegenwartserfahrung wäre freilich nicht zu verschweigen, was er gleich anschließend an die zitierten Sätze schreibt: daß die Erinnerung an diese Augenblicke immer weniger, schließlich gar nicht mehr tröste.) – *G. Bien* bezieht in einer detaillierten Abhandlung J. Bentham und J. St. Mill auf Aristoteles zurück, mit einer Fülle von Auskünften und Klärungen und dem Vorschlag, wenn die Vielfalt des mit *hedoné* Gemeinten schon in ein Wort gebracht werden solle (an sich sei aus dem reichen Bezeichnungsrepertoire zu wählen), sich für *Freude* zu entscheiden. Nach Aristoteles – gegen die Inschrift von Delos – schließt nämlich das Glück alle drei Dimensionen ein: „das (Nützlich-)Beste, das (sittlich) Schönste und Genußreichste zugleich". – *K. Held* legt eine systematische Interpretation von Epikurs Menoikeus-Brief vor: als Programm einer entpolitisierten Verwirklichung des Glücks. Ob freilich die Wurzel der Maßlosigkeit und Paradoxalität des Programms tatsächlich in der Entpolitisierung steckt (108)? Ist – aristotelisch gesprochen – der Mensch nicht ursprünglicher als „politikón" ein „zôon syndyastikón"? Dann läge der wahre Grund in der Egozentrierung des Bedürfnisses als solchen bzw. darin, daß statt von Bedürfnis von Angesprochensein (in der ganzen Breite des Wortsinns) und entsprechender Antwort des Menschen zu reden wäre (privat wie dann auch politisch, und zwar schon auch der Natur gegenüber). Man könnte dieses Fehlen der dialogischen Dimension (wirkt sich in ihr die Orientierung an Heidegger aus?) auch am Thema des Schmerzes erörtern, den H. als Erfahrung höchster Einsamkeit faßt (100, 110), während er etwa für M. Blondel – eben als solche – die Gegenwart des anderen wäre. – *P. Engelhardt* fragt aus der Grundwertedebatte heraus bei Thomas von Aquin und Kant danach, wer für das Glück verantwortlich sei. Hat bei jenem der Herrscher auf den ersten Blick die Aufgabe, für das ewige, himmlische Heil der Bürger zu sorgen, so ist näherhin doch die weltliche Herrschaft nicht vom Papsttum abgeleitet, sondern „naturrechtlich" in der Vernunft begründet. Bei Kant heißt es sodann (Refl. 528), daß man die Freiheit haben müsse, nach seinem Belieben töricht zu sein. Merkwürdigerweise meldet E. keine Kritik zu Kants Vorstellung eines moralischen Fortschritts an (in meinen Augen sinnlos, da niemand auf dem erreichten Stand der „moralischen Beschaffenheit" seiner Eltern einsetzen und sozusagen weitermachen kann – anders steht es selbstverständlich bei Normen, Institutionen). Auch kann ich nicht sehen, wieso Kants Verweigerung des Widerstandsrechts inkonsistent wäre – 157 f.; inkonsistent wäre vielmehr die Berufung von Revolutionären darauf, gegen „Konterrevolutionäre" bis hin zu den heute so genannten „Contras". Nicht recht deutlich wird wohl auch, wie Verf. sich zwischen „Abstraktion" (?) und „Basisdemokratie" hindurchlavieren will; so hätte Rez. gern auch etwas Kritisches zur Gefahr von Emotionalisierung und „Betroffenheit" gelesen sowie zur Abstraktheit (!) der, ich

möchte sagen, „Übersprungkonkretheit" im Engagement von Wissenschaftlern. Aber natürlich zeigt sich hier die „Unlösbarkeit" der Aufgabe Demokratie überhaupt. – *H. Deuser* geht der Glücksfrage in Kierkegaards Stadienlehre nach. Im Horizont Adornos formuliert er als christliches Kriterium des Glücks das Unglück der anderen, also die christo-eschatologische Identifikation des Niedrigsten mit dem Höchsten. – Und auf Kierkegaard weist auch *E. Biser* in seinem Kapitel zu Glaube und Lebensglück hin. Die Schrift spricht statt vom Glück von Freude. (Sein und Haben sähe ich übrigens gern wieder einmal auf G. Marcel statt nur auf E. Fromm bezogen.) Die Freude erblüht aus beglückender Umkehr, und ihr voller Name ist (gemäß der Bergpredigt) die Seligkeit. Es zeigt sich, daß von Glück hier darum nicht gesprochen wird, weil es Gott selbst ist (und von dort her die Gemeinschaft der Seinen vor Ihm). Das Buch von Wyss (198) heißt im übrigen „Lieben als Lernprozeß", und sein Entwurf einer Verschmelzung scheint Rez. nicht ganz so umstandlos christlich akzeptabel zu sein. Zwar hat die „Sicherheitsdistanz" zu fallen, aber nicht eine solche von Dienst und Liebe. Darum volle Zustimmung zu B.s anschließendem Lob des Worts – gegen die zunehmende Beschwörung eines monistisch lächelnden Schweigens. Oder anders: das Schweigen des Glücks muß dialogisch sein. Dies gesagt, darf dann auch diese Rez. mit B.s Schlußwort schließen: „Bei der Sache des Glücks kommt es aber nicht so sehr darauf an, daß sie beredet, sondern daß sie entdeckt und gewonnen wird." J. Splett

Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Hrsg. *Emil Angehrn/Georg Lohmann.* Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum 1986. 280 S.

Ethik und Marx scheinen auf den ersten Blick unvereinbar zu sein, weil sich M. als Gegner und Kritiker der Moral verstand. Betrachtet man sein Menschenbild jedoch genauer und untersucht man seine Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, kann man ethische Normen nicht übersehen. Der von M. übersehene Widerspruch zeigt sich in den Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes, den die Herausgeber in drei Teile gliedern.

Die Untersuchungen im *1. Teil* gehen davon aus, „daß zwischen ethischem Denken und Marxscher Theorie ein Bruch besteht" (11). Den Schwerpunkt bildet die Arbeit von *A. W. Wood,* der M. für einen Immoralisten hält und behauptet, daß dieser „Immoralismus mit seinen anderen ausdrücklichen Lehren verträglich ist und durch sie in schlüssiger Weise gestützt werden kann" (23). Wenn man bei M. eine völlig nichtmoralische Einstellung voraussetzt, kann man nach Wood „sowohl seine Empörung über die Unmenschlichkeit der kapitalistischen Unterdrückung wie auch seine Bewunderung für proletarische Revolutionäre am besten begreifen" (27). In den folgenden beiden Aufsätzen fragt *W. F. Haug* zunächst nach der „ideologischen Formbestimmung der Moral bei Marx" (37), und *A. Leist* setzt sich dann mit dem „Mythos der Ideologiekritik" auseinander. – Der bisher mehr oder weniger ausdrücklich vertretenen Auffassung, daß es eine marxistische Ethik nicht gäbe, widersprechen die Autoren, die im *2. Teil* „die normativen Voraussetzungen und ethischen Annahmen sowohl in Marx' Frühschriften wie im Kapital rekonstruieren" (11). *S. Benhabib* macht auf die ethischen Normen aufmerksam, die M. in seiner Kritik voraussetzt. *E. M. Lange* untersucht „den Wandel der normativen, sozialethischen Zielperspektive der Marxschen Kritik im Zusammenhang mit dem Wandel seiner Kritikkonzeption von der junghegelschen Kritik der Philosophie über die Kritik von Staat und Recht in Form der Kritik an Hegel zur Kritik der politischen Ökonomie" (102). In diesen Bereich paßt auch die Arbeit von *E. Angehrn,* der das „normative Fundament der Entfremdungskritik" (125) herauszuarbeiten versucht. Diesen Teil beschließen *A. Wildt* und *G. Lohmann,* die erläutern, was M. im „Kapital" und in seiner Kapitalismuskritik unter Gerechtigkeit verstand. – Im *3. Teil* des Sammelbandes geht es um „ethische Probleme kritischer Gesellschaftstheorie". Hier findet sich zunächst eine längere Abhandlung von *A. Wellmer* über „Naturrecht und praktische Vernunft: zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx" (197). *R. Zimmermann* erörtert „das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fun-

dierung" (239). In der Diskussion über die Diskursethik meldet sich schließlich *A. Honneth* zu Wort und vertritt dabei die These, „daß die Diskursethik einen theoretischen Vorgriff auf ein Prinzip sozialer Gerechtigkeit zwingend macht" (268).

Um ihre Auffassungen zu begründen, tragen die Mitarbeiter des Sammelbandes eine Fülle von Einzelerkenntnissen zusammen. Dabei machen sie auf Widersprüche aufmerksam, in die sich M. verwickelt, und tragen so zum besseren Verständnis des Marxismus bei. Gleichzeitig beleben sie die Diskussion über marxistische Ethik und zeigen, welche Positionen dabei vertreten werden. Leider versäumen sie es, deutlich zu machen, was sie selbst unter Ethik und Moral verstehen. Dem Leser fällt es deshalb schwer zu entscheiden, in welchem Sinne M. als Immoralist zu bezeichnen ist und wo man begründet von marxistischer Ethik sprechen kann. Geht man mit Engels davon aus, daß die Produktionsverhältnisse die ideologischen Verhältnisse in letzter Instanz bestimmen, so fragt man sich, welche Rolle die Produktivkräfte bei ethischen Entscheidungen spielen. Da diese aus marxistischer Sicht wichtige Frage nicht gestellt wird, bleibt sie leider unbeantwortet. Einige Beiträge sind wegen der ausgefallenen Fremdwörter und verwickelten Satzkonstruktionen so schwer zu lesen, daß sie nur von einem auserwählten Kreis verstanden werden dürften. Mit Bedauern mußte der Rez. nach dem ersten Durchlesen feststellen, daß sich das Buch wegen der schlechten Bindung in seine Bestandteile auflöst. Trotz der aufgezeigten Mängel sollte man das Buch lesen, um bei der Diskussion über Ethik und Marx mitreden zu können. J. Oswald S.J.

Wagner, Falk, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt.* Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 301 S.

Zu den besonderen Kennzeichen der Moderne gehört die Kommerzialisierung nahezu aller Bereiche des sozialen Lebens. Dem Faktor „Geld" kommt auf diesen Feldern zunehmend die Bedeutung einer entscheidungs- und handlungsleitenden Größe zu. Funktional gesehen rückt das Geld – so eine Kernthese von W.s Buch – damit in die Nähe des überkommenen Gottesgedankens: Es hat in der Moderne nicht nur zu einer „Geldbestimmtheit" des Weltumgangs und der Organisation menschlichen Miteinanders geführt, sondern auch eine Bewußtseinsform entstehen lassen, die beliebige Güter, Werte und Produkte entsprechend ihrem Tausch- und Verkehrswert be- und verrechnet. Kommunikation reduziert sich hier auf Abläufe des Zahlungsverkehrs. Wie das religiöse Bewußtsein ursprünglich eine Welterfahrung und -gestaltung „sub ratione Dei" anstrebte, so macht nun das „monetarisierte" Denken das Geld zum wirklichkeitsbestimmenden Prinzip. Mit den Eigenschaften der ‚Allgegenwart' und ‚Allmacht' versehen begründet dieses Prinzip einen neuen „Pantheismus". Gott gleich ist, wer sich alles leisten kann. – Theologie und Kirche sind nach W.s. Recherchen von dieser Entwicklung nicht unberührt geblieben. Auch die religiöse Lebenswelt und Dogmatik erscheint ihm in zunehmendem Maße „geldbestimmt", – dies zumindest in der Weise, daß funktionale Analogien bestehen. Unter dieser Rücksicht spielt W. an einigen Ansätzen der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jh. (F. Schleiermacher, A. Ritschl, K. Barth, D. Rössler) die Frage durch, inwieweit Gott am Ende der Neuzeit als beliebig einsetzbare Legitimation bzw. als oberste „Verrechnungseinheit" völlig verschiedener theologischer Inhalte und Positionen bemüht wird. – Diese Hinweise mögen bereits andeuten, wie sehr W.s Thesen eingeschliffene Ansichten über die religiöse Signatur der Moderne teils verletzen, teils verdeutlichen. Manche sind sicher auch als Provokation gemeint und dürften auf Widerspruch stoßen. So wird die Verifikation seiner Behauptung von der Geldbestimmtheit der Religion weniger durch die Theorie und Praxis der christlichen Kirchen erbracht werden als durch die zahlreichen Psychosekten, Gurubewegungen und Pseudokulturen, deren kommerzielle Interessen zwar von ihren Stiftern verborgen werden, dafür aber um so nachhaltiger sind. Dennoch liegt mit W.s Buch ein äußerst anregender Versuch einer theologischen „Zeitdiagnose" vor, in der sozialgeschichtliche, religionsphilosophische und theologische Denkanstrengungen sich in ihrer Plausibilität wechselseitig ergänzen. An solchen interdisziplinären Bemühungen um gegenwartsrelevante Fragen besteht in der Theologie nach wie vor ein großer Bedarf. H.-J. Höhn

Kühnhardt, Ludger, *Die Universalität der Menschenrechte.* Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München: Olzog 1987. 408 S.

Im ersten Teil seines Buches stellt der Verf. dar, wie der Gedanke der „Menschenrechte" bei uns, d. i. in der abendländisch-christlichen Welt aufgekommen ist und wie er sich immer weiter verbreitet und sich international entfaltet hat. Zu dieser geographischen Universalisierung kommt aber noch die in der Überschrift nicht genannte ebenso gewichtige inhaltliche Bereicherung oder Universalisierung, die K. ebenso gründlich erläutert und die viel dazu beiträgt, die in jüngster Zeit verkündeten Menschenrechts-Deklarationen und beschlossenen völkerrechtlichen Menschenrechts-Konventionen zutreffend zu würdigen und bestehende feine Unterschiede zu erkennen. – Von besonderem Reiz ist der vom Verf. im zweiten Teil auf Grund umfassender Studien und sorgfältiger Untersuchung des Quellenmaterials überzeugend erbrachte Beweis, daß der heute weltweit leidenschaftlich erhobene Anspruch auf Freiheit und der dafür geführte Kampf dem „judäo-christlichen" Kulturkreis entstammt und bei aller fehlerhaften Umdeutung sich letztendlich doch auf diesen Ursprung als Legitimationsbasis beruft. Diese „Menschenrechte" gilt es, über alle ethnischen, kulturellen und nationalen Grenzen hinweg wirksam zu machen und durchzusetzen. Daß dieses Verständnis des Menschen und seiner „unantastbaren" (vgl. GG Art. 1) personalen Würde ganz besonders gefördert worden ist durch die in der frühchristlichen Zeit aus der Begegnung von Christentum und Hellenismus, von christlichem Glauben und griechischer Philosophie entsprungenen trinitarischen und christologischen Kontroversen bringt der Verf. zwar ebensowenig zur Sprache wie die befremdliche, von der Kirche bis in die jüngste Zeit den Menschenrechten gegenüber beobachtete, erst durch Papst Johannes XXIII. in seiner letzten Enzyklika „Pacem in terris" aufgegebene Zurückhaltung und ihr heutiges entschiedenes Eintreten *für* die recht verstandenen Menschenrechte. Beides gehört nicht notwendig zu seinem Thema, würde aber wohl viele Leser sehr interessieren.

In Kürze zur *Worterklärung.* Für das, was die französische Sprache ‚droits de l'homme' nennt und wofür die englische Sprache über zwei nicht ganz gleichbedeutende Bezeichnungen, nämlich ‚rights of men' und ‚human rights' zur Wahl stellt, haben wir in unserer deutschen Sprache nur das eine zusammengesetzte Hauptwort „Menschenrechte". Der Verf. zeigt, welche Bedeutung der Wortwahl des authentischen englischen Textes internationaler Konventionen zukommt, die wir allzuleicht übersehen, wenn wir nur unsere deutsche Übersetzung kennen und es versäumen, die allein authentischen originalsprachlichen Texte einzusehen und zu Rate zu ziehen. – Die Terminologie des Verf.s ist anders, als wir sie von der katholischen Soziallehre her gewohnt sind; in der Sache besteht volle Übereinstimmung. Wenn er „Individuum" sagt, meint er genau das, was die Soziallehre der Kirche unter „Person" versteht; sein „liberal-individualistisches" Naturrecht ist genau das, was wir aus dem von der „Natur" (in christlicher Sprache ausgedrückt) aus der vom Schöpfer seiner Schöpfung eingestifteten „Schöpfungsordnung" uns *vor*gegebenen Verhältnis von Glied und Ganzem, von Einzelmensch und menschlicher Gesellschaft ableiten und namentlich in den „Sozialprinzipien" der Solidarität und Subsidiarität zum Ausdruck bringen. – Ähnlich verhält es sich beim „Recht". Unsere katholische Soziallehre betont mit Nachdruck, daß der Staat nicht die einzige Rechtsquelle ist, daß es vielmehr auch anderes, aus nicht-staatlichen Quellen erfließendes Recht gibt und daß der Zwangscharakter (die Erzwingbarkeit) für das Recht nicht konstitutiv, sondern nur akzessorisch ist. Wenn der Verf. das Recht im Sinne von *„erzwingbare"* Norm anzusehen scheint, dann erklärt sich das daraus, daß er – dem geläufigen Sprachgebrauch folgend – unter „Menschenrechten" die völkerrechtlichen Normen und Verfassungs- und Gesetzes-Texte versteht, in denen diese Rechte verbrieft sind. Bei den Menschenrechten und ganz besonders bei deren Universalität für ihre weltweite überstaatliche *Verwirklichung,* die der Gegenstand dieses Buches ist, kommt es nun aber gerade auf ihre Erzwingbarkeit an. Soll nicht nur die Freiheit des Staatsbürgers gegen Vergewaltigung durch seinen eigenen Staat und in dessen Hoheitsbereich, sondern auch die Freiheit eines jeden Menschen gegen Vergewaltigung auch durch andere Staaten und in deren Hoheitsbereich gesichert sein, dann

bedarf es dazu unerläßlich einer *zwingenden Rechtsmacht,* die dem die Freiheit verletzenden Staat entgegentritt. Seinem Thema gemäß brauchte der Verf. sich nur mit erzwingbarem Recht zu befassen. Vielleicht ist die Bezeichnung „vorstaatliches Recht" zu eng; genaugenommen würde es sich um jeder Vergesellschaftung und jeder denkbaren gesellschaftlichen Ordnung zugrunde liegendes und in diesem Sinne ihr vorgegebenes Recht handeln und wäre als solches zu bezeichnen.

Bewundernswert ist die umfassende Kenntnis der in allen Teilen, in Nord und Süd, West und Ost, der heutigen Welt bestehenden Menschenrechtsbestrebungen, die K. vor dem Leser ausbreitet, und der Leser folgt mit Vergnügen und hohem geistigem Genuß seinen Ausführungen, wie alle diese Bewegungen sich auf die „Menschenrechte" berufen, wie sie zu Beginn der Neuzeit in unserem christlichen Kulturkreis entwickelt und geltend gemacht wurden, als der „Staat der Staatsräson" sich etablierte und begann, seine Souveränität der göttlichen gleichzustellen. Alle diese Bewegungen versuchen den Nachweis zu erbringen, ihre Menschenrechte erwüchsen ebenso ursprünglich aus ihrer eigenen Rechtsüberlieferung. Dabei mißverstehen sie, wie der Verf. ihnen nachweist, unser Verständnis der Menschenrechte und setzen es mehr oder minder *gut-* oder *bös*gläubig dem ihrigen gleich. Strahlender kann man die Überlegenheit unseres Menschenrechtsverständnisses nicht ins Licht stellen! – Bedenken habe ich gegen die Art, wie Verf. das *islamische* Verständnis der Souveränität mit dem christlichen vergleicht. Der Islam versteht den Leiter des Staates, d. i. jenes Gemeinwesens, das keine höhere Instanz mehr über sich hat, als „Beauftragten" Gottes, der in Stellvertretung Gottes anordnet, was der von ihm stellvertretene Gott selbst für richtig befindet und selbst will; in *diesem* Sinn seien seine Anordnungen „gottgewollt". Im Gegensatz dazu gebietet unser christlicher Glaube uns, „Gott mehr zu gehorchen als den Menschen" (vgl. Apg 5, 29); das setzt einen Widerspruch zwischen dem Willen des staatlichen Gesetzgebers und dem Willen Gottes als möglich voraus, den die Erfahrung nur allzuoft bestätigt. „Gottgewollt" ist, daß der Beauftragte nach seinem besten Wissen und Gewissen die Aufgabe erfüllt, mit der er beauftragt ist; beim öffentlichen Gemeinwesen ist das die salus publica oder das bonum commune, die allgemeine Wohlfahrt oder das Gemeinwohl. Geht er darüber hinaus, dann maßt er sich eine Vollmacht an, die Gott ihm nicht erteilt hat, und alles, was mit Berufung darauf die mit der Personwürde seiner Untergebenen verbundene Freiheit *beschränkt,* ist nicht gottgewollt, sondern widerrechtlich. Nach christlicher Soziallehre hat die obrigkeitliche Gewalt, beschränkend in die Freiheit ihrer Untergebenen einzugreifen, ihre *Grundlage* und findet eben darum auch ihre *Grenze* in der ‚necessitas boni communis', im Erfordernis des „Gemeinwohls".

K.s *eigenes* Verständnis der staatlichen Souveränität und insbesondere der *Volks*souveränität steht mit dem von der katholischen Soziallehre bereits im 16. Jh. erreichten, leider zeitweilig wieder in Verlust geratenen und erst neuerdings wiederhergestellten Verständnis vollkommen im Einklang.

Wüßte man nicht, daß K. ein ganz junger Gelehrter ist (er ist noch keine 30 Jahre alt), dann würde man dieses Werk als den Ertrag oder die reife Frucht eines langen Gelehrtenlebens ansehen. Auch mich, der ich Jahrzehnte lang mich mit ökonomischen und juristischen, philosophischen und theologischen Problemen befaßt habe, hat dieses Werk nicht nur um wichtige Erkenntnisse bereichert, sondern hat auch manche meiner Einsichten weiter geklärt und vertieft. Um es mit Nutzen zu lesen, bedarf es keiner fachspezifischen *Vor*kenntnisse, um so mehr aber des angestrengten und nicht ermüdenden *Mit*denkens; möchten nur recht viele Leser sich dieser Mühe unterziehen und diese Anstrengung aufbringen! O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG.). Herausgegeben von *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann.* 28. Lfg. (Sp. 769–1024). Berlin: Schmidt 1987.

Das Erscheinen des Werkes hat sich erfreulich beschleunigt; auch Lfg. 28 ist wieder in weniger als einem Jahr ihrer Vorgängerin gefolgt; sie beginnt mit den noch ausstehenden Beiträgen zu Zusammensetzungen mit „Reich" und führt bis zu Zusammenset-

zungen mit „Rhein". Von besonderem Interesse sind die Beiträge, die sich auf *Religion* beziehen. Unter dem Stichwort „Religionsgesellschaft" wird dargestellt, wie der Staat gegenüber ihm in Gestalt von Personenvereinigungen begegnenden Religionen sich verhalten, ob und zutreffendenfalls wie er sie von Vereinigungen anderer Art, insbesondere von a- oder antireligiösen Weltanschauungsgemeinschaften, unterscheiden kann, um ihnen gegenüber eine spezifische, sei es bevorzugende, sei es benachteiligende Haltung einzunehmen; eigens wird darauf eingegangen, wie Vereinigungen, die tatsächlich nicht weltanschauliche, sondern andere, insbesondere ökonomische Ziele verfolgen, versuchen, sich als Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften auszugeben und zu verkleiden. Eigene Beiträge behandeln die „Religionsfreiheit", den (Augsburger) „Religionsfrieden von 1552", die „Religionsmündigkeit" sowie „Religionsverbrechen", worunter auch der Aberglaube abgehandelt wird. Alle diese Beiträge zeichnen sich durch vornehme Objektivität aus; nichtsdestoweniger kommt in ihnen das von den Verfassern eingebrachte *Vor*verständnis unverkennbar zum Ausdruck. So geht der Beitrag „Religionsfreiheit" (von *J. Listl*) von den Fragestellungen her seinen Gegenstand an, die den Katholiken besonders interessieren; umgekehrt läßt der Beitrag über den Augsburger „Religionsfrieden" unzweideutig erkennen, auf welche Ergebnisse dieses Vertragswerkes der evangelische Verfasser *(M. Heckel)* besonderes Gewicht legt. Der reichlich ausführliche Beitrag über „Reliquien" (von *B. Schwinekö-per*) verrät zwar deutlich, daß sein Verfasser sich mit dem Reliquienkult nicht recht anfreunden kann, doch gelingt es ihm, jede herabsetzende Wendung zu vermeiden. – Eben dies läßt sich dem Beitrag „Restrictio mentalis" (von *H. Holzhauer*) leider nicht nachrühmen. Mit vollem Recht verurteilt er den sogenannten „geheimen Vorbehalt" bei *Willens*erklärungen als unbedingt verwerflich. Um etwas völlig anderes aber handelt es sich bei Aussagen tatsächlichen Inhalts; hier geht es darum, eine Lösung für den Gewissenskonflikt zu finden in dem Falle, daß die Pflicht zur Wahrhaftigkeit und die Pflicht, ein Geheimnis zu wahren, in Konflikt miteinander geraten. Manche der dafür vorgeschlagenen Lösungen mögen nicht überzeugend sein und der Berichtigung bedürfen; alle entspringen aber gerade dem gewissenhaften Bemühen, *beiden* Pflichten zugleich zu genügen. Dieses redliche Bemühen verkennt der offenbar voreingenommene Verf.; seine Mißverständnisse richtigzustellen, würde den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen. In Terrorsystemen sind solche Pflichtenkollisionen häufig und sehr oft ungeheuer belastend; im Rechtsstaat sind sie selten, weil weitgehend durch das Zeugnisverweigerungsrecht ausgeräumt. O. v. Nell-Breuning S. J.

Recht, Gericht, Genossenschaft, Policey; Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie. Symposion für Adalbert Erler. Herausgegeben von *Gerhard Dilcher* und *Bernhard Diestelkamp*. Berlin: Schmid 1986. 229 S.

Wer im Vertrauen auf die vermeintlich scharf geschliffenen und eindeutigen Begriffe der Fachsprache glaubt, mit ihnen nach Art geometrischer Modelle ein vollkommen durchsichtiges, zwingend einleuchtendes „System" aufbauen zu können, den muß ein Schreck befallen, wenn die in diesem Buch dargestellten Beispielfälle ihn darüber belehren, wie vielerlei mit dem Wandel der Zeitverhältnisse Wechselndes und manchmal Gegensätzliches wir bei diesen Begriffen im Hinterkopf haben und unbewußt mit-denken oder als selbstverständlich unterstellen, das nicht ganz selten zu vollständiger Sinnumkehrung führt. – Für den hoch angesehenen Rechtshistoriker, dem dieses Symposion gewidmet ist, dürften die in Teil I (1–113) vorgelegten Beispielsfälle wissenschaftliche Leckerbissen gewesen sein; der nicht spezifisch historisch Interessierte muß viel Geduld aufbringen, um sich hindurchzulesen. Anders bei Teil II „Genossenschaft und Genossenschaftsbegriff" (114–176) und Teil III „Recht und Policey" (177–220); hier wird seine Geduld belohnt und kommen die rechts*theoretisch*, rechts*politisch* und nicht zuletzt rechts*philosophisch* wichtigen und grundlegenden Fragen zur Sprache. Daß die auf dem Symposion nur mündlich vorgetragenen, in Schriftform erst nachgereichten kritischen Diskussionsbeiträge zum Referat *Naucke* „Vom Vordringen des Polizeigedankens im Recht, d. i. vom Ende der Metaphysik im Recht" noch in den Band aufgenommen worden sind, verdient besonderen Dank. O. v. Nell-Breuning S. J.

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft in 5 Bänden. Herausgegeben von der *Görres-Gesellschaft. 7.*, völlig neu bearbeitete Auflage. Zweiter Band: Deu bis Hoch. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. XII S. u. 1320 Sp.

Im Abstand eines Jahres folgt dem in ThPh 61 (1986) 465f. besprochenen ersten Band der zweite. Die Zeitereignisse sind bis in die allerjüngste Zeit verfolgt; als letzte sind noch berücksichtigt der Tod von E. Gerstenmeier (13. 3. 1986), dem bereits ein eigener Beitrag gewidmet ist, und ein Entscheid des Bundesverfassungsgerichts vom April des gleichen Jahres. Auch dieser Band richtet sein Augenmerk vorzugsweise auf die Bundesrepublik Deutschland, berücksichtigt jedoch, wenn ich recht sehe, den übrigen deutschen Sprachbereich etwas stärker als sein Vorgänger; zum mindesten findet der bundesdeutsche Leser alle Informationen über Österreich, die Schweiz und die DDR, die er benötigt oder berechtigterweise erwartet; so folgt auf die ausführliche Darlegung der in der Bundesrepublik geltenden gesetzlichen Regelung eines Gegenstandes jedesmal ein knapper, aber genauer Bericht über die entsprechende Regelung in Österreich, in der Schweiz, und, soweit vorhanden, auch in der DDR. – Einige Beiträge diese Bandes überfordern wieder mein Verständnis, so namentlich „Geschichte, Geschichtsphilosophie" sowie die Personal-Artikel über die Philosophen Hegel und Heidegger, die hier auf keinen Fall fehlen durften.

Nahmen in Bd. 1 die Themen um „Arbeit" den breitesten Raum ein, so bilden in diesem Bande die Themen um „Ehe und Familie" die gewichtigste Gruppe. Vor allem die Beiträge von *A. Auer* und *F. X. Kaufmann* über „Ehe" und „Familie" verdienen, sehr aufmerksam und besinnlich gelesen zu werden. Dazu kommen noch eigene Beiträge über „Ehe- und Familien-Recht" und über „kirchliches Eherecht". Der Beitrag „Geschlechter" setzt leider in Teil I „medizinisch-anthropologische Grundlagen" zu viel Vertrautheit des Lesers mit der wissenschaftlichen Fachsprache voraus; um so erfreulicher ist, daß es dem Beitrag „Gentechnik, Gentechnologie" ganz ausgezeichnet gelingt, sich auch dem völlig Unkundigen verständlich zu machen. Daß das Staatslexikon auch über solche an sich unpolitische Gegenstände berichtet, ist dankenswert, und angesichts der Rolle, die Gegenstände dieser Art im politischen Leben von heute spielen, besteht danach ein dringendes Bedürfnis. – Nicht voll befriedigend ist das Thema „*Dienst*" behandelt. Dem Grundsatzartikel, von dessen Verfasser man sich besonders viel versprechen durfte, sind nur knapp 3 Spalten zugemessen. So gewichtige Themen wie „öffentlicher Dienst" und „kirchlicher Dienst" sind überhaupt nicht behandelt; dafür nimmt ein rein wirtschaftswissenschaftlicher Beitrag „Dienstleistungen" übermäßig viel Raum ein. – Zu „*Eigentum*" ist unser heute geltendes Eigentumsrecht sehr klar und verständlich dargestellt. Im Hintergrund steht dabei stillschweigend und vermutlich unbewußt die für die heutige Juristenwelt so gut wie selbstverständliche Vorstellung, Eigentum (an Produktionsmitteln) sei nicht nur, was niemand bezweifelt, eine geeignete Erfolgsgrundlage, sondern die *Legitimations*grundlage für unternehmerische Tätigkeit mit der Folge, daß dem Eigentümer der Produktionsmittel *als solchem* sowohl die Initiative als die Dispositionsbefugnis im Unternehmen zustehen und das „Kapital" in unserer Wirtschaft nicht nur faktisch, sondern von Rechts wegen die *Sub*jektstellung einnimmt und die „Arbeit" auf die *Ob*jektrolle verwiesen ist. Aus dem Beitrag „Sozialphilosophie des Eigentums" erhellt jedoch, daß die Soziallehre der Kirche sich immer stärker von dem seit der französischen Revolution herrschend gewordenen Verständnis des Eigentumsrechts absetzt und mit steigendem Nachdruck betont, daß es der ursprünglichen Bestimmung der vernunftlosen Schöpfung für alle Menschen *nach*steht, ihr nicht über-, sondern *unter*geordnet ist und daher im Konfliktfall zurückzutreten hat. Die wesentliche Funktion der Institution „Eigentum" ist daher diese, die ‚administratio et dispensatio', d. i., das Schalten und Walten der einzelnen Eigentümer in Ordnung und Frieden *so zu organisieren, daß* es zum ‚usus communis', zu dem vom Schöpfer gewollten Nutzerfolg für alle führt (vgl. S. Thomas, S. Th. II. II., q. 66). – Zu „*Evangelisch*" enthält der Band außer „Deutscher Evangelischer Kirchentag" 5 Beiträge, darunter ganz überraschenderweise „Evangelische Sozial*lehre*", an dessen Stelle man „Ev. Sozial*ethik*" erwartet hätte. Zu diesem ausgezeichneten Beitrag von *M. Honecker* soll in Band III ein Beitrag „Katholische Soziallehre" das Gegenstück bilden. Trotz des wesenhaft an-

dersartigen Charakters dieser beiden „Lehren" besteht in der großen Mehrheit der Lehrstücke so weitgehende Übereinstimmung, daß sich Kontroversen kaum ergeben. – Verhältnismäßig knapp ist das Thema „*Frieden*" behandelt: ein einziger, allerdings sehr gehaltvoller Beitrag „Frieden" (12 Spalten); dazu ein Beitrag „Friedensverträge" (3 Spalten) und „Haager Friedenskonferenzen". Hier sähe man gern mehr geboten, nicht zuletzt über das, was von kommunistischer Seite unter dem Namen „Friedensbewegung" betrieben wird, und über deren Bemühungen, die Friedensbewegung der freien Welt ihren Zielen dienstbar zu machen.

Im einzelnen ließen sich noch dieses oder jenes bemängeln; aufs Ganze gesehen verdient auch dieser Band wieder bewundernde Anerkennung. Den Hgg. ist es gelungen, eine Schar hochqualifizierter Mitarbeiter zu gewinnen. Kein Gebildeter, der heute am politischen Leben teilnimmt, kann dieses Werkes entraten. Die verschiedenen Auflagen des Staatslexikons sind der Entwicklung, die sich seit der Kulturkampfszeit im katholischen Denken vollzogen und im 2. Vatikanischen Konzil ihren derzeitigen Höhepunkt erreicht hat, nicht nur gefolgt; sie haben einen gewichtigen Beitrag dazu geleistet. Mit Spannung erwartet man die weiteren Bände. O. v. Nell-Breuning S. J.

Reheis, Fritz, *Konkurrenz und Gleichgewicht als Fundament von Gesellschaft;* Interdisziplinäre Untersuchung zu einem sozialwissenschaftlichen Paradigma (Sozialwissenschaftliche Schriften 13). Berlin: Duncker & Humblot 1986. 401 S.

Wie der nicht ohne weiteres für jedermann verständliche Buchtitel „Konkurrenz und Gleichgewicht als Fundament von Gesellschaft" zu verstehen ist, erläutert der Verf. in seiner Einleitung, „es gebe" – ohne Übertreibung dürfte er sagen, „es herrsche" – nicht nur im Alltagsbewußtsein, sondern auch in zentralen sozialwissenschaftlichen Disziplinen folgende charakteristische Vorstellung: Gesellschaft basiere auf dem Zusammenwirken von Konkurrenz und Gleichgewicht; dabei bedeute „Konkurrenz" ein jeweils definiertes Gegeneinander sozialer Kräfte, „Gleichgewicht" besage, daß dieses Gegeneinander in irgendeiner Weise austariert sei (1). – Diese erstmals von der Wirtschaftswissenschaft entwickelte Vorstellung und Argumentationsweise beschreibt der Verf. zutreffend, wobei er sich an das anerkannte und weitverbreitete Lehrbuch von Samuelson hält. Daran anschließend zeigt er, wie diese Vorstellungen, d. i. diese Annahmen und die daran anknüpfenden Denkschritte, von anderen wissenschaftlichen Disziplinen übernommen worden sind und auf ihre jeweiligen Gegenstände angewandt werden. In der Tat haben wir es hier nicht mit einer Eigentümlichkeit der Ökonomik zu tun, sondern das, was sie betreibt, ist einer Vielzahl anderer Disziplinen zum Muster oder Vorbild geworden, es ist das „Paradigma", an dem man sein Denken schulen und in dem man zu Hause sein muß, um sich am heutigen Wissenschaftsbetrieb beteiligen zu können. Diese Ausführungen des Verf.s sind nicht nur faszinierend interessant, sondern erscheinen mir auch voll überzeugend. Seine interdisziplinären Untersuchungen sind äußerst hilfreich, um sich in der heutigen (wissenschaftlichen) Welt zurechtzufinden. Nichtsdestoweniger liefert er sich selbst diesem Denktypus nicht vorbehaltslos aus, bewahrt ihm gegenüber vielmehr kritische, um nicht zu sagen skeptische Zurückhaltung. So untersucht er in Teil B des Buches die Eigenheiten des ursprünglichen Modells und in Teil C *geistes*geschichtlich sowohl dessen Herkunft als auch dessen allmähliche allgemeine Verbreitung. In Teil D übt er Kritik am Paradigma als Erklärungsmodell und zeigt in Teil E dessen Problematik als Handlungsmodell und gelangt so zu „Schlußfolgerungen zur Frage der Notwendigkeit eines Wechsels" (288 ff.).

Meines Erachtens hätte der Verf. es sich sehr viel leichter machen können. Das von ihm exakt beschriebene Modell steht doch in so eklatantem Widerspruch zur Wirklichkeit und ist innerlich so widersprüchlich, daß es sich selbst schlagend widerlegt. – Aller Wirtschaft zugrunde liegt die Tatsache, daß der Mensch ein *bedürfendes* Wesen ist, das, um sich auch nur am Leben zu erhalten, zwingend auf Unterhaltsmittel angewiesen ist, die er in der vernunftlosen Schöpfung als ihm vorgegeben vorfindet, die er ihr aber durch seine Arbeit abringen und seinen Bedürfnissen entsprechend herrichten muß. Ebenso unbestreitbar ist die Tatsache, daß der Mensch während eines Teiles seiner Le-

benszeit nicht imstande ist, irgendeine Leistung zum Tausch anzubieten, gegen die er Unterhaltsmittel eintauschen könnte; mindestens in seinen ersten Lebensjahren ist er darauf angewiesen, daß *andere für ihn* diese Unterhaltsmittel erarbeiten und sie ihm *ohne* Gegenleistung zuführen. In der konventionellen volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung erscheint das nicht; geschähe es in der Wirklichkeit nicht, dann würde die Menschheit mit der gegenwärtig leistungs- und erwerbsfähigen Generation *aussterben.* – Ebenso kann kein einzelner Mensch alles das, was er benötigt, selber erstellen; dieser Mangel zwingt uns zur Arbeitsteilung. Zur Arbeitsteilung genügt jedoch kein bloßes *Gegen*einander, sie setzt vielmehr ein unerläßliches Mindestmaß von *Mit*einander voraus; was ich in den Tausch einbringe, muß dem Bedürfnis oder doch dem Begehren anderer entsprechen, die mir als „Gegenwert" dafür etwas hergeben sollen, das ich benötige oder begehre, das ich schätze, das mir „etwas wert ist". Auf dieses „Miteinander" kommt es an! – Auf den inneren Widerspruch oder den Verstoß gegen die Denkgesetze, den man begeht, wenn man aus Tausch*verhältnissen* absolute Quanten der Tauschgüter zu errechnen versucht, soll hier nicht näher eingegangen werden. Alle konkreten Tauschakte geschehen in einem quantifizierten Tauschverhältnis, beispielsweise 1 Schwert gegen 7 Kühe. Eine objektive Maßeinheit, auf die alle Tauschgüter umgerechnet werden könnten, gibt es nicht und kann es nicht geben, weil zwar „Quantität in Qualität *umschlagen*" kann, wie eine geläufige Redensart besagt, aber Qualität sich *nicht* in Quantität *umrechnen* läßt. – Nur kurz sei noch angedeutet, daß der übliche Kalkül in sog. „Präferenzen" (zwar ganz und gar unbeabsichtigt und offenbar ohne es zu merken) die wirtschaftenden Menschen zu nur *passiv* reagierenden, mit bestimmten Präferenzen vorprogrammierten Komputern degradiert und den Sozialprozeß der Wirtschaft seines menschlichen Charakters entkleidet, ihn als atomistischen Automatismus den Regelmäßigkeiten der Abläufe im Bereich der vernunftlosen Schöpfung gleichstellt. – Damit soll nicht gesagt sein, das Paradigma entbehre jeglichen Erkenntniswertes. Ein gewisser heuristischer Erkenntniswert läßt sich ihm nicht absprechen. Die Durchschaubarkeit des abstrakt (als „Blaupause") vorgelegten Modells im Gegensatz zur hochkomplexen und daher schwer durchschaubaren Wirklichkeit kann zu lehrreichen Einblicken in Zusammenhänge des wirklichen Geschehens verhelfen. Diesen Dienst leistet das Modell allerdings nur, wenn man es mit der Wirklichkeit *konfrontiert* und nicht der Täuschung erliegt, es mit der Wirklichkeit zu verwechseln oder ihr gleichzusetzen. – Eine idealtypische Marktwirtschaft, wie das Modell sie unterstellt, gibt es nicht und kann es nicht geben; erst recht in dem Grade, wie wir mehr und mehr auf *Gemein*güter angewiesen sind, die, wie ihr Name besagt, kein Gegenstand entgeltlichen Austauschs sein können, wachsen wir aus dem bloßen *Gegen*einander der Konkurrenz hinaus und in ein zunehmendes *Mit*einander sozialer Kräfte hinein.

Durch seine interdisziplinäre Untersuchung hat der Verf. das den verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen gemeinsame Paradigma überzeugend nachgewiesen und verdeutlicht; das ist eine wissenschaftliche Leistung, die Hochachtung verdient. Um so mehr bedauere ich, daß er das Verständnis der katholischen Soziallehre (271 ff.), zu der ich mich bekenne, völlig verfehlt und glaubt, ihr (und damit mir) ein Abweichen, eine Milderung oder Abschwächung des „Paradigmas" zuschreiben zu können. Die katholische Soziallehre kann nicht anders, als dieses Paradigma als *widersprüchlich* zu unbestreitbaren Tatsachen und *widersprüchlich* in sich selbst restlos abzulehnen und zu verwerfen; Kompromisse lassen sich mit ihm nicht schließen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

ThPh 63 (1988) 161–181

Absolute Selbstreflexion oder wertkritisches Wissen

Thesen zu Platons „Charmides"

Von Michael-Thomas Liske

Was den Platonischen Frühdialog „Charmides" philosophisch so beachtenswert macht, ist zweifellos der Begriff von einem Wissen des Wissens. Ist hier vielleicht bereits in der Idee eines sich selbst konstituierenden Ichbewußtseins die neuzeitliche Konzeption der Subjektivität vorweggenommen, auch wenn diese Ahnung sofort wieder verworfen wird?[1] Mit dieser Frage, ob Platon überhaupt ein solches reflexives Wissen anerkannt hat und wenn ja, in welcher Form, ist eine andere untrennbar verbunden: Wie ist der von Kritias vollzogene Übergang vom Wissen des Wissenden um sich selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ) zum Wissen um das Wissen selbst (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) (166c) zu verstehen? Denn zweifellos hat Platon ein Wissen um sich selbst im Sinne einer sittlichen Selbsterkenntnis anerkannt, zu der bereits das delphische „Γνῶθι σαυτόν" den Menschen aufforderte. Hält man nun den Übergang von dieser Form des Selbstbezugs zu einem Wissen, das sich auf sich selber bezieht, für sachlich begründet, dann muß man wohl auch Platons Anerkennung dieses reflexiven Wissens voraussetzen. Glaubt man dagegen, Platon habe eine solche Wissensreflexion im Rahmen seiner Philosophie nicht annehmen können, dann muß man mit Bonitz[2] beispielsweise den Übergang von der sittlichen Selbsterkenntnis, bei der für Platon keine eigentliche Subjekt-Objekt-Identität vorliege, zu einer Selbstreflexion des Wissens durch eine bloße Assoziation auf Grund des fast gleichen Wortlauts erklären.

Statt nun geradewegs eine weitere Deutung zu den bereits vorhandenen[3] hinzuzufügen, empfiehlt sich zumal bei derartig umstrittenen Fra-

---

[1] So die Deutung von *K. Oehler*, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike, München 1962, 109.

[2] *H. Bonitz*, Platonische Studien, Berlin[3] 1886, 236.

[3] Einen Forschungsbericht über den „Charmides" und seine Teilfragen können wir uns ersparen, da dies in Arbeiten der jüngeren Zeit mehrfach geleistet wurde: *J. Adamietz*, Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a–175d), in: Hermes 97 (1969), 38 f.; *B. Witte*, Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons ‚Charmides', Berlin 1970, 1–9; *E. Martens*, Das selbstbezügliche Wissen in Platons „Charmides", München 1973, 11–16; *B. Zehnpfennig*, Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen „Charmides" und Fichtes „Bestimmung des Menschen", Freiburg/München 1987, 65–67, 77 f., 101–104. Eine fortlaufende Interpretation des „Charmides" (bzw. des philosophisch bedenkenswerten II. Teils) findet sich außer in den oben genannten Arbeiten im Kommentar von *T. G. Tuckey*, Plato's Charmides, Cambridge 1951; bei *R. Dieterle*, Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge, (Phil.-Diss. Freiburg 1964), 1966, 142–312; *Th. Ebert*, Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‚Charmides', ‚Menon' und ‚Staat', Berlin/New York 1974, 55–82. Wer eine vollständige Interpretation des Dialogs sucht, sei auf diese Werke verwiesen. Wir hier beabsichtigen nicht, eine

gen, zunächst einige knappe Überlegungen über die Methode anzustellen, wie ein Platonischer Frühdialog zu interpretieren ist. Unsere Interpretationsmethode geht von der Hypothese aus, daß die Aporien der Frühdialoge zumindest nicht in jedem Falle eine Unklarheit Platons selber über die erörterten Fragen anzuzeigen brauchen, daß er vielmehr oft sein Wissen bewußt zurückhält[4]. Die Gründe dafür nennt er in seiner Kritik der Schriftlichkeit im Schlußteil des „Phaidros" (274b ff.) und im 7. Brief 341b–e. Legt man wesentliche philosophische Erkenntnisse in schriftlicher Form nieder, so drohen sie Unwürdigen „schutzlos" in die Hände zu geraten, die sie mißverstehen, verzerren und in Verruf bringen oder die sich unberechtigt einbilden, nun wesentliche philosophische Erkenntnisse zu besitzen, obgleich sie tatsächlich gar nichts vom Geist des Philosophierens begriffen haben. Das Unterfangen einer schriftlichen Aufzeichnung ist daher nur wenigen etwas nütze, die selber fähig sind, sie auf Grund eines kleinen Hinweises zu finden (ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως 341e 1–3). Auf Grund dieser Bemerkung glauben wir, daß es nicht nur statthaft ist, sondern, will man den Intentionen von Platons Dialogen gerecht werden, sogar geboten ist, die immanente Textauslegung zu verlassen und über die von Platon angesprochenen Fragen selbständig zu philosophieren, die Lösung also selber zu suchen (ἀνευρεῖν), indem man jedoch sehr sorgfältig alle Fingerzeige (ἔνδειξις) beachtet, die der Text gibt. Wer es dagegen wie Adamietz (a. a. O., bes. S. 45 f.) bewußt ablehnt, philosophierend über den vorliegenden Platontext (einschließlich von Paralleltexten) hinauszugehen, der ist von vornherein dazu verurteilt, daß er über die rein negativen Ergebnisse, welche die Frühdialoge auf ihrer Oberfläche zu zeitigen scheinen, nicht hinauskommt und die Aporien nicht mit Hilfe von Platons Andeutungen in seinem Sinne aufzulösen vermag.

Um die Frage, ob und inwiefern ein selbstbezügliches Wissen für Platon möglich sei, beantworten zu können, führen wir demgemäß, über den schriftlich fixierten Gedankengang hinausgehend, eine Unterscheidung dreier Formen des Selbstbezugs durch: den Subjektrückbezug, den aspektreflexiven Selbstbezug und die absolute Reflexion. Der Subjektrückbezug (als die unproblematischste Form) liegt etwa bei der Selbstbeobachtung vor, zu der Sokrates Charmides zweimal auffordert, damit er bestimmen kann, was denn die ihm innewohnende Besonnenheit ist (158e, 160d f.). Um einen bloßen Subjektrückbezug handelt es sich des-

---

erschöpfende Auslegung (auch nicht des zweiten Teiles) vorzulegen, sondern lediglich Interpretationsthesen vorzutragen, wie die Aporien des Dialogs in Platons Sinne auflösbar sein könnten, und diese dann am Text zu bewähren. Da wir keine vollständige Interpretation des Textes anstreben, glaubten wir erst recht darauf verzichten zu sollen, alternative Interpretationsansätze zu besprechen. Wir zitieren daher in der Regel keine Literatur zu Einzelfragen.

[4] Eine eingehende Begründung dieser Hypothese verlangte wohl ein eigenes umfängliches Werk. Wir hoffen jedoch, daß sich aus der Art unserer Deutung indirekt einiges zu ihrer Rechtfertigung ergibt.

halb, weil Charmides sich zwar auf sich selbst als Subjekt zurückbezieht, sich dabei aber nicht als Beobachtenden beobachtet, sondern als einen, dem der Habitus der Besonnenheit innewohnt. Hier hängt also der Gesichtspunkt, unter dem man sich selbst betrachtet (als besonnen), begrifflich nicht zusammen mit der Art und Weise des Selbstbezugs, d. h. der Relation, in der man sich auf sich selbst zurückbezieht. Diese ist hier ein Beobachten oder, wie Platon selbst es ausdrückt, ein Blicken auf (160d 6, e 2 f.)[5].

Das ist anders bei dem aspektreflexiven Selbstbezug. Hier gibt der Begriff, der die mentale Einstellung kennzeichnet, in der man sich auf sich selbst bezieht (z. B. Wissen), zugleich den Aspekt an, unter dem man sich selbst versteht (als Wissenden). Ich weiß um mich selbst als Wissenden, oder: ich beziehe mich wissend auf meine eigene mentale Einstellung des Wissens. Dieses Konzept eines aspektreflexiven Selbstbezugs erlaubt uns zu sehen, daß es unter Platonischen Vorassetzungen möglich ist, von dem einfachen Subjektrückbezug eines „Erkenne dich selbst" überzugehen zu einem Wissen, das um sich selbst weiß. Aus Platons Voraussetzung, daß die mentalen Einstellungen der Menschen notwendig intentional sind, also unabhängig vorgegebene Gegenstände oder Sachzusammenhänge als ihren Bezugspunkt notwendig voraussetzen, folgt nur, daß Platon beim Menschen eine absolute Selbstreflexion verwerfen muß, die nicht auf vorgegebene Inhalte verwiesen ist, sondern Inhalte aus sich selbst heraus setzt. Oehler (a.a.O. S. 105–109) geht jedoch zu weit, wenn er folgert, daß Platon bei seiner Voraussetzung der Sachgebundenheit mentaler Einstellungen überhaupt keine Selbstbezüglichkeit des Wissens annehmen kann. Kompatibel mit dieser Platonischen Voraussetzung ist vielmehr der aspektreflexive Selbstbezug.

Nachdem Teil I erwiesen hat, daß im Platonischen Rahmen ein Selbstbezug des Wissens möglich ist, dient Teil II dem Nachweis, warum Platon ein solches reflexives Wissen tatsächlich angenommen hat. Dazu wollen wir, Platons eigener Gliederung folgend, seinen Nutzen aufzuzeigen versuchen. Platon lehnt nämlich nicht nur den inhaltsleer in sich selbst kreisenden reinen Selbstbezug des Wissens beim Menschen als unmöglich ab. Als unnütz verwirft er auch ein sich auf Wissen beziehendes Wissen im Sinne der universalen (aber nicht wertenden) Fähigkeit, alle Fachkompetenzen überprüfen zu können, d. h. die Ansprüche aller Kandidaten auf ein spezifisches Wissen oder Können unfehlbar bestätigen oder verwerfen zu können. Aus dem Gedanken, daß eine solche universale Kompetenz zu einer wertfreien Fachwissensprüfung unnütz wäre, erwächst die Schlußaporie. Daß es zu einer Aporie kommt, hängt an einer bewußt in die Argumentation eingefügten falschen Prämisse, die für Platon untrennbar Zusammengehörendes auseinanderreißt. Das Wissen

[5] Unsere Zeilenzählung bezieht sich auf die Oxfordausgabe von Johannes Burnet.

des Wissens als die königliche Kunst, die über die einzelnen Fachdisziplinen gebietet, indem sie sie richtig einsetzt und koordiniert, muß die Fähigkeit zur Unterscheidung der Werte, also das Wissen um Gut und Böse, in sich einschließen. Denn bereits auf der Ebene des Einzelwissens gilt: Ein bloßes fachliches Können im Sinne der Fertigkeit, Produkte technisch perfekt herstellen zu können, verdient nach Platon ebensowenig wie rein theoretische Kenntnisse den Ehrentitel des Wissens. Auch ein Einzelwissen, so werden wir zu begründen suchen, kann für Platon nur dann wahrhaft als Wissen gelten, wenn es auf die Idee des Guten bezogen ist als diejenige Instanz, die den rechten Gebrauch, das ist den sittlich verantwortbaren Umgang mit meinen fachspezifischen Kenntnissen und Fähigkeiten garantiert. Trifft dies zu, so ergibt sich zwingend, daß a fortiori das Wissen des Wissens als die kritische Instanz, die ein wahrhaftes von einem vermeintlichen Wissen zu unterscheiden vermag, die Fähigkeit in sich beschließen muß, über Wert und Unwert von Kenntnissen und Fähigkeiten und ihren richtigen Gebrauch in den einzelnen Situationen urteilen zu können. Der Nutzen des universalen, sich aufs Wissen beziehenden Wissens liegt somit darin, wertkritisches Wissen zu sein, d. h. zu verstehen, die einzelnen, auf bestimmte Gegenstände oder Gegenstandsbereiche bezogenen Wissensformen nach gut und böse zu bewerten. Soviel zu unserer Methode und unseren Thesen. Nun zu ihrer Explikation und Rechtfertigung im einzelnen an Hand des Textes.

I

Unsere erste Aufgabe wird es sein, das Verhältnis der verschiedenen Versionen zueinander zu beleuchten, die Kritias' Bestimmung, Besonnenheit sei das Sich-selbst-Erkennen (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν) in der Exposition (165c 4–167a 8) erhält.

Grundlegend für ein Verstehen, wie diese Formel entfaltet wird, ist nun freilich, daß wir zunächst einmal die logische Struktur dieser Formel selber verstehen. Daß Erkennen (Wissen) ein Relativbegriff ist, spricht Platon in 168b 2 f. explizit aus. Dieses Wissen ist Wissen von etwas (τινὸς ἐπιστήμη), und es hat ein solches Vermögen, daß es sich auf etwas bezieht (καὶ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι). Naheliegend ist, das Erkennen (Wissen) als eine zweistellige Relation zu konstruieren zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisobjekt. Für unser Problem wird es sich aber von zentraler Wichtigkeit herausstellen, daß man Erkennen auch als dreistellige Relation konstruieren kann zwischen dem Erkenntnissubjekt a, dem Erkenntnisobjekt b und dem Begriff c, unter dem a sein Objekt b betrachtet: a begreift b als c. Jedes Verstehen hat notwendig diese etwas(b)-als-etwas(c)-Struktur. Denn ein gegebener Sinneseindruck kann erst dadurch zum Objekt meines Erkennens wer-

den, daß ich ihn als eine bestimmte mir bekannte Art von Gegenstand begreife, daß ich ihn also unter einen Sortalbegriff subsumiere. Eine Formel, welche das Erkennen nur als eine zweistellige Relation konstruiert, ist daher unvollständig oder unterbestimmt. Dies zeigt sich deutlich an der Aufforderung des delphischen Apoll „Erkenne (du) dich selbst". Diese unterdeterminierte Formel bedarf noch einer näheren Bestimmung. Die Deutung, welche die delphische Ethik der Formel tatsächlich gegeben hat: Erkenne dich (im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern) als einen sterblichen Menschen mit begrenzten Handlungsmöglichkeiten, liegt keineswegs schon im Wortlaut dieser verkürzten Formel.

Nun zu der ersten Umformulierung 165c zu: Wissen seiner selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ). Eine Verschiebung liegt zweifellos auf semantischer Ebene vor. Während ‚erkennen' (γιγνώσκειν) wohl auf das Kognitive beschränkt ist, also allein ein intellektuelles Erkennen meint, ist ‚Wissen' eindeutig umfassender, bezeichnet nämlich auch die praktisch-technischen Fähigkeiten (ich verstehe mich darauf, etwas zu tun), so daß Sokrates auch im „Charmides" seine beliebten Beispiele für eine Episteme anführen kann: die handwerklichen Fähigkeiten (τέχναι). M. E. kann dieser zweifellos vorhandene semantische Unterschied für die Interpretation jedoch vernachlässigt werden[6]. Wichtiger scheint der syntaktische zu sein, daß ‚γιγνώσκειν' ein Verb, ‚ἐπιστήμη' hingegen ein Substantiv ist. Ermöglicht nicht erst der Übergang zum Substantiv die Konzeption von einem Wissen des Wissens (ἐπιστήμη ἑαυτῆς), wo offenbar das substantivisch bezeichnete Wissen hypostasiert wird, also zum Subjekt gemacht wird, das sich auf sich selber als Objekt bezieht? Hüten wir uns vor solchen vorschnellen Schlüssen. Es muß bedacht werden, daß ‚ἐπιστήμη' ein Verbalsubstantiv ist und als solches ersetzbar durch ein substantiviertes Verb ‚τὸ εἰδέναι'. Durch ein substantiviertes Verb (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν) ist auch Kritias' ursprüngliche Definition formuliert (164a 4). Zu einem substantivierten Verb geht Sokrates schließlich bei der letzten Fassung wieder über, nachdem er die ursprüngliche Fassung noch einmal wiederholt hat: „Und dies ist das Besonnensein und die Besonnenheit: das Sich-selber-Erkennen (τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν), das Wissen, was einer weiß und was er nicht weiß" (τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν) (167a 5–7). Auch wenn der substantivierte Infinitiv hier kein nominales Subjekt hat, so kann aus diesem Infinitiv doch jederzeit eine finite Verbform gebildet werden, wo ein Subjekt gebraucht wird: A weiß,

[6] Für *Ebert* ist die Unterscheidung von Wissen, das sich auf einen Logos, also ein Verhältnis bezieht, und von Kennen, das ein Vertrautsein mit Gegenständen meint (knowledge by acquaintance) zentral. Er glaubt, die Aporien des Dialogs sollen die Unhaltbarkeit von Kritias' gegenständlichem Wissensbegriff bloßlegen. Seine Interpretation ist philosophisch sehr beachtlich, aber ihre Voraussetzung wohl nicht haltbar. M. E. war sich nicht einmal der späte Platon im „Theaitetos" dieser Unterscheidung eines auf Propositionales gerichteten Wissens, und eines Kennens von Objekten bewußt, geschweige denn der frühe Platon.

was er weiß und was nicht. Da Platon mithin zur verbalen Formulierung zurückkehrt, können wir annehmen, daß er stets diese verbale Natur im Auge behalten, daß er also das Wissen stets auf ein menschliches Subjekt bezogen gedacht und es nicht selber hypostasiert hat zu einem Subjekt, das zugleich sein eigenes Objekt ist. Vielmehr hat er das Wissen wohl stets begriffen als eine Fähigkeit, einen Habitus oder (sofern man es als aktualisiertes Wissen auffaßt) als einen Akt eines menschlichen Subjekts, das um sein eigenes Wissen weiß, das sich (sofern an aktualisiertes Wissen gedacht ist) erkennend auf den eigenen Akt des Erkennens bezieht. Daher sind wir wohl berechtigt, im folgenden Platons Formulierungen in solche Fassungen zu übersetzen, in denen das menschliche Subjekt explizit genannt wird.

Diese Umformulierungen zusammen mit der Einsicht, daß Wissen, als zweistellige Relation behandelt, ergänzungsbedürftig ist, werden uns den seltsamen Übergang vom Wissen um sich selbst zum Wissen um es (das Wissen) selbst zu enträtseln helfen. Oder vielmehr: wir müssen zunächst noch ein naheliegendes Mißverständnis ausräumen. Der Wortlaut suggeriert, daß das Wissen um sich selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ) durch das Wissen um es selbst (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) ersetzt wird und daß dann noch ohne sachliche Berechtigung ein ‚und die anderen Wissensformen' angehängt wird[7]. Nun gebraucht Platon aber mit Ausnahme von 196e immer nur den zweigliedrigen Ausdruck ‚Wissen um es selbst und die anderen Wissensformen' und dessen zweigliedrige Analoga bei den anderen intentionalen Einstellungen (Sehen usw., 167c ff.). Erst beide Glieder zusammen also machen den vollständigen Begriff aus. Vor allem aber widerstreitet die Reihenfolge beim ersten Auftreten der Annahme, daß ‚Wissen um es selbst' bereits die vollständige Idee ist, die nachträglich eine sachlich unberechtigte Erweiterung erfährt. 166c 2 f. lesen wir: ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς. „Dieses als einziges ist Wissen sowohl der anderen Wissensformen und so denn auch seiner selbst." Daß dies die sachlich eigentlich richtige Reihenfolge[8] ist, soll der folgende Gedankengang zeigen, wo wir nunmehr den sachlichen Zusammenhang der verschiedenen Versionen nachzeichnen.

Am Anfang steht der bloße Subjektrückbezug, bei dem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zusammenfallen: A erkennt sich selbst, oder A weiß um sich selbst. (Die Bedeutungsunterschiede wollen wir, wie gesagt, vernachlässigen.) Da diese Formel mit der zweistelligen Relation ergänzungsbedürftig ist, ist es nicht bloß legitim, sondern sogar geboten, diese

[7] So etwa die Darstellung bei *Adamietz* 42. Eine Richtigstellung findet sich bei *M. Dyson*, Some problems concerning Knowledge in Plato's „Charmides", in: Phron. 19 (1974), 102–111, Sekt. 1, 103 ff.

[8] Daß Platon nachher meist die andere Reihenfolge wählt, liegt daran, daß sie die näherliegende ist. Wenn zuerst die anderen genannt werden, liegt die Frage auf der Zunge: anders als wer (oder was)? Daher ist es verständlicher zu sagen: es selbst und die anderen.

Formel in bestimmter Weise zu ergänzen. Warum also sollte es nicht berechtigt sein, dabei die Selbstbezüglichkeit auf den aspektreflexiven Selbstbezug zuzuspitzen, bei dem der noch zu ergänzende Aspekt, unter dem der Wissende um sich weiß, mit der hier in Frage stehenden Relation, dem Wissen, übereinstimmt? A bezieht sich nicht bloß wissend auf sich zurück, er bezieht sich sogar wissend auf sich als Wissenden. Die grundsätzliche logische Berechtigung dieses Schrittes kann wohl kaum bestritten werden. Inhaltliche Einwände sind indes am Platze. Die Selbsterkenntnis fungiert hier doch als Definition einer Tugend, der Sophrosyne. Damit scheint es erforderlich, daß der Gesichtspunkt, unter dem der Erkennende sich selber betrachtet, mit der Sittlichkeit zusammenhängt. Der Einwand trifft zu, braucht jedoch nicht auszuschließen, daß der Besonnene durch das Merkmal definiert ist, sich wissend auf sein eigenes Wissen zurückzubeziehen, sofern es sich dabei um ein sittliches Wissen handelt. Mehr brauchen wir an dieser Stelle nicht zu sagen. Ob das selbstbezügliche Wissen dieser Anforderung gerecht wird, ist in Teil II zu prüfen, wo sein Nutzen zur Debatte steht, nicht hier, wo seine grundsätzliche logische Möglichkeit zu erörtern ist.

Die Formel, daß jemand um sein eigenes Wissen weiß, ist aber noch immer nicht vollständig bestimmt. Da Wissen ein Relativbegriff ist, gibt es kein Wissen überhaupt, sondern immer nur ein bestimmtes Wissen, das auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezogen ist (171a 5 f.). Wenn wir demgemäß von bestimmten Wissensarten sprechen, sind wir bereits zu der Formel gelangt, die Kritias 165e 1–3 angibt. Sie lautet in unserer Umschreibung: A weiß von sich selbst, daß er die anderen Arten des Wissens und so auch dieses reflexive Wissen selbst besitzt. Im Unterschied zum reflexiven Wissen handelt es sich bei den anderen Wissensarten um gegenstandsbezogenes Wissen, wie in der weiteren Erörterung noch deutlicher werden wird. Ferner müssen wir so formulieren, daß nicht impliziert ist, daß ein menschliches Subjekt alle Formen von Sachwissen besitzt. Damit können wir aber bereits die Definition der Besonnenheit in der definitiven Gestalt formulieren:

A ist besonnen genau dann, wenn A von allen Formen des Objektwissens, die er hat, und so denn auch von diesem reflexiven Wissen selbst, weiß, daß er sie hat.

Zur rechten Hälfte dieser Äquivalenz (dem Definiens) kann man nun noch in der Weise einer Konjunktion zwei Ergänzungen hinzufügen, die Sokrates vornimmt. Diese Ergänzungen erübrigen sich jedoch insofern, als sie bei Platonischen Voraussetzungen von der dastehenden Formulierung impliziert werden (die zweite mit einigen Qualifikationen, die sich leider aus Platon nicht exakt ergeben, vgl. Anm. 9). Die erste Ergänzung lautet, daß A auch von allen Formen des Objektwissens, die er nicht hat, weiß, daß er sie nicht weiß. Bei Wissensgebieten, von deren Existenz ich noch nicht einmal etwas gehört habe, kann ich nun freilich nicht einmal

wissen, daß ich sie nicht weiß, weil ich mich in meinem Denken und Sprechen überhaupt nicht auf sie beziehen kann. Bei solchen Wissensgebieten dagegen, von denen ich eine gewisse Vorstellung, aber noch kein Wissen besitze, ist die Referenz gesichert, ich kann diese Wissensgebiete sprachlich bezeichnen, und damit kann ich auch wissen, daß ich sie nicht weiß. Und eben dies ist im Sinne Platons auch gemeint: sich kein Wissen anzumaßen von dem, worüber man nur eine Meinung, aber kein wirkliches Wissen hat. Damit können wir die erste Ergänzung vollständig so formulieren: A weiß von allen Formen des Objektwissens, wo er kein Wissen, sondern bloße Meinungen hat, daß er sie nicht weiß. Diese Ergänzung ist von der Definition impliziert gemäß dem von Platon ebenso wie von Aristoteles vertretenen Grundsatz, daß dasselbe Wissen auf Kontradiktorisches geht. Dieser Grundsatz besagt in unserem Fall: Wer über ein Entscheidungsverfahren verfügt, mit dem er bei bestimmten Wissensformen entscheiden kann, ob jemand sie besitzt, der kann selbstverständlich auch bezüglich dieser Wissensarten feststellen, daß jemand dieses Wissen nicht besitzt. Wer das Vorhandensein eines Wissens feststellen kann, muß auch sein Fehlen konstatieren können.

Die zweite Ergänzung expliziert Sokrates 167a: Genauso wie der Besonnene sich selber erkennt im Sinne der Fähigkeit zur Wissensprüfung, was er weiß und was er nicht weiß (ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδὼς καὶ τί μή), ist er auch fähig, die Wissensansprüche (οἴεσθαι εἰδέναι) anderer zu begutachten, ob ein echtes Wissen dahintersteht oder ob es ein leerer Anspruch ohne tatsächliches Wissen ist. Auch hier besteht eine Implikation zwischen der Fähigkeit zur Wissensprüfung bei sich und bei anderen. Für Platon ist nämlich in Opposition zu Protagoras Wahrheit und Wissen nicht auf das jeweilige Subjekt der Erkenntnis bezogen, so daß eine Aussage nur für denjenigen wahr ist und somit eine Erkenntnis darstellt, dem es so erscheint. Da eine Erkenntnis nach Platon vielmehr objektiven Wahrheitsbedingungen genügen muß, kann derjenige, der über diese objektiven Entscheidungskriterien verfügt, die er benötigt, um festzustellen, ob eine eigene Auffassung wahr ist und somit Wissen darstellt, mit diesen Kriterien eo ipso auch über Wissensansprüche anderer entscheiden[9]. Und erst die Tatsache, daß ein bestimmtes Wissen bei mir und allen

[9] Hier stellt sich die schwierige Frage, inwieweit man ein Fachwissen selber haben muß, um es bei anderen beurteilen zu können. Wie wir am Schluß unserer Arbeit sehen werden, will Platon mit seiner universalen königlichen Kunst, die über die Fachdisziplinen gebietet und über ihren Wert und Unwert entscheidet, jedenfalls nicht, wie die sophistische Rhetorik es sich anmaßt, einzelne Sachkenntnisse überflüssig machen. Wenn man auch für die Beurteilung eines Wissensanspruchs nach Platon folglich ein gewisses Maß an Sachwissen haben muß, so verlangt er doch eindeutig nicht, daß man diese Fachdisziplin im eigentlichen Sinne beherrscht. Für Wissen qua technisches Können ergibt sich das aus der wiederholt geäußerten Auffassung, daß der Gebrauchende besser als der Herstellende beurteilen könne, ob ein Produkt gut oder schlecht sei, sofern nämlich die Tauglichkeit (ἀρετή), der sittliche Wert (κάλλος) und die Richtigkeit (ὀρθότης) eines Produkts allein in seiner richtigen Verwendung (χρεία) bestehen (vgl. Pol. X, 601d). Damit kann der Philosophenkönig, der für den richtigen Gebrauch der handwerklichen Produkte zum Wohle des Staates zuständig ist, über

anderen genau das gleiche ist, rechtfertigt die nominalen Redeweisen, daß man von einem ‚Wissen aller anderen Wissensformen und so auch dieses reflexiven Wissens selbst' und von einem ‚Wissen des Wissens und Nichtwissens' (vgl. 166e) sprechen darf, wo das festzustellende (zu überprüfende) Wissen (oder Nichtwissen), das der Genitivausdruck bezeichnet, nicht mehr auf ein bestimmtes, sondern generell auf jedes Subjekt bezogen ist.

In diesen Teil der Untersuchung über den Zusammenhang der verschiedenen Fassungen der Selbsterkenntnis gehört auch eine spätere Textstelle 169e. Sie fällt dadurch auf, daß allein hier nicht der vollständige zweigliedrige Ausdruck gebraucht wird: Wissen der anderen Wissensformen und so auch seiner selbst, sondern einfach von einem Wissen, das sich selber erkennt (ἐπιστήμη ἡ αὐτὴν γιγνώσκει), einer Erkenntnis ihrer selbst (γνῶσις αὐτὴ αὑτῆς) oder dem sich selbst Erkennenden (τὸ αὐτὸ γιγνῶσκον) gesprochen wird. Das braucht jedoch nicht Anlaß zu weitgehenden Spekulationen zu geben. Man kann vielmehr diesen eingliedrigen Ausdruck als verkürzte Form des gesamten zweigliedrigen Ausdrucks auffassen. Der Genitiv ‚ihrer selbst' (αὑτῆς) hat dann wohlbemerkt eine andere Bedeutung: Im zweigliedrigen Ausdruck bezeichnet er nur die reflexive Wissensform im Unterschied zu den anderen gegenstandsbezogenen. Hier meint er die Erkenntnis oder das Wissen insgesamt, umfaßt also sowohl die objektbezogenen wie reflexiven Wissensformen.

Wer nun eine solche Erkenntnis der Erkenntnis hat, so folgert Kritias, und Sokrates bestreitet es nicht, der ist ein sich selbst Erkennender. Dieser von den meisten Interpreten bestrittene Schluß ist nach alledem, was wir hier dargelegt haben, als gültig zu betrachten. Wer eine Erkenntnis von der Erkenntnis insgesamt hat, hat jedenfalls auch eine Erkenntnis von seiner Erkenntnis, folglich erkennt er sich selbst als Erkennenden. Wem nun aber das speziellere Prädikat zukommt, daß er sich selbst als Erkennenden erkennt, kommt auch das generelle zu, daß er sich selbst erkennt (wenn freilich nicht in dem Sinne verstanden, daß er sich unter allen Gesichtspunkten erkennt, sondern in dem Sinne, daß er sich unter zumindest einem Aspekt erkennt). Da nun aber dieser Aspekt nicht irgendein peripherer ist, sondern auch für Sokrates und Platon, die unter der Erkenntnis das sittliche Wissen verstehen, der zentrale Aspekt des Menschen, so ist es schon berechtigt, ohne einschränkenden Zusatz zu sagen, ein solcher erkenne sich selbst.

---

sie und folglich über den Wert der entsprechenden Techne – von ihrem sittlichen Wert aber hängt für Platon ab, ob sie ein wahres Wissen ist – besser entscheiden als der Fachmann. – Für das theoretische Wissen setzt der berühmte Exkurs des „Theaitetos" über die Hebammenkunst (148e–151d) voraus, daß man die Resultate einer Wissenschaft beurteilen kann (und damit prüfen kann, ob der Dialogpartner hierin ein echtes Wissen hat), ohne doch selber zu diesen Resultaten gelangen zu können, ohne also selber im vollen Sinne dieses Wissen innezuhaben.

Nachdem wir den sachlichen Zusammenhang der verschiedenen Versionen der als Selbsterkenntnis definierten Besonnenheit gesehen haben, wollen wir uns nun der Überprüfung der Möglichkeit eines selbstbezüglichen Wissens (167a 9–169c 2) zuwenden. Im Sinne des Analogieverfahrens wird sie an zwei Gruppen verwandter Begriffe geprüft. Die eine Gruppe (168b f.) hat, wie zu Beginn (168b 2 f.) deutlich gemacht wird, mit dem Wissen nur dies gemeinsam, daß es sich um Relativbegriffe[10] handelt. Im übrigen ist der Vergleich mit diesen quantitativen Komparativbegriffen wenig ergiebig. Bei ihnen ist ein Selbstbezug aus rein logischen Gründen eindeutig auszuschließen. Da es sich um asymmetrische Relationen handelt (a ist größer als b ≡ b ist kleiner als a; a ist das Doppelte von b ≡ b ist die Hälfte von a), müßten bei Reflexivität die konversen Relationen (größer als/kleiner als) beide a im Verhältnis zu sich selbst zukommen (a ist größer als a ∧ a ist kleiner als a). Das aber führt zu einem klaren Widerspruch, wie Platon (auch ohne diese logische Terminologie) klar auszusprechen vermag (168b 10–c 7). Wenn es bereits aus rein logischen Gründen ausgeschlossen ist, bedeutet das, daß es schlechthin unmöglich (παντάπασιν ἀδύνατον) ist (168e 6).

Die andere Gruppe (167c–168d) hat mit dem Erkennen nicht nur die allgemeine Gattung gemeinsam, daß es sich um Relativbegriffe handelt, sondern auch, daß es sich innerhalb der Relativbegriffe um intentionale Einstellungen[11] handelt. Bei den aufgezählten Beispielen lassen sich drei

---

[10] *E. Scheibe*, Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons, in: Phron. 12 (1967) 28–49, behandelt diesen Abschnitt des „Charmides" auf 34–38.

[11] Es ist Absicht, daß wir von intentionalen Einstellungen sprechen und nicht, wie es näherliegend erscheinen könnte, von intentionalen Akten. Denn mit Wissen, als der intentionalen Einstellung, um die es hier vorwiegend geht, bezeichnen wir primär einen Habitus, auch wenn in bestimmten Kontexten das aktualisierte Wissen gemeint sein kann. Und da Wissen im Sinne Platons auch die Fähigkeit zu einem bestimmten Tun bezeichnet, geht es hier erst recht um einen Habitus. Da ferner die zu definierende Besonnenheit als Tugend unzweifelhaft ein Habitus ist, muß die sie definierende Selbsterkenntnis gleichfalls als Habitus verstanden sein etwa in dem Sinne, daß man sich über die Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten im klaren ist. (Dies gilt, obgleich ‚Erkenntnis' normalerweise anders als ‚Wissen' vorwiegend einen Akt bezeichnet). Nun ist es aber nicht so, als ob Akt und Habitus beziehungslos nebeneinanderstünden. Einen Habitus (wie die erkenntnismäßige Klarheit über sich selber) kann man sich nur dadurch erwerben, daß man entsprechende Akte (des Selbsterkennens) vollzieht. Und besitzt man einen Habitus (wie die Kompetenz zur Wissensprüfung), so befähigt dieser einen jederzeit (unter gegebenen Voraussetzungen) zu den jeweiligen Akten (der aktuellen Wissensprüfung bei sich und anderen); daher vollzieht man auf Grund des Habitus immer wieder, wenn es die Situation verlangt, solche Akte. Weil ein Habitus also auf Akten beruht und sich in ihnen äußert, brauchen wir die Frage nach der Möglichkeit eines Selbstbezugs beim Akt und beim zugehörigen Habitus nicht als zwei selbständige Fragen zu behandeln. Vielmehr können wir die Möglichkeit, daß ein bestimmter Habitus sich auf sich bezieht, dadurch untersuchen, daß wir fragen, inwiefern die entsprechenden Akte sich auf sich selber beziehen können. Dies werden wir im folgenden tun, wo der Selbstbezug mit größerer Schärfe am Akt erörtert werden kann. Vielfach ist es aber wegen dieses Ineinanderverwobenseins von Akt und Habitus gar nicht notwendig, beide für die Frage des Selbstbezugs zu differenzieren. Deshalb haben wir den Terminus ‚Einstellung' gewählt, der vorwiegend die habituelle Komponente bezeichnet, ohne dabei jedoch die entsprechenden intentionalen Akte ausgrenzen zu wollen.

Gruppen unterscheiden: die sensitiven (Sehen, Hören und insgesamt die Wahrnehmungen), die emotionalen (Begierde, Wollen, Liebe [ἔρως], Furcht) und die kognitivenEinstellungen (Meinung[12], Wissen). Mit unserer Terminologie ‚intentionale Einstellung' haben wir bereits Platons philosophische Vorentscheidung zum Ausdruck gebracht, daß für diese Einstellungen der Gegenstandbezug konstitutiv ist. Eine absolute Selbstreflexion, die von vorgegebenen Objekten oder Inhalten unabhängig ist, ist bei ihnen somit a limine ausgeschlossen. Daß die Selbstgenügsamkeit (Autarkie) des absoluten, von Äußerem völlig unabhängigen Selbstbezugs hier auszuschließen ist, wird nirgends so deutlich greifbar wie beim Eros, der begehrenden Liebe, die im anderen die Ergänzung des eigenen Mangels sucht, gleichsam die fehlende Hälfte des eigenen Ichs, wie es im Aristophanesmythos des „Symposion" unvergleichlich geschildert ist. Das bedeutet aber keineswegs, daß auch der aspektreflexive Selbstbezug zu verwerfen ist, der den Objektbezug gerade nicht überflüssig macht, sondern auf ihm als seiner ermöglichenden Grundlage aufbaut.

Machen wir uns diese Zusammenhänge am Aktselbstbezug klar. Bei Akten nimmt der aspektreflexive Selbstbezug nun keineswegs die Form an, daß mein Akt, in dem ich mich auf mich selbst zurückbeziehe, und der Akt von mir, auf den ich mich beziehe, identisch wären. Beide sind nur dieselbe Art von Akt: erkennend beziehe ich mich auf mein Erkennen, fürchtend auf meine Furcht usw. Daß ein Rückbezug auf einen identischen Akt unmöglich ist, liegt daran, daß beide Akte verschiedenen Ebenen angehören müssen. Gehört der Akt von mir, auf den ich mich beziehe, der Objektebene an, so gehört der Akt, in dem ich mich auf ihn beziehe, der Metaebene an. Ist der Akt, auf den ich mich beziehe, selbst ein Metaakt erster Stufe (generell n-ter Stufe), so ist der Akt, in dem ich mich auf ihn beziehe, ein Metaakt zweiter Stufe (generell n + 1ter Stufe). Der Vorwurf, hier entstehe ein unendlicher Regreß, ist unzutreffend. *Reg*reß bedeutet, daß man von einer vorhandenen Sache auf die sie ermöglichenden Bedingungen (Ursache usw.) *zurück*geht. Hier kann es keine unendliche Reihe geben, weil man so nie zur ersten Bedingung gelangen kann, ohne die die Sache nicht hätte zustande kommen können. Ein unendlicher *Pro*greß, d. h. ein unbegrenztes Fortschreitenkönnen nach *vorn*, ist dagegen möglich[13] und bei so einfachen Beispielen wie der unendlichen

[12] *E. Tielsch*, Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre, Meisenheim am Glan 1970, interpretiert den „Charmides" auf S. 360–416 vor allem unter diesem Aspekt der doxa doxäs, kommt dabei aber zu dem recht fragwürdigen Resultat, daß Platon, der bereits ein sicheres Ideenwissen zu besitzen glaubt, Sokrates' Elenchos als eine selbstbezügliche kognitive Einstellung (unsere Terminologie) verworfen hat.

[13] An der Theaitetosstelle 200b f. geht es um eine Wissensreflexion unter speziellen Bedingungen, bei denen es zu einem wirklichen Regreß käme. Sie kann daher nicht als Kronzeuge für die Ablehnung einer Wissensreflexion schlechthin seitens Platons angeführt werden, da diese sehr wohl die Gestalt eines beliebig fortsetzbaren Progresses annehmen kann. – Im „Theaitetos" gilt es, ein eindeutig vorhandenes Phänomen, nämlich das des falschen Urtei-

Reihe der natürlichen Zahlen exemplifiziert. Wer sich davon überzeugen möchte, daß unser Fall der Wissensreflexion von derselben logischen Struktur ist, nämlich der beliebigen Offenheit nach vorn und darum möglich ist, der lese eine kleine Aufzeichnung aus Leibniz' Pariser Zeit[14]. Leibniz schildert dort, wie er gleichsam an einen einzigen Gedanken gebannt, voll Staunen über die Möglichkeit einer unendlichen Iterierbarkeit des Erkenntnisselbstbezugs in immer neuen Metaakten immer höhere Reflexionsstufen erklimmt.

Wichtig ist aber: Die ermöglichende Grundlage der einfachen Reflexion ebensowohl wie der Reflexionsreihe ist der gegenstandbezogene Akt am Anfang. Darum ist, wie wir bereits betont haben, die Reihenfolge der beiden Glieder in 166c die sachlich richtige: Das selbstbezügliche Wissen muß zunächst die anderen, d. h. die nichtreflexiven gegenstandsbezogenen Wissensformen zu seinem Objekt haben, nur so kann ein reflexives Wissen zustande kommen. Und erst wenn ein reflexives Wissen zustandegekommen ist, kann dieses seinerseits Gegenstand eines reflexiven Wissens (höherer Ordnung) werden. Daß im „Charmides" die Selbstbezüglichkeit bei den vergleichshalber herangezogenen intentionalen Einstellungen als unmöglich erscheint (ἀδύνατον 167c 6), liegt somit nicht daran, daß sie bei ihnen tatsächlich unmöglich ist (die sensitiven Einstellungen bilden hier wohl eine Ausnahme), sondern daran, daß sie irrigerweise – nach unserer Auffassung ist es eine bewußte Irreführung durch Platon – in der unmöglichen Form eines absoluten Selbstbezugs gesucht wird. Jeder Bezug auf das Lustvolle, Gute, Schöne und Schreckliche als Gegenstände des Begehrens, Wollens, Liebens, Fürchtens soll ausgeschlossen bleiben (167e).

Veranschaulichen wir uns am Beispiel des Fürchtens, daß ein aspektreflexiver Selbstbezug möglich ist. Ein Kandidat fürchtet, daß er in einer entscheidenden Prüfung versagt und daß ihm daraus Nachteile für sein ganzes Leben erwachsen. Zusätzlich zu dieser gegenstandsbezogenen Furcht kann er nun auch noch diese Furcht selber fürchten: Er fürchtet, daß ihn in der Prüfungssituation die Furcht so sehr lähmen könnte, daß er vielleicht mehr durch sie als durch die Unwissenheit versagt. Ebenso kann man seine Liebe, wenn sie eine edle Liebe ist (καλός), selber lieben. Man kann ein gutes Wollen (ἀγαθός), z. B. ein Verzichtenwollen, das

---

lens, durch *Rück*gang auf die es ermöglichenden Bedingungen zu erklären. Diese Erklärung kann nicht sein, daß man ein Stück Nichtwissen fälschlicherweise für ein Stück Wissen hält (200a 8). Denn eine solche Verwechslung von Wissen und Nichtwissen müßte ihrerseits erklärt werden und dies führte zu einem unendlichen Rückgang zu immer höheren Metastufen des Wissens.

[14] *G. W. Leibniz*, Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften der DDR, 6. Reihe, 3. Band, Berlin 1980, N. 73. De reminiscentia et de reflexione mentis in se ipsum (515–517).

man noch nicht hat, haben wollen[15]. Daß Platon auf Grund dieser Analogien, bei denen, bewußt irreführend, nur der absolute Selbstbezug bedacht wird, die Reflexivität nicht für ausgeschlossen hält, deutet er 168a 10 f. an: Sonderbar wäre, wenn es ein selbstbezügliches Wissen gäbe. Aber stark machen will Sokrates sich noch nicht, daß es keines gibt, sondern es ist noch zu prüfen, ob es eines gibt. Die Sonderbarkeit (das ἄτοπον) ist nun für Sokrates und Platon kein Grund, etwas zu verwerfen[16]. Vielmehr kann das ἄτοπον, so wie es Sokrates' äußeres Erscheinungsbild und sein Verhalten kennzeichnet, auch als Merkmal platonisch-sokratischen Philosophierens betrachtet werden. Sucht doch Platon geradezu das Para-doxe, d.h. dasjenige, was den landläufigen Vorurteilen, den Doxai der Masse, widerstreitet. Denn die Masse hält sich nur an den äußeren Augenschein, und da erscheint vieles als widersinnig (paradox) oder seltsam (ἄτοπος), was sich bei tieferem Eindringen als vernünftig erweist. Wer die Dinge nur in ihrer Oberflächendimension betrachtet, der übersieht oft wesentliche Unterschiede wie eben den, daß die Unmöglichkeit eines reinen, gegenstandslosen Selbstbezugs keineswegs impliziert, daß ich mich nicht auf einen intentionalen Akt von mir in einem anderen Akt derselben Art (wenngleich höherer Stufe) beziehen kann.

Zum Schluß dieses Abschnitts ist vielleicht noch eine ergänzende Bemerkung angebracht. Wenn hier ein absoluter Selbstbezug strikt ausgeschlossen wird, so bezieht sich dieser Ausschluß nur auf das menschliche Bewußtsein. Das ist schon dadurch angezeigt, daß diese ganzen Erörterungen des selbstbezüglichen Wissens präsentiert werden als eine Interpretation des ‚Γνῶθι σαυτόν', mit dem der delphische Apoll den handelnden Menschen in seine Schranken verweist, indem er ihn auffordert, seiner Sterblichkeit eingedenk zu bleiben und sich so nie zu überheben. Eine solche Selbstüberhebung wäre es auch zu wähnen, er könne in der reinen Selbstreflexion zur völligen Autarkie und Unabhängigkeit von vorgegebenen Objekten gelangen und schöpferisch aus sich heraus Inhalte hervorbringen. Über die Möglichkeit der absoluten Selbstreflexion Gottes ist damit im Dialog weder positiv noch negativ etwas ausgemacht. Dies gilt es zu bedenken, wenn man die Beziehungen zur Aristotelischen νόησις νοήσεως und zur absoluten Selbstreflexion im Neuplatonismus zu erörtern beabsichtigt.

---

[15] Wenn wir auf dieses Beispiel des selbstbezüglichen Willens die Akt-Habitus-Unterscheidung anwenden, sehen wir, daß alle Kombinationen möglich sind: Ich kann aktuell wollen, daß ich einen Akt des Verzichtenwollens (einen tatsächlichen Willensentschluß) vollziehe oder daß mein Wille habituell zum Verzichten bereit ist. Oder ich kann habituell den Wunsch nach einem solchen zum Verzicht bereiten Willen hegen und damit natürlich auch danach, daß ich auf Grund dieses Habitus entsprechende Willensentschlüsse fasse. Da somit die Möglichkeit des Selbstbezugs parallel in allen Fällen besteht, sind wir legitimiert, in diesem Beispiel wie in den anderen die Akt-Habitus-Unterscheidung zu vernachlässigen.

[16] Das hat *Dieterle* 294 f. sehr schön bemerkt.

II

Ein möglicher Selbstbezug verlangt notwendig zuerst einen Objektbezug, damit man sich auf sich selbst in eben diesem Objektbezug zurückbeziehen kann. So könnte man das Resultat unserer bisherigen Deutung zusammenfassen. Diese notwendige Zusammengehörigkeit von Objektwissen und reflexivem Wissen wird in dem folgenden Abschnitt 169c bis 171c bestätigt. Freilich liefert Platon hier keinen direkten Beweis, sondern eine Art indirekten apagogischen Beweises, indem er die absurden Konsequenzen aufweist, wenn man beide voneinander glaubt isolieren zu können. Zugleich wird hier bereits das Thema des Nutzens behandelt, das den Kern des ganzen zweiten Teiles der Erörterung über die Selbsterkenntnis bildet. Dies geschieht zwar noch nicht explizit thematisch. Aber die Beantwortung der Frage, welchen Nutzen ein solches Wissen hat, wird hier konsequent vorbereitet, so daß sie 171d 1 f. dann explizit gestellt werden kann: Was für einen Nutzen können wir noch von der Sophrosyne erwarten, wenn sie etwas derartiges ist, wie es die vorangegangene Erörterung ergeben hat? Erörtert wird hier mit Blick auf den Nutzen, was das reflexive Wissen zu leisten vermag bei der Fachwissensprüfung. Das Objektwissen tritt demgemäß in der Gestalt des fachlichen Wissens und (für Platon ineins damit) Könnens auf. Das reflexive Wissen fungiert entsprechend als die Fähigkeit, Ansprüche auf ein bestimmtes Fachwissen überprüfen zu können. Daß es eine solche Kompetenz der Wissensprüfung gibt, beweist Sokrates' elenktisches Verfahren immer wieder durch die Tat.

Den „apagogischen Beweis" (reductio ad absurdum) für die Zusammengehörigkeit des Objektwissens und seiner reflexiven Durchdringung führt Platon nach beiden Seiten hin. Auf der einen Seite weist er auf, wie widersinnig es ist, ein bloßes Fachwissen ohne jegliche Reflexion über das eigene fachliche Können annehmen zu wollen. Danach müßte der Blick des Fachmannes gleichsam auf die Objekte seiner Kunst gebannt sein, ohne daß er auf Grund seines Fachwissens auch darüber reflektieren könnte, ob das eigene oder ein fremdes Tun den Regeln seiner Fachwissenschaft gemäß ist. Auf der anderen Seite zeigt er, daß eine rein formale Fähigkeit der Wissensprüfung, bei der jeder Inhalt ausgeschlossen wäre, zwingend ins Leere laufen müßte.

Die Absurdität eines die Reflexion ausschließenden reinen Objektwissens zeigt Platon 170e am Beispiel des Arztes. Qua Heilkundiger dürfte er sich ausschließlich auf das Krankhafte und Gesunde als den spezifischen Gegenstand seiner Techne verstehen und müßte unfähig sein, irgendwelche Erklärungen über seine eigene Arztkunst oder die seiner Kollegen abzugeben (inwiefern z. B. bestimmte eigene oder fremde Therapiemaßnahmen den Vorschriften der Kunst entsprechen oder wider-

sprechen). Als eine Form des Wissens ist nämlich die Arztkunst vom Gesunden und Kranken als ihrem Gegenstand unterschieden. Der ganze Widersinn einer solchen Isolation des Objektwissens wird einem bewußt an der Konsequenz, daß dann eine Überprüfung, ob ein Kandidat fachkundig ist, schlechthin unmöglich wäre, weil sie, wenn sie seitens eines Fachkollegen nicht durchgeführt werden kann, von keinem durchführbar ist.

Vom isolierten reflexiven Wissen heißt es 170a–d dagegen wiederholt, auf Grund seiner könne man nicht erkennen, was einer weiß und was nicht, sondern nur, daß er weiß oder daß er nicht weiß (d2 f.). Er vermag also nur festzustellen, daß er selbst oder ein anderer irgendein Wissen besitzt (ἐπιστήμην τινὰ ἔχει, 170b 8 f., d 8, 171a 3), kann dagegen nicht ausmachen, was für ein Wissen (ἥτις 171a 4), d. h. ein Wissen wovon (ὅτου 170d 8) es ist. Das wird so begründet: Für die einzelne Wissensart ist es wesentlich (sie ist dadurch definiert), daß sie nicht bloß ein Wissen überhaupt ist, sondern ein bestimmtes Wissen, das sich auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezieht: ἢ οὐ τούτῳ ὥρισται ἑκάστη ἐπιστήμη μὴ μόνον ἐπιστήμη εἶναι ἀλλὰ καὶ τίς, τῷ τινῶν εἶναι; (171a 5 f.). Eine bestimmte Wissensform wird also nicht dadurch konstituiert, daß gewisse allgemeine Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllt sind, die sich in einem generellen Prüfungsverfahren feststellen ließen. Sie besteht vielmehr wesentlich darin, über bestimmte Gegenstände wahre Aussagen machen zu können und bestimmte Verrichtungen kunstgerecht ausüben zu können (ἀληθῆ λέγεται – ὀρθῶς πράττεται 171b 8 f.).

Schließt nun diese Argumentation, daß eine generelle Fähigkeit der Wissensprüfung den Besitz einer bestimmten Wissensart (was einer weiß) nicht festzustellen vermag, nicht auch die von Platon (wohl ironischerweise) so häufig bejahte Möglichkeit aus, durch diese allgemeine Fähigkeit festzustellen, daß einer ein Wissen überhaupt hat? Worin besteht diese Feststellung? 170a 7 f. heißt es, er vermöge bei vorgegebenen Einzelfällen nur zu unterscheiden, daß dies (τόδε: Das Demonstrativ weist auf ein gegebenes Einzelnes hin) ein Fall von Wissen, jenes kein Fall von Wissen (oder: ein Fall von Nichtwissen) ist: ... διαιρεῖν ... ὅτι τούτων τόδε μὲν ἐπιστήμη τόδε δ' οὐκ ἐπιστήμη. Was nun ist ein solcher zu prüfender Einzelfall? M. E. kann damit nur eine Menge von bestimmten Aussagen und/oder Verrichtungen des Prüfers selber oder einer anderen Person gemeint sein, bei denen der Anspruch erhoben wird, sie seien wahr bzw. kunstgerecht ausgeführt. Was sonst käme als Kandidat für ein Wissen (im Sinne Platons) in Frage? Aber sind wahre Aussagen und kunstgerechte Verrichtungen nicht gemäß dem oben Dargestellten gerade Gegenstand der einzelnen Wissensformen? Bei Aussagen kann man bestenfalls ihre Falschheit, aber (außer bei nicht informativen Tautologien) nie ihre Wahrheit durch ein generelles (logisches) Prüfungsverfah-

ren feststellen. Und daß es ohne jegliches fachspezifische Wissen[17] feststellbar sein sollte, ob bestimmte Verrichtungen kunstgerecht, d.h. doch wohl den Regeln einer bestimmten Fachdisziplin gemäß sind, ist offenkundiger Unsinn. Weiterhin kann das Prädikat des Wissens, auch des Wissens überhaupt in einem Einzelfall, wohl kaum anders gerechtfertigt werden, als daß man die Wahrheit der zur Debatte stehenden Äußerungen und die Kunstgerechtheit der entsprechenden Verrichtungen (oder des resultierenden Produkts) prüft. Da ein Feststellen eines Wissens überhaupt (daß einer weiß) im Einzelfall also wohl nur über die Feststellung eines bestimmten Wissens (was einer weiß) gehen kann, läuft eine universale Wissensprüfungskompetenz, die jedes Fachwissen ausschließen soll, notwendig gänzlich leer.

Die Bemerkung Platons, der Inhaber dieser universalen Kunst der Wissensprüfung könne zumindest seinen Fachkollegen (ὁμότεχνος) prüfen, ist natürlich blanke Ironie. Denn ein Wissen ist für Platon, wie wir gesehen haben, dadurch definiert, daß man bezüglich eines Gegenstandsbereiches bestimmte Kenntnisse oder praktische Fertigkeiten hat. Ein Metawissen würde sich also dadurch konstituieren, daß man gegenüber den verschiedenen Arten des Objektwissens (als seinem Gegenstandsbereich) die Fähigkeit der Wissensprüfung hat. Diese Fähigkeit war in der voraufgehenden Argumentation gerade bestritten worden. Damit aber wäre es überhaupt kein Wissen und käme damit auch nicht als Gegenstand einer Wissensprüfung durch sich selbst in Frage. Diesen Zusammenhang konnten wir bereits in Teil I beobachten. Ein Metawissen muß sich zuerst durch seinen Bezug auf gegenstandsorientierte Wissensformen konstituieren, bevor es sich dann in einer Reflexion höherer Stufe auch auf sich selber beziehen kann.

Die negativen Konsequenzen eines Isolierens von Objekt- und Metawissen: Lächerlichkeit des gegenstandsgebannten bloßen Fachwissens (170e) auf der einen und Nichtigkeit der inhaltsleeren Reflexion oder rein formalen Wissensprüfung (171a–c) auf der anderen Seite, legen den Schluß nahe: Die positive Funktion des reflexiven Wissens liegt darin, sich mit dem inhaltlichen Wissen zu verbinden, um so die Beschäftigung mit Wissensinhalten zu befruchten und zu vertiefen. Dies deutet Platon 172b an: Der Besitz des Wissens von Wissen und Nichtwissen erleichtere einem das Erlernen anderer Wissensgegenstände und verschaffe einem darin größere begriffliche Klarheit (ἐναργέστερα πάντα αὐτῷ φανεῖται), weil man zu dem jeweiligen Lerngegenstand noch den Gesichts-

[17] Eine andere Frage ist, ob das volle Fachwissen erforderlich ist, zumal wenn nicht die Verrichtungen (πραττόμενα) selber, sondern das fertige Resultat zu begutachten ist. Vgl. dazu Anm. 9. Aber auch wenn wir statt der Kunstgerechtheit der Verrichtung die Brauchbarkeit des Produktes setzen, bleibt gültig, daß eine Prüfung bestimmte Sachkenntnisse voraussetzt, und mehr ist für unsere Argumentation nicht verlangt.

punkt des Wissens hinzuerfasse (προσκαθορῶντι τὴν ἐπιστήμην). Und in erlernten Wissensgebieten könne man die anderen besser prüfen. Der Wortlaut legt nahe, daß hier an so etwas wie logische (oder dialektische) Regeln, Begriffszergliederungen etc. gedacht ist. Wer die begrifflichen und logischen Zusammenhänge der einzelnen Argumentationsschritte einsieht, kann sich Gedankengänge besser einprägen (leichter lernen) und die Argumentationen anderer besser prüfen. Wer die Wahrheitsbedingungen von Aussagen kennt und daher weiß, was ihren Wissenscharakter begründet (wer den Wissensgesichtspunkt hinzusieht), der gelangt zu größerer gedanklicher Klarheit über alles. Freilich ist die Stelle so knapp, daß wir mehr auf Spekulationen angewiesen sind. Vor allem aber wird der für Platon zentrale sittliche Aspekt auch nicht leise angerührt. Obgleich im weiteren Verlauf unwiderlegt[18], kann dieser kurz aufblitzende und dann sofort wieder verschwindende Gedanke daher auch nicht als Andeutung von Platons Lösung angesehen werden. Er verweist indes in die Richtung, wo sie zu suchen ist, nämlich, daß Fachwissen und kritische Metareflexion sich ergänzen müssen.

Die Lösung findet sich im Schlußabschnitt 173a 7–175b 8. Freilich ist sie auch dort nicht ausgesprochen, sondern muß vom Leser selber erschlossen werden, indem er den Fehler herausfindet, der diese Untersuchung scheitern läßt. Greifbar wird dieser Fehler 174d ff. Sokrates' Argument (d 2–7) stellt das Wissen um die einzelnen Arten des Wissens und Nichtwissens dem Wissen um Gutes und Böses gegenüber, dessen Werk der Nutzen ist. Daß eine solche Trennung dieser beiden Wissensformen verfehlt ist, wird handgreiflich in Kritias' Versuch, für das Wissen von den verschiedenen Wissensarten (τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη) doch einen Nutzen zu retten. Er faßt diese universale Wissenschaft als eine beherrschende Wissenschaft auf (βασιλικὴ τέχνη), die so wie sie über die übrigen Fachdisziplinen gebietet, auch über das Wissen des Guten gebietet. Und damit kann man (wohl deshalb, weil sie den Einsatz der wahrhaften „Fachleute im Guten" garantiert) auch ihr den Nutzen, das Werk des Wissens um das Gute, zurechnen: ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις, καὶ ταύτης δήπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τἀγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς (d 9–e 2). Dies widerlegt Sokrates durch eine Analogie. Eine jede Techne vollbringe jeweils ihr eigenes Werk (e 5). Ebensowenig wie das Wissen vom Wissen und Nichtwissen somit Bewirker der Gesundheit sei, die das Werk der Arztkunst ist, könne es Bewirker des Nutzens sein, die dem Wissen ums Gute als Werk zugewiesen ist.

Jeder, der nur etwas vom Geiste Platons begriffen hat, verspürt sofort, wie gänzlich unplatonisch es ist, das Wissen vom Guten als eine einzelne

[18] Die Bemerkung 172c 4 f., vielleicht habe ihre Forschung gar nichts Brauchbares ergeben, bezieht sich, wie aus der folgenden Argumentation klar wird, nicht auf 172 b, sondern auf die 171a–172a entwickelte Utopie einer perfekt funktionierenden, aber nicht an Werten orientierten Technokratie oder Expertokratie.

Fachdisziplin auf dieselbe Ebene wie beispielsweise die Medizin zu stellen. Die Lösung liegt damit auf der Hand, daß die gesuchte universale über die anderen herrschende Wissenschaft zugleich Wissen des Guten und Prüfungsinstanz der anderen Wissensformen ist (ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἐπιστήμη 174d 4 f.), also ein wertkritisches Wissen. Eine Begründung ergibt sich aus dem bereits eingangs Dargestellten. Da ein wahrhaftes Wissen sich für Platon nicht in rein technischen Fertigkeiten oder rein theoretischen Kenntnissen erschöpfen kann, sondern stets auch das Gute in sich einschließen muß als die Instanz, die den rechten Gebrauch der technischen Fertigkeiten und theoretischen Kenntnisse garantiert, muß erst recht die Fähigkeit zur Prüfung, was ein wahrhaftes Wissen ist und was nicht, das Gute in sich beschließen. Gewiß kennt Platon auch den landläufigen Begriff von Wissen, der nicht diese wertende Komponente in sich befaßt. Im Hinblick auf diesen gängigen Begriff, der Kritias' Gebrauch von ‚ἐπιστήμη' zugrunde liegt, bestreitet Sokrates, daß man generell das wissensmäßige Vorgehen (ἐπιστημόνως πράττειν) mit dem Wohlverhalten und Wohlergehen (griech. beides εὖ πράττειν) und damit der Glückseligkeit (εὐδαιμονεῖν) gleichsetzen könne (173d 3 f.). Diesen landläufigen, lockeren Wissensbegriff verwendet Platon in seinen Dialogen also häufig, aber er kennt auch einen strengen.

Politeia I, 342a f. behandelt das handwerkliche Wissen (τέχνη) in einem solchen strengen Sinne (τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ). Im Unterschied zum Körper, der gebrechlich (πονηρός) und so nicht selbstgenügsam ist (341e 5) und für den es daher eine Techne, nämlich die Arztkunst, geben muß, die ihm das für ihn Zuträgliche (τὸ συμφέρον) bereitet, ist eine Techne im strengen Sinne selbst ohne Mangelhaftigkeit (πονηρία) und Fehlerhaftigkeit (ἁμαρτία 342b 3), sie ist von sich aus richtig (ὀρθή b 6). Damit könnte lediglich gemeint sein, daß ein Handwerk als Handwerk eine kunstgerechte Herstellung seines Produkts garantiert. Schon die Terminologie legt aber nahe, daß über die fachlich-technische Perfektion hinaus die moralische Fehlerlosigkeit gemeint ist. ‚Πονηρία' und ‚ἁμαρτία' bezeichnen gewöhnlich sittliche Minderwertigkeit bzw. sittliche Verfehlung. Demgemäß darf man das ‚richtig' wohl im Sinne des bei Platon geläufigen Motivs des richtigen Gebrauchs (ὀρθὴ χρῆσις)[19] verstehen, daß eine Techne im wahren Sinne den sittlich verantwortbaren Gebrauch ihrer Fertigkeiten einschließt. Nur das berechtigt Platon eigentlich zu der Feststellung, das wahre technische Wissen sei autark und bedürfe keiner äußeren Instanz, die das ihr Zuträgliche im Auge hat (τὸ συμφέρον σκέπτεσθαι). Dies wäre bei Platons Grundüberzeugungen wohl kaum gerechtfertigt, wenn sie von sich aus einen schadenstiftenden Mißbrauch

[19] Zur Thematik des richtigen Gebrauchs der ambivalenten Güter vgl. Menon 87a–89a und Euthydem 278e–282d, 288d–293a.

gestattete[20]. Denn die sittliche Schlechtigkeit ist, wie es die weiteren Bücher der Politeia zeigen, selbstzerstörend, sie ist eine Krankheit der Seele. Und damit bedürfte eine solche den sittlich verwerflichen Gebrauch nicht ausschließende Techne gerade einer Arztkunst. Das Ungenügen einer bloß technischen Richtigkeit (technischer Perfektionismus) betont Platon ja auch im Charmides 173a ff.

Eindeutig liegt ein Wissensbegriff, der das den rechten Gebrauch sichernde Gute einschließt, der bekannten Sokratischen Lehre zugrunde, Böses tun beruhe nicht auf einem Defekt des Willens (keiner tut willentlich Unrecht), sondern resultiere aus Unwissenheit. Man bezeichnet diese Lehre als Sokratisches Paradox. Paradox ist sie aber nur deshalb, weil man einen rein intellektualistischen Begriff des Wissens zugrunde legt. Wissen ist für Sokrates und Platon aber nie bloß eine bewußtseinsmäßige Klarheit über die jeweilige Handlungssituation und die in ihr auf dem Spiele stehenden Güter und Werte. Wissen (zumal das Tugendwissen) hat immer auch die Komponente einer praktischen Fähigkeit und schließt in diesem Sinne das Gute ein, verstanden als die Instanz, die den rechten Gebrauch der einem zu Gebote stehenden Güter garantiert[21]. Da allein dieser Wissensbegriff das bekannte Sokratische Diktum plausibel erscheinen läßt, muß man wohl da, wo Platon ‚Wissen' im strengen Sinne seiner Philosophie gebraucht, den sittlichen Wertestandpunkt, der den rechten Gebrauch des Wissens sichert, impliziert denken als notwendiges Merkmal, ohne das der Begriff ‚Wissen' nicht berechtigt ist.

Nach dieser Klärung können wir uns wieder dem „Charmides" zuwenden. So wie der Fehler 170a–171c darin lag, das Universalwissen (im Sinne der Fähigkeit zur Wissensprüfung) vom Fachwissen isolieren zu wollen, liegt der Fehler, der zur Schlußaporie führt, darin, das universale Wissen um die einzelnen Wissensarten von dem Wertewissen trennen zu wollen. Aber selbst wenn das Universalwissen das Fachwissen nicht ausschließt, sondern es ein allumfassendes Wissen nicht nur um Künftiges (wie beim Seher), sondern auch um alle vergangenen und gegenwärtigen Sachverhalte geben könnte (174a), so bedeutete ein solches nicht nach gut und böse bewertendes reines Faktenwissen keinen wahren Nutzen. Seine Universalität ist nämlich nicht die eines universaleren, alles umgreifenden Standpunkts, sondern die einer bloß additiven Anhäufung einzelner Kenntnisse, die qualitativ nichts Neues bedeutet gegenüber dem Fachwissen. Für Platon gehören vielmehr alle drei Aspekte des Wissens

[20] So ist wohl auch ‚ἀβλαβής' (b 5) bewußt doppelsinnig: Die wahre Techne ist unversehrt (passive Bedeutung) und braucht so keine Heilkunst, die eine ihr zuträgliche Therapie (συμφέρον) verordnet. Bei der Techne als einem Aktivvermögen bedeutet diese Unversehrtheit aber wohl, daß sie unschädlich ist (aktive Bedeutung), daß ein schädlicher Mißbrauch ausgeschlossen ist, so daß keine andere Techne von außen den rechten Gebrauch und damit den Nutzen für sie (oder ihren Inhaber) und durch sie zu sichern braucht.

[21] Zur Idee des Guten als der Instanz, die einen eindeutig guten Gebrauch der anderen Güter und damit ihren Nutzen sichert vgl. Politeia VI, 505a 2–4.

innig zusammen. Auch das wahrhafte Fachwissen muß werthaftes Wissen sein, das auf einen sittlich verantwortbaren Gebrauch ausgerichtet ist. Das universale, über die Fachdisziplinen gebietende Wissen, die βασιλικὴ τέχνη[22], schließlich macht einzelne Fachkenntnisse nicht überflüssig, es besteht vielmehr darin, die fachspezifischen Kenntnisse und Fähigkeiten unter einem höheren Gesichtspunkt zu koordinieren oder zusammenzuschauen[23]. Dieser höhere Gesichtspunkt ist das Wohlergehen der gesamten Polis. Wohlergehen der Polis meint für Platon nicht materiellen Wohlstand, äußere Sicherheit etc., sondern primär die gute sittliche Verfaßtheit des Staatsganzen, wie all seiner Bürger als der eigentliche Garant von Glück. Die Koordination der einzelnen Epistemai ist also alles andere als ein politisches Management. Eine solche perfekt funktionierende, dabei aber am Wesentlichen des Menschen vorbeigehende Technokratie wird im Traum des Sokrates 173a ff. gegeißelt. Soll nun aber das Ziel ein von Sittlichkeit bestimmtes Miteinander der Staatsbürger sein, dann ist klar, daß das Universalwissen oder die königliche Kunst, mit der der Herrscher die fachlichen Fähigkeiten und Kenntnisse der einzelnen Bürger zu prüfen hat, um sie in der rechten Weise zur Erreichung dieses Zieles einsetzen zu können, ein wert-kritisches Wissen sein muß, d. h. ein Wissen, das über den sittlichen Wert und Unwert des zu prüfenden Wissens entscheiden (κρίνειν) kann.

„Erkenne dich selbst". Diese Aufforderung des delphischen Apoll an den Menschen, sich in seinen Handlungsmöglichkeiten zu erkennen, stand am Anfang der ganzen Erörterungen über ein reflexives Wissen. Die sittliche Komponente dieses Ausgangspunkts ist keineswegs verlassen[24] etwa durch einen Übergang zur Idee einer absoluten Wissensrefle-

---

[22] Zu den Stellen des „Euthydem" über die königliche Kunst (s. Anm. 19) sowie zum Gegensatz eines platonisch und eines sophistisch verstandenen Universalwissens vgl. meinen Aufsatz: Ist Platons Ethik teleologisch oder deontologisch? in: SJP 32 (1987), 74–77.

[23] Politeia 537c spricht Platon davon, daß die Anwärter auf das Philosophenkönigtum ab einem bestimmten Punkt ihrer Erziehung dazu angehalten werden sollen, die bislang verstreut erworbenen Kenntnisse *zusammenzuschauen*. Denn die spezifisch dialektische Fähigkeit, die bei ihnen geprüft werden soll, bestehe im Zusammenschauen. Hier geht es um ein Zusammenschauen der eigenen Kenntnisse. Nicht gelöst ist bei Platon die Frage, in welcher Weise der Inhaber der königlichen Kunst alle in seinem Staate vertretenen Fachkenntnisse zusammenschauen soll, da Platon an den Herrscher nicht die absurde Forderung stellt, daß er sie selbst alle gleich gut kennen muß (vgl. Anm. 9).

[24] Diese sittliche Komponente allein legitimiert es, Selbsterkenntnis als Definition der Sophrosyne auszugeben, d. h. wörtlich des gesunden Denkens (vgl. *Witte* 10 f.), das sich selbst in der gebührenden Weise bescheidet und nicht krankhaft auswuchert. Diese Bedeutung ist gegenwärtig vor allem in der Anfangs- und Schlußpartie des Dialogs, wo körperliche und seelische Gesundheit miteinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. 155e–157d, aufgegriffen 175e ff.). Die Auswirkungen eines solchen gesunden Denkens auf das gesellschaftliche Verhalten des Menschen tritt in den beiden Definitionen des Charmides hervor: Bedachtsamkeit (ἡσυχιότης) und schamhafte Zurückhaltung (αἰδώς) (159b u. 160e). Die dritte von Kritias stammende Definition: das Seine tun (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν 161b) schließlich bereitet bereits den Aspekt der Sophrosyne als übergreifende Tugend und Universalwissen vor. (Nicht von

xion. Vielmehr ist die Forderung einer sittlichen Selbstprüfung verallgemeinert worden zum Postulat einer sittlich wertenden Wissensprüfung bei allen Bürgern eines Staates. Diese Verallgemeinerung ist bei Platons Voraussetzungen gerechtfertigt. Ist doch Sittlichkeit für ihn nicht eine Sache subjektiver Einstellung, sondern ein Bemühen um objektive Wertmaßstäbe[25]. Wer über diese Wertmaßstäbe verfügt und so sich selber wahrhaft erkennen kann, d. h. seine einzelnen Kenntnisse und Fähigkeiten zu beurteilen und sie so einzusetzen vermag zu einem ausgewogenen sittlichen Gesamtverhalten seiner eigenen Person, der ist auch dazu befähigt, im Staat das fachliche Wissen und Können der einzelnen Bürger zu prüfen auf ihren Wert hin für das wahre, auf Sittlichkeit gegründete Wohlergehen der gesamten Polis.

ungefähr wird in der „Politeia" die Gerechtigkeit als die umgreifende der vier Kardinaltugenden mit dieser Formel beschrieben). Das Seine zu tun setzt eine Einsicht in die eigenen Fähigkeiten und Kenntnisse voraus.

[25] Der Versuch, allgemeinverbindliche Wertmaßstäbe zu begründen, ist ein wesentliches Motiv von Platons Ideenphilosophie. Nicht von ungefähr thematisiert Platon vor allem Ideen von Wertbegriffen. Bereits das Bemühen von Sokrates, allgemeingültige Definitionen normativer Begriffe zu finden, zielt in diese Richtung.

ThPh 63 (1988) 182–202

Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein[1]

Von Karl-Heinz Lembeck

Edith Steins Leben und Denken[2] ist ganz gewiß mit dem Namen Husserl eng verbunden. Dennoch kann man sich mit gutem Grund fragen, inwieweit die Philosophin Edith Stein tatsächlich auch als Schülerin Edmund Husserls angesehen werden kann. Trifft es zu, daß das philosophische Spätwerk der Karmeliterschwester ein Mittleres zwischen Phänomenologie und Thomismus ist? Richtig ist sicherlich, daß Edith Stein mit Husserls Philosophie niemals wirklich gebrochen hat – jedenfalls finden sich diesbezüglich keine eindeutigen Äußerungen bei ihr. Auch die Tatsache, daß sie sich zu verhältnismäßig früher Zeit dem unmittelbaren Einfluß Husserls entzogen hat, ist allein noch kein ausreichendes Indiz dafür anzunehmen, sie habe sich damit auch von der Phänomenologie verabschiedet. Dennoch möchte ich behaupten, daß Edith Stein von Anfang an nur bedingt eine Phänomenologin in Husserls Sinne war, weil sie in der Phänomenologie etwas suchte, was aus gutem Grunde darin nicht zu finden war, und weil sie nicht bereit war, den Konsequenzen der phänomenologischen Philosophie in ihre letzten Tiefen zu folgen, wie ja so viele andere Husserl-Schüler auch.

Um diese Behauptung nun belegen zu können, muß man natürlich über Husserls Philosophie selbst sprechen. Über die Phänomenologie jedoch zu sprechen, ganz gleich zunächst, aus welchem Anlaß, stellt vor die grundsätzliche Frage, inwieweit man diese Philosophie überhaupt ‚dozieren' kann, ohne Gefahr zu laufen, daß sie dabei etwas ganz anderes wird. Jedes Sprechen über Philosophie geht dieses Risiko ein. Vielleicht hilft hier die Einsicht Kants weiter, derzufolge man die Philosophie ohnehin nicht lernen (also auch nicht lehren) könne, sehr wohl aber das Philosophieren. Und in der Tat: Wenn die Phänomenologie überhaupt auf einen mitteilbaren Begriff zu bringen ist, so auf den einer methodischen Anweisung, wie zu philosophieren sei. Und darüber läßt sich eben sprechen: wie phänomenologisch zu philosophieren sei. Und auch darüber läßt sich sprechen: Welche Umstände und welche Motive dazu führen, gerade solche methodischen Anweisungen zu geben, wie wir sie von Edmund Husserl, dem Begründer der modernen Phänomenologie, kennen. Wenn man demnach zeigen kann, was es bedeuten soll, phänomenologisch zu philosophieren, und wenn man versteht, welche Absicht dies Philosophieren

[1] Modifizierte Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Edith-Stein-Tagung der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim vom 23.–24. November 1987.

[2] Nicht zuletzt aus Anlaß ihrer Seligsprechung ist Edith Stein in jüngerer Vergangenheit wieder häufiger, insbesondere unter Theologen, weniger unter Philosophen, ins Gespräch gekommen.

verfolgt – so kann man auch die Frage beantworten, ob und wie Edith Stein sich diese Motive zu eigen gemacht und besonders, wo und warum sie sich aus den phänomenologischen Bahnen gelöst hat.

Die Faszination, die Husserls Denken auf viele jüngere Philosophen seiner Zeit ausüben konnte, erklärt sich nicht zuletzt aus der allgemeinen Situation, in der sich die Philosophie im Deutschland der Jahrhundertwende befand. Schriebe man ein Inventar der philosophischen Strömungen, die das 19. Jh. kennzeichnen, so könnte man generalisierend eine akademische und eine außerakademische Tradition unterscheiden. Während nun in einschlägigen philosophiehistorischen Darstellungen insbesondere die akademischen Außenseiter sich größerer Aufmerksamkeit erfreuen, kommt die akademische Philosophie dagegen häufig zu kurz. Betrachtet man jedoch die Wirkungsgeschichte der Philosophie des 19. Jh.s im frühen 20. Jh., so sind hier weit weniger die ‚großen' philosophischen Namen, wie Marx, Schopenhauer oder Nietzsche, ausschlaggebend, als vielmehr die jenen gegenüber fast namenlos erscheinenden philosophischen Schulen und Tendenzen, die unter Titeln wie Materialismus oder logischer Positivismus, transzendentallogischer Kritizismus oder Lebensphilosophie firmierten. Diesen allen war eines gemeinsam: Eine teils extrem rationalistisch, teils aber auch bewußt antirationalistisch ausgerichtete Auseinandersetzung mit dem modernen Wissenschaftsbegriff, der sich vorwiegend am Ideal der empirisch-positiven Forschung der aufblühenden Naturwissenschaften orientierte. Vielleicht kann man diesen Sachverhalt auch als Rehabilitationsbedürfnis der Philosophie diagnostizieren, die schwer am Erbe der exzessiv spekulativen Metaphysik eines Hegel und Schelling zu tragen hatte, und die sich nun aufgefordert sah, ihren Anspruch als Wissenschaft und nicht nur als private Weltanschauung neuerlich einzuklagen.

Philosophie, die ‚als Wissenschaft soll auftreten können', war schon im Denken Kants ein Desiderat. Was also lag näher, als sich auf die sog. Transzendentalphilosophie Kants zu besinnen? War mit der Idee einer Bestimmung der Grenzen der Vernunft nicht wieder die sachliche Vorherrschaft vor allen anderen Wissenschaften zurückzugewinnen? Denn wer sich als Wissenschaftler der Vernunft zur Erforschung von Welt und Wirklichkeit bedient – wie steht er da, wenn er auf Befragen hin nicht einmal zu antworten vermag, was für ein Ding das ist, die Vernunft, und sei es auch nur die theoretische, mit der er doch so hervorragend zu hantieren weiß.

Die Philosophie der Jahrhundertwende glaubte daher zu großen Teilen, gut daran zu tun, angesichts relativistischer oder naturalistischer Verirrungen innerhalb ihrer Kreise, sich auf Kant zurückzubesinnen. Wenn auch viele der der klassischen metaphysischen Tradition angestammten Fragen nicht mehr zu beantworten waren – war das noch kein Grund zur Resignation. Vielleicht war es ja dennoch möglich, der Ver-

nunft zumindest ein relatives Recht zuzusprechen; und zwar begründet zuzusprechen und es nicht einfach unbefragt in Anspruch zu nehmen, wie dies in den positiven Wissenschaften de facto geschah. Wie Wissen und Wissenschaft möglich sind – das waren daher die Schlüsselthemen der akademischen Philosophie der Jahrhundertwende[3]. Und sie hatten natürlich keineswegs ausschließlich wissenschaftstheoretischen Wert, sondern sie sollten darüber hinaus eine geradezu kulturtherapeutische Bedeutung übernehmen, insofern sie einer fast ausschließlich wissenschaftlich orientierten Kulturlandschaft mit der philosophischen Begründung wissenschaftlicher Geltungswerte ein neues Sinnfundament zu liefern versprachen. Mitten in diese Bewegung fand auch Husserl sich gestellt, und er hatte darauf zu reagieren.

1. Anfänge

Johann Gottlieb Fichte schreibt in seiner ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was für ein Mensch man ist: ... Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben."[4] Wenn Fichte damit recht hat und wenn man dem Zeugnis vieler Zeitgenossen, insbesondere der Schüler Husserls, über den persönlichen Eindruck, den der ‚Meister' auf sie machte, Glauben schenken darf – dann war Husserl tatsächlich der geborene Idealist: freilich ein Idealist eigener Façon und keineswegs im spekulativen Sinne eines Fichte, Hegel oder Schelling, deren Philosophie er, jedenfalls noch in seinen Göttinger Jahren, rundweg ablehnte[5]. Das Husserl-Bild der Zeitgenossen zeichnet durchweg einen äußerlich zwar unauffälligen, dem Charakter nach aber strengen professoralen Typ, dessen einziger Lebenssinn in der Verfolgung seiner Idee einer wissenschaftlichen Philosophie zu bestehen schien. Und die Eindringlichkeit seines Philosophierens, die so oft bezeugt ist, hatte ihren Grund gewiß auch in der Strenge und Konsequenz seiner Arbeit, die aus einem ehrlichen Gefühl erwuchs, zur Philosophie berufen zu sein. In einer persönlichen Aufzeichnung aus dem Jahre 1906 glaubt er sich eingestehen zu müssen, daß er, ohne philosophisch über eine „Kritik der

[3] Vgl. beispielhaft das Motto *H. Cohens*, des Begründers der sogenannten Marburger Schule des Neukantianismus: „Was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht ... – das ist die natürliche Frage aller Philosophie". (Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik [1883], in: Werke Bd. V/1, Hildesheim 1984, 7.)

[4] *J. G. Fichte*, Werke Bd. III (Medicus Ausgabe), Leipzig o.J., 18.

[5] Vgl. z.B. eine entsprechende Bemerkung Husserls gegenüber dem zu dieser Zeit (1914–16) bei ihm studierenden Helmuth *Plessner*, in: *Plessner*, Bei Husserl in Göttingen, in: Edmund Husserl 1859–1959 (Phaenomenologica 4), Den Haag 1959, 29–39, 35.

Vernunft ins Klare" gekommen zu sein, „wahr und wahrhaftig nicht leben" könne[6].

Für Husserls akademischen Habitus war auch seine akademische Laufbahn prägend. Husserl studierte von 1876–1878 Astronomie, Mathematik und Philosophie in Leipzig. Er hörte philosophische Vorlesungn bei Wilhelm Wundt (der 1879 in Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie gründete). Von 1878 bis 1881 studierte er in Berlin Mathematik und Philosophie. Die Mathematiker Carl Weierstraß und Friedrich Paulsen wurden dort seine wichtigsten Lehrer. Er promovierte 1883 in Mathematik über die Theorie der Variationsrechnung. Die folgenden beiden Jahre setzte er sein Philosophie-Studium bei Franz Brentano in Wien fort, dessen deskriptive Psychologie den philosophisch wohl stärksten Einfluß auf Husserls späteres Werk haben sollte. Hier gewann Husserl die Einsicht, daß auch die Philosophie den Geist strengster Wissenschaft atmen muß, will sie lebensbedeutsam sein – eine Einstellung, die er stets geradezu fanatisch verteidigte. Brentano riet seinem Schüler, sich nicht in Wien, sondern bei Carl Stumpf in Halle zu habilitieren, der ihm dort eine Assistentenstelle verschaffen konnte. Und so habilitierte sich Husserl 1887 mit seiner Arbeit „Über den Begriff der Zahl", die schließlich 1891 in einer erweiterten Fassung als „Philosophie der Arithmetik" erschien – ein Werk, das, wie man heute weiß, schon vieles barg, was sich erst im Laufe von Jahren weiter entfalten und in der Idee phänomenologischer Philosophie kulminieren sollte.

Husserl blieb nun 14 Jahre, von 1887 bis 1901, als Privatdozent in Halle. Daß diese Zeit, entbehrungsreich und arm an akademischer Anerkennung, auch menschlich auf Husserl prägend wirken mußte, ist nicht verwunderlich[7].

Erst nachdem Husserls erstes großes Werk, die „Logischen Untersuchungen", in den Jahren 1900 und 1901 erschien, trug ihm dies einen Ruf nach Göttingen ein; freilich noch immer gegen den Widerstand der dortigen philosophischen Fakultät; einzig auf Betreiben seines Lehrers Carl Stumpf wurde er schließlich zum außerordentlichen Professor ernannt[8]. 1916 ging der inzwischen berühmte Husserl nach Freiburg, wo Edith Stein für eineinhalb Jahre seine Assistentin und seine erste Freiburger Promoventin war. Bereits zu dieser Zeit hatten sich die meisten seiner Göttinger Schüler von Husserl abgewandt. Neben Edith Stein folgte ihm lediglich noch Roman Ingarden nach Freiburg. Ein phänomenologischer Zirkel, wie er noch in Göttingen bestanden hatte, kam in Freiburg nicht

[6] Nach *W. Biemel*, Vorrede zu Husserliana II. (Die Gesammelten Werke Husserls, Den Haag 1950 ff. [= Hua], werden nach römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert.)

[7] Husserl beschreibt die schwere Privatdozentenzeit in einem Brief an Dorion Cairns vom 21. 3. 1930. Vgl. *K. Schuhmann*, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Husserliana, Dokumente Bd. 1), Den Haag 1977, 22.

[8] Vgl. dazu Husserl-Chronik, a. a. O., 65.

mehr zustande. Husserl starb, einsam und verbittert auch über die politischen Verhältnisse, am 27. April 1938 in Freiburg.

Was sich in den Hallenser Jahren an philosophischen Ideen entwikkelte, läßt sich am leichtesten werkgeschichtlich dokumentieren. In seiner Habilitationsschrift über den Begriff der Zahl ging es Husserl darum, den Geltungsanspruch des mathematischen Zahlbegriffs als Grundgröße aller mathematischen Operationen zu untersuchen. Wissenschaftstheoretisch könnte man sagen: es ging Husserl um die rechtfertigende Begründung der Mathematik als Wissenschaft mittels einer Analyse des ‚Seins' ihres Forschungsobjektes, in diesem Fall: des Wesens der Zahlen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung war aus der Sicht des späteren Husserl keineswegs befriedigend. Husserl entwickelt zunächst den Begriff der Anzahl als das Ergebnis psychischer Tätigkeiten, die an beliebigen Vorstellungsinhalten, seien es nun Häuser, Menschen oder Äpfel, ausgeübt werden. Eine methodische Inhaltsentschränkung dieser Tätigkeiten führt zu formalen Begriffen wie Vielheit und Einheit. Die Zahl wird dabei als eine Vielheit von Einheiten verstanden. Der Begriff der Vielheit aber ist stets Ergebnis einer spontanen Tätigkeit des Bewußtseins. Daher sind die Zahlen, so folgert Husserl, geistige Schöpfungen, sofern sie Resultate von Tätigkeiten sind, die an konkreten Inhalten geübt werden. Oder ganz einfach ausgedrückt: Zahlen sind das Produkt des Zählens. Sie sind Relationen zwischen beliebigen Inhalten. An sich sind sie sonst jedoch nichts.

Die Kritik an dieser Argumentation folgte prompt, insbes. von seiten der Logiker. So veröffentlichte z. B. Gottlob Frege, Mathematikprofessor in Jena und Begründer der modernen mathematischen Logik, 1894 eine Rezension der Schrift Husserls, worin er die dort entwickelte Position als Psychologismus brandmarkte. Und das war so ungefähr das Schlimmste, was man einem Logiker vorwerfen konnte. Der Psychologismus-Vorwurf besagte nämlich folgendes: Dadurch, daß Husserl die Zahl als das Produkt einer psychischen Tätigkeit, des Zählens, beschrieb, wurde deren Geltungswert in direkte Abhängigkeit von der mehr oder weniger zufälligen Konstitution eines psychischen Subjekts gestellt. Das würde aber bedeuten, daß der objektive Sinn der mathematischen Größen der psychischen Disposition eines Mathematik treibenden Subjekts unterläge. Das wäre in etwa so, als wollte man behaupten, für die mathematischen Sätze an sich wäre es bedeutsam, daß sie de facto angewandt würden; ja, über die Anwendung hinaus hätten sie keinerlei Bedeutung. Diese Konsequenz würde jedoch den idealen Sinn von Logik und Mathematik relativistisch auflösen.

Husserl hat diese Konsequenz schnell eingesehen und heftig darauf reagiert. Der ganze erste Band seiner „Logischen Untersuchungen", der 1900 erschien und als „Prologomena zur reinen Logik" deklariert war, ist als eine ausführliche Widerlegung der psychologistischen Position konzi-

piert und damit auch als entschiedene Selbstkritik. Husserl meint dazu einmal, die Schärfe des dort entwickelten Antipsychologismus habe seinen Grund auch darin, daß man gegen nichts strenger sei als gegen einmal abgelegte Irrtümer[9]. An einer charakteristischen Stelle bringt er den Widersinn des Psychologismus auf den Punkt: Der Psychologismus „stellt die Behauptung auf: Wahr ist für jede Spezies urteilender Wesen, was nach ihrer Konstitution, nach ihren Denkgesetzen als wahr zu gelten habe. Diese Lehre ist widersinnig. Denn es liegt in ihrem Sinne, daß derselbe Urteilsinhalt (Satz) für den Einen, nämlich für ein Subjekt der Spezies *homo*, wahr, für einen Anderen, nämlich für ein Subjekt einer anders konstituierten Spezies, falsch sein kann. Aber derselbe Urteilsinhalt kann nicht beides, wahr und falsch, sein. Dies liegt in dem bloßen Sinne der Worte wahr und falsch. Gebraucht der Relativist diese mit ihrem zugehörigen Sinn, so sagt seine These, was ihrem eigenen Sinn zuwider ist."[10]

Doch begnügt Husserl sich nicht allein mit der Kritik, sondern er nimmt nun explizit die entgegengesetzte Position ein. Der objektive Charakter des Logischen wird stark betont[11], die subjektive Seite des Zur-Geltung-Bringens der logischen Gesetze dagegen gänzlich ausgeklammert. Ganz charakteristisch ist für diese ‚Wende zum Objekt' die folgende Passage: „... Wahrheiten selbst und speziell Gesetze, Gründe, Prinzipien sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als objektive oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden." „Offenbar handelt es sich hier um apriorische Erkenntnisbedingungen, welche, abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt, betrachtet und erforscht werden können. Die fraglichen Gesetze sind ja in ihrem Bedeutungsgehalt von solcher Beziehung ganz frei..."[12]

Die Fragestellung, auf die dieses Zitat eine Antwort liefert, ist offenbar transzendentalphilosophisch motiviert. Es gibt eine Art Schlüsselfrage der Transzendentalphilosophie, die hier angesprochen ist: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Bei Husserl ist sie hier noch gestellt als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der logischen Prinzipien und Gesetze; doch liegt es durchaus nahe, diese Frage auch auf andere Objektbereiche auszuweiten. Und dies ist bei Husserl tatsächlich der Fall, wobei in der Art dieser Ausweitung ein Grund liegt, warum die „Logischen Untersuchungen" für so bedeutend

---

[9] Logische Untersuchungen (= LU), Bd. 1, Tübingen [6]1980, S. VIII.

[10] LU I, 117.

[11] Husserl schreibt rückblickend (Datum nicht sicher): „In meinen philosophisch-mathematischen und logischen Untersuchungen der Jahre 1886–1895 lebte in eigentümlicher Prägung die Idee der Ontologie wieder auf." (Husserl-Chronik, a. a. O., 16 f.)

[12] LU I, 238.

angesehen wurden, daß der bisher recht unbekannte Privatdozent Husserl jetzt in verhältnismäßig kurzer Zeit einen ansehnlichen Kreis von Schülern um sich versammeln konnte, in dem seine Lehren fast wie eine Offenbarung aufgenommen wurden.

Doch ist hier eine Richtigstellung angebracht. Denn was Husserl mit den „Logischen Untersuchungen" (jedenfalls mit der 1. Auflage 1900/1901) vorlegt, ist gerade keine Transzendentalphilosophie, auch wenn sie in die von mir als deren ‚Schlüsselfrage' bezeichnete Richtung zu weisen scheint. Die wohl berühmteste Formel dessen, was Transzendentalphilosophie besagt und was ihr Forschungsgegenstand ist, liefert Kant in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft": „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen."[13] Erinnert man sich jedoch an die oben zitierte Äußerung Husserls, so bemerkt man, daß es Husserl hier offenbar gar nicht darum geht, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in den apriorischen Begriffen „unserer [subjektiven] Erkenntnisart von Gegenständen" aufzusuchen. Vielmehr will er die apriorischen Erkenntnisbedingungen „abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt" *in den Gegenständen selbst* auffinden. Und eben dies war das Neue, das Husserl in der philosophischen Landschaft der Jahrhundertwende so interessant machte. Edith Stein erinnert sich daran: „Die ‚Logischen Untersuchungen'", schreibt sie, „hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, daß sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung erschienen. Man sah darin eine ‚neue Scholastik', weil der Blick sich vom Subjekt ab – und den Sachen zuwendete: die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* – wie im Kritizismus – ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten."[14] Und so war die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis in den „Logischen Untersuchungen" abgebogen zur Frage nach den Bedingungen des Seins der Gegenstände, sofern diese apriori in ihnen selbst lagen, und damit zur Frage nach den Wesensbegriffen der Gegenstände selbst. Husserls Philosophie war deshalb zu dieser Zeit eine Lehre von den Wesensbestimmungen des Seienden, eine eidetische Ontologie[15]. Und so wurde sie auch von seinen Schülern verstanden und begrüßt.

[13] KrV B 25. [14] *E. Stein*, Werke Bd. VII, Louvain/Freiburg 1965, 174.

[15] Die Wende zum logischen Objektivismus verdankt sich nach Husserls eigener Aussage vor allem der Lektüre von *H. Lotzes* „Logik" (1874), wenngleich, wie er schreibt, „seine Erkenntnistheorie und Metaphysik mich stets abstieß". (Brief an E. Parl Welch, vom 17./21. 6. 1933, in: *H. Spiegelberg*, The Context of the Phenomenological Movement [Phaenomenologica 80], Den Haag 1981, 176–180, 178.)

Was genau wurde da begrüßt? Es war die Abkehr Husserls vom Trend der zeitgenössischen akademischen Philosophie, die unter ständiger Berufung auf Kant dessen erkenntnistheoretische Position bis in geradezu aberwitzige Konsequenzen schien weiterführen zu wollen. Nicht nur, daß die Erkenntnisprinzipien in den apriorischen Formen der subjektiven ‚Erkenntnisart', im sog. transzendentalen Subjekt, aufgesucht werden sollten, um an ihrer Hand vor allem die Grenzen der theoretischen Vernunft zu bestimmen; nein, der Neukantianismus erklärte die Vernunft gar zu einer autarken, Gegenstands-erzeugenden, Seins-schöpfenden Instanz. Schreibt das Denken den Gegenständen der Erkenntnis die Gesetze ihrer Existenz, ihres Seins vor, so *gibt* es das Sein eben nur als Sein des Denkens, und das Denken ist notwendig Denken des Seins: „es ist ganz und gar *nur* Erdenken des Gegenstandes"[16]. Denken und Sein stehen nicht nur in Korrelation zueinander – sie sind miteinander identisch. Warum sollte man von einer Dingnatur ausgehen, die ‚an sich' existierte? „Ist es denn so schwer", fragt Paul Natorp, einer der Hauptvertreter der sog. Marburger Schule des Neukantianismus, „sich klar zu machen, daß Existenz ein Begriff, daß Existenzialurteil ein Urteil ist wie jedes andere, daß folglich beide keinen anderen letzten Gesetzen unterstehen können, als denen des Begriffs und des Urteils überhaupt, mit einem Worte, des Denkens? Hat denn schon jemand Existenz gesehen oder getastet?"[17] Doch so stringent die transzendentallogische Argumentation der Neukantianer auch gewesen sein mochte (neben Natorp sind hier vor allem noch Hermann Cohen aus Marburg und Heinrich Rickert aus Heidelberg zu nennen) – „eine derartige Stellung aller Erkenntnis auf der Spitze des Subjektes" schien vielen jungen Philosophen damals „das reine Gegenteil aller natürlichen Realitätsempfindung" zu sein[18]. Und da tauchte nun Husserl auf und lieferte unter dem Titel Phänomenologie eine Alternative, die den Kritizisten vor allem in Hinsicht auf wissenschaftliche Strenge in nichts nachstehen sollte – und dennoch nicht subjektiver Idealismus, sondern Ontologie war, sich nicht mit dem Subjekt, sondern mit den Gegenständen des Seins beschäftigte. Was war nun das Eigenartige an dieser ontologischen Philosophie, das, was sie zur ‚Phänomenologie' machte?

---

[16] Vgl. *P. Natorp*, Zu Cohens Logik II (Entwurf für ‚Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften'), in: *H. Holzhey*, Cohen und Natorp, Bd. II: Der Marburger Neukantianismus in Quellen, Basel/Stuttgart 1986, 41–78, hier 47.

[17] *P. Natorp*, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig/Berlin ²1921, 301. Vgl. auch *ders.*, Zu Cohens Logik I, in: *Holzhey*, a. a. O., 5–40, bes. 10 f., sowie *ders.*, Die Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme, Göttingen 1911, bes. 50. Siehe auch: *H. Cohen*, Logik der reinen Erkenntnis (Werke Bd. VI), Hildesheim/New York ⁴1977, z. B. 188 u. 588, sowie *ders.*, Das Princip ... (s. Anm. 3), a. a. O., z. B. 132.

[18] Vgl. stellvertretend für die Kritik die zitierten Äußerungen bei *E. Troeltsch*, Gesammelte Schriften Bd. IV, Tübingen 1925; Ndr. Aalen 1966, 10.

2. Methode

Es ist die methodische Gestalt, in der sich Husserls Wende zum Objekt vollzieht, die das eigentlich Phänomenologische seiner Philosophie ausmacht. „Niemand", schreibt er einmal, „kann in die Philosophie hineingeraten."[19] Das heißt positiv: Es bedarf der Kenntnis eines bestimmten Weges zur Philosophie. Husserl hat zeitlebens versucht, einen solchen Weg zu beschreiben.

Wenn die Philosophie nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis fragt, dann tut sie dies, weil sie klären will, wie es eigentlich vor sich geht, daß ein kontingentes Subjekt namens ‚Mensch' Zugang zu einer von ihm ganz unabhängigen Wirklichkeit erlangen, wahres Wissen von ihr erlangen kann. Die Philosophie muß also genau das hinterfragen, was eigentlich die natürlichste Sache der Welt ist: nämlich den erkennenden Umgang mit der Wirklichkeit. Das erfordert nun seinerseits aber etwas ganz ‚Unnatürliches': Denn die Philosophie darf wohl, wenn sie wissen will, wie dieser natürliche Umgang mit der Welt funktioniert, ihn selbst nicht in Anspruch nehmen. Das wäre sonst ebenso unlogisch, wie wenn man einen mathematischen Satz beweisen wollte, indem man ihn im Beweis bereits als Prämisse voraussetzt. Für Husserl kann deshalb nicht mehr die Wirklichkeit in ihrer schlichten Seinsgeltung das eigentliche Thema der Philosophie sein. Der Philosoph hat sich vielmehr der naiven Selbstverständlichkeiten, die im Alltagsleben den Rahmen seiner Weltorientierung abstecken, radikal zu enthalten; er muß ihnen gegenüber eine methodische Skepsis an den Tag legen, „Epoche" üben, wie Husserl dies nennt. Von nun an ist vielmehr die Art und Weise, wie die Alltagswelt ihre Seinsgeltung erhält, zu untersuchen. Deshalb muß die mentale Struktur des Menschen, der diese Welt erfährt, zum eigentlichen Thema der Philosophie werden, eben um zuzusehen, wie das funktioniert, dieses ‚Erfahren'. Doch gilt es dabei erneut die Gefahr des Psychologismus zu meiden, soll nicht die Wende zum Objekt, zu den ‚Sachen selbst', wieder verfehlt werden.

Als Schüler Franz Brentanos weiß Husserl sich vor dieser Gefahr zu schützen. Aus dessen Programm einer deskriptiven Psychologie entlehnt er den Begriff der ‚Intentionalität' des Bewußtseins, den Schlüsselbegriff der Phänomenologie. Daß das Bewußtsein intentional ist, besagt nichts anderes, als daß es stets Bewußtsein *von etwas* ist. Die Vorstellung, es gäbe ein Bewußtsein als eine Art leeren Raum, in den etwas hineingeraten kann und anderes nicht, hält Husserl für absurd. Denn von Bewußtsein kann man nur sprechen, wenn es etwas gibt, das da eben bewußt ist. Das subjektive Bewußtsein also ist gar nichts ohne seine Objekte. Allein hier kommen die Objekte der Erkenntnis ursprünglich zum Vorschein. Doch

[19] Hua VIII, 19.

könnte man wieder einwenden, hier kündige sich nach wie vor ein Idealismus an, der das Sein der Wirklichkeit ins Bewußtsein versetzt. Doch das ist nicht Husserls Absicht. Die Gegenstände der Erkenntnis *sind* nicht im Bewußtsein, sie *erscheinen* dort nur, kommen dort zur Gegebenheit. Sie werden dort erlebt. Und als *Erlebnisphänomene* sind sie dort zu beschreiben. Die Erlebnisinhalte aber sind keine existierenden Dinge. Doch eben dies: sie als Phänomene zu beschreiben und nicht als reale Sachverhalte, erfordert jene so ungewohnte, so ‚unnatürliche' methodische Einstellung, in der die Wirklichkeit nicht mehr nur einfach als selbstverständlich hingenommen, sondern ihr Geltungsanspruch selbst untersucht wird. Dies ist die Aufgabe der deskriptiven Phänomenologie: das beschreibende Zur-Sprache-Bringen der Phänomene.

Doch wozu soll das gut sein? Husserls These ist die: Daß die Erkenntnisgegenstände dem intentionalen Bewußtsein in ganz bestimmten Formen erscheinen, ist nicht zufällig, sondern entspricht ihrem Wesen. Daß uns die Wirklichkeit in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit auf die verschiedensten Weisen erscheinen kann, liegt im Wesen dieser Wirklichkeit selbst, im Wesen der verschiedensten Objekte, die sie umfaßt. D. h. die Erkenntnisgegenstände können sozusagen gar nicht anders, als sich uns auf die bestimmte, je ihnen zukommende Art und Weise zu präsentieren, in denen sie sich de facto präsentieren. Und daß sie für das Bewußtsein dann einen entsprechenden Seinssinn tragen, ist in dieser Struktur ihres eigenen Seins begründet.

Jeder Erkenntnisgegenstand, z. B. ein Wahrnehmungsgegenstand, hat eine ontologische Struktur, die es apriori vorschreibt, in welcher Weise er dem erkennenden Bewußtsein erscheint. Nicht jede seiner phänomenalen Einzelheiten ist vorgeschrieben. Es gilt daher zu unterscheiden zwischen wesentlichen und unwesentlichen Aspekten des Phänomens. Ein Beispiel mag das erläutern. Man betrachte die Untersuchung des Wesens von Farbe. Die Farbe erscheint da etwa als dies Rot auf dem Buchdeckel der „Logischen Untersuchungen". Nicht entscheidend ist, daß es sich um eine Farbe handelt, die ich jetzt gerade vor mir sehe; denn es ist nicht wesentlich für Farbe als solche, daß ich sie sehe und nicht irgendjemand anders – ja, es ist sogar unwesentlich, ob sie überhaupt gesehen wird. Farbe bleibt sie trotzdem. Ganz unwesentlich ist auch, daß die Farbe Farbe eines Bucheinbandes ist. Sie könnte genausogut Farbe eines Apfels oder eines Autos sein. Weiterhin abzusehen ist in unserem Beispiel davon, daß es sich um die Farbe Rot handelt. Sie könnte ja auch grün sein und bliebe trotzdem Farbe. Wovon nun aber nicht abzusehen ist, ohne daß das Wesen Farbe verlorenginge, ist etwa der Umstand, daß Farbe immer Farbe einer irgendwie ausgedehnten gegenständlichen Fläche ist. Man kann sie daher auch nur sehen, man kann sie nicht tasten oder als Melodie auf der Geige spielen oder auf irgendeine andere Weise vernehmen.

Was hier an einem Beispiel beschrieben wurde, ist die Methode der ei-

detischen Reduktion, der Zurückführung der Phänomene auf ihre wesentliche Struktur, auf die wesentlichen Aspekte der Erscheinung, ohne welche die Erscheinung nicht den Sinn tragen könnte, den sie tatsächlich trägt. Solche Beispiele könnte man natürlich unendlich viele anführen – soviele jedenfalls, als es mögliche Gegenstände von Erkenntnis gibt. Alle derartigen eidetisch-phänomenologischen Beschreibungen müßten darauf hinauslaufen, die ontologischen Strukturen der Erkenntnisgegenstände als Bedingungen der Möglichkeit ihres Seins und Geltens für die Erkenntnis zu bestimmen.

Nach dieser zugegeben noch recht oberflächlichen Beschreibung des methodologischen Zugangs zur philosophischen Frage versteht man vielleicht doch schon besser, was an dieser Idee Husserls so faszinierend war. Diese methodisch disziplinierte Wissenschaft namens Phänomenologie will eine Wissenschaft sozusagen von allem Möglichen sein; d.h. eine grundlegende Wissenschaft von allem, was je mögliches Objekt der Erkenntnis, mögliches Objekt menschlichen Wissens würde sein können.

Die praktische Seite dieser Entdeckung Husserls ist ebenfalls bemerkenswert. Insbesondere wissenschaftstheoretisch war hier einiges zu erwarten. Denn wie die Wissenschaften zu arbeiten haben, so war die weitgehend einhellige Meinung unter den Zeitgenossen Husserls, ist durch das Wesen ihres jeweiligen Forschungsgegenstandes vorgeschrieben. Die Naturwissenschaften müssen deshalb nach anderen Forschungsprinzipien arbeiten als etwa die Geisteswissenschaften. Die Theologie ist keine Experimentalwissenschaft und die Physik keine Hermeneutik. Hier bot es sich jetzt an, die Wissenschaften auf ein theoretisch gesichertes Fundament zu stellen, indem die ontologische Struktur dieser ihrer jeweiligen Gegenstandsbereiche enthüllt wurde. Die Ergebnisse sind dann die von Husserl so genannten „regionalen Ontologien", d.h. ontologische Grundlagenwissenschaften der empirischen Wissenschaften. Die Geometrie z.B. wäre danach Grundlage der Physik, sofern es zum Wesen des materiellen Dinges gehört, res extensa zu sein. Grundlage der Geometrie wiederum wäre die reine Mathematik, die ihrerseits in der Logik und auch diese schließlich in der eidetischen Phänomenologie gegründet werden müßte [20].

Dieses Programm, das sich so verlockend anhört, und das seine Schüler begierig aufgriffen, ist von Husserl selbst, von wenigen Versuchen abgesehen, niemals in die philosophische Praxis umgesetzt worden. Sehr wohl aber von seinen Schülern. Husserl hat das durchaus beachtet. Er sah die Arbeiten seiner Schüler als wertvoll an – im Rahmen regionalontologischer Ansprüche. Das von Husserl begründete „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" enthält eine große Anzahl

[20] Zu Husserls wissenschaftstheoretischem Programm vgl. meine Einleitung zu: *Edmund Husserl*, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, hrsg. v. K. H. Lembeck, Hamburg 1986, S. VII–XXXV.

solcher Schülerarbeiten, die zeigten, daß die Phänomenologie lebte, wie Husserl meinte[21]. Dennoch fürchtete er, daß diese ontologischen Arbeiten zu einer Art „Bilderbuchphänomenologie“[22] ohne Forschungsprinzipien ausarten könnten, die ohne leitende Idee alles und jedes thematisierte. Husserl wollte die phänomenologische Arbeit daher weiter disziplinieren und zugleich vertiefen. Seine Entwicklung schreitet dabei über diese Vorstufe der eidetischen Phänomenologie hinweg – sehr zum Leidwesen der Mehrzahl seiner frühen Anhänger, die ihm darin nicht folgen konnten.

3. Entwicklung

Was war nun der empfindliche Punkt, an dem die Schüler ihrem Lehrer die Gefolgschaft verweigerten? Er ist unter dem Stichwort ‚Konstitutionsproblem‘ zu suchen. Erinnern wir uns des bisherigen Weges. Husserl hatte früher die Gegenstandserkenntnis, freilich nur am Beispiel der mathematischen Gegenstände, psychologisch zu begründen versucht und war damit unvermeidlich in einen ungewollten Subjektivismus und Relativismus abgerutscht. Seine Selbstkritik führte ihn zum geraden Gegenteil, in den logischen Objektivismus. Aber war mit der darin erreichten Position das Erkenntnisproblem, das Problem des Zugangs zur objektiven Wirklichkeit eigentlich gelöst? Konnte die ontologische Untersuchung des Seins der Erkenntnisgegenstände denn auch zureichend die Frage beantworten, wie Erkenntnis selbst möglich ist? Offenbar nicht. Denn auch die ontologischen Einsichten blieben hinsichtlich der letzten erkenntnistheoretischen Probleme noch immer ‚naiv‘. Wenn es richtig war, daß die Existenzialurteile bezüglich der realen Wirklichkeit nicht unbefragt vorausgesetzt werden durften, sofern man nach den letzten Rechtsgründen dieser Existenzialurteile suchte – wieso sollte es dann mit den ontologischen Wesenseinsichten anders sein? Denn wie der Name schon sagt: auch sie trugen noch einen, wenn auch idealen, Seinssinn – dessen Gültigkeit nun aber scheinbar gar nicht mehr zur Debatte stand. Die radikale philosophische Reflexion mußte aber auch ihn hinterfragen. Denn die Einsicht Husserls war die: die Gegenstände mögen sein, was sie sind, ob nun von zufällig faktischer oder idealer Bedeutung – erkannt werden sie allemal im subjektiven Bewußtsein. Und deshalb kann man dessen Strukturen erkenntnistheoretisch nicht einfach unterschlagen.

Die neue Entwicklung der Phänomenologie Husserls orientierte sich daher methodisch an der Frage, „wie es denn zu *verstehen* sei, daß das ‚an sich‘ der Objektivität zur ‚Vorstellung‘, ja in der Erkenntnis zur ‚Erfas-

[21] Brief Husserls an Roman Ingarden v. 12. 3. 1920, in: *E. Husserl*, Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25), Den Haag 1968, 13.

[22] Vgl. *Plessner*, (s. Anm. 5), a.a.O., 35.

sung' komme, also am Ende doch wieder subjektiv werde"[23]; wie es dennoch möglich sei, daß der eigenartige intentionale Zusammenhang von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand ein objektives Sein, objektive Wirklichkeit zustande bringt, *konstituiert*. Und daher sollte es von nun an nicht mehr allein ausschlaggebend sein zu erforschen, wie das Wesen der Erkenntnisgegenstände beschaffen sei, sondern auch, wie das Wesen der diesen Gegenständen entsprechenden Auffassungsarten aussehe. Dieses Korrelationsverhältnis mußte apriorisch bestimmbar sein. Oder um es an unserem Beispiel zu erläutern: Es reicht nicht aus, das Wesen der Farbe zu erforschen, um Farbwahrnehmung phänomenologisch zu begründen; sondern man muß zudem die Notwendigkeit des Zusammenhangs von Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsform untersuchen, in unserem Falle also den Wesenszusammenhang von Farbe und Gesicht, oder den von Ton und Gehör oder von Schmerz und Gefühl und was dergleichen mehr ist. Die Phänomenologie wird so zur ‚Korrelationsforschung'.

Doch, so wird man jetzt einwenden können, kommt nicht damit wieder das psychische Subjekt ins Spiel und droht nicht erneut das Gespenst des Psychologismus? Die Pointe der transzendentalen Phänomenologie Husserls ist es, gerade dies zu vermeiden. Wenn, wie wir jetzt wissen, es nicht zulässig ist, zur Entschlüsselung der natürlichen Welt- und Wirklichkeitserfahrung diese selbst ‚naiv', wie Husserl sagt, in Anspruch zu nehmen, so gilt dies selbstverständlich auch dann, wenn thematisch von Bewußtsein die Rede ist. Denn dies Bewußtsein mit dem psychischen Subjekt zu identifizieren, würde ja bedeuten, es einfach als reales, existierendes Subjekt, d. h. als Mensch in der Welt anzusehen. Dies aber widerspräche der Forderung des Rückgangs hinter die ‚natürliche Einstellung'. Und deshalb ist das Subjekt, von dem die transzendentale Phänomenologie nunmehr spricht, nicht mehr psychisches, sondern transzendentales Subjekt. Dieser Begriff stellt ein methodisches Elaborat dar und steht nun als Name für das absolute Zentrum aller Wirklichkeitserfahrung. Seine Erforschung ist zugleich Wirklichkeitserforschung, denn was Wirklichkeit ist (d. h. als was sie gilt), verdankt sich nur dieser transzendentalen Instanz, die auch nur deshalb transzendental genannt wird, weil sie Ermöglichungsgrund für den erkennenden Umgang mit einer ihr transzendenten Wirklichkeit ist. Hier, im ‚reinen Ich', wie Husserl es nun nennt, bekommt die Welt ihren gesamten Sinn zugesprochen, selbst die Wesensbegriffe haben hier ihre Quelle.

Wir kennen diese Form philosophischer Reflexion schon von Descartes: Will man die Frage nach dem Rechtsgrund der Welt und des Wissens um sie stellen, muß man an ihrer naiven Seinsgewißheit zweifeln, Enthaltung, „Epoche" üben, um zu einem letzten tragfähigen Grund zu kom-

[23] LU II/1,8.

men, an welchem zu zweifeln sinnlos wird. Bei Descartes ist es das Faktum des denkenden Ich; bei Husserl ist es das Faktum des erkennenden Bewußtseins. Der Unterschied ist der: Descartes „ego cogito" ist ein persönliches Ich und darum, bei allem Zweifel, doch noch ein „Endchen der Welt"[24], wie Husserl kritisiert. Husserls reines Ich ist abstrakte Instanz eines Denkens, das eigentlich „niemandes Denken" ist[25], wie er es in einer frühen Phase seiner transzendentalen Philosophie einmal provokativ formuliert. Doch das Grundmotiv ist in beiden Fällen eigentlich ein noch älteres: Husserl sagt es so: „Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen ... Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*"[26] Doch gerade die radikale Auslegung eben dieses Grundmotives ist der Stein des Anstoßes, der den Meister seinen Schülern entfremdete[27].

4. Kritik

„Die unmittelbaren Schüler bedeutender Lehrer", meint Hedwig Conrad-Martius, eine Freundin Edith Steins und ‚Mit-Schülerin' bei Husserl in Göttingen, „sind oft die schlechtesten Repräsentanten der betreffenden Lehre geworden."[28] Und auch Edith Stein selbst schreibt 1926 an Ingarden, Husserl habe wohl „schlechterdings keinen Schüler, der ganz in seinem Sinne arbeitet ... Er fühlt es offenbar, ohne [es] sich recht eingestehen zu wollen"[29]. Was freilich die letztere Vermutung betrifft, so geht sie fehl. Husserl gesteht sich diese für ihn bittere Tatsache Ende der zwanziger Jahre sehr wohl ein: Fast alle ‚Schüler' hätten „den eigentlichen und tiefen Sinn der Phänomenologie ... nicht verstanden" meint er. Dies gälte „auch von so berühmten Männern wie Max Scheler und Heidegger, in deren Philosophie ich nur sehr geistvolle Rückfälle in die alten philosophischen Naivitäten sehe"[30]. „Phänomenologie ist",wie er bedauernd feststellt, „zur Aequivakation geworden"[31], ein Schlagwort, das keinen festen Sinn mehr hat.

Wie ist es dazu gekommen? Lagen hier wirklich nur Mißverständnisse der Schüler vor, oder gab es nicht tatsächlich gute sachliche Gründe, sich von Husserls Phänomenologie-Verständnis zu lösen? Sicherlich spielen

---

[24] Hua I, 63. [25] Hua XVI, 41. [26] Hua I, 183.

[27] Vgl. *Stein* (Anm. 14), 174 f.

[28] *H. Conrad-Martius*, Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie, in: Husserl 1859–1959 (s. Anm. 5), a.a.O., 175–184, 175.

[29] Brief an Ingarden vom 9. 1. 1926, in: *Husserl*, Briefe an Roman Ingarden, a.a.O., 149.

[30] Vgl. z.B. Brief an Karl Löwith v. 22. 2. 1937, in: Edmund Husserl 1859–1959, a.a.O., 50; Brief an Dorion Cairns v. 21. 3. 1930, ebd., 285; Brief an E. Parl Welch v. 17./21. 6. 1933, in: *Spiegelberg*, a.a.O., 176.

[31] Brief an D. Cairns v. 21. 3. 1930, in: Edmund Husserl 1859–1959, a.a.O., 284.

hier zwei Dinge eine Rolle. Erstens war Husserl alles andere als ein begnadeter Lehrer. Er vermochte seine Ideen didaktisch nur unzureichend aufzubereiten. Er war ein in sich gekehrter, fast ausschließlich monologisierender Denker[32], dem es schwer fiel, den Gedankengängen anderer zu folgen. Daß die Zusammenarbeit mit ihm „eine höchst komplizierte Geschichte" war, mußte auch Edith Stein während ihrer kurzen Assistentenzeit bei Husserl, vom Herbst 1916 bis zum Frühjahr 1918, feststellen[33]. In welchem Zwiespalt die Schüler sich Husserl gegenüber befanden, dokumentieren zwei Äußerungen Edith Steins: Einerseits gesteht sie kurz nach ihrer Trennung von Husserl: „Ich kann es mir tatsächlich noch heute nicht vorstellen, wie ich ihm noch einmal persönlich gegenübertreten soll."[34] Andererseits räumt sie ein: „man muß sich doch immer wieder sagen, daß er [Husserl] selbst am meisten darunter zu leiden hat, daß er seine Menschlichkeit seiner Wissenschaft geopfert hat. Das ist doch so überwältigend, und was man ihm zu danken hat, so unschätzbar, daß irgendwelche persönliche Kränkung dagegen gar nicht aufkommen kann. Für mich selbst bleibt er immer der Meister, dessen Bild mir keine menschliche Schwäche trüben kann."[35] Nicht von ungefähr also wurde Husserl von seinen Schülern der ‚Meister' genannt, ein Titel, der wohl ebensoviel Respekt wie Distanz ausdrückt – und der Husserl gar nicht recht war, hielt er selbst sich doch zeitlebens für einen philosophischen „Anfänger und Lehrling".[36]

Doch gibt es neben diesen menschlichen Schwierigkeiten natürlich auch sachliche Gründe für die Schüler, Abstand zu nehmen. Sie sind in den Konsequenzen der transzendentalphilosophischen Ideen Husserls zu suchen. Husserl war mit seiner Reduktion auf das absolute Zentrum aller Welterfahrung, auf das reine oder transzendentale Subjekt, tatsächlich zu einem methodischen Idealismus zurückgekehrt, der so artifiziell erschien, daß er in einer Zeit, die, wie Edith Stein empfand, „sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden" gab, sondern vielmehr „greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt", suchte[37], auf taube Ohren stieß. Schon in seinem ersten Hauptwerk zur transzendentalen Phänomenologie, dem ersten Buch der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", das Husserl 1913 veröffentlichte, wurde diese vermeintlich gefährliche Tendenz deutlich.

Denn trug es nicht erschreckende Züge, dieses ‚reine Ich', das da abso-

---

[32] Vgl. den eindrucksvollen Bericht bei *Plessner* (vgl. Anm. 5), a. a. O., 33.
[33] Brief an Fritz Kaufmann v. 12. 1. 1917, in: Werke Bd. VIII, Druten/Freiburg 1976, 14.
[34] Brief an F. Kaufmann v. 25. 1. 1920, in: Werke Bd. IX, Druten/Freiburg 1977, 182.
[35] Brief an F. Kaufmann v. 22. 11. 1919, in: Werke Bd. VIII, 44.
[36] Vgl. Husserl-Chronik, a. a. O., 75.
[37] *E. Stein*, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino, in: H. Noack (Hrsg.), Husserl, Darmstadt 1973, 61–86, 71.

lutes Zentrum aller Wirklichkeitserfahrung war? Erscheint es nicht geradezu als ein Tyrann über alle Realität? Schließlich bleibt die Welt der Erfahrung die einzige Form von objektiver Wirklichkeit, von der, so Husserl, noch sinnvoll gesprochen werden kann. Von einer bewußtseinsunabhängigen Welt zu sprechen, ist widersinnig. Denn wie sollte man über sie sprechen können – wenn man sie nicht erfahren hat; ergo ist sie wiederum Erfahrungsgegenstand und damit in einem eminenten Sinn auf das Bewußtsein „angewiesen"[38]. Und insofern das Sein der gesamten Wirklichkeit daher relativ auf das erfahrende Bewußtsein ist, nennt Husserl dessen Sein dann folgerichtig: „absolut"[39].

Dieses absolute Sein des Bewußtseins wird damit zum einzigen Thema phänomenologischer Forschung, weil es alles andere mögliche Sein dem Sinn nach impliziert. Das Bewußtsein trägt den Sinn einer Leibnizschen Monade, eines Mikrokosmos – jedoch ohne prästabilierte Harmonie.

Und Husserl folgte der Schwerkraft dieses transzendentalen Idealismus schließlich, besonders in seinem Freiburger Spätwerk, bis in die äußersten Konsequenzen. Denn wenn nun das monadische Subjekt zum Absolutum wird – wie steht es da um sein Verhältnis zu den anderen Monaden oder, ‚naiv' gesagt, zu den anderen Menschen, die ja wohl ebenso absolute Ansprüche stellen können? Und weil Husserl dieser Frage nicht ausweichen kann, will er nicht in einen illegitimen solipsistischen Idealismus geraten, in dem es nur ein Ich gibt, weil alle anderen von seinen Gnaden leben, so erweitert er den Begriff der transzendentalen Subjektivität schon bald zu dem der transzendentalen *Inter*subjektivität, zum Begriff der Gemeinschaft der Monaden. Das Absolute im Plural – gibt das noch Sinn?

Für die meisten Schüler waren solche Probleme allerdings nur noch Folgen eines bereits früher begangenen Grundirrtums. Der Rückgang auf die vermeintlich transzendentale Immanenz des Subjekts, der gegenüber selbst die menschliche Person ein Stück Welt war, eine Transzendenz, die man methodisch nicht nur vernachlässigen konnte, sondern sogar mußte – das war ein „von uns ontologischen Phänomenologen fast nie verstandene[r] Punkt", gesteht Hedwig Conrad-Martius[40]. Und Edith Stein schreibt rückblickend: „Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen ... aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er [Husserl] doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektivität freie Wahrheit und Wirklichkeit."[41] Daß die Natur- und Objektivitätskonstitution nicht idealistisch zu klären war, war Edith Stein schon sehr früh, bereits während ihrer Studien- und Assistentenzeit, bewußt. Sie schreibt einmal an

[38] Hua III/1 104. [39] Hua III/1, 120.
[40] *Conrad-Martius* (s. Anm. 28), a. a. O., 182.
[41] *Stein*, Husserls Phänomenologie (s. Anm. 37), a. a. O., 73.

Ingarden darüber: „Übrigens hat sich im Anschluß daran [an einen Spaziergang mit Husserl nach Haslach] plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus. Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann. Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister meine Ketzerei zu beichten."[42] Das also scheint schon jetzt die einzige Alternative: Idealismus versus Realismus. Daß hier auch andere als antagonistische Verhältnisse vorliegen könnten, kommt gar nicht in Betracht.

Und noch etwas anderes wußte Edith Stein ihrem ehemaligen ‚Meister' später vorzuwerfen: Husserl versichere zwar, meint sie, „daß er von seinem Standpunkt aus auch zu den höchsten Fragen der Ethik und Religionsphilosophie Zugang habe. Wir werden aber sagen müssen, daß vermöge der Absolutsetzung der Monaden für Gott – im Sinne unserer Gottesidee, die ihm allein absolutes Sein zuschreibt, ja ihn als das absolute Sein selbst setzt – kein Raum ist."[43] Und Husserl scheint ihr darin sogar Recht zu geben, wenn man im ersten Buch der „Ideen" liest, Gott „wäre also ein *‚Absolutes' in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewußtseins*, wie es andererseits ein *Transzendentes in total anderem Sinne* wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt. Auf dieses ‚Absolute' und ‚Transzendente' erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem Forschungsfelde ausgeschaltet bleiben, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll."[44]

Doch sind nun beide Vorwürfe tatsächlich berechtigt? Stimmt es, daß die Wirklichkeit in der Reduktion verlorengeht und nicht zurückgewonnen werden kann; und kommt es tatsächlich einer blasphemischen Anmaßung gleich, von absolutem Sein zu sprechen, wo es sich doch scheinbar nur um das geistige Sein endlicher Menschen handelt? Husserl soll noch einmal dazu Stellung nehmen dürfen.

5. Metakritik

Ich gehe zunächst auf den ersten Punkt ein: Ist der transzendentale Idealismus Husserls eo ipso ein Bruch mit dem Realismus? Es ist wohl charakteristisch, daß es Helmuth Plessner war, also ausgerechnet ein Student Husserls, der dem ‚Meister' weniger emphatisch gegenüberstand als manche anderen Schüler, der diese Frage richtig beantwortete. „Husserl", schreibt er, „ist zum ‚Idealisten' geworden im Zwang seiner methodischen Theorie, die gerade das Entgegengesetzte, den naiven ‚Realismus', in voller Aufgeschlossenheit zu den Unmittelbarkeiten der Welt sichern sollte gegen alle Insichgekehrtheit der traditionellen Be-

[42] Brief an Ingarden v. 3. 2. 1917, in: Werke Bd. VIII, 17.
[43] Werke Bd. VI, Louvain/Freiburg 1962, 13. [44] Hua III/1, 125.

wußtseinsphilosophie, den Gegner seiner jungen Jahre."[45] Husserls methodischer Idealismus war tatsächlich kein ‚Bruch' mit dem Realismus, so als wollte er die wirkliche Existenz der realen Welt leugnen, sondern er war im Gegenteil ein Versuch, diesen Realismus in seinem Recht zu begründen. Husserl betont das gegen seine Kritiker in einem späten „Nachwort" zu seinem „Ideen"-Werk von 1913, das 1930 als Artikel im 11. Band des „Jahrbuchs" erschien (und von dem er Edith Stein ein Separatum schickte): „Daß die Welt existiert, ... ist ganz zweifellos", heißt es da; doch etwas „ganz Anderes ist es, diese ... Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären."[46] Im „Streit um die Existenz der Welt" (Ingarden schrieb ein Buch dieses Titels) diese Existenz einfach als selbstverständlich hinzunehmen und nur von da aus zu argumentieren, ist sinnlos. Denn der Streit ist ja theoretisch eben noch nicht entschieden. Deshalb ist der *methodische* Idealismus eine unumgängliche Forderung. Dadurch aber, so unterstreicht Husserl immer wieder, soll die Wirklichkeit „nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden" werden[47].

Wenn demgegenüber z.B. seine Schülerin Hedwig Conrad-Martius auf der Meinung beharrt, daß man doch auch „eine auf sich selbst stehende Realität" oder eine „wirkliche Wirklichkeit", wie sie auch formuliert, anerkennen und philosophisch befragen müsse[48], so zeigt das nur, wie wenig Sinn sie für Husserls Absichten und Einsichten entwickelt hatte. Es ist ja keineswegs böser Wille, der es verhindert, daß Husserl solche Fragen nach einer ‚Realität an sich' stellt; sondern es ist die Konsequenz der radikalen Selbstbesinnung des Philosophen auf das, was philosophische Reflexion vermag; es sind die Grenzen der Möglichkeit von Philosophie selbst, die hier mit den Grenzen der theoretischen Vernunft identisch sind, die eine solche Fragestellung verbieten.

Daß es ein äußerst schwieriges Unterfangen ist, das Recht des naiven Realismus phänomenologisch stringent nachzuweisen, hat niemand besser gewußt als Husserl selbst. Sein Versuch, aus der Sphäre absoluter Immanenz heraus quasi eine Apologie des naiven Wirklichkeitsbegriffs zu geben, erfordert subtile Argumentation. Der ‚Aufbau' der objektiven Welt mittels Wechselverständigung einer Pluralität von Monaden, eines intersubjektiven Konnexes, der im sog. Einfühlungsproblem gründet, ist ein bis heute noch in der Husserl-Forschung vieldiskutierter Kunstgriff. Husserl hat das Intersubjektivitäts- und Einfühlungsproblem wohl nicht endgültig beantwortet. In den Göttinger und den frühen Freiburger Jahren hatte er dazu kaum etwas zu sagen. Mit zunehmendem Alter nimmt die Zahl entsprechender Manuskripte dann einen enormen Umfang an.

[45] *Plessner* (vgl. Anm. 5), a.a.O., 38.
[46] Hua V, 152 f.
[47] Hua XVII, 282.
[48] *Conrad-Martius* (s. Anm. 28), a.a.O., 180.

Endgültiges findet sich jedoch auch dort kaum. Wenn Husserl also z. B. bemerkt, daß die Dissertation Edith Steins über Einführung (1917) sehr in der Nähe seiner Ausarbeitung des zweiten Teils des „Ideen"-Werkes stehe[49], so wird damit zugleich deutlich, daß er die Arbeit seiner Schülerin gewiß noch nicht für der Weisheit letzten Schluß halten konnte. Denn gerade die Mangelhaftigkeit seiner Behandlung eben dieses Themas in den „Ideen II" hat ihn bis an sein Lebensende davor zurückscheuen lassen, dieses zweite Buch zu veröffentlichen[50].

Was hat es nun mit dem zweiten Einwand gegen Husserls Transzendentalismus auf sich, er habe infolge der Reduktion auf das absolute Bewußtsein (als das einzig Absolute) keinen Platz mehr für den Begriff Gottes als absolutes Sein? Dieser Einwand ist in dem Sinne richtig, als auch der Begriff Gottes als absolutes Sein notwendig ein Gegenstand für das Bewußtsein wäre – und in diesem erkenntnistheoretischen Sinne von ihm abhängig. Doch was ist damit gesagt, außer, daß man Gott nicht demonstrieren kann, weil ein demonstrierter Gott ein Gott von Gnaden des denkenden Subjekts wäre? Selbst wenn wir allein Gott den Sinn des absoluten Seins zuschreiben können – ist das noch immer ein vorgestellter Gott; und ein vorgestelltes Absolutes – wie soll man das verstehen? Husserl hatte gute Gründe, den Gottesbegriff zunächst zu meiden.

Wenn nun Adelgundis Jaegerschmid, die selbst für kurze Zeit Studentin bei Husserl und Edith Stein in Freiburg gewesen war, in ihrem Lebensbild Edith Steins uns von ihren Gesprächen mit Husserl berichtet, die sie kurz vor seinem Tod mit ihm geführt hatte, so könnte man angesichts der Äußerungen, die Husserl ihr gegenüber in diesen späten Jahren verlauten ließ, überrascht sein. So sprach Husserl über die Bedeutsamkeit seiner Philosophie mit Worten, die man von ihm kaum erwartet: „Das Leben des Menschen", sagte er, „ist nichts anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche dieses Ziel ohne theologische Beweise, ohne theologische Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich (...) zu Gott ohne Gott zu kommen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht die Sicherheit des Glaubens an die Kirche haben, wie Sie und Edith."[51] Was sollte das heißen, wie sollte das funktionieren: von Gott abzusehen, um zu ihm zu gelangen? Nun, im Prinzip sollte es genauso vor sich gehen, wie mit dem Wirklichkeitsbegriff: Von der Wirklichkeit absehen, also von ihrem Seinssinn, um zu ihr zu gelangen, ihre Ansprüche zu

[49] *Stein*, Brief an F. Kaufmann v. 16. 8. 1916, in: Werke Bd. VIII, 11 f. Bereits diese frühe Arbeit Edith Steins war übrigens stark durch die Lektüre der kurz zuvor erschienenen Schrift Max Schelers ‚Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle' beeinflußt. Vgl. Werke Bd. VII, 183.

[50] Vgl. eine entsprechende Äußerung Husserls gegenüber Alfred Schütz, in: *A. Schütz*, Edmund Husserls ‚Ideen', Band II, in: *ders.*, Ges. Aufsätze Bd. III, Den Haag 1971, 47–73, 49.

[51] *A. Jaegerschmid* OSB, Edith Stein. Ein Lebensbild, in: IKaZ 10 (1981), 465–478, 471.

rechtfertigen. Nur bedeutet Gott eine ganz andere Dimension als Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist gegeben, sie läßt sich in ihrer Gegebenheit phänomenologisch entschlüsseln, d.h. auf rationale Zusammenhänge von Gegebenheit und Geltung zurückführen. Aber Gott ist nicht gegeben wie Wirklichkeit, er ist nicht ‚konstituiert' im Zusammenhang von Auffassungsform und Auffassungsinhalt: derart konstituieren sich allenfalls Gottesvorstellungen, und deren gibt es viele. Wie also kann sich der Sinn des Gottesbegriffs als absolutes Sein phänomenologisch geben? Wo offenbart sich Gott im phänomenologischen Denken?

Auf diese Frage bei Husserl eine Antwort finden zu wollen, hat etwas Spekulatives. Ausdrücklich hat er sich dazu nirgends geäußert. Doch es gibt Anhaltspunkte.

Das absolute Bewußtsein ist letzter Grund des Sinnes alles Seins. An ihm läßt sich aufweisen, warum die faktische Wirklichkeit ist, wie sie ist; warum und wie sie sich als Objektivität konstituiert. Aber dies absolute Sein ist selbst ein Faktum, eine „absolute Tatsache"[52]. Und diese Tatsache ist nicht mehr hinterfragbar. Phänomenologisch kann man nurmehr feststellen, daß es dieses weltkonstituierende Bewußtsein gibt – mehr aber ist nicht zu sagen. Ist das Bewußtsein ‚grund-gebend' für alles übrige Sein, so ist es selbst in diesem Sinne „grundlose[s] Sein"[53]. Die Rationalität des transzendentalen Subjekts kann man beschreiben, aber daß es sie überhaupt gibt – ist und bleibt, wie Husserl sagt, ein „Wunder"[54]. Man muß sich die Bedeutung dieses Wunders der Rationalität bei Husserl vergegenwärtigen: Wenn man bedenkt, in welch universaler Weise diese Rationalität für das Sein der gesamten Wirklichkeit verantwortlich gemacht wird – dann ist es eben nicht nur ein Wunder, daß es überhaupt Rationalität gibt, sondern folgerichtig auch, daß es überhaupt Wirklichkeit, eine Welt, Menschen gibt! Wo anders soll man in Husserls Philosophie nach dem Gottesbegriff suchen, wenn nicht an dieser Stelle? Doch auch das wird klar: Über die Anerkennung des Wunders hinaus ist philosophisch nichts auszusagen. Hier kann man allenfalls staunen und schweigen.

Wie bereits gesagt: Husserl hat dies alles nicht klar ausformuliert. Dennoch scheint mir diese Deutung auch seine späten Äußerungen zum Gottesproblem plausibel zu machen. Sie passen auch sonst ins Husserl-Bild. Von Bekehrung ist nirgends die Rede. Dieser Gott, soweit von ihm gesprochen wird, ist, um einen Pascalschen Ausdruck zu gebrauchen, der Gott der Philosophen. Noch auf dem Sterbebett soll Husserl zu seiner Pflegerin gesagt haben: „Ich habe als Philosoph gelebt und will versuchen als Philosoph zu sterben."[55] Alles andere würde dem Wesen der philoso-

[52] Hua XV, 403.
[53] Hua XV, 386.
[54] Hua VII, 394.
[55] Husserl-Chronik, a.a.O., 488; vgl. *E. Fink*, Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Freiburg/München 1976, 77.

phischen Reflexion widersprechen, das sich durch radikale Autonomie und Selbstverantwortung auszeichnet. Und so ist auch zu verstehen, wie Husserl reagiert, als er 1921 durch Roman Ingarden von Edith Steins Absicht erfährt, zum katholischen Glauben zu konvertieren. Er antwortet ihm: „Was Sie von Frl. Stein schreiben, hat mich betrübt – mir selbst schrieb sie nicht. Es ist leider eine große Übertrittsbewegung – ein Zeichen des inneren Elends in den Seelen. Ein echter Philosoph kann nur frei sein: das Wesen der Philosophie ist radikalste Autonomie ..."[56] Wie wenig Edith Stein jedoch tatsächlich von diesem philosophischen Ethos ihres Meisters für sich bewahrt hat, machen Äußerungen wie die folgende deutlich: „Wir haben einen Maßstab an unserem Glauben und an dem reichen Erbe unserer großen katholischen Denker: unsere Kirchenväter und -lehrer. Wer sich das Weltbild und die Weltauffassung unserer Dogmatik und klassischen Philosophie ganz zu eigen gemacht hat, der wird ohne Gefahr sich mit den Forschungsergebnissen und -methoden moderner Denker auseinandersetzen und von ihnen lernen können. Ohne solche Vorbereitung könnte die Beschäftigung mit ihnen nicht als gefahrlos bezeichnet werden."[57] Sollte hier die dogmatische Lehre mit der Wucht ihrer „greifbaren, inhaltlichen Wahrheit"[58] die kritische Philosophie verschütten wollen? Wo hat die Phänomenologie, ob die ontologische oder die transzendentale, hier noch einen Ort?

[56] Brief an Ingarden v. 25. 11. 1921, in: Briefe an R. Ingarden (Anm. 21), a. a. O., 22.
[57] Werke Bd. VI, 17.
[58] *Stein*, Husserls Phänomenologie (s. Anm. 37), a. a. O., 71.

ThPh 63 (1988) 203–229

Concilium perfectum: Zur Idee der sogenannten Partikularsynode in der Alten Kirche

Von Hermann Josef Sieben S. J.

In der eigentlichen Konziliengeschichtsschreibung behaupten die sog. Partikularkonzilien neben den ökumenischen Synoden durchaus ihren Platz. Das zeigt ein Blick in die vorliegende Literatur[1] und in derzeit in Gang befindliche Forschungsunternehmen[2]. Einzelnen von ihnen sind sogar stattliche Monographien gewidmet[3]. Ganz anders sieht das Bild aus, wenn wir uns der Frage nach dem Begriff, der Idee, dem theologischen Status der Partikularsynode zuwenden. Für sie hat die Forschung in der Vergangenheit kaum Interesse gezeigt. Über die Partikularsynode liegen nur wenige neuere Arbeiten vor[4]. Während es für die Periode vom *Decretum Gratiani* bis zum Konzil von Trient wenigstens eine etwas umfassendere Untersuchung gibt, nämlich die sehr aufschlußreiche, rechtsgeschichtliche Arbeit von Silvio Cesare Bonicelli[5], ist für die Zeit der Alten Kirche eine totale Fehlanzeige zu machen[6]. Die angedeutete Forschungslücke ist um so bedauerlicher, als ja die Alte Kirche diesen Synodentyp ebenso wie den der ökumenischen Synode hervorgebracht hat. Für eine adäquate Erhellung des Begriffs und der Idee der Partikularsynode scheint deswegen die Untersuchung gerade dieser Phase ihrer Geschichte absolut unerläßlich. Die folgenden Ausführungen wollen nur einen ersten Schritt in Richtung des angedeuteten Desiderats sein. Wei-

---

[1] Vgl. vor allem *Ch. Hefele, H. Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux, Bd I–IX, Paris 1907 ff.

[2] Vgl. die neue von W. Brandmüller herausgegebene Konziliengeschichte, Reihe A, Paderborn 1980 ff.

[3] *W. Hartmann*, Das Konzil von Worms 868. Überlieferung und Bedeutung, AAWG, Göttingen 1977.

[4] Bedeutendere Arbeiten sind alle älteren Datums; vgl. z. B. *P. Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, III, Berlin 1883, hier 473–508 „die Provinzialsynoden"; *R. Sohm*, Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, 258–344; *H. Barion*, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters, Bonn und Köln 1931, hier vor allem 110–200: „Die Synoden als gesetzgebende Organe", ebd. 166–173 Auseinandersetzung mit Sohm. – Vor allem spanische Gelehrte haben einige neuere Beiträge zur Partikularsynode geliefert, vgl. u. a. *G. Martinez*, La autoridad episcopal a la luz de los concilios particulares, in: El colegio episcopal, Madrid 1964, I, 283–303; *A. Garcia y Garcia*, Los concilios particulares en la Edad Media, in: El concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia. Trabajos de la XIV Semana International de Derecho Canonico, Salamanca 1975, 133–167.

[5] I concili particulari da Graziano al concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina, Pubbl. del pontificio seminario Lombardo in Roma, ricerche di Scienze Teologice 8, Brixen 1971.

[6] Die einschlägigen Lexikonartikel gehen ebenfalls kaum auf die Zeit der Alten Kirche ein; vgl. *J. Forget*, Conciles, in: DThC 3 (1923) 636–676, hier 638–639; *I. Jung*, Conciles, in: DDC 3 (1942) 1268–1301, hier 1268–1280.

tere Untersuchungen werden folgen müssen[7]. Wir gehen in drei Etappen vor. Einen ersten Zugang zum Begriff der altkirchlichen Partikularsynode verschaffen wir uns durch die Analyse der mit ihr befaßten Rechtsbestimmungen der Alten Kirche. Dann suchen wir das in Konzilsakten und analogen Texten zum Ausdruck kommende Selbstverständnis dieses Synodentyps zu erheben. Schließlich gehen wir der Geschichte des Begriffs der Partikularsynode nach und fragen uns, ob er geeignet ist, uns das altkirchliche Selbstverständnis der genannten Synode vor Augen zu stellen.

I. Kirchenrechtlicher Zugang

Einen ersten Zugang zur Idee der altkirchlichen Partikularsynode soll uns das Recht der Alten Kirche gewähren. In der Tat, schon seit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts stellen die Konzilien sie selber betreffende Rechtsbestimmungen, Kanones, auf. Auch das Papsttum greift rechtsetzend in diesen Bereich des kirchlichen Lebens ein. Überblickt man das Gesamt der einschlägigen Kanones und Dekretalen, so läßt sich eine deutliche geographische Verlagerung des Interesses an der Gesetzgebung über die Konzilien feststellen. Die frühesten Kanones über Konzilien wurden auf östlichen Synoden aufgestellt. Am Anfang steht Kanon V des Konzils von Nicaea (325). Es folgen die Synoden von Antiochien (328), Sardica (343), Laodicea (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts) und Konstantinopel (381). Schon Ende des vierten Jahrhunderts beginnen dann die afrikanischen Konzilien mit der Kodifizierung ihres Konzilsrechts. Das Konzil von Karthago (419) faßt diese Bestimmungen zusammen. Vom fünften bis sechsten Jahrhundert leisten verschiedene gallische Konzilien ihren Beitrag zum Konzilsrecht der Alten Kirche. Eine herausragende Rolle spielen dann die spanischen Synoden des endenden sechsten bis siebten Jahrhunderts, unter ihnen nimmt einen besonderen Platz das vierte Konzil von Toledo ein (633). Der Beitrag der restlichen allgemeinen Synoden (Chalcedon, Quinisextum, Nicaea II) und der Päpste ist im Vergleich zu dem der vorgenannten Synoden nicht mehr sehr bedeutend.

Schauen wir uns jetzt die Kanones der genannten Konzilien im einzelnen an! Zunächst Kanon V des ersten Konzils von Nicaea[8]. Anlaß, sich

[7] Vgl. *H. J. Sieben*, Die Nationalsynode in ihrem frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive, in: ThPh 62 (1987) 526–562.

[8] Nicaea, Kanon V, FCCO I, 1, fasc. 9, 27: De his qui communione privantur seu ex clero seu ex laico ordine, ab episcopis per unamquamque provinciam sententia regularis obtineat, ut hii qui ab aliis abiciuntur, non recipiantur ab aliis. Requiratur autem, ne pusillanimitate aut pertinacia vel alio quolibet episcopi vitio videatur a congregatione seclusus. Ut hoc ergo decentius requiratur, bene placuit annis singulis per unamquamque provinciam bis in anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul episcopis provinciae congregatis quaestiones discutiantur huiusmodi et sic, qui suo peccaverunt evidenter episcopo, rationabiliter excommunicati ab omnibus aestimentur, usque quo vel in communi vel eidem episcopo placeat humaniorem pro talibus ferre sententiam. Concilia vero celebrentur unum quidem ante quadragesimam paschae, ut omni dissensione sublata munus offeratur deo purissimum, secundum vero circa tempus autumni.

überhaupt mit der Konzilsmaterie zu befassen, sind die von einzelnen Bischöfen ausgesprochenen Exkommunikationen. Kanon V des Konzils von Nicaea schafft mit der Einrichtung von zweimal im Jahr, nämlich vor Ostern und im Herbst, stattfindenden Provinzialkonzilien eine Art zweiter Instanz, an die Exkommunizierte sich wenden können für den Fall, daß sie sich ungerecht behandelt fühlen. Die Provinzialsynode soll prüfen, ob die ausgesprochenen Exkommunikationen gerecht waren oder auf Mißgunst, Kleinlichkeit, Gehässigkeit und Parteilichkeit des betreffenden Bischofs zurückgehen[9]. Das Konzil tritt uns in diesem ersten, ausdrücklich mit Bischofsversammlungen befaßten Kanon vor Augen als Organ der Rechtspflege. Das Konzil soll eventuell ungerecht Verurteilten zu ihrem Recht verhelfen, soll, wie es ausdrücklich heißt, gegebenenfalls ein „menschenfreundlicheres Urteil"[10] fällen. Die Synode ist gedacht als ein Weg, ein Mittel zu mehr Menschlichkeit in der Kirche. Das Konzil soll Zwietracht, Dissens beseitigen helfen. Der vorösterliche Termin ist ausdrücklich auf die Feier der österlichen Eucharistie hingeordnet. Das Konzil ist dazu da, Versöhnung zu stiften, damit Gott an Ostern ein „reines Opfer" dargebracht werden kann[11].

Den bedeutendsten Beitrag zum Konzilsrecht unter den östlichen Synoden leistet das Konzil von Antiochien aus dem Jahre 328[12]. Kanon VI dieser Synode bringt zunächst eine Ergänzung zu Kanon V von Nicaea. Er präzisiert, daß der Exkommunizierte seinen Fall selber vor der Provinzialsynode darlegt und verteidigt[13]. Kanon XII der gleichen Synode verbietet den Rekurs an den weltlichen Arm, an staatliche Gerichte: ein von einem Konzil Verurteilter darf sich nicht an den Kaiser, sondern muß sich an die höhere kirchliche Instanz wenden[14]. Hinsichtlich dieser höheren kirchlichen Instanz, der Provinzialsynode nämlich, sind grundsätzlich zwei Fälle denkbar. Entweder man gelangt zu einem einstimmigen Urteil oder nicht. Im ersten Fall gilt Kanon XV des gleichen Konzils: das Urteil ist inappellabel und muß angenommen werden[15]. Kommt die Syn-

[9] Detailinterpretation und Einordnung in den größeren Zusammenhang der altkirchlichen Rechtsgeschichte bei *K. Girardet*, Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts, in: Hist 23 (1974) 98–127, hier 104–107.

[10] φιλανθρωπότερα ψῆφος, humaniora sententia.

[11] Vgl. Anm. 8.

[12] Zu dieser Synode vgl. *E. Schwartz*, Von Nicaea bis zu Konstantins Tod (Erstveröffentlichung 1911), in: Gesammelte Schriften, III, Berlin 1959, 188–264, hier 216–230.

[13] Antiochien, Kanon VI; FCCO I, 2, fasc. 9, 109: Si quis a proprio episcopo communione privatus est, non ante suscipiatur ab aliis, quam suo reconcilietur episcopo aut certe synodo quae congregatur occurrens pro se satisfaciat et persuadens concilio sententiam suscipiat alteram. – Zur Einordnung und Detailinterpretation vgl. *Girardet*, Appellatio 108.

[14] Antiochien, Kanon XII, FCCO I, 2, fasc. 9, 114: ... oportet ad maius episcoporum converti concilium ...

[15] Antiochien, Kanon XV, ebd. 116: Si quis episcopus ... condemnetur ab omnibus episcopis eiusdem provinciae, cunctique consonanter eandem contra eum formam decreti protulerint, hunc apud alios nullo modo iudicari, sed firmam concordantium episcoporum provinciae manere sententiam.

ode jedoch nicht zu einem einstimmigen Urteil, dann gilt Kanon XIV des Konzils: der Metropolit zieht zu seinem Provinzialkonzil Bischöfe aus Nachbarprovinzen hinzu, um mit ihrer Hilfe zum Konsens zu gelangen[16].

Weitere Kanones des Konzils von Antiochien betreffen sonstige Vollmachten des Provinzialkonzils, so bezüglich der Einsetzung von Bischöfen (Kanon XVI), Maßnahmen bei Ablehnung eines eingesetzten Bischofs durch das Kirchenvolk (Kanon XVIII) und ihrer Ordination (Kanon XIX). Die Weihe darf nur in Anwesenheit der Provinzialsynode und des Metropoliten stattfinden[17]. Kanon XX legt die beiden Jahrestermine für die Versammlung des Provinzialkonzils fest, erklärt die genannte Synode zur höheren Instanz für alle Rechtsuchenden und verbietet die Abhaltung dieser Synode in Abwesenheit des Metropoliten[18]. Das mit seinem Metropoliten an der Spitze versammelte Provinzialkonzil wird ausdrücklich als τέλεια σύνοδος, als *perfectum concilium* bezeichnet[19]. Die Versammlung ist „vollkommen" nicht nur hinsichtlich ihrer Zusammensetzung, sondern auch ihrer Kompetenz. Die, gegebenenfalls durch Nachbarbischöfe erweiterte, Provinzialsynode ist Höchst- und Letztinstanz zur Entscheidung aller der betreffenden Ortskirche vorliegenden Fälle und Probleme[20].

Das Synodalrecht entwickelt sich in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, vor allem im Osten, unter dem Eindruck der kirchenpolitischen Ereignisse[21] in großem Tempo. Kaum hat die Synode von Antiochien (328) die Provinzialsynode als Höchstinstanz festgeschrieben, stellt das Konzil von Sardica mit seinem Kanon III[22] nur 15 Jahre später diese Be-

[16] Antiochien, Kanon XIV, ebd. 115–116: ... metropolitanus episcopus a vicina provincia iudices alios convocet, qui controversiam tollant ...

[17] Antiochien, Kanon XIX, ebd. 119: Episcopus praeter synodum et praesentiam metropolitani nullatenus ordinetur. – Vgl. auch Kanon XXIII, ebd. 122.

[18] Ebd. 120–121.

[19] Antiochien, Kanon XVI, ebd. 117: Perfectum vero concilium illud est, ubi interfuerit metropolitanus antistes. Vgl. auch Kanon XVIII, ebd. 118.

[20] Die Bezeichnung *concilium perfectum* oder *integrum* gelangt über die verschiedenen Kirchenrechtssammlungen auch ins frühe Mittelalter, vgl. *G. Schmitz*, Concilium perfectum. Überlegungen zum Konzilsverständnis Hinkmars von Reims (845–882), in: ZSRG.K 66 (1979) 27–54, und ist auch den Dekretisten bekannt; vgl. Summa *Permissio quaedam*, zitiert bei *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 253, Anm. 93.

[21] Vgl. hierzu im einzelnen vor allem *K. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatismus (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975.

[22] Sardica, Kanon III, FCCO I, 2, fasc. 9, 162: Illud quoque providendum est ut si in aliqua provincia forte aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, nullus ex his de alia provincia episcopos advocet. Quod si aliquis episcopus adiudicatus fuerit in aliqua causa, et putat bonam se causam habere, ut iterum iudicium renovetur, si vobis placet, sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus ut scribatur vel ab his, qui causam examinarunt, vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur, Julio Romano episcopo, et si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur et det iudices, si autem probaverit talem causam esse, ut non refricentur ea, quae acta sunt, quae decreverit, confirmata erunt. Vgl. auch Kanon V, ebd. 164–165.

stimmung schon wieder ausdrücklich in Frage. „Die entscheidende Neuerung ... besteht darin, daß nun, ausgehend von dem im Westen empfundenen Problem der vorhandenen (antiochenischen) Verfassung, die Möglichkeit eröffnet wird, auch gegen ein solches an sich unaufhebbares Urteil – sei es auf einer westlichen, sei es auf einer östlichen Provinzialsynode gefällt worden – ein Rechtsmittel einzulegen. Die Konprovinzialen ... oder die Nachbarprovinzialen ... sollen an den römischen Bischof schreiben, wenn der Verurteilte ‚glaubt, Grund (dafür) zu haben, daß noch einmal ein iudicium durchgeführt wird'. Damit erweitert Kanon III von Sardica den verfassungsrechtlichen Rahmen, der durch die Kanones von Antiochien (328) vorgegeben war. Er schafft eine gesamtkirchliche Instanz, die eine renovatio iudicii dort ermöglicht, wo sie bisher synodalrechtlich nicht möglich gewesen ist; eine Instanz mithin, die über der Provinzialeinheit steht."[23] Kanon III von Sardica, der den Papst zu einer gesamtkirchlichen Supplikationsinstanz macht, wurde im Osten nicht rezipiert, er wurde gleichwohl von seinen Verfassern für die gesamte Kirche konzipiert.

Das in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts abgehaltene Konzil von Laodicea bezeugt mit seinem Kanon XL, daß die regelmäßige Teilnahme an den im Turnus stattfindenden Konzilien keineswegs für alle Bischöfe eine Selbstverständlichkeit war. Der Kanon ist der erste einer langen Reihe von Bestimmungen, die die Bischöfe, oft unter Androhung schwerer Sanktionen, zur Teilnahme auffordern und anhalten. Das Konzil sei eine Gelegenheit zur Weiterbildung für die Bischöfe, heißt es ausdrücklich. Die Teilnahmepflicht ergibt sich so für die einen Bischöfe, weil sie dieser Weiterbildung bedürfen, für die anderen wiederum, weil man sie als Lehrer braucht[24].

Das sogenannte erste allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) nimmt mit Kanon VI im Rahmen von Bestimmungen, die das Klagerecht gegen Bischöfe begrenzen, wiederum zur Frage des Instanzenzuges zwischen den Synoden Stellung[25] und bestimmt die „größere" Synode der „Diözese" zur zweiten Instanz über dem Provinzialkonzil[26]. Kanon VI von Konstantinopel steht mit dieser Bestimmung in klarem Gegensatz zu

---

[23] *Girardet*, Kaisergericht 126; zur genauen Interpretation und kirchenrechtlichen Einordnung der berühmten Sardicensischen Appellationskanones vgl. ebd. 120–132; ebd. weitere Literatur; vgl. auch *H. J. Sieben*, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: ThPh 58 (1983) 501–534.

[24] Laodicea, Kanon XL, FCCO 1,2, fasc. 9,147: Quod non oporteat episcopos ad synodum vocatos omnino contemnere, sed protinus ire et docere vel discere ea, quae ad correptionem ecclesiae vel reliquarum pertinent rerum. Se ipsum vero, qui contempserit, accusavit, ni forte per aegritudinem ire nequiverit.

[25] Kanon II verbietet Übergriffe aus einer Reichsdiözese in die andere und betrifft somit natürlich zumindest indirekt das Konzilsrecht.

[26] Konstantinopel, Kanon VI, FCCO, I,1, fasc. 9,52: Quod si evenerit ut provinciales episcopi crimina quae episcopo intentata sunt, corrigere non possint, tunc ipsos accedere ad maiorem synodum dioecesis illius episcoporum pro causa convocatorum.

Kanon III von Sardica. „Es war ja auch gar nicht daran zu denken, daß im Osten dem römischen Bischof allgemein eine solche Stellung zuerkannt würde, wie sie die Synode in Aussicht nahm. So schlug man jetzt einen neuen Weg ein und übertrug dem Diözesanverband die Aufgaben der zweiten Instanz."[27] Ausdrücklich verbietet der gleiche Kanon den Rekurs an den weltlichen Arm. Dabei werden der Kaiser, die weltlichen Gerichte und die ökumenische Synode in einem Atemzug genannt, was immerhin bezeichnendes Licht auf die Vorstellung wirft, die die Verfasser des Kanons vom ökumenischen Konzil haben: sie sehen in ihm eher eine staatliche als eine kirchliche Veranstaltung[28]. Durch die Erwähnung des ökumenischen Konzils ist Kanon VI von Konstantinopel übrigens ein Unikum innerhalb des altkirchlichen Konzilsrechts. Nirgends sonst wird, wenn wir recht sehen, eine Verbindung zwischen den hier behandelten Konzilien und dem ökumenischen Konzil hergestellt. Es sieht so aus, als ob das „außerordentliche" ökumenische Konzil für das „ordentliche" Konzilsrecht überhaupt nicht existiert. Dem entspricht ja auch der nähere Sinn der hier in Kanon VI vorliegenden Bezugnahme: das ökumenische Konzil wird als höhere Instanz ausdrücklich ausgeschlossen. Wir werden auf diesen (negativen) Befund zurückzukommen haben.

Wir kommen zum Beitrag der afrikanischen Konzilien zum Konzilsrecht[29], der zusammengefaßt in den *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* (Codex canonum ecclesiae Africanae) vorliegt[30]. Die afrikanische Kirche zeichnet sich über Jahrhunderte hinweg durch eine besonders rege Konzilstätigkeit aus. Zur Eigenart ihres Konzilswesens gehört die Versammlung eines gesamtafrikanischen Konzils. Kanon XVIII schreibt im Anschluß an Kanon V von Nicaea vor, daß dieses *concilium plenarium* zweimal jährlich stattzufinden hat und regelt die Modalitäten der Beschickung dieses Konzils[31]. Kanon XCV aus späterer Zeit schafft das all-

[27] Vgl. *K. Müller*, Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, 26. Januar 1927, Tübingen 1927, 190–202, hier 201; vgl. auch *Girardet*, Appellatio 123.

[28] Konstantinopel, Kanon VI, FCCO 9, 52: Si quis autem iis, quae, ut prius declaratum est, decreta fuerunt, contemptis, ausus fuerit vel imperatoris aures molestia afficere, vel saecularium principum iudicia vel oecumenicam synodum perturbare, neglectis dioecesis episcopos, eum nullo modo esse ad accusationem admittendum ...

[29] Vgl. dazu zusammenfassend neuerdings *A. Solignac*, Synodes: aux origines d'une tradition ancienne, in: Etudes 363 (1985) 398–400; ebd. weitere Literatur.

[30] Zur Natur dieser Kanonessammlung vgl. *C. Munier*, in: Concilia Africae A. 345–525, CChr. SL 149, 173–177, vgl. auch *F. L. Cross*, History and Fiction in the African Canons, in: JThS 12 (1961) 227–247.

[31] Excerpta, Kanon XVIII, FCCO I, 2, fasc. 9, 233: Pro qua re confirmandum est in hac sancta synodo, ut secundum Nicaena statuta, 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 delegatos mittant, ut in congregato conventu plena possit esse auctoritas.

jährlich routinemäßig stattfindende Plenarkonzil ab. Es soll nur noch zusammentreten, wenn eine *causa communis* in der afrikanischen Kirche zur Behandlung ansteht[32]. Kanon LXXVI des Konzils von Karthago (419) schärft die Teilnahmepflicht an den Konzilien ein und liefert damit einen Beweis dafür, daß es auch in Afrika Bischöfe gab, die ihren Konzilien fernblieben[33]. Für sie setzt Kanon LIII Sanktionen fest[34]. Kanon XXIII der *Excerpta* legt die Termine für das panafrikanische Plenarkonzil fest und sucht dabei Überschneidungen mit denen der Provinzialkonzilien zu vermeiden[35]. Kanon CXXVII erlaubt für den Fall einer längeren Dauer des Konzils die Bildung eines kleineren Gremiums, das stellvertretend weitertagt[36]. Kanon CXXV enthält eine für die sehr auf ihre Selbständigkeit bedachte afrikanische Kirche charakteristische Bestimmung, nämlich das Verbot für niedere Kleriker nach Rom zu appellieren. Der Kanon belegt eine solche Appellation mit der Strafe der Exkommunikation[37].

Der Beitrag der gallischen Synoden[38] zum Konzilsrecht hält sich im Vergleich zu dem der östlichen und afrikanischen, vor allem der noch zu behandelnden spanischen Synoden, in Grenzen. Nach dem Zeugnis der *Hispana* bringt das Konzil von Riez (439) Kanon XX des Konzils von Antiochien in Erinnerung[39], das Konzil von Orange (441) legt in seinem Kanon XXIX schon den genauen Termin für die nächste Versammlung fest[40], das zweite Konzil von Arles (452)[41] erinnert an das Einberufungsrecht des Arler Erzbischofs, schreibt für den Krankheitsfall die Entsendung eines Stellvertreters vor und setzt für Fernbleibende bzw. vorzeitig Abreisende Sanktionen fest[42]. Offensichtlich standen der Teilnahme an den Konzilien Hindernisse im Wege oder war das Interesse an ihnen

---

[32] Ebd. 358: Placuit ut non sit ultra fatigandis fratribus anniversaria necessitas, sed quoties exegerit causa communis, id est totius Africae, undecumque ad hanc sedem de hac re datae literae fuerint, congregandam esse synodum in ea provincia, ubi opportunitas persuaserit; causae autem quae communes non sunt, in suis provinciis iudicentur.

[33] Ebd. 316–317. [34] Ebd. 275.

[35] Ebd. 314–315. [36] Ebd. 398.

[37] Excerpta, Kanon LXXV, FCCO I, 2, fasc. 9, 396: Quod si et ab eis, (d. h. den vicini episcopi) provocandum putaverint, non provocent nisi ad Africana concilia vel ad primates provinciarum suarum; ad transmarina autem qui putaverit appellandum, a nullo intra Africam in communionem suscipiatur. – Das Konzil von Karthago (525), CChr. SL 149, 266, erneuert das Verbot in folgender Form: Ad transmarina qui putaverit appellandum a nullo intra Africam in communione suscipiatur, es fügt aus dem 20. Konzil von Karthago hinzu: Ut nullus ad Romanam ecclesiam audeat appellare (ebd.). – Zu diesem Kanon vgl. *Ch. Munier*, Un canon inédit du XX[e] concile de Carthage: „Ut nullus ...", in: RevSR 40 (1966) 113–116.

[38] Vgl. *J. Gaudemet*, La législation des conciles Gaulois du IV[e] siècle, in: Proceedings of the Third Congress of Medieval Canon Law, Strasbourg 1968, MIC. S 4, 1971, 1–13; *G. Gottlieb*, Die formalen Bestandteile in der Überlieferung der gallischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts, in: AHC 16 (1984) 254–263.

[39] CChr.SL 148,73. [40] Ebd. 148, 86.

[41] Vgl. *K. Schäferdiek*, Das sog. zweite Konzil von Arles und die älteste Kanonessammlung der arelatenser Kirche, in: ZRGS.K 102 (1985) 1–19.

[42] CChr.SL 149, 117–118.

stark gesunken. Die Synoden von Agde (506)[43], Épaone (517)[44] und Orange (533)[45] jedenfalls rufen die Teilnahmepflicht in Erinnerung. Das letztgenannte Konzil schreibt die jährliche Provinzialsynode vor[46]. Kanon II des Konzils von Clermont (535) äußert sich grundsätzlich zur Tagesordnung der Konzilien: der Behandlung einzelner Rechtsfälle soll die geistliche Unterweisung der Bischöfe vorausgehen[47]. Kanon II des Konzils von Tours (567) geht wiederum ausführlich auf die Teilnahmepflicht ein. Der Dienst am Königshof ist kein Grund, vom Konzil fernzubleiben, wird ausdrücklich festgestellt[48]. Während das genannte Konzil eine zweimal im Jahr stattfindende Synode vorsah, begnügt sich das Konzil von Mâcon (585) in Kanon XX mit einer alle drei Jahre zu feiernden Versammlung[49]. Die Synode soll aufgrund eines menschlich angenehmen, ja heiteren Gesprächsklimas die Lösung kirchlicher und weltlicher Probleme ermöglichen[50]. Offensichtlich legten die von den Synoden Fernbleibenden bisweilen auch fadenscheinige Entschuldigungsgründe vor. Der Kanon nennt entsprechende Sanktionen.

Der Beitrag der spanischen Konzilien[51] zum Konzilsrecht der Alten Kirche ist vergleichsweise bedeutend. Es lassen sich zwei Sorten von Kanones unterscheiden: die einen schärfen ältere Bestimmungen ein oder modifizieren sie, andere bringen den diesen spanischen Konzilien eigenen Zug, nämlich das Interesse an genauer Reglementierung der Versammlung, zum Ausdruck. Zur ersteren Kategorie gehört Kanon XVIII des dritten Konzils von Toledo (589) mit seiner Bestimmung jährlich einmaliger statt zweimaliger Versammlung[52], Kanon III des vierten Konzils von Toledo (633), der im Anschluß an Kanon XCV des Konzils von Karthago den Zusammentritt eines spanischen Nationalkonzils dem Vorhandensein einer *causa communis* vorbehält[53] und im übrigen die genauen Termine für das jährliche Provinzialkonzil festlegt, Kanon VII des Kon-

[43] Ebd. 208. [44] CChr.SL 148 A, 24. [45] Ebd. 99. [46] Ebd.

[47] Clermont, Kanon II, CChr.SL 149 A, 105: In primis placuit, ut quotiens secundum statuta patrum sancta synodus congregatur, nullus episcoporum aliquam prius causam suggerere audeat, quam ea, quae ad emendationem vitae, ad severitatem regulae, ad animae remedia pertinent, finiantur.

[48] Ebd. 148 A, 176–177. [49] Ebd. 148 A, 247.

[50] Mâcon, Kanon XX, CChr.SL 149 A, 247: ... omnes conveniant, ut de alterna principaliter sospitate exhilarati causarum exsurgentium tam divinae religionis quam humanae necessitates discutiant et omnibus iustum aequum finem imponant.

[51] Vgl. *J. Orlandis*, Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda, in: El colegio episcopal, Madrid, 1964, I, 305–331, hier 314–331 über Konzilien; *D. Ramos-Lisson*, Communion et synodalité dans les conciles du royaume suève au VI[e] siècle, StPatr 18/1, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 1985, 191–200.

[52] Concilios visigoticos e hispano-romanos, hrg. von J. Vives, Barcelona/Madrid 1963, 131.

[53] Toledo IV, Kanon III, Vives 188: Ob hoc a nobis universaliter definitum est, ut quia iuxta antiqua patrum decreta bis in anno difficultas temporis fieri concilium non sinit, saltem 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 de fide nec de communi ecclesiae utilitate tractabitur, speciale erit concilium uniuscuiusque provinciae, ubi metropolitanus elegerit peragendum.

zils von Merida (666), der mit Hilfe von Sanktionen die Teilnahmepflicht einschärft[54]. Zur zweiten Kategorie gehört vor allem Kanon IV des vierten Konzils von Toledo, die berühmte *Formula secundum quam debetur sancta synodus in Dei nomine fieri*[55]. Alle späteren Konzilsordines sind nichts anderes als Weiterentwicklungen und Entfaltungen des genannten Kanons. Wir brauchen auf Einzelheiten nicht einzugehen, da die Forschung sich ausführlich mit der genannten *Formula* und ihrer Wirkgeschichte befaßt hat[56]. Andere Kanones bringen Ergänzungen zu Kanon IV des vierten Konzils von Toledo, so Kanon I des elften Konzils von Toledo (675), der ein der Würde der Versammlung entsprechendes Betragen vorschreibt. Dröhnendes Lachen, zu temperamentvolles Reden, lautes Schreien usw. sind in der Konzilsaula völlig fehl am Platze[57]. Indem der Kanon ausführt, was alles bei einem Konzil nicht erlaubt ist, malt er ein lebendiges Bild von der damaligen Konzilswirklichkeit! Kanon I des siebzehnten Konzils von Toledo (694) reglementiert schließlich den Gesamtablauf des Konzils. Die ersten drei Tage sind ausschließlich Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens gewidmet. Erst im Anschluß daran darf auch über weltliche Probleme verhandelt werden[58]. Auch dieser Kanon läßt auf seine Weise einen Blick tun auf die Realität der damaligen spanischen Konzilien: offensichtlich bestand Gefahr, daß die weltlich-politischen Angelegenheiten die Bischöfe von Beginn des Konzils an in Beschlag nahmen. Auch in Kanon VII des sechzehnten Konzils von Toledo (693) kommt der Grundzug des spanischen Konzilsrechts, alles möglichst genau zu reglementieren, zum Ausdruck. In der Tat, der Kanon legt genaue Fristen fest, innerhalb deren das Konzil in den Heimatdiözesen zu publizieren ist[59].

[54] Ebd. 330. [55] Ebd. 189–190.

[56] Vgl. zuletzt ausgezeichnet *M. Klöckener*, 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, 1986, 40–49.

[57] Toledo XI, Kanon I, Vives 354: In loco benedictionis consedentes Domini sacerdotes nullis debent aut indiscretis vocibus praestrepi aut quibuslibet tumultibus proturbari, nullis etiam vanis fabulis vel risibus agi, et quod est deterius obstinatis concertationibus tumultuosas voces effundere ... Debet ergo quidquid aut consedentium collationibus agitur aut accusantium parte proponitur sic mitissima verborum relatione proferri, ut nec contentiosis vocibus audientiam turbent, nec iudicantium vigorem de tumultu enervent. Quicumque ergo in conventu concilii haec quae praemissa sunt violanda crediderit et contra haec interdicta aut tumultu aut contumeliis vel risibus concilium perturbaverit ... a communi coetu secedat et trium dierum excommunicationis sententiam perferat.

[58] Toledo XVII, Kanon I, Vives 528: De tribus diebus, quibus in initio concilii nihil aliud agendum iubetur, nisi tantum de fide rebusque spiritualibus, nullo saecularium interposito.

[59] Toledo XVI, Kanon VII, Vives 504: Grandis populo datur emendationis correctio, si gesta synodalia dum quandoque peragantur relatione pontificum in suis parrochiis publicantur. Et ideo plena decernimus unanimitate connexi, ut dum in qualibet provincia concilium agitatur, unusquisque episcoporum ammonitionibus suis infra sex mensium spatia omnes abbates, presbyteros, diacones atque clericos seu etiam omne conventum civitatis ipsius, ubi praeesse dignoscitur, necnon et cunctam dioecesis suae plebem adgregare nequaquam moretur, quatenus coram eis publice omnia reserata de his, quae eodem anno in concilio acta vel definita exstiterint, plenissime notiores efficiantur.

Wenden wir uns zum Schluß unseres Überblicks auf das von den Konzilien aufgestellte Synodalrecht den einschlägigen Kanones derjenigen ökumenischen Konzilien zu, auf die wir bisher noch nicht eingegangen sind! Da sind zunächst Kanon IX und XIX des Konzils von Chalcedon. Die genannten Kanones schärfen die Bestimmungen der älteren Konzilien, vor allem diejenigen der Synode von Antiochien (328) ein[60]. Kanon VI des Quinisextum (691), das sich selbst als eine Ergänzung des fünften und sechsten allgemeinen Konzils von Konstantinopel versteht, reduziert die Zahl der jährlich zu feiernden Provinzialsynoden wegen der Barbareneinfälle von zwei auf eine[61]. Kanon VI des zweiten Konzils von Nicaea (787) ratifiziert ausdrücklich die genannte Bestimmung des Quinisextum und fordert die Konzilsteilnehmer zu intensivem Studium der Heiligen Schrift auf[62]. Offensichtlich war der Brauch eingerissen, daß der Metropolit Abgaben von den Konzilsteilnehmern erhob, wahrscheinlich um sie an den Kosten des Konzils zu beteiligen. Der Kanon verbietet solche Abgaben[63].

Die Päpste können sich hinsichtlich ihres Beitrags zum Konzilsrecht der Alten Kirche in keiner Weise mit den Konzilien messen. Erwähnung verdient neben Hormisdas[64] nur Leo der Große, der in seinen Briefen nicht nur auf die ökumenischen Synoden, sondern auch auf die sog. Partikularkonzilien zu sprechen kommt[65]. Vier seiner Stellungnahmen sind als Dekretalen in das Kirchenrecht eingegangen. Die erste fordert unter Berufung auf Kanon V des Konzils von Nicaea die sizilianischen Bischöfe auf, mit je drei Vertretern an der römischen Oktobersynode teilzunehmen[66]. Die zweite Dekretale stammt aus einem Brief Leos an den päpstlichen Vikar Anastasius von Thessaloniki. Sie mahnt ebenfalls die Einhaltung von Kanon V des Konzils von Nicaea an und regelt den Instanzenzug: Fälle, die in der Provinzialsynode nicht gelöst werden können, soll Anastasius zunächst an sich und seine „Diözesansynode" ziehen. Ist auch sie nicht imstande, eine Lösung zu bringen, so soll der Fall nach Rom weitergeleitet werden[67]. Die dritte Dekretale betrifft speziell die „Diözesansynode", der Anastasius vorsteht. Sie soll nur in wichtigen

[60] FCCO I, 1; fasc. 9,76–77; 84–85.

[61] Ebd. 135: Quod synodus una quotannis in unaquaque provincia habeatur, ubi metropolitanus eam tenendam censeat.

[62] Ebd. 259: Dum autem synodus agitur super canonicis et evangelicis negotiis, oportet congregatos episcopos in meditatione et sollicitudine fieri custodiendorum divinorum et vivificorum domini mandatorum.

[63] Ebd. 259: Porro non habeat metropolitanus licentiam ex his quae defert episcopus secum, sive iumentum sive aliam speciem expetendi.

[64] Hormisdas schärft in Ep. 25, Ausg. Thiel 792, an die spanischen Bischöfe, die Bestimmung erneut ein, zweimal jährlich eine Synode zu versammeln.

[65] Vgl. hierzu im einzelnen: *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 104–112.

[66] Ep. 16,7 PL 54, 702 C–703 A, zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 108, Anm. 14.

[67] Ep. 14,7 PL 54, 673–674 A, zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 107, Anm. 10.

Fällen einberufen werden. Es genügt die Teilnahme von je zwei Bischöfen aus den einzelnen Provinzen[68]. Die vierte und letzte Dekretale begrenzt die Dauer der genannten Synode auf zwei Wochen[69].

In den vorstehend aufgeführten Rechtsbestimmungen kommen wesentliche Aspekte der altkirchlichen Idee der sog. Partikularsynoden zum Ausdruck. Besonders aussagekräftig sind die Kanones, die die Periodizität solcher Bischofsversammlungen einschärfen. Aus ihnen wird deutlich: die Konzilien sind Teil des kirchlichen Alltags. Sie sind alles andere als außergewöhnliche Ereignisse. Sie gehören zum Grundbestand kirchlicher Vollzüge. Eindrucksvoll ist das Bemühen, vor allem der afrikanischen Kirche, ihre volle Selbständigkeit, auch Rom gegenüber, zu bewahren. Die betreffenden Kanones sind Ausdruck des Eigenlebens dieser Ortskirchen.

Wichtiger aber scheint uns ein anderer Aspekt: der intensive Blick auf die Rechtsbestimmungen der sog. Partikularsynoden bringt einen Perspektivenwandel zustande, eine Wegwendung vom Außergewöhnlichen zum Normalen, das das kirchliche Leben kontinuierlich bestimmt. Im Blickwinkel des altkirchlichen Synodalrechts erscheint die ökumenische Synode als das, was sie in Wirklichkeit war: eine den normalen kirchlichen Vollzügen von außen, in außergewöhnlichen Umständen, aufgesetzte, nicht eigentlich aus dem Innern der Kirche selber erwachsende Veranstaltung. Außergewöhnlich aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das praktisch vollständige Fehlen einer ausdrücklichen Einbeziehung der ökumenischen Synode in den Zusammenhang des alten Konzilsrecht. Verstärkt wird dieser Eindruck der Abkoppelung der ökumenischen Synode vom eigentlichen Synodalwesen der Alten Kirche gerade auch durch den Vergleich mit der Stellung des Römischen Stuhles im genannten Recht. Das Verbot der Appellation vom afrikanischen Konzil an den Papst bindet diesen, wenn auch auf negative Weise, in das alte Synodalrecht ein, ganz zu schweigen von den Sardicensischen Appellationskanones, die den Papst sogar zu einer Quasi-Oberinstanz aller Synoden zu machen versuchen.

II. Selbstverständnis nach dem Zeugnis der Akten

Der Blick auf das Kirchenrecht restituiert die wirklichen Proportionen des Phänomens Konzil in der Alten Kirche und zeigt: die sog. Partikularsynoden sind der Normalfall, das ökumenische Konzil ist ein außergewöhnliches Ereignis am Rande des kirchlichen Lebens. Aber das Kirchenrecht kann seiner ganzen Natur nach noch nicht das eigentliche Selbstverständnis der Synoden zur Anschauung bringen. In den alten Rechtsbestimmungen wird die äußere Gestalt des Konzils sichtbar, aber

[68] Ep. 14,10 PL 54, 674C, zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 108, Anm. 11.
[69] Ebd.

kaum sein inneres Wesen. Dem Selbstverständnis der Synoden begegnen wir in den Konzilsakten und in der Korrespondenz, die das Konzilsereignis begleitet.

Wir sind sicher gut beraten, wenn wir uns auf der Suche nach Äußerungen dieses Selbstverständnisses zunächst gerade den frühesten Zeugnissen zuwenden, Zeugnissen, die aus einer Kirche stammen, die für ihr hochentwickeltes Konzilswesen besonders bekannt ist, nämlich der afrikanischen. Unsere Wahl fällt auf das Briefcorpus Cyprians. Der Bischof von Karthago kommt in seinen Briefen wiederholt auf die Synoden seiner Zeit zu sprechen. Beiläufig macht er dabei sehr aufschlußreiche Äußerungen zum Selbstverständnis der Synoden. Die ersten Zeugnisse stammen aus einer Periode seines Wirkens, in der wegen der bestehenden Verfolgung noch keine Bischofsversammlungen möglich sind. Die Lösung der anstehenden Probleme, z. B. in der Gefallenenfrage, wird in Aussicht gestellt, sobald „eine größere Zahl von Kirchenoberen zusammenkommen können“[70]. Wiederholt verwendet Cyprian für dieses in Aussicht genommene Konzil die Formel *in unum convenire*[71]. Der Ausdruck steht geradezu als Synonym für Konzil[72]. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß er unter dem *in unum convenire* mehr als das Zusammenkommen der Bischöfe an *einem* Ort, nämlich das Zusammenfinden zu einer einzigen Meinung, *sententia*, versteht. Es ist mit diesem *in unum convenire* das gleiche gemeint, was die im Kontext dieser Formel häufig vorkommenden Begriffe *consensus* oder *consensio* oder *commune consilium* zum Ausdruck bringen[73]. Natürlich stellt Cyprian nicht nur das in Aussicht genommene Konzil als ein Zusammenkommen zu einer Meinung, einer *sententia*, dar; auch im Rückblick sieht er in einem Konzil ein Ereignis von Konsens[74].

Versteht man unter einem Konzil das Zustandekommen eines Konsenses, dann erhellt unmittelbar die Bedeutung der Zahl der Teilnehmer bzw. der Bischöfe, die sich dem Konsens eines Konzils anschließen.

---

[70] Ep. 20,3; CSEL 3, 529, 5.

[71] Vgl. ebd.: außerdem Ep. 26; 539,16; Ep. 32, 565,19; Ep. 34,3; 570,8; Ep. 55,4; 626,12 usw.

[72] Ep. 67,1; 735,11.

[73] Ep. 25; 538,21: Apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta; Ep. 32; 565,16: servetur ab omnibus una fida consensio ... consilio communi tractabimus ... Ep. 43,7; 596,23: omnium nostrum commune consilium; Ep. 55,4; 626,10: De eo tamen quod statuenda esset circa causam lapsorum distuli, ut cum quies et tranquillitas data esset et episcopis in unum convenire indulgentia divina permitteret, tunc communicato et librato de omnium collatione consilio statuerimus quid fieri oporteret, si quis vero ante consilium (Variante: concilium) nostrum et ante sententiam de omni consilio statutam lapsis temere communicare voluisset, ipse a communione abstineretur.

[74] Ep. 55,7; 628,16: ... ab his non recedere quae semel in concilio nostro de communi collatione placuerunt; Ep. 59; 680,10: concilio frequenter acto non consensione tantum nostra sed et comminatione decrevimus; Ep. 64,2; 718,5: longe aliud in concilio nostro visum est. In hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consensit, sed universi potius iudicavimus ... Ep. 72,1; 775,3: Ad quaedam disponenda et consilii communis examinatione limanda necesse habuimus ... convenientibus in unum pluribus sacerdotibus cogere et celebrare concilium.

M. a. W. das Gewicht, die *auctoritas* des Konzils, hängt auch ab von seinem Umfang[75] und seiner Rezeption. Und so ist es nur logisch, daß Cyprian im Wiedertaufstreit auf die stattliche Zahl der Bischöfe abhebt, die auf der von ihm geleiteten Synode versammelt waren[76].

Nicht nur für Cyprian besteht das innere Wesen des Konzils im Zustandekommen eines Konsenses. Die genannte Auffassung bleibt auch für die weitere Entwicklung des Selbstverständnisses der altkirchlichen Synoden charakteristisch. Wir haben darüber anderswo ausführlicher gehandelt[77] und brauchen deswegen hier nicht darauf zurückzukommen. Ergänzend sei lediglich auf die spezifische Rolle hingewiesen, die den Synodalbriefen im Rahmen einer Konzeption des Konzils als Konsensereignis zukommt. Die genannten Briefe haben nicht nur den Sinn, über den Inhalt der Konzilsbeschlüsse zu informieren, sondern sie stellen eine Aufforderung dar, sich dem im Konzil erstellten Konsens anzuschließen. Insofern solche Synodalbriefe an alle Kirchen gerichtet sind, bringen sie den Anspruch der betreffenden Synode zum Ausdruck, eine grundsätzlich für alle konsensfähige Entscheidung getroffen zu haben[78].

Mit der Auffassung, daß Konzilien Ereignisse von Konsens[79] darstellen, ist jedoch noch nicht das ganze, vor allem nicht das spezifisch christliche Selbstverständnis der altkirchlichen Synoden erreicht. Werfen wir noch einmal einen Blick in Cyprians Briefe! Dort lesen wir z. B. in Brief 55: ... persecutione sopita, cum data esset facultas in unum conveniendi, copiosus episcoporum numerus ... in unum convenimus et *scripturis (diu) ex utraque parte prolatis* temperamentum salubri moderatione

---

[75] Ep. 55,6; 627,14: Copiosus episcoporum numerus ... ebd. 628,3: ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videbatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum pluribus coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam consensuit; Ep. 56,3; 650,1: Tractabo cum singulis plenius, ut de eo quod consuluistis figatur apud nos et rescribatur vobis firma sententia multorum sacerdotum consilio ponderata.

[76] Ep. 73,1; 778,17: ... exemplum earundem litterarum tibi misi, quid in concilio cum complures adessemus decrevimus ... et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus, hoc idem denuo sententia nostra firmavimus ...

[77] *Sieben*, Alte Kirche 307–314.

[78] Näheres zu diesem Synodalbriefen vgl. *H. Marot*, Vornicänische und ökumenische Konzile, in: Das Konzil und die Konzile, Stuttgart 1962, 23–51.

[79] Zu diesem Begriff des Konsenses vgl. die bei *Sieben*, Alte Kirche 227, Anm. 143 angegebene Literatur, außerdem *G. Sauter*, Art. Consensus, in: TRE 8 (1981) 182–189; *F. Kambartel*, Art. Konsensus, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, II, 1984, 439–440, ebd. „Der Vorschlag, Wahrheitsansprüche auf den Konsens (fast) aller (bzw. aller Vernünftigen) zu gründen, hat eine alte philosophische Tradition. Die sokratisch/platonische Aufforderung, begründetes Handeln auf eine in vernünftiger Rede konstituierte Gemeinsamkeit (‚Homologie') zu stützen (Georg. 487e), läßt sich in dieser Richtung ebenso verstehen wie der Rückgriff auf das ‚von allen oder den meisten oder den Weisen Anerkannte (ἔνδοξα)' bei Aristoteles (Top. Aa. 100b 21–22 ...) die gemeinsamen Vorstellungen der Menschen (κοιναὶ ἔννοιαι ...) in der Stoa ... sowie den consensus omnium bzw. consensus gentium durch M. T. Cicero ... Jedoch wird in den älteren Überlegungen selten explizit diskutiert, ob die herangezogene allgemeine Übereinstimmung bloßes Indiz oder als Kriterium der Wahrheit zu sehen sei."

libravimus ...[80] Grundlage des im Konzil gesuchten und gefundenen Konsenses sind im genannten Brief Texte der Heiligen Schrift. Anderswo ist es die Tradition der betreffenden Kirche[81]. In den Augen der auf dem Konzil versammelten Bischöfe stellen sowohl die Schrifttexte als auch das Zeugnis der Tradition je auf ihre Weise einen Konsens dar. Aufgabe des Konzils ist es, auf der Basis dieses als bestehend verstandenen Konsenses zu einem eigenen Konsens zu gelangen. Man kann beide Konsensformen unterscheiden, indem man den durch Schrift und Tradition vorgegebenen als vertikalen, den im Konzil zu erzielenden und schließlich erreichten als horizontalen bezeichnet. Das Konzil selber stellt sich in dieser Sicht als Ereignis eines doppelten Konsenses dar, eben als Zusammenfall von vertikalem und horizontalem.

Auch mit dieser Auffassung des Konzils als eines doppelten Konsenses steht Cyprian natürlich nicht allein da. Sie ist charakteristisch für das Selbstverständnis der altkirchlichen Konzilien. Von ihr her erschließt sich die theologische Natur des Konzils als Idealfall eines doppelten Konsenses, eben als die von Vinzenz von Lerin treffend so genannte *consensio antiquitatis et universitatis*[82].

Während der von uns so genannte vertikale Konsens, der Rückbezug des Konzils auf Schrift und Tradition, in den Konzilien zur Zeit Cyprians nur andeutungsweise in Erscheinung tritt, steht er in den Synoden der Folgezeit, in denen es nicht so sehr um Fragen der Kirchendisziplin als vielmehr der Lehre, des Glaubens an Christus insbesondere geht, ganz im Zentrum. Ein Konzil ist rechtgläubig, im Maße, als es im Konsens steht mit der Lehre der vorausgegangenen Konzilien. Athanasius z. B. versteht das erste Konzil, das mit dem Anspruch auftritt, einen tatsächlichen, nicht nur erhofften ökumenischen Konsens darzustellen, nämlich das Konzil von Nicaea, wesentlich als Paradosis, d. h. als einen Vorgang der Überlieferung, eben als vertikalen Konsens[83].

Mit dem bisher Gesagten ist das Selbstverständnis der altkirchlichen Konzilien immer noch nicht voll eingeholt. Einen wichtigen Aspekt haben wir noch ausgespart. Um seiner in einem möglichst frühen Zeugnis ansichtig zu werden, wenden wir uns noch einmal dem Cyprianischen Briefcorpus zu. In Brief 57 teilt der Bischof von Karthago den in der Gefallenenfrage gefaßten Konzilsbeschluß unter folgender Einleitung mit:

---

[80] CSEL 3,627, 13–18.

[81] Ep. 70,1; 767,4: ... quia consulendos nos pro communi delectione existimastis, sententiam nostram non novam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam vobiscum pari consensione coniungimus ... Ep. 71,4; 774,13: Quod quidem et Agrippinus ... cum ceteris coepiscopis suis, qui illo tempore in provincia Africana et Numidia ecclesiam Domini gubernabant statuit et librata consilii communis examinatione firmavit, quorum sententiam religiosam et legitimam salutarem fidei et ecclesiae catholicae congruentem, nos etiam secuti sumus.

[82] Commonitorium 33.

[83] Zu weiteren Einzelheiten vgl. *Sieben*, Alte Kirche 62–67.

Placuit nobis *sancto spiritu suggerente* et Domino per visiones multas et manifestas admonente ...[84] Cyprian führt den im Konzil gefundenen Konsens auf den Heiligen Geist zurück. Das Konzil als Ereignis von Konsens ist geistgestiftet. Auch hinsichtlich der Inspiriertheit der Konzilsväter ist Cyprian nur wiederum eine Stimme in einem breiten Chor von Zeugen. Es sind vor allem die Konzilien selber, die ihre gemeinsamen Beschlüsse, ihren erzielten Konsens, auf den Heiligen Geist zurückführen. Placuit ergo, *praesente spiritu sancto* et angelis eiusdem, ut de his quae singulos quosque movebant iudicia proferremus (quasi) te consistente, schreiben die Väter des Konzils von Arles (314) an Papst Silvester[85]. Besonders eindringlich weist auf die Geistgewirktheit ihrer Beschlüsse die Synode von Antiochien (328) hin, die, wir haben dies schon angedeutet, wie keine andere auf dem Gebiet des Konzilsrechts tätig geworden ist. Die Konzilsväter werben um den Beitritt zu ihren Beschlüssen mit dem Argument, daß die nicht anwesenden Bischöfe anderer Provinzen im Heiligen Geiste doch schon ihre Zustimmung in der Konzilsaula gegeben haben[86]. Gewiß, solche Aussprüche erstarren sehr bald zu Formeln[87], sie lassen aber doch stets die ursprüngliche Überzeugung durchschimmern, nämlich daß die jeweilige Synode inspiriert und der erstellte Konsens vom Heiligen Geist geschenkt ist.

Eng verwandt mit dem für das Selbstverständnis der altkirchlichen Synode wichtigen Theologumenon von der Inspiriertheit der Synode[88] ist die im Anschluß an Mt 18,20 gebildete Vorstellung von der persönlichen Gegenwart Christi auf dem Konzil. Cyprian stellt zwar schon den Zusammenhang zwischen *unanimitas* und Gegenwart Christi her, aber noch nicht im Sinn der Konzilsinspiration. Für ihn ist die *unanimitas* der

---

[84] Ep. 57,5; 655,7; vgl. auch Ep. 68,5; 748,15: Illi (d.h. Cornelius und Lucius) enim pleni spiritu Domini ... dandam esse lapsis pacem censuerunt ... quam rem omnes omnino ubique censuimus. Neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus. Et ideo manifestum est eum spiritus sancti veritatem cum ceteris non tenere, quem videmus diversa sentire.

[85] CChr.SL 148,4,29.

[86] FCCO I,2, fasc. 9,102: Gratia et veritas domini salvatoris nostri Jesu Christi, visitans sanctam Antiochensem ecclesiam et in unum nos congregans, communi et uno sensu in spiritu pacis multa quidem alia corrigit: in omnibus autem et (hoc) corrigit ex praecepto sancti et pacifici spiritus. (Quae) bene haberi placuit, cum multo tractatu et iudicio simul omnium nostrum in hoc ipso congregatis episcopis apud Antiochenam civitatem ex diversis provinciis ad notitiam vestram suggerimus, credentes domini nostri gratia et pacis in spiritu sancto, quia et ipsis consentiatis per virtutem eius, sicut nobiscum praesentes et orationibus cooperantes, magis autem confirmati et sancto spiritu coagentes, haec ipsa nobiscum consentientes, et haec ipsa quae placuerunt assignantes et firmantes per sanctum spiritum consonanter.

[87] Vgl. u.a. Braga II (572), Vives 78: inspiratione dei; Épaon (517), CChr.SL 148A, 35: quae superna inspiratione communi consensui placuerunt; Clermont (535), ebd. 105: congregante sancto Spiritu; Mâcon (585), ebd. 238: quae spiritu sancto dictante per ora omnium nostrorum terminata fuerunt.

[88] Vgl. weitere Belege bei *Sieben*, Alte Kirche.

Gläubigen die Voraussetzung für die Gegenwart Christi[89], für die Konzilien dagegen, die sich auf Mt 18,20 berufen, umgekehrt eher die *unanimitas*, der Konsens, eine Folge der Gegenwart Christi. Aber der Zusammenhang zwischen beidem, Konsens und Gegenwart Christi, ist jedenfalls beim Bischof von Karthago klar bezeugt. Cyprians Zeitgenosse, Origenes, hat Mt 18,20 sehr ausführlich im Rahmen seines großen Matthäuskommentars behandelt. Eine der von ihm vorgelegten Auslegungen bezieht sich auf den Konsens in Glauben und Sitten[90]. Den nächsten Schritt, das Bibelwort unmittelbar auf die Konzilien anzuwenden, geht der große Alexandriner jedoch noch genauso wenig wie Cyprian. Dies geschieht erst, wenn wir recht sehen, seit dem vierten Jahrhundert. So schreibt z. B. Johannes Chrysostomus vom Konzil von Nicaea: „Wenn aber, wo zwei oder drei sind, Christus in ihrer Mitte ist, um wieviel mehr war er nun gegenwärtig und hat alles bestimmt und geordnet, wo dreihundert und noch vielmehr zugegen waren!“[91]

Besonders deutlich kommt das Bewußtsein von der Gegenwart Christi in der spanischen Konzilstradition zum Ausdruck[92]. Im zweiten Konzil von Braga (572) wird auch der enge Zusammenhang mit dem Theologumenon der Inspiration sichtbar[93]. Zur Eigenart der genannten Konzilstradition gehört übrigens die Vorstellung der Gegenwart nicht nur Christi, sondern, aufgrund von Mt 18,20, der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit[94].

Vielleicht gehört auch folgender Zug noch zum Selbstverständnis der altkirchlichen Synode, teilweise hängt er jedenfalls mit der Überzeugung der Inspiriertheit unmittelbar zusammen: Die Feier eines Konzils ist ein freudiges Ereignis, ist mit Freude verbunden. In diesem Sinne schreiben die Teilnehmer des Konzils von Arles (314) an Papst Silvester. Hätte er selber in persona an ihrer Versammlung teilgenommen, wäre ihre Freude

---

[89] De unitate 12; CSEL 3,220,16: Unanimitatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conveniat nobis, fideliter et firmiter docuit. Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit? Vgl. auch Ep. 11,3; 497,20.

[90] Com. in Mt. 14; GCS 40; 276, 16: Et proprie in duobus istis generalibus fit consensus, in fide ... id est secundum eadem dogmata, et in eadem sententia, id est ut similiter conversentur.

[91] In Jud. 3,3; PG 48, 865; zahlreiche weitere Belege bei *Sieben*, Alte Kirche 221, 294, 326, 419, 420, 504. – Vgl. auch die Zusammenstellung der Belegstellen bei *Y. Congar*, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: Gott in Welt, Fs K. Rahner, II, Freiburg 1964, 135–165, hier 157–165.

[92] Für die afrikanischen Konzilien vgl. u. a. Karthago (525), CChr.SL 149, 255, 20.

[93] Braga (572), Vives 78: Inspiratione hoc dei credimus provenisse ... ut ... conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemur, sed etiam ea, quae (ad) ordinationem et disciplinam ecclesiasticam pertinent, pariter colloquamur, scriptum est enim in evangeliis dicente domino (Mt 18,20). Vgl. auch Braga III, Vives 370: Decenter satis per divinum spiritum in Bracarense urbe collecti ... convenimus, ut adiuvante nos illo qui dixit (Mt 28,20).

[94] Toledo XVI, Vives 515 ... in medio coetus eorum praesentia individuae trinitatis adesse nequaquam ambigitur sancto protestante evangelio (Mt 18,20). – Weitere Belege bei *Sieben*, Nationalkonzil 530–531.

„noch größer" gewesen[95]. In manchen Fällen wird es einfache menschliche Wiedersehensfreude gewesen sein, die in den Konzilsakten zum Ausdruck kommt. Die Möglichkeiten, sich zum gemeinsamen Austausch zu treffen, waren in damaligen Zeiten ohne Zweifel geringer als heute. Da ist es schon verständlich, daß das Zusammentreffen beim Konzil Wiedersehensfreude auslöst[96]. Aber es ist natürlich auch die Freude, die mit der brüderlichen Liebe Hand in Hand geht. Solche brüderliche Liebe und Freude bezeugen die Teilnehmer des Konzils von Mâcon (585) erfahren zu haben[97]. Weil es sonst, Gott sei Dank, nichts zu verhandeln gab auf ihrem Konzil, schreiben die Teilnehmer der Synode von Vaison (529), sei man eigentlich nur zusammengekommen, um sich gegenseitig wieder einmal zu sehen und der brüderlichen Liebe Genüge zu tun[98].

Auf den spanischen Konzilien wird der Hinweis auf die brüderliche Liebe, die zur Zusammenkunft treibt und am Wiedersehen ihre Freude hat, fast zu einem Topos. Die konkrete Gelegenheit, der Freude und Liebe Ausdruck zu geben, ist dabei der Friedenskuß am Beginn des Konzils[99]. Ein besonders schönes Zeugnis dafür, daß Konzilien ein freudiges Ereignis sind, enthalten die Akten des Konzils von Karthago (525). Wegen der Wirren der Völkerwanderung konnte zu diesem Konzil nur ein Teil der afrikanischen Bischöfe erscheinen. Der Erzbischof von Karthago, Bonifatius, gibt seiner Freude über die Anwesenheit seiner Amtsbrüder in geradezu überschwenglichen Worten Ausdruck. Ihr Anblick erfreue ihn mehr als das Licht der Sonne[100]. In den Anwesenden, die sich

---

[95] Arles (314), CChr.SL 148, 4, 20: ... te pariter nobiscum iudicante coetus noster maiore laetitia exsultasset.

[96] Vgl. z. B. Braga II (572), Vives 78: de visione alterutra gratulemur.

[97] Mâcon (585), CChr.SL 148 A, 238, 3: Priscus episcopus patriarcha dixit: Gratias agimus Domino deo nostro ... qui nos in hac die congregans alterna nos facit sospitate gaudere. Ceteri eipscopi responderunt: Gaudemus ... quod omnes episcopi ... in uno se conspiciunt coadunati concilio ... Congratulamur et nos, patres sanctissimi, qui per intervalla temporum separati hodie noscimur post tot temporum curricula fraterna dilectione corporaliter iungi ...

[98] Vaison (529), CChr.SL 148 A, 78, 6: De qua re uberes Deo gratias egimus, quia servis suis ... praestare dignatus est, ut pro solo perfectae caritatis affectu et tantum pro desiderio se videndi ad synodum convenirent.

[99] Vgl. Toledo XIII, Vives 411: Inlibatae caritatis instinctu alternis visionum obtutibus redditi et in unum coetum fautore deo pariter adgregati ...; Toledo XV, Vives 449: ... cunctis residentibus in aspectu singulorum, sese in alterutrum caritas diffusa monstra(vit) ...; Toledo XVI, Vives 482: ... rerum prius omnium Domino devotissime gratiarum iura persolvimus pro eo quod nos et alterutrae visionis contuitu solari permisit et alternae pacis osculo confovendos statuit, diffusis cordibus simulque et vocibus ei precum murmura effundentes, ut sicut nos alternorum osculorum impensione laetificos efficit, ita ... principem ... fidei suae conversationem stabilitat ...

[100] Karthago (529), CChr.SL 149, 255, 7: Dies mihi omni festivitate iucundior plus de sacerdotum praesentia quam de sole resplendet. Benedico Dominum qui sinceritatem vestram meis litteris fecit tam faciliter oboedire, meis quoque conspectibus tam decentius apparere atque ad istius ecclesiae venerabilem sedem iuxta priscam consuetudinem pro fide et utilitate ecclesiastica convenire. Nunc profectu reparatae libertatis innovata quodammodo videtur crevisse laetitia, nunc divinae misericordiae manisfestata potentia, vellem cunctos adesse collegas, totiusque Africani concilii, sicut spiritualiter ita corporaliter interesse pontifices.

gegenseitig in Liebe die Hände reichen, fährt er fort, sind auch die Abwesenden zugegen[101], und zwar aufgrund von Mt 18,20. Wo Christus selber anwesend ist, kann keiner seiner Priester fehlen.

III. Concilium particulare oder perfectum?

Wir haben im vorausgehenden eine doppelte Annäherung an die Idee des altkirchlichen sog. Partikularkonzils versucht, von seiner Rechtsordnung her und von seinem unmittelbaren Selbstverständnis. In einem dritten Schritt nun befassen wir uns mit dem Begriff der Partikularsynode als solchem und fragen, ob dieser Terminus das Selbstverständnis dieses Synodentyps adäquat zum Ausdruck bringt.

Schauen wir uns zunächst die Konzilsakten an. Hier erleben wir eine erste Überraschung: die sog. Partikularsynoden geben sich praktisch dieselbe Bezeichnung, dieselben Titel, wie die frühen ökumenischen Synoden. Gangra (um 340) nennt sich ἁγιωτάτη σύνοδος[102], Antiochien (328) ἁγία καὶ εἰρηνικωτάτη σύνοδος[103], Karthago (418) *sancta synodos*[104], Karthago (419) einfach *concilium*[105]. Die gebräuchlichste Selbstbezeichnung ist ἁγία σύνοδος bzw. *sancta synodos*[106]. Das erste allgemeine Konzil von Nicaea fügt zu ἁγία σύνοδος zwar meistens noch ein μεγάλη hinzu[107], bezeichnet sich aber auch einfach als ἁγία σύνοδος[108]. Auch das erste allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) nennt sich noch so[109]. Auf dem Ephesinum kommt neben ἁγία σύνοδος[110] auch schon die Bezeichnung οἰκουμενική vor[111], die später zur Regel wird.

Die zweite Überraschung besteht in der Feststellung, daß der Terminus *concilium particulare* bzw. *locale* oder σύνοδος μερική bzw. τοπική in der Alten Kirche erst sehr spät aufkommt. Die Gegenüberstellung „ökumenisches Konzil"/„Partikularsynode" ist im Osten nicht vor dem sechsten Jahrhundert bezeugt. Im Westen muß man noch viel länger auf die Einführung dieser Unterscheidung warten. Hier sind es praktisch erst die Dekretalisten, d. h. die Kommentatoren des *Decretum Gratiani*, die die Gegenüberstellung zweier wesentlich verschiedener Typen von Konzilien propagieren.

Wenden wir uns nun der Entwicklung im Detail, zunächst im Osten zu! Hier scheint es zunächst, daß die Bezeichnung „Partikularkonzil" schon im Kontext des Ephesinums vorkommt, aber bei genauerem Hinse-

---

[101] Ebd. 255,16: Verumtamen quia manu caritatis in praesentibus tenemus absentes, omnes simul iudicamus esse praesentes.

[102] FCCO I,2, fasc. 9,85,18: [103] Ebd. 102,8.

[104] CChr.SL 149,69,9. [105] Ebd. 89,1.

[106] Vgl. u. a. Riez (439), CChr.SL 148,73,1; Orange (441), ebd. 78 usw.

[107] Vgl. FCCO I,1, fasc. 8,36,4; 38,12; 39,5. [108] Ebd. 41,15.

[109] Ebd. 49,17; 51,25. [110] Ebd. 58,23; 60,10 usw.

[111] Ebd. 59,15: οἰκουμενικὴ καὶ ὀρθόδοξος σύνοδος / orthodoxa et universalis synodus; vgl. auch 62,22; 65,15.

hen ergibt sich, daß der Begriff an beiden fraglichen Stellen[112] keineswegs das vom ökumenischen Konzil zu unterscheidende „Partikularkonzil" im traditionellen Sinn, sondern die Rumpf- und Spaltsynode bezeichnet. Johannes von Antiochien beklagt sich beim Kaiser, daß Cyrill von Alexandrien nicht auf ihn und die Bischöfe seines Anhangs gewartet und so, statt eines ökumenischen Konzils, einen Konzilstorso gefeiert habe. Den gleichen Sinn hat der Begriff *synodus particularis* im Protestschreiben des kaiserlichen Beamten Candidian an Theodosius[113]. Der Begriff hat hier einen eindeutig pejorativen Charakter und meint noch nicht die später sogenannte Partikularsynode, die vom ökumenischen Konzil zu unterscheiden ist. Wenn wir keine anderen Zeugnisse übersehen haben, müssen wir aus dem fünften Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts voranschreiten, um ein eindeutiges Zeugnis für die Gegenüberstellung von ökumenischer und partikularer Synode zu finden. Wir begegnen ihm in der von Beneševič herausgegebenen auf kurz nach 553 datierten „Unterweisung über die heiligen ökumenischen und lokalen Synoden"[114]. Vorgestellt werden in dieser Synopse insgesamt 13 Konzilien[115]. Dabei werden die „lokalen" Synoden ausdrücklich von den „ökumenischen" durch die entsprechenden Termini (οἰκουμενική, τοπική) voneinander abgehoben. Am Schluß der Aufzählung antwortet der Verfasser schließlich auf die Frage, auf Grund welcher Kriterien ökumenische von lokalen bzw. partikularen Synoden unterschieden werden können: „Wenn wir zahlreiche Synoden erwähnten, aber nur fünf ökumenisch nannten ..., so müssen die Leser wissen, daß auch die übrigen von uns genannten Synoden in gleicher Weise wie jene von der Kirche rezipiert sind. Alles von ihnen Definierte nimmt die Kirche als apostolische Gesetze entgegen. Nur fünf Synoden jedoch werden ökumenisch genannt in Anbetracht dessen, daß Hohepriester durch kaiserliche Anordnung im Gesamtterritorium des römischen Staates herbeigerufen wurden und in eigener Person erschienen oder Stellvertreter entsandt haben, (zweitens) weil in jeder der fünf Synoden die Untersuchung den Glauben betraf und eine Entscheidung oder eine dogmatische Definition aufgestellt wurde ... Die übrigen Synoden aber waren Teilsynoden (σύνοδοι μερικαί): es wurden nicht die Bischöfe der ganzen Ökumene herbeigerufen, und die Synoden stellten nichts Dogmatisches auf, sondern trafen

[112] Contestatio secunda des Johannes von Antiochien an Kaiser Theodosius, ACO I, 1,7; 74,11; Nam dum convocati a vestra pietate fuissemus ad Ephesum, ut discuteremus eas quae exorta sunt quaestiones et evangelicam atque apostolicam fidem ... firmaremus, dum nec cuncti episcopi convenissent qui fuerant convocati, illi fecerunt particulare concilium. – Contestatio Candiani comitis, ACO 1,4; 32,2: Non cessavi rogans ut id fieret, quod dixi superius ... ne forte particularis fieri synodus videretur.

[113] Vgl. vorausgehende Anm.

[114] Zu dieser Konzilssynopse vgl. *Sieben*, Alte Kirche 357–361, ebd. 344–380 Näheres zur Textgattung der Konzilssynopsen.

[115] Antiochien, Ancyra, Neocaesarea, Nicaea, Sardica, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon, Antiochien, Konstantinopel.

die ihnen jeweils richtig erscheinenden Maßnahmen zur Festigung des auf den vorausgegangenen heiligen Synoden dogmatisch Definierten oder zur Entfernung von Leuten, die sich diesen Synoden frech und gottlos widersetzten, oder zur Behandlung von Kanones und von Streitfällen im Hinblick auf die Kirchenzucht."[116]

Sehen wir im vorliegenden Zusammenhang von den Fragen ab, die dieser Text im Hinblick auf die Bestimmung des Begriffs des ökumenischen Konzils aufgibt[117] und beschränken wir uns auf die Feststellungen, die für unsere Untersuchung von Bedeutung sind: Erstens unser Text stammt aus einer Zeit, wo alles Interesse auf das unmittelbar vorausgegangene ökumenische Konzil von 553 gerichtet war und die nicht-ökumenischen Synoden ohnehin keine Rolle mehr spielten[118]. Erfahrungshintergrund für die Unterscheidung von zwei wesentlich verschiedenen Konzilstypen ist also nicht die lebendige Praxis der Kirche, sondern eine Kirchenrechtssammlung, in der neben den Kanones ökumenischer Konzilien auch solche von acht älteren Synoden enthalten sind, die nicht auf der offiziellen Liste der ökumenischen Konzilien verzeichnet sind. Diese acht älteren Synoden hebt der Verfasser der Synopse durch die naheliegende Bezeichnung τοπικαί bzw. μερικαί[119] von den anerkannten ökumenischen Konzilien ab und betont ihre Rezeption durch die Kirche. Der Autor der Synopse hebt die genannten acht nicht-ökumenischen Synoden aber nicht nur terminologisch von den ökumenischen Konzilien ab, er bestimmt ihre Funktion auch eindeutig in Abgrenzung und Gegenüberstellung zur Aufgabe der letztgenannten: die „lokalen" Synoden befassen sich nur mit Fragen der Kirchendisziplin; hinsichtlich des Glaubens bestätigen sie höchstens die Entscheidungen der vorausgegangenen ökumenischen Konzilien, treffen aber selber keine Glaubensentscheidungen. Diese Funktions- und Kompetenzbestimmung des „Partikularkonzils" ist für unsere Untersuchung von Bedeutung sind: Erstens, unser Text stammt zilien der vorausgehenden Jahrhunderte aber in keiner Weise gerecht.

Zweitens scheint uns wichtig, festzuhalten, daß unter den vom Verfasser der Synopse genannten Kriterien zur Unterscheidung ökumenischer und lokaler Synoden die Einberufung durch den Kaiser das praktikabelste ist. Die Mitwirkung des Kaisers macht die Synode letztlich zu einer ökumenischen. Wir werden auf dieses Kriterium weiter unten zurückzukommen haben.

---

[116] *V. N. Benešević*, Kanoničeskij Sbornik XIV titulov, St. Petersburg 1905, 78, 1–79, 5; zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 361, Anm. 97.

[117] Vgl. dazu *Sieben*, Alte Kirche 361.

[118] Vgl. *P. Hinschius* 415.

[119] Die antike Medizin versteht unter τόπικα φάρμακα Medikamente, die auf kranke Stellen oder Teile des menschlichen Körpers angewendet werden. τοπικός und μερικός sind dabei praktisch synonym. Vgl. ἀρκει πολλάκις μόνα τὰ τόπικα καὶ μέρικα προσαγορευόμενα (Galen, Τῶν κατὰ τόπους 1, 1). Τοπικός kann dabei in anderen Bereichen mit καθολικός korrespondieren: οἱ μὲν (Winde) καθολικοὶ, οἱ δὲ τοπικοί εἰσιν. Vgl. Stephanus, Thesaurus Graecae linguae, s. v. τοπικός und μερικός.

Verfolgen wir die weitere Geschichte des Begriffs der Partikular- bzw. Lokalsynode, zunächst immer noch im Osten! Die Unterscheidung von partikularen und ökumenischen Konzilien wurde keineswegs schlagartig von allen Autoren, die über Konzilien schreiben, rezipiert. Auffallend ist z. B. das Fehlen der genannten Gegenüberstellung in der Kanonessammlung des Johannes Scholastikos, der Συναγωγὴ κανόνων (um 570)[120]. Auch der im letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts schreibende Verfasser der Schrift *De sectis*, wohl Theodor von Raithou, übernimmt die neue Terminologie nicht[121]. Aber wir finden sie in der Konzilssynopse des alexandrinischen Patriarchen Eulogios (580–607)[122] und im *Viae dux* (um 685) sowie in der Konzilssynopse des Anastasios Sinaita († nach 700). Ebenso wie schon der vorgenannte Autor bezeichnet der Abt vom Berge Sinai nicht nur die in der Kirchenrechtssammlung enthaltenen, sondern grundsätzlich alle nicht-ökumenischen Konzilien als τοπικαὶ σύνοδοι[123]. Der Konstantinopler Patriarch Germanos (705–730) übernimmt in der Substanz die Ausführungen der erstgenannten anonymen Konzilssynopse über die Partikularkonzilien, präzisiert aber, daß sie wegen „lokaler Probleme" einberufen wurden[124]. Auch bei Theodor Studita (759–820) ist die Gegenüberstellung von „lokalen" und „ökumenischen" Konzilien belegt[125]. Im ersten Versuch einer Erfassung und chronologischen Einordnung aller kirchlichen Konzilien, dem *Synodicon vetus*[126], werden die aufgeführten nicht-ökumenischen Konzilien durchgehend als σύνοδοι τοπικαί bzw. einige wenige als μερικαί bezeichnet. Die Terminologie findet schließlich auch Eingang in offizielle Konzilsdokumente, nämlich die Akten und Kanon I und VI des zweiten ökumenischen Konzils von Nicaea (787)[127].

---

[120] JEGH 2, 375–385. – Zu dieser Kirchenrechtssammlung vgl. *E. Schwartz*, Die Kanonessammlung des Johannes Scholastikos, SBAW.PPH 1933, H.6.

[121] Es muß freilich hinzugefügt werden, daß von nicht-ökumenischen Konzilien kaum die Rede ist. – Zum Sprachgebrauch des Autors vgl. *J. Speigl*, Der Autor der Schrift *De sectis* über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians, in: AHC 2 (1970) 207–230, hier 209–210.

[122] PG 86,2; 2942 D – 2944, hier 2944 C: μακρὸς δ'ἂν εἴη λόγος καὶ περὶ τῶν λοιπῶν τοπικῶν πολλάκις γενομένων, ἁγίων συνόδων διηγήσασθαι ...

[123] Viae dux 5,5; CChr.SG 8, 88,1, zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 356, Anm. 76: „Der (theologisch) Gebildete muß auch über die heiligen und ökumenischen Synoden Kenntnisse haben, weswegen sie stattfanden und gegen welche Häresien, desgleichen über verschiedene andere lokale (τοπικαί) Synoden, die vor und nach diesen an verschiedenen Orten über verschiedene Fragen stattgefunden haben". – Vgl. auch ebd. 90,50 und *De haeresibus et synodis*, JEGH 2, 263–264 (Text zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 366, Anm. 125).

[124] De haeresibus et synodis 46, PG 98, 84 B–C (zitiert bei *Sieben*, Alte Kirche 369, Anm. 139): „Auch dies muß man wissen, daß es noch weitere lokale Synoden gegeben hat ... Sie traten, wie gesagt, wegen lokaler Fragen zusammen, die Kaiser nahmen an ihnen nicht teil ..." – Der im 11./12. Jahrhundert lebende Kompilator Georgios Kedrenos schreibt den Passus des Germanos über die ökumenischen und lokalen Synoden in seiner Σύνοψις ἱστοριῶν weitgehend wörtlich aus; vgl. PG 121, 840 B–D.

[125] Refutatio 30; PG 99, 471 A; ebd. 35; 474 D. – Bei ihm findet sich auch die Unterscheidung lokal/katholisch (vgl. Anm. 119), vgl. Ep. 24, PG 99, 988 A.

[126] Näheres hierzu bei *Sieben*, Alte Kirche 372–377.

[127] ACED IV, 39 E und 485 E (= COD 115).

In der lateinischen Übersetzung des genannten Konzils gelangte die Gegenüberstellung von ökumenischen und lokalen Konzilien auch in den Westen. Die Übernahme des fraglichen Passus zunächst in die *Collectio trium partium* vom Ende des 11. Jahrhunderts[128], von dort in das *Decretum Gratiani*[129] sorgte seit dem 12. Jahrhundert sogar für eine relativ weite Verbreitung des genannten Textes. Übrigens war schon vor der lateinischen Übersetzung der Akten des zweiten Konzils von Nicaea die Gegenüberstellung von *concilia universalia* und *localia* bzw. *particularia* im Westen aufgetaucht. Wir finden sie schon bei Martin von Braga († 580)[130] und gleichzeitig bei Pelagius I. († 561). Gratian nahm den Text des Papstes[131] in sein Dekret auf. Er stellt, freilich nach einem massiven Eingriff in seinen Wortlaut[132], die einzige echte *auctoritas* der distinctio 17 des *Decretum Gratiani* dar, die die Versammlung von Konzilien ohne Erlaubnis des Papstes verbietet. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß beide westlichen Texte, sowohl der Martins von Braga als auch derjenige des Papstes, von Theologen stammen, die lange Jahre im Osten gelebt haben. Sie haben offensichtlich die dort gerade aufgekommene Unterscheidung mit in den Westen gebracht.

Aber im Westen zeigte man kein Interesse an der im Osten aufgekommenen Unterscheidung von zwei wesentlich voneinander abzuhebenden Kategorien von Konzilien. Es brauchte Jahrhunderte, bis sie rezipiert wurde. Ein wichtiger Zeuge für die Nichtübernahme ist der große Kenner des alten Kirchenrechts Hinkmar von Reims. Er stellt den Universalsynoden nicht Partikular-, sondern Provinzialsynoden gegenüber[133].

---

[128] Vgl. zu dieser Kirchenrechtssammlung *P. Fournier/G. Le Bras*, Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien, Paris 1931/2, II, 63: „Il paraît certain que la présence de fragments relatifs à ces conciles (d. h. 7. und 8. allgemeines) s'explique par les recherches faites sous l'influence de Grégoire VII, qui avaient abouti à remettre en honneur, aux yeux des latins, les décisions des assemblées byzantines, en tant qu'elles n'étaient pas contraires aux privilèges du Saint Siège".

[129] c.1 q.7 *Convenientibus*, Ausg. Friedberg 428: Constitutio ecclesiastica habet canonice tradita ab antiquo a sanctis apostolis ... et sanctis universalibus sex synodis et localibus synodis orthodoxis ...

[130] Braga I (561), Kanon 17; Vives 70: Relecti ex codice coram concilio tam generalium synodorum canones quam localium ... Braga II (572), Vives 79 heißt es statt locale: speciale: sancti enim patres ... aut generales synodos undique collecti ... aut certe speciales synodos per suas unusquisque provincias ... collegerunt ... Das vierte Konzil von Toledo greift diese Terminologie in Kanon III auf, vgl. Anm. 53.

[131] Ep. 59, Ausg. Gassó 158, 35–45: Sed nec licuit aliquando nec licebit, particularem synodum ad diiudicandum generalem synodum congregari. Sed quoties aliqua de universali synodo aliquibus dubitatio nascitur, ad recipiendam de eo quod non intelligunt rationem ... ad apostolicas sedes pro percipienda ratione conveniunt ...

[132] Dist. 17.4; Ausg. Friedberg 51. Statt des Plurals *apostolicas sedes* heißt es jetzt *apostolicam sedem*; Näheres bei *Sieben*, Alte Kirche 228.

[133] Op. 20; PL 126, 362 A: Sic igitur universales synodi specialiter apostolicae sedis auctoritate convocantur, et aeque provinciales canonicae synodi decreto sedis apostolicae a metropolitanis et provinciarum primatibus convocantur.

Hinkmar weiß, daß Augustinus[134] zwischen *concilia plenaria* und *regionalia* unterscheidet[135], aber er sieht offensichtlich die Differenz zwischen der neuen östlichen Terminologie und der Augustins: das östliche Universalkonzil deckt sich genauso wenig mit Augustins Plenarkonzil, wie die östliche Partikularsynode mit dem Regionalkonzil des Bischofs von Hippo[136].

Die gregorianische Reform schafft zwar, wie wir gleich sehen werden, eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Gegenüberstellung universaler und partikulärer Synoden, aber ihre Theologen verwenden noch nicht die entsprechende Terminologie. Kardinal Deusdedit († nach 1087) stellt den Universalsynoden noch keine Partikularsynoden gegenüber[137], auch nicht Bernhold von Konstanz († 1100)[138] oder Anselm von Havelberg († 1158)[139]. Nicht einmal Gratian selber, längst nach der gregorianischen Reform, der, wie wir oben erwähnten, den einschlägigen Text mit der Unterscheidung aus dem zweiten Konzil von Nicaea in sein Dekret aufnahm, macht sich die darin enthaltene Terminologie zu eigen[140].

Warum dieses offensichtliche Zögern des Westens, die mittlerweile im Osten gebräuchliche Unterscheidung von zwei wesentlich verschiedenen Kategorien von Konzilien zu übernehmen? Warum bleiben Autoren wie Hinkmar, Bernhold von Konstanz, Anselm von Havelberg, Kardinal Deusdedit bei der traditionellen Unterscheidung zwischen *concilia generalia* und *provincialia*? Nur aus Traditionalismus? Wohl kaum! Sie vermögen vielmehr deswegen die griechische Terminologie nicht zu übernehmen, weil sie mit Vorstellungen sowohl über die Generalsynode als

---

[134] De bapt. 2, 3, 4: nullo quidem sive plenario sive saltem regionali concilio; vgl. auch ebd. 4, 8: plenario totius orbis concilio; 7, 102: in catholico regionali concilio coepto ... plenario terminato.

[135] PL 126, 369 C; 376 B; 388 A; 389 B.

[136] Man kann sich überhaupt fragen, warum der Westen Augustins handliche Unterscheidung nicht rezipiert hat. Wahrscheinlich konnte sich die Terminologie deswegen nicht durchsetzen, weil sie nicht aus der Praxis kirchlicher Konzilien, sondern aus der theoretischen Auseinandersetzung mit den Donatisten erwachsen war. Näheres bei *Sieben*, Alte Kirche 89–97.

[137] Collectio canonum, Ausg. Glanvell, capitulatio 7, 31: Quod provincialia concilia cedant universalibus; vgl. auch 7, 25: quod ei (d. h. dem Papst) liceat conprovinciales synodos et omnia provincialia negotia etiam per vicarios suos retractare.

[138] MGH.LL 2, 130, 9: Sunt et provincialia concilia, quae post illa universalia necessario recipere debemus, quia et in illis multa ecclesiasticis negotiis necessaria reperimus ... Horum autem alia sunt orientalia, alia occidentalia (130, 24).

[139] Nicetas, der aber hier das Sprachrohr Anselms selber ist, spricht Dial 3, 6; PL 188, 1224 A von *multa concilia* im Osten, die die Häresien vernichteten, und bezeichnet dabei ganz in der traditionellen Terminologie des Westens auch eindeutig nicht-ökumenische Konzilien als *concilia generalia:* Nam et in Chalcedonensi ecclesia, et in hac Constantinopolitana et in Ephesena et in Antiochena (!) et in Alexandrina (!) generalia concilia solemniter habita sunt. Vgl. auch Dial I, 9; PL 188, 1151 D: ... nam in Nicaeno concilio et Antiocheno et Chalcedonensi et Constantinopolitano et in aliis quampluribus sanctorum patrum synodalibus conventibus per diversas provincias habitas.

[140] Vgl. *Bonicelli* 30–35: „Terminologia de Graziano relativa ai concili".

auch die Lokalsynode verbunden ist, die im Westen nicht nachvollzogen werden können. Die östliche Generalsynode ist, wie wir oben gesehen haben, eine vom Ostkaiser einberufene und durchgeführte Synode. Der Westen aber hat seit langem seine eigenen Generalkonzilien, die in keiner Weise vom oströmischen Kaiser abhängen. Diese Synoden wären nach der griechischen Terminologie lediglich Partikularsynoden bzw. Lokalkonzilien! Aber könnte man nicht, so ist zu fragen, die griechische Terminologie an die veränderten westlichen Verhältnisse anpassen und Generalkonzil nennen, was eben im Westen als Generalkonzil gilt, und dann die restlichen Synoden als Partikularkonzilien davon abheben? Das Problem liegt hier im Begriff des Generalkonzils. Er ist im Osten völlig eindeutig durch das Element der kaiserlichen Mitwirkung. Im Westen dagegen ist dieser Begriff schillernd: alle möglichen Arten von Konzilien bezeichnen sich und werden als Generalkonzilien bezeichnet: Nationalsynoden, große Provinzialsynoden, Papstsynoden[141]. Solange nicht klar gesagt werden kann, welches Konzil ein *concilium generale* ist, ist es auch nicht möglich, davon die Kategorie der Partikular- bzw. Lokalsynoden abzuheben.

Die entscheidende Voraussetzung nun für die Einführung der griechischen Unterscheidung zwischen *concilium generale* und *particulare* schaffen die Dekretisten, indem sie den Begriff *concilium generale* klar bestimmen. Für sie ist ein *concilium generale* nur mehr ein solches, an dem der Papst oder sein Stellvertreter teilnimmt[142]. Damit wird es ihnen möglich, die griechische Gegenüberstellung von zwei Grundkategorien von Konzilien, *concilia generalia* und *concilia particularia*, zu übernehmen. Generalkonzilien sind solche, an denen der Papst teilnimmt, Partikularkonzilien sind Konzilien, an denen der Papst oder sein Stellvertreter nicht teilnimmt oder mitwirkt. Johannes Teutonicus führt ausdrücklich die genannte Unterscheidung zwischen zwei Grundformen von Konzilien auf die Teilnahme oder Nichtteilnahme des Papstes zurück[143]. In der Definition des Generalkonzils ist dabei das Moment der Teilnahme des

---

[141] Vgl. *M. Boye*, Die Synoden Deutschlands und Reichsitaliens (922–1059). Eine kirchenverfassungsrechtliche Studie, in: ZSRG.K 18 (1929) 131–284, hier 177–193.

[142] Vgl. Huguccio, zu dist. 3, zitiert bei *Sieben*, Mittelalter 239, A. 29: Generalia sive universalia (concilia) dicuntur illa, quae in praesentia domini papae vel eius legati, convocatis ad hoc generaliter episcopis et aliis ecclesiarum praelatis celebrantur. – Vgl. auch Johannes Faventius, zu dist. 17, zitiert bei *Sieben*, ebd. 253, Anm. 98; Summa Coloniensis, zitiert bei *Sieben*, ebd. 240. Anm. 33; Summa Monacensis, zitiert bei *Sieben*, ebd. 242, Anm. 42; Summa Lipsiensis, zitiert bei *Sieben*, ebd. 244, Anm. 55.

[143] Johannes Teutonicus, Decretum Gratiani, Ausg. Paris 1585, 752, zu *universalibus*: Universales synodi dicuntur, quibus interest Romanus pontifex vel eius legatus, locales, quas congregant primates vel metropolitani absque praesentia domini papae vel eius legati. Hic ergo colligitur ista distinctio: synodorum alia universalis, alia localis ... – Vgl. auch zu dist. 17, 1: Maxentius episcopus volebat generalem synodum ad condendum canones congregare, sed Marcellus dicit, quod non potest sine licentia papae, quamvis possit particularem synodum facere. – Vgl. auch Summa Parisiensis, Ausg. McLauglin 97, zu c.1 q 7 *Convenientibus*: et localibus id est non generalibus in quibus non est papa vel eius legatus.

Papstes so grundlegend, daß das ökumenische Element, d. h. die Mitwirkung von Bischöfen aus der Gesamtkirche, völlig zurücktreten kann[144].

Die von den Dekretisten eingeführte Unterscheidung zweier wesentlich voneinander verschiedener Kategorien von Konzilien, *concilia generalia* auf der einen und *particularia* auf der anderen Seite, wurde in der Folge allgemein rezipiert. Die Verbreitung ist derartig, daß keine Belege angeführt zu werden brauchen. Aber auf zwei Punkte sei noch hingewiesen: Erstens, der Papst spielt eine dem östlichen Kaiser analoge Rolle bei der Ausbildung des Begriffs der Partikularsynode. Der Osten definiert das ökumenische Konzil im sechsten Jahrhundert als Kaiserkonzil im Unterschied und in Gegenüberstellung zu Synoden, an denen der Kaiser nicht teilnimmt, den Lokal- bzw. Partikularkonzilien. Ein halbes Jahrtausend später rezipiert der Westen die östliche Unterscheidung zweier Arten von Konzilien. Nun ist es nicht mehr der Kaiser, sondern der Papst, der das Generalkonzil konstituiert und die Gegenüberstellung der Partikularsynode möglich macht. Gemeinsam ist beiden Vorgängen, daß die Voraussetzung der Unterscheidung, die eindeutige Definition des Generalkonzils, erst durch Bezugnahme auf eine Person realisiert werden kann. Das ist nicht verwunderlich, denn nur sie ist ein rechtlich eindeutiges Kriterium. Die Teilnahme des Kaisers oder des Papstes am Konzil ist ein eindeutig feststellbares Faktum. Das gleiche kann man nicht von der Ökumenizität des Konzils sagen. Wieviel Teilnehmer sind nötig, damit ein Konzil als ökumenisch bezeichnet werden kann? Wann ist eine Bischofsversammlung repräsentativ für die Gesamtkirche? Welche Sitze müssen unbedingt vertreten sein? In welchem Zahlenverhältnis müssen Ost und West am ökumenischen Konzil teilhaben? Fragen über Fragen, sie wurden im Lauf der langen Geschichte der ökumenischen Konzilien nie befriedigend beantwortet.

Zweitens, die hier vorgelegten Erkenntnisse über die Geschichte des Begriffs des Partikularkonzils scheinen uns auch von Bedeutung zu sein für die Frage nach der Verwurzelung des Konziliarismus im Denken der Dekretisten. Brian Tierney plädiert bekanntlich für die Ableitung des Konziliarismus aus dem Korporatismus der genannten Kanonisten[145]. Dieser These muß nicht unbedingt widersprochen werden. Aber es ist daneben auf andere Ansätze im Denken der Dekretisten hinzuweisen, die die These des amerikanischen Gelehrten sicher nicht stützen. Ein solcher anderer Ansatz ist der hier vorliegende. Wenn unsere Analysen zutreffen, dann verdankt das Generalkonzil seinen Wesensunterschied zum Partikularkonzil gerade dem Umstand, daß es per definitionem ein Papstkon-

[144] Summa *Tractaturus Magister*, zitiert bei *Sieben*, Mittelalter 243, Anm. 46: concilium aliud generale cui interest dominus papa vel legatus eius ad hoc missus. Vgl. auch Summa Parisiensis, zitiert bei *Sieben*, ebd. 241, Anm. 37.

[145] *B. Tierney*, Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955.

zil ist. Sein absoluter Vorrang gegenüber der Partikularsynode, am deutlichsten greifbar im Attribut der Unfehlbarkeit, kommt ihm im Denken der Dekretisten aufgrund der Teilnahme des Papstes zu. Ohne den Papst ist ein Konzil, gleich welcher Größe und sei es das Konzil des ganzen Erdenrunds, eben eine Partikularsynode, als solche fehlbar und keineswegs das höchste Leitungsorgan der Kirche, dem der Papst unterzuordnen wäre. Von dem hier deutlich werdenden Denkansatz her führt kein noch so verschlungener Pfad zum Konziliarismus, zu einer wie immer auch gearteten Überordnung des Konzils über den Papst.

Nach diesem Exkurs in das Hochmittelalter zurück zu unserer ursprünglichen Frage: eignet sich der Begriff Partikularkonzil, um uns das in den beiden ersten Abschnitten erhobene Selbstverständnis der altkirchlichen nicht-ökumenischen Synode vor Augen zu stellen?

Die Antwort kann u. E. nur lauten: die Anwendung des Begriffs auf östliche Synoden des zweiten bis sechsten Jahrhunderts und auf westliche Konzile bis zum zwölften Jahrhundert stellt einen Anachronismus dar und verstellt den Blick auf die Idee und das Selbstverständnis der betreffenden Synoden der genannten Jahrhunderte. Die hier in Frage stehenden Synoden verstehen sich nicht als „Teil-" oder „Lokalkonzilien", als wesentlich von der ökumenischen Synode verschieden, als grundsätzlich mit geringeren Rechten ausgestattet, als nicht zuständig, Glaubensfragen zu entscheiden. Im Maße sich Synoden als Ereignis von Konsens verstehen und im tatsächlich erzielten Konsens den eigentlichen Grund ihrer Autorität und ihres Anspruchs auf Gehör und Gehorsam sehen, ist gar keine Wesensunterscheidung zwischen Konzilien mehr möglich. Die Eigenart des Ökumenischen Konzils besteht dann lediglich darin, den Anspruch, allgemeinen Konsens darzustellen, schon a limine zu erheben. Tatsächlich aber kann es vorkommen, daß nicht das mit diesem Anspruch von Anfang an auftretende, sondern das sogenannte Partikularkonzil diesen Anspruch tatsächlich einlöst. Hat es dann viel Sinn, das letztgenannte Konzil Partikularsynode zu nennen? Im frühen Mittelalter konnte man sogar solche Konzilien mit dem gleichen Namen wie die Versammlungen der Gesamtkirche, eben als *concilia universalia* bezeichnen[146].

Wenn man überhaupt dem sogenannten Partikularkonzil der Alten Kirche eine einheitliche Bezeichnung geben will, dann bietet sich dafür ein Terminus an, der viel adäquater ihr Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Es ist die vom Konzil von Antiochien (328) aufgebrachte Selbst-

[146] Libri Carolini 4,28; MGH. Conc 2,227,27: Cum ... duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis aut dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est quod faciunt, et fortasse dici potest universale, quoniam, quamvis non sit ab universi orbis praesulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat. Näheres hierzu bei *Sieben*, Alte Kirche 334–335.

bezeichnung σύνοδος τέλεια bzw. *concilium perfectum*. Der Terminus hat den Nachteil, daß er sich nach dem Willen seiner Schöpfer eigentlich nur auf die Provinzialsynode bezieht und daß er nicht einmal in dieser Bedeutung allgemein verbreitet war. Er hat aber andererseits den Vorteil, daß er den von diesem Konzilstyp erhobenen Anspruch, im Normalfall Letztinstanz einer Ortskirche zu sein, hervorragend zum Ausdruck bringt. Das hat der große Kenner des altkirchlichen Konzilsrechts, Hinkmar von Reims, klar erkannt. Er verwendet den Terminus *concilium perfectum* zur Bezeichnung seiner eigenen Provinzialsynode, um deren relative Autonomie sowohl gegenüber dem Papst als auch gegenüber der weltlichen Macht zur Geltung zu bringen. Er will mit dieser Bezeichnung sagen: nicht erst das vom Papst berufene Generalkonzil, nicht erst die vom König versammelte Nationalsynode, auch schon die vom Metropoliten einberufene Provinzialsynode ist ein zur Gesetzgebung befugtes, in diesem Sinn „perfektes" Konzil[147]. Hinkmar konnte sich mit seinen Vorstellungen über die relative Autonomie einer Ortskirche und ihres Konzils nicht durchsetzen, die Entwicklung ging über ihn hinweg. Aber man kann nicht leugnen, daß nicht unser, sondern sein Begriff vom Provinzialkonzil in Kontinuität zu dem der Alten Kirche steht und daß deswegen auch seine Bezeichnung, nämlich *concilium perfectum*, das betreffende Konzil adäquater kennzeichnet als unser Terminus *concilium particulare*.

[147] Vgl. *Sieben*, Mittelalter 96–97.

ThPh 63 (1988) 230–241

Erat vir unus (1 Sam 1,1) in der Auslegung der Väter

Eine Kurzformel zu Weg und Ziel asketischen Strebens

Von Clemens Maria Kasper O. Cist.

Schlägt der Leser das erste Buch Samuel zur Lektüre auf, so wird ihm nicht in den Sinn kommen, daß dem ersten Vers auch nur irgendeine theologische Bedeutung zufiele: *Es war ein Mann aus Ramatajim* ... Mit dieser Annahme trifft er bei den nach dem Urtext angefertigten Übersetzungen durchaus das Richtige. Eine Besonderheit, die zunächst unscheinbar und nur philologischer Art zu sein scheint, gelangte in diesen Vers erst durch die Übersetzungen ins Griechische (nicht jedoch LXX!) und, davon abhängig, ins Lateinische und stellt ihn mit einem Mal in ein Gefüge theologischer, anthropologischer, ethischer und mystischer Gedankengänge. Soweit ich sehe, verdankt sich diese Vorgehensweise vor allem einer Quelle: Origenes; nur in seiner Übersetzung kann der Vers überhaupt Gewicht erlangen. Das griechische Original seiner Homilie zu 1 Sam ist verloren gegangen. Sie existiert in einer vermutlich von Rufin angefertigten lateinischen Übersetzung[1] und inspirierte so einige Väter des Westens: Philippus († 455), einen Schüler des Hieronymus, Faustus von Riez († 490), Gregor d. Gr., Pseudo-Isidor und Beda, die mit Ausnahme von Faustus 1 Sam 1,1 in Schriftkommentaren nach der Vorgabe des Origenes behandeln. Es soll im folgenden zunächst dem philologischen Befund nachgegangen und daran anschließend die Bedeutung des Verses in den genannten Dimensionen bei den einzelnen Vätern dargestellt werden.

1. Der Text

a) Der Urtext und die Bedeutung von *'aeḥād*

Im hebräischen Urtext findet sich in 1 Sam 1,1: *waj^{e}hi 'iš 'aeḥād.* In den semitischen Sprachen kann das Adj. 'aeḥād verschiedene Bedeutungen annehmen. Es fungiert als Kardinal-, Ordinal-, und Distributivzahl[2]. Als Zahladjektiv oder Adverb übernimmt es Bedeutungen wie ‚einzig', ‚einmalig', ‚hervorragend', ‚allein', ‚gleich', ‚einheitlich', ‚ganz', ‚ungeteilt'. Diesem Gebrauch schließt sich von selbst die theologische Bedeutung an: es dient der Bezeichnung des einen und einzigen Gottes in seiner Einzigartigkeit und Einheit (vgl. das Schema Israel, Dt 6,4), die im Gegensatz zur Vielheit und Zerrissenheit der Schöpfung und anderer Götter steht[3].

Im geschöpflichen Bereich kann es für Einheit und Einmaligkeit (des Volkes etwa) durch Erwählung stehen, für Gleichheit untereinander durch Einmütigkeit („wie ein Mann", Num 14,15, u.ö., „mit einer Stimme", Ex 24,3), für ursprüngliche Einheit oder, in der prophetischen Verkündigung, für das zukünftige Einswerden des Geschaffenen, aber auch für das Alleinsein als Unwert (Koh 4,7–12).

All das scheint bei unserer Stelle nicht zuzutreffen, ist jedoch für die Weiterverwendung in den Übersetzungen mitzubedenken. *'aeḥād* kann, und das wird schließlich die Bedeutung dieser Stelle sein, seit der Prosa der salomonischen Zeit als unbestimmter Artikel erscheinen. An einer parallelen Stelle, in Job 1,1, fällt es, da es nicht notwendig stehen muß, deswegen auch weg.

---

[1] GCS 33: diese Ausgabe wird im folgenden mit Seite und Zeile zitiert. – Baehrens, der Herausgeber, spricht sich für eine Übersetzung Rufins aus.

[2] Über die Verwendung des Wortes vgl. bei *Gesenius,* Hebräisches Handwörterbuch ^{17}(1915), 22.

[3] *Lohfink/Bergmann,* Art. *'aeḥād* ThWAT, I, (1973) 210–218, *G. Sauer,* THAT, I, (1978) 104–107.

b) Griechische Fassungen und die Bedeutung von εἷς

Die LXX hatte hier noch das richtige Empfinden, wenn sie *'aeḥād* als unbestimmten Artikel faßte und ihn folgerichtig nicht übernahm noch übernehmen konnte: ἄνθρωπος ἦν. Einzig in der Hexapla des Origenes findet sich die Variante καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἷς[4], was zugleich die wörtlichste Übersetzung des hebräischen Textes ist. Unter dem zuletzt genannten Einfluß des semitischen Sprachgebrauchs setzte sich im Koinegriechisch das Zahlwort εἷς zunehmend an die Stelle des unbestimmten Artikels oder indefiniten Pronomens (τίς)[5]. Ausdrücklich läßt Origenes diese Möglichkeit nicht zu und schiebt auf diese Weise, wie seine Auslegung zeigt, der Verwendung von *'aeḥād* eine ursprünglich nicht intendierte Absicht unter. (Man vergleiche wieder Job 1,1, wo in keiner der griechischen Fassungen εἷς steht, sondern τίς). So schwingt zunächst einmal der ganze grammatikalisch-verbale und theologische Bedeutungsreichtum, der sich zu *'aeḥād* fand, auch bei εἷς mit[6]. Gleichzeitig werden – bei Origenes zumal – die theologischen Implikationen durch den ntl. Gebrauch erweitert. Es geht vor allem – durch Paulus herausgearbeitet – um die Einmaligkeit des Erlösungswerkes des einen Menschen, Christus (Röm 5,12–18).

In dem einen Ursprung (Apg 17,26) und in Adams Fall ist die schicksalsmäßige Einheit der Menschen begründet, die in Jesus Christus – einer für alle und einmal für allemal – aufgenommen und überhöht wird. Christus hat die alte Heilsordnung zerschlagen, „hat die trennende Scheidewand niedergerissen und aus beiden eins geschaffen ... einen neuen Menschen in einem Leib" (Eph 2,14–16). An diese Überlegungen und weitere Einheitsformeln besonders aus Eph und Jo werden bereits zu biblischer Zeit (ethische) Forderungen geknüpft, angefangen von der Bewahrung der kirchlichen Einheit im Kampf mit Häresie und Kirchenspaltung, bis hin zu Fragen der Sittlichkeit (z.B. Röm 15,6; Phil 1,27; 2,2; 1 Kor 6,16; Eph 5,31–33: Begründung der Monogamie; Mk 10,9: Scheidung als Rückfall in die Dualität). Das Urchristentum teilte die gemeinantike Bevorzugung von Einheit und die negative Einschätzung von Vielheit: Alle Einheitsformeln lassen sich somit paränetisch verwenden.

Metaphysische und mystische Implikationen sind dem εἷς des NT noch nicht präsent. Die Einzigartigkeit Jesu wird an seiner einzigartigen geschichtlichen Stellung sichtbar gemacht[7] und nicht durch Spekulationen über seine metaphysische Wesensart. Das wird erst die Frucht der Begegnung von Mittel- und besonders von Neuplatonismus und Christentum und dann der aufbrechenden trinitarischen Diskussion sein.

Von Einheitlichkeit und Einheit der Gemeinde, der Glieder in und an dem einen Leib, dessen Haupt Christus ist, spricht Paulus in einem durchaus geschichtlichen und unmystischen Sinn (Röm 12,5). Christus steht in der Einheit mit dem Vater und zieht die Seinen in die neue und endgültige Gemeinschaft (Jo 17,23; 17,11)[8] durch das einmalige Sterben des εἷς ἄνθρωπος (Jo 11,50.52; 18,14).

---

[4] Leider hat *Bo Johnson*, Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta, Lund 1963, zu dieser Variante keine Notiz.

[5] *H. D. Betz*, Art. εἷς, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, Stuttgart 1980, 969–971. *E. Schwyzer*, Griechische Grammatik II, 27, München 1950.

[6] Vgl. etwa *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament, II, München 1924, 28–30 (zu Mt, 29 = Dt 6,4); *Stauffer*, Art. εἷς, ThWNT, II, Tübingen 1935, 432–440; 432: „meist bedeutet es *einzig, einmalig, einzigartig, alleingültig, einheitlich, einer von zweien oder vielen, nur einer.* Die theologische Bedeutung tritt am prägnantesten hervor in der häufigen Formel vom einen Gott. <...> Es ist kein Gott neben ihm. Vollends ist er für das Gottesvolk der Einzige. In dem einen Gott kommen Ursprung und Ziel der Welt, in dem einen Christus Geschichte und Heilsgeschichte zur Einheit. εἷς steht jeder Zwiespältigkeit entgegen und unterstreicht das Entweder-Oder-Verhältnis zwischen Gott und Widergott. Es stellt die elementare und unanastastbare Einheit der Ehegatten ins Licht und weist zugleich hinaus auf eine höhere Henosis, die Einheit mit dem Kyrios." S. auch *Oepke*, Art. ἕν ebd. 534–539.

[7] *Stauffer* 437: „Es ist der Punkt an dem alle Linien der Geschichte sich schneiden. Es steht im Mittelpunkt der Geschichte, darum ist es ebenso einzigartig wie allentscheidend".

[8] *Oepke*, (Anm. 6): „Die Formeln sind im Ganzen unekstatisch. Nach Jo 6,56 14,23; 15,1 mag man sie im weiteren Sinn mystisch nennen; es ist aber an persönlich sittliche Willensgemeinschaft gedacht".

c) Die lateinischen Fassungen

Nur wer die hexaplarische Rezension der LXX kannte, fand zu der Auslegung, die Origenes prägte. Hiernoymus setzt in der Vulgata – ob an Origenes oder direkt am hebräischen Text orientiert, läßt sich nicht entscheiden – *fuit vir unus.* Ambrosius etwa, der in seinem Lukaskommentar zwar Origenes benutzt, schreibt bei 1 Sam 1,1 nur *fuit vir*[9], Cassiodor in der Übersetzung der Antiquitates Judaicae des Josephus: *fuit homo*[10]. Ihnen bleibt mit der grammatikalisch korrekten Fassung eine weitere und tiefere Auslegung des Verses somit verschlossen. Die zu vergleichende Stelle Job 1,1 hat in der Fassung des Hieronymus ebenso nur *vir erat* – bei anderen Versionen der Vetus latina, die eng am griechischen Text arbeiten, findet sich wie dort allenfalls das indefinite Pronomen *quidam*[11].

Zwar ist bereits in der Antike, vor allem dann in der Spätantike und im Vulgärlatein, die Entwicklung zum unbestimmten Artikel *unus* festzustellen[12]. Allein die in den klassischen Sprachen noch gebildeten Väter ignorieren diese Möglichkeit und eliminierten entweder das „ungrammatische" *unus* vollständig oder wandten sich einer bewußt theologischen Deutung nach dem Vorbild der Origenes Homilie zu. Immerhin tritt *unus* auch im Lateinischen zu Substantiven, wenn der Begriff der Einheit im Gegensatz zur Vielheit mit Nachdruck hervorgehoben werden soll[13].

Ansonsten geht der grammatikalische und theologische Bedeutungsgehalt von *unus* nicht über den des griechisch-neutestamentlichen von εἷς hinaus. Das ist nicht verwunderlich, da Sprache und Theologie sich an griechischen Vorgaben entwickelten und oft einfach übernommen wurden.

In allen drei Sprachen finden wir zur Zeit der Entstehung der Texte (Übersetzungen) eine Entwicklung, die die Verwendung eines unbestimmten Artikels beim Substantiv als grammatikalisch korrekt zuläßt. Was in dieser Weise im hebräischen Text ganz „absichtslos" stehen konnte, ist in den griechischen und lateinischen Versionen entweder nach dem Sprachgefühl der klassischen Sprache weggelassen oder aber bewußt, und damit nicht mehr als Artikel, gesetzt worden, um eine ganz bestimmte christliche Auslegung zu schaffen. Es gibt keine Verwendung eines εἷς oder *unus*, in 1 Sam 1,1 innerhalb eines größeren Kontextes, dem dann nicht eine eigene Auslegung folgte.

2. *Die Auslegung*

a) Origenes

Der philologische Hintergrund und die theologischen Entwicklungen bestimmen die Auslegung des Origenes, die sich in seinem erhaltenen Schriftum nur in der lateinischen Sam. Homilie findet[14]. Gleich zu Beginn zeigt er, daß er um die philologische Besonderheit der hebräischen und der griechischen Versionen weiß: „Zunächst ist es mir nicht verborgen, daß in anderen Abschriften ‚erat vir quidam' steht. Aber in denen, die ich für die besten halte, findet sich: ‚erat vir unus'. Darin stimmten auch die Juden, die im übrigen widersprechen, mit uns überein" (5,16).

Dann folgt die eigentliche Auslegung. Das *vir unus* wird zum Titel: „Sieh zu, ob nicht das zum Lob des Gerechten gehört, daß von ihm gesagt wird: ‚erat vir unus'"

---

[9] CChr. SL 44, 77,42.

[10] *F. Blatt,* Kopenhagen 1958, 350, 11.

[11] Vgl. z. B. den anonymen Job-Kommentar in PG 17, 371–522; 375 A: *vir quidam, quidam vero, utpote ex omnibus singularis.*

[12] *J. B. Hofmann,* Lateinische Grammatik 2 (München ²1972), 191–195. Belege bis hin zu Caesar bei: *J. Ph. Krebs / J. H. Schmelz,* Antibarbarus der lateinischen Sprache 2, Basel ⁶1888, 632.

[13] Vgl. *H. Menge,* Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik, Leverkusen ¹¹1953, 151.

[14] Vgl. Biblia Patristica III (Origène) Paris 1980. – *M. Stenzel,* Das erste Samuelbuch in den erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament, ZAW 61 (1945/48) 30–43; zu 1 Sam 1,1 ebd. 34.

(5,20). Über den negativen Weg wird die ethische Forderung an den Hörer herangetragen: „Wir, die wir noch Sünder sind, können diesen Ruhmestitel noch nicht haben, weil jeder von uns nicht ‚unus' ist, sondern viele. Es schaue mir doch einer das Gesicht eines solchen an, der bald zornig ist, bald wieder traurig, kurz nachher wiederum lustig und wieder verwirrt und wieder sanft, zu einer Zeit mit den göttlichen Dingen und Taten für das ewige Leben befaßt, ein wenig später aber Sachen treibt, die zur Habsucht oder zu weltlichem Ruhm gehören. Du siehst, wie er, der wohl für ‚unus' gehalten wird, nicht ‚unus' ist; so viele Rollen erscheinen an ihm, wie Arten des Benehmens, da ja auch nach der Schrift sich der Tor ändert wie der Mond (Sir 27,11). So erscheint der Mond zwar wegen der Unveränderlichkeit seiner Substanz einer zu sein, dennoch ist er immer von sich selber verschieden und immer ein anderer, und darum ist er auch nicht eins, sondern viele. So können auch wir, die wir noch nicht weise und vollkommen sind, nicht ‚unus' genannt werden, weil wir ständig unsere Gesinnung ändern und immer Verschiedenes (diversa) begehren und fühlen" (5,21–6,6). Im nächsten Abschnitt der gleichen Homilie heißt es noch markanter: „Wen nämlich viele Dämonen besitzen, ist nicht ‚unus' sondern viele; so sagen nämlich die Dämonen dem, den sie besitzen, daß ihr Name Legion sei (Mt 5,9)" (7,22). Die bereits erwähnte negative Einschätzung der Vielheit in der Antike spiegelt sich hierin wider und erhält eine religiöse Deutung.

Nach der ethischen führt Origenes die „ekklesiale" Dimension an. Wiederum zeigt sich, daß die vorgetragenen Einheitsformeln eine paränetische Verwendung finden; ging es bei „vir unus" zuerst um die Mahnung zur Einheit im Menschen, so nun um die Bewahrung der Einheit der Gemeinde: „Die Gerechten heißen aber nicht nur jeder für sich ‚unus', sondern werden mit Recht auch alle zusammen ‚unus' genannt. Und warum sollten sie nicht alle ‚unus' genannt werden, von denen geschrieben steht: ‚ein Herz und eine Seele' (Apg 4,32)? Eine Weisheit meditieren sie immer, eines bedenken sie, eines fühlen sie, einen Gott ehren sie, einen Jesus Christus bekennen sie als den einen Herrn, von einem Geist sind sie erfüllt. Daher werden sie mit Recht nicht nur eins (unum) genannt, sondern einer (unus), wie der Apostel andeutet, als er sagt: ‚Alle laufen, aber *einer* (unus) erhält den Preis' (1 Kor 9,24). Da siehst du deutlich, daß alle Gerechten einer sind (unus est!), der den Preis erhält" (6,7–13)[15].

Der Dreifaltige Gott wird hier zum einzigen Zielpunkt des Einheitsstrebens, auf den alle und alles hinläuft, in sich geeint durch das Band einer gemeinsamen Verehrung, die alle untereinander zu einem ‚unus' macht. Ebenso ist der Ursprung aller Einheit der unveränderliche Gott. – Zwischen die Darstellung von Ziel und Ursprung setzt Origenes zum ersten Mal das für die Askese so wichtige „imitare Deum": „Denn wahrhaft ahmt der Gerechte, der so ist, den einen Gott nach!" (6,15). Dabei geht es nicht um die „Nachfolge" (Christi) oder das Nachahmen seines Tuns, sondern um Nachahmung von Gottes Wesenheit, die Origenes wie folgt umschreibt: „Denn auch das, was durch den Propheten gesagt wird: ‚Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein Gott (unus Deus)' (Dt 6,4), scheint mir nicht bloß die Zahl eins (unus) zu meinen, da Gott doch offenbar über alle Zahl erhaben zu denken ist, sondern vielmehr muß er als Einer (unus) verstanden werden, weil er niemals aus sich selbst ein anderer werden kann, d.h. sich niemals verändert, niemals in etwas anderes übergeht, so wie David es von ihm bekennt: ‚Du aber bist derselbe selbst, und deine Jahre fallen nicht dahin' (Ps 101,28). Das wird auch in dem Satz erkannt, in dem geschrieben steht: ‚Ich bin der Herr, Euer Gott, und ich ändere mich nicht' (Mal 3,6). Unveränderlich also ist Gott, und wird deswegen ‚unus' genannt, weil er sich nicht ändert. So wird auch der Nachahmer Gottes (imitator Dei), der Gerechte, der nach seinem Bild (imago) geschaffen ist (Gen 1,26), ‚unus' genannt, wenn er zum Vollkommenen gelangt ist" (6,16–25). Zu dieser Nachahmung hat der Mensch durch die Schöpfungsgnade auch wirklich die Kraft. Origenes berührt damit die anthropologische Komponente dieses Verses, an die er wieder eine

[15] Die Schriftstellen, die hier alle komprimiert erscheinen und der Interpretation des ‚unus' dienen, tauchen fast alle einzeln und für sich kommentiert in griechischen Kommentarfragmenten wieder auf. Vgl. zur Auffindung Anm. 14.

indirekte Forderung knüpft: „Wenn der Gerechte in den Tugenden das Höchste erreicht, verändert er sich nämlich nicht mehr, sondern bleibt immer ‚unus'. Denn solange einer in Bosheit ist, wird er in Vieles geteilt und in Verschiedenes (diversa) zerstreut, und solange er in den vielen Arten der Bosheit ist, kann er nicht ‚unus' genannt werden" (6,26–29).

Zum Verständnis der anthropologischen Dimension dieses Verses muß auf andere Stellen im Werk des Origenes hingewiesen werden. Die Auswahl faßt vor allem die Texte ins Auge, die für die Wirkungsgeschichte im lateinischen Westen von Einfluß waren, also den „lateinischen Origenes". Dabei muß immer bedacht werden, daß wir ihn dann nur durch die purgierende, aktualisierende Brille des Rufin lesen, der in seine Übersetzung auch apologetische Interessen einfließen ließ.

Wichtig ist das Zitat Gen 1,26 in diesem Zusammenhang. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Seit Irenäus und Clemens werden dabei die Begriffe „imago" und „similitudo" entgegen biblischer Absicht inhaltlich verschieden gedeutet[16]. Der Mensch empfing bei der Schöpfung die Würde des Bildes Gottes. Träger der „imago" ist der homo interior (de princ. IV,4,9)[17]. Die Kennzeichen des göttlichen Bildes sind daher nicht in der vergänglichen, körperlichen Gestalt zu erkennen, sondern in der Klugheit des Geistes, in Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Weisheit, Bildung, kurz im ganzen Reigen der Tugenden, die Gott wesenhaft sind (de princ. IV,4,10). Davon ist die similitudo zu unterscheiden. Wenn in Gen 1,27/28 nicht von der similitudo die Rede ist, sondern nur von der imago, so deutet das darauf hin, daß der Mensch die letzte Vollendung des Bildes erst am Ende in der völligen Ähnlichkeit Gottes erreichen wird. Diese soll er sich durch eigenen Eifer, durch sein Streben in der Nachahmung Gottes erwerben (de princ. III,6,1)[18].

Das Ähnlichsein wird ihm dann aufgrund eines hohen Grades an Verdiensten von Gott verliehen. Nachahmung Gottes ist also nichts anderes als die Vollendung des im Menschen zugrunde gelegten Bildes Gottes in der similitudo. Origenes verbindet das mit neuplatonischer Mystik: aus der anfanghaften gewissen Verwandtschaft des Menschen mit Gott (de princ. IV,4,10) steigt der vollkommene Gnostiker mit zunehmender Angleichung an Gott durch Vermehrung der Tugenden zur Unio mit ihm, zum Einswerden (unus) empor, bis schließlich Gott selbst alles in allem sein wird (1 Kor 15,28). Gott und Menschen werden einer (de princ. III,6,1). Das unus fieri ist die höchste Stufe der similitudo[19].

Auf die Sam. Homilie zurückkommend bedeutet das: Wie Gott als der Eine der Vielfalt der Erscheinungswelt gegenübersteht, so soll der Gerechte in seiner Nachahmung zur Einheit emporsteigen, und zwar zunächst zur notwendigen Einheit in sich selbst durch Tilgung der Sünden, die noch Vieles sind, um sodann die von Gott geschenkte imago zu vervollkommnen und durch immer größere Angleichung an Gott (similitudo) in der Mehrung der Tugenden mit Gott eins zu werden, zur Unio mystica zu gelangen.

Ein Weiteres ergibt sich aus der Lesart des Rufin zu dieser Stelle (in de princ.). Im Zusammenhang mit der unus-Thematik in de princ. III,6 flicht er[20] mehrfach Jo 10,30 und 17,21 ein: „Wie du und ich eins sind, so sollen auch diese in uns eins sein". Damit beabsichtigt er zweierlei. Einmal hebt er durch die häufige Betonung und Wiederho-

---

[16] Vgl. *L. Scheffczyck*, Ursprung, Fall und Erbsünde, HDG II, 3a (1), (1981) *H. Martin*, Art. Ebenbildlichkeit, RAC 4 (1959), 459–479. *G. B. Ladner*, Art. Eikon, ebd. 771–786; *W. Hess*, Imago Dei (Gen 1,26), BM (1959) 371–400; *G. A. Maloney*, Man, the Divine Icone. The Patristic Doctrine of Man made according to the Image of God, Pecos, New Mexiko 1973. – Zu Or. *H. Crouzel*, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956.

[17] GCS 22, 363ff.

[18] Ebd. 280, 9/16; vgl. ebd. IV, 4, 10: in homine possunt esse per industriam et per imitationem dei.

[19] Vgl. *H. Merki*, Homoiousis Theou, Fribourg 1952; *Völker*, Das Vollkommenheitsideal bei Origenes, Tübingen 1931, besonders 126–134.

[20] Die anachronistische trinitarische Bearbeitung zeigt jeweils *M. Simonetti*, I Principii di Origene, Turin 1968.

lung posthum den (allerdings nicht häretischen) Subordinarier Origenes[21] auf ein postnizänisches antiarianisches Niveau; zugleich aber macht er die Einheit von Vater und Sohn zum Modell der Unio des Menschen mit Gott. Die vertikale Beziehung von Vater und Sohn ergreift auch den sich ethisch mühenden Menschen und wird schließlich in vollendeter Einheit aufgehoben, die in der innertrinitarischen Beziehung und Einheit (unus) ihre Wurzel hat. „Denn wir wissen, was Gott ist, was der Erlöser ist, und wiefern den Heiligen eine Ähnlichkeit (similitudo) mit Vater und Sohn verheißen ist, so daß ebenso wie jene untereinander eins sind, so diese in ihnen eins seien" (de princ. III,6,1).

Der Schluß der Sam. Homilie rundet die ganze Betrachtung mit einer Paränese ab, die zunächst die Einheit in der Gemeinschaft der Heiligen untereinander nach dem Vor-Bild der unveränderlichen Einheit Gottes in sich thematisiert, dann die Vervollkommnung des einzelnen zum vir unus durch asketisches Streben fordert (6,28–7,12): „Weil also dieser wunderbaren Einheit gemäß der Gerechte ‚unus' genannt wird, ja mehrere Gerechte ‚unus' sind, darum ermahnt der Apostel die ganze Kirche mit den Worten: ‚Redet alle eine (idem) Rede und laßt keine Spaltung unter euch aufkommen, seid aber vollkommen in einem Sinnen und in einem Wissen' (1 Kor 1,10). Deswegen wird auch in der Apostelgeschichte gesagt, daß sie ein Herz und eine Seele sei (Apg 4,32). Wenn auch wir etwas ganz Schlichtes (subtilis) betrachten wollen, können wir zur (anderen) Einheit finden. Z. B. wenn ich meine Glieder abtöte (Kol 3,5), damit das Fleisch nicht gegen den Geist begehrt (Gal 5,17) und der Geist nicht gegen das Fleisch. Wenn nicht mehr ein anderes Gesetz in meinen Gliedern ist, das gegen das Gesetz meiner Vernunft streitet und mich gefangenführt in das Gesetz der Sünde (Röm 7,23) – wenn alles, was in mir ist, in ein und demselben Sinn vollkommen ist, und in ein und demselben Geist bewegt wird, dann bin auch ich ein ‚vir unus'". Das „subtilius", das der Mensch denken soll, ist erneut ein Hinweis auf Gott, dessen Wesen nach der Aussage der Väter „simplex, subtilis, sincerus" ist. Der Mensch soll also Gott denken oder nach der Art Gottes und kann damit ‚unus' werden.

Origenes bindet an 1 Sam 1,1 ein ganzes Bündel theologischer Aussagen und schafft durch die internen Beziehungen eine Spiritualität der Einheit: *Gotteslehre:* Der unveränderliche Gott ist Ursprung und vollendetes Bild des ‚unus'. *Schöpfungslehre, Anthropologie:* Der Mensch hat von Beginn seines Daseins an eine gewisse Verwandtschaft mit dem ‚unus' Gottes durch die ‚imago Dei', und damit die Kraft der Nachahmung Gottes und der Vervollkommnung. *Trinitätslehre:* Das (antiarianische) ‚unus' der göttlichen Personen. *„Ekklesiologie":* Die Heiligen, die Gerechten haben durch die eine Verehrung des einen Gottes in einer Weisheit und unter Vermeidung aller Streitereien in der Kirche das ‚unus' an sich verwirklicht, so daß die Vielen dennoch als einer erkannt werden, ein Herz und eine Seele in Christus. *Askese* (Ethik): Der einzelne soll alle divergierenden Strebungen, die Zerrissenheit der Sünde, in der imitatio Dei, der Nachahmung seines reinen und einfachen Wesens, durch sein eigenes asketisches Streben überwinden, um damit das Bild Gottes zur Vollkommenheit der similitudo Dei zu steigern, zum ‚vir unus' zu werden. *Mystik:* Gipfel der Bestrebung ist, von dem ‚unus fieri' im Menschen zum ‚unus fieri' mit Gott nach dem Bild der innertrinitarischen Einheit zu gelangen, zur Unio mystica. *Eschatologie:* Die vollkommene Unio wird am Ende stehen, wenn Gott alles in allem ist: „Dann scheint die ‚similitudo', wenn man so sagen darf, schon über sich hinauszugehen und aus der ‚similitudo' eine Einheit zu werden, offenbar deshalb, weil in der Vollendung und dem Ende Gott alles und in allem ist" (de princ. III,6,1).

Diese Fülle von Deutungen wurde von keinem der Späteren mehr in ihrer Tiefe erreicht. Viele Aspekte wurden verwischt, verschoben oder fielen ganz weg.

[21] Vgl. *A. Grillmeier,* Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979, 108–109. 266–280. 283ff. (Origenismus).

b) Philippus

Bei dem Hieronymusschüler findet sich die Notiz zu 1 Sam 1,1 in seinem Jobkommentar[22]. Philippus ist der erste, der auf den Unterschied der jeweils ersten Verse in beiden Büchern hinweist: „Vir erat in terra Hus, nomine Job. Es wohnte also der große Mann Job im Land Hus, was Trösterin bedeutet". Dann folgt recht unvermittelt: „aber auch Elkana, was Besitz Gottes bedeutet, der Vater des überaus heiligen Propheten Samuel, wird ‚vir unus' genannt. Er wurde nämlich durch Gegensätzliches (diversa) nicht wankelmütig und unstet, sondern stark und unerschütterlich bleibend: ‚erat vir unus' (war er ein ‚vir unus'). Deswegen war er fruchtbar auf dem Berge Ephraim (Ephraim übersetzte man mit frugifer), d. h. in der hohen Betrachtung (contemplatio) der Tugenden, damit er von keiner niedrigen und ‚anbellenden' Regung der Laster von der Höhe seines Geistes heruntergerissen und die Einheit zerstört würde". Nach diesem Exkurs fährt Philippus mit dem Jobkommentar an der gleichen Stelle fort, an der er ihn unterbrochen hatte, ohne wieder auf 1 Sam 1,1 zurückzukommen. In seiner Auslegung ist er nicht von Hieronymus inspiriert, der zu dem ‚vir unus' keine Erklärung liefert – und bei 1 Sam 1,1 „fuit vir unus" schreibt. Philippus liegt nur an der asketischen Haltung des ‚unus', das die Kontemplation und Fruchtbarkeit ermöglicht.

c) Faustus von Riez

Von besonderem Reiz im 5. Jh. ist die Auslegung des Faustus von Riez. Er ist derjenige unter den hier genannten Vätern, der das Gedankengut des Origenes weitestgehend rezipiert, in sein asketisch-anthropologisches System einbaut und darin weiterentwickelt.

Durch eine ganz bewußte wörtliche Gleichsetzung von 1 Sam 1,1 und Job 1,1 werden die Verse austauschbar und erweitern die Möglichkeiten der asketischen Verwendung, die Faustus dann auch nutzt. Er ist der einzige Kirchenvater, der in seiner ep. 6 (ca. 480) bei Job 1,1: „Erat vir unus" stehen hat und nicht wie sonst überall „erat/fuit vir" (ohne das ‚unus'). Damit kann er die Unus-Thematik mit dem Rest von Job 1,1 verbinden, zu dem die asketische Auslegung in der alten Kirche freilich immens ist[23]: „... simplex et rectus ac timens Deum abstinens se ab omni re mala"[24]. In ep. 9 (ca. 478) steht in genau dem gleichen Kontext dann aber, daß es sich bei dem ‚vir unus' nicht um Job, sondern um den Elkana des Samuelbuches handle: „... damit auch auf uns der auffällige Anfang jenes Buches bezogen werden kann, in dem der leuchtende Elkana, was Besitz Gottes heißt, in mystischer Rede ‚vir unus' genannt wird: Es war, so heißt es, ‚vir unus'"[25] (hier fehlt dann natürlich der Rest des Verses Job 1,1, die Auslegung und Verwendung ist jedoch die gleiche wie in ep. 6).

Das „simplex" aus Job 1,1 unterstreicht die Unus-Thematik von 1 Sam 1,1, das „times Deum et abstinens se ab omni re mala" bezeichnet im weitesten Sinn den Weg zum „unus".

Da Faustus keinen Kommentar schreibt, geht es ihm primär nicht um eine Auslegung. 1 Sam 1,1 und Job 1,1 werden in größerem Zusammenhang als Beleg oder Autorität herangezogen. Dieser Zusammenhang soll hier mit den Texten des Faustus dargestellt werden.

---

[22] Der Jobkommentar des Presbyters Philippus, den bereits Gennadius kennt („optimus adiutor Hieronymi", vir. ill. 63; ed. TU 14,1, [1896] 83), findet sich in Pl 26 (1884) 655–850 [in der Ausgabe von 1845: 619–802]; hier: 657 B [620 B]. Zur ersten Information zu Philippus: LThK 8 (1963) 467; dort weitere Literatur; *J. B. Bauer*, Corpora orbiculata – Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus, ZKTh 82 (1960) 333–341; B. weist dort u. a. auf Parallelen zu erhaltenen Origeneshomilien hin, darunter auch zu unserer Stelle. – Der Text des Kommentars von Philippus, der nach dem Zeugnis des Gennadius noch der Verfasser einiger Briefe ist, ist nicht ganz gesichert; vgl. dazu *A. Wilmart*, Cadre du commentaire sur Job du prêtre Philippe, StT 59 (1933) 315–322, sowie *Bauer* 334 (Anm. 12).

[23] Das Vetus-Latina-Institut in Beuron verzeichnet ca. 25 Väter mit über 100 Belegen.

[24] CSEL 21, 198,19; Job 1,1, ist nicht nach der Vulgata zitiert.

[25] Ep. 9 (213,5).

Faustus fährt in beiden Briefen an der zitierten Stelle fort[26]: „‚vir unus', d. h. immer derselbe (semper idem), weil in ihm nichts Zweifelhaftes ist, nichts doppelt (duplex), nichts Hinzugefügtes oder Gegensätzliches (diversum); sondern ihn, den im Stand der Tugenden in unerschütterlicher Ordnung Stehenden, kehrten keine Ereignisse ins Gegenteil, die wechselhaften Zeiten bewegten ihn nicht, noch warf ihn, wie bei Meereswogen, das Wehen des Windes in die tiefsten Abgründe. So soll auch der eifrige Diener Gottes, einzig auf die Stärke des Glaubens gegründet, in eben dem Christus, der in ihm wirkt, bewegt werden, damit er mit immer neuen Tugenden bekleidet werde, Nützliches in den Acker des Herzens pflanze und Schädliches ausreiße. Und weil die Schrift ihren Soldaten befiehlt: ‚wenn du zum Krieg ausziehst und neben der übrigen Beute auch eine junge Frau haben willst, sollst du ihr die Nägel und ihr Haar abschneiden, und so magst du sie ehelichen', so sollen auch wir, umgürtet mit der Furcht Christi, der heiligen Klugheit, die von Gott einfach, unverfälscht und rein (simplex, incorrupta, sincera!) geschaffen wurde, die Klugheit der Welt als Gefangene der geistlichen Weisheit verbinden und, nach dem schonungslosen Entfernen der Laster, abschneiden, was an ihr überflüssig ist. So sollen wir sie uns auf keusche Weise aneignen"[27]. Das umschreibt den asketischen Weg zum ‚unus', die via purgativa. Für die Verknüpfung mit der theologischen Dimension muß eine weitere Stelle herangezogen werden.

In seinem Werk über den Heiligen Geist[28] unterscheidet Faustus den Namen Gottes im allgemeinen von den Namen der drei göttlichen Personen im einzelnen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der allen gemeinsame Name sei: „plenitudo, unus, solus Deus". „Wenn du aber ‚unus' hörst, so wird hier nicht eine Zahl zur Sprache gebracht, sondern unbegrenzte Vollkommenheit. Was ist ‚unus' anderes als ein nicht mitteilbarer Name, den weder ein Späterer noch ein Früherer einholt? Was ist ‚unus' anderes als einfach (simplex), eine nicht zusammengesetzte und ungeteilte Substanz? Was ist ‚unus', wenn nicht unveränderlich und gleich, immer derselbe (semper idem), der niemals von sich verschieden (diversus) sein kann? So bezeichnet also der gemeinsame Name die Einheit, die Eigennamen die Trinität." Die Parallelen zu Origenes sind ganz offensichtlich. Zur trinitarischen Terminologie muß zudem bedacht werden, daß der orthodoxe Vater nach Nizäa und Ephesus in eben dieser Sprache redet. Nicht ausgeschlossen werden kann daher auch der Einfluß von Augustinus' De trinitate, das mit den Werken des Origenes zur Bibliothek von Lérins gehörte, wo Faustus damit Bekanntschaft machte[29].

Faustus deutet hier „unus" mit „simplex" und rückt durch das beinahe gleiche Vokabular in seinen Ausführungen dazu den vollkommenen „vir unus" in die Nähe der Simplicitas Gottes[30]. Die Origenische Antinomie: „unus – multi" wird bei Faustus durch die Verknüpfung der zwei Schriftstellen zu: „simplex – duplex". Dies hat wieder Bedeutung für anthropologisch-asketische und theologische Spekulationen, die auch Faustus miteinander verbindet.

Faustus legt seinen Überlegungen beinahe das gleiche anthropologische Modell der imago-similitudo-Lehre wie Origenes zugrunde. Die unverlierbare imago Dei trägt der

---

[26] Ep. 6 (198,20), ep. 9 (213,8).

[27] Diese Verwendung von Dt 21,10–13 im Zusammenhang mit dem Gebrauch der weltlichen Wissenschaften ist bereits von Hieronymus geprägt worden: ep. 21,13 und 70,2 (CSEL 54, 122. 702) und wurde später von Sidonius Apollinaris in einem Brief an Faustus wieder aufgegriffen: Ep. 9,9,13 (MGH.AA 158). Vgl. *A. Labhardt*, Sur une passage de S. Jérôme; Hommage et reconnaissance, Neuchâtel–Paris 1946, 56–62.

[28] De sp. II,6. CSEL 21; 146,17–24.

[29] Vgl. etwa die Excerpta aus Augustinus, die Vincentius von Lérins auf der Insel anfertigte (CChr.SL 64, 199–231) oder auch seine langen Ausführungen zum „Fall Origenes" in seinem Commonitorium, das genauere Kenntnis origenistischer Schriften voraussetzt (ebd. 147–195). Zu den Quellen des Faustus vgl. *M. Simonetti*, Le fonti de Spiritu Sancti di Fauste de Riez, SicGym 29 (1976) 413–425.

[30] „simplex" als Gottesprädikation findet sich in Verbindung mit „sincerus et purus" in de gr. II,9 (79,6); de sp. (II,1 (131,21); ep. 8 (208,23).

Mensch, gleich ob gut oder böse, in der anima[31]. Ihre Kennzeichen sind: Unsterblichkeit, freier Wille, Einsicht, Vernunft, Weisheit[32]. Davon ist die similitudo zu unterscheiden, die Faustus in De gratia, II,9, beschreibt[33]: „Weil Gott Güte, Erbarmen, Geduld und Gerechtigkeit ist, wird man, je mehr man gerecht, gut und geduldig erfunden wird, sich um so mehr als Gott ähnlich erweisen, dessen Ähnlichkeit (similitudo) man nicht im Aussehen, sondern in den Tugenden besitzt. Und deshalb heißt es von Gott, er ist schlicht, einfach, rein (subtilis, simplex, sincerus). ‚Einfach' deshalb, weil ihm nichts von außen beigefügt, nichts von anderswoher angetragen wurde, sondern in ihm ist Kraft, Wesen und Wesenheit (virtus, essentia, substantia). Und so ist Gott, was er hat; der Mensch hat diese Gaben aber nicht, wenn er sie nicht erwirbt. Wenn Gott also gerecht und Gerechtigkeit ist, barmherzig und Barmherzigkeit, gut und Güte, so kann der Mensch zwar gerecht, nicht aber Gerechtigkeit sein, barmherzig, nicht aber Barmherzigkeit, gut, nicht aber Güte, weil er das nicht von Natur aus hat, sondern durch Schenkung. Im Menschen ist Geschenk, was in Gott Natur ist, in ihm ist geschaffen, was in jenem ungeschaffen ist. Deshalb erscheint mit Recht der Stand des Menschen als ein zweifacher *(duplex status hominis)*, dem diese Tugenden so eingepflanzt sind, daß sie bisweilen verloren und erlangt werden". Damit ist der „status hominis" – aus anderen Gründen zwar als bei Origenes – nicht „unus/simplex", sondern „duplex", der Mensch kann aber – genau wie bei Origenes – durch vermehrtes Streben und Angleichung an die göttlichen Tugenden in der similitudo zur simplicitas Gottes gelangen. In der monastischen Sprache des Faustus[34] heißt das, die Einheit der „uterque homines", des inneren und des äußeren zu wirken, so daß der innere Mensch stets die äußerlich geleistete Askese innerlich nachvollzieht und lebt, und damit (wie Gott?) das ist, was er tut. Das hier bereits erreichbare Ziel ist dann die Übereinstimmung von homo interior und homo exterior. Der Weg dorthin führt der seinshaften Duplizität des Menschen gemäß über die zwei Arten der Askese, der äußeren, die sich in Fasten, Wachen und Abstinenz verwirklicht und der „inneren, die erhabener und kostbarer ist: die Regungen des Geistes zu lenken, die unvernünftigen Verirrungen und die rebellischen Aufstände des Geistes in den sich widerstreitenden Gedanken einer einzigen Herrschaft zu unterwerfen, die Ansteckung der Schlechtigkeit wie ein todbringendes Übel aus dem inneren Menschen auszuspeien. Die Seele aber durch die Fluten der verschiedenen (diversus) Versuchungen mit dem Steuer der Standhaftigkeit zu lenken und gegen die dunklen Leidenschaften wie gegen häusliche Feinde einen Kampf mit der Kraft des zürnenden Glaubens zu führen, die leeren Sorgen von sich zu stoßen und sich der schädlichen Gespräche und Begierden, durch die der Teufel genährt wird, zu enthalten. Dann durch Sanftmut, Geduld und Ruhe das Bild (imago) Gottes im Antlitz des inneren Menschen vervollkommnen, so daß den Mann, der Geistliches und Göttliches denkt, die Traurigkeit nicht zerbricht, die Ausgelassenheit nicht auflöst, sondern sich sein Herz, das in der Furcht Gottes feststeht (stabilis), als unerschütterlich erweist"[35]. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist der vollendete „vir unus", wie das nun angefügte Zitat Job 1,1 (in ep. 6) oder 1 Sam 1,1 (in ep. 9) klarstellt. So schließt Faustus den anthropologischen Gedankenkreis mit asketischen Forderungen zur monastischen Ataraxia oder Apatheia. – Den theologisch-trinitarischen bringt er in ep. 8 zum Abschluß, (die auch die gleichen Ausführungen zur Anthropologie enthält wie de gratia), nicht ohne daran ebenfalls eine Paränese anzuschließen[36]: „Und so ist Gott weder vermischt noch in eigene Personen geteilt, *eine* Kraft und ungeteilte Macht. Und wie er durch die Zeiten hindurch in seiner Subsistenz dreifach (triplex) ist, weil ja jeder für

[31] De gr. II,8 (76,1/5).

[32] De gr. II,9 (78, 28/29; 79,12.25).

[33] De gr. II,9 (79,2ff.); vgl. die gleiche Stelle in ep. 5 (193,10/20 und ep. 8 (208,22–209,10), sowie die Vorlage aus de princ. IV,4,10 (363,22/28) und III,6,10 (280,14), s. bei Anm. 17 und 18.

[34] Homiliae ad monachos: CChr.SL 101A, 427–530.

[35] Vgl. Hom ad mon. II, ebd. 429 = ep. 6 (198) und ep. 9 (212,17/28).

[36] Ep. 8 (209, 19/28).

sich subsistiert, so ist er doch in seiner Substanz einfach (simplex), weil einer nicht sich selbst vorausgehen kann, noch ein Späterer einen Früheren aufnimmt. Daher nehmen auch wir von dieser simplicitas an, wenn in uns nichts Dissonantes ist, nichts Vielfältiges oder Gegensätzliches (diversus), wenn wir erstreben, immer derselbe (semper idem) in Christus durch lobenswertes Mühen und festgegründete Gesinnung zu sein, damit wir unveränderlich im Guten uns durch steten Fortschritt verbessern" (Wortspiel mit: immutabilis und immuto). Durch Wortgleichheit und schlichte Gedankenassoziation bringt Faustus immer wieder beide Themenkreise in Verbindung miteinander und stellt dabei nur scheinbar gedankenlos die Wesenheit Gottes und das Wesen der trinitarischen Einheit dem Menschen zur imitatio auf dem Weg zum vir unus vor.

Die frühe ep. 7, die Faustus noch als Abt auf Lérins verfaßte (440), macht die Verschiebung der trinitarischen Argumentation seit Rufin (Origenes) noch deutlicher. Es geht – seit Nestorius und Ephesus – weniger oder nicht nur um die arianische Frage, die Rufin noch mit den Johannesstellen behandelte, die Frage des Einsseins von Sohn und Vater, sondern um die der Einheit im Sohn selbst: „Weil wir wissen, daß es eine einfache (simplex) Person und eine doppelte Substanz (duplex) in Christus dem Herrn gibt, wollen wir so die vollkommene und untrennbare Scheidung Gottes und des Menschen (in Ihm) bekennen"[37]. Eine solche Einheit soll und kann der Mönch, der gemäß der conditio humana in seiner Art duplex ist, auf den geschilderten Wegen erreichen.

Zusammenfassend scheinen drei Aspekte das „unus" bei Faustus zu bestimmen: Das „unus" *der Gotteslehre*, manifestiert in Namen: unus, solus Deus, in seinem Wesen simplex, sincerus, purus; *im trinitarischen Streit;* gegen Arius: in der Subsistenz triplex, in der Substanz simplex, unus; gegen Nestorius: Christus in Persona simplex in der Substanz duplex; *in Anthropologie und Askese:* der Mensch hat durch seine Geschöpflichkeit einen duplex status, kann ihn jedoch durch Askese (via negativa) überwinden und zum vir unus werden, d. h. sowohl die sinceritas Gottes wie auch das simplex Christi erlangen, in der Ablegung aller Zerrissenheit, Spaltung und Dissonanz in seinem Wesen.

Da Faustus aber weniger die vertikalen Bewegungen von Vater und Sohn wie Rufin zu einem früheren Zeitpunkt der trinitarischen Diskussion anspricht, sondern mehr die Einheit in Christus dem Menschensohn, beleuchtet er auch nicht *die* Bewegung des Menschen zu Gott, die die Unio mystica zum Ziel hat, die bei ihm überhaupt nicht zur Sprache kommt; Faustus ist mehr praktischer Asket denn Mystiker. Neben der imitatio Dei geht es ihm um die imitatio Christi, d. h. wiederum um die imitatio seines Wesens, das im Menschen zweierlei (duplex), Göttliches und Menschliches, in Einheit (unus/simplex) verbindet. So soll nun der Mensch das Göttliche in sich (imago) mit dem Menschlichen (homo exterior) zur similitudo Dei in Harmonie vereinen.

Die eschatologische Komponente einer Alleinheit am Ende fehlt bei Faustus; das kann mit dem mönchischen Milieu zusammenhängen, das in einer steten Spannung von Praegustatio und Parusieerwartung steht. Ebenso vermißt man den ekklesialen Aspekt bei ihm. Dem konservativen, von der Anachorese her kommenden und ihr stets mehr als dem Zönobium verbundenen Faustus ging es auch als Bischof noch hauptsächlich um die persönliche Vervollkommnung.

d) Gregor der Große

Gregor bringt eine letzte, bisher ungenannte Variante der Auslegung[38]; diese aber gleich mit solcher Vordringlichkeit, daß alle anderen dahinter zurücktreten. Er fragt sich zunächst, ob das „unus" bei „fuit vir" nicht überflüssig sei (superfluus vel frustra), da man ja wisse, daß ein jeder Mann nicht zwei seien, sondern einer (unus). Bei Job 1,1 heiße es ja schließlich auch nur „vir erat", ebenso in Lk 1,5 „fuit sacerdos nomine Zacharias" und nicht „sacerdos unus". Aber der Verfasser war eben nicht nur ein Schrei-

[37] Ep. 7 (204, 19/23).

[38] In librum primum Regum expositionum libri 6 (ca. 594/8); hier: I,2, CChr.SL 144, 56/57. Vgl. dazu *P. Verbraken*, Le commentaire de St. Grégoire sur le premier livre des Rois, RBen 66 (1956) 159–217.

ber, sondern ein Prophet und wußte daher, von wem die Geschichte so spreche. So dürfe man nicht glauben, daß er unbeabsichtigt oder gegen allen Brauch der biblischen Schriftsteller so geschrieben habe. Was über den historischen Schriftsinn hinausgeht, das sagt die Allegorie dem katholischen Glauben. Gregor deutet den Satz typologisch: Christus ist nicht mehr nur ein Beispiel eines „vir unus", er *ist* der „vir unus" aus 1 Sam 1,1, und er ist damit auch der einzige „vir unus". (Gregor vermeidet in dem Abschnitt, in dem er dieser allegorischen Auslegung folgt, sorgfältig, den Elkana zu nennen!). Daher bekennt auch die ganze Kirche „Deus et homo unus est Christus". Durch „vir unus" werde aufs deutlichste gezeigt, daß eine und dieselbe Person Gottheit und Menschheit in sich vereine. „Unus" impliziere zugleich die Unvergleichlichkeit des Erlösers, denn er allein gibt die Gaben der Erlösung. Mit einer Reihe von Schriftzitaten aus dem Alten und Neuen Testament unterstreicht Gregor dann nur noch die „excellentia" und die „singularitas" Christi.

Wenn hier auch noch trinitarische Terminologie auftaucht, so scheint sie doch gegenüber der früheren an Kraft und Unmittelbarkeit verloren zu haben und ist zur Formelsprache erstarrt. Das Entscheidende bleibt die typologische Deutung, in deren Dienst diese Formelsprache und die Schriftbelege treten.

e) Beda Venerabilis

Der Abschluß[39] der Auslegungsgeschichte von 1 Sam 1, in der alten Kirche sei mit Beda angegeben, der in seinem Samuelkommentar (ca. 716)[40] die bisherigen Ausführungen zusammenfaßt. Er folgt zunächst Gregor: „Die erste, typologische Lesart der Samuelstelle bezeichnet ein und denselben Herrn Jesus Christus, den Erlöser und Richter von Synagoge und Kirche". Es folgt unvermittelt Eph 4,5: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott". Dieser „vir unus", das ist der Mensch Christus, hat sich eine Bleibe in den Herzen der Gläubigen bereitet, die sich von allem Erdhaften abwenden, das Weltliche in sich töten und sich nach dem Licht der Weisheit sehnen. Er, Christus, ist nach dem Liber interpretationis Hebraicorum nominum des Hieronymus, nach dem sämtliche Eigennamen des Verses übersetzt werden, und nach Spr 8,22 die „possessio Dei" (= Elkana; s.o.)

Weiter mit den Worten Gregors geht er auf das „frustra et superfluus" von „unus" ein und wehrt sich – mit Origenes – gegen die, die entgegen des hebräischen Urtextes, ein „quidam" sehen wollen. Denn „unus" ist hier ein Ruhmestitel (titulum laudis, s. Origenes) dessen, der nach apostolischer Lehre feststeht, immer erfüllt ist im Dienst des Herrn und nicht von jedem Wind der verschiedenen Lehren umhergetrieben wird. Er ist wie die Sonne, während der Törichte wie der Mond erscheint (Sir 27,12, s. Origenes). Aber nicht nur ein einzelner aus der Menge des Vollkommenen trägt diesen Namen, sondern alle, die in der Nachahmung dessen stehen, der immer derselbe ist (Ps 101,28), und damit zu einem Herz und einer Seele werden (Apg 4,32), verdienen so genannt zu werden. Umgekehrt ist auch nicht nur die Menge der Verworfenen durch verschiedene Irrtümer in mehrere Personen oder viele Sünder (multi) geteilt, sondern jeder einzelne von ihnen in sich selbst durch die vielfältigen Bewegungen der Seele: Das Herz des Toren ist in sich gegensätzlich (dissimilis; Spr 15,7), ein Mann mit geteilter Seele (vir duplex animo), unbeständig auf all seinen Wegen (Jak 1,8). Der Begründer und Schöpfer allen Friedens ist jener „vir unus", von dem gesagt wird: „Höre, Israel, der Herr, Dein Gott, ist ein einziger Gott". Den gleichen Namen (aeque) trägt derjenige, der nach der einen Weise singt: „Eines erbitte ich mir vom Herrn, dieses suche ich, daß ich im Hause des Herrn wohnen kann alle Tage meines Lebens" (Ps 67,7; 26,4).

Beda ist dem Text der Origenes-Homilie wohl am nächsten, dessen tiefere Verflech-

[39] Die Auslegung des Ps.-Isidor: Appendix ad libros Regum, ist ein knappes Exzerpt, das abschnittsweise, dann aber wörtlich, Origenes benutzt, es ist daher unselbständig und bringt keine neuen Aspekte (PL 83, 425 A). Der Hauptkommentar des Isidor hat in 1 Sam 1,1 nicht „unus".

[40] In primam partem Samuhelem, CChr.SL 119, 11–12.

tungen ja erst durch den Vergleich mit anderen Stellen sichtbar und durch die Verwendung bei Faustus bestätigt wurden. Die trinitarische Dimension fehlt im 8. Jh. nach Abschluß des Dogmas nun vollständig, ebenso die kompliziertere anthropologische und eschatologische des Mystikers Origenes. Bedas Kommentar steht am Ende der Untersuchung: Ihm ging es um den Erhalt der aus der Patristik überkommenen Lehre nach der Form der allegorischen und moralischen Deutung der Väter.

Der unscheinbare Vers 1 Sam 1,1 verdankt seine erstaunliche Auslegung nur einem philologischen Irrtum, vermutlich des 2. oder 3. Jhs. Den griechischen und lateinischen Vätern war dies mehr oder weniger bewußt; sie haben diesen „Fehler" jedoch genutzt, um daran eine Spiritualität zu entwickeln, die fast alle Bereiche der Theologie, je nach dem Stand der Diskussion, umgreift und sie mit ethischen Forderungen zur (asketischen) Lebensführung verbindet. Der „unus" ist nicht nur Bild Gottes, der „vir unus" ist nach der Allegorie Christus, das „unus fieri" wird *zum Weg und zum Ziel* der Askese in der imitatio (des Wesens und der Einheit) Gottes, Christi und der Heiligen. Die Hörer sollen in sich selbst und in der Gemeinschaft das „vir unus" wirken. Gerade die Verwendung von 1 Sam 1,1 außerhalb eines Kommentarwerkes bei Faustus zeigt seine Bedeutung innerhalb einer „theologischen Spiritualität".

ThPh 63 (1988) 242–251

Zur empiristischen Deutung der Identität von Personen als Kontinuität

Von Edmund Runggaldier S. J.

0. Einleitung

Sind wir nach einer radikalen Änderung unseres Charakters, nach einer Bekehrung oder nach einem schweren Autounfall noch dieselben? Die plausible Antwort auf diese Frage lautet: Wir sind zwar nicht mehr die gleichen, wohl aber noch dieselben. Was ist nun ausschlaggebend dafür, daß wir im Laufe unseres Lebens trotz der vielen Änderungen dieselben bleiben? Was sind die Bedingungen dafür, daß wir in den verschiedenen Zeitpunkten unserer Existenz mit uns selbst identisch bleiben?

Wenn hier von Identität die Rede ist, so ist damit nicht die synchrone, sondern die diachrone Identität gemeint. Gefragt wird nicht, unter welchen Bedingungen Identitätsbehauptungen der Form „a = b" zu ein und demselben Zeitpunkt wahr sind, sondern der Form „a zu t_2 = b zu t_1". Für die synchronen Identitätsbehauptungen gilt das Leibnizsche Prinzip der Gleichheit aller Eigenschaften des Identischen: Wenn „a = b" wahr ist, so muß all das, was wahrheitsgemäß von a ausgesagt werden kann, auch von b wahrheitsgemäß ausgesagt werden können und umgekehrt. Ob diese Bedingung auch für die wahren Identitätsbehauptungen im diachronen Sinn zu gelten habe, ist umstritten. Die Tatsache, daß sich Personen im Laufe ihrer Existenz ändern, scheint aber klar dafür zu sprechen, daß sie nicht erfüllt sein kann. Daher wird von der Mehrheit der analytischen Philosophen vorausgesetzt, daß die Gleichheit der Eigenschaften des Identischen für diachrone Identitäten nicht gelten könne. Eine Ausnahme bildet Brody[1]. Er meint, man müsse die Referenz der Ausdrücke für Personen so deuten, daß sie sich über die gesamte Geschichte oder zeitliche Existenz einer Person erstreckt. Aufgrund einer solchen Deutung der Referenz habe das Leibnizsche Prinzip auch für diachrone Identitäten zu gelten. Wenn a eine Person ist, die zu t_1 existiert, und b eine, die zu t_2 existiert, so können sie nur dann identisch sein, wenn a auch zu t_2 und b auch zu t_1 existieren. Wenn sie tatsächlich identisch sind, so werden sie sich in den verschiedenen Zeitpunkten ihrer Geschichte in ihren Eigenschaften auch immer decken. Aufgrund dieser Überlegungen und allein aufgrund dieser Deutung der Referenz von „a" und „b" ist die These plausibel, daß der Unterschied zwischen diachroner und synchroner Identität kein prinzipieller ist.

Inwiefern sind aber Identitätsaussagen überhaupt sinnvoll? Wittgenstein meint: „Beiläufig gesprochen: von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts."[2] Demgegenüber sei betont, daß die Verschiedenheit der Glieder der Identitätsbeziehung allein im Denken oder in den verschiedenen Identifizierungsmethoden, die mit den Termini verbunden werden, gründet. Wahre Identitätsaussagen sind unter der Rücksicht sinnvoll und informativ, als durch sie vermittelt wird, daß sich die singulären Termini in ihrer Referenz decken, daß sie sich auf dasselbe beziehen[3]. Gerade wegen der Verschiedenheit der Bedeutungen der singulären Termini wissen die Sprecher einer Sprechergemeinschaft oft nicht, daß die Referenz dieselbe ist. Dieses Wissen ist in den meisten Fällen ein rein faktisches. Identitätsaussagen haben die Funktion, dieses Wissen zum Ausdruck zu bringen und zu vermitteln.

Was sind nun die Bedingungen für die Wahrheit der Behauptung, daß eine Person zu t_2 dieselbe sei wie zu t_1? Trotz der durch Brody erfolgten Relativierung des Unterschieds zwischen synchroner und diachroner Identität bringt uns in diesem Fall das

---

[1] *B. A. Brody,* Identity and Essence, Princeton 1980, 20–23.

[2] T. 5.5303.

[3] *Runggaldier,* Zeichen und Bezeichnetes, Berlin/New York 1985, 60.

Leibnizsche Prinzip nicht viel weiter. Es ist nämlich offenkundig, daß ein und dieselbe Person ihre Eigenschaften im Laufe ihrer Geschichte ändert.

Untersucht werden sollen hier lediglich die Antworten, die als *empiristisch* gelten. Als empiristisch sollen all die Deutungen der Identität von Personen gelten, die von Querschnitten der Geschichte oder von den augenblicklichen Phasen (stages) einer Person ausgehen und für die nicht die Person in ihrer zeitlichen Einheit ontologisch grundlegend ist[4]. Die Person in ihrer zeitlichen Existenz oder Geschichte ist für empiristisch gesinnte Denker nichts anderes als die Summe aller dieser augenblicklichen Phasen. Ontologisch primär können Personen nur insofern sein, als sie im Augenblick leben. Empiristen oder Positivisten neigen nämlich auch in der Deutung der Einheiten im räumlichen Sinn dazu, die einzelnen Eindrücke oder Sinnesdaten als ontologisch primär anzusehen und aus diesen die Gegenstände als räumliche Einheiten zu ‚konstruieren'. Für sie ist die Einheit durch die Zeit eines Gegenstandes letztlich das Ergebnis eines bestimmten Zusammenhangs der einzelnen augenblicklichen Phasen des Gegenstandes. So wie man aus den gegebenen räumlichen Daten verschiedene räumliche Einheiten bilden kann, so könne man auch aus den Phasen je nach Anordnung verschiedene Folgen oder verschiedene Geschichten konstruieren.

Empiristisch gesinnte Autoren fassen die zeitliche Einheit nicht als gegeben auf, sondern als abgeleitete Größe, als Ergebnis von Relationen zwischen den einzelnen augenblicklichen Phasen. In der Deutung und Explizierung der dafür ausschlaggebenden Relationen unterscheiden sie sich erheblich. Nicht alle lassen lediglich intersubjektiv anwendbare Kriterien für die Relationen zwischen den einzelnen Phasen von Personen zu. Bereits die klassischen Empiristen, Hume und Locke, akzeptierten Relationen zwischen rein mentalen Gegegenheiten, zwischen Erfahrungen.

1. Identität als Kontinuität des Körpers

Verschiedene empiristische Autoren rücken körperliche Kriterien in den Mittelpunkt[5]. Wenn wir wissen wollen – so lehren sie –, ob eine gewisse Person dieselbe ist wie diejenige, mit der wir es in der Vergangenheit zu tun hatten, so haben wir uns nach körperlichen Kriterien zu richten. Im Alltag gelte ganz selbstverständlich, daß die körperliche Identität für Personen nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für die Identität von Personen ist. Hier soll zunächst angenommen werden, daß dem so sei. Selbst in diesem Fall treten aber Schwierigkeiten auf. Worin besteht nämlich die rein körperliche Identität durch die Zeit? Sie kann sicher nicht in der Identität der Bestandteile oder ganz allgemein des Stoffes des Körpers bestehen. Wir wissen, daß unsere Zellen ständig ausgetauscht und erneuert werden. Auch im Fall von Artefakten rechnen wir mit der Möglichkeit der graduellen Ersetzung ihrer Bestandteile, ohne daß sie die Identität aufheben würde. Worin besteht aber dann die körperliche Identität durch die Zeit?

Weit verbreitet ist die plausibel erscheinende Antwort, daß die körperliche Identität in der *Kontinuität*, d. h. in der stetigen Folge der zeitlichen Phasen eines Gegenstandes, besteht. Die Stetigkeit in der Folge würde zwar Änderungen zulassen, aber nur graduelle. Die letzten Phasen der Geschichte eines körperlichen Gegenstandes müßten demnach nicht den ersten ähnlich sein. Die zeitlich nahen und die einander angrenzenden Phasen müßten aber in der Relation der *qualitativen* und *raumzeitlichen Ähnlichkeit* zueinander stehen. Die Relation zwischen den angrenzenden Phasen von Personen, die konstitutiv für die Identität ist, wäre nach dieser Auffassung die der Ähnlichkeit. Da die Ähnlichkeit keine transitive Relation ist, könnte durch diese Deutung auch die Identität zwischen einem Erwachsenen und einem Baby expliziert werden, obwohl es zwischen den beiden wenig Ähnlichkeit geben mag. Was für die Identität ausschlaggebend ist, ist nach dieser Deutung lediglich die Ähnlichkeit zwischen den zeitlich nahen Phasen.

---

[4] Einige namhafte Vertreter dieser Deutung sind: *D. Parfit, D. Lewis, D. Dennett, J. Perry.*

[5] Siehe *B. Williams,* Personenidentität und Individuation, in: Probleme des Selbst, Stuttgart 1978, 7–36.

Verschiedene Überlegungen zeigen aber, daß die Stetigkeit der Folge der Phasen unter der Rücksicht der qualitativen und raumzeitlichen Ähnlichkeit ganz allgemein für die Identität weder notwendig noch hinreichend ist[6]. Die qualitative und raumzeitliche Kontinuität oder Stetigkeit ist nicht notwendig, da es Fälle gibt, in denen wir abrupte Veränderungen zulassen, die in unseren Augen die Identität nicht aufheben. Denken wir an Bäume, die gestutzt werden, oder an Maschinen, die zerlegt und wieder zusammengesetzt werden. Eine vom Uhrmacher zerlegte und wieder zusammengesetzte Uhr ist für uns immer noch dieselbe Uhr, auch wenn ihre qualitative und raumzeitliche Kontinuität unterbrochen wurde. Besagte Kontinuität ist auch nicht hinreichend. Wir können nämlich verschiedene Folgen von Phasen von Gegenständen verfolgen, die alles eher als Phasen ein und desselben Gegenstandes sind. Die qualitative und raumzeitliche Kontinuität allein reicht nicht aus, um kontinuierliche Folgen als Kandidaten für durch die Zeit identische Gegenstände auszuweisen. Das allgemeine Problem besteht darin, daß wir durch kontinuierliche Schritte jederzeit von einem ganzen Gegenstand zu jedem beliebigen seiner Teile übergehen können und von jedem beliebigen seiner Teile zu jedem anderen Teil. Würden wir uns lediglich auf die einfache Kontinuitätsanalyse verlassen, so hätten wir keine Verfolgungsregel für die zeitliche Laufbahn ein und desselben Gegenstandes. Wir hätten keine Basis, von der aus wir urteilen könnten, was womit identisch ist.

Um die Identitätsproblematik von gewöhnlichen Gegenständen im Zusammenhang mit der Kontinuitätsanalyse besser erläutern zu können, erfindet Hirsch ein Beispiel einer fiktiven alternativen Sprache mit alternativen Identitätsbedingungen für Autos[7]. In dieser Sprache spricht man nicht von Autos, sondern von Inautos oder Ausautos. Mit Inautos sind die und nur die Autos gemeint, die sich innerhalb einer Garage befinden, mit Ausautos die und nur die Autos, die sich außerhalb einer Garage befinden. Verläßt also ein Auto in unserem Sinn die Garage, so wird der alternative Sprecher den Vorgang auf folgende Art beschreiben: Das Inauto bewegt sich in Richtung Ausgang, wo es zu schrumpfen beginnt, bis es aufhört zu existieren; sobald allerdings das Inauto zu schrumpfen beginnt, entsteht ein Ausauto, das immer größer wird, bis es die Größe des ursprünglichen Inautos erlangt. In der alternativen Sprache ist das neue Ausauto nicht identisch mit dem Inauto, obwohl es ihm ähnlich ist und sich mit ihm in den Eigenschaften deckt.

Das Beispiel der In- und Ausautos mag dem Beispiel der alternativen Identitätskriterien der Hasen ‚Gavagai' aus Quines Beispiel einer radikal fremden Sprache entsprechen. Auch wenn ‚Gavagai' mit unserem Ausdruck ‚Hase' übersetzt werden muß, da die radikal fremden Sprecher auf die Anwesenheit eines Hasen mit ‚Gavagai' reagieren, so kann nach Quine nicht bewiesen werden, daß die Sprecher mit ‚Gavagai' Hasen in unserem Sinne meinen. Sie könnten den Ausdruck so verwenden, daß er auf alternative Haseneinheiten, die anderen Identitätsbedingungen unterliegen, zutrifft[8]. Der Zweck des Beispiels der In- und Ausautos soll aber nicht der sein, die prinzipielle Möglichkeit alternativer Identitätsbedingungen verständlich zu machen, sondern aufzuzeigen, daß wir anhand von Kontinuitätskriterien allein keine Möglichkeit haben, derartig abweichende Alternativen aus unserer gängigen Art zu sprechen auszuklammern. Kontinuitätsüberlegungen allein geben uns nicht die geringste Ahnung, weshalb der Raum-Zeit-Weg des schrumpfenden Inautos nicht der Laufbahn eines Gegenstandes in unserem gängigen Sinn entsprechen kann. Daß uns die Alternative mit In- und Ausautos so drastisch abweichend vorkommt, ist ein greifbares Zeichen dafür, daß die einfache Analyse unseres gängigen Begriffs der Identität von physikalischen Gegenständen als qualitative und raumzeitliche Kontinuität nicht adäquat ist. Eine minimale Bedingung für die Adäquatheit der Identitätsanalyse müßte die sein, daß durch sie die Abweichungen solch drastischer „Ganzes-Teil-Laufbahnen" ausgeschlossen werden.

---

[6] *E. Hirsch,* The Concept of Identity, Oxford 1982, 7–33.
[7] Ebd. 32f.
[8] *W. v. O. Quine,* Word and Object, New York 1960, 26–35.

Ein Ausweg aus dem Dilemma scheint sich aus der Berücksichtigung der Art oder der *Sorte* des jeweiligen Gegenstandes nahezulegen. Von abweichenden Raum-Zeit-Wegen sprechen wir nämlich dann, wenn Gegenstandsphasen einer Sorte mit Gegenstandsphasen einer anderen verbunden werden. Grundlegend für unsere gängige Auffassung der Identität von Gegenständen ist die Intuition, daß ein bestimmter Gegenstand trotz seiner Änderungen immer ein Gegenstand derselben Sorte bleibt und bleiben muß. Die Laufbahn eines Gegenstandes besteht für uns aus Gegenstandsphasen derselben Sorte.

Die sinnvolle Verwendung von „sortalen" Ausdrücken, von Ausdrücken, die angeben, welcher Sorte etwas ist, setzt aber bereits voraus, daß auch die Identitätsbedingungen zumindest ansatzmäßig bekannt sind. Wer nämlich weiß, welcher Art oder Sorte ein Gegenstand ist, weiß in groben Zügen auch, was für seinen zeitlichen Beginn und sein zeitliches Ende bestimmend ist. Wer die Sorte oder die ‚ousia' eines Individuums kennt, weiß auch, zumindest prinzipiell, wie er die Laufbahn des Individuums während der Dauer seiner Existenz verfolgen kann.

Die Explizierung des Identitätsbegriffs anhand der körperlichen Kontinuität unter Berücksichtigung der Sorte mag zwar hilfreich sein. Sie setzt aber die Aspekte voraus, die je nach Sorte für die Identität ausschlaggebend sind. Die angedeuteten Überlegungen zeigen somit, daß selbst für die Explizierung der zeitlichen Identität von rein körperlichen Gegenständen anhand des so plausibel erscheinenden Kontinuitätsbegriffs Schwierigkeiten auftauchen. Um zu wissen, was für die Identität eines menschlichen Körpers ausschlaggebend ist, muß ich wissen, welcher Art dieser Organismus ist. Zu diesem Wissen gehört auch ein rudimentäres Wissen darüber, welche Phasen für Phasen eben dieses einen Körpers gehalten werden können und in welchem Sinn sie eine zeitliche Einheit ergeben.

Sollte es trotz der erwähnten Schwierigkeiten dennoch gelingen, eine plausible und adäquate Explizierung der körperlichen Identität durch die Zeit aufgrund empiristischer Voraussetzungen zu entwickeln, so blieben aber für die Klärung der Frage nach der personalen Identität noch andere prinzipielle Schwierigkeiten übrig. Vielleicht mag die These plausibel klingen, daß die körperliche Identität – wie immer man sie fassen mag – notwendig für die personale Identität ist. Wie sieht es aber mit der These aus, daß sie auch hinreichend sei?

2. Identität als Kontinuität der ‚Software'

Um aufzuzeigen, daß körperliche Identitätskriterien hinreichend für die Identität von Personen sind, müßte das Verhältnis von Körper und Person geklärt werden. Daß wir faktisch jedem Körper eine und nur eine Person zuordnen, ist kein hinreichender Grund, um zu dem Schluß zu stehen, es müsse so sein. Warum sollte es inkohärent oder undenkbar sein, daß sich mehrere Personen in ein und demselben Körper abwechseln? Was meinen wir, wenn wir sagen, wir hätten einen Körper oder dieser Körper gehöre mir? Swinburne versucht derartigen Fragen nachzugehen und aufzuzeigen, daß die Vorstellung von Personen, die in alternativen Verhältnissen zum Körper oder zu Körpern stehen, nicht von vornherein inkohärent ist[9]. Wer rein körperliche Kriterien für die Identität von Personen anwendet, müßte nachweisen, daß er hinreichende Gründe dafür hat. Warum sollte er als ganz selbstverständlich voraussetzen dürfen, daß der zeitliche Anfang und das Ende des Körpers zusammenfallen müssen mit dem Anfang und dem Ende einer und nur einer Person?

Selbst bestimmte materialistisch gesinnte Philosophen[10] wollen zwischen den Identitätsbedingungen für Personen und denen für Körper unterscheiden. Bestimmte Materialisten neigen nämlich dazu, den Geist und das Mentale im Menschen *funktionalistisch* zu deuten. Geistige und mentale Zustände werden von ihnen durch die funktionalen Relationen bestimmt zwischen den Reizungen der Wahrnehmungsorgane

[9] *R. Swinburne,* The Coherence of Theism, Oxford 1977, 105.

[10] Siehe *Shoemaker,* in: Personal Identity. Hg. S. Shoemaker/R. Swinburne, Oxford 1984, 67–132.

und dem Verhalten. Das popularisierende Bild für das Verhältnis zwischen Person und Körper ist das Verhältnis zwischen ‚software' und ‚hardware' eines Computers. Wie sich die Maschine verhält, welche Operationen sie ausführt, welche Probleme sie löst, wie sie auf Fragen antwortet, all das ist von ihrem ‚Geist' abhängig, nämlich von ihrer ‚software'. Erst durch die ‚software', durch das Programm, ‚weiß' sie, was sie wie zu tun hat. Die funktionalistische Deutung des menschlichen Geistes ist zwar wesentlich komplexer. Das popularisierende Bild soll aber aufzeigen helfen, daß die Idee des Körpertausches von einem materialistisch gesinnten Funktionalisten nicht abgelehnt werden muß. Ein und dieselbe ‚software' kann nämlich für verschiedene Maschinen verwendet werden. Sie kann somit ihren ‚Körper' wechseln, um beim Vergleich zu bleiben.

Materialistisch gesinnte Autoren arbeiten auch mit ‚science fiction'. Dennett z. B. lädt uns ein, uns vorzustellen, ein Mensch sei am Mars gestrandet. Das Raumschiff sei irreparabel. Die Kommunikationsabteilung mit der Teleklonabteilung und dem Teletransporter funktioniere aber noch. Wie kann er sich retten? Nur durch den Teletransporter. Wenn er in die Kabine des Teletransporters steigt, so wird sein Körper rasch und schmerzlos zerlegt. Die Maschine fertigt von ihm Molekül für Molekül einen Bauplan an, um ihn zur Erde zu strahlen. Durch die übermittelte Information wird dann fast zur selben Zeit die entsprechende Maschine auf der Erde aus den nötigen Atomen eine genaue Entsprechung des zerlegten Astronauten herstellen. In Dennetts Worten: „Du hast nichts mehr zu verlieren. Also baust du den Sender auf, knipst den entsprechenden Schalter an und steigst in die Kabine. 5, 4, 3, 2, 1, Zisch! Du öffnest die Tür vor dir und trittst aus der Empfängerkabine des Teleklon hinaus in die sonnige, vertraute Atmosphäre der Erde. Du bist wieder zu Hause, kein bißchen mitgenommen durch deinen teleklonischen Langstreckensturz vom Mars."[11]

Derjenige, der in unserem Beispiel aus der Kabine am anderen Ende des Teletransporters steigt, ist in allem dem auf dem Mars Gestrandeten gleich. Er hat nicht nur dieselben körperlichen, sondern auch dieselben mentalen Eigenschaften. Vom Körper können wir aber nicht sagen, daß er derselbe ist, obwohl er per suppositionem in allem dem ursprünglichen Körper gleich ist. Er ist nicht derselbe, weil er aus ganz neuen Molekülen besteht. Dadurch aber, daß dieser neue Mensch per suppositionem dieselben Gedächtnisinhalte und dieselben mentalen Eigenschaften hat, erhebt sich die Frage, ob er dieselbe Person mit demselben Ich sei. Er denkt ja von sich selbst so wie die Person vor der Zerlegung ihrers Körpers auf dem Mars. Für einen Materialisten kann die Antwort durchaus eine positive sein. Für die Identität einer Person genüge, wie aus dem erwähnten Beispiel hervorgeht, die Identität der funktionalen Zusammenhänge.

3. Identität und die Identitätstheorien

Paradoxerweise kann also auch von Materialisten die Ansicht vertreten werden, daß die Kontinuität oder Identität des Körpers für die Identität einer Person weder hinreichend noch notwendig ist. Auch wenn die eineindeutige Zuordnung von Körper und Person im Alltag selbstverständlich ist, so müßte die Ansicht, daß die körperliche Identität notwendige und hinreichende Bedingung für die Identität der Person ist, dennoch begründet werden. Zum Teil wird das durch bestimmte Varianten der sogenannten *Identitätstheorien* begründet, also jener Theorien, nach denen mentale Zustände oder Ereignisse immer identisch sind mit irgendwelchen körperlichen oder neurophysiologischen Gegebenheiten.

Thomas Nagel, der große Sympathien für das Anliegen der Identitätstheorien zeigt, meint aber, sie würden den subjektiven Aspekt des Mentalen außer acht lassen, der die ganze Leib-Seele-Problematik erst richtig zum Problem macht. Wird der Aspekt des Subjektiven nicht beachtet, so mag zwar das Problem des Verhältnisses zwischen Mentalem und Körperlichem relativ leicht in den Griff zu bekommen sein. Gerade der Aspekt des Subjektiven macht aber das Problem erst interessant. Zum Mentalen gehört

[11] Einsicht ins Ich. Hg. Douglas R. Hofstadter/Daniel C. Dennett, Stuttgart 1986, 11.

nämlich der Aspekt des subjektiven Erlebens wesentlich dazu. Nagel versucht das in seinem Aufsatz „Wie es ist, eine Fledermaus zu sein“ [12], aufzuzeigen. Auf der Ebene der neurophysiologischen Untersuchungen, auf der Ebene der wissenschaftlichen Erkenntnis, können wir einiges über die Fledermaus ausfindig machen. Wir wissen, daß die Fledermaus nicht so wahrnimmt wie wir, daß sie ein radarartiges Sensorium hat. Wenn wir aber versuchen, uns vorzustellen, wie eine Fledermaus wahrnimmt, so können wir uns höchstens vorstellen, wie es für uns wäre, auf die alternative Art einer Fledermaus wahrzunehmen. Wir können uns aber nicht vorstellen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein und von der Warte einer Fledermaus aus die Welt zu erleben. Die Tatsache, daß wir uns nicht vorstellen können, wie es ist, als Fledermaus zu erleben, impliziert nicht, daß es diese subjektive Art der Fledermäuse nicht gibt. Die Tatsache, daß dieser subjektive Aspekt, der Welt zu begegnen, durch wissenschaftliche Untersuchungen nicht adäquat gefaßt werden kann, impliziert nicht, daß es diesen Aspekt nicht gibt. Würden die Fledermäuse aufgrund der Tatsache, daß sie sich nicht vorstellen können, wie es ist, als Mensch die Welt zu erleben, zu dem Schluß kommen, daß es diese typisch menschliche Art, die Welt zu erleben, nicht gibt, so würden sie einem groben Fehler verfallen. Entsprechendes gilt für unsere Annahmen über die Fledermäuse. Für Nagel macht nun gerade der subjektive Aspekt des Erlebens das Problem des Verhältnisses zwischen Mentalem und Physikalischem erst richtig zum Problem. Offenkundig hängt unsere rudimentäre Auffassung von der persönlichen Identität auch mit unserer subjektiven Art, die Welt zu erleben, zusammen.

Was die Identitätstheorien besonders in Frage zu stellen scheint, ist zudem die Tatsache, daß man von Mentalem sehr vieles aussagt, was man von Physikalischem nicht aussagen kann. Wenn z. B. Peter von einem Alptraum in Schrecken versetzt wurde, so kann man nicht sagen, der entsprechende neurale Zustand, mit dem der Traum laut Identitätstheorien identisch sein soll, habe ihn erschreckt [13]. Neuralen Zuständen oder Abläufen kommt die Eigenschaft nicht zu, Personen in Schrecken zu versetzen. Um somit glaubhaft die These vertreten zu können, daß Mentales mit Neurophysiologischem in jedem Fall identisch ist, braucht es eine Theorie, durch die erklärt wird, inwiefern zwei Gegebenheiten auch dann noch miteinander identisch sind, wenn man von der einen Bestimmungen aussagt, die man unmöglich von der anderen aussagen kann.

Als charakteristisch für Mentales im Unterschied zu Physikalischem werden häufig die direkteren Zugangsmöglichkeiten der Betroffenen selbst angegeben. Von sich selbst können nämlich Personen unmittelbar feststellen, ob ihnen bestimmte Emotionen oder Gedanken zukommen. Von Dritten können sie es oft nur auf Umwegen feststellen, wenn es ihnen überhaupt gelingt, zu solchen Feststellungen zu gelangen. Von den unterschiedlichen Zugangsbedingungen mag nun gesagt werden, sie seien bloß unterschiedliche *epistemische* Gegebenheiten, die lediglich unseren Modus zu erkennen betreffen. Wer kann uns aber hindern zu fragen, ob die unterschiedlichen Bedingungen nicht doch in der Sache selbst verankert sind oder auf verschiedene Aspekte der Sache selbst zurückzuführen sind? Mentales ist den Trägern selbst nicht so gegeben wie dritten Personen. Die unterschiedliche Gegebenheitsweise des Mentalen ist für das Mentale wesentlich und ergibt sich aus dem Aspekt des subjektiven Charakters des Mentalen. Problematisch ist es, wenn die Gegebenheiten, derer wir uns unmittelbar bewußt sind, die wir unmittelbar in uns wahrnehmen, mit Gegebenheiten identisch sein sollen, für die genau das nicht gilt. Wenn zugegebenermaßen nicht alles, was für das Mentale gilt, auch für das entsprechend Physikalische gelten soll, so muß aber doch einiges davon gelten. Wo sollen wir nun die Grenze ziehen zwischen dem, was nicht für beide, und dem, was für beide zu gelten hat? Irgendwo müssen wir eine Grenze ziehen, soll die Behauptung der Identität überhaupt einen Sinn haben oder soll ihre Gültigkeit

---

[12] In: Analytische Philosophie des Geistes. Hg. B. Bieri, Königstein/Taunus 1981, 261–275.

[13] *J. Margolis,* Persons and Minds, Dordrecht 1978, 34f.

überhaupt überprüft werden können. Margolis meint sogar, daß die Schwierigkeiten mit den Identitätstheorien deshalb so groß seien, weil keine der ausgezeichneten Bestimmungsweisen oder Identifizierungsmethoden des Mentalen geeignet ist, Physikalisches zu identifizieren, und umgekehrt keine der Identifizierungsmethoden des Physikalischen geeignet ist, Mentales zu identifizieren[14].

Um Identitäten zu überprüfen, wird im Normalfall – dem Leibnizschen Prinzip entsprechend – untersucht, ob das, was vom einen ausgesagt wird, auch vom anderen ausgesagt werden kann und umgekehrt. Ein derartiges Vorgehen kommt für die Überprüfung der Identitätstheorie aus den oben erwähnten Gründen nicht in Frage. Für die Begründung oder Verteidigung der Identitätstheorie braucht es somit eine andere Strategie. Für die Behauptung, daß Mentales mit Physikalischem identisch ist, sind andere Gründe gefragt. Einer der ausschlaggebenden theoretischen Gründe, die zur Identitätstheorie führen, ist der Glaube an die kausale Geschlossenheit des Physikalischen und der Glaube an die kausale Wirkung mentaler Gegebenheiten auf Physikalisches. Die zwei philosophischen Standpunkte werden gerade durch die Identitätstheorie miteinander verträglich: Mentales wirkt deshalb, weil es letztlich mit Physikalischem identisch ist. Kann man sich aber mit Margolis im Gefolge von Kim nicht fragen, ob denn diese postulierte Identität lediglich in einer bestimmten Korrespondenz bestehe zwischen mentalen und physikalischen Zuständen?[15] Warum sollte die gefragte Beziehung gerade eine Identitätsbeziehung und nicht eine schwächere Entsprechungsbeziehung sein?

Identitätstheorien mögen eine bestimmte Plausibilität haben, solange für Mentales lediglich Empfindungen genommen werden. Sobald man aber für Mentales eindeutig *intentionale* Phänomene nimmt wie bestimmte Gedanken oder Wünsche, dann werden die Identitätstheorien intuitiv unplausibler. Nach den Identitätstheorien – unabhängig davon, ob sie stärker oder schwächer sind – muß ein bestimmter Gedanke, den ich habe, identisch sein mit irgendeinem neurophysiologischen Ablauf. Davidson meint zwar, man könne das annehmen, auch wenn man wisse, man werde nicht in der Lage sein, ausfindig zu machen, mit welchem physikalischen Ablauf der Gedanke identisch ist[16]. Wer aber tatsächlich glaubt, daß die zwei Gegebenheiten identisch sind, müßte zumindest prinzipiell ahnen können, wie man die angenommene Identität ausfindig machen könnte. Wer kann aber von sich annehmen, eine solche Ahnung zu haben?

Daß wir keine Ahnung haben, wie eine solche Identität beschaffen sein sollte oder wie man sie ausfindig machen könnte, geht hauptsächlich aus Überlegungen hervor, die bei den neurophysiologischen Abläufen ansetzen. Wenn bestimmte Gedanken tatsächlich mit neurophysiologischen Abläufen identisch sein sollten, so müßten wir uns prinzipiell vorstellen können, wie man von einem bestimmten neurophysiologischen Ablauf ausfindig machen könnte, mit was für einem Gedanken er identisch ist. Wer diesen Einwand gegen die Identitätstheoretiker erhebt, muß ihnen nicht eine starke Version ihrer Identitätstheorie unterstellen. Selbst wenn sie lediglich „token-identities" vertreten, darf ihnen die Frage gestellt werden, wie sie sich vorstellen könnten, mit welchen Gedanken die einzelnen neurophysiologischen Abläufe identisch sein sollten. Die typisch mentalen Charakteristika eines Gedankens oder eines Gedankenablaufs sollten durch die Gleichsetzung nicht verschwinden, auf sie sollte wieder rückgeschlossen werden können.

Die Rückführung der Identität der Person auf die Identität des Körpers durch die These der Identität von Mentalem mit Physikalischem erweist sich als äußerst problematisch. Sie wäre nur dann plausibel, wenn die Identitätstheorien auf keine grundsätzlichen Schwierigkeiten stoßen würden, was aber nicht der Fall zu sein scheint.

---

[14] Ebd. 38.
[15] Ebd.
[16] In: Bieri, 73–92.

4. Identität als Kontinuität des Bewußtseins

Wie bereits erwähnt, verwenden nicht alle Empiristen rein körperliche Kriterien, um die Identität von Personen zu explizieren. Die klassischen Empiristen greifen z. B. auf die Kontinuität des Bewußtseins zurück. Was ist aber ausschlaggebend dafür, daß wir sagen können, jemandem komme kontinuierliches Bewußtsein zu? Unser Bewußtsein kann nicht so kontinuierlich wie unsere Körper sein. Die Bewußtseinskontinuität, sofern es überhaupt eine gibt, muß anderer Art sein als die qualitative oder die raumzeitliche Kontinuität. Unser Bewußtsein wird nämlich immer wieder durch den Schlaf oder andere Gegebenheiten unterbrochen. Wenn es auf dem Gebiet des Bewußtseins eine Kontinuität geben soll, so kann sie sicher nicht darin bestehen, daß das Bewußtsein keine Unterbrechungen oder keine plötzlichen Änderungen zuläßt. Nach Locke besteht sie vielmehr in unserem *Gedächtnis*. Locke wird als Begründer der Ansicht angesehen, daß die Identität einer Person im Gedächtnis oder in der Fähigkeit, sich zu erinnern, begründet ist: Eine Person a ist zum Zeitpunkt t_2 dieselbe Person wie die Person b zum früheren Zeitpunkt t_1 dann und nur dann, wenn a zu t_2 sich an Handlungen und Erfahrungen von b zu t_1 als *eigene* Handlungen und Erfahrungen erinnert oder erinnern kann.

Das Wissen von der Vergangenheit der eigenen Person aufgrund des eigenen Gedächtnisses ist anderer Art als das Wissen von der Vergangenheit anderer Personen, das wir uns auf andere Art angeeignet haben. Wir können unterscheiden zwischen den Erinnerungen an die eigene Person und den Erinnerungen an fremde Personen. Im letzten Fall können wir uns auf eine Art täuschen, die im ersten ausgeschlossen ist. Wenn ich behaupte, ich könne mich an dich erinnern, wie du das und das getan hast, so ist die Frage berechtigt, ob ich mich denn nicht täusche, ob denn die Person, an die ich mich erinnere, wirklich du bist. Eine derartige Frage ist im Fall der Erinnerungen an sich selbst nicht sinnvoll. Wenn ich mich erinnere, daß ich selbst es war, so kann ich mich in der Identität nicht täuschen. Ich kann mich zwar in dem täuschen, was ich getan habe, aber nicht in meiner Identität. Aufgrund dieser unserer Fähigkeit, gleichsam von innen her uns an uns selbst zu erinnern, legt sich der Zusammenhang zwischen Person und Identität nahe: Die Person, die sich von innen her an eine Person als an sich selbst erinnert, ist mit dieser Person identisch.

Da es offenkundig ist, daß wir uns in vielen Fällen an Ereignisse bestimmter Lebensphasen nicht erinnern können, muß das Gedächtniskriterium präzisiert werden. Wir rechnen nämlich auch dann bestimmte Phasen zu unserer Laufbahn, wenn wir uns an sie nicht erinnern können. Das Kriterium scheint in der ursprünglichen Form auf alle Fälle kein notwendiges zu sein. Daher wird es auch nur in einer abgeschwächten Form vorgetragen: Eine Person ist mit einer früheren dann und nur dann identisch, wenn sie sich an Handlungen und Erlebnisse der früheren als an ihre eigenen Handlungen und Erlebnisse zumindest prinzipiell erinnern kann. Es wird von ihr nicht verlangt, daß sie sich im Augenblick tatsächlich daran erinnert. Aber was heißt, daß sie sich prinzipiell erinnern kann?

Die Lösung, die sich einem empiristisch gesinnten Philosophen nahelegt, bleibt die der Stetigkeit oder Kontinuität: Zwei Personenphasen gehören zur selben Person dann und nur dann, wenn sie die Endphasen einer Folge von Personphasen sind, von denen jede vorhergehende mit der ihr nachfolgenden in der oben angegebenen Gedächtnisrelation steht. Die so präzisierte Gedächtniskontinuität wäre demnach notwendige und hinreichende Bedingung für die Identität einer Person. Diese Relation würde auch den Fällen gerecht, in denen wir von Personen zu weit auseinanderliegenden Zeitpunkten annehmen, sie seien miteinander identisch, auch wenn es keine Erinnerungen der späteren an die früheren gibt.

Übrig bleibt aber die Schwierigkeit der plötzlichen *Amnesie*, des plötzlichen Gedächtnisausfalls. Nach dem adaptierten Gedächtniskriterium dürfte eine Person, die durch irgendwelche widerwärtigen Umstände ihr Gedächtnis plötzlich verliert, nicht mehr dieselbe sein. Wir können uns zwar fragen, inwiefern es sinnvoll ist, von einem plötzlichen, völligen Verlust des Gedächtnisses zu sprechen, da die uns bekannten Formen von Gedächtnisschwund nicht so radikal sind. Aber gerade auch die schwächeren

Formen des Gedächtnisschwundes stellen das Gedächtniskriterium für die Identität von Personen in Frage, weil es andere Persönlichkeitszüge gibt, die weiterexistieren. Besonders in den Fällen, in denen es einen Gedächtnisschwund gibt, aber nicht die Unterbrechung sonstiger psychischer Kontinuitäten, ist das Gedächtniskriterium auch in seiner adaptierten Version offensichtlich nicht adäquat[17]. Es ist durchaus vorstellbar, daß eine Person einen plötzlichen Gedächtnsschwund überlebt und daß sie dieselbe Person bleibt, auch wenn ihre Gedächtniskontinuität unterbrochen wurde.

5. Allgemeine Kritik der empiristischen Deutungsversuche der Identität als Kontinuität

Die empiristischen Deutungen der Identität von Personen bestehen in einer Rückführung der Identität auf die *Kontinuität* entweder des Körpers oder des Bewußtseins. Diese Kontinuität kann und wird ergänzt durch eine gewisse Kontinuität der psychischen Konstitution und des Charakters. Wer nun die Identität auf die Kontinuität zurückführt, wird auch konsequenterweise eine Auffassung der Einheit durch die Zeit als einer *graduellen* Größe vertreten. Da die körperliche Ähnlichkeitsrelation oder die Gedächtnisrelation zwischen zeitlich nahen Querschnitten oder Phasen von Personen nicht transitiv ist, ist es nicht erforderlich, daß diese Relationen zwischen zeitlich weit auseinanderliegenden Phasen bestehen. Eine intuitive Folge davon ist, daß zeitlich weit entfernte Personphasen, die in keiner der angegebenen Relationen zueinander stehen, nur in einem schwächeren Sinn – wenn überhaupt – zur selben Person gerechnet werden dürfen. Was sich aus der Auffassung einer graduell gestaffelten Identität von Personen ergibt, kann am besten aus Parfits Werk „Persons and Reasons. Oxford 1984" entnommen werden. Eine Folge davon betrifft z. B. die moralische Verantwortung. Eine Person sei demnach für Taten, die sie in Phasen ihres Lebens begangen hat, zu denen sie in keinen greifbaren Beziehungen mehr steht, nur mehr in einem abgeschwächten Sinn verantwortlich. Sie habe sich auch nur in einem übertragenen Sinn für die zukünftigen Phasen, die in weiter Ferne liegen, zu sorgen. Menschen, die so lange wie Methusalem leben sollten, könnten demnach kaum als durch die Zeit identische Personen angesehen werden[18].

Was sind aber die grundlegenden Bedenken gegen die besprochenen Auffassungen der Identität von Personen? Bedenklich ist zunächst die Tatsache, daß die besprochenen Auffassungen von den einzelnen augenblicklichen Phasen oder Stadien von Personen ausgehen. Sie setzen voraus, daß der grundlegende Ausgangspunkt für die Reflexion über die Identität einer Person die jeweilige Person des Augenblicks ist. Was existiert, sei nicht die ganze Person, sondern immer nur ein Ausschnitt davon, nämlich jener, der gerade im Augenblick existiert. Diese Voraussetzung entspricht der anderen empiristisch-positivistischen Voraussetzung, daß die räumlichen Einheiten letztlich Konstrukte aus grundlegenderen Bestandteilen sind. Die grundlegenden Bestandteile, die unmittelbar gegeben sind, sollen die einzelnen Sinnesdaten sein. Wer diese Voraussetzung teilt, hat die Schwierigkeit, aus diesen Bestandteilen die räumlichen Einheiten und die Gegenstände in der Außenwelt zu konstruieren. So entstehen die schier unlösbaren empiristischen Probleme der Außenwelt und der „other minds". Was der Empirist aus diesen unmittelbaren Daten zu konstruieren vermag, sind höchstens Mengen von Daten, aber kaum Gegenstände und Menschen, von denen er begründeterweise annehmen kann, daß sie denken und fühlen, daß sie also „mind" haben. Der Empirist hat entsprechende Schwierigkeiten, aus den einzelnen augenblicklichen Phasen oder Querschnitten von Personen einheitliche und mit sich identische Personen zu konstruieren.

---

[17] *Shoemaker 87f.*

[18] Siehe: *D. Lewis,* Überlegen und Identität, in: Identität der Person. Hg. L. Siep. Basel/Stuttgart 1983, 86f.

Was das Ergebnis einer Abstraktion oder einer Reflexion über den Menschen ist, wird zum grundlegenden Ausgangspunkt gemacht. Die einzelnen momentanen Phasen einer Person sind nämlich Ergebnis einer bestimmten Reflexion über den Menschen. Womit wir es in unserer alltäglichen Lebenswelt zu tun haben, sind nicht diese einzelnen Phasen, sondern die einzelnen Personen in ihrer zeitlichen Existenz. Wollte jemand aus einzelnen Punkten eine Linie in ihrer Stetigkeit konstruieren, so täte er sich schwer. Wie könnte er aus einer Menge diskreter Punkte ein Kontinuum konstruieren? Wer dementsprechend ein Bild in einzelne Farbflecken zerlegt, muß nicht die entsprechende Fähigkeit haben, dieses Bild aus den Flecken wieder zusammenzusetzen. Das Bild hat als solches eine Einheit, die zumindest unter einer bestimmten Rücksicht grundlegender ist als ihre Bestandteile. Wer bestrebt ist, die Identität durch die Zeit aus Relationen zwischen verschiedenen augenblicklichen Personphasen zu konstruieren, verfällt notgedrungen grundsätzlichen Schwierigkeiten. Die Einheit und die Identität durch die Zeit von Personen sind Gegebenheiten, mit denen wir je immer schon im Alltag leben und die wir nur schwer auf Grundlegenderes zurückführen können.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Dietzfelbinger, Ernst, *Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch.* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1986, ²1987. XXVIII/1139 S.

Auch wenn die Fachexegeten nicht müde werden, auf die Bedeutung der biblischen Ursprachen hinzuweisen, bleiben doch die in „Schnellkursen" angeeigneten Griechischkenntnisse der Theologiestudenten eher dürftig, ganz zu schweigen davon, daß wohl nur wenige Prediger bei der Vorbereitung wie selbstverständlich in den Urtext schauen, weil es ihnen zu mühsam ist. Andererseits wächst das Interesse für den Urtext auch bei Laien, häufig angeregt durch den Vergleich verschiedener Übersetzungen bei Bibelarbeiten. D. kommt mit seiner Wort-für-Wort-Übersetzung all diesen Anliegen entgegen. Der Text von Nestle-Aland (26. Auflage, 1979) ist so weiträumig gedruckt, daß unter jedem griechischen Wort die deutsche Bedeutung zu stehen kommt. Dabei wird die Wortstellung möglichst dem Griechischen angepaßt, was selbstverständlich viele sprachliche Härten mit sich bringt. Wo dies nicht mehr verständlich bleibt, ist die Reihenfolge im Deutschen durch Ziffern angegeben. So kann jeder, der mit Sprache umzugehen versteht, auch wenn er nur wenig Griechisch kann, einen Zugang zum Urtext finden. – Das Bemühen, dasselbe griechische Wort im Deutschen möglichst immer mit demselben Wort wiederzugeben, muß notgedrungen viele semantische Einbußen und Engführungen hinnehmen. Aber das ist das Problem jeder Übersetzung. Der philologische Laie wird sich bewußt sein, daß eine völlig identische Übertragung in eine Fremdsprache grundsätzlich unmöglich ist. So wird man das Ideal einer „wörtlichen" Übersetzung von vornherein relativieren. Der Vergleich mit anderen Übersetzungen ist also nicht überflüssig. – Ein besonderer Reiz dieser Übersetzung liegt darin, daß hier ein Altphilologe, Oberstudiendirektor a. D., am Werk ist. Damit ist der Gefahr einer unangemessenen religiösen Sondersprache vorgebeugt, auch wenn hier und da der semitisch-biblische Hintergrund noch mehr zu beachten ist. Der Vf. hat dies bei der zweiten Auflage (!)stärker berücksichtigt. Sehr hilfreich ist, daß die Partizipien – was ja im Deutschen möglich ist – als solche wiedergegeben werden. Dadurch kommt sowohl ihre Unterordnung als auch ihre größere syntaktische Offenheit zum Ausdruck. Viele drucktechnischen Hilfen weisen auf andere Übersetzungsprobleme hin, so fordert z. B. Kursivdruck (vgl. „Schlüssel" Nr. 9) den Leser auf, seine vorhandenen Sprachkenntnisse auf die Probe zu stellen. Das Werk ist, wie es vorliegt, ein außerordentlich brauchbares Arbeitsbuch. Den zuweilen geäußerten Bedenken, daß es Studenten der Theologie dazu verleiten würde, noch weniger Griechisch zu studieren, ist entgegenzuhalten, daß sie für den textkritischen Apparat ohnehin nach einer anderen Ausgabe greifen müssen. Ferner fordert das Buch eher zur Auseinandersetzung mit dem Text heraus. „Glatte" Übersetzungen gibt es ohnehin genug. Schließlich ist der Vorteil zu bedenken, daß auch viele andere danach greifen, die sonst nicht an den Urtext herankämen. So ist dem deutschsprachigen Bibelleser ein wertvolles Hilfsmittel an die Hand gegeben. Solche Interlinearübersetzungen gibt es im englischsprachigen Raum bereits seit 100 Jahren, und sie haben dort weite Verbreitung gefunden. N. Baumert S. J.

Methoden der Evangelien-Exegese. Hrsg. *Josef Pfammatter* und *Franz Furger* (Theologische Berichte 3). Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1985. 187 S.

In fünf Beiträgen verschiedener Autoren wird in diesem Band eine kritische Übersicht über neuere Auslegungsmethoden zu den Evangelien vorgelegt. *G. Schelbert,* Wo steht die Formgeschichte? (11–39) berichtet anhand wichtiger Veröffentlichungen seit dem Erscheinen von Rudolf Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition" ³1957 (mit Ergänzungsheft 1958, Mitautor: Ph. Vielhauer) und der Neuauflage ³1959 von Martin Dibelius' „Formgeschichte des Evangeliums" (mit Nachtrag von G. Iber) knapp

charakterisierend und wohlabgewogen beurteilend über Anwendungen, ergänzende Weiterführungen und kritische Infragestellungen dieser Forschungsrichtung und ihrer (Hypo-)Thesen. In einem Nachtrag hebt er zu Recht die Arbeiten von Klaus Berger, „Formgeschichte des Neuen Testaments" (Heidelberg 1984) und „Hellenistische Gattungen und NT" (in ANRW II 23,2, Berlin 1984) als bedeutendsten neueren Beitrag zur Formgeschichte des NT hervor. Darüber hinaus wäre inzwischen noch zu nennen: K. Berger, „Einführung in die Formgeschichte" (UTB 1444), Tübingen 1987. – *D. Marguerat,* Strukturale Textlektüren des Evangeliums (41–86) skizziert zunächst einige Anliegen der strukturalen Analyse und ihren Konflikt mit der historisch-kritischen Fragestellung (nicht die Geschichte des Textes interessiert uns, sondern der Text selbst – auf die Problematik solcher und ähnlicher Alternativen kommt der Verf. bei seinem Integrationsvorschlag im Schlußteil des Artikels zu sprechen), erläutert dann den erkenntnistheoretischen Hintergrund dieser Lektüreweise mittels einer kurzen, kritisch würdigenden Darstellung der Leistung von F. de Saussure, der russischen formalistischen Schule (V. Propp) und von R. Jakobsson / C. Lévi-Strauss und stellt danach eine Reihe von Modellen strukturaler Analyse biblischer Texte vor. Abschließend urteilt der Verf.: „Der strukturale Ansatz siedelt sich gegenüber dem historisch-kritischen deutlich im Hintergrund an, da er keinerlei hermeneutischen Anspruch stellt. Er zielt auf die immanente Beschreibung und Organisation des Sinns und äußert sich nicht zur referentiellen Verweisdimension (Bedeutung) der Sprache, welche Gegenstand der historisch-kritischen Methode ist" (81), und er erwartet sich in Zukunft eine gegenseitige Herausforderung und Kontrolle der Methoden. – *H. J. Venetz,* Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des NT (87–121) bemüht sich in seinem weitgespannten Überblick, den vielerlei Anliegen (Sozialgeschichte, materialistische Lektüre im Gegensatz zu „idealisitischer Exegese", Politische Theologie, Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Narrative Exegese u. a.) wertvolle Anregungen zuzuerkennen.

Bereits im Vorwort distanzieren sich die Hgg. behutsam von den Urteilen und Folgerungen des umfangreichen Beitrags von *K. Füssel,* Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel (123–163), dem sie hier soviel Platz einräumen, „weil die wissenschaftlichen Handbücher auf die Darstellung der materialistischen Lektüre entweder ganz verzichten oder sie nur am Rande erwähnen" (10). Der Aufsatz beginnt mit einem Rückblick auf 10 Jahre materialistischer Lektüreversuche mit der Bibel (F. Belo, M. Clévenot, G. Casalis u. a.). Dabei geht es nach dem Verf. nicht um eine exegetische (d. h. hinhörende, einen Text richtig und umfassend verstehen und auslegend zur Sprache bringen wollende) Methode, die von ihm dem „akademischen Lehrbetrieb und Regelsystem bürgerlicher Wissenschaft, der bürgerlichen Religion und der Kirche der etablierten Klassen" zugeordnet wird, sondern um Äußerungen des aus einer „revolutionären Praxis entspringenden Bedürfnisses nach einer christlich-sozialistischen Identität und einer diese Identität sichernden Aneignung der Glaubenstradition und ihrer Quellen" (128). Es sei eine „Bewegung" entstanden, bei deren jeweiligen Treffen nach der Meinung des Verf. „die pfingstliche Kraft eines christlich-sozialistischen Internationalismus die maßgeblichen Codes lieferte: die Priorität der Erfahrung, die Gleichberechtigung der Leser, die Einheit des politischen Engagements, die Impulse für die eigene Weiterarbeit" (130). Wer sich über die Selbsteinschätzung dieser „Bewegung" gut informieren möchte, erhält in diesem Artikel programmatisch und engagiert Auskunft. – Der letzte Beitrag: *F. Mussner,* Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden (165–182), stellt kommunikationsanalytische, milieuuntersuchende und strukturvergleichende Arbeiten vor, die die ältere „Formgeschichte" der Jesustradition bereichert haben. – Der Band wird abgeschlossen durch ein Anschriftenverzeichnis der Mitarbeiter (183) und ein Personenregister (184–187). H. Engel S. J.

Sand, Alexander, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1986. 678 S.

Lange Zeit herrschte ein ausgesprochener Mangel an deutschsprachigen Kommentaren zum Matthäusevangelium (Mt). Sieht man vom Kommentar Eduard Schweizers im

„Neuen Testament Deutsch" aus dem Jahre 1973 ab, so bestand eine Lücke seit den sechziger Jahren, die nun durch nicht weniger als vier neue Kommentare in deutscher Sprache gefüllt wird: denjenigen von Rudolf Schnackenburg in der „Neuen Echter Bibel" und denjenigen von Ulrich Luz im „Evangelisch-Katholischen Kommentar zum NT" 1985 (beides Teillieferungen) sowie denjenigen von Joachim Gnilka (weiter unten zu besprechen) und den vorliegenden, beide aus dem Jahre 1986. Der hier zu besprechende Band hat als einziger das Verdienst, das gesamte Mt auszulegen. Schon vor dieser Arbeitsleistung ist Respekt gefordert. S. weist mit Recht darauf hin (13), daß sein eigener Beitrag gegenüber dem seines Vorgängers Josef Schmid in der gleichen Reihe im Umfang erheblich ausgeweitet erscheint: die erste Auflage Schmids (1948) begnügte sich mit 277 Seiten, die letzte von ihm bearbeitete (^{5}1965) erreichte immerhin schon 402. Schon aus diesem quantitativen Anwachsen des Stoffes geht hervor, wieviel literarische und theologische Arbeit am Ersten Evangelium inzwischen neu zu berücksichtigen war.

Literarisch ist der Standort von S. durch Vorsicht gegenüber den klassischen Quellentheorien gekennzeichnet. Dies zeigt sich schon in Abschnitt II der „Allgemeinen Einleitung" (21–27). Weder kann die „Zwei-Quellen-Theorie" heute als bewiesen gelten, noch ist erst recht die Mt-Priorität gegenüber Markus und Lukas zu erweisen. S. rechnet am ehesten mit „Traditionen", die er jeweils als „einfache", „doppelte" oder „dreifache" kennzeichnet (vgl. schon 24 f und dann den laufenden Kommentar). Wieweit S. dann doch mit schriftlichen Vorlagen rechnet, wird nicht ganz deutlich. Er kann von „Vorlage(n)" sprechen (vgl. 70; 107) oder auch von „‚Quelle'"(95), zieht aber doch den Sprachgebrauch von „Tradition" oder „Überlieferung" vor (vgl. 65, 67 f usw.). Dies gilt auch vom Sondergut des Mt, wo er ausdrücklich von „Sonderüberlieferungen" spricht, „die aber nicht unbedingt schriftlich gewesen sein müssen" (95, im Zusammenhang der „Bergrede"). Kreative Tätigkeit des „Redaktors" wird eher behutsam angesetzt, wie sich z. B. bei den überschießenden Seligpreisungen der „Bergrede" zeigt (96, 100 ff). Auch in den „Kindheitsgeschichten" greift Mt auf Überlieferung zurück, gestaltet sie aber frei um. Es geht dabei nicht um einen „Midrasch", sondern um einen „theologischen Entwurf" oder einen „Prolog" zum Evangelium, mit dem Mt die Eigenart Jesu zum Ausdruck bringt (vgl. 59 im Exkurs 1). – Theologisch richtet S. seinen Kommentar stark auf die Gemeindetheologie des Mt aus. Die Christologie des Mt arbeitet seine Messianität und Gottessohnschaft in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum innerhalb und außerhalb der Gemeinde heraus. Dabei sieht sich die Gemeinde in der Kontinuität zu Israel und nicht als dessen Ersatz (vgl. 93 f in Exkurs 3). Auch die Ethik des Mt und näherhin diejenige der „Bergrede" gilt zunächst dem Jüngerkreis, wenn sie auch nicht allein in ihm zu verwirklichen ist (vgl. den Exkurs 4, 159–173, sowie Exkurs 13 zu „Jesu Stellung zu Gewalt und Gewaltlosigkeit", 419–425). – Der (katholische) Leser wird diesen Kommentar mit Gewinn benutzen. Er wird in die heutigen Diskussionen sehr umfassend eingeführt, wobei S. mit seinem eigenen Urteil eher zurückhält. Bei der Behandlung der literarischen Probleme vermißt man eingehende Strukturuntersuchungen. Die einzelnen Abschnitte beginnen jeweils mit einer „diachronen" Einordnung der auszulegenden Verse, an die sich eine „synchrone" anschließt, mit einer Behandlung der „Textpragmatik" an letzter Stelle (vgl. 14). Über die Anordnung der ersten beiden Schritte, d. h. über den Vorrang von „diachroner" oder „synchroner" Textbetrachtung, gibt es heute eine Kontroverse, und vor allem außerhalb des deutschen Sprachraums wird der letzteren vor der ersteren der (zeitliche und sachliche) Vorrang eingeräumt. Dies hat Auswirkungen, z. B. bei der Frage, inwieweit der Sammelbericht von Mt 4, 23–25 sachlich bereits zur Einführung der „Bergrede" gehört (86–88 und Exkurs 3: 88–95). Theologisch führt S. innerhalb der laufenden Exegese im allgemeinen über die Frage, was Mt seinen Hörern bzw. seiner Gemeinde mitteilen wollte, nicht heraus. Weitergehende hermeneutische Überlegungen kommen nur in den Exkursen in den Blick, wo abermals die Frage nach dem Literalsinn stark dominiert. Gerade bei der Frage nach der Ethik des Mt und näherhin der „Bergrede" kann jedoch auch eine Erörterung des Verhältnisses von „Natur(gesetz)" und „Gnade", „Gesetz" und „Evangelium" kaum verzichtet werden. Hier stellen sich Fragen an der Schnittstelle von biblischer und systematischer Theologie, an denen

weiter gearbeitet werden muß. Auch die praktische Theologie mit ihrem Bemühen um Vermittlung der Evangelienbotschaft in den heutigen Kontext müßte in dieses Gespräch einbezogen werden. J. Beutler S. J.

Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium.* I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 1). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1986. XVI/518 S.

Nach Abschluß der vier Bände zu den „Gefangenschaftsbriefen" des Corpus Paulinum in Herders Kommentarreihe und des Doppelbandes zum Markusevangelium (Mk) im Rahmen des „Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament" (EKK) legt nun der Münchener Lehrstuhlinhaber für Neues Testament einen ersten Teilband zum Matthäusevangelium (Mt) vor. Die Abgrenzung ist eher nach quantitativen Gesichtspunkten erfolgt: es erfolgt einfach ein Schnitt nach den ersten 14 der 28 Kapitel des Mt, ohne daß damit eine Sinneinheit zu Ende gebracht wäre. G. folgt für die Grobeinteilung des Mt vielmehr dem sich heute durchsetzenden Vorschlag, von den Gliederungsformeln in 4,17 und 16,21 auszugehen. Dabei zieht er, abweichend von dem üblichen Vorgehen, die sog. „Kindheitsgeschichte" der Kapp. 1 und 2 bei Mt mit Mt 3,1 – 4,16 zusammen zur „Vorgeschichte" Jesu und seines Auftretens in Israel.

Der literarische und theologische Standort des hier vorgelegten Kommentarbandes ist insofern nicht ganz leicht zu ermitteln, als G. zunächst auf eine allgemeine Einleitung verzichtet und diese erst für den Abschluß des zweiten und letzten Bandes in Aussicht stellt. Für den literarischen Ort der Kommentierung fällt hier die Einordnung nicht schwer: vom Beginn der mehrfach bezeugten Evangelientradition ab, d. h. von Mt 3,1 an setzt G. klar die Zwei-Quellen-Theorie voraus. Er rechnet also mit schriftlichen Quellen des Mt, von denen die wichtigsten das Mk und die Spruchquelle Q waren. Stärker voneinander abweichende Q-Traditionen treten dabei wenig in Erscheinung. Insofern vertritt G. hier den im deutschen Sprachraum gewöhnlich bevorzugten Ansatz (zu der abweichenden Position von A. Sand in dieser Frage s. o.). Die Annahme schriftlicher Quellen, von denen die eine (Mk) in unseren Händen ist und die andere über weite Strecken erschlossen werden kann, erleichtert auf jeden Fall die Herausarbeitung der spezifischen literarischen und theologischen Arbeit des Matthäus und dient insofern auch der Profilierung der Theologie des Ersten Evangelisten. In der Skepsis gegenüber Paralleltraditionen zu Mk geht G. dabei z. T. über andere Autoren wie den Mt-Kommentar von Ulrich Luz im EKK hinaus (vgl. 94 mit Anm. 2 zu Mt 4,12–16). – Als die zentrale theologische Frage des Mt wird man diejenige nach dem Verhältnis der hinter ihm stehenden Gemeinde zum Judentum ansehen. Nicht umsonst hat G. seinen Kommentar seinen „jüdischen Freunden" gewidmet (IV). Zwischen einer paulinisierenden Deutung des Mt, die ganz vom Vorrang der Gnade ausgeht, und einer „frühkatholischen", die Mt als Beispiel einer sich selbst rechtfertigenden Kirche sieht, versucht G. einen Mittelweg zu finden: Matthäus hat nicht die Fragestellung des Paulus. Für ihn ist die ganze Schrift Wort Gottes, aber trotz der Treue zum Jota und Häkchen reicht die „Gerechtigkeit" der Pharisäer und Schriftgelehrten nicht aus – eher schon „die der armen Leute" (vgl. 148 f zu Mt 5,17–20). Mit Gewinn liest man auch die Ausführungen zur Jungfrauengeburt im Exkurs 1 (22–33), die die christologische Zielsetzung der entsprechenden Aussagen bei Mt (und Lukas) aufzeigen und zur Feststellung eines wachsenden Konsenses führen, daß die historische Frage allein auf der Grundlage der Schrift nicht entschieden werden kann (30). Der Exkurs 3 über „das Auslegungsproblem der Bergpredigt" (285–295) stellt zunächst querschnitthaft heutige Auslegungsmodelle einander gegenüber und optiert dann für einen realen Geschichtsbezug der Bergpredigt mit der Gemeinde als Ausgangspunkt, ohne den Geltungsbereich der Bergpredigt auf die Gemeinde einzugrenzen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, die Bergpredigt sei nicht „gesetzlich" zu interpretieren, sondern im Rahmen des Evangelienzuspruchs, in dem sie steht (vgl. 292 ff).

In der Anlage des Bandes schließt sich G. vergleichbaren Kommentaren an, doch nicht ohne Modifikation (vgl. V). Am Anfang steht als Abschnitt I eine „Analyse" des Textes, die in Kontext und Aufbau, aber auch schon Quellenfragen einführt. Es folgt

in Abschnitt II die eigentliche Vers-für-Vers-Exegese. In Abschnitt III wird jeweils zunächst eine Synthese der Aussagen des Abschnitts auf der Ebene des Mt versucht. Zwei weitere Schritte schließen sich an, die etwas die Besonderheit und auch den Reiz dieses Kommentars ausmachen: die Frage vor den Text zurück nach seinen historischen Grundlagen bis zu Wort und Werk Jesu (zu Kapharnaum als Wirkstätte Jesu hätte man sich hier einen Hinweis auf die Ausgrabungen des Studium Biblicum Franciscanum denken können: vgl. 98 zu Mt 4,13) und die Frage über ihn hinaus nach seiner Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart. G. geht hier im Sinne des EKK vor allem auf die systematische und ökumenische Theologie ein und gibt hier Autoren der reformatorischen Theologie breiten Raum. Im Blick auf Fragestellungen der jungen Kirchen wäre an dieser Stelle auch eine Reflexion auf die Bedeutung der Aussagen des Mt im Kontext heutiger sozialer Wirklichkeit angemessen. Sonst läuft die Theologie u. U. Gefahr, Gefangene ihres selbstgezogenen Zirkels zu bleiben. Diese abschließende Frage soll den Wert der hier vorgelegten Auslegung des Mt nicht schmälern, sondern eher in die Richtung einer möglichen Weiterführung weisen. J. Beutler S.J.

Broer, Ingo, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt.* Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation (Bonner Biblische Beiträge 61). Königstein/Ts.-Bonn: Hanstein 1985. 110 S.

Die kurze, aber umsichtige und sehr umfassend dokumentierte Studie versucht nach den Worten des Verf., „eine kleine Schneise in das Dickicht der Auslegung der Bergpredigt und speziell der Seligpreisungen zu schlagen" (12). In der Tat zeigt sich an der einander widersprechenden Vielfalt der Auslegungen der Bergpredigt und der sie einleitenden Seligpreisungen Jesu exemplarisch der fast hoffnungslose Zustand der gegenwärtigen neutestamentlichen Exegese. Er bildet denn auch den Ausgangspunkt der Untersuchung B.s (11–13). Ziel jedes weiteren Vorschlags der Interpretation müßte nach B. sein, ein Höchstmaß an „Intersubjektivität" (11 u. ö.) anzustreben. Sie beginnt nach B. mit der Aufarbeitung bisheriger Vorschläge und im Abwägen der Argumente für oder wider eine Lösung. Da sich nach B. die neueren sprachwissenschaftlichen Methoden noch nicht durchgesetzt haben und eine das Alte und Neue Testament umgreifende „Biblische Theologie" noch keine allgemein akzeptierte Methodologie besitzt, bleibt nach ihm für den Augenblick nur die strikte Handhabung der bisher anerkannten Methoden der Auslegung, „über deren Bedeutung und Leistungskraft freilich vertieft nachgedacht werden muß" (12).

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet für B. die Literarkritik, die er im klassischen Sinne als zumindest den Beginn der Frage nach der Geschichte des Textes versteht (15). So gilt Kapitel 1 der „Überlieferungsform der Seligpreisungen und Weherufe in der vorlukanischen und vormatthäischen Tradition" (15–38). Nach erneuter Überprüfung der Argumente kommt B. zu dem Schluß: „Lk fand die Makarismen und die Wehe schon in der 2. Person vor, hat sie geringfügig überarbeitet und mit erkennbarer Mühe in seinen Kontext eingefügt." (30) Matthäus hätte bei den mit Lukas gemeinsamen Makarismen bereits auf eine abweichende Vorlage (in der 3. Person) zurückgegriffen, die auch die Wehe nicht enthielt (vgl. 38). – Im 2. Kap. „Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen" (39–52) versucht B. (gegen die Diss. von Ch. Kähler, Jena 1974) aufzuzeigen, daß die ältesten Seligpreisungen eher Zuspruch als Paränese sind. Auch die „matthäischen Sondergut-Makarismen", denen Kap. 3 (53–63) gilt, dürfen nicht einfach einer redaktionellen Tätigkeit des Matthäus zugeschrieben werden. Sie haben nach B. offenbar keinen gemeinsamen Ursprung, wie ein Vergleich untereinander und mit dem AT als Vorlage bei Mt 5,4 f (7) einerseits, 5,8 f (10) anderseits zeigt: nur im ersteren Fall wird direkt auf das AT zurückgegriffen, im zweiten dagegen in freier Form Tradition verwendet (62 f). – „Der Zusammenhang der Makarismen mit Jes 61", dem Kap. 4 gilt (64–67), beschränkt sich nach B. auf Mt 5,4. Das abschließende 5. Kap. „Voraussetzungen für eine Interpretation der Seligpreisungen" (68–98) stellt die ersten vier Seligpreisungen bei Matthäus nun stärker in den Zusammenhang des Ersten Evangeliums. Zwischen einer stärker „paulinisierenden" und einer „ethisierenden" Deutung, die sich heute gegenüberstehen, möchte B. sich (exemplarisch deut-

lich an V. 6) denjenigen Autoren anschließen, die nach einem vermittelnden Weg suchen: „es geht in Mt 5,6 um die Seligpreisung von Menschen, die sich nach Gerechtigkeit sehnen. Dieses Verständnis entspricht auch der Form des Makarismus." (96) Es wird gestützt durch den Heilszuspruch, der auch hier auf Gott als Handelnden verweist und eben dieses Heilsgut verheißt, nach dem der Mensch verlangt (und um das er sich nicht nur müht). Sinngemäß schließt die Arbeit B. s denn auch mit einem kurzen Abschnitt über „die Makarismen der Bergpredigt als Zuspruch" (96–98).

Die behutsame Art, mit der B. an seine Texte herangeht, verdient Zustimmung. Durch die Sorgfalt, mit der er an zwei kleinen Texteinheiten die erreichbare Sekundärliteratur nicht nur nennt, sondern auch gewissenhaft auswertet, wird er in der Tat seinem Anliegen der „Intersubjektivität" von Forschung gerecht. Seine Ergebnisse decken sich für den vormatthäischen Charakter der meisten Sondergut-Makarismen bei Mt mit den Beobachtungen von N. J. McEleney (CBQ 43, 1981, 1–13). Nicht ganz so überzeugend scheint der Nachweis geführt, daß der Zusammenhang zwischen den Makarismen und den Wehe dem Lukas schon vorgegeben gewesen sei. Insgesamt stellt sich dem Leser eine Frage, die B. selbst (vielleicht erst nachträglich: S. 16 mit Anm. 10a) nur kurz andeutet, aber dann nicht weiterverfolgt, ob nicht heute eher von einer gründlicheren Analyse von Texten vor ihrer formalen und inhaltlichen Einordnung in geschichtliche Prozesse ausgegangen werden müsse. Die Studie B. s enthält dazu, vor allem im Schlußkapitel, durchaus Ansätze, nur führt sie erst lange von den auszulegenden Texten weg, bevor sie wieder zu ihnen zurückführt. J. Beutler S. J.

Drewermann, Eugen, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens.* Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. Freiburg i. Br.: Herder 1986. 167 S.

Wenn man unter „Deutung" nicht das geduldig aufmerksame Abhorchen eines von anderen Menschen ggf. in einer früheren Zeit und einer anderen Kultur verfaßten Textes und das Zursprachebringen der spezifischen Anliegen und Aussagen des Textes mit den sprachlichen Mitteln des Deutenden (= Exegese) versteht, sondern die Darlegung von Anliegen, Auffassungen und Kenntnissen des Deuters ausgehend von bestimmten Wendungen und Ausdrücken in dem zu deutenden Text (= Eisegese oder Allegorese), dann hat der Verf. mit seiner „tiefenpsychologischen *Deutung*" hier ein eindrückliches Zeugnis seiner vielbelesenen Assoziationsfähigkeit vorgelegt, die es ihm ermöglicht, persönliche Begegnungen in verschiedenen Erdteilen und Gespräche, die er mit Menschen verschiedenster religiöser Prägung geführt hat, Texte und Bilder vom indianischen Amerika über China und Indien bis Europa, vom Alten Ägypten und Babylonien über die hellenistisch-römischen Mysterienreligionen bis zu Grimms Märchen, mit Erfahrungen seiner psychotherapeutischen Praxis eindrücklich zu verknüpfen. Daß der Verf. in der hier zu besprechenden Veröffentlichung einige Textstücke aus der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums als Ausgangsstellen für seine Ausführungen gewählt hat, scheint innerhalb des oben beschriebenen Verständnisses von „Deutung" eher nebensächlich zu sein, wie eine Durchsicht seiner zahlreichen „tiefenpsychologischen Deutungen" (z. B. zu einigen Märchen oder zum Tobitbuch) zeigen kann. – Wer jedoch, wie der Rez., ein solches Verständnis von „Deutung" nicht teilt und, zunächst irregeführt vom Untertitel des Buches und einer Versicherung zu Beginn, „die Ergebnisse der Exegese der Erzählungen im Sinne der historisch-kritischen Methode" würden hier vorausgesetzt (11), eine weiterführende Hör- und Verstehenshilfe für die Kindheitsgeschichten nach dem Lukasevangelium erwartet hatte, wird dieses Werk mit den acht wunderschönen Abbildungen, fünf davon farbig, schließlich enttäuscht aus der Hand legen. Für die im Verlauf der Lektüre wachsenden Bedenken gegenüber den oft nicht begründeten, ungenauen oder fragwürdig verallgemeinerten Behauptungen des Verf. seien im folgenden einige Beispiele genannt.

Schon der kurze *erste* Hauptteil des Buches („Der Text" 7–11) weckt Fragen, die, statt geklärt zu werden, beim Lesen der weiteren Ausführungen immer wiederkehren und sich verstärken: Inwiefern „*müssen* diese Erzählungen dem heutigen Leser fremd und widersprüchlich erscheinen, solange er nicht einen Zugang findet, der ihm die ei-

gene Entfremdung und Widersprüchlichkeit von Denken und Gefühl, von Bewußtsein und Unbewußtem zu verstehen und zu überwinden hilft" (7)? Die Lektüre eines kompetenten Kommentars (vgl. z. B. den vom Verf. nicht erwähnten vorzüglichen Kommentar von J. A. Fitzmyer I 1981, II 1985) oder einer neueren guten Monographie wäre für jeden lernbereiten Leser doch wesentlich sachdienlicher zur Überwindung der behaupteten Fremdheit und Widersprüchlichkeitseindrücke als der vom Verf. empfohlene „Zugang". Was bedeutet: „Um die Geburt des Gottessohnes als real zu setzen, gilt es, die Grenzen zu beseitigen, die uns hindern, Menschen zu sein – die Grenzen zwischen der Wahrheit des Geistes und der Wahrheit des Herzens, zwischen der Wahrheit der Christen und der Wahrheit der Heiden, zwischen der Wahrheit der Reichen und der Wahrheit der Armen" (7)? – Der *zweite* Hauptteil „Die Deutung" (13–143) beginnt mit einer „Einstimmung und Überlegung zur Wirklichkeit des Mythischen": Die dort zusammengestellten, oft apodiktischen („nur/erst wenn ...", „in Wahrheit", „eigentlich", „im Wesen"), auf präzise und überprüfbare Nachweise verzichtenden Behauptungen (ist das mit „nachträumen" oder „schwebender Sprache zwischen Traum und Tag" gemeint?) tragen mit ihren Verallgemeinerungen („*die* christliche Theologie" [21], „in *der* heutigen Exegese", „*das* antike Denken" [22], „in *der* Bibelauslegung historisch-kritischer Provenienz" [26], „*das* neuzeitliche Bewußtsein" [28], „*die* Tiefenpsychologie" [29]) und ihren aus den Assoziationen des Verf. gewonnenen Schlußfolgerungen wenig zur Klärung bei, was jeweils mit „Mythos" oder „(hoch)mythisch" genau gemeint ist. Mit solchen Sätzen wie den folgenden ist wohl zur Erschließung von Texten wie Lk 1–2 wenig Hilfe geleistet: „Wenn ein Mensch sich selber zum Gesang wird, wenn er in orphischem Erleben einschwingt in den Gesang der Welt bzw. die Musik der Welt ihn wie eine Woge durchflutet und ins Grenzenlose emporhebt, entsteht der Mythos, stets als Einheit von Musik, Gestalt und heiliger Gebärde. Einen Mythos zu verstehen bedeutet demnach die Gegensätze aufzuheben, die für das rationale Denken zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bewußtsein und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz errichtet werden. Es geht dem Mythos, erneut im Unterschied zum philosophischen Denken, gerade nicht um eine distanzierte Beurteilung von ‚Gegenständen' – der Mythos entsteht aus und besteht in einer äußersten Steigerung lebendiger Erfahrungen, einer höchsten Intensität des Gefühls und der Vorstellung, einer inneren Ergriffenheit, in der das Wesen des Menschen sich selbst zu seinem Ursprung hin zur Offenbarung wird" (28).

Beim 1. Kap. „‚Sie erwachte vom Dufte Gottes' oder Der ägyptische Mythos von der Geburt des Pharao und die Szene der Verkündigung" (32–66) ist es neben dem Aufsatz von E. Brunner-Traut (1961), dem der Verf. (allerdings leider ohne die vorsichtigen Selbstbeschränkungen der Wissenschaftlerin, mit der über einige ihrer Vermutungen im einzelnen zu diskutieren gewesen wäre) weithin folgt, für den Leser empfehlenswert, die grundlegende Monographie von H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs (1964), und zu den Fragen von Mythos und Religion im Alten Ägypten das nüchterneindringliche Werk von J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (1984) zu konsultieren, um zu einer tragfähigeren ägyptologischen Information zu gelangen, als sie der Verf. vorträgt. Und wenn er in den folgenden Kapiteln sich an die Betrachtungsweise von K. Kerényi zur „Mythologie der Griechen" anschließt (bes. zu Asklepios), hätte man ihm zuverlässigere Gewährsleute gewünscht. Daß der Verf. seine – wo immer her gewonnene – „archetypische Symbolik" z. T. nur noch punktuell-allegorisch und von außen an die Kindheitsgeschichten heranträgt, deren literarische Gattung er nirgends recht erfaßt zu haben scheint und zu deren Verständnis er entsprechend wenig beitragen kann, mag das folgende Zitat illustrieren: „Im Schein des aufleuchtenden Lichts von Trikka erkennt man, daß es auch in den biblischen Erzählungen um weit mehr geht als um eine biographische Geburtsgeschichte des Jesuskindes. Man betritt mit der Geburt des göttlichen Kindes im Grunde den *Bereich von Urschöpfung und Uranfang*, der Entstehung des Lebens aus dem Tod, der Erneuerung des (Mond-)Lichtes aus dem Dunkeln, man wird Zeuge einer Hochzeit des Lichts (des Apoll) mit der Finsternis (der Koronis), des Himmels mit der Erde, der Sonnenhelle mit dem Dunkelmond – tiefenpsychologisch einer Vermählung von Bewußtsein und Unbewußtem, von Geist und Trieb, von Verstand und Gefühl, als deren

Vermittlung und Versöhnung eben jenes Kind zur Welt kommt, das an der Natur beider Sphären teilhat" (89). In dieser Linie ist es dann nur konsequent, wenn „der eigentliche ‚*Ochse*' an der ‚Krippe' des Gottessohnes m. a. W. die ägyptische Hathor" ist (157 Anm. 53). – Halbrichtig und den Text für andere Zwecke gebrauchend sind schließlich auch Sätze wie: „... das Evangelium erzählt nicht den Beginn des Lebens Jesu. Es erzählt den Anfang unseres eigenen vermenschlichten Lebens, die Geschichte unserer Menschwerdung, wie sie durch die Person Jesu Christi möglich geworden ist. Darum liegt ‚Bethlehem' überall dort, wo Menschen zu leiden vermögen an der Unmenschlichkeit ..." (98). Zur theologischen Problematik eines unbeirrt immer wiederholten Axioms des Verf. wie z. B.: „Wenn es eine universale Menschheitsreligion des menschgewordenen Gottes geben soll, muß sie dort begründet werden, wo Gott sie selbst vorbereitet hat: in den ewigen Träumen unserer Seele, in denen er selber sich träumt als Mensch, damit wir ihn schauen können als den einzigen Grund unserer Menschlichkeit: als den ‚menschgewordenen' Gott, geboren aus der ‚Jungfrau', verkündet den ‚Hirten'" (142 f) vgl. jetzt die Studie von G. Lohfink und R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese (SBS 129, Stuttgart 1987).

Am Buchende (144–160) sind die kapitelweise numerierten etwas mühsam auffindbaren Anmerkungen zusammengestellt. Das Verzeichnis der zitierten Literatur (160–165) ist gruppiert nach I. Theologie, Religionsgeschichte, Zeitgeschichte, II. Philosophie, Tiefenpsychologie, Naturwissenschaften und III. Belletristik und Kunst. Bilderklärungen zu Abb. 6 (Totengericht nach dem Pap. Ani) und 7 (Bildprogramm der ‚Geburt des Pharao') beschließen das Werk. H. Engel S. J.

Culpepper, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel.* A Study in Literary Design (Foundations and Facets: New Testament). Philadelphia: Fortress 1983. XII/266 S.

Mit seiner Dissertation „The Johannine School" (Missoula, MT, 1975) hatte C. seinerzeit einen wichtigen Beitrag zur geschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums (Joh) geleistet. Mit der vorliegenden Studie legt er einen vergleichbaren, wenn nicht wichtigeren Beitrag zur Betrachtung des Joh auf der „synchronen" Ebene vor. Den Ausgangspunkt der Studie bildet ein Vergleich, den C. dem Anglisten M. Krieger verdankt: das Joh sei allzulange als ein Fenster betrachtet worden, durch das hindurch man Blicke auf das Leben Jesu oder die Geschichte der johanneischen Gemeinde werfen konnte. Demgegenüber gelte es, es wie einen Spiegel anzuschauen, um daraus Aufschluß über die Welt zu erhalten, wie sie der Vierte Evangelist uns sehen lehrt (3 f). Die entscheidende Hilfe dazu findet C. bei Literaturwissenschaftlern vor allem des angelsächsischen Raums. Im Anschluß an R. Jakobson unterscheidet C. drei Grundelemente jeder Erzählung: den Erzähler, die Geschichte und den Leser bzw. Hörer. Entsprechend dieser Einteilung versucht er einen neuen Blick auf das Joh zu werfen. – Kap. 2 gilt dem „Erzähler und Gesichtspunkt". Die bisherige Forschung hat sich vor allem für den wirklichen Verf. des Joh interessiert. Über den „impliziten Verf." bzw. „Erzähler" ist wenig gearbeitet worden. Er erscheint bei Joh allwissend und allgegenwärtig. Er blickt auf die berichteten Ereignisse zurück und erweist sich dabei als verläßlich. Seine Sicht Jesu ist „stereoskopisch": sie schildert ihn aus einer doppelten Perspektive, nämlich von seinem Woher und seinem Wohin aus. So ist er der authentische Interpret der Worte Jesu – so sehr, daß die Worte Johannes des Täufers oder Jesu (wie in Kap. 3) unvermerkt in die des Evangelisten übergehen können. Impliziter Verf. und Erzähler verschmelzen dabei weitgehend und treten nur in Ausnahmefällen (21, 24 f!) auseinander. – Einen breiten Raum nimmt die „Geschichte" bei C. ein. Die „Erzählzeit" (Kap. 3) läßt sich (im Anschluß an G. Genette) analysieren nach der Reihenfolge, der Dauer und der Häufigkeit von Ereignissen. Innerhalb des Joh läßt sich dabei ein Gefälle in Richtung auf die „Stunde" Jesu hin feststellen: hier kommt die Handlung nahezu zum Stillstand (vgl. 71). Der „Plan" (plot) des Joh, dem Kap. 4 gilt, wird von der Entscheidung gegenüber Jesus in Glaube oder Unglaube bestimmt. Auch für die „Personen", die in Kap. 5 analysiert werden, ist ihre Beziehung zu Jesus entscheidend (145). In dieser Beziehung gibt es Stufen, wie vor allem an unterschiedlichen Arten von Jüngern Jesu deutlich wird (146 f). So muß der Leser seine Rolle lernen (148). Durch den

„impliziten Kommentar", von dem Kap. 6. handelt, führt der Verf. die Leser in die eigentümliche Symbolwelt des Joh ein. Techniken wie Mißverständnis, Ironie und Symbolismus sind dabei für ihn kennzeichnend. – Der dritte Hauptteil (zugleich Kap. 7) gilt dem „impliziten Leser": „Erzählende Texte schaffen ihre eigenen Leser" (205). Im Unterschied zur bisherigen Forschung, die nach den „wirklichen Lesern" fragte, möchte C. aus dem Text erschließen, welche Kenntnisse und Einstellungen bei ihnen vorausgesetzt werden können, welche nicht. Die Untersuchung führt zu einem christlichen Leserkreis griechischer Sprache, der über Einrichtungen des Judentums und Palästina nur unzureichend informiert, dafür aber in griechisch-römischen Verhältnissen zu Hause ist. Es sind Leser, die die besondere Sprache des Erzählers verstehen und zu sprechen scheinen. Dies führt auf eine distinkte christliche Gruppe in der Diaspora (vgl. 224f). Die Schlußbetrachtung in Kap. 8 weist auf den Unterschied zwischen heutiger und biblischer Erzählung durch das Auseinandertreten von Geschichtsschreibung und „Fiktion" hin. Diese Auseinanderentwicklung erschwert den heutigen Lesern das Verständnis auch des Joh. Die Kirche muß versuchen, in ihrem Wahrheitsbegriff beides zu verbinden (vgl. 236f).

Das meisterhaft geschriebene Buch, das auch formal und sprachlich aus der übrigen Johannesliteratur herausticht, füllt auf jeden Fall eine Lücke in der heutigen Johannesforschung. Methodisch ist es der Rhetorikforschung im Sinne heutiger Fragestellungen zuzuordnen (auf die antike wird häufiger Bezug genommen). In Deutschland spricht man eher von Textpragmatik, wobei dann aber nicht nur an den „impliziten Leser", sondern auch an den „wirklichen" gedacht wird. Die der Erarbeitung der Pragmatik vorausgehenden Schritte der Syntaktik und Semantik werden von C. nicht in seine Studie einbezogen. Insofern wären seine Untersuchungen in der Exegese zu ergänzen. Ergänzungen sind zweifellos auch vonnöten bei der Zuordnung von „synchroner" und „diachroner" Textbetrachtung. C. selbst sieht hier das Problem und versucht sich ihm schon im Einführungskapitel zu stellen, vor allem im dritten von drei selbstgestellten Einwänden (8–11). Historische Fragen bleiben nach ihm weiter auf der Tagesordnung, freilich erst, nachdem die literarische Analyse des auszulegenden Textes geleistet worden ist (11). An manchen Stellen führen die literarischen Analysen freilich schon direkt zu Rückfragen an Rekonstruktionsversuche der Entstehungsgeschichte des Vierten Evangeliums, so schon in Kap. 2, wo die enge Verbindung von interpretierenden Bemerkungen und Haupttext einen einheitlichen Verf. vermuten lassen und die Verwandtschaft der Abschiedsreden als ganze mit den Intentionen des Verf. von der Annahme von Schichten nach Auffassung von C. eher abrät (vgl. 49, Anm. 65). Hier ergeben sich neue Fragen an der Schnittstelle von „synchroner" und „diachroner" Textbetrachtung.

J. Beutler S.J.

Rebell, Walter, *Gemeinde als Gegenwelt.* Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 20). Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris: Lang 1987, 255 S.

Die Siegener Habilitationsschrift stellt den Versuch einer Neuinterpretation des Johannesevangeliums (Joh) unter Einbeziehung wissenssoziologischer und sprachphilosophischer Betrachtungsweisen dar. Spezieller Gegenstand der Untersuchung sind Jesu Gespräche mit Nikodemus (Joh 2,23 – 3,21) und mit der Samariterin (Joh 4,1–42). R. liest dabei den Text letzter Hand, d. h. in der uns heute vorliegenden Gestalt. Teil I beschreibt die Textwelt des Johannesevangeliums als eine „symbolische Sinnwelt" (22–41), wobei R. Ansätze aus der Soziologie und Sprachphilosophie aufgreift, die als solche noch nicht in die Johannesexegese eingearbeitet sind (die Autoren reichen von P. L. Berger und T. Luckmann bis P. Ricoeur). Teil II konkretisiert die Beobachtungen und behandelt den „Aufbau der johanneischen Sinnwelt als didaktische Zielsetzung des Evangelisten" (42–85). Im Anschluß an neuere Autoren bestimmt R. die symbolische Sinnwelt des Joh als von Kreuz und Auferstehung Jesu beherrscht (vgl. 51). Dies Ergebnis wird u. a. dadurch gewonnen, daß R. im Joh nur eine „Zeichenquelle" und den „Evangelisten" unterscheidet und von weiteren Schichtenscheidungen absieht, nicht zuletzt von einer (heute weitgehend angenommenen) nachjohanneischen

Redaktion (vgl. 56). Teil III untersucht „die Situation der johanneischen Gemeinde und die Entwicklung der Gemeinde zur ‚Gegenwelt'" (86–123 – hier ist die Seitenabfolge gestört). Als entscheidend für das Lebensgefühl der johanneischen Gemeinde sieht R. mit zahlreichen Autoren der Gegenwart ihren Ausschluß aus der Synagoge an, der zumeist mit der Einführung der Verfluchung der „Häretiker" in das Achtzehn-Bitten-Gebet in Zusammenhang gebracht wird. Der Bruch mit der bisherigen Außenwelt führt zu einer verstärkten Ausbildung der Innenwelt der Gemeinde, die R. – auch in Auseinandersetzung mit einigen neueren katholischen Autoren – weiterhin als „Sekte" bestimmen will. Der Begriff der „Sekte" wird dabei wertneutral, wenn nicht positiv verstanden: die Kirche braucht die intensiv lebende Kleingruppe bleibend als Korrektiv (vgl. 122f; 211). Den Abschluß der Untersuchungen bildet die Auslegung der beiden genannten Jesusgespräche in Joh 2–4 (124–210). Es kommt R. hier vor allem auf die „kommunikative Funktion von Texten" an (vgl. 131–133), d.h. die Ausrichtung auf den (impliziten) Leser, der freilich durch den zeitgenössischen zu aktualisieren ist (133). Die beiden Textanalysen gliedern sich in „formale", „inhaltliche" und „textpragmatische Aspekte", was nicht ganz dasselbe ist wie Textsyntaktik, -semantik und -pragmatik. Das Nikodemusgespräch läßt drei Redegänge erkennen, in denen Jesus seinen Gesprächspartner in das Zentrum seiner Person einführt, letztlich in das Kreuz des Menschensohnes, ohne auf die Fassungskraft seines Dialogpartners allzu viel Rücksicht zu nehmen. Dieses Vorgehen bildet die Konfrontation ab, mit der offenbar die Gemeinde ihre Verkündigung nach außen trägt (167). Der Dialog von Kap. 4 läßt eine andere Vorgehensweise erkennen: hier führt Jesus seine Gesprächspartner(in) schrittweise in das Geheimnis seiner Person und seiner Sendung ein. Die ganzheitliche Betrachtungsweise der Dialogszenen von Joh 4 ist ansprechend und deckt sich in ihrer von der „Mission" her bestimmten Perspektive mit den Ergebnissen einer Dissertation, deren Veröffentlichung 1988 ansteht (Teresa Okure, The Johannine Approach to Mission, Tübingen: Mohr). Die besondere „Technik" des Gesprächs liegt nach R. darin, daß der Evangelist durch mißverständliche oder doppeldeutige Begriffe „Leerstellen" schafft, die einer Entfaltung und Erläuterung bedürfen und so den Dialog wie den persönlichen Glaubensweg des Lesers voranbringen (vgl. 201f).

Die kenntnisreiche Studie R.s verdient auf jeden Fall Beachtung. Sie leistet nicht nur einen Beitrag zur inhaltlichen Einheit der beiden behandelten Dialogtexte, sondern auch zu der z.Z. heftig geführten Methodendiskussion um die Auslegung des Vierten Evangeliums. Anfragen ergeben sich aus der Sicht des Rez. in einer doppelten Richtung: zum einen erscheint die johanneische Gemeinde so sehr der jüdischen gegenübergestellt, daß das Element der Kontinuität zu stark in den Hintergrund gerät. Die johanneische Gemeinde setzt sich nicht nur von der Synagoge ab und entfaltet eine Sonderwelt und Sondersprache, sondern bleibt noch in vielfacher Weise Israel verbunden – in ihrer Christologie wie in ihrem Selbstverständnis. Wie wäre sonst ihr Ringen um die rechte Berufung auf Abraham, auf Mose oder auf das Hauptgebot Israels und die Bundestheologie zu verstehen? Dabei wäre m.E. ernsthafter zu prüfen, wieweit die judaistischen Tendenzen bis in die Gemeinde hineinreichen. Auf der anderen Seite erweist es sich als Handicap, daß die spätjohanneische Entwicklung nicht in den Blick kommt, in der doch wohl ein Bemühen um die Angleichung des johanneischen Erbes an die durch die Synoptiker bezeugte Überlieferung (um den Ausdruck „Großkirche" zu vermeiden) erkennbar wird. Beide Beobachtungen kommen darin überein, daß – wohl unter dem Einfluß von K. Wengst – das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde zu statisch erscheint und keine dynamische Entwicklung erkennen läßt. Hier wären die neueren Arbeiten zur „johanneischen Schule" erneut zu überprüfen und sinngemäß einzuarbeiten. J. Beutler S.J.

Pohle, Lutz, *Die Christen und der Staat nach Römer 13.* Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriften. Mainz: Grünewald 1984. 183 S.

Kaum ein Text der Schrift ist so sehr unter die Räder wechselnder, ideologieabhängiger Interpretationen geraten wie die Verse 1–7 des 13. Kapitels des Römerbriefes über den Staat. Es gehört zu den Verdiensten der vorliegenden Studie, diese Tatsache

und die Typen der Interpretation – die naturrechtlich-ordnungstheologische, die konkret-charismatische, die eschatologisch-realistische und die christokratisch-politische Interpretation – klar dargestellt und umrissen zu haben. Im Gegensatz zu den gängigen deutschsprachigen Kommentaren begnügt sich die ansprechende, gut gegliederte und angenehm lesbare Doktorarbeit nicht damit, den Rahmen des Textes nach Kontext, Anlaß, Motiven, Tradition sorgfältig nachzuzeichnen (II), die einzelnen vom Text präsentierten Aussagen über den Staat – Einsetzung durch Gott, Allgemeinheit der Geltung, Dienst zum Guten – zu exegetisieren (III) und die dort genannten Pflichten des Christen gegenüber dem Staat: Gehorsam, eschatologisch bestimmtes Diensthandeln an der Welt, Handeln im Auftrag der Kirche, einfühlsam zu beschreiben, sondern sie hilft dem Leser auch, die mannigfachen punktuellen und linearen Momente von Röm 13, 1–7 jeweils in einer der genannten, niemals stereotyp verengten Typologisierungen zu sehen. Ein Kompliment für die gute, mit Zusammenfassungen immer wieder auf die Hauptlinie zurückgeführte Einteilung! – P. versagt es sich, seine eigene Deutung der wichtigsten neutestamentlichen Passagen über den Staat einfach unter die vier Interpretationen einzuordnen. Nach fairer Erörterung aller ihm vorliegenden exegetischen, dogmatischen und sozialethischen Deutungen beschränkt er sich auf einige, nahe an den einzelnen Versen verbleibenden, wie er sie nennt, „Anregungen". Sie sind Thesen der katholischen Soziallehre mit einer geistigen Färbung, mit denen er naturrechtliche, institutionelle, christokratisch-politische zugunsten eschatologischer und konkret-charismatischer Akzente zurücktreten läßt. Man gewinnt den Eindruck, daß der Horizont der Reflexion stärker das protestantische Ringen um den Staat und Römer 13 während des Dritten Reiches ist als die Grundwertediskussion und eine hier und da sichtbar werdende Infragestellung des Staates. Man kann dies für ein Manko der Veröffentlichung halten.

Ph. Schmitz S.J.

2. Historische Theologie

Orbe, Antonio S.J., *Teología de San Ireneo I/II.* Comentario al Libro V del „Adversus haereses" (Biblioteca de Autores Cristianos 25/29). Madrid/Toledo: Biblioteca de Autores Cristianos/Estudio Teológico de San Ildefonso 1985/1987. XLVIII/703 S; XII/559 S.

Im Vorwort bittet Vf. um Nachsicht. Er habe über dem Schreiben den Leser vergessen. Schuld daran sei Irenaeus. Der Leser möge bedenken, was es heißt, sich mit diesem „Quasi-Enkel" des hl. Johannes, nämlich einem Schüler des unmittelbaren Schülers des Evangelisten zu befassen: Es moverse en ambiente de cielo. Damit ist gesagt, was Irenaeus für O. bedeutet. Was andererseits der spanische Patrologe für Irenaeus, für unsere Kenntnis des Kirchenvaters, bedeutet, ist bekannt und braucht hier nicht wiederholt zu werden (vgl. unsere Rez. in dieser Zschr. 44, 1969, 578–580). Vorliegendes Buch gehört zu den Werken, die man nicht in einem Zug liest, sondern nach Bedarf konsultiert. Es handelt sich nämlich, wie der Untertitel angibt, um einen Kommentar. Der kommentierte Text ist dabei im „Original" (lateinisch!) und in spanischer Übersetzung (versio princeps) auf dem oberen Teil der Seite abgedruckt. Daß der erste Band eines der Theologie des Irenaeus gewidmeten Werkes gerade das fünfte, also das letzte Buch von *Adversus haereses* kommentiert, begründet Vf. damit, daß es sich am besten zu einer Einführung in die Theologie des großen Bischofs von Lyon eignet. Hinzu kommt, daß er über das fünfte Buch bisher weniger als über die anderen geschrieben habe. Der Kommentar selber sucht den von Vf. seit je beachteten Grundsatz zu verwirklichen, daß Irenaeus nur im Gegenüber zu den von ihm bekämpften Häretikern verstanden werden kann, d. h. – wo immer möglich – werden die verschiedenen gnostischen Anschauungen referiert. Zum besseren Textverständnis tragen weiter Parallelen sowohl aus Irenaeus selber als auch sonstigen großkirchlichen Werken bei. Natürlich verweist O. auch auf einschlägige moderne Literatur, bisweilen freilich mit kritischer Stellungnahme dazu. Die in dem Band angehäuften Informationen sind leider zur Zeit

noch nur über die jeweils kommentierte Textstelle erreichbar und können nicht über Register (Schriftstellen, Wortindex usw.) abgerufen werden. Das ist angesichts der schier überwältigenden Fülle des Materials schade! Der Bd 1 des hier vorgestellten Kommentars reicht bis zu Kapitel 14 von Buch V, Bd II kommentiert die Kapitel 15–24, das letzte Drittel (Kapitel 25–36) wird wohl einen weiteren Bd nötig machen.

H. J. Sieben S. J.

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985) (Innsbrucker theologische Studien 19), herausgegeben von *Lothar Lies*. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1987. VIII/505 S.

Wer sich mit dem derzeitigen Stand der Origenesforschung vertraut machen will, dem kann man nichts Besseres raten, als sich die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses vorzunehmen und durchzuarbeiten. Der Kongreß wurde von dem bekannten Innsbrucker Dogmatiker und Origenesspezialisten *Lothar Lies* organisiert. Er ist auch der Herausgeber der Akten. Es fällt nicht leicht, die Fülle der Beiträge in einer einigermaßen überzeugenden Anordnung vorzustellen. Da sind zunächst die Referate, die sich grosso modo mehr mit den Texten des Origenes als mit den Inhalten seiner Lehren befassen. Eine erste Gruppe bezieht sich hier auf verlorengegangene Werke des O.: *Y.-M. Duval* sichert Spuren seines Kommentars zum Propheten Haggai bei Ambrosius und Hieronymus. *C. P. Bammel* macht Quellen aus, die Rufinus bei der lateinischen Bearbeitung des Römerkommentars verwendet hat, *C. Moreschini* verweist auf Fragmente der Stromata in verschiedenen Schriftkommentaren des Hieronymus. Mit Gegebenheiten seines auf uns gekommenen Werkes befassen sich *E. Bammel* (Die Zitate in O.s Schrift wider Celsus), *R. Roukema* (Jews and Gentiles in O.'s Commentary on Romans III, 19–22), *C. Micaelli* (Osservazioni su alcuni problemi teologici e filosofici del commento di O. all' Epistula ai Romani), *C. A. Spada* (O. e gli Apocrifi del Nuovo Testamento). – Breiten Raum nimmt in der Origenesforschung weiterhin die Diskussion der für den Alexandriner spezifischen theologischen Anschauungen ein – das zeigt das Innsbrucker Kolloquium – zunächst auf dem Gebiet der Christologie: *R. D. Williams* untersucht die Kenntnis, die der Sohn vom Vater hat, und grenzt dabei O. von Plotin ab, *J. Rius-Camps* verteidigt O. gegen den Vorwurf des Subordinationismus, *P. Hofrichter* bestimmt den Begriff „Eingeborener", *R. Scognamiglio* den Begriff ‚anthropos apodemon' (Mt 25, 14) bei O. *R. P. C. Hanson* bestreitet entschieden, u. a. gegen den gerade genannten Hofrichter, daß O. den Sohn als ‚ek tes ousias' des Vaters bezeichnet hat. *J. A. McGuckin* weist auf die Bedeutung der sog. Polymorphie im Werk des O. hin und grenzt dabei seine Vorstellung von der der Gnosis ab. *E. Schadel* zeichnet das „Trinitätskonzept" des O. nach und sieht in ihm die „epochemachende Überwindung der Indifferenz des neuplatonischen hen" (208/9). – Zu den klassischen Fragen der origenischen Anthropologie gehört vor allem seine Lehre von der Präexistenz der Seelen. Auch sie wurde durch verschiedene Beiträge auf dem Kongreß beleuchtet. Während *M. Harl* in ihrem Referat eher die Tendenz hatte, diese Lehre zu entmythologisieren („La préexistence des âmes n'est qu'une façon d'exprimer que Dieu n'est pas responsable du mal, que chacun choisit son sort", 252), bestand *U. Bianchi* eher auf dem wörtlichen Verständnis dieser Lehre (279). Deren Quellen sind nach *G. Bostock* nicht Plato, sondern Philon und eine vom Judaismus inspirierte Auslegung der Bibel. Auf Fragen der Proto- und Eschatologie gingen *H. Crouzel* (L'apocatastase chez O.), *G. Dorival* (O. et la resurrection de la chair), *P. Pisi* (Peccato di Adamo e caduta dei Noes nell' esegesi Origeniana) und *M. Aveta* (Alcuni osservazioni sulla valutazione origeniana della corporeità e del coniugio) ein. – Einen dritten Themenkreis kann man mit dem Herausgeber „Zur Ortung und Wirkung" überschreiben. Untersucht werden hier die Tradition, in der O. steht, und die Nachwirkung, die sein Werk hat (Ablehnung und Rezeption). Mit der Tradition, in der O. steht, befassen sich folgende Beiträge: *E. Osborn*, Causality in Plato und O.; *H. Crouzel*, O. et Plotin; *A. H. B. Logan*, O. and the development of trinitarian theology (Valentin, Ammonius, Numenius); *K. J. Torjesen*, Pedagogical soteriology from Clement to O.; *A. Van den Hoek*, Mistress and Servant. An Allegorical Theme in Philo, Clement and O. (Sarah-Hagar-

Allegorie). – Zur Nachwirkung liefern Beiträge *A. Le Boulluec*, Controverses au sujet de la doctrine d'O. sur l'âme du Christ (bei Didymus, Evagrius, Pamphilus, Eusebius und Arius); *J.-N. Guinot*, L'héritage origénien des commentateurs grecs du prophète Isaie (Eusebius, Ps-Basilius, Cyrill von Alexandrien, Hieronymus); *G. C. Berthold*, History and exegesis in Evagrius and Maximus (Abgrenzung von O.); *R. P. C. Hanson*, The influence of O. in the Arian controversy („O. can not be described as the father of the Arian controversy nor as its cause", 420); *K. Comoth*, Hegemonikon. Meister Eckharts Rückgriff auf O. Zum Kapitel Wirkgeschichte gehört auch der Beitrag des Herausgebers: „O.s Eucharistieauffassung zwischen den Konfessionen", in dem er die wichtigsten Ergebnisse seiner großen Monographie „Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation" (Innsbrukker theologische Studien 15, Innsbruck-Wien 1985, 420 S.) zusammenfaßt. – An O. scheiden sich seit eh und je die Geister. So steht neben dem Widerspruch die Apologie, zu seinen Lebzeiten, in den folgenden Jahrhunderten, heute. *W. A. Bienert* und *A. Reymond* bestreiten die von P. Nautin jüngst vorgenommene Attribution der von Photius, cod. 117, beschriebenen Apologie an Pamphilus. *E. Junod* zeichnet das Portrait des O. nach, das Pamphilus im Vorwort zu seiner zusammen mit Eusebius abgefaßten Apologie entworfen hat (PG 17, 541–549). Eine moderne Apologie des Alexandriners steuert der Tübinger Patrologe *H.-J. Vogt* bei, indem er auf die Frage „Warum wurde O. zum Häretiker erklärt?" antwortet: Weil seine Gegner, allen voran der Kirchenvater Hieronymus, damit ihre eigene Vergangenheit bewältigen konnten. Was *R. Gögler* zur Verteidigung des O., nicht gegen seine alten Ankläger, sondern gegen liberale Patrologen ausführt, liest sich wie eine Warnung vor dem unmittelbar folgenden Beitrag von *J. O'Leary* (How to read O.). – Es ist das Verdienst des Organisators, daß neben den großen altbekannten Namen der Origenesforschung auf dem Kolloquium auch mehrere jüngere Nachwuchskräfte zu Worte kamen. Die Qualität der Beiträge ist freilich – wie könnte es auf einem solchen Treffen anders sein ? – unterschiedlich. Nur bei einem oder zwei Referaten hat man den Eindruck, daß sie lediglich auf Notizen basieren, die sich der Autor auf dem Flug oder der Eisenbahnfahrt nach Innsbruck unterwegs gemacht hat. Eine Verschreibung ist uns aufgefallen: S. 81 muß es wohl statt „Änderungen" „Äußerungen" des O. heißen. H. J. Sieben S.J.

Kriegbaum, Bernhard, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer.* Die Vorgeschichte des Donatismus (Innsbrucker theologische Studien 16). Innsbruck: Tyrolia 1986. 186 S.

Was war seiner innersten Natur nach der Donatismus, dieses zählebige Schisma, das die afrikanische Kirche über Jahrhunderte in zwei Teile zerriß und dessen Bekämpfung Augustinus einen guten Teil seiner Lebensjahre und seiner Energie gewidmet hat? Ein aus persönlichen Rivalitäten erwachsener, schließlich ins Theologische überhöhter Dissens, oder, grundlegender, ein Konflikt zwischen afrikanischer und außerafrikanischer Religiosität bzw. Spiritualität, oder letztlich gar kein religiöses Phänomen, sondern vielmehr ein ethnischer Antagonismus zwischen berberisch-punischer und römischer Bevölkerung oder gar ein sozialer Gegensatz zwischen einer reichen Ober- und einer armen Unterschicht? Kein Zweifel, jeder der hier angedeuteten, von den verschiedenen Forschern im Laufe der letzten 50 Jahre vorgelegten Erklärungsversuche hat eine gewisse Plausibilität, aber keiner befriedigt vollständig, auch nicht der Verzicht auf eine monokausale Ableitung und der Rekurs auf mehrere Faktoren zugleich. Verf. vorliegender Untersuchung geht nun von der sicher richtigen Erkenntnis aus, daß von der Entstehung, genauer von der Vorgeschichte her das entscheidende Licht auf die Natur des Schismas fällt. Hier, in der Erhellung der Vorgeschichte, liegt denn auch der eindeutige Schwerpunkt der Untersuchung, ihr widmet Verf. die beiden zentralen Abschnitte 3 und 4 („Die Vorgeschichte des Schismas" und „Die Doppelwahl von Karthago", 59–129). Zu dem minuziösen Rekonstruktionsversuch der Ereignisse, d. h. vom Abflauen der Christenverfolgung in Afrika (Anfang 305) über die Abreise des Bischofs von Karthago, Mensurius, nach Rom (Anfang April 308), die Bischofswahl in Cirta, die Weihe des Silvanus, die Wahl des Caecilianus zum Bischof von Karthago als

Nachfolger des verstorbenen Mensurius in Karthago durch Secundus von Tigisi bis zur „Synode der 70 Bischöfe" in Karthago mit der Verurteilung des Caecilians und der Weihe des Maiorinus kann hier nicht im Detail Stellung genommen, sondern nur soviel gesagt werden: das Gesamttableau wirkt überzeugend, die Verknüpfung der Ereignisse, die Motive der handelnden Personen leuchten durchaus ein. Ja, in der Tat, so könnte es gewesen sein. Wieviel bei dieser Rekonstruktion hypothetisch ist, hypothetisch bleiben muß, weiß Verf. selbst am besten und gibt es auch ausdrücklich zu (91). Denn die Quellenlage ist alles andere als günstig; die Handvoll Dokumente, über die wir verfügen, hat uns die siegreiche Partei überliefert, vieles an ihnen kann man so oder so verstehen. Verf. hat seine beiden zentralen „erzählenden" Abschnitte von komplizierten Datierungsfragen ganz (sie behandelt er in einem eigenen, dem 5. Abschnitt, 130–149), von inhaltlichen theologischen Erörterungen weitgehend entlastet und erreicht damit einen zusammenhängenden Fluß der Darstellung, was wiederum zur Folge hat, daß die betreffenden Abschnitte geradezu spannend zu lesen sind.

Was ergibt nun die genaue Ausleuchtung der Vorgeschichte des Schismas für die Frage nach der Natur des Donatismus? Welcher der bisher vorgetragenen Erklärungsversuche, über die Verf. treffend in seinem ersten Abschnitt („Wegmarken der Donatismusforschung: ein Literaturbericht", 16–43) referiert, hat nun recht? Zwei „eng miteinander verknüpfte Faktoren", so der Verf., führten zum Schisma. Auf der einen Seite die in der afrikanischen Kirche „eigentümliche Bewertung der traditio", d. h. der Übergabe der Heiligen Schriften an die Behörden in der Zeit der Verfolgung, auf der anderen Seite der „Vertrauensverlust, den die zu Recht oder Unrecht der traditio beschuldigten Bischöfe, in ihren Gemeinden und bei ihren Kollegen erlitten". Der genannte Vertrauensverlust führte zu einem „völligen Zusammenbruch der innerkirchlichen Kommunikation zwischen dem numidischen Episkopat auf der einen und Felix von Abthugai und Caecilian von Karthago auf der anderen Seite ..." (151). Beide Faktoren haben, wie Verf. eigens betont, theologischen Charakter. „Ob und inwiefern daneben noch weitere nichtreligiöse Motive zur Entstehung des Donatismus beigetragen haben, kann dahingestellt bleiben. Es mag die Feststellung genügen, daß sie keineswegs ausschlaggebend waren" (ebd.). Der folgende 6. Abschnitt verdeutlicht und entfaltet näherhin die in den vorausgehenden Abschnitten schon mehrmals gestreifte „afrikanische Sicht der traditio und ihre Bedeutung für die innerkirchliche Kommunikation" (150–172). Verf. kann hier Texte vorlegen, aus denen sich eine „beinahe noch magisch-heidnische Wertschätzung" der Heiligen Schrift ergibt. „Die Preisgabe der Heiligen Schrift kam der Auslieferung des Gottessohnes an die Heiden gleich und erforderte deshalb schärfste Sanktionen" (155). Aber warum kam es zu keiner Verständigung über die nähere Natur dieser traditio zwischen den Rigoristen, die sie kompromißlos als Abfall vom Glauben verurteilten, und den gemäßigten Kräften, die die objektive Schuld der traditio zwar nicht leugneten, aber doch subjektive Entschuldigungsgründe geltend machten? Für den Ausfall des Dialogs zwischen beiden Richtungen ist die zur Zeit der Entstehung des Schismas in Afrika herrschende Ekklesiologie verantwortlich, die Kirchenkonzeption Cyprians, für die es nur ein eindeutiges Draußen oder Drinnen, keine „Grauzone" zwischen der *einen* Kirche und den Menschen „draußen" gibt. Weil diese Ekklesiologie „draußen" keinen Rest von Kirchlichkeit annehmen kann, fehlt jede Voraussetzung für einen Dialog, für eine Verständigung zwischen den Parteien. Verf. behandelt unter der Überschrift „Die Wurzeln des Konflikts" (2. Abschnitt) diese theologischen Voraussetzungen der innerkirchlichen Kommunikationsstörungen, aus denen schließlich das Schisma erwuchs (44–58). Er kann hier zeigen, daß ekklesiologisch gesehen ein gerader Weg führt von Tertullians Gesprächsverweigerung (De praescriptione haereticorum) über Cyprians Lehre von der Notwendigkeit der Ketzertaufe zum „Konzil der 70 Bischöfe", auf dem Caecilian, ohne daß ihm Gehör geschenkt wurde, als Häretiker und Schismatiker verurteilt und Maiorius zum Bischof von Karthago gewählt wurde. Interessant ist hier der Hinweis des Verf.s auf den Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Konzilstyp: „War der östliche Konzilstyp eher auf die Reintegration des Angeklagten gerichtet, so scheint die westliche Form der Bischofsversammlung vor allem auf die Abgrenzung gegenüber dem praktisch, wenn auch nicht de jure, schon Verurteilten abgezielt zu haben" (171). Wie dem auch sei, auf

dem „Konzil der 70", mit dem das Schisma seinen Anfang nahm, kam es nicht zu einem Gespräch, sondern nur zum Gericht. „Die Verweigerung des brüderlichen Gesprächs und gegenseitiger Rücksichtnahme, deren sich beide Seiten schuldig gemacht hatten, ließ einen durchaus begrenzbaren innerkirchlichen Konflikt sich bis zum Schisma entwickeln" (172). Leider nicht nur im vorliegenden Fall! H. J. Sieben S. J.

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la litérature patristique 4: *Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine* (Centre d'analyse et de documentation patristiques). Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique 1987. 330 S.

Da unterdessen schon drei, den Supplementsband zu Philo mitgerechnet, sogar vier Bde der Biblia Patristica vorliegen, braucht dieses ausgezeichnete patristische Forschungsinstrument hier nicht mehr eigens vorgestellt zu werden. Es genügt, auf das Erscheinen dieses weiteren Bd.s hinzuweisen. Die vorausgehenden drei Bde verzeichnen die von den Vätern der drei ersten Jahrhunderte zitierten bzw. erinnerten Bibelstellen. Die Verteilung und Anordnung stellte dabei keine großen Probleme. Man widmete einen ganzen Bd Origenes und ging im übrigen chronologisch vor. Das vierte ist nun bekanntlich das goldene Jahrhundert der Väter nicht nur hinsichtlich der Qualität, sondern auch der Quantität! Es wird nicht nur mehr geschrieben, sondern auch mehr Bibel zitiert, nämlich um die 200000 mal! Für die Herausgeber der Biblia Patristica stellte sich die Frage, in welcher Reihenfolge die ausgewerteten Texte angeordnet werden sollten, ob nach Sprachen oder theologischen Schulen oder nach Ländern. Man entschied sich schließlich für die geographische Anordnung, und so behandelt dieser erste dem vierten Jahrhundert gewidmete Bd folgende „palästinensischen" Väter: Cyrill von Jerusalem, Epiphanius von Salamis und Eusebius von Caesarea. Die Liste der ausgewerteten Werke ist dabei in engster Koordination mit der Clavis Patrum Graecorum II erstellt. Gelegentliche Abweichungen sind eigens in der Einleitung (6) begründet. Wie auch schon der vorausgehende Bd ist auch der vorliegende nicht maschinengeschrieben vervielfältigt, sondern gedruckt. Die Benutzung ist dadurch angenehmer, zumal das Kürzel für den Autor fett gesetzt und deutlich von den übrigen Angaben abgesetzt ist. Bleibt nur zu hoffen, daß die weiteren Bde der Biblia Patristica nicht allzu lang auf sich warten lassen. H. J. Sieben S. J.

San Hilario de Poitiers, *La trinidad*, edición bilingüe preparada por *Luis Ladaria*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos 1986. XXII/711 S.

Angesichts des drastischen Rückgangs der Kenntnisse des Lateinischen und Griechischen ist es heute dringender denn je notwendig, die Kirchenväter in moderne Sprachen zu übersetzen. Freilich ist der Weg von dieser Einsicht bis zum vollendeten Werk mühsam und beschwerlich – ganz besonders im vorliegenden „Fall". Er bedeutet, 12 Bücher, d. h. ca. 450 Spalten (nach der Migne-Ausgabe) lateinischen Text übertragen aus der Feder eines Autors, dessen Stil schon Hieronymus so charakterisiert hat: Sanctus Hilarius Gallicano coturno adtollitur et, cum Graciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est. Hilarius' Hauptwerk liegt also nun in der ersten spanischen Übertragung vor, nachdem Übersetzungen in andere europäische Sprachen schon seit einiger Zeit existieren. Der Autor der Übersetzung, über deren Qualität der Rez. als Ausländer kein Urteil abgeben kann, ist Professor für christliche Anthropologie an der Gregoriana und durch – meist im Abstand von etwa fünf Jahren erscheinende – Publikationen (vgl. dazu u. a. in dieser Zeitschrift 53 [1978] 427–429) als Hilariusspezialist bestens ausgewiesen. – Die Übersetzung ist auf der Basis der kritischen Ausgabe der CCL erstellt. Leider aber durfte aus verlagstechnischen Gründen dieser kritische Text nicht abgedruckt werden. Wir finden deswegen auf der unteren Seitenhälfte in leicht kleineren Charakteren den lateinischen Text nach Migne PL 10. Für die Übersetzung relevante Varianten der kritischen Ausgabe sind aber angemerkt. Nicht wenige Fußnoten tragen zum besseren Verständnis, nicht nur an den schwierigen Stellen bei; dabei wird oft einschlägige Literatur ver-

merkt. Um dem Leser einen besseren Durch- und Überblick durch die oft sehr langen, mäanderartigen Ausführungen des Bischofs von Poitiers zu geben, hat sich der Übersetzer, wenn wir recht sehen, etwas Neues einfallen lassen: er bringt jeweils zu Beginn der einzelnen Bücher deren logische Gliederung und Struktur. Er gibt damit dem Leser zu diesem für die Geschichte der Christologie äußerst wichtigen Werk eine Art Leseschlüssel in die Hand, das Grobraster einer Interpretation. Eingeleitet ist der stattliche Band mit einer Bibliographie, einem Abriß des Lebens des Hilarius, dieses großen Mitstreiters des Athanasius im Kampf gegen den Arianismus, mit Ausführungen zur Struktur und Hauptinhalt von de Trinitate und kurzen Hinweisen zum sonstigen Werk des Bischofs von Poitiers. Das Register der Schriftstellen und der wichtigeren theologischen Begriffe und Themen beschließen ihn. H. J. Sieben S. J.

Augustinus-Lexikon. Herausgegeben von *Cornelius Mayer* in Verbindung mit *Erich Feldmann, Wilhelm Geerlings, Reinhart Herzog, Serge Lancel, Goulven Madec, Gerard O'Daly, Alfred Schindler, Otto Wermelinger, Antonie Wlosok*; Redaktion *Karl Heinz Chelius*, vol. I, fasc. 1/2: Aaron – Anima, animus. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1986. LI/320 Sp.

Das Erscheinen der ersten beiden Faszikel des Augustinus-Lexikons stellt über den engen Kreis der Augustinisten und Patristiker hinaus für die gesamten Geisteswissenschaften ohne Zweifel ein Ereignis dar. Der Veröffentlichung des ersten Doppelheftes ging von seiten der Herausgeber über Jahre hinweg eine geschickte Werbekampagne voraus, so daß die Erwartungen recht hoch gespannt sind. Werden diese Erwartungen nun erfüllt? Um es gleich zu sagen: die ersten 320 Spalten des neuen Augustinus-Lexikons machen den besten Eindruck, und man kann nur hoffen, daß es den Herausgebern gelingt, ihr Werk auf gleich hohem Niveau weiterzuführen. – Das neue Lexikon enthält vier Kategorien von Artikeln, 1. zu Begriffen, die für Augustins Lehre charakteristisch sind; sie werden jeweils semantisch erschlossen, begriffsgeschichtlich eingeordnet, dann in ihrem Bedeutungsspektrum bei Augustinus beleuchtet; 2. zu den Werken Augustins; hier werden jeweils die Titel mit eventuellen Varianten, Ort und Zeit der Abfassung behandelt, Aufbau und Inhalt dargelegt, auf die Quellenfrage eingegangen und schließlich auf gegebenenfalls vorhandene zeitgenössische Parallelen hingewiesen; 3. zu Personen im Umkreis Augustins und zu biblischen Persönlichkeiten; die Artikel zu den historischen Personen gehen insbesondere auf deren nähere Beziehung zu Augustin ein; 4. zu Realien, d. h. Orten, Sachen und Sachverhalten gesellschaftlicher und kultureller Bedeutung. – Die erste Kategorie ist im vorliegenden Faszikel besonders reichlich vertreten. Zu folgenden „Augustinischen" Begriffen liegen Artikel vor: abortus (*Wermelinger*), abstinentia/continentia (*Zumkeller*), accidens (*Stead*), actio/contemplatio (*O'Daly, Verheijen*), admonitio (*Madec*), adventus Christi (*Geerlings*), adulatio (*Zumkeller*), adulterium (*La Bonnardière*), aenigma (*Mayer*), aequalitas (*Mayer, Studer*), aetas (*Kötting, Geerlings*), aeternitas (*O'Daly*), affectus (*O'Daly, Zumkeller*), agon (*Weismann*), alienatio (*Mayer*), allegoria (*Mayer*), Alleluja (*Klöckener*), ambitio (*Weische*), Amen (*Klöckener*), amicitia (*I. Hadot*), amor (*Dideberg*), angelus (*Madec*), anima/animus (*O'Daly*). – Die alphabetische Reihenfolge der vorgestellten Werke reicht bis zu *De agone christiano*. Als Autoren konnten für die 8 präsentierten Werke gewonnen werden *B. R. Voss, F. Decret, A. Schindler, W. Geerlings, Th. Raveaux, A.-M. La Bonnadière, A. Zumkeller*. – In der dritten Kategorie werden unter den historischen Personen behandelt Augustins Sohn Adeodatus (*Madec*), der Manischüler Adimantus (*Decret*), der karthagische Bischof Agrippinus (*Munier*) Augustins Freund und Mitbischof Alypius (*Feldmann, Schindler, Wermelinger*) und Ambrosius von Mailand (*Dassmann*), als biblische „Persönlichkeiten" Aaron (*Pintard*), Abel (*Congar*), Abraham (*Mayer*) und Adam (*Bonner*). Zur 4. Kategorie der Realia gehören u. a. Orte wie Academia (*Baltes*), geographische Namen wie Aegyptus (*Di Berardino*), Afer (*Lancel*), Africa (mit mehrseitigen Karten) (*Lepelley, Lancel*), liturgische Gegenstände wie Altare (*Saxer*) usw. – Sehr zu begrüßen ist, daß berühmte Dicta oder Begriffe des Bischofs von Hippo alphabetisch mitaufgeführt und mit ihrem genauen Fundort im Werk Augustins ausgezeichnet werden, so z. B. der Satz *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*

oder die Begriffe *Adiutorium quo, adiutorium sine quo non.* – Wie die oben genannten Autorennamen zeigen, ist es den Herausgebern gelungen, fast für alle Artikel die international bekanntesten Augustinusspezialisten zur Mitarbeit zu gewinnen. Die Artikel stellen deswegen meistens Forschungsbeiträge im strengen Sinn des Wortes dar. Auch die Beiträge aus der Feder weniger bekannter Autoren sind von gleichem Niveau. Fast alle Artikel bieten, was man normalerweise in einem Lexikon sucht, nämlich exakte Information zur Sache, Quellenverweise (auch mit lateinischen Zitaten wird erfreulicherweise nicht gespart!), weiterführende, gerade auch neueste Literatur. – Daß bei der Vielzahl der Artikel aus der Feder von Forschern verschiedenster Richtung nicht alle auf gleiche Zustimmung stoßen, ist nur normal. So gefällt uns z. B. der Artikel *affectus* erheblich besser als der Artikel *amicitia*, in dem uns Augustinus zu sehr auf die von ihm benutzten Quellen reduziert erscheint. Die Länge, die einigen Artikeln, z. B. „Abraham", zugestanden wurde, wird nicht überall Beifall finden. – Durch die Verwendung verschiedenster Schrifttypen und -größen wurde insgesamt ein sehr übersichtliches Schriftbild erreicht. Trotz der großen Anzahl von Kürzeln und Verweiszeichen findet man sich aufgrund der ausgezeichnet angelegten Abkürzungsverzeichnisse in der Einleitung relativ schnell zurecht. Die Lektüre ist, gemessen an der Tatsache, daß es sich um Lexikonartikel handelt, ausgesprochen angenehm. Der Kampf gegen den Druckfehlerteufel war offensichtlich erfolgreich; nur ein oder zwei kleinere Unregelmäßigkeiten, wenn es überhaupt welche sind und nicht Absicht dahintersteht, sind uns aufgefallen: Sp. 94 stammt Faustus aus Milev, Sp. 133 aus Milève; Sp. 1 ist Augustinus im Artikel „Aaron" ausgeschrieben, Sp. 2 im Artikel „Abel" abgekürzt. In einer Hinsicht geht das Lexikon, wenn wir recht sehen, ganz neue Wege, und hier sind wir nicht sicher, ob man die richtige Entscheidung getroffen hat: die Artikel sind entweder auf deutsch oder auf englisch oder auf französisch abgefaßt. Das hat zur Folge, daß so mancher Benutzer – leider wohl auch die Mehrzahl der deutschen Theologiestudenten – zwar mit großer Erwartung nach dem Lexikon greifen, es dann aber enttäuscht wieder ins Regal zurückstellen wird, weil gerade der Artikel, der ihn interessierte, in einer Sprache geschrieben ist, die er nicht zu lesen imstande ist. Und gerade den Studenten und überhaupt allen irgendwie an Augustin wissenschaftlich Interessierten würde man dieses prächtige neue Arbeitsinstrument gern in die Hände gelegt sehen! Zu hoffen ist nur, daß die folgenden Faszikel nicht allzu lang auf sich warten lassen.

H. J. Sieben S. J.

Unteilbar ist die Liebe. Predigten des heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief. Eingeleitet und übersetzt von *Hermenegild M. Biedermann* OSA (Augustinus – heute. Aktuelle Texte des Kirchenvaters und Darstellungen seines geistigen Erbes, hrg. vom Augustinus-Institut der deutschen Augustiner 5). Würzburg: Augustinus-Verlag 1986. 177 S.

„Der Strom der irdischen Dinge zieht dahin. Doch gleichsam neben dem Strom ist ein Baum entsprossen, unser Herr Jesus Christus. Er nahm Fleisch an, starb, erstand und stieg zum Himmel empor. Er wollte sich gewissermaßen an den Fluß der Zeitlichkeit pflanzen. Kopfüber wirst du hingerissen! Halte dich fest an dem Baum! Die Weltliebe zieht dich hinein in den Strudel! Halte dich an Christus fest!" Gewiß, man könnte für die Gesamtthematik der Predigten des hl. Augustinus über den ersten Johannesbrief, nämlich die Liebe, Typischeres zitieren, aber das vorstehende Bild gehört zu denen, die man, einmal gehört, nicht mehr vergißt! Und von solchen packenden anschaulichen Bildern sind die *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem* voll. Aus Anlaß der 16. Jahrhundertfeier gerade diese Perle aus dem Predigtwerk des Bischofs von Hippo in neuer Übersetzung vorzulegen, ist eine sehr gute Idee. Die neue Version hat gegenüber der von Fritz Hofmann (Gott ist die Liebe, 3. Aufl. 1954) zwei oder drei Vorteile: erstens, sie ist vollständig und überspringt nicht Teile des Textes, gar ohne die Lücken entsprechend zu kennzeichnen; zweitens, sie ist durchnumeriert und erlaubt den schnellen Rückgriff auf das Original; drittens, sie ist wörtlicher als die Hofmannsche Übertragung, was freilich nicht jeder als einen Vorteil ansehen wird. Der Übersetzer rechnet in seiner knappen Einführung mit Lesern, die sich Augustins Predigten

„zum Studium, besser zur Betrachtung" vornehmen. Deswegen begleitet er den Text nur mit den allernotwendigsten Anmerkungen. Das feine Bändchen wäre noch nützlicher, wenn es ein paar weiterführende bibliographische Angaben, z. B. Dany Dideberg, Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè (Theologie Historique 34), Paris 1975, enthielte, eben für die, die nicht nur betrachten, sondern auch studieren wollen. H. J. Sieben S. J.

Pietersma, Albert, *The Acts of Phileas Bishop of Thmuis* (Including Fragments of the Greek Psalter). P. Chester Beatty XV (with a New Edition of P. Bodmer XX, and Halkin's Latin *Acta*). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of the C. B. text (Cahiers d'orientalisme VII). Genf: Cramer 1984.

Die wohl auf die Jahre 306/307 n. Chr. anzusetzenden Akten des Bischofs Phileas von Thmuis (Ägypten) sind zwar nicht im Original, aber in dreifach verschiedener Widerspiegelung erhalten (Einleitung, 23): in einer griechischen Apologia (vor 350; P. Bodmer XX), in einem griechischen Martyrium (erste Hälfte des 4. Jh.s; P. Chester Beatty XV) und in einem lateinischen Martyrium (vor 425), das zuvor schon von F. Halkin ediert worden war, aber in verbesserter Form nochmals in den vorliegenden Band (105–108) aufgenommen wurde. Nach einer langen, textkritischen Einleitung (11–29) legt der Herausgeber seine notwendigerweise mit vielen Konjekturen arbeitende (Erst-)Edition des griechischen Textes vor (jeweils mit lateinischen Parallelen bzw. englischer Übersetzung). Der kritische Apparat läßt kaum noch Wünsche bzw. Perfektionsmöglichkeiten offen. Ein „Index verborum" und eine Bibliographie (109–116) beschließen den zwar knappen, aber äußerst arbeitsaufwendigen Band.
G. Podskalsky S. J.

Halkin, François, *Saints de Byzance et du Proche-Orient.* Seize textes grecs inédits (dix Vies ou Passions sans noms d'auteur et six discours de Nicétas de Paphlagonie) (Cahiers d'orientalisme XIII). Genf: Cramer 1986. 170 S.

Bekanntlich ist die 1643 begonnene Herausgabe der Acta Sanctorum in der ursprünglich geplanten Aufteilung nach (meist mehreren) Monatsbänden nie zu Ende gebracht worden. Ursache dafür sind nicht etwa der erlahmende Arbeitseifer der belgischen Bollandisten oder sonstige technische Schwierigkeiten, sondern allein die Einsicht, daß sich die Fülle und Vielfalt der hagiographischen Texte zu den einzelnen Heiligen nicht mehr jeweils auf eine (bzw. wenige) Urfassung(en) zurückführen lassen; die bislang angewandte editorische Formel mußte folglich dahingehend korrigiert werden, daß in Zukunft die verschiedenen Versionen (bzw. Redaktionen) ein und desselben Stoffes (bzw. Motivs) nach- und nebeneinander, d. h. an verschiedenen Orten und vielleicht auch von verschiedenen Herausgebern, publiziert werden sollten. Aus dieser Notwendigkeit heraus entstanden neue Serien wie die „Subsidia hagiographica" (Brüssel), aber auch die vorliegenden „Cahiers d'orientalisme" u. a. Die in dem hier zu besprechenden Band von dem unermüdlichen Philologen *F. Halkin* meist erstmalig edierten Viten/Passionen bzw. Enkomien zeichnen sich generell durch eine eher unhistorische, epische Erzählweise aus. Zeigt die am Anfang stehende Passion der hll. Martyrer Proklos und Hilarius, die sich zur Zeit des Kaisers Trajan in Kleinasien abgespielt haben soll, noch gewisse Anklänge an die historisch und theologisch bedeutenden Akten des Bischofs Polykarp von Smyrna (2. Jh.), wie die Bitte um eine Gebetsstunde vor dem Antritt des Leidens, den Trost durch den Engel, die Parallelen zur Passion Christi, so verläßt der anschließende, legendäre Bericht über die hl. Lucia, die Patronin von Syrakus (Sizilien) sowohl durch die Verwünschung aller Götteranbeter wie auch durch das angeblich direkte Verhör durch Kaiser Diokletian nicht nur den historischen, sondern letztlich auch den christlichen Boden. Andererseits enthalten diese Passionen manch interessantes Material für die Geschichte der frühchristlichen Frömmigkeit (bzw. Religion überhaupt), so den Hinweis auf die rettende Kraft des Kreuzzeichens (Passio des hl. Domninus), die später von Johannes Chrysostomos so breit und nachdrücklich vertreten wird, bzw. die – weder lokalisierte noch datierte – Anwendung der

Kreuzigungsstrafe für Frauen (Passio der hll. Martha und Maria); eines der Niketas-Enkomien auf den Evangelisten Lukas (im Anhang) sieht schließlich diesen zusammen mit Kleopas als einen der beiden Emmausjünger. – Bei einer Passio (Hl. Kapitolina) fehlt ohne Vermerk die zuvor (5) angekündigte französische Übersetzung, bei einer anderen (Hll. Eugenios und Makarios) ist sie gekürzt. Die biographischen und überlieferungsgeschichtlichen Einführungen vor jeder Edition sind äußerst knapp gehalten, wohl mit Rücksicht auf die Spezialisten, die sicher ausschließlich als potentielle Benützer bzw. Leser dieses ansonsten prächtig ausgestatteten, aber ein bißchen zu schnell zusammengestellten Bandes in Frage kommen. G. Podskalsky S.J.

Stead, Christopher, *Substance and Illusion in the Christian Fathers* (Collected Studies Series CS 224). London: Variorum Reprints 1985. 330 S.

Im vorliegenden Band sind ohne durchgehende Seitenzählung 16 Studien im Reprintverfahren abgedruckt, die zwischen 1961 und 1983 erschienen sind. Sie werden zusammengefaßt unter dem Titel „Substance and Illusion". Was unter ersterem gemeint ist, ergibt sich für den Leser des Hauptwerkes von St.: Divine Substance (1977) ohne weiteres. Denn mehrere Aufsätze seiner hier zu besprechenden Sammlung sind nichts anderes als Vorarbeiten für das genannte Werk (vgl. hier Paper I, II, V und VI). Was er mit „Illusion" meint, ist schwerer zu erraten, zielt aber wohl auf Fehlinterpretationen, die der patristische Begriff „Substanz" (griech.: ousia) in der neueren Forschung, besonders aber im Werk „of two standard English authorities" erfahren hat. Darin finden sich nach der Überzeugung von St. „faults both of historical judgement and of analysis" (Preface IX). Der wichtigste Beitrag zur Athanasiusforschung, den St. im genannten Hauptwerk geleistet hat, ist in den beiden Kapiteln zum Nicänischen Homoousios (Kap. VIII und IX) enthalten. Dieses Thema ist im Art. I des Sammelbandes aus dem Jahr 1961 vorausgenommen: The Significance of the *Homoousios* und weiter ausgebaut mit der Untersuchung II: Divine Substance in Tertullian (1963). In Verbindung damit stehen aber auch Art. V: ‚Eusebius' and the Council of Nicaea und Art. VI: The Origins of the Doctrine of the Trinity, Parts 1 & 2. Dem Stubstanzthema gehören aber dann abschließend Art. VII: The Concept of Divine Substance, 1975, und Art. IX: Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa, 1976. Überall tritt St. als scharfsinniger Kritiker auf, sowohl den frühen Vätern als auch deren modernen Interpreten gegenüber, wobei er es versteht, in einer meisterhaften Analyse patristischer Texte die Fülle der Differenzierungen und Nuancierungen im Sprachgebrauch der werdenden christlichen Gotteslehre aufzuweisen. St. hat freilich auch selber Widerspruch erfahren, besonders in bezug auf den zuletzt genannten Artikel über Gregor von Nyssa. Er wollte darin nachweisen, daß Gregor im Gebrauch von hypostatis und ousia inkonsequent gewesen sei und die Kohärenz in der Interpretation vermissen lasse. Die vom Verf. im Zusammenhang mit seinem eigenen Referat publizierte Diskussion (Art. IX, 120–127) bringt beachtliche Klarstellungen zu dieser Behauptung. Die Schärfe des Angriffs von St. auf Gregors Art zu theologisieren, wird darin doch beträchtlich abgemildert. Vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen von R. Hübner (IX, 120) und T. P. Verghese (IX, 124–125). Jedenfalls sollte jeder, der sich mit dem Werden der griechischen Gotteslehre und Christologie beschäftigt, auf diese Abhandlungen zurückgreifen, die auch ergänzt werden durch die Untersuchung: „Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers" (XIII, 170–191). Als Spezialist für das vierte Jahrhundert konnte St. auch nicht vorübergehen an einer Überprüfung der Beurteilung des Arius und der arianischen Kontroverse. Diesem Zweck dient die Untersuchung „The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius" (X, 20–52) (1978) zusammen mit der anderen: „The Freedom of the Will and the Arian Controversy" (XVI, 245–257). St. ist der Meinung, daß Arius gewiß kein großer Theologe war. Er fragt aber: Würde er soviel Verwirrung und Bewegung in die Kirche und die Theologie gebracht haben, „if he had been the contemptible figure wich Athanasius would like us to see" (X, 52)? Mit Athanasius beschäftigt sich auch Art. XI: „Athanasius' *De Incarnatione*: An Edition reviewed". Es geht um die Ausgabe von *De incarnatione* von Ch. Kannengiesser in SC 199 (Paris 1973) (Athanase d'Alexandrie: Sur l'Incarnation du Verbe)

und die darin gebotene Interpretation der Logoslehre des großen Kirchenvaters. Er findet, daß dieser zu sehr in das Schema eines „Intellektualismus" gezwängt ist, was nicht der Fülle seiner Lehre entspreche. Im Zusammenhang mit der Logos-Nous-Lehre des hl. Athanasius ging Kannengiesser auch auf das bekannte Problem ein, ob der Alexandriner in Jesus eine menschliche Seele oder nur die Einheit von Logos-Sarx angenommen habe. Die Lösung, die Kannengiesser anbietet, wird von St. als „tantalizingly elusive", d. h. als „quälerisch ausweichend" beurteilt (XI, 389). In einem eigenen Artikel, der aber nicht in die vorliegende Sammlung aufgenommen ist, nimmt St. selber das Problem auf: „The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius", in: VigChr 36 (1982) 233–250. Darin neigt auch St. dazu, bei Athanasius anzunehmen, daß er nicht um eine Seele Christi weiß; dabei beruft er sich auf G. M. Vian, Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio, in: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 14 (Roma 1978) 53–84, und weist besonders auf Fragment 13 hin, das aus den „Expositiones in Psalmos" (CPG 2140) genommen ist und das den einzigen Athanasius-Text darstellt, der ausdrücklich die Seele Christi zusammen mit der Sarx erwähnt. St. ist noch in einiger Verlegenheit mit dieser Stelle (vgl. den erwähnten Artikel: The Scriptures ... in: VigChr 36 [1982] 245). Die Schwierigkeit löst sich, wenn man mit der neueren Forschung annimmt, daß die Expositiones in Psalmos nicht von Athanasius stammen. Vgl. M.-J. Rondeau, Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles) = OrChrA 219 (Roma 1982) 80–88, mit Hinweis G. Dorival, Athanase ou pseudo-Athanase, in: RSLR 16 (1980) 80–89. M.-J. Rondeau möchte diese Expositiones auf die Zeit zwischen 440 und 500 ansetzen. – Die bisher genannten Studien der Sammlung beziehen sich also vor allem auf die Gotteslehre und die Christologie des vierten Jahrhunderts. Darüber hinaus greifen drei andere Artikel: In Search of Valentinus (XII, 75–95); The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers (XIV, 39–54); The Motives of Christian Confession in the Ancient Church (XV, 37–53, nicht 33, wie S. VII). Die bohrenden, nicht immer leicht zu bewältigenden Ausführungen St.s stellen wertvolle Beiträge zur längst nicht bewältigten Geschichte der christlichen Lehre in den ersten christlichen Jahrhunderten dar. A. Grillmeier S. J.

Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda instituit *Eduardus Schwartz*. Continuavit *Johannes Straub*. Tomus Quartus Volumen Tertium Pars Tertia. Index Generalis Tomorum I–IIII Pars Tertia Index Topographicus congessit *Rudolfus Schieffer*. Berolini: de Gruyter 1984 XII/320 S.

Zehn Jahre nach der Edition des ersten Teiles der Indices zum großen Konzilswerk Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) (der ersten Serie), das E. Schwartz begonnen und J. Straub zum Abschluß gebracht hat, acht Jahre nach der Vollendung des zweiten Teiles, legt R. Sch. nun den dritten abschließenden Teil als Index topographicus vor. Er nimmt damit endgültig Abschied von der Arbeit an den ACO, was 1975 schon durch Übernahme anderer Arbeiten eingeleitet worden war. Die theologische Forschung und Lehre sind ihm und den in der Praefatio genannten Mitarbeitern zu großem Dank für die geleistete Arbeit verpflichtet.

Nun sind alle Voraussetzungen zu einer erschöpfenden Auswertung des einzigartigen, aber nicht immer leicht zu gebrauchenden Konzilswerks gegeben. Leider ist der Umgang damit weder Lehrern noch Schülern allzu vertraut. Der Index topographicus (ACO IV 3,3) bietet nun zusammen mit dem Index prosopographicus (ACO IV 3,2) ein an Vollständigkeit und Genauigkeit nicht zu übertreffendes Nachschlagewerk. Es schlüsselt die Namen aller Städte, Provinzen, Diözesen, aller Klöster und Berge auf, die im ganzen Konzilswerk (Tomus I–IIII) vorkommen. Die erhobenen Daten führen bei wichtigen Namen weit über das rein Topographische und Geographische hinaus. Es sei vor allem aufmerksam gemacht auf die umfassenden Erhebungen zu den großen Konzils- und Geschichtsorten Nicaea (212b–229b), Constantinopolis (84a–114a), Ephesus (131a–154a), Chalcedon (62b–76a), wo nicht nur die Angaben zum Ort und zu den Ereignissen geboten werden, sondern sämtliche Daten zur kirchlichen Organisation und Hierarchie, zu den einzelnen monastischen Niederlassungen, wo vor allem

die einzelnen Synoden mit ihren Dokumenten und Sitzungen aufgeschlüsselt sind, was die Benützung der ACO sehr erleichtern kann. Beachtenswert sind neben dem genannten Konstantinopel die übrigen Patriarchatssitze der großen Konzilsära: Alexandrien (9 b–16 a), Antiochien (23 b–29 a), Jerusalem (Hierosolyma, Hierusalem) (176 a–178 b) und für den Westen Rom (264 b–274 b). Die Auswertung solcher Artikel erfordert wohl eine gewisse Geduld, da die Einzeldaten nur schwer systematisiert werden können (vgl. etwa zu Chalcedon 66 a–77 a), die streng durchgeführte alphabetische Ordnung der Einzelbezeichnungen aber relativ schnell zum Ziel führen kann. Daß bei einem solchen Werk, das höchste Anforderungen an die Datenverarbeitung stellt, auch Versehen möglich sind, zeigt ein Anhang zum prosopographischen Faszikel, der unserem Index beigefügt ist: Addenda et Corrigenda in Indice Prosopographico (313 a–320 b). Im Laufe weiterer Benützung des Index-Werkes wird wohl dieser oder jener Ergänzungswunsch noch geäußert werden können. So wäre etwa zum prosopographischen Faszikel vorzuschlagen, beim Namen Leontius die beiden Lemmata Leontius (20) und L. (22) zusammenzunehmen, da es sich wohl um denselben Leontius von Byzanz handelt, jedenfalls sollten sie nicht durch L. (21) voneinander getrennt werden. Es sei auch eine Notiz zum Namen Parembolae (Parembolai) im topographischen Faszikel erlaubt. S. 245 ab ist die Rede von P. als der Bezeichnung eines Bischofssitzes in Palästina. Dieser Name findet sich auch für andere Gegenden in den Quellen, und zwar deshalb, weil es sich nicht um eine Städtebezeichnung gewöhnlicher Art handelt. Das Vorkommen von Parembolae hängt vielmehr zusammen mit der militärischen Organisation des römisch-byzantinischen Reiches. Der Name heißt soviel wie colonia militaris, Garnison, Lager. Siehe E. Carpentier, in ASS Oct. XII (1867), § 25, p. 742; für Ägypten vgl. H. Thompson, Dioscorus und Shenoute, in: Recueil ... J.-Fr. Champollion = Bibliothèque de l'École des Hautes Études 234 (Paris 1922) 367–376. Hier ist die Rede von einem Kloster in Schmin, das als Parembole bezeichnet wird, was vielleicht soviel heißt, daß es in einer alten Garnison untergebracht war, sofern es als nomen appellativum nicht auch für „Kloster" (Lavra) stehen kann.

Ein besonderer Dank gilt auch dem Verlag Walter de Gruyter, der mit diesen Indexbänden ein großartiges Konzilswerk für die erste Serie zum Abschluß gebracht und dankenswerterweise schon die Edition der Series secunda übernommen und begonnen hat.

A. Grillmeier S. J.

Gaudemet, Jean, *Les sources du droit de l'église en occident, du IIe au VIIe siècle* (Initiations au christianisme ancien). Paris: Editions du Cerf/Editions du CNRS 1985, 188 S.

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geschichte des Kirchenrechts und der kirchlichen Institutionen bekannte Pariser Universitätslehrer Jean Gaudemet legt mit vorliegender Publikation eine Art Einführung in die Quellen des westlichen Kirchenrechts vor, und zwar für die Zeit von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 7. Jahrhunderts. Der Verf. hat dem schmalen Bändchen, das die Nr. 1 einer neuen Reihe mit dem Titel „Einführungen in das antike Christentum" darstellt, folgende Einteilung gegeben: Nach einer knappen Vorstellung der „frühesten Dokumente", die Aufschluß über die Entwicklung der kirchlichen Institutionen geben (Didache bis Constitutiones apostolicae) (Kap. 1), behandelt G. zunächst in einem ersten Teil die „Quellen und Kirchenrechtssammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts", dann im zweiten Teil diejenigen des 6. und 7. Quellen des Kirchenrechts sind auf der einen Seite die Konzilien, sowohl die partikulären als die ökumenischen (Kap. 2), auf der anderen Seite die Dekretalen der Päpste (Kap. 3). Kap. 4 zeigt bündig, daß das römische Recht unter doppelter Rücksicht auf die Kirche Einfluß ausgeübt hat, erstens, indem es das Kirchenrecht selber mitformte, zweitens, indem der römische Staat die Kirche unmittelbar betreffende Gesetze aufgestellt hat. Das den ersten Teil abschließende Kap. 5 stellt die bis zum 5. Jahrhundert entstandenen Kirchenrechtssammlungen vor: die sog. Antiochenische Sammlung, verschiedene römische, afrikanische, gallische Sammlungen, schließlich Sammlungen mit den Dekretalen der Päpste. – Der zweite Teil schließt zeitlich und in gewisser Weise sachlich unmittelbar an den letzten Para-

graphen des ersten Teils an: Kap. 6 handelt von der „Entfaltung der päpstlichen Gesetzgebung im 6. und 7. Jahrhundert", also von der einen der beiden Quellen, aus denen das Kirchenrecht fließt. Das folgende 7. Kap. gibt einen Überblick über die andere Quelle, nämlich die Konzilien des genannten Zeitraums, und zwar nach den verschiedenen Ländern gegliedert: Afrika, Gallien, Spanien, Italien und die „Inseln" (u. a. Irland). Dem abschließenden 9. Kap. über die Kirchenrechtssammlungen des 6. und 7. Jahrhunderts geht eine kurze Vorstellung der „Anfänge der Bußliteratur" voraus, da dieselbe auch kirchenrechtliche Bestimmungen enthält. – In dem Bändchen finden sich keine großen neuen Erkenntnisse aus dem Gebiet der Kirchenrechtsgeschichte, sondern, was man von einer Einführung erwartet, klare Präsentation des Stoffes mit bibliographischen Angaben, die die eigene Weiterarbeit ermöglichen. H. S. Sieben S. J.

Ekenberg, Anders, *Cur cantatur? – Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit.* Stockholm: Almquist & Wiksell International 1987. 194 S.

Es handelt sich um die gedruckte Fassung der theologischen Dissertation, die der Vf. – Lektor für Praktische Theologie und Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala und Kantor an der katholischen Kirche St. Lars in Uppsala – an der Theologischen Fakultät von Uppsala 1985 eingereicht hat. Er hat die Anregung zu der Beschäftigung mit dem Thema aus Kreisen erhalten, die sich um eine Verlebendigung der kirchlichen Liturgie aus dem Geiste der großen Tradition bemühen und in denen Persönlichkeiten wie Alf Härdelin tätig sind.

In der karolingischen Zeit breitete sich die liturgische Praxis römischer Prägung über das ganze Abendland aus – auf Kosten der Eigenüberlieferung der verschiedenen Regionen. Gleichzeitig nahm sie neue Züge an, die unter dem Stichwort „Ausgestaltung und Erklärung der liturgischen Vollzüge im Zeichen der Allegorese" zusammengefaßt werden können. Von diesen Entwicklungen war die Kirchenmusik als Teil der Liturgie nicht ausgenommen. Davon zeugen die Schriften verschiedener Theologen, unter denen an erster Stelle Alamar von Metz zu nennen ist. Andere Autoren sind Alkuin, Aurelianus von Réôme, Florus von Lyon, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre, Smaragdus von St. Mihiel, Walafrid Strabo. Ein Beispiel für die Allegorisierung im Bereich der Kirchenmusik: der Gesang des Introitus in der Messe wird als die prophetische Begleitung und Begrüßung des menschgewordenen Sohnes Gottes, also Jesu Christi, der durch den zum Gottesdienst einziehenden Bischof dargestellt wird, verstanden. Er gehört zur Vergegenwärtigung des Inkarnationsgeschehens. Solche Allegorisierungen beziehen sich auch auf die anderen Meßgesänge (Kyrie, Gloria, Responsorium graduale, Alleluja, ... Communio), wie der Vf. in einem großen Kapitel unter Heranziehung entsprechender Textzeugnisse aus den Werken des Alamar und der anderen Theologen der Karolingerzeit darlegt (31–109). Der liturgische Gesang hat als ganzer in deren Verständnis eine mehrfache Bedeutung. Die erste ist die Weiterführung des „davidischen Lobgesangs" (114–122) im Neuen Bund. Andere Bedeutungsdimensionen ergeben sich daraus, daß der liturgische Gesang ein Tun von und für Menschen ist, die bei ihrem gottesdienstlichen Tun mit allen Schichten ihres Seins, zumal mit ihrem Gemüt, beteiligt sein sollen und wollen (153–188). – Das Werk arbeitet das einschlägige Material umfassend auf, nachdem frühere Arbeiten zum Thema in der Regel Einzelfragen behandelt hatten. Literaturverzeichnis und Register erleichtern die Beschäftigung mit dem Buch. Es ist in jeder Hinsicht sorgfältig gearbeitet. Seine Lektüre macht Freude. Ohne Zweifel ist es eine Bereicherung der liturgiegeschichtlichen und kirchenmusikgeschichtlichen Szene. W. Löser S. J.

Abélard, Le „Dialogue". La philosophie de la logique. Actes du Colloque de Neuchâtel 16–17 novembre 1979 par *M. de Gandillac, Jean Jolivet, Guido Küng, Alain de Libera, Sofia Vanni Rovighi* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 6). Genève-Lausanne-Neuchâtel 1981. 131 S.

In diesem Band sind die Vorträge vereinigt, die bei einem 1979 in der Universität von Neuchâtel veranstalteten Kolloquium gehalten wurden. Außer der Einleitung von

F. Brunner (1–2) und der Schlußdiskussion (119–128) handelt es sich um folgende Beiträge: *M. de Gandillac*, Le „Dialogue" (3–20); *S. Vanni Rovighi*, Intentionnel et universel chez Abélard (21–30); *J. Jolivet*, Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre (31–57); *A. de Libera*, Abélard et le dictisme (59–97) [der Begriff ‚dictisme' stammt von N. Kretzmann und übersetzt, was Abälard mit *dictum propositionis* meint (76), de Libera selbst definiert ‚dictisme' als ‚signifié propositionnell' (79)]; *G. Küng*, Abélard et les vues actuelles sur les universaux (99–118); ein Namenverzeichnis (129–131) beschließt den interessanten Band, dessen Themen ein Schlaglicht auf die unvermindert anhaltende Ausstrahlung Abälards werfen. R. Berndt S.J.

Bougerol, Jacques Guy, *Les manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes* (Spicilegium Bonaventurianum 23). Grottaferrata (Roma): Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1982. 20*/398 S.

In der instruktiven Einleitung (5*–20*) legt der Verf. zunächst dar, woher das Interesse der Editoren von Quaracchi am Bestand der Franziskaner-Hss stammt und erläutert dann die Geschichte dieser Hss in der Bibliothèque municipale von Troyes. Er schließt nach einigen Bemerkungen zur Methode des Katalogs mit der Bibliographie. Der vorliegende Katalog zeugt von großer kodikologischer Sachkenntnis und persönlicher Vertrautheit mit der franziskanischen theologischen Literatur des Mittelalters. Insgesamt werden 120 Hss rezensiert, die entweder franziskanischen Ursprungs sind oder Werke von Franziskanern enthalten. Die einzelnen Beschreibungen sind sorgfältig gearbeitet. Drei Indizes (zitierte Hss 303–304, Namen und Sachen 305–325, Incipit 326–395) leisten wertvolle Hilfe bei der Benutzung des Bandes. Es bleibt nur, dem Autor für dieses wertvolle Arbeitsinstrument zu danken. R. Berndt S.J.

Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Hrsg. v. *Margot Schmidt* in Zusammenarbeit mit *Dieter R. Bauer* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik 5). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. VIII/284 S.

Der vorliegende Band ist die Dokumentation einer Studientagung über ausgewählte Grundfragen christlicher Mystik, zu der sich Theologen, Philosophen, Philologen und Mediävisten vom 7. bis zum 10. November 1985 in Weingarten getroffen haben. Aus dem breiten Strom christlich-mystischer Tradition werden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – in 16 Beiträgen eine Reihe herausragender Lehrer der Mystik beleuchtet. – Die Frage, ob man im Urchristentum oder im NT von Mystik reden könne, wird von *J. Blank* in seinem Artikel „Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik" (1–13) positiv beantwortet. *D. van Damme* sieht in seinem Beitrag „Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche" (15–23) verschiedene Elemente, die Verwandtschaft mit dem aufweisen, was man später Mystik genannt hat, u. a. in der Geistbegabung der in der Didache genannten Propheten und Lehrer sowie der Märtyrer. Dem „Vater der christlichen Mystik" ist der Artikel von *M. Figura*, „Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa" (25–38) gewidmet. Gregor war durch seine Homilien zum Hohenlied, zum Herrengebet, zu den Seligpreisungen und durch sein „Leben des Moses" ein Meister des geistlichen Lebens. Er war das Bindeglied zwischen den großen Alexandrinern Klemens und Origenes einerseits und Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor und der byzantinischen Mystik anderseits. Mit Hilfe der exegetischen Methode des mehrfachen Schriftsinnes erschließt er die mystische Tiefe der Hl. Schrift. Der Autor betont, daß Gregors mystische Gotteserkenntnis von Grund auf kirchlich, sakramental und christozentrisch ist und in der Nachfolge Jesu in der Kirche gipfelt. – *W. Beierwaltes* behandelt „Plotins philosophische Mystik" (39–49) und zeigt, daß der Begriff „philosophische Mystik" kein Widerspruch ist, sondern in Plotin die reinste Ausformung dieser Denkungsart und der aus ihr resultierenden Lebensform gefunden hat. Plotins letztes Wort „Versuchet, den Gott in euch in das Göttliche im All hinaufzuführen", ist eine Kurzformel seiner gesamten philosophischen Bemühung.

Die Frage nach dem „Einen" ist für ihn die Lebensfrage schlechthin und macht den Denkenden selbst „eingestaltig". – *U. Köpf* behandelt in seinem Beitrag die „Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik" (50–72). Das Hohelied, eine Sammlung profaner Liebeslieder, ist schon früh von den Israeliten religiös interpretiert worden. Die christlichen Theologen haben sich dem angeschlossen. Der ursprüngliche Sinn wird zwar nie ganz vergessen, aber grundsätzlich auf die religiöse Deutung hin überboten. An Origenes und Bernhard zeigt der Verf., wie die Auslegung des Hohenliedes zur Quelle für eine Theologie der Mystik wurde. Schon bei Origenes findet bei der Deutung der „Braut" im Hohenlied ein Übergang von der kollektiven Sicht (Kirche) zur individuellen (Seele) statt, so daß hier zum ersten Mal in der christlichen Theologie eine Brautmystik voll ausgeprägt ist. Im Frühmittelalter herrscht zunächst unter dem Einfluß Bedas die ekklesiologische Deutung vor, aber durch Bernhard von Clairvaux, der im Laufe von 18 Jahren in 86 Predigten das Hohelied 1,1–3,1 auslegt, wird die mystische Auslegung allgemein, so daß von da ab die Auslegung des Hohenliedes in Kommentaren und Predigtreihen zum wichtigsten Ort einer Reflexion auf mystische Phänomene wird. Bernhard erwähnt häufiger und bewußter als seine Vorgänger persönliche Erfahrungen. Die Erklärung des Textes bereichert aber nicht das Wissen um mystische Phänomene, sondern bietet die sprachlichen Mittel, mit deren Hilfe sich die mystischen Erfahrungen beschreiben und deuten lassen. Bernhard führt in die Brautmystik auch Elemente der Leidens- und Kreuzesmystik ein. Wenn allerdings auf S. 71 beim Hinweis auf Cant 2,15 („Fangt uns die kleinen Füchse, die unsere Weinberge verwüsten") behauptet wird, dieser Text sei nie mystisch verstanden worden, sondern immer nur ekklesiologisch, nämlich als Hinweis auf das verderbliche Wirken der Häretiker und als Aufforderung zu ihrer Bekämpfung, so scheint mir das nicht ganz zutreffend zu sein, denn schon Bernhard versteht diesen Satz im Sinne der „Unterscheidung der Geister", d.h. im Sinne der Beurteilung der inneren Regungen und Versuchungen (vgl. L. Bakker, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1970, S. 151–168). Die mittelalterliche Frauenmystik behandeln drei Beiträge: *Ch. Meier*, „Virtus und Operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen" (73–101); *W. Breuer*, „Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs" (103–121); *J. Reynaert*, „Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch" (123–137). – Der Artikel von *H. Riedlinger*, „Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung Bonaventuras" (139–156) geht vor allem aus von Bonaventuras Vorrede zum Breviloquium und fragt, wie die buchstäbliche Auslegungsweise und die dreifache mystische Auslegungsweise (allegorisch, moralisch, anagogisch) zu vollziehen sind und zusammenwirken sollen. Bei den verschiedenen Auslegungsweisen handelt es sich nicht um eine Willkür des Erklärers, sondern die Hl. Schrift selbst ist das Subjekt. „Die Hl. Schrift gebiert in dem einen Buchstaben ein vielgestaltiges Verständnis" (Breviloquium, Prol. § 4). Ohne die Kenntnis des „Buchstabens" ist kein geistliches Verständnis möglich. – Die Dominikanermystik ist vertreten durch *R. Imbach*, „Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica" (157–172) und *O. Langer*, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund" (173–191). Es folgen von *F. Bader* „Transzendentalphilosophische Überlegungen zur ‚negatio negationis' und zur mystischen Einigung" (193–220), wobei das Interesse allerdings weniger ein historisches als ein systematisches ist. – Der oft behandelten Frage nach dem Verhältnis von actio und contemplatio bzw. nach der Vorrangigkeit geht nach der Beitrag von *M. Schmidt*, „Deiformis operatio. Gottförmiges Wirken als Vollendung der contemplatio" (221–234). In der traditionellen Interpretation von Lk 10,39–42 wird gewöhnlich eine grundsätzliche Überlegenheit der contemplatio angenommen. Tatsächlich sind die Aussagen der Autoren aber oft viel subtiler. Am Beispiel des Werkes von Rudolf von Biberach, De septem itineribus aeternitatis aus dem 13. Jh. zeigt die Verf. auf, daß die höchste Stufe der Mystik die deiformis operatio ist. Auch die Geschichte der Mystik lehrt, daß begnadete Menschen sich durch Steigerung ihrer schöpferischen Lebenskraft oft auch im äußeren Werk auszeichnen. – Das wird z.B. deutlich an Teresa von Avila, der zwei Beiträge gewidmet sind. *L. Scheffczyk* behandelt die „Gnadenerfahrung bei Teresa von Avila" (235–248), wobei es sowohl um die Erkenntnis der spezifisch Te-

resianischen Mystik geht, als auch um die Hervorhebung des eigentümlich Katholischen an Gestalt und Ausdruck dieser Mystik. Bei Teresa sieht man, daß mystisches Leben keineswegs inaktiv, weltabgewandt, für die Menschen unfruchtbar macht. Hier wird auch das Anliegen echter Glaubenserfahrung zur Geltung gebracht. Die mystische Gnadenerfahrung ist für Teresa eine Form intensivierten, gesteigerten Glaubenslebens; der Glaube wird aber nie verlassen, wird nie zur himmlischen visio Dei. Anschließend behandelt dann *E. Lorenz* „Teresa von Avila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung" (249–258) als ein Beispiel für echte „Unterscheidung der Geister". – Im letzten Beitrag des Buches untersucht *F.-J. Schweitzer* „Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius" (259–272) an Hand der Epigramme aus dem „Cherubinischen Wandersmann".

In einer Zeit, in der das Thema Mystik zwar in zunehmendem Maße Interesse findet, aber auch nicht selten in historisch und vor allem theologisch sehr unzulänglicher Weise behandelt wird, kann man für das vorliegende Werk dankbar sein, denn es hilft bei der Einordnung einzelner Mystiker in den umfassenden Rahmen der Geschichte christlicher Mystik und kann manche Vorurteile und Mißverständnisse ausräumen helfen. Wir wünschen der Reihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart" ein weiteres Gedeihen. G. Switek S. J.

Rodríguez, Pedro / Lanzetti, Raúl, *El manuscrito original del Catecismo Romano.* Descripción del material y los trabajos al servicio de la edición crítica del catecismo del concilio de Trento. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1985. 173 S.

Zu den Reformmaßnahmen, die das Tridentinum schon in seiner ersten Sitzungsperiode ins Auge faßte, wenn auch erst in der letzten wirklich in Gang setzte, ohne sie freilich vollenden zu können, gehört auch das als „Catechismus Romanus" (CR) bekanntgewordene und für die Pfarrer gedachte Handbuch der Glaubenslehre, das erstmals unter Pius V. veröffentlicht wurde und eine enorme Wirkungsgeschichte entfalten sollte; davon zeugen die vielen Auflagen der lateinischen Ausgabe und die zahlreichen Übersetzungen in andere Sprachen. So umfangreich die historischen Forschungen zum CR bisher auch waren (im deutschen Sprachraum etwa die Arbeiten G. J. Bellingers, der auch eine verdienstvolle „Bibliographie des Catechismus Romanus" [Baden Baden 1983] erstellt hat), so konnte doch bislang nicht das Originalmanuskript des CR ausgemacht werden; man war vielmehr auf die erste, 1566 in Rom bei Manutius erschienene lateinische Druckausgabe angewiesen.

Auch die beiden Verf. des vorliegenden Buches, der in Pamplona lehrende Dogmatiker Pedro Rodríguez und sein mittlerweile in Rom dozierender Schüler Raúl Lanzetti, haben sich 1982 mit ihrer Untersuchung „El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción" (Pamplona 1982, vgl. ThPh 61 [1986] 588) um die historische Erforschung dieses hochrangigen Dokumentes des kirchlichen Lehramtes verdient gemacht. Nun legen die beiden Autoren nach kurzer Zeit die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit vor, die auf einen verblüffenden Fund des Originalmanuskripts des CR in der Vatikanischen Bibliothek zurückgehen. Anfang 1985 entdeckte *Rodríguez* den anonymen Codex Vat. Lat. 4994, der zwei Manuskripte enthält: das erste beinhaltet den definitiven, bisher nicht auffindbaren Text des CR, der dem ersten Druck zugrunde lag, mit dem er allerdings nicht völlig identisch ist; das zweite stellt den Entwurf der Redaktionskommission dar, mit Randglossen von Kardinal Sirleto, dem Leiter der von Pius V. eingesetzten letzten Revisionskommission. Zu diesem Fund, der einen besseren Einblick in die Entstehungsgeschichte gewährt und auf Fragen eine Antwort gibt, die wegen der Quellenlage bislang nicht beantwortbar waren, gesellen sich weitere einschlägige Entdeckungen, vor allem die Gutachten zum Entwurf des CR im Codex Vat. Lat. 6146 sowie eine Kopie des Entwurfs, möglicherweise mit Randglossen von Karl Borromäus, im Codex F 8/17 der Mailänder Kapitularbibliothek.

Das 1. Kap. des Buches befaßt sich kurz mit der Redaktionsgeschichte des CR, mit seiner Bedeutung für heute, dabei vor allem bezugnehmend auf *Catechesi tradendae* (1979) und den Lyoner Vortrag von Kardinal Ratzinger über die „Krise der Katechese und ihre Überwindung" (Einsiedeln 1983) und schließlich mit der theologischen Struk-

tur des CR im Vergleich mit den Lutherschen Katechismen, die, auf den *usus elenchticus legis* abhebend, den Dekalog an die erste Stelle rücken; ein sicherlich ebenso ertragreicher Vergleich mit den Katechismen des Petrus Canisius, die die katechetischen Hauptstücke nach den theologalen Tugenden ordnen, unterbleibt leider. Das 2. Kap. bietet die oben berichtete Entdeckungsgeschichte des vatikanischen Codex, beschreibt ihn detailliert, vergleicht beide Texte miteinander, um sodann einige offene Fragen zu diskutieren und über den Mailänder Fund zu berichten. Zwischen den Seiten 48 und 49 sind vier Faksimile-Abbildungen aus dem neu aufgefundenen vatikanischen Codex zu finden, die einen guten Eindruck vom Charakter und der Qualität des Manuskripts vermitteln. Das 3. Kap. (von *Lanzetti*) widmet sich ausführlich den erwähnten Gutachten zum Entwurf des CR, die der letzten Revisionskommission unter Federführung von Kardinal Sirleto. Das 4. und letzte Kap. schließlich erläutert die laufenden Arbeiten an einer kritischen Edition des CR, die zum einen den mit Anmerkungen versehenen Text (auf der Grundlage des Originalmanuskripts) enthalten soll und zum anderen eine ausführliche Dokumentation. Der Abschluß dieser Arbeiten ist für 1988 geplant. Einige synoptische Schaubilder erleichtern den Überblick über die Paginierung der verschiedenen Manuskripte, über die komplizierte Redaktionsgeschichte und über technische Daten. Leider haben die Verf. weder ein Literaturverzeichnis noch Sach- und Namenregister beigegeben, die der Buchausgabe ihrer zuerst in der Zeitschrift ScrTh 17 (1985) 467–617 erschienenen Untersuchung gut angestanden hätten. Andererseits ist positiv hervorzuheben, daß die Verf. ihre Entdeckung noch im selben Jahr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben. Die historische Erforschung des CR wird durch den vorliegenden Band erheblich bereichert, und man darf auf die angekündigte kritische Ausgabe gespannt sein. Sicher wird der CR ein Meilenstein in der Geschichte der Glaubensunterweisung bleiben, doch trotz der von den Verf. gesehenen Parallele zwischen den beiden „nachkonziliaren" Zeiten (nach dem Tridentinum und nach dem Vatikanum II) dürfte der Verweis auf den CR als normatives Handbuch für unsere Zeit nicht ausreichen. Nicht von ungefähr gibt es in vielen Ländern oder Sprachregionen Bemühungen um eine katechismusartige Summula der christlichen Lehre, die an einer Auslegung der klassischen katechetischen Hauptstücke ausgerichtet ist; der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene „Katholische Erwachsenenkatechismus" (Kevelaer u. a. 1985) ist nur ein Beispiel dafür. M. Sievernich S. J.

Schimmelpfennig, Bernhard, *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 370 S.

Diese Darstellung, eine unveränderte Neuauflage der 1984 als Bd. 56 der Reihe „Grundzüge" veröffentlichten Erstauflage, hat vor allem das Verdienst, Aspekte zu betonen, die sowohl in einer primär theologiegeschichtlich oder auch generell kirchengeschichtlich wie in einer rein personengeschichtlich an der Gestalt der bedeutenderen Päpste orientierten Sicht etwas zu kurz kommen. Dazu gehört in erster Linie das ganze soziale Umfeld der Stadt Rom und ihrer kirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Führungsschichten; es gehört dazu Werden und Wachstum der römischen Gemeinde und die lange Zeit als primäre Aufgabe der römischen Bischöfe im Vordergrund stehende Christianisierung Roms selbst, dann die Veränderungen in byzantinischer Zeit und nach der Völkerwanderung die Reduzierung der Kontakte mit den Kirchen des Westens und die Einschränkung des geographischen Horizontes in Rom selbst (56). Auch nach der „Wende zu den Franken" im 8. Jh. blieb Rom noch lange stark in seiner inneren Organisation byzantinisch geprägt. Beachtlich und wichtig ist gerade seit dem 13. Jh. die Entfremdung des Papsttums von der Stadt Rom (bes. 197 f). Perioden, die in der früheren kirchlichen Geschichtsschreibung pauschal als dunkle Epochen des Papsttums dargestellt wurden, wie das „Saeculum obscurum" und die Avignoneser Zeit, erfahren, entsprechend den neueren Forschungsakzenten, eine differenziertere Würdigung. Sehr wichtig ist auch, daß nicht nur die Geschichte des römischen Selbstverständnisses dargelegt wird, sondern auch immer sehr ausführlich auf die dem gegenüber oft sehr defiziente Rezeption römischer Führungsansprüche in den einzelnen Ländern eingegangen wird.

Ein sehr großes, vielleicht etwas zu exklusives Gewicht wird auf das „politische" Prinzip der Kirchenorganisation entsprechend dem politischen Rang einer Stadt in der frühen Zeit gelegt. Ist dieses Prinzip auch keineswegs so neu, wie Leo I. in seiner Reaktion auf Kanon 28 von Chalkedon glauben machen wollte, so stellt sich hier freilich doch die Frage, ob das Prinzip der „Sedes apostolicae" (im Plural) vom Autor genügend gewichtet ist. Er erwähnt die Wichtigkeit dieses Prinzips durchaus für die Ausbildung eines Vorrangs der römischen Gemeinde (14f). Hätte hier jedoch nicht die Einbettung dieses apostolischen Ranges Roms in das generelle Prinzip des privilegierten Ranges der „apostolischen Kirchen" für die rechte Glaubensüberlieferung betont werden müssen? – Stellt die Würdigung bisher vernachlässigter Aspekte, vor allem des ganzen sozialen Kontextes, das Verdienst dieses Werkes dar, so bleibt die Darstellung sowohl römischer Ansprüche wie des unterschiedlichen Grades ihrer Rezeption oft sehr vage und unpräzis. Weder von Sardica (40) noch von Pseudo-Isidor (114) erfährt man Genaueres. Eine sich noch nicht in juridischer Leitung artikulierende religiöse Autorität Roms wird als solche nicht genügend in den Blick genommen, woraus sich die m. E. einseitige Darstellung der Haltung Augustins (52) oder der westgotischen Kirche (83) zum Primat erklärt. Hier führt die Engführung auf den späteren Primatsbegriff, gar des 1. Vatikanums, leicht dazu, frühere Zeugnisse, die sicher historisch-kritisch nicht auf diesen Begriff zu bringen sind, sowohl in ihrer damaligen Relevanz wie ihrer historischen Fernwirkung unterzubewerten und die Eigenständigkeit ihrer Aussage nicht richtig zu würdigen. – Ähnliches wäre korrigierend für die Bedeutung Roms für die ökumenischen Konzilien zu sagen (53f). Zunächst einmal kann hier Konstantinopel I von 381 gar nicht genannt werden, weil es gar kein ökumenisches Konzil sein wollte und überhaupt erst durch die Rezeption in Chalkedon zu einem solchen wurde. Dann dürfte die Aussage, daß mit Ausnahme Leos I. die Päpste „wenig in Sachen des Glaubens" galten, wohl nur insofern zutreffen, als in der christologischen Frage erst mit dem Tomus Leonis Rom sich zu einer differenzierten Antwort auf der Höhe der theologischen Fragestellung erhob, übrigens nicht erst „infolge" der Räubersynode von 449, sondern schon vorher. Tatsächlich aber „galt" Rom, schon weil es die ganze Communio des Westens vertrat, bereits 431 in Ephesos bei Kyrill und seinen Anhängern sehr viel. – Auch für die Konzilien des 8. und 9. Jh.s wäre hier wohl zu differenzieren. Wenn die Betonung des Vorrangs Roms durch den Bilderverehrer Theodor Studites gewiß (jedenfalls auch) „taktisch bestimmt" ist und „nicht als Zeugnis für eine allgemein anerkannte Suprematie des Papsttums im Osten gewertet werden" kann (109), so steht doch anderseits dieses Zeugnis gerade im Bilderstreit auch nicht isoliert da, entspricht vielmehr einer ausgeprägten Tendenz von Bilderverehrern (Tarasios, Nikephoros) und auch der in Nikaia II rezipierten Begründung für die Nicht-Ökumenizität des ikonoklastischen Konzils von 754. – In den Libri Carolini wurde zwar gegen Byzanz, sicher aber nicht „gegen den Papst polemisiert" (101) – im Gegenteil hütete sich die Schrift vor dieser Konsequenz! – Die Rolle Roms im Streit um die slawische Liturgie (111) ist hier doch wohl verkürzt und einseitig dargestellt, neben einem historisch umstrittenen vorübergehenden Verbot durch Johannes VIII. ein so wichtiges Dokument wie dessen Freigabe der slawischen Liturgie in „Industriae tuae" von 880 nicht erwähnt. – Die punktuelle Fixierung der Trennung zwischen West- und Ostkirche auf 1054 (166f) entspricht in dieser Weise nicht mehr historischer Erkenntnis. – In der Darstellung des mittelalterlichen Papsttums dürfte die Tendenz, eine ungebrochene hierokratische Linie von Gregor VII. über Innocenz III. bis zu Innocenz IV. und Bonifaz VIII. zu ziehen (169, 187, 191), den Widerspruch einer Reihe von Historikern hervorrufen, die auf der Linie von Kempf eine differenziertere Sicht vertreten. Gerade was die Zweischwerterlehre betrifft (für welche die Darstellung auf S. 187 den Eindruck erwecken kann, ihr erster Ursprung sei bei päpstlichen Autoren des 12. Jh.s zu suchen), muß hervorgehoben werden, daß sie ursprünglich nicht hierokratisch, sondern dualistisch verstanden wird und z. B. in diesem Sinne ausgerechnet von Heinrich IV. gegen Gregor VII. ins Feld geführt wird. – Die vom Autor wiedergegebene These Tierney's vom Ursprung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit im franziskanischen Armutsstreit (217f) hat doch in dieser ausschließlichen Fixierung einigen Widerspruch erfahren; insbesondere ist durch Autoren wie U. Horst hervorgehoben worden, daß der

Beitrag der Hochscholastik, vor allem von Thomas v. Aquin, hier doch höher zu veranschlagen ist. – Man vermißt schließlich auch einen Hinweis auf die Rolle der Bettelorden für die Durchsetzung u. a. der Lehre vom unmittelbaren päpstlichen Jurisdiktionsprimat.

Insgesamt also: eine wichtige Ergänzung für die Einbettung des Papsttums in den sozialen Kontext und Wandel, für seinen dadurch mitbedingten Funktionswandel, nicht zuletzt für die Kuriengeschichte. Die primatiale Idee, sowohl als Anspruch wie in ihrer Rezeption, wird freilich in ihren verschiedenen Schichten und ihrer inneren Differenzierung nicht recht deutlich. Kl. Schatz S. J.

Klausnitzer, Wolfgang, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken.* Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart (Innsbrucker theologische Studien 20). Innsbruck: Tyrolia 1987. 586 S.

Diese Arbeit, eine Habilitationsschrift unter Begleitung von Walter Kern, greift historisch noch weiter zurück als ihr Titel verrät. Sie beginnt mit dem 14. Jh., nämlich mit Marsilius von Padua einerseits, Augustinus Triumphus anderseits (33–84) und behandelt dann „Konziliarismus und päpstliche Reaktion" (85–120). Im eigentlichen Hauptteil stellt sie jeweils paradigmatisch die Diskussionspartner vor: Luther einerseits, Cajetan, Eck und die Antworten des Lehramtes (Exsurge Domine und Trient) anderseits – Johann Georg Walch als Vertreter der lutherischen Orthodoxie und Bellarmin – das 1. Vatikanum mitsamt seiner innerkatholischen Interpretationsproblematik und die Antworten ausgewählter Theologen aus den Reformationskirchen. Schließlich die Entwicklung der Problematik zum 2. Vatikanum hin und der dortige „Aufbruch mit Schwierigkeiten", nicht zuletzt die neuesten katholisch-lutherischen Gespräche über das Papsttum, vor allem in den USA. Es folgt die Auswertung in „Schlüsselthemen" und „zukunftsweisenden Ansätzen".

Inwiefern ist diese Zusammenfassung oft sehr disparater und mit oft sehr verschiedenem historischen „Sitz im Leben" ausgestatteter Diskussionsmomente gerechtfertigt, zumal sie rückwärts bis ins Spätmittelalter verlängert wird? Der Autor stellt hier die These auf, „daß im katholisch-lutherischen Gespräch zwei ekklesiologische Tendenzen sichtbar werden, die vor der Reformation als Richtungen *innerhalb* der katholischen Kirche in Auseinandersetzung miteinander lagen. Mit und nach Luther wird die eine dieser Tendenzen von katholischen Autoren jedoch zunehmend mit der Reformation identifiziert und deshalb ausgeschieden – mit nachteiligen Konsequenzen für eine ausgewogene katholische Ekklesiologie" (28). Dabei läßt sich die eine Tendenz umschreiben „mit Begriffen wie Akzentsetzung auf die Laien und auf die Gesamtkirche, Unmittelbarkeit des Heilszuganges, Mißtrauen gegenüber kirchlichen Strukturen, Primat des Evangeliums usw. Die zweite kann man eventuell bestimmen als Akzentuierung der Hierarchie, Betonung, daß die Schrift interpretiert und die Gnade vermittelt werden muß, Inkarnation als ekklesiologisches Prinzip, Suche nach sichtbaren Symbolen der Einheit usw." (ebd. f.). Bzw. man kann von „Papaltheorie" und „laikal-gesamtkirchlich ausgerichteter Ekklesiologie" sprechen (35). – Unter diesem Formalobjekt enthält die Darstellung eine Fülle zutreffender und interessanter Beobachtungen für jede der behandelten Epochen. Manches ist freilich etwas unsystematisch und aphoristisch aneinandergefügt; nicht weniges hätte ohne Schaden, vielmehr mit Nutzen des zentralen Punktes weggelassen werden können. Insgesamt ist der Themenkreis sehr weit gespannt; eine stärkere Konzentration wäre angebracht gewesen. Vom Inhalt her vermißt man innerhalb dieses Themas die Aufklärungszeit. Die Kontroverse zwischen Hontheim-Febronius auf der einen Seite (dessen Würdigung in verschiedener Hinsicht – ökumenisch, subsidiäres Verständnis des Papstamtes, Funktion der Geschichte – ein dringendes Desiderat der Ekklesiologie wäre), Zaccaria auf der anderen Seite (oder auch Gerberts von St. Blasien mit seiner interessanten Communio-Ekklesiologie jenseits von Episkopalismus und Papalismus) hätte hier sicher auch ein dankbares Thema abgegeben, zumal sie durchaus ihre ökumenische Perspektive hatte und eine Reihe moderner Themen vorwegnimmt. – Für nicht unwichtig halte ich u. a. folgende Beobachtungen: daß beim 1. Vatikanum der Jurisdiktionsprimat die größeren Probleme im

Vergleich zu der in engeren Grenzen umschriebenen Unfehlbarkeit bietet (322–38, vgl. 439) – daß im Grunde eine Synthese auf dem 2. Vatikanum noch nicht gelungen ist (386 f, 422) – daß in der Frage nach den Grenzen des päpstlichen Absolutismus freiwillige Machtbeschränkung keine überzeugende Lösung ist (483, 508 f: „Man fragt nicht nach gutem Willen und persönlichem Charisma, sondern nach Dogma und Kirchenrecht"). – Sehr viele ungelöste Probleme hängen zusammen mit den offenen Fragen nach Bedeutung und Relevanz der Geschichte, nach ihrer eventuellen Normativität und Irreversibilität. Dies gilt nicht zuletzt auch für jene Geschichte, die sich schon im Neuen Testament widerspiegelt und ausdrückt. „An welchem historischen Punkt endet die Normativität der Alten Kirche, die ja selber offensichtlich bestimmte ekklesiologische Akzente zunehmend deutlicher setzt (Entwicklung des Monepiskopats usw.)? Offenkundig hängt die Auswahl der Bezugsstellen und das Urteil über die geschichtliche Entwicklung, die *schon* im Neuen Testament beginnt, sehr weitgehend ab von der ekklesiologischen Vorentscheidung oder dem ekklesiologischen Standpunkt des jeweiligen Theologen. Sind legitime Entwicklungen, die dem Gesamtduktus des Neuen Testaments zwar nicht widersprechen, sich aber heute als geschichtlich konditioniert erweisen, umkehrbar und beliebig durch neue Modelle zu ersetzen, die unserer geschichtlichen Situation besser Rechnung tragen? Damit ist die Unterscheidung von Ius divinum und Ius humanum angesprochen, die selber wieder höchst problematisch ist" (493; vgl. auch 551 f).

Eine Fülle ungelöster oder noch nicht zureichend beantworteter Fragen. Jedenfalls bietet die Arbeit einen guten Überblick über die mit einem solch komplexen Thema wie dem des Papsttums verknoteten Einzelprobleme und nicht zuletzt gerade über moderne Ansätze auf katholischer wie lutherischer Seite, über bisherige Engführungen hinauszukommen. Kl. Schatz S.J.

Le siècle des Lumières et la Bible, sous la direction de *Yvon Bela* et *Dominique Bourel* (Bible de tous les temps 7). Paris: Beauchesne 1986. 869 S.

Im Zeitalter der Reformation wurde fleißig Bibel gelesen. Daß man es zur Zeit der Aufklärung immer noch tat und die Bibel deswegen nach wie vor das meist aufgelegte, meist übersetzte und meist kommentierte Buch war, hätte man jedoch kaum erwartet. Und doch ist dem so. Wer Genaueres über die Rolle der Bibel im Zeitalter der Aufklärung, über die verschiedenen Formen der Bezugnahme auf sie und die Beschäftigung mit ihr erfahren will, der greife zur vorliegenden monumentalen Studie, selber Teil einer acht Bände umfassenden Reihe mit dem Titel „Die Bibel durch die Zeiten hindurch" (griechisches, lateinisches Altertum, Augustinus, Mittelalter, Reformation, Grand Siècle, Aufklärung, Gegenwart). Die beiden Hgg. haben die außerordentliche Fülle des zusammengetragenen Materials und der beleuchteten Aspekte auf sieben Themenschwerpunkte verteilt. Die Bibel, das ist zunächst der materielle Aspekt: das konkrete, gedruckte Buch. Die *erste* Sektion von Beiträgen informiert u. a. über die Verbreitung der Bibel in Frankreich und Deutschland im fraglichen Zeitraum. Die Bibel beginnt, gerade in der untersuchten Epoche, Gegenstand verschiedenster neuer Wissenschaften zu werden. Der *zweite* Abschnitt befaßt sich u. a. mit den Bibelstudien italienischer Juden, der alttestamentlichen Textkritik des französischen Oratorianers Ch. F. Houbigant, den Anfängen der Bibelkritik und der Entdeckung der synoptischen Frage in Deutschland (J. D. Michaelis, J. J. Griesbach). Es ist dabei erklärtes Ziel der Hgg., statt der bekannten Namen (etwa R. Simon, J.-S. Semler) auf bisher von der Forschung eher übersehene Gestalten aufmerksam zu machen. Die gleiche Tendenz, nämlich Lücken der Forschung auszufüllen, verfolgt auch der *dritte* Abschnitt, der den Übersetzungen der Bibel, im engeren und weiteren Sinn des Wortes, im fraglichen Zeitraum gewidmet ist. Behandelt werden hier nicht die Versionen in die großen europäischen Sprachen, sondern Übersetzungen bzw. Adaptionen ins Beharnische, Neugriechische, Rumänische, Chinesische, Jiddische und Portugiesische. Übersetzungen der Bibel im weiteren Sinn des Wortes versuchen auch die verschiedenen Künste zu bieten: das katholische Theater, die protestantischen Kantaten und Oratorien (Haendel), die jüdische Synagogenmusik, die biblische Poesie eines J.-J. Le Franc de Pompignan,

die Architektur, die Ikonographie usw. Den genannten Künsten ist die *vierte* Sektion des Werkes gewidmet. Das Zeitalter der Aufklärung stellt einen breitgefächerten Kanon von Meinungen und Anschauungen dar. Wo immer man sich in dieser Zeit mit der Bibel auf die eine oder andere Weise befaßt, wird je ein anderer Sinn in ihr entdeckt. Der *fünfte* Abschnitt bietet Stichproben aus dem bunten Kaleidoskop von Auslegungen der Bibel: in der römischen Kirche, bei den Lutheranern, den Reformierten, in der protestantischen Mystik (F. Ch. Oetinger), den jüdischen Hassidim, bei englischen und nordamerikanischen Predigern, deutschen katholischen Aufklärern, Freidenkern (Reimarus, Edelmann) usw. Auf Grund des Prinzips quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ergibt sich so spontan eine Vielfalt von Sinnen und Auslegungen entsprechend der Vielfalt und Verschiedenheit der Leser. Daneben aber gibt es eine Lektüre der Bibel, die absichtlich gegen den Strich, gegen die Tradition oder die Traditionen verläuft. Man macht die Bibel zur Verkünderin bald der aufklärerischen Toleranz, bald der Revolution, bald der Reaktion (de Bonald). Der *sechste* Abschnitt führt markante Beispiele politischer Lektüre der Bibel vor. Oder auch: die Bibel wird nicht in den Dienst der neuen Ideen gestellt, sondern es wird mit aller Entschiedenheit die unübersehbare Kluft zwischen der neuen Moral und Sittlichkeit und der Bibel herausgestellt (Vauvenargues, Toussaint, Chamfort, Rivarol usw.). Informativ in diesem Abschnitt schließlich auch der Beitrag über die Rolle der Bibel bei den Freimaurern. – Lag der Akzent im vorletzten Abschnitt auf der lecture, so liegt er im letzten auf den lecteurs, den Lesern: eine Auswahl von berühmten Bibellesern, deren Namen für das ganze Zeitalter stehen, werden vorgestellt: Voltaire, Rousseau, Diderot, Wolff und Kant. Zuvor wird referiert, was die „Enzyklopädie" über die Bibel berichtet. Wer sich nicht von vorn an die Lektüre des umfangreichen Bandes heranwagt, der beginne mit diesem letzten Abschnitt. Er führt mitten in den Geist dieses Jahrhunderts, von hier aus liest man sich, mit steigendem Interesse auch für die Details, schließlich bis zum Anfang hindurch! Natürlich hat ein Werk vom Anspruch und Umfang des vorliegenden auch seine Schwächen. Es gibt Überschneidungen, es gibt Lücken. So erfährt man praktisch nichts über die Bibel in den Lehrplänen der katholischen Theologie. Ein Name wie Rautenstrauch kommt im Register gar nicht vor, der große Gerbert von St. Blasien wird nur gestreift. Gern hätte man auch etwas mehr erfahren über den Umgang der katholischen Theologen bzw. Dogmatiker mit der Bibel, über die Rolle der Bibel in der katholischen Predigt oder in der Exerzitienfrömmigkeit. Angesichts der genannten Desiderate stellt man sich die Frage, ob die Proportionen im vorliegenden Werk immer stimmen, die zwischen Bibel und Aufklärung inner- und außerhalb Frankreichs, inner- und außerhalb der katholischen Kirche. Niemand wird die führende Stellung Frankreichs in der Aufklärung bestreiten oder den gewaltigen Rückstand der katholischen Kirche vor den protestantischen Kirchen leugnen, was das Interesse an der Bibel in dieser Zeit angeht, trotzdem scheint uns der Akzent zu einseitig auf Frankreich und dem Außerkatholischen zu liegen. Dies ist aber nur ein kleiner Schönheitsfehler an einem im übrigen sehr begrüßenswerten Werk. Wer in ihm nicht findet, was er sucht, der sei auf die beigegebene umfangreiche Bibliographie verwiesen (837–855); die hier aufgeführten Autoren behandeln zahlreiche Aspekte, die in vorliegendem Band aus Raummangel nicht zur Darstellung gelangen konnten. H. J. Sieben S.J.

Walter, Peter, *Johann Baptist Franzelin (1816–1886).* Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild. Bozen: Athesia 1987. 122 S. 20 Abb.

Mit dieser Darstellung will die Heimatgemeinde Aldein in Südtirol ihren bedeutendsten Sohn anläßlich seines 100. Todestages ehren. Es ist ein gerafftes Lebensbild, welches dennoch alle wichtigen Tätigkeitsbereiche dieses Mannes, insbesondere die Lehrtätigkeit, seine Theologie, seine Tätigkeit auf dem 1. Vatikanum und schließlich seine kirchenpolitische Beratertätigkeit in präziser Weise erfaßt. Es bringt zwar keine neuen Forschungsergebnisse im einzelnen, wertet jedoch die wissenschaftliche Literatur und die publizierten Quellen sorgfältig und zuverlässig aus und vertritt bei kontroversen Beurteilungen eine eigenständige Position; einzelne Zitate und Zeugnisse sind mit sicherem Geschick ausgewählt, nicht zuletzt auch Anekdoten und Begebenheiten,

welche auf den Menschen Franzelin Licht werfen. – Mit Recht stärkeres Gewicht wird auch auf die in den sonstigen Biographien meist zu kurz kommende kirchenpolitische Beratertätigkeit Franzelins in römischen Gremien nach 1870 gelegt (70–83), wobei sich die Darstellung für Deutschland auf Gatz, Lill und Weber stützt. Dabei fällt auf, daß Fr. während des Verlaufes und der Beilegung des preußischen Kulturkampfes die eigentlich harte Linie vertrat (und dabei meist, erst recht unter Leo XIII., unterlag), im bemerkenswerten Kontrast dazu jedoch im Verhältnis zu Rußland eher für Verhandlungen und Eingehen auf Minimalkonzessionen plädierte (und hier erfolgreich war, bzw. die Basis für die Politik Leos XIII. legte). Gegenüber den Verhältnissen in den USA verrät er auf den ersten Blick mit seinem Insistieren auf dem kanonischen Recht einen sehr engen, abstrakten und der amerikanischen Realität nicht gerecht werdenden Blickwinkel (81–83), gegenüber welchem das 3. Plenarkonzil v. Baltimore (1884) in Rom die „amerikanische" Lösung durchsetzte. Gegenüber dieser besonders von Fogarty vorgetragenen Sicht gibt der Autor jedoch zu bedenken, ob hier „Franzelin nicht in erster Linie daran gedacht (hat), die einfachen Priester und die Orden durch rechtliche Eingrenzungen der bischöflichen Macht von dem eher absolutistischen Gebaren der Bischöfe zu schützen" (83). – Sehr plastisch tritt das Profil des Menschen Franzelin hervor, eines Mannes, dessen Leben um die Pole Studium und Gebet kreist, dessen Lebensmitte eine sehr einfache Liebe zum Gekreuzigten ist, von großer Schlichtheit, Demut und Einfachheit, aber auch einer Ängstlichkeit und Skrupulosität (er beichtete bis zu zweimal täglich), die zum Teil auf das Konto einer Erziehung geht, welche die ihm angeborene ungeheure Gewissenhaftigkeit in krankhafter Weise verschärft und nicht durch Gelassenheit ausgeglichen hat. – Der Anhang enthält u. a. einen Stammbaum des Kardinals, außerdem zwei unveröffentlichte Briefe aus Rom an Verwandte in Aldein, aus dem dortigen Pfarrarchiv, die Zeugnis ablegen für seine bleibende Verbundenheit mit seiner Heimatgemeinde, die er doch nach seinem Eintritt ins Noviziat nie mehr gesehen hat. Ein Bildteil präsentiert Bilder von Aldein und Rom, die mit Leben und Tätigkeit Franzelins zusammenhängen. Insgesamt genügt die Darstellung nicht nur popularwissenschaftlichen Erfordernissen, sondern entspricht als Zusammenfassung auch wissenschaftlichem Standard. Kl. Schatz S. J.

Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914. Hrsg. *Johannes Horstmann* (Katholische Akademie Schwerte 1987). Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1987. 130 S.

Der Wert dieser kurzen Zusammenstellung von 5 Aufsätzen, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie Schwerte gehalten worden sind, liegt in der Darstellung der Verquickung dieser drei Aspekte zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Das Problem „Mission und Kolonialmacht" kann nie in isolierter missionsgeschichtlicher Betrachtungsweise angegangen werden, sondern immer im Kontext mit den ideologisch-politischen Auseinandersetzungen in der Heimat: dies gilt für Frankreich, für Belgien, aber auch in eminentem Maße für Deutschland.

Der erste Beitrag von *A.-H. Leugers* „Latente Kulturkampfstimmung im Wilhelminischen Kaiserreich. Konfessionelle Polemik als konfessions- und innenpolitisches Kampfmittel" (13–38) enthält einmal eine Reihe sehr interessanter genereller Beobachtungen: etwa die Tatsache, daß bei den meisten konfessionellen Auseinandersetzungen der Zeit die wirklichen Kampffronten quer durch die Konfessionen hindurchgehen (19–23) und man, wenn man sich polemisch gegen die andere Konfession wendet, auch, wenn nicht in erster Linie, die gegnerische Richtung innerhalb der eigenen Konfession meint; weiter das große Unbehagen vor allem der politischen Führer des deutschen Katholizismus (aber auch eines Mannes wie des hier gar nicht „integralistischen" Kardinals Kopp) gegenüber scharfen Tönen von Rom, die Öl in das Feuer der konfessionellen Polemik gossen (Canisius-Enzyklika, Borromäus-Enzyklika). Der Beitrag stützt sich auch auf interessante unveröffentlichte Dokumente vor allem aus dem Nachlaß Bachem im Kölner Stadtarchiv. Aus ihnen wird deutlich, wie sehr ein Mann wie Bachem unter dem Unverständnis führender kirchlicher Kreise gegenüber berechtigten Freiheitsforderungen und vor allem gegenüber dem Anliegen einer offenen, aber

loyalen innerkirchlichen Kritik litt (31 f). „Wann werden unsere Bischöfe es endlich lernen, eine offene, ehrliche Kritik freundlich aufzunehmen?" (so Bachem an Porsch am 2. 11. 1907). – *K. J. Rivinius* gibt in seinem Beitrag „Das Interesse der Missionen an den deutschen Kolonien" (39–64) einen guten gerafften Überblick einmal allgemein über die katholische missionarische Bewegung des 19. Jhs., dann speziell über die im deutschen Katholizismus und ihre Verknüpfung mit Kolonialpolitik und Kolonialbewegung. – Als besonders wichtig sei der Beitrag von *W. Loth* „Zentrum und Kolonialpolitik" (67–83) empfohlen. Als entscheidendes Ergebnis kristallisiert sich heraus, daß die Wende des Zentrums zur Kolonial-, Flotten- und Weltpolitik, die in der Zustimmung zur Flottenvorlage 1898 kulminierte, einen Teilaspekt eines Gesamtprozesses innerhalb des Zentrums und des politischen und sozialen Katholizismus überhaupt darstellt, der als „Modernisierungsschub" bzw. als Ja zur modernen industriellen technischen Gesellschaft bezeichnet werden kann, soziologisch innerhalb des Zentrums als Wende von einer klerikal-adlig geführten und sich vor allem auf die agrarischen vor-industriellen Wählerschichten stützenden Partei zu einer solchen mit bürgerlichen Führungskräften (68–71). Dem trat in der Zeit von 1905–07 (Kritik an der Kolonialpolitik durch Erzberger und Roeren, „Hottentottenwahlen") wiederum eine „populistische" Gegenbewegung unter Erzberger entgegen, bei der sich rückwärtsgewandte mit vorwärtsweisenden Elementen verbanden, die auf dem Bündnis von Arbeiterschaft, Bauern und Kleinbürgertum beruhte und einen „Fortschritt" ablehnte, für den Großmachtpolitik, Marine und Kolonien standen (74–76). Diese „populistische" Koalition zerbrach freilich nach 1907 aus verschiedenen Gründen, womit wieder die erneute Wende des Zentrums zu Kolonialpolitik und Weltpolitik vorgezeichnet war, die im Ersten Weltkrieg gipfelte. – Der Aufsatz von *W. Becker* „Kulturkampf als Vorwand: Die Kolonialwahlen von 1907 und das Problem der Parlamentarisierung des Reiches" (85–110) zeigt auf, wie bei diesem Wahlkampf penetrante kulturkämpferische Töne gegen das Zentrum in Wirklichkeit aus politisch-taktischen Gründen entfesselt wurden, um einen breiten Solidarisierungseffekt hervorzurufen und die öffentliche Opposition gegen Bülows Kolonialpolitik zu neutralisieren. – *H. Gründer* stellt in „Kulturkampf in Übersee. Katholische Mission und deutscher Kolonialstaat in Togo und Samoa" (111–30) dar, wie es bei zwei bezeichnenden Konflikten zwischen Mission und deutscher Kolonialmacht letzten Endes um die Übertragung kulturkämpferischer Auseinandersetzungen der Heimat in die Kolonien geht, aber wie dann auch das beiderseitige gemeinsame Interesse stark genug ist, eine Eskalation des Konflikts zu verhindern.

Die Beiträge eröffnen sehr interessante Aspekte. Was man hier allenfalls noch vermißt, wäre eine Darstellung des Zusammenhangs der Ordenspolitik der preußischen Regierung (Genehmigungspolitik für die Errichtung von Ordenshäusern) sowie auch der Reichsregierung für die Kolonien mit der Kolonial-, Missions- und Innenpolitik. Nach welchen Kriterien und Interessen ist hier vorgegangen worden? Wie wurden hier aus kolonialpolitischen Gründen die restriktiven Maximen der Kulturkampfzeit allmählich gelockert, und wie wirkte sich das auch auf die innerdeutschen Verhältnisse aus?

Kl. Schatz S. J.

Aschermann, Hartmut / Schneider, Wolfgang, *Studium im Auftrag der Kirche.* Die Anfänge der kirchlichen Hochschule Wuppertal 1935–1945 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 83). Köln: Rheinland-Verlag 1985. 371 S.

Vor fast einem Jahrzehnt (1978) ist Heinrich Schlier gestorben. Sein bewegter Lebensweg hat in seinem theologischen Denken Spuren hinterlassen. Will man dieses erfassen, muß man auch seinen Lebensweg studieren. Eine lange und außergewöhnliche Phase stellten dort die Jahre 1935–1945 dar, in denen Schlier Leiter der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal war. Auf der Suche nach Informationen über diese Jahre im Leben Schliers stieß der Rez. auf vorliegendes Buch, in dem in der Tat vieles über das damalige Wirken Schliers mitgeteilt wird. Aber darauf ist das Buch keineswegs beschränkt; denn sein Thema ist die damalige, dieselben zehn Jahre umfassende Geschichte der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal im ganzen. An ihr haben neben den

Studenten viele Pfarrer und Theologen, die sich der Bekennenden Kirche verbunden wußten, mitgewirkt. Unter den Männern, die sich um das Zustandekommen der Kirchlichen Hochschule besonders verdient gemacht haben, waren Karl Immer, Wilhelm Niesel und Johannes Schlingensiepen. Zu den Dozenten gehörten außer Schlier Paul Schempp, Alfred de Quervain, Peter Brunner u. a. All die Genannten und hinter ihnen stehend die Evangelische Kirche der Altpreussischen Union, die Reformierte Kirche und einige norddeutsche lutherische Landeskirchen sahen sich angesichts der wachsenden Bevormundung der staatlichen theologischen Fakultäten durch das nationalsozialistische Regime und der unerträglichen Kompromißbereitschaft der „Deutschen Christen" gezwungen, die Vorbereitung und Prüfung der Pfarrer und der Lehrer der Kirche in die alleinige Verantwortung der Kirche zurückzunehmen. Zur Erreichung dieses Zieles wurde 1935 die Kirchliche Hochschule mit einer Abteilung in Berlin und einer anderen Abteilung in Wuppertal-Elberfeld gegründet. Im vorliegenden Werk geht es ausschließlich um die letztere. Schon am Tag der Eröffnung, am 1. November 1935, bekam die Hochschule den Widerstand der Staatspolizei zu spüren. Von Jahr zu Jahr wuchsen die Einschränkungen, bis schließlich der theologische Unterricht – etwa ab 1938 – nur noch illegal im Untergrund stattfinden konnte. In drei Kapiteln – „Der 1. November 1935" (1–27); „Vorspiel in Bonn, Barmen und Berlin" (29–110); „Studium unter Verbot" (111–254) – wird die Geschichte der Kirchlichen Hochschule nachgezeichnet. Photographien und verschiedene textliche Dokumente (Briefe, Gedichte, etc.) lassen den Eindruck von dieser Geschichte plastisch werden. In einem 4. Kap. – „Aus dem Tal auf den ‚Heiligen Berg'" (255–282) – wird über den Fortgang der Arbeit der Kirchlichen Hochschule nach dem Zweiten Weltkrieg berichtet. Es schließt sich als Kap. 5 eine 17 Texte umfassende Dokumentation an. Zum Teil gewähren sie Einblick in die Überlegungen, von denen die bereits genannten Akteure im Blick auf ihren Einsatz bestimmt waren. Am Ende stehen ein Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister. Das Werk vermittelt einen lebendigen Eindruck von der Geschichte der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal. Ihre Ziele werden deutlich. Der Respekt vor den Beteiligten ist begründet. Charakteristisch für das vorliegende Werk ist das Miteinander präziser Informationsdarbietung und didaktisch gekonnter Stoffaufbereitung.

W. Löser S. J.

Pfeiffer, Heinrich, *Gottes Wort im Bild.* München-Zürich-Wien/Wuppertal: Neue Stadt/Brockhaus 1986. 104 S. 83 Abb.

Den Bruch zwischen Evangelium und Kultur, den besonders die Kirche in den wirtschaftlich hoch entwickelten Ländern schmerzlich erfährt, zu heilen, war eines der großen Anliegen von Papst Paul VI., das Johannes Paul II. in seiner Verkündigung weiterträgt. Ein Bemühen um die bildende Kunst weiß durch dieses Anliegen seinen Ort in der Kirche: Das Evangelium dem Stoff der Welt einzuverleiben, daß dieser in der Erscheinung von Gestalt zu seiner Fülle fände. Nicht nur das Verhältnis zur Kunst der Gegenwart ist damit angesprochen, sondern auch das zur Kunst der Vergangenheit. Entscheidender Grund dafür ist, daß sich die moderne Kultur das künstlerische Erbe aneignet und dessen Betrachtungsweise bestimmt, während die Kirche dadurch in Gefahr gerät, einen bedeutenden Teil ihrer Überlieferung wortwörtlich aus den Augen zu verlieren – es bleiben Museumsstücke. Besonders gilt das eben Gesagte im Umgang mit einer Fülle von Reproduktionen. So wunderbare Möglichkeiten sich erschließen, so wenig ist erreicht, wenn Bilder bloß als Illustration zu einem Text oder als Augenfreude verstanden werden. Was teilen uns die Bilder mit – als Bilder?

In seinem Buch ist Pf. dieser Frage nachgegangen, um Bilder dem Glauben zu erschließen. „Es geht bei dem Christusbild nicht um die Rekonstruktion vergangener Zeiten, um das Zurücktasten zu einem Menschen, der vor langer Zeit gelebt hat, sondern es geht um eine Glaubensantwort – mit den Mitteln der Kunst – auf die Tatsache, daß Christus stets als gegenwärtig erfahren werden kann" (73) – dieser Satz gibt das Prinzip der im Buch entfalteten Anschauungsweise wieder. – Es geht Pf. um das Für-uns-bedeutsam-Werden des künstlerischen Erbes. In seiner Methode bedient er sich sowohl der historischen wie auch der ikonographischen Betrachtungsweise, er weist

auf geistesgeschichtliche Beziehungen hin, verbindet Untersuchung der Form mit Kritik des Gestalteten aus theologischer Sicht, nennt den Ort bestimmter Kunstwerke in größeren Zusammenhängen. Kriterien für die Einordnung der Bildwerke und Aufbau der Untersuchung insgesamt gehen auf theologische Überlegungen zurück. So erweisen sich in der Methode kunsthistorische mit theologischen Perspektiven verknüpft. – Die ungeheure Menge des Stoffes (aus einem Zeitraum von 1800 Jahren) gliedert Pf., indem er sieben Grundarten, die den Augen verborgene Gegenwart Christi im Bild darzustellen, unterscheidet: Christusbilder, die eine gleichsam wörtliche Übersetzung des Schriftwortes ins Bild sind, durch Figuren und Symbole, primär ohne künstlerische Ausgestaltung; Übertragungen von Bildvorstellungen nichtchristlicher Religionen auf das Christusbild; Ikonen der Ostkirche bzw. vergleichbare Werke des Westens; Christus als der Schöne oder der Häßliche; Christus inmitten menschlicher Gemeinschaft; Christus als der Einsame und der Verlassene; Christus mit vielen Namen und vielen Gesichtern. Einem bestimmten Zeitraum sind diese Grundarten nur sehr locker zugeordnet (die erste etwa eher dem frühen Christentum, die letzte dem 20. Jh.), einer jeden von ihnen gehören Werke unterschiedlicher Entstehungszeit und Herkunft an. – Die Bildreproduktionen des Buches (83 insgesamt, davon etwa die Hälfte in Farben) bieten einen Überblick über die Vielfalt des Christusbildes im Abendland, mit knappen Ausblicken auf Außereuropäisches. – In sieben Kapiteln wird eine jede der genannten Grundarten des Christusbildes kurz charakterisiert und dann durch Betrachtungen einzelner Bilder veranschaulicht. Grundlage der Betrachtung, jenes Eine, worauf sich die Bilder in all ihrer Verschiedenheit beziehen, ist das Wort der Schrift: „Jedes Christusbild ist ein Umsetzen des Wortes der Offenbarung in das Medium des Bildes" (88). Das heißt, indem die Bezogenheit der Bilder Christi auf seine durch die Geschichte hindurch gegenwärtige Wirklichkeit im Wort der Schrift erkannt wird, können sie für uns bedeutsam werden. – Ein Dokumentationsteil zu den Abbildungen bietet ergänzende Angaben und Literaturhinweise. – Weitreichendes Wissen in Theologie und Kunstgeschichte sind in dem Buch verwendet worden, um die Bedeutsamkeit des Christusbildes auch einem nicht dem „Fach" angehörenden Leser zu erschließen.

Dem Rez. scheinen, in der Erinnerung auf das im Buch Gesehene und Gelesene zurückblickend, einige Zeiträume besser charakterisiert als andere: das frühe Christentum, die Gotik, Renaissance und Barock, das 20. Jahrhundert. Die Epoche von der Karolingerzeit bis einschließlich der Romanik (12./13. Jh.) und das 19. Jahrhundert treten dagegen in der Darstellung etwas zurück. Das mag mit der Einteilung der Bilder nach sieben bestimmten Erscheinungsweisen Christi zusammenhängen. Auch ist eine gewisse Akzentuierung bei der Überfülle der Bilder notwendig. G. Schörghofer S. J.

Fischer, Klaus P., *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung.* Mainz: Grünewald 1986. 143 S.

Das Buch „Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners" von Klaus P. Fischer galt vor etwa 10 Jahren als die beste Einführung in Rahners Denken. Das jetzige Buch ist weniger „ehrgeizig". Es geht nur darum, den *ignatianisch-mystischen Grundton* des Denkens von Karl Rahner nochmals zu beleuchten. Das Büchlein enthält nach der Einführung sieben Kapitel. Die Einführung (13–23) handelt von der Not des modernen Menschen; von seinem Gefühl der Leere, der Unerfülltheit, der Einsamkeit; von dem Bewußtsein, an den „Gestaden" des Geheimnisses angesiedelt zu sein; von der Scheu, in diesem Geheimnis den Gott der religiösen Tradition zu erkennen. Im 1. Kap. (24–26) werden einige Selbstzeugnisse Karl Rahners zum vorliegenden Thema gesammelt. In diesen bekennt er, die ignatianische Spiritualität und die Mystik des hl. Bonaventura, der hl. Teresa von Avila und des hl. Johannes vom Kreuz hätten auf ihn einen weit größeren Einfluß ausgeübt als seine Lehrer innerhalb und außerhalb des Ordens, eingeschlossen so bedeutende philosophische Lehrmeister wie Joseph Maréchal und Martin Heidegger. Das 2. Kap. (27–29) klärt den Begriff der Mystagogie. Nach Rahner soll sie eine Hilfe sein zur *unmittelbaren Erfahrung* Gottes, in der dem Menschen aufgeht, daß das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, nahe ist und angeredet werden kann. Wie diese Erfahrung möglich ist, erklärt die Lehre von den sog. geist-

lichen Sinnen (3. Kap., 29–41). Mit dieser Frage beschäftigte sich schon der (junge) Frater Rahner in dem unveröffentlichten Aufsatz: „Die Anwendung der Sinne in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius" (Oktober 1926). Dabei geht er auf die Betrachtung von der Menschwerdung Gottes im Exerzitienbüchlein ein. Ignatius ermahnt darin den Exerzitanten, mit seinen Sinnen die göttlichen Personen zu schauen; zu hören, was sie reden; ihre Süßigkeit zu riechen und zu schmecken; die heiligen Orte zu tasten und zu küssen. „Die vom jungen Rahner empfundene Schwierigkeit ist natürlich die, daß Ignatius z. B. dem Geruchs- und Geschmackssinn so unerreichbare Gegenstände wie Gott, Seele, Tugenden, Gewissen zuweist" (31). Letztlich kann Ignatius wohl nur gemeint haben, jede Gotteserfahrung sei sinnlich vermittelt. Rahner wird diese Problematik ausführlicher in seinem ersten Hauptwerk (Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin) darstellen. Das 4. Kap. (41–74) handelt von der Theologie und Anthropologie der Exerzitien. Von Bedeutung ist hier die sog. Transzendentale Erfahrung, die ihrerseits eine Gnadenerfahrung (Gotteserfahrung) ermöglicht. In dieser Transzendentalen Erfahrung erfährt der Mensch sich auf Welt und Dinge, auf das Ganze, auf das Sein verwiesen. Ja, anfanghaft und unausdrücklich weiß sich der Mensch auch so vor das Geheimnis dieser Welt (welches wir Gott nennen) gebracht. Mit dieser Aussage ist dann schon die Ebene des 5. Kap. (74–92: Das Gebet als Grundakt des Menschen) erreicht. Denn Gebet ist nichts anderes als die ausdrückliche und positive Realisierung unserer natürlich-übernatürlichen Bezogenheit auf den persönlichen Gott. Und zwar ist Gebet nicht irgendein Akt neben vielen anderen, sondern *der* (religiöse) *Akt schlechthin*, also ein (vielleicht besser noch: der) Grundakt des Menschen. Von daher läßt sich dann auch das Wesen der Kirche bestimmen (6. Kap: Mystagogie und Kirche, 92–113). „Die Kirche ist ... nicht in dem Sinne Statthalterin oder Stellvertreterin Gottes auf Erden, daß sie dessen Gegenwart zu ersetzen vermöchte. Vielmehr ist sie der zeichenhafte Hinweis auf den gegenwärtigen Gott, der sich in diesem Zeichen selbst bekundet. Dies besagt, daß die Kirche sich selbst in dem Maße richtig versteht, als sie die Menschen konfrontiert mit dem gegenwärtigen Gott-Geheimnis" (97). Trägt eine solche Beschreibung des Gebetes und der Kirche nicht zu sehr die Züge einer elitär-idealistischen Gnoseologie? Dies ist die Frage, welche im 7. Kap. (Mystik und Politik, 113–134) gestellt wird. Sie hat gewiß ihre Berechtigung und weist auf Einseitigkeiten in der Theologie Karl Rahners hin. Auf der anderen Seite hat zumindest der späte Rahner immer wieder auf die Bedeutung der Kirche und der Gemeinde hingewiesen. Diese (und nicht nur der einzelne Mensch) können Subjekte religiös-existentieller Wahlentscheidungen, der Unterscheidung der Geister und der Erfahrung von Trost im Sinne des Exerzitienbüchleins sein.

R. Sebott S. J.

Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. *Friedrich Thieberger* unter Mitwirkung von *Else Rabin* (Nachdruck der 1937 vernichteten Erstauflage). Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum ^{3}1985. 486 S.

Dieses schon bald nach seiner Veröffentlichung (im Herbst 1936) von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmte und vernichtete Werk erschien 1979 im alten Satz mit vier Seiten „Nachträgen und Verbesserungen" noch aus der Hand des 1958 verstorbenen Herausgebers und wird hier zum drittenmal aufgelegt. Es sollte bei seinem Erscheinen vor 50 Jahren „ein Führer zu den lebendigen Beständen des religiösen Kulturgutes des Judentums sein, dem Suchenden den Sinn unserer Feste und Bräuche erschließen, dem mit ihnen Vertrauten geschichtliche und gedankliche Zusammenhänge aufhellen" (5).

Die Textsammlung wird eröffnet durch einen „Allgemeinen Teil" (7–70), in dem neben dem Hrsg. fünf weitere Autoren die religiöse Haltung, das jüdische Haus, die Gemeinde, Bau und Einrichtung der Synagoge, die synagogale Musik und den jüdischen Alltag beschreiben. Wie auch bei den folgenden Abschnitten des Buches fügt der Hrsg. in einem ‚Anhang' jeweils den Ausführungen der ca. 90 zitierten bzw. mitwirkenden, bis auf wenige Ausnahmen jüdischen Autoren (von Kohelet über Flavius Josephus und Maimonides bis Heinrich Heine, Theodor Herzl, Leo Baeck, Max Brod und Martin

Buber) historisch erläuternde und sachlich ergänzende Anmerkungen oder biographische Hinweise hinzu. – In den weiteren Teilen des Werkes gruppiert er seine Sammlung um die großen und kleineren jüdischen Feste und Gedenktage (Sabbat, Hohe Feiertage [Rosch Haschana, Jom Hakippurim], Pessach, Schawuot, Sukkot und anschließende Feste, Freudige Tage [Chanukka, Purim, Lag baomer u. a.], Traurige Tage [Tischa Beaw u. a.], Persönliche Feste und Gedenktage, Trauertage). Die einzelnen Abschnitte enthalten dann zunächst einen oder mehrere Aufsätze, die die geschichtliche Entstehung und Sinngebung eines Festes und der damit verbundenen Bräuche erzählen, wie sie in der jüdischen Überlieferung gesehen wurden. Danach sind Lektürestücke zum Fest, Kurzgeschichten und erbauliche Erzählungen, Gedichte, Lieder (mehrere davon mit Noten und verschiedenen Singweisen) und veranschaulichende Bildtafeln in bunter Folge zusammengestellt, um „ein möglichst reiches Bild der Schöpfungen jüdischen Geistes in den verschiedensten Zeiten und Ländern zu geben. Darum sollten ebenso Stücke aus Bibelkommentaren und Talmud wie mittelalterliche Lyrik, ebenso Szenen aus moderner Dramatik wie philosophische Erörterungen und volkstümliche Erzählungen aufgenommen werden" (6). – Gewiß gibt es heute zu vielen Einzelfragen historisch präzisere und z. T. zutreffendere Werke. Der Reiz dieser Wiederveröffentlichung liegt deshalb weniger in ihrem Beitrag zur Judentumskunde. Wohl aber führt dieses ‚Lesebuch für das deutsche jüdische Haus in den dreißiger Jahren' den heutigen Leser, vor allem atmosphärisch, in eine kulturelle und religiöse Lebenswelt ein, die schon so bald nach der Veröffentlichung dieses Werkes so grausig durch die Nationalsozialisten zertrümmert und ausgemordet wurde. – Durch ein ausführliches (Sach-)Register (470–478) ist das Buch zum Nachschlagen gut erschlossen. H. Engel S. J.

3. Systematische Theologie

Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften. Hrsg. *Hans-Ulrich von Brachel / Norbert Mette.* Freiburg (Schweiz)/Münster: Edition liberación/Edition Exodus 1985. 333 S.

Wenn einem Wissenschaftler schon zu seinem 50. Geburtstag eine Art Festschrift gewidmet wird, deren 22 Autoren sich sowohl mit der Person des so Geehrten solidarisch erklären als auch ihre Beiträge weitgehend auf seinen Ansatz beziehen, dann signalisiert allein dieser Umstand Größeres. Es geht um Helmut Peukert, jetzt Ordinarius für systematische Erziehungslehre in Hamburg, dessen bisheriges Hauptwerk, eine Münsteraner Arbeit bei Johann Baptist Metz, Furore gemacht hat: Das zunächst in einem theologischen Verlag erschienene Buch „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung" (Düsseldorf: Patmos 1976) wurde zwei Jahre später von einem sonst der Theologie keinen Platz bietenden Verlag übernommen (Frankfurt: Suhrkamp 1978 [stw 231]) und schließlich 1984 ins Amerikanische übersetzt (Science, action and fundamentaltheology. Toward a theology of communicative action [Cambridge Mass.: MIT-Press 1984]). Selbst wenn man den Enthusiasmus eines der Autoren des Sammelbandes nicht zu teilen vermag, der schon eine Traditionslinie „Hegel, Marx, Benjamin und Peukert" (73) glaubt ausmachen zu sollen, bleibt doch das Verdienst des Geehrten, in Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschafts- und Handlungstheorien eine als Basis- und Metatheorie der Theologie konzipierte „fundamentale Theologie" entworfen zu haben, die in Rekonstruktion der drei Kantischen Fragen nach dem Wissen, dem Tun und der Hoffnung (KrV B 833) mit den Erfahrungen kommunikativen Handelns in der jüdisch-christlichen Tradition auf die Aporie „anamnetischer Solidarität" zu antworten versucht. Dementsprechend stellen die Hrsg. als eine der Leitfragen, deren Beantwortung die theologischen und sozialwissenschaftlichen Beiträge durchziehen: „Wie ist universale Solidarität und Gerechtigkeit möglich angesichts der Vernichtung unschuldiger Opfer der Geschichte der Menschheit?" (7)

Nach zwei einleitenden Beiträgen, einem mehr persönlich gehaltenen *(W. Dirks)* und einem die „Peukertrezeption" bilanzierenden *(E. Arens)*, ordnen die Hrsg. die bunte Vielfalt der Beiträge in drei Kapitel, deren *erstes* die Grundstruktur theologischer Rede als „Erinnern des Vernichteten" umschreibt (33–147). Während *M. Krämers* Fragmente im geborgten Sprachgewand in der Tat „nicht sind, was sie gern wären" (34), erläutern *A. Stocks* Splitter die Benjaminsche Idee des „Eingedenkens" anhand der liturgischen Memoria. *R. J. Siebert* geht mit Blick auf Peukert und aus einer autobiographischen Situation heraus die Theodizeefrage an (der S. 62 erwähnte Frankfurter Jesuit heißt Caspar Nink). Der einzige fremdsprachige Beitrag von *M. L. Lamb* skizziert eine Kritik der Marxschen Religionskritik, *K. Füssel* geht es neben einer „ideologietheoretischen Komplementierung" Peukerts um den ideologieträchtigen „Einsatzort für den theoretischen Klassenkampf" (117). Der Frankfurter Dogmatiker *H. Kessler* rekonstruiert die Rede vom Handeln Gottes, indem er vier Stufen dieses Handelns unterscheidet: unmittelbares und allgemeines mittelbares Schöpfungshandeln, besonderes innovatorisches Heilshandeln und radikal innovatorisches Auferweckungs- und Vollendungshandeln. Der Münsteraner Systematiker *H. Vorgrimler* steuert Überlegungen zur „Geschichtsmächtigkeit Gottes" bei, die er „punktuell-situativ" in Modellen gelungenen Lebens (138) am Werk sieht. *M. Raske* schließlich erläutert zwei Zugänge zur Auferstehung: einen vorläufigen „hier und jetzt" und einen endgültigen in „anamnetischer Solidarität" (144). – Im *II. Kapitel* stellen die Hrsg. unter dem Stichwort „Praktizierte Solidarität" Optionen christlichen Handelns zusammen (149–251). Im Blick auf G. H. Mead, J. Habermas, H. Peukert und K. Rahner geht *H. P. Siller* der positiv beantworteten Frage nach, ob das Sich-selbst-Einbringen eine theologische Kategorie sein könne. Der Neutestamentler *H. Frankemölle* überprüft am Jakobusbrief die „pragmatische Exegese" und kommt zum Ergebnis, daß diese ntl. Schrift auffallend theozentrisch sei, sowohl Subjektivität des einzelnen als auch ekklesiale Orientierung betone, auf die Einheit von Bekenntnis und Praxis Wert lege und eine optimistische Anthropologie des nicht gespaltenen Menschen vorlege. Der Bamberger Pastoraltheologe *O. Fuchs* erörtert den christlichen Umgang mit den „Folgen der Sünde" und plädiert deswegen für „eine gute Ablaßpraxis, weil die Toten und ihre Schuld als *Subjekte* in Erinnerung bleiben" (194). Verschiedene pastoraltheologisch bedeutsame Praxisbereiche werden in den Beiträgen von *H. Steinkamp* (Gemeindeberatung), *N. Mette* (Religionspädagogik des Jugendalters), *M. Josuttis* (Liturgie) und *R. Zerfaß* (Psychiatrieseelsorge) angesprochen und auf das handlungstheoretische Paradigma hin erschlossen. – Das *III. Kapitel* schließlich bündelt unter dem Leitbegriff „Advokatorisches Handeln" verschiedene Beiträge zum erzieherischen und therapeutischen Handeln (253–328). *H. Heidenreich* und *H.-U. v. Brachel* analysieren und diskutieren exemplarisch das sog. „pädagogische Paradox" (K. Mollenhauer) im Verhältnis von Pädagoge und Educandus, das auch in Helmut und Ursula Peukerts pädagogischen Arbeiten als zentraler Topos fungiert. *D. Garz* befaßt sich pädagogisch mit der Problematik innovatorischen Handelns. Der Heidelberger Sozialpädagoge *M. Brumlik* erörtert Probleme der sog. „advokatorische(n) Ethik", die klären soll, „unter welchen Umständen und aufgrund welcher Rechtstitel Personen das Recht haben, ohne das Wissen oder gegen den erklärten Willen anderer Menschen in eben ihrem Namen zu handeln" (300). Vorweg wäre wohl aber klärungsbedürftig, was „menschliche Nicht-Personen" oder „tierische Nicht- oder Eventualpersonen" (306) sein sollen. Marginalien von *K. Schäfer* und ein Schriftenverzeichnis Peukerts (330–331) schließen den Band ab.

Der facettenreiche Sammelband zeigt interdisziplinär die Anregungskraft des von Peukert in die Diskussion gebrachten und vielfältig aufgegriffenen Ansatzes „anamnetischer und proleptischer Solidarität", der die Rationalität neuzeitlicher Handlungstheorie aufsprengt und für die Leidenden und Toten der Geschichte allererst Platz schafft, ohne die künftigen Generationen aus dem Blick zu verlieren. Diesem Anliegen ist freilich nicht allein mit der Affirmation gedient, durch welche sich die meisten Beiträge auszeichnen. Vielmehr würde es sicherlich auch dadurch vorangebracht, daß kritischen Anfragen an Peukert, wie sie etwa P. Eicher mit seinem Postulat nach drei expliziten Erweiterungen hinsichtlich des Wortes Gottes, der Sünde und des ekklesiologischen Bezugs vorgebracht hat (Bürgerliche Religion [München 1983], S. 217–220),

nicht nur apologetisch zurückgewiesen (21), sondern produktiv aufgegriffen würden. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der vorliegende Diskussionsband teils Prolegomena, teils Fußnoten, aber auch Teilstücke zu einer künftigen (nicht nur) theologischen Theorie kommunikativen und solidarischen Handelns beisteuert. Daß der mit diesem Band Geehrte, der von der Theologie herkommt und nun in der Pädagogik seinen Platz gefunden hat, die Ausarbeitung dieser Theorie, wenn auch mehr zwischen „Bildung und Vernunft", vorantreibt, bleibt – auch im Interesse der Theologie – zu hoffen. M. Sievernich S. J.

Salmann, Elmar OSB, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana 94). Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1986. 392 S.

Das Thema klingt anspruchsvoll; aber das Buch bietet noch mehr als versprochen. Der Autor erarbeitet seinen Beitrag zu einem zeitgemäßen Verständnis des christlichen Zentralgeheimnisses in neun Studien, wobei deren Folge sich nochmals in Gruppen gliedern läßt. – Vorbereitend die beiden ersten. I. Zur Logik des innertrinitarischen Lebens stellt die erste Abhandlung personal(istisch)e und essentiale Lösungsversuche vor, um nach dem Aufweis ihrer Interdependenz drei Vermittlungsvorschläge näher zu diskutieren: Pannenberg, Mühlen, Hemmerle. II. Hier wird die entsprechende Arbeit für die Zusammenschau von innerer und heilsökonomischer Trinität geleistet. S. behandelt die Entwürfe von Rahner, Mühlen, Pannenberg, Jüngel und v. Balthasar; er zeigt überraschende Übereinstimmungen und offene Probleme (Kernfrage natürlich: das Zusammendenken von Einheit und Andersheit, Reflexivität und Interrelationalität) und gibt schließlich eine Vorschau auf den folgenden eigenen Denkweg. Dessen formales Prinzip ist (statt Dialektik) das Paradox, jedoch nicht apriorisch, sondern phänomenologisch, erfahrungsgewonnen: „Das Mysterium der Unterschiedenheit ist (gegen die klassische Tradition) ebenso groß wie jenes der Einung – und doch sind beide eigentlich selbstverständlich. Noch größer ist freilich das Geheimnis ihres Einander, in welchem sie sich mit- und ineinander hervortreiben, anziehen und lassen" (60). Daraus verbinden sich geschichtliche, subjektive und absolute Logik sowie Logik und Geschichte in „Einheit und Diskontinuität der verschiedenen (Offenbarungs-)Zeiten und Freiheiten" (62).

Die nächsten vier Studien befassen sich nun ausdrücklich mit der Titelthematik. Sie haben auch eine im wesentlichen parallele Struktur: auf die phänomenologische Entfaltung in einem ersten Teil folgt unter dem Titel „Denkform" die begriffliche Reflexion. (Der Titel signalisiert das methodische Interesse und das vermitttelnde Aufnehmen von Ansätzen und Hilfen anderer Autoren; doch geht es faktisch mehr um das zu Denkende.) III. Zunächst ist die Offenbarungsgeschichte, „der Weg von Logos und Pneuma", zu erwägen: Trinität und Offenbarung, universelles Pneuma und konkrete Historie, Selbstkundgabe in staurologischer Verfremdung. Eine Phänomenologie der Offenbarung als Geschichte, Aussetzung, Unterscheidung, Vernunft, Tat-Wort und Ganzheit führt auf den Gott-Menschen als Zeitmitte; der Begriff des Phänomens heißt dann „Ana-logie und Gestalt". Abstieg der Doxa Gottes als doxologischer Aufstieg des Menschen (nicht klar wurde mir „Anabasis der Wahrheit" statt „Kata-" oder „der Freiheit", angezielt ist jedenfalls die, mit Heraklit gesagt, „palintrope Harmonie" des Geschehens), wobei wir gerade nicht im rein Strukturalen – sei's auch von „Geschichtlichkeit" – verbleiben dürfen (das ist zu Rombach anzumerken wie ähnlich – siehe 169 und auch 273 – zu Hemmerle und Buber): „Es liegen Welten zwischen der Offenbarung Gottes in der Erschaffung von Kosmos und Mensch und deren antwortender – oder auch sich versagender – Freiheit, seiner Kundgabe in Israel oder den Propheten und seiner endgültigen Entäußerung in der geistergriffenen Fülle der Existenz Jesu ..." (95). Besteht so der Verdichtungspunkt des Geschehens in der theandrischen Perichorese Christi, so ist dessen wie deren Offenbarkeit (als Offenbarkeit der Trinität selbst) das Pneuma, weniger „subjektive, gestalthafte Persönlichkeit" als „Differenzierungs-, Einungs-, Überzeugungsmächtigkeit", „reine Lauterkeit und Vermittlung und deshalb völlige Anonymität" (99). – IV. Diese Geschichte sucht nun die Abhandlung „Aufklä-

rung und Glaube" in der Neuzeit wiederzufinden. Der phänomenologische Teil geht hierfür die Grundworte zur Offenbarung (III A) erneut durch: z. B. Bund als Gesellschaft, Geschichte als Fortschritt, Aussetzung als Nichtung, Tat-Wort als Praxis, Ganzheit als Totalität. Die Reflexion des Befunds hebt auf die Gleichheit der Struktur bei gleichzeitiger Verkehrung ab; sie bedenkt die Hilflosigkeit der jeweiligen zeitgeistgeprägten Theologie, verweigert aber zugleich die Resignation der Frankfurter Schule bzw. des Rückzugs in Natur (Löwith) oder Ich-Du-Augenblick (Buber, Strolz). Denn zeitgeschichtlich scheint sich zu ereignen, was zuvor Johannes vom Kreuz für den einzelnen beschrieben hat. Ein Indiz dafür ist die Aktualisierung, Dramatisierung und ungeahnte Vertiefung des Analogiedenkens in unserem Jahrhundert von Przywara über Barth und Balthasar zu Söhngen, Jüngel ... Das gilt für den Schmerz der Verkehrung, aber auch für positive Ansätze (Verf. sieht so auch das Bürgertum positiver als theologische „Spätkapitalismus"-Kritiker). Die Grundthese: „das christliche Unterscheidungsbewußtsein und der Beziehungsraum der Doxa, wie er sich in der Offenbarung entfaltet, rettet die besten Resultate der Aufklärung und richtet sie zugleich gegen ihre eigene Verfallstendenz wieder auf. Umgekehrt ist mit alldem das Niveau markiert, unterhalb dessen Offenbarung als Gott-Welt-Verhältnis in bewußter Freiheit nicht zu denken ist" (141). Es wäre also ein Dialog zwischen Aufklärung und Offenbarung zu eröffnen, der seinerseits als Dialog Offenbarungsgeschehen wäre. Daraus die Aufgabenstellung der beiden folgenden Arbeiten: Dialog vor und in Gott – sodann: als Weg in-zu-vor Gott (Gebet).

V. Weg des Gesprächs. Der Phänomenologie stellt S. hier Hinweise auf theologische Zugänge voran (Rahner, Balthasar, Buber, Dialektische Theologie). Dann ist Begegnung in der Verflochtenheit ihrer Bezugsrichtungen zu entfalten: Ich zu Du/Wir, Du zu Ich/Wir, Ich-Du zum Dritten, Wir zu Ich/Du – ehe wieder die Grundbestimmungen durchschritten werden, die für Offenbarung und Neuzeit begegneten. Die Reflexion nimmt entsprechend Ana-logie und Doxologie im Bedenken von Begegnung zusammen: als Aufgang der Liebe: Pneuma, der Wahrheit: Logos, konkret als Weg von Sohn-Vater, Symbol-Offenbarung, schließlich als Gegenwart: Gebet. Dem gilt dann die Studie VI. Ihr phänomenologischer Teil entspricht dem vorherigen Gang und damit dem der Studien III und IV. Ebenso kennzeichnen Ana-logie und Doxologie die Reflexion, in drei Schritten: 1. Andacht (Mystik und Aufklärung; Mystik: eine Form des Bewußtseins, „die im Innersten der Einsamkeit des Ich die Wirverbundenheit mit Gott und Mensch im Geist durchfahren und darin noch einmal die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz, von Abstand und Nähe erleiden muß" – 247), 2. Nichtung (in innerer Verwandtschaft zur Aufklärung, über die bedenkenswerte Gleichzeitigkeit beider hinaus, und so als Angebot ihrer Verwindung), 3. Übersetzung. Damit überschreibt S. eine Reihe von Programmpunkten, die in hoher Verdichtung Entwürfe detaillierterer Ausführungen darstellen: Analogie als Bekehrung und Einkehr; als vierfacher Vollzug (analogia gloriae = aufsteigende Doxologie, fidei im Sich-Einlassen auf den Weg der Nichtung, entis/lucis in Gegenseitigkeit von Beter und Gott, libertatis: im Zwischen von Ich und Du, Mensch und Gott, in leidendem Durchvollzug der vieldimensionalen Differenz als Lebens- und Todesgeschichte, was in der Tat die Formalität der Analogiekonzepte von Przywara bis Puntel überwinden könnte); unschwer auch in den klassischen Schemata von attributio, proportio, proportionalitas zu fassen. Schließlich erscheint Analogie als Doxologie, im Kreislauf wechselseitiger Eulogie bzw. benedictio zwischen Gott und Mensch; dergestalt als Perichorese: Erscheinen des dreieinigen Gottes im heilsökonomischen Offenbarungskreislauf.

Auf dem Boden des hiermit Geleisteten und mit den gewonnenen Mitteln kann Verf. nun in den beiden folgenden Untersuchungen die Aufgaben angehen, die sich aus den Eingangsübersichten (I und II) ergeben haben. VII: innere Trinität als Weg analogen Liebesgeschehens. Die Natur in Gott bestimmt S. als seine Wirhaftigkeit. „Das Wirhaft-Lichte in Gott ist so konzentriert, daß es sich mono-logisch vollbringt, als Wesen Gottes weiß. Angesichts eines diffusen Personalismus in Trinitätslehre und kirchlicher Praxis muß an diese Umkehrung und Überhöhung aller menschlichen Verhältnisse in Gott erinnert werden" (276). In der Tat ein gewichtiger Hinweis, der die fruchtlose Entgegensetzung von Natur und Person fruchtbar überwindet. S. denkt also einerseits

strikt dialogisch, er sieht die Personen in Gott als (282) „absolut einmalig-unmitteilbare und ebenso absolut relative Vollzugsgestalten des göttlichen Wir-Wesens" in „reflexiver Korreflexivität" (Löwith), andererseits aber ohne den Klippen eines übersteigerten Dialogismus zu verfallen: „Ihr Dialog ist demnach so dicht, daß er als Monolog einer Wir-Struktur erscheint" (ebd.). So denkt er vom Vater zu Sohn und Pneuma hin und zeichnet die Perichorese als Einheit von Monolog und Dialog. Wobei eigens angemerkt wird (301), daß man beim Geist meist zu rasch ins Heilsgeschichtliche springt, statt ihn erst als Dritten in Gott zu bedenken. (Vielleicht sollte darum – auf derselben Seite – nicht von der Ellipse in Gott die Rede sein, welche dann gleich die Parabel entschränkt; Greshake nennt Personbezüge einmal treffend „tripolar": Pöltner [Hg.], Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien 1981, 84.) Rechtens aber mündet die Studie in das Bedenken der Dreieinigkeit Gottes als Vor-Geschichte der Welt, wobei in gebotener Behutsamkeit auch von einer Vorform des Schmerzes die Rede ist: „Hiatus der völligen Verschiedenheit im Selben ... das ungeschiedene und unvermischte Miteinander des völlig Inkommensurablen" (313). Daraus auch so etwas wie eine übererfüllende Form des Gebets, eine „Urform der analogia fidei als Konkretion der analogia gloriae ... in aller hochgemuten Demut", welche sich dann in der fides Jesu geschichtlich darstellt (314). – Hier kann nun Thema VIII einsetzen: Schöpfung aus/in Gott als Übergang. S. will Schöpfung als „zerdehnte Gnade" des trinitarischen Rhythmus verstehen, unter mehrfacher Rücksicht, woraus Versuchbarkeit und Sünde möglich werden. Er vermeidet sowohl die kabbalistische Zimzum-Theorie der Selbsteinschränkung Gottes (Moltmann) wie ein Hegelsches (oder Whiteheadsches) Gott-Werden durch Schöpfung wie die „groteske" Verschärfung thomasischer Unbezüglichkeit bei Knauer (177, 318), indem er einleuchtend entfaltet, wie die innertrinitarische Differenz-Identität (Paradoxalität) jetzt auf-bricht (entfernte Autorität, erschlagende Nähe, Intensivierung eines jeden Moments auf Kosten der anderen ...). – Unverzüglich ist aber auch die Neuschöpfung im erstandenen Pneuma der Kirche einzubeziehen: Kirche in ihrer konkret menschlichen und mitmenschlichen Realität als In-Bild von Logos-Sohn und Pneuma.

Damit haben wir den Denkweg durchschritten. Studie IX schließt sich als Exkurs an: zu Wesen und Person bzw. Erkennen und Lieben bei Thomas. Gegenüber Rahners Reduktion auf eine Transzendentalphilosophie subjektiver Seinshabe skizziert Salmann eine integrale Interpretation von ScG IV 11 über die Thematik der reditio (die etwa auch bei Lotz im Zentrum steht) hinaus. Gerade im intensivsten Selbstvollzug macht Subjekt dem Anderen den Hof (364). Das Wort in Gott hat so, weil aus restloser Entäußerung heraus, nicht bloß intellektuellen, sondern personalen Charaker (366), der Vater teilt nicht seine Väterlichkeit mit, doch „aus der einen Natur und in sie hinein bezeugt er dieselbe im Sohn, der sie auf völlig andere Weite totizipiert" (370). Weil Thomas Mutterschaft nur passivisch denken kann, verdunkelt sich freilich der Gedanke (372), so wie der Geist schließlich doch nur als Frucht der Liebe von Vater und Sohn verstanden wird (380 – ob dies allerdings durch die Übernahme der Mühlenschen Formel von der „einen Person in zwei Personen", der „zur Person gewordenen göttlichen Seiendheit" verbessert wird? Balthasars Theologik ist übrigens kein neues Buch, wie es hier [bes. 53] scheint, sondern Nachdruck eines Werks von 1947). Begründete Vorbehalte dann auch zur Kontraposition von Erkennen und Lieben, ist in Gott doch Erkennen „nicht Assimilation, sondern Hervorgang des Anderen, Lieben nicht Wollen, sondern eher ein Nicht-Wollen, reine Indifferenz für jede Form von Differenz" (383). Salmann bleibt (auch 176) beim Primat der Selbstliebe und der weisheitlichen Konzeption Piepers. Müßte aber nicht gerade die ontologisch-trinitarische Grundlegung zu jener – nicht „appetitiven"! – Ekstatik der Liebe führen, wie sie etwa R. Spaemann bei Fénelon (und Jean Paul) herausgearbeitet hat? (Letztlich wäre wohl doch nicht der Dialog oder das Drei-Gespräch monologisch, sondern der Wir-Monolog als Trilogie zu denken?)

Ein Reichtum von Anregungen, in schwungvollem Durchvollzug, mitunter geradezu spannend und sprachlich reizvoll; römisch im Einbezug der Wortmeldungen von verschiedensten Seiten, wenngleich mit Schwerpunkt in der deutschen Diskussion (vielleicht freilich auch bzgl. der Kosten solchen Über-blicks: im Verzicht auf einläßlichere

Differenzierungen zu den Autoren im einzelnen [immer wieder jedoch durch Literaturhinweise balanciert]; so finde ich etwa nach 164 f den Hinweis zu Rahner 186 etwas unvermittelt; zu Rosenzweig [etwa 84] vermisse ich umgekehrt die – auch sonst oft fehlende – Kritik an der Mit-Verzeitlichung Gottes bzw. Ver-ewigung des Zeitlichen, die seinem Entwurf wohl doch nicht ganz äußerlich bleibt; ähnlich wäre die „Entsagung" bei S. Weil [254] zu distinguieren, von Hergemöllers „Weder-Noch" [ebd.] zu schweigen). Zu den „römischen Bedingungen" (5) gehören schließlich die unvermeidlichen Fehler, von denen ich nur die folgenden sinnstörenden vermerke: 26 (Z. 14): Selbstliebe, 172 (5. Spiegelstrich): Urverbundenheit (auch 268, Z. 7 v. u.); 284 (4. Spiegelstr. Z. 6 f): statt ‚sein' ‚ihr'? Und da ich gerade bei Korrekturen bin, erlaube ich mir noch zwei weitere Hinweise, einen grammatischen zum, trotz seiner steten Zunahme falschen, Dativ nach ‚als': 53, 74, 86, 125, 161, 201, 255 und 269, und einen sprachlichen zu der verunglückten Willms-Assoziation vom „geerdeten Himmel" (32, 93, 132, 157, 161, 222) – oder sollten wir uns wirklich, nach dem von Hegel zitierten Tacitus-Wort, wie unsere Vorfahren „securi adversus deos" machen? Dies aus gemeinsamer „Liebe zum Wort"; wichtiger ist natürlich das inhaltliche Gespräch – wozu es hier freilich auch bei wenigen Andeutungen bleiben muß. Zentral und schon angeklungen die Frage nach dem Geist als Person: S. betont seine Selbstlosigkeit wie sein Person-Sein und macht daraus das „verkennende Erkennen" seiner (300) deutlich; hat schließlich doch das „Zwischen" den Primat (99)? Daß aber in Gott nicht univok von drei Personen (= Individuen) die Rede sein darf, muß für jeden Bezug gelten (statt daß einer beinahe univoken Vater-Sohn-Sicht ein fast äquivokes Pneuma-Verständnis korrespondiert), also auch und gerade für Vater und Sohn, nicht erst im Verhältnis beider zum Dritten als „geliebter Liebe". (Hängen nicht auch Einseitigkeit und Scheitern von J. Heinrichs gerade an solch übersteigerter Zwei-Einheit?) – Besonders zu diskutieren scheint mir die Sicht der Endlichkeit. 64: „Je ähnlicher das Geschaffene ihm ist, je mehr sich in diesem Logos und Sohnschaft er-eignen, um so mehr steht es ihm gegenüber, widersteht es ihm ins Angesicht" (vgl. 71); 80: der „tragische Schatten von Schöpfung-Offenbarung" (ähnlich 107, 124; 126 gar: „das schuldhafte Nichts aller Existenz", 184: „geschickhafte Schuld des Einander"; 208: Reflexion zersetze die Unschuld des Anfangs, 210: „nur schmerzlich zu erfüllender ‚circolo virtuoso' von göttlichem und menschlichem Gespräch"?

Der Sachverhalt ist unstreitig komplex. Schon in reiner Schöpfungsperspektive gälte gegen „eine allzu harmlos operierende Anthropozentrik" in einem bestimmten Sinne, „daß das Leiden zunimmt, wenn Gott als Gott naht" (231); darum verlangt der Zirkel virtù! Und in der Tat entbirgt das „ad nihilum redactus sum et nescivi" (Reg. Ben. 7, 50) sich als „reductio in mysterium" (235). Erst recht gilt das in der infralapsarischen Faktizität. Und tatsächlich finden sich im Text immer wieder korrigierende Präzisierungen, etwa 240: daß Gott und Mensch, „bei aller Möglichkeit der Übereinstimmung, faktisch einander immer wieder zum Widerwort" werden, oder 268, wo ausdrücklich von der „schuldhaften Verkehrung des Kosmos" die Rede ist (ebenso 329 u. ö.). Aber genügt dies, um allen Anschein ontologischer Tragisierung der Endlichkeit zu tilgen? Das aber müßte gerade ein Denken wollen, das so entschieden gegen die metaphysische Abwertung der Vielheit auftritt (nicht ohne Zusammenhang damit: ist die Aura der Verbundenheit zwischen Mutter und Kind wirklich „präpersonal naturhaft" [192]? Ich verweise nur auf Siewerths Metaphysik der Kindheit.).

Doch genug der Einreden, so viel im einzelnen noch zu Nachfrage, „Widerwort", Zustimmung und dialogischer Fortführung reizt. Die Studienfolge als ganze ist eine mitreißende Einladung dazu, sich in das Zentralgeheimnis unseres Glaubens zu vertiefen, um es in seiner unmittelbaren Zeit- und Lebensbedeutung zu erfahren. Wirken die beiden ersten Studien noch recht global (transzendentaler „tour d'horizont"), so bieten schon III und IV eine originelle Vermittlung und Vertiefung der Diskussion um Neuzeit und Glaube (zwischen Abfall- und Durchbruchthese). Als Höhepunkt des Buchs sehe ich die dichten und tiefen Entfaltungen zu Dialog und Gebet. Hier treffen sich Theo- und Anthropologie sowie vor allem „Theorie" und „Praxis" (womit weniger Forschung und Lehre gemeint sind, als vielmehr, daß der Titel „Sprechender Glaube" [O. H. Pesch] ebenso für die Theologie [als theologische Lehre von Gott wie vom

Menschen] zutrifft wie für das Gebet), und demgemäß können beide daraus gewinnen. Zusammenschau, Einsichten und Ausblicke dieser V. und VI. Untersuchung erlauben es dann dem Verf., in neu erhellender Weise vom innergöttlichen Leben und dessen Selbstoffenbarung in Schöpfung, Inkarnation und Kirche zu sprechen (auch und gerade in Aufnahme klassischer Sprachmittel wie etwa ‚quo' und ‚in quo'). Sprachfreude, rhetorischer Schwung, geistlicher Einsatz, breite Belesenheit, ordnender Zugriff und spekulative Eindringlichkeit verbinden sich zu einem lebensvollen Gesamtentwurf des unterscheidend und entscheidend Christlichen, und dies nun bei aller Entschiedenheit nicht etwa seinerseits monologisch, sondern durchaus als ein Beitrag zur gemeinsamen, auch mit dem Ende der Neuzeit natürlich noch nicht erfüllten ‚sacra conversazione'.

J. Splett

Hilberath, Bernd Jochen, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"* (Innsbrucker theologische Studien 17). Innsbruck-Wien: Tyrolia 1986. 365 S.

Noch nicht im allgemeinen Bewußtsein, doch in der Theologie scheint die Trinitätslehre wieder in das ihr gebührende Zentrum des christlich Entscheidenden einzurükken. Die Fruchtbarkeit dieses Bemühens (Theologie ist ja nicht Selbstzweck) hängt gewiß wesentlich daran, ob es gelingt, zwischen der „höheren Mathematik" scholastischer Traktate und mehr minder frommer „Mythologie", mystisch oder politisch, eine angemessene Denkweise und die entsprechende Sprache zu finden. Und hier kommt dem Personbegriff die Schlüsselrolle zu.

Rahner steht ihm bekanntlich, wie Karl Barth, recht kritisch gegenüber, weil er für das heutige Bewußtsein beinah zwangsläufig zum Tritheismus führe. Seiner Initiative – unter dem Axiom „Die ‚ökonomische' Trinität ist die ‚immanente' Trinität und umgekehrt" – geht H. im ersten Teil seiner Mainzer Habilitationsschrift nach. Er konzentriert sich dabei begründet auf den systematischen Entwurf in *Mysterium Salutis*, selbstverständlich unter Einbezug der früheren wie späteren „membra disiecta" (17 – Rahner). Dabei ergibt sorgsame Lektüre, daß man Rahner „nicht im Ernst einer modalistischen Tendenz zeihen" kann (36). Doch muß kritisch gefragt werden, ob er die Dreiheit genau so ernst nehme wie die Einheit. Weiter, ob der Personbegriff der theologiegeschichtlichen Tradition wie heutiger Reflexion differenziert genug aufgefaßt sei; wie weit der statt seiner vorgeschlagene „terminus formalissimus" der darin angesprochenen Erfahrung genüge; ob also nicht doch Möglichkeiten gegenseitiger Befruchtung von philosophischem und theologischem Denken wahrzunehmen wären. – Ein abwägender Durchblick durch die bisherige Diskussion stellt als Aufgabe nähere Nachforschung bezüglich des traditionellen wie des heutigen Personbegriffs (Teil II).

Zu ersterem gilt ein Exkurs der Antithese von Lynch, der in den entscheidenden konziliaren Formulierungen zu Christologie und Trinitätslehre *hypostasis* bzw. *persona* im Sinn des heutigen selbständig-individuellen Verständnisses verwendet sieht. Eben die Wechselwirkung von Trinitätslehre und Christologie aber ist noch genauer zu untersuchen, um den Einfluß der unterschiedlichen Akzentuierung (Relationalität – Selbstand) zu ermitteln; ebenso die Wechselwirkung von griechischer und lateinischer Terminologie. So käme es zu einer Synthese. – Hinsichtlich des Personbegriffs schließt H. sich angesichts deutlich greifbarer Vorverständnisse bei den Forschern an Fuhrmann an, der die Entwicklung so skizziert: „Maske → Rolle, Figur, Charakter (zunächst im Theater, dann auch in der Literatur) → Rolle, Charakter im Leben" (87). Also: Rolle bzw. Rollenträger. Der „Bedeutungskomplex ‚Individuum'" (90) kommt erst in der Geistesgeschichte hinzu. – Mit einer Fülle von Einzelerörterungen geht H. der Entfaltung des theologischen Begriffs nach. Augustinus kennt die Bedeutung „Rolle"; aber die prosopologische Exegese der ersten Bücher von *De Trinitate* hat keinen Einfluß auf die systematische Lehre. Bei Boethius kommt *persona* 90mal in christologischen, nur einmal im Trinitätstraktat vor. Elsässer: „Trotz der offensichtlichen Übernahme theologischer Ansätze kann nicht von einer sachlichen Affinität des Boethianischen Philosophierens zur christlichen Theologie die Rede sein" (109). Schließlich: „Boethius hat zwar als erster ‚Person' definiert, aber nicht den Begriff der

‚göttlichen Person', der – nach Eislers Wörterbuch – von Tertullian stammt" (113). – Wichtig die Korrektur bei Richard v. St. Victor, der „das Schriftzeugnis mit menschlicher Erfahrung zu verbinden vermag" und den Tritheismus gerade darum vermeidet, weil er interpersonal denkt. „Heutige Theologie ist gut beraten, wenn sie an Richards Überlegungen anknüpft" (119). – Im Unterschied zu Bonaventura hat Thomas den Kerngedanken des Victoriners nicht aufgenommen. Ihm ist Person Für-sich-sein; Vollkommenheit entwickelt er nicht von der Liebe her. „Genau genommen kann Thomas seinen Personbegriff nur auf den einen Gott anwenden" (125), sosehr er sich bemüht, die Boethius-Definition mit der augustinischen relatio zu vereinbaren. Immerhin durchbricht er mit der Bestimmung der relatio subsistens, der göttlichen Relation als modus existendi entschieden die aristotelische Kategorienlehre, so sehr hierbei „das subsistens, nicht relatio zu unterstreichen" sei (126). – Wie steht es nun um den modernen Personbegriff? H. orientiert sich besonders an Theunissens Beitrag zur M. Müller-Festschrift von 1966. Typen philosophischer Anthropologien wie umgangssprachliche Differenzen werden dort auf die Schauspieler-Situation zurückgeführt: Rolle (für's Publikum), Rollenträger (die Spieler untereinander), Selbstbewußtsein (des Spielers für sich gegenüber Publikum wie Kollegen).

Das Resümee der Einzelanalysen von Teil II: Rahner denkt die ökonomische von der immanenten Trinität aus, die Selbstoffenbarung wird aber vom Selbstvollzug des menschlichen Empfängers her konzipiert, und dieser als sich selbst vollziehendes Individuum. Entspricht eben dies jedoch nicht der psychologischen Trinitätsspekulation Augustins? „Rahner bleibt letztlich der Schultheologie ... ebenso verhaftet wie dem von ihm charakterisierten modernen Personbegriff" (143). Einen solchen – rein „substanzialen" – Personbegriff weist er mit Recht ab, wobei er indessen die relationalen Dimensionen des heutigen Personbegriffs unterschätzt. Andererseits denkt er die Trinität monologisch real-symbolisch, also rein (selbst-)relational, wobei er das Selbstand-Moment vernachlässigt, das in ein dialogisches Interpersonal-Denken gehört. (So das hoffentlich korrekte Resümee nochmals des Rezensenten.) Gleichwohl will Rahner von der östlichen bzw. vornizänischen Theologie ausgehen. Das motiviert zum Rückgriff auf diese frühe Tradition, zum Blick auf den ersten lateinischen Theologen (der ansonst meist umgekehrt von Nizäa aus beurteilt wird): Teil III. – In so umsichtiger wie einläßlicher, differenzierender Lektüre werden im Kontext von Schriftbeweis (Zitat, Exegese) und systematischer Reflexion Funktion und Struktur von *persona* erhoben. Dabei machen Tabellen die z. T. verwickelten Sachverhalte durchsichtig und übersichtlich. Hier nur exemplarisch ein rascher Hinblick: im Schriftzitat erscheint *persona* als „Antlitz", redendes „Individuum", Repräsentant; in der Exegese als gezählter anderer, Stimme, Eigenart; umgangssprachlich als ein anderer, bestimmter, eigenen Namens; dramaturgisch als Rollenträger; definierend: Wirklichkeit bzw. Eigenwirklichkeit (224). Diese Vielfalt läßt schon vermuten, was später eigens abgehandelt wird: die mehrfache Herkunft des Begriffs, der nicht schlicht aus der juristischen Fachterminologie stammt (256; wahrscheinlichste Hypothese: Tradition der Grammatiker – 290). Das Ergebnis: „‚Selbstand in Relation' scheint mir eine angemessene Umschreibung ... zu sein ... ein Auf-den-Begriff-Bringen des phänomenologischen Befundes, daß Person der unersetzbare Träger einer unverwechselbaren Rolle in einem interpersonalen und interaktionären Rollenspiel ist" (231). Bestätigung liefern nochmals Vergleich und Verbindung zu anderen tragenden Begriffen (substantia, gradus, species ...). – So sei – gegen das Vorurteil vom Antiphilosophen und unsystematischen Rhetor – nicht eine philosophische Unterentwickeltheit des Tertullianischen Personbegriffs zu bedauern (bei allen bestehenden Grenzen – 293), sondern der Ausfall seiner Wirkungsgeschichte (288). Dieser kommunikative Begriff könnte „in einer personal-relationalen Ontologie überzeugend ausgebaut werden" (294).

Demgemäß bringt der vierte Teil der Untersuchung ein Plädoyer für den Personbegriff in der Trinitätstheologie. Begründet stellt H. eingangs die Selbsteinordnung Rahners in Frage. Bezüglich des transzendentaltheologischen Ansatzes und des Ausfalls der (inter)personalen Dimension müsse die Sachdiskussion sich zwischen Heijden und Fischer bewegen. Ein Exkurs geht auf die Weiterführung Schoonenbergs in der Festschrift von 1984 ein: gerade nach Rahners Axiom müsse es auch ein innergöttliches Du

geben. „Der Dialog, der aus dem Menschen Jesus [dem fleischgewordenen Logos] und aus uns heraus mit dem Vater geführt wird, ist auch innertrinitarisch." Wichtig die Anfrage an Schoonenberg wie Simonis, ob für das Personverständnis nicht gerade von Jesus Christus als Norm statt als Ausnahme her „das Verhältnis von Subsistenz und Eksistenz neu bestimmt werden" müsse (305 f). Dann bestünde auch kein Grund, so früh wie Rahner zum Apophatismus zu kommen (309, 51 f). In der Tat eine Überlegung, die geeignet ist, Licht auf bestimmte Argumentationsmuster besonders zur Trinitätstheologie zu werfen. Ein begreifendes Denken, das die „Macht" dessen wäre, was es weiß (Hegel), muß allerdings vor dem Geheimnis verstummen (so Thomas gegen den Victoriner); nicht aber ein dialogisches, das gerade denkend das Geheimnis als ein solches wahren will (das darum auch nicht dem Glauben kontraponiert werden muß wie in einer Traditionslinie, die vom Aquinaten bis zum Deutschen Idealismus führt und sich inzwischen zu der These verschärft hat, Philosophie als solche habe a-theistisch zu sein). Hier wäre nicht zuletzt Blondel zu nennen.

Für eine Sozialontologie ist also zu plädieren. Ob freilich für einen Weg *mit Hegel* über Hegel hinaus, scheint mir inzwischen aufgrund von W. Jaeschkes Darlegungen noch klarer zu verneinen, als es sich hier darstellt. Hilfreicher ohne Zweifel der Hinweis auf Richard, in Aufnahme von P. Hofmanns Studie in dieser Zeitschrift (59 [1984] 191–234). Nicht bloß für die Trinitätstheologie wäre ein kommunikativer Personbegriff sehr zu wünschen. Christliche Anthropologie als „angewandte Trinitätstheologie" (327)? Gewißlich. Dazu forderte meines Erachtens schon Guardinis Person-Denken und sein Reden von Schöpfung durch das Wort: der Dinge durch Befehl, der Person durch Anruf, heraus. Nicht zuletzt wäre es für das interkulturelle Gespräch von großem Gewicht, wenn man asiatischen Vorbehalten gegenüber westlichen Individualismus nicht durch verstummende Anpassung, sondern mit einer Personologie begegnete, die denken könnte, was es heißt, daß „ein Gespräch wir sind" – aus dem Anruf eines Gottes, der seinerseits in sich Gespräch ist. – Im Dienst dessen sich selbst als Gesprächsbeitrag einbringend (329), hat die Arbeit den „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" des Jahres 1986 erhalten. Rez. findet das in besonderer Weise entsprechend. J. Splett

Kirche – Ort des Heils. Grundlagen – Fragen – Perspektiven. Hrsg. *Walter Seidel.* Würzburg: Echter 1987. 154 S.

Der Band enthält Vorträge, die die Vff. der einzelnen Beiträge vor wenigen Jahren im Mainzer Dom zum Thema Kirche gehalten haben und die auf ein reges Interesse gestoßen sind. Es ist zu begrüßen, daß sie nun einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Das Buch kann als Kompendium der heutigen katholischen Ekklesiologie angesehen werden. Alle Beiträge betreffen Aspekte der Ekklesiologie, die im derzeitigen theologischen Gespräch, zumal im ökumenischen, aktuell sind. Der erste Aufsatz stammt von *K. Lehmann* „Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus" (11–32). Er führt zu einem sowohl exegetisch als auch dogmatisch heute verantwortbaren Verständnis der Aussage, die Kirche gehe auf Jesus von Nazareth zurück. Es folgt ein langer Text von *H. Volk* „Die Kirche als Sakrament des Heils" (33–68). Wie die Titelformulierung schon erkennen läßt, geht es in ihm um eine Erschließung der Grunddimension der Kirche, die das letzte Konzil neu ins Licht gestellt hat. In kraftvoller, in langer persönlicher Meditation gereifter Sprache bahnt er den Zugang zur Sakramentalität der Kirche vom Geheimnis Christi aus. Dabei nimmt er immer wieder Bezug zur Hl. Schrift einerseits und zu den Texten des II. Vatikanischen Konzils andererseits. Der dritte Beitrag „Kirche als Eucharistiegemeinde" (69–95) wurde von *Th. Schneider* geschrieben. Damit ist ebenfalls ein vom letzten Konzil neu herausgestelltes Motiv der Ekklesiologie angesprochen. Es hat in der paulinischen Theologie eine tragfähige Grundlage (1 Kor 10–11) und ist heute als Ergänzung einer strukturinteressierten Ekklesiologie unentbehrlich. Der nächste Text wurde von *W. Kasper* beigesteuert „Die Kirche als Ort der Wahrheit" (97–122). In diesem Text werden die Bezüge zwischen der Kirche auf der einen Seite und der geistesgeschichtlichen Neuzeit auf der anderen Seite thematisiert. Dies geschieht im Medium der Frage, welche Bedeutung der Wahr-

heit zukommt. Die Kirche erscheint als Ort der Wahrheit von Jesus Christus her, in dem die Wahrheit in ihrer Fülle und endgültig erschienen ist. Sofern die Kirche in dieser Wahrheit lebt und bleibt, ist sie im Grunde die eine und geeinte. Einheit an der Wahrheit vorbei hat demgegenüber keinen Bestand. Das Stichwort Einheit verweist auf den letzten Text, der von *P.-W. Scheele* stammt, „Einheit vor uns". Er zeigt auf, wie die geglaubte Einheit der Kirche erfahren und verstanden werden kann angesichts der Tatsache, daß die Kirchenspaltungen der früheren Jahrhunderte in ihren Konsequenzen immer noch fortdauern. Er berichtet von den Bemühungen, die es seitens der katholischen Kirche gibt, um das Werk der Einheit zwischen den Christen und den Kirchen zu fördern. Das von Seidel herausgegebene Buch ist allen zu empfehlen, die eine heutige Ekklesiologie aus dem Geiste des II. Vatikanums kennenlernen möchten. Dabei ist vor allem auch an evangelische Theologen zu denken, die in der Regel mit den in diesen Texten erörterten Dimensionen der Kirche ihre spezifischen Schwierigkeiten haben. Hier können sie sich bezüglich des vom letzten Konzil über die Kirche Gemeinten und Gesagten kundig machen. W. Löser S. J.

Fries, Heinrich / Pesch, Otto Hermann, *Streiten für die eine Kirche.* München: Kösel 1987. 190 S.

Das Buch enthält drei Beiträge. Der erste stammt von *H. Fries*, „Einigung der Kirche – reale Möglichkeit" (13–84). Der zweite wurde von *O. H. Pesch* geschrieben: „Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart" (85–134), ebenso der dritte: „Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils" (135–176). Alle drei Texte sprechen in die derzeitige ökumenische Situation hinein und rufen nachdrücklich dazu auf, in den Bemühungen um eine Einigung der Kirchen nicht nachzulassen. Solche Ermutigung und Beunruhigung tut von Zeit zu Zeit not und gut, zumal wenn die ökumenische Arbeit sich in der Verwaltung des Erreichten und des Errichteten zu erschöpfen beginnt.

Fries geht noch einmal auf das Buch ein, das er zusammen mit Karl Rahner unter dem Titel veröffentlichte, den er auch dem vorliegenden Aufsatz vorangestellt hat. Er erläutert den Sinn der damaligen „acht Thesen", in denen das theologische und praktische Programm eines die Einigung der Kirchen anstrebenden Ökumenismus entwickelt worden war. Er berichtet, daß die meisten Thesen allgemein als akzeptabel empfunden wurden, die zweite These jedoch vielfach als problematisch angesehen wurde. Darum erläutert er sie wiederum ausführlich (23–37), gesteht dabei freilich auch ein, daß er selbst sie nicht für ganz unangreifbar hält (37). K. Rahner, der die zweite These ursprünglich formuliert und kommentiert hatte, hielt es für erkenntnistheoretisch und erkenntnispraktisch angemessen, daß die Kirchen im Blick auf divergierende Lehrtraditionen, die über die altkirchlichen Bekenntnisse hinausgehen, auf Verwerfungen verzichten und ergänzende Lehrentwicklungen und -entscheidungen nicht einfordern. Fr. verweist vor allem auf die „Hierarchie der Wahrheiten", von der im Ökumenismus-Dekret des letzten Konzils die Rede war, um die Richtigkeit der Rahnerschen These zu belegen. Dabei fällt auf, daß Fr. diesen Ausdruck vor allem von der existentiellen Bedeutsamkeit der Glaubenswahrheiten her aufschlüsselt. In dieser Hierarchie stehen die als bedeutsam empfundenen Wahrheiten im Zentrum, die als weniger bedeutsam gewerteten rücken zur Seite. Wenn gleichzeitig die Einigung der Kirche als heute schon real möglich bezeichnet wird, ist mit alldem implizit eine Gleichsetzung verbunden, die nicht leicht Zustimmung finden kann: die zwischen den Kirchen kontroversen Lehren seien die existenziell weniger bedeutsamen. Ohne Zweifel ist der Ausdruck „Hierarchie der Wahrheiten" ökumenisch hilfreich; aber man wird ihn nicht vom Maßstab der existentiellen Bedeutsamkeit her erschließen dürfen. Er meint vielmehr die Ordnung innerhalb des Gefüges der Lehre der Kirche. Im übrigen wird man darauf achten müssen, daß man nicht quantifizierende Vorstellungen in den Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten" einbringt. In der Welt des Glaubens verweist eines auf das andere. Der Zusammenhang ist ein sachlich bedingter und organischer. So wichtig die Erläuterungen, die Fr. zur zweiten der acht Thesen gibt, sind – der Zweifel, sie sei nicht gut be-

gründet und darum auch nicht letztlich hilfreich, ist nicht ganz ausgeräumt. Fr. hat in seinem Beitrag auch noch Stellung genommen zu den wichtigsten Reaktionen, die sein und K. Rahners Vorschlag haben. Eilert Herms und Daniel Ols kommen dabei schlecht weg. Beiträge anderer Autoren werden in ihren konstruktiven Anliegen gewürdigt.

Pesch gibt in dem *ersten* seiner beiden Beiträge eine Einführung in das Studiendokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute" und setzt sich nachdrücklich für seine Annahme in den Kirchen und bei deren Leitungen ein. Er stellt Beziehungen zwischen diesem Dokument und der eben bereits erwähnten zweiten These von Rahner/Fries fest: das Studiendokument illustriert und bestätigt das von Rahner Gemeinte. Dieser Beitrag geht auf eine Gastvorlesung zurück, die der Vf. im Oktober 1986 in Erfurt gehalten hat. Von daher erklärt sich das wohltuend Sprachlich-Atmosphärische (ähnliches gilt auch für den anderen von Pesch beigesteuerten Text, der ebenfalls zunächst in Bildungsveranstaltungen viva voce vorgetragen wurde). Der Hörer bzw. Leser spürt: hier führt mich jemand sicher und einfühlsam zugleich in eine an sich nicht leicht durchschaubare Problematik ein. In der Tat hat der Text einen primär einführenden Charakter. Er hellt die Entstehungsgeschichte des Studiendokuments auf, benennt seine Grundprobleme, geht auf mögliche Anfragen an das Dokument ein, führt Beispiele für dessen Argumentationsweise vor. Das alles ist hilfreich und dient der Rezeption des Dokuments. P. beschließt seinen Beitrag mit einem Abschnitt, der für ihn offensichtlich von fundamentaler Bedeutung ist (132–134). Dort geht es um den Artikel von der Rechtfertigung des Sünders. Er legt ihn – reformatorische Anliegen aufgreifend – auf ein „Christus solus" hin aus. Gleichzeitig fügt er beschwörend hinzu, wer sich diesem Grundsatz verschließe, lasse alle ökumenischen Bemühungen in eine fatale Sackgasse geraten. Im übrigen könnte sich die römisch-katholische Kirche diesen Grundsatz „ohne theologische Probleme mit ihrem eigenen Selbstverständnis" (133f) zu eigen machen. Dem kann der Rez. nicht beipflichten. Nach seiner Auffassung versteht sich die römisch-katholische Kirche den neueren theologischen (vgl. vor allem LG I–II), liturgischen (vgl. z.B. die neueren eucharistischen Hochgebete) und kanonistischen (vgl. CIC von 1983) Dokumenten zufolge als eine sakramentale Größe. Sie weiß sich Jesus Christus zugehörig wie ein Leib seinem Haupt, wie eine Rebe dem Weinstock. Um dieses ihres sakramentalen Wesens willen ist ihr eine bestimmte (LG 8 sagt: hierarchische) Gestalt eigen. Dieser Sachverhalt tritt beispielsweise in der Kennzeichnung des Bischofsamtes als einer Größe, die „ex divina institutione" stammt (LG 22), zutage. Auch das katholische Einheitsverständnis ergibt sich aus dem „Jesus Christus in und mit seinem Leib". Es ist dem Rez. bewußt, daß der Hinweis auf das sakramentale Kirchenverständnis der römisch-katholischen Kirche im ökumenischen Gespräch bisweilen als störend empfunden wird. Doch gebietet es der Realitätssinn ebenso wie die theologische Verantwortung, im „Streit für die eine Kirche" auf das eigentlich Strittige nun auch offenen Auges zuzugehen. – Der *zweite* der aus der Feder von *Pesch* stammende Beitrag lenkt die Aufmerksamkeit auf die ökumenischen Impulse zurück, die das II. Vatikanum zu geben beabsichtigt und auch vermocht hat. In den zwei Jahrzehnten seit der Beendigung des Konzils haben sich die Beziehungen zwischen den Kirchen neu formiert. Vieles ist inzwischen zur Selbstverständlichkeit geworden, was zuvor als eine reine Utopie bezeichnet worden wäre. Aber das Erreichte kann nicht das Ende des Weges sein. Neue Schritte sind zu setzen. In welcher Richtung sie verlaufen könnten, geben die Thesen von Rahner und Fries sowie das Studiendokument der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission an. Wer die Schritte setzt, kann sich durch den „Geist des Konzils", wenngleich vielleicht nicht immer auch durch seinen „Buchstaben" dazu aufgerufen wissen. Den inneren Impuls des Konzils aus seinen Dokumenten erspürbar werden zu lassen, ist das Bestreben des Vf.s im vorliegenden Beitrag. Auch er kommt zu seinem Höhepunkt im letzten Abschnitt, wo es wiederum um den Rechtfertigungsartikel geht (175). Insgesamt ist das vorliegende Buch anregend und informativ, freilich reizt es hier und da zur Auseinandersetzung.

W. Löser S.J.

Frieling, Reinhard / Schöpsdau, Walter, *Lehrverurteilungen damals und heute.* Eine evangelische Arbeitshilfe zum Ergebnis der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (Bensheimer Hefte 67). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 54 S.

Das Dokument „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute", das der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im Auftrag der nach dem Papstbesuch 1980 in Deutschland eingesetzten Gemeinsamen Ökumenischen Kommission erarbeitet hat, sowie der von dieser Kommission veröffentlichte „Schlußbericht" liegen dem Rat der EKD sowie der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz vor, damit sie dazu Stellung nehmen und auf ihrer Grundlage gegebenenfalls Entscheidungen zur Vertiefung der ökumenischen Gemeinschaft zwischen den Kirchen fällen. Die Bemühungen auf diesen hohen Kompetenzebenen können indes nur fruchten, wenn sie ihre Entsprechungen in den Kreisen der Pfarrer, der Lehrer und möglichst vieler weiterer Christen haben. Diesbezügliche Unternehmungen sind also unausweichlich. Aber sie sind mühevoll; denn die Fragen, um die es sachlich geht, sind nicht einfach, und die Dokumente, die nun zu ihrer Bearbeitung erstellt sind, sind wohl nur für den Fachtheologen verständlich. Angesichts dieser Situation ist es sinnvoll, daß die beiden Theologen aus dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim nun eine Hilfe für die Arbeit mit den Dokumenten herausgebracht haben. Sie nennen sie eine „evangelische" Arbeitshilfe. Gleichwohl bringt sie die katholischen Gesichtspunkte für die anstehenden Urteilsbildungen so umfassend und sachgerecht zur Sprache, daß sie auch als ein für katholische Christen brauchbares Instrument bezeichnet werden kann. Der Rez. hatte als katholischer Leser der Arbeitshilfe freilich bisweilen den Eindruck, die evangelischen Vff. des Büchleins seien von der Absicht bestimmt gewesen, die bleibenden sachlichen Differenzen zwischen der evangelischen und der katholischen Sicht der behandelten Themen als erheblich erscheinen zu lassen. Stimmt dieser Eindruck, so darf man dahinter als ausschlaggebendes Motiv die Sorge vermuten, die Konturen des spezifisch Reformatorischen könnten durch die Feststellung von wachsenden Lehrübereinkünften mit den Katholiken unscharf werden. In der Arbeitshilfe werden die Themen „Rechtfertigung", „Sakramente allgemein", „Buße", „Eucharistie/Abendmahl", „Ehe" und „Amt" behandelt. Entlang der Stichworte, die in diesen Bereichen traditionell Strittiges bezeichnen, führen die Vff. in die oben genannten Dokumente ein. Zunächst werden die einschlägigen Verwerfungssätze aus den reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und aus den Dekreten des Konzils von Trient zitiert. Dann wird die Sicht der Dokumente der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission und des Ökumenischen Arbeitskreises dargelegt. In zusammenfassenden Abschnitten, die jeweils am Ende eines Themenbereichs sich finden, benennen die Vff. die noch offenen Fragen und geben Anregungen für eine Weiterbehandlung der Themen. In diesen Abschnitten tritt am ehesten die reformatorische Interessenlage hervor. In einer „Einführung" und in einem Schlußtext („Wie kann es weitergehen?") finden sich viele präzise Informationen über den Prozeß der Überprüfung der Lehrverurteilungen selbst. Eigens hervorzuheben und zu begrüßen ist, daß die Vff. in den Fragen und Anregungen, die sie der Behandlung des Themas „Rechtfertigung" beigeben (23), darauf aufmerksam machen, daß die Rechtfertigungslehre noch nicht umfassend zur Sprache gekommen ist, solange nicht ihre Verbindung zur Ekklesiologie auch thematisiert worden ist. Damit rühren sie an ein Defizit, das die Dokumente kennzeichnet. Wer sich mit der Thematik „Lehrverurteilungen damals und heute" – etwa im Rahmen erwachsenenbildnerischer Bemühungen – befassen möchte, tut gut daran, sich der vorliegenden Arbeitshilfe zu bedienen. W. Löser S.J.

Handbuch der Marienkunde. Herausgegeben von *Wolfgang Beinert* und *Heinrich Petri.* Regensburg: Pustet 1984. 1042 S.

Marienlehre und -frömmigkeit haben nach einer Zeit, in der sie in den Hintergrund getreten waren, eine neue Aktualität erlangt. Dies nicht zuletzt darum, weil sich ihrer die unterschiedlichsten Gruppen mit ihren durchaus gegenläufigen Vorlieben zu bemächtigen versuchen. Bei den einen lebt eine Marienfrömmigkeit weiter oder wieder

auf, die bisweilen ihr durch die Christologie und die Ekklesiologie gesetztes Maß mißachtet. Bei den anderen ist die Marienlehre zu einem Feld der Bewährung feministischer Interessen geworden. Dabei kann es zu heftigen Zurückweisungen überlieferter Aussagen über Maria kommen (z. B. die virginitas ante partum in einem die leibliche Dimension umschließenden Verständnis). Diesen Tendenzen stehen die Marienlehre und -frömmigkeit gegenüber, die sich der großen theologischen Tradition ebenso wie der Auffassung des letzten Konzils verdanken. Das vorliegende Handbuch ist dieser Position zugeordnet und bringt sie nach vielen Seiten hin zur Sprache. Das geschieht in sechzehn Beiträgen, deren inhaltlicher Reichtum auch nicht im entferntesten hier wiedergegeben werden kann. Die Beiträge sind zu vier Gruppen zusammengefaßt. Deren erste gilt der „theologischen Grundlegung", während die drei folgenden mit unterschiedlichen Akzenten Fragen der Marienfrömmigkeit betreffen – „geistliches Leben", „gestaltetes Zeugnis", „gläubiger Lobpreis". In den der ersten Gruppe zugehörenden Aufsätzen wird der exegetische, dogmengeschichtliche, dogmatische und ökumenische Lehrstoff dargeboten. Diese Texte fassen die mariologischen Grundinformationen ebenso ausführlich wie ausgewogen zusammen. Die übrigen zwölf Aufsätze bieten anregende Informationen zur vielgestaltigen Praxis marianischer Frömmigkeit. Die Breite, in der das geschieht, ist ein Spiegel der großen Bedeutung, die die Marienfrömmigkeit in der Geschichte der Kirche gehabt hat. Ihr Spektrum reicht vom Brauchtum in handfesten Formen bis zu den anspruchsvollsten künstlerischen Gestaltungen in Kunst, Musik und Literatur. Ein reicher Schatz an Gebeten ist überliefert. Maria kommt in ausgiebiger Weise in der Liturgie der Kirche zur Sprache. Einen breiten Raum nahmen und nehmen die marianischen Wallfahrten in der Frömmigkeitspraxis der Katholiken ein. Von alldem geben die Autoren in wissenschaftlich verläßlicher Weise Auskunft. Ohne Zweifel verdient dieses Handbuch wegen seines interdisziplinären Charakters das Interesse nicht nur des Theologen, sondern auch der Vertreter anderer Disziplinen. W. Löser S. J.

Kehl, Medard, *Eschatologie.* Würzburg: Echter 1986. 369 S.

Zwar war (und ist) etwa seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts die Eschatologie ein bevorzugtes Forschungsthema der Theologie, doch gibt es nur wenige Untersuchungen und Darstellungen, die das *Ganze* dieses theologischen Traktats umfassen und noch weniger Publikationen, die sich ausdrücklich als „Lehrbuch" verstehen. Diesen „Leerraum" füllt nun die o. g. Studie aus, entstanden aus Vorlesungen über „Theologie der Geschichte" und „Eschatologie" an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. Der Aufbau ist sowohl klar wie auch originell.

Nach einer Einleitung über Begriff, Methoden und erkenntnisleitende Interessen, schreitet der Vf. im *ersten Teil* exemplarisch „Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung und ihres Umfeldes" ab. Hier werden u. a. aktuelle Umfrageergebnisse über den Glauben an die „Jüngsten Dinge", Kirchenlieder und liturgische Texte angeführt, theologische und pseudotheologische Zeugnisse (darunter: La Salette, Mamma Rosa) analysiert und neue Entwicklungen (wie die Aktualität der Reinkarnationslehre, parapsychologische „Beweise") skizziert sowie – wegen der gegenwärtigen Nähe des Islam – die eschatologische Hoffnung im Koran nachgezeichnet. All dies soll dazu dienen, der heute tatsächlich gelebten Hoffnung auf die Spur zu kommen und phänomenologisch den Horizont zu bestimmen, in welchem die Vermittlung christlicher Hoffnung zu geschehen hat. – Der *zweite* Teil behandelt den biblisch bezeugten Grund christlicher Hoffnung und ihre Ausfaltung in der weitergehenden Glaubensgeschichte. Hier zeigt sich eine weitere „Originalität", besser: ein spezifischer Wesenszug dieses eschatologischen Entwurfes, den der Vf. bereits in der Einleitung unter der Überschrift „Erkenntnisleitende Interessen" ausdrücklich hervorhebt: Christliche Hoffnung ist für ihn wesentlich eine „Hoffnung, die die Erde liebt", deren transzendentes Ziel (Leben in Fülle mit Gott) nicht die geschichtliche Zukunft dieser Erde ausklammern oder neutralisieren darf. Darum werden sowohl in der Entfaltung der biblischen Botschaft wie auch in der exemplarischen Darstellung theologiegeschichtlicher Knotenpunkte jene Momente pointiert herausgestellt, worin das Hoffnungsziel „nicht in unirdische und

unleibliche Höhen hinaufspiritualisiert" wird (167), sondern worin sich „so etwas wie eine legitime christliche Utopie, die sich auf die innergeschichtliche Zukunft von Kirche und Welt richtet" (175), zur Sprache kommt. Darum werden jene biblischen Texte, deren Hoffnung sich auf die Zukunft dieser Welt richtet, und jene Zeugnisse der Theologiegeschichte, die einen deutlich chiliastischen Akzent tragen – Irenäus v. Lyon, Joachim v. Fiore, Theologie der Befreiung –, *kontra* die „gebändigte Utopie" von Augustins „Gottesbürgerschaft" mit besonderer Liebe und Aufmerksamkeit dargestellt. (Man vermißt hier allerdings Hinweise auf den mittelalterlichen „politischen Augustinismus", eine Größe, die gut in das Konzept des Vf. gepaßt hätte.) – Der *dritte Teil* sucht die in Teil 2 dargestellte christliche Hoffnungstradition in ihrer Relevanz für die gegenwärtige geschichtliche Situation zu reflektieren. Auch hier steht im Vordergrund das Problem, wie sich die verheißene letzte Zukunft des Reiches Gottes zur Gegenwart und Zukunft dieser unserer jetzigen Geschichte und damit zum menschlichen Einsatz für sie verhält. Ganz auf der Linie einer Reihe von zeitgenössischen eschatologischen Entwürfen sieht der Vf. beides, die Zukunft des Reiches und die Zukunft der Erde, in doppelter Richtung miteinander verknüpft: a) Das „Reich" verwirklicht sich innerhalb der Geschichte in „Realsymbolen"; in ihnen schafft „Gottes Gerechtigkeits- und Friedenswille sich in der Geschichte Raum" (227); b) die Geschichte kommt im „Reich", vermittelt durch den Bruch des Todes und die individuelle wie universale Auferstehung wirklich zur Voll-Endung, so daß der menschliche Einsatz für die Geschichte in die Vollendungsgestalt des „Reiches" eingetragen und gleich der Ernte „eingebracht" wird. – Der *vierte Teil* schließlich stellt das Hoffnungspotential des christlichen Glaubens in das Gespräch mit außerchristlichen Entwürfen (Kant; Hegel; Marxismus: Marx, Benjamin, Bloch; Nietzsche), wobei die transzendentalphilosophische Idee der „universalen Kommunikationsgemeinschaft" den Gesprächsrahmen abgibt. – Schon diese grobe zusammenfassende Übersicht deutet etwas vom „weiten Atem" dieser Studie an, von der Breite des behandelten Materials, von der Aktualität der Fragestellungen und ihrer existentiellen Relevanz. Wenn der Vf. im Vorwort anmerkt, daß ihm schmerzlich die Diastase bewußt ist zwischen den Exigenzen eines theologischen Lehrbuchs und der geforderten „Anmut" der Sprache, welche der Anziehungs- und Überzeugungskraft des Themas „Hoffnung" gebührt, so ist ihm zu bescheinigen, daß er auf weiten Strecken eher das theologische „Lehr"-buch aus dem Auge verlor und statt dessen – selbst „Erbaulichkeit" im guten Sinne nicht scheuend – der Faszination des Themas gefolgt ist. Den von ihm formulierten Konditionalsatz: „Wenn ... hin und wieder etwas von der Melodie der verheißenen Vollendung zum Klingen kommt und der Mit-Übende so ermutigt wird, den Verheißungen zu trauen und sowohl im gelebten Vollzug seiner Hoffnung wie in der theoretischen Rechenschaft über sie unverdrossen weiterzugehen, dann hat ein solches ‚Tonleiter-Üben' doch einen gewissen Sinn gehabt" (13) darf man getrost in einen Aussagesatz verwandeln: Es ist hier viel schöne und tiefe „Musik" der Hoffnung gespielt, freilich nicht in zartem Kammerton, sondern eher als mitreißendes Orgel-Tutti. Im Klartext: das Buch hat eher einen thetisch-bekennenden als einen fragend-problematisierenden Charakter. (Der gelegentliche etwas vereinnahmende „Wir-Stil" zeigt dies auch äußerlich an.) Als Musterbeispiel eines solchen genus von Theologie kann die Eschatologie von K. nur uneingeschränkt und mit Nachdruck empfohlen werden. Ich kenne kein anderes Werk, welches das Ganze der eschatologischen Thematik in gleich hervorragender Weise behandelt.

Dennoch wird der Vf. der letzte sein, der, vom Vorläufigkeitscharakter alles Irdischen überzeugt, nicht selbst weiß, daß der „eschatologische Vorbehalt" auch seinem Werk zu gelten hat. Ich möchte unter dieser Perspektive zwei Punkte anführen, die mich nicht ganz zufriedengestellt haben:

1. Die traditionellen eschatologischen Topoi, wie Gericht, Himmel, Fegfeuer und Hölle, werden ungemein knapp (insgesamt nur auf nicht einmal 15 Seiten) behandelt. Dies ist außerordentlich zu bedauern. Denn gerade diese zentralen eschatologischen Begriffe und Vorstellungen gehören (immer noch) zur „Grundausstattung" der meisten Christen; deshalb aber sollten – auch! – sie Ansatzpunkte jedes eschatologischen Neuentwurfs sein. Zudem hat sich der Vf. weithin der Möglichkeit begeben, ebenso an diesen Begriffen sein Anliegen durchzuführen, die „Erdhaftigkeit" der christlichen

Hoffnung aufzuzeigen. So ist z. B. das „Fegfeuer" nicht nur ein Prozeß der „Identitätsfindung durch die ‚heilend-reinigende' Liebe Gottes" (285 ff) „im unverhüllten Gegenüber zu Gott", sondern auch ein Aussühnen im – wenn man so will – „unverhüllten Gegenüber" zur offenbaren irdischen Geschichte, insofern der einzelne im Licht Gottes erkennt, was er in ihr an Bösem und Mißlungenem angerichtet hat, das, als negativer, Leid schaffender Faktor in die weiterlaufende Geschichte eingegangen, das Leben der Brüder und Schwestern bestimmt und ihn (auch) deshalb nicht zur eigenen vollendeten Identität kommen läßt. Auch über das „Werden" des Himmels, über das Zueinander von gegenwärtigem und künftigem Gericht (vgl. z. B. Tertullians Idee von der poenitentia als „praeiudicium iudicii futuri"), über die Thematik „Hölle und universale Hoffnung" sowie über das, was traditionell „immortalitas naturalis" heißt (und ihre Beziehung zur ewigen Hölle), könnte man Eingehenderes sagen.

2. Eines der „erkenntnisleitenden Interessen" dieser Studie: die betonte Absicht, den Zusammenhang von irdischer Geschichte und himmlischer Vollendung herauszustellen, ist nur zu begrüßen. Die beiderseitige Verknüpfung, von der schon die Rede war (realsymbolische Verwirklichung des Reiches in der Geschichte – Einbringung der Geschichte in die Voll-Endung), ist überzeugend und wird wohl von den meisten heutigen Theologen in ähnlicher Weise vertreten. Doch kommt der Vf., um sein Anliegen zu pointieren, sowohl in der Auswahl und Entfaltung exegetischer „Gewährsliteratur" wie auch bei seiner Reflexion über sie zu Einseitigkeiten, die mir gelegentlich fragwürdig (bis hin zu widersprüchlich) erscheinen:

a) Einen breiten, manchmal fast exklusiven Raum in der Behandlung biblisch-eschatologischer Texte nimmt die Apokalyptik ein. Dagegen fallen nahezu alle Zeugnisse präsentischer Eschatologie unter den Tisch (Eschatologie des Kol, Eph und corpus Joh.). Aber auch die vielgestaltige gegenwärtige exegetische Diskussion um die Apokalyptik wird nicht als solche ausgebreitet, sondern eher aus ihr entnommen, was sich dem systematischen Konzept einfügt. So heißt es von der Apokalyptik einerseits (und m. E. richtig): „Für die Apokalyptik gibt es Heil von Gott her nicht mehr in dieser Geschichte und in dieser Welt ... Gott schafft ganz allein sein Heil, jedoch nicht in dieser Welt" (120, 122). Andererseits wird mit Berufung auf N. Lohfink ausgesagt: Die neue Gottesherrschaft geht „nicht einfach in einem unsichtbaren, himmlischen ‚Jenseits' auf ..., sondern wird als eine völlige Neuschöpfung dieser sichtbaren Erde mit einer ganz neuen, von Gott endgültig zur Menschlichkeit befreiten Geschichte [sic!] und Gesellschaft erwartet" (123). „Die Gerechten ... stehen zu neuem Leben in dieser neuen (leiblich-irdischen) Welt auf" (ebd., siehe auch 130 ff). Entsprechend heißt es von der Naherwartung Jesu, daß sie sich richtet „auf das vollendete, die irdischen Verhältnisse ‚umwälzende' Sich-Durchsetzen der ... Heilszusage Gottes auch in unserer geschichtlichen Erfahrungswelt" (143). Gegen diese Herausstellung einer neu-erneuerten Geschichte (!) steht dann aber wiederum die Aussage, daß „christliche Hoffnung im letzten auf eine transzendente, die Todesgrenze übersteigende und damit übergeschichtliche [!] Zukunft" hinzielt (175). Und als Begründung wird völlig zu Recht angeführt, daß jedes Reden von Vollendung, das sich „auf eine (alte oder neue) geschichtliche Zukunft beschränkt", „ein Widerspruch in sich ist. Denn solange menschliche Freiheitsgeschichte in irgendeiner, wenn auch neu geschaffenen Weise weiterläuft ..., läßt sich kein geschichtlicher ... Zustand einfachhin als ‚Vollendung' bezeichnen. Das käme der Absolutsetzung einer relativen geschichtlichen Situation gleich, was zur totalitären Stillegung und damit Selbstzerstörung jeder Form von ‚Geschichte' führen müßte (wenn dieser Begriff überhaupt noch einen verstehbaren Sinn behalten soll ...)" (234). – Ich sehe nicht, wie sich diese verschiedenen Äußerungen zusammenfügen lassen: *einerseits* „nicht in dieser Geschichte und dieser Welt", sondern „in einer ganz neuen Geschichte und Welt", *andererseits* aber doch „in dieser neuen sichtbaren (leiblich-irdischen) Welt – das vollendete Durchsetzen auch in unserer geschichtlichen Erfahrungswelt", *und doch wieder*: „letztlich in einer übergeschichtlichen Zukunft". Welchen verstehbaren Sinn haben hier die Begriffe „neue Geschichte", völlige Neuschöpfung „dieser sichtbaren Erde mit einer ganz neuen ... Geschichte"? – Fragwürdig ist auch die Berufung auf 1 Kor 15, 23. K. versteht (158 f) das hier genannte „tagma" der Auferstehung drei-, ja viergliedrig (1. Auferstehung Christi –

2. Parusie und erste Auferstehung der Menschen, die zu Christus gehören – 3. „Danach folgt[!] – gleichsam als Interimsherrschaft [sic!] – das Reich des Sohnes" – 4. „Reich des Vaters"). So verstanden enthält die Schriftstelle einen Hinweis auf so etwas wie eine „chiliastisch"-irdische Vollendungszeit. Soweit ich aber sehe, wird diese (ältere) Textdeutung von den allermeisten Exegeten heute nicht mehr vertreten:

b) Der Vf. weist ausdrücklich darauf hin, daß in dieser Erdenzeit auf Grund der Macht der Sünde und des Todes nicht mit einer Vollverwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte gerechnet werden kann. Die Realisierung des Reiches bleibt hier „realsymbolischer" und d. h. auch stets fragmentarischer Art. Dem ist zuzustimmen. Doch liest man dann: „Eine auf Universalität hin tendierende kommunikative Einheit aller möglichen Realsymbole des Reiches Gottes dürfte das Höchste sein, was wir an geschichtlicher Vergegenwärtigung und sinnlicher Veranschaulichung des vollendeten Reiches Gottes erhoffen können, aber auch sollen[!]". (217) Ist aber die umfassende Vernetzung aller Realsymbole des Reiches und damit ein leuchtendes, bisher noch niemals dagewesenes Hervortreten seines Kommens nicht doch eine fragwürdige Utopie, die quer zur Tatsache steht, daß zur bleibenden Signatur dieser Geschichte Sünde und Tod gehören?

Diese kritischen Hinweise mindern in gar keiner Weise den hohen, ja einmaligen Wert dieser Studie, deren Bedeutung nicht zuletzt darin liegt, daß sie überhaupt zu neuen, auch kritischen Fragen anregt. G. Greshake

4. Theologie der Befreiung

Dom Hélder Câmara, *Gott lebt in den Armen.* Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1986, 156 S.

Die Gestalt des brasilianischen Alterzbischofs Dom Hélder Câmara gehört noch immer zu den weltweit bekannten Kirchenführern, die in der Nachkonzilszeit durch ihr prophetisches Eintreten für die zum Schweigen Verdammten ein durchaus neues, bis dahin ungewohntes Bild des katholischen Bischofs geprägt haben. Seit Jahrzehnten sind viele seiner Schriften auch in Deutsch erhältlich; darüber hinaus befassen sich inzwischen eine Reihe von Publikationen mit diesem inner- und außerhalb der Kirche moralisch unumstrittenen, politisch aber umstrittenen Anwalt der Armen und Prediger gegen die Reichen: so etwa die in dieser Zeitschrift besprochene (ThPh 61 [1986] 624 f.) Arbeit von Urs Eigenmann „Politische Praxis des Glaubens" (Freiburg/Münster 1984). In den Veröffentlichungen von und über ihn zeigt sich die bleibende Faszination dieses Bischofs. Das vorliegende Buch ist ein Zeugnis dieser Faszination. Auf dem II. Vatikanischen Konzil lernte der französische Journalist Roger Bourgeon den brasilianischen Bischof kennen und konzipierte das Projekt, zentrale Texte der vier Evangelien auszusuchen und von Dom Hélder kommentieren zu lassen. 15 Jahre später, also Ende der 70er Jahre, wurde das Projekt in Recife realisiert und erschien 1985 in Buchform (L'Évangile avec Dom Helder, Paris: du Seuil). Das Buch bietet chronologisch geordnete Perikopen aus den Evangelien, ohne daß ein Prinzip der Auswahl angegeben würde. Zu diesen Abschnitten gibt dann Câmara seine Auslegung bzw. seinen Kommentar, meist durch aktualisierende Fragen des Journalisten zusätzlich auf bestimmte Probleme und Fragen gelenkt. Das Buch, das in einer Reihe „Repräsentanten der Befreiungstheologie" erscheint, ist das glaubwürdige Zeugnis einer vom Evangelium her inspirierten Antwort auf die Nöte der Menschen in Lateinamerika, aber auch im Blick auf die Erste Welt, in einem für Câmara typischen Stil des Narrativ-Argumentativen, der immer wieder überraschende Perspektiven bietet. M. Sievernich S. J.

Leonidas Proaño. Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador. Hrsg. *Enrique Rosner.* Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1986. 208 S.

Über 30 Jahre hatte Leonidas Proaño das Amt des Bischofs inne, als er 1985 in den kanonisch vorgeschriebenen Ruhestand trat. Er kann mit Fug und Recht als einer der bischöflichen Wegbereiter der Befreiungstheologie gelten. Als Bischof von Riobamba, einer Diözese mit hohem Anteil an Indios, förderte er durch sein praktisch-pastorales Handeln all jene Entwicklungen, die der „vorrangigen Option für die Armen" vorarbeiteten, bevor sie programmatisch formuliert war, oder sie unter den gegebenen Bedingungen umsetzten. Angefangen vom Aufbau eines Genossenschafts- und Bildungswesens über eine kirchliche Agrarreform und den Aufbau von Radioschulen bis zur Gründung von Basisgemeinden und der Verteidigung der Menschenrechte und der indianischen Kultur. Durch sein Wirken, das von Denunziation und Verfolgung begleitet war, wurde dieser „Bischof der Indios" weit über die Grenzen seiner Diözese und seines Landes bekannt.

Das vorliegende Buch bietet in einem ersten Teil eine biographische Skizze dieses Bischofs, die auf die spanische Autobiographie zurückgreift [L. Proaño, Creo en el hombre y en la comunidad, Bilbao 1984]. Dabei kommen in sympathisierender Darstellung die vielfältigen Facetten seines Wirkens zur Sprache. Ein zweiter Teil versammelt außer einem Interview Zeugnisse von drei dem Bischof sehr verbundenen Weggefährten: von seinem Generalvikar *Agustín Bravo Muñoz,* von Bischof *Antônio Fragoso,* von dem argentinischen Friedensnobelpreisträger *Adolfo Pérez Esquivel.* Ein dritter Teil schließlich beinhaltet einige bemerkenswerte Texte: einen Vortrag von Bischof *Proaño* selbst über die Kirche der Armen, einen Beitrag von *José Comblin* über die prophetische Sendung der Kirche nach Puebla, einen Beitrag über die Gegenwart des christlichen Glaubens in Lateinamerika von *Gustavo Gutiérrez* und schließlich einen Vortrag von *Enrique Dussel* über die Beziehung zwischen dem Reich Gottes und den Armen. Neben den Illustrationen bietet das Büchlein in eingesprengten Texten Informationen über die ökonomische, politische und kirchliche Situation Ecuadors. Insgesamt würdigt es in einer vornehmen Art die Gestalt und das Wirken eines Bischofs in seinem Kontext und deckt dabei die vielfältigen Aufgaben und Probleme auf, die das Amt eines Bischofs mit sich bringt, der sich als „Vater der Armen" versteht. Das Buch macht an mehreren Stellen (62ff, 110f) auf ein Problem aufmerksam, daß auch künftighin genaue Beobachtung, Analyse und Auseinandersetzung erheischt: das Vordringen nordamerikanischer Sekten, das in vielen Ländern des iberoamerikanischen Kontinents zu beobachten ist und nicht allein ein religiöses, sondern auch ein soziales, politisches und kulturelles Problem darstellt. M. Sievernich S. J.

Boff, Leonardo und Clodovis, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf: Patmos 1986. 117 S.

Wer eine kurzgefaßte und authentische Einführung in das befreiungstheologische Denken sucht, wird sie in diesem Bändchen der Brüder Boff finden. Mit leichter Feder und ohne Fußnoten geschrieben, verbindet es Mit-Leid und Enthusiasmus, Geschichte und Systematik, Erzählung und Argument. Und wie gestärkt durch die weltweiten Auseinandersetzungen melden die Autoren den Anspruch der Theologie der Befreiung an: alle Theologien müßten sich deren Überzeugungen zu eigen machen, also auf je eigene Weise Befreiungstheologien werden; „andernfalls werden sie überhaupt keine christlichen Theologien mehr sein" (111). Auch wenn dieser Anspruch überzogen ist und auf die von den Verf. selbst gesehene Versuchung einer Verabsolutierung der Befreiungstheologie hinausläuft (cf. 80), muß doch der auch für andere Theologien normative mystische Kern der Befreiungstheologie im Blick bleiben: die Liebe zum leidenden Christus, dessen gemartertes Antlitz in den Armen des Subkontinents erscheint. Dieser Mystik, die sich vor allem auf die mehrfach zitierte (cf. 13, 17, 58) mattäische Rede des Weltenrichters beruft (Mt 25,31–46), entstammt auch die vorrangige Option für die Armen, die mithin nicht beliebig ist, sondern eine *optio stantis aut cadentis ecclesiae.* Dieser Grundgedanke durchzieht das ganze Buch, dessen Originalausgabe 1986 in Petró-

polis (Brasilien) erschien [Como fazer teologia da libertação] und noch im selben Jahr von M. Lauble ins Deutsche übertragen wurde.

Im ersten der insgesamt sieben Kapitel benennen die Verf. den mystischen Kern, der nicht ohne praktische Teilnahme am Befreiungsprozeß zu denken ist. Das 2. Kap. beschreibt in origineller Weise die drei „Beine" der Befreiungstheologie, d. h. ihre drei einander zugeordneten Ebenen professioneller, pastoraler und populärer „Theologie", die sich in Logik, Methode, Ort und Produktion zwar unterscheiden, aber auf Integration angelegt sind. Was im europäischen Kontext als „Theologie des Volkes" (J. B. Metz, A. Exeler) – bislang ohne große Wirkungsgeschichte – postuliert wurde, findet sich in dieser Konzeption als populare Theologie. Hirten (und ihr Lehramt?), Fachtheologen und Laien finden also in diesem Schema zusammen. Das 3. Kap. erläutert das methodische Grundmuster der Befreiungstheologie: die sozio-analytische, die hermeneutische und die praktische Vermittlung (Sehen, Urteilen, Handeln), nicht ohne das Verhältnis zum Marxismus dahingehend zu bestimmen, daß dieser von der Befreiungstheologie nur „in einem rein *instrumentalen* Sinn" (39) verwendet werde. Das 4. Kap. nennt, von der Grundoption ausgehend, als Schlüsselthemen theologisch zentrale Themen wie Gott, Reich Gottes, Christus, Hl. Geist als *pater pauperum*, Maria, Kirche, Ethik und Spiritualität; es werden aber auch selbstkritisch die spezifischen Versuchungen benannt, wie etwa Vernachlässigung der mystischen Wurzeln, Überhandnehmen des politischen Aspekts, Unterordnung des Glaubensdiskurses unter den Diskurs über die Gesellschaft, Verabsolutierung der Befreiungstheologie und Betonung des Bruchs mit der Tradition (cf. 79 f.). Eine konzise historische Darstellung im 5. Kap. nennt die entscheidenden Faktoren der Entstehung (*Populorum progressio* wird merkwürdigerweise nicht erwähnt), die wichtigsten Namen (auch der Gegner) sowie die entscheidenden Dokumente. Der Titel des S. 93 erwähnten Dokuments der Internationalen Theologenkommission von 1977 muß heißen: „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" [Stimmen der Weltkirche 3, Bonn 1977]. Das 6. Kap. stellt die Befreiungstheologie ins „Weltpanorama", zeigt ihre Verbreitung auch in anderen Kontinenten und weist nicht ohne Stolz ihre kirchliche, gesellschaftliche und historische Bedeutung auf. Ein Lobpreis der Befreiung und eine Bibliographie von 45 Titeln, davon 10 deutschen, schließt das wertvolle Büchlein ab, das den großen Bogen spannt und erhellende Einblicke in die Werkstatt des Befreiungstheologen gewährt.

M. Sievernich S. J.

Boff, Clodovis, *Mit den Füßen am Boden.* Theologie aus dem Leben des Volkes. Düsseldorf: Patmos 1986. 256 S.

In der Diskussion um die Theologie der Befreiung werden oft die pastorale Praxis und die ihr implizite spirituelle Erfahrung übersehen, aus denen die theologische Reflexion ihre Kraft bezieht. Ein bewegendes Zeugnis dieser befreienden Pastoral und Spiritualität findet sich in einem Buch von *C. Boff*, dessen brasilianische Originalausgabe (Teologia pé-no-chão. Petrópolis: Vozes ²1984) zum Bestseller geworden ist. Es handelt sich um eine Art geistliches Tagebuch, das der Autor auf seinen Pastoralreisen im brasilianischen Urwald verfaßt hat und in dem er auf die Glaubenspraxis reflektiert. In ihm erhebt der Verf. nicht den Anspruch, wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn zu treiben, vielmehr bedenkt er unsystematisch, der Chronologie der Ereignisse folgend, das eigene pastorale Bemühen, die Ausdrucksgestalten des Glaubens beim einfachen Volk, die Schönheit und das Elend des Landes, die diakonische Dimension der Kirche, den Kampf ums Überleben und die Wege der Gemeindebildung, die Ausbildung der Pastoralträger und den Umgang mit der Bibel.

Eindringlich schildert das mit einem Geleitwort von *A. Lorscheider* versehene und von *H. Goldstein* einfühlsam übersetzte Buch nicht nur die elende Situation der Landarbeiter und Gummischneider, sondern stellt diese auch unprätentiös ins Licht des Evangeliums; hier lernte ein Theologe „mit den Füßen am Boden" d. h. beim einfachen Volk, bodenständig und in der mühseligen Fortbewegung zu Fuß, als „Kundschafter des Reiches Gottes inmitten der Welt" (12). Neben einigen in die narrative Grundstruktur des Buches eingebetteten Einsichten, etwa zur Bedeutung der mündlichen

Glaubenstradierung in erzählender Form (49f., 52f.), zu den Exerzitien als Weg zu einer „fleischgewordenen Spiritualität" (146ff.), zur Begegnung mit den Armen als geistlichem Lernprozeß (passim), zur politischen Dimension des Evangelisierungsauftrags (81), sei besonders auf *drei* Klärungen prinzipieller Bedeutung hingewiesen: a) Die Unterscheidung von Elend und Armut. „Sehr treffend formuliert Léon Bloy diesen Unterschied, wenn er sagt: ‚Elend ist das Fehlen des Notwendigen und Armut das Fehlen des Überflüssigen.' Elend ist eine Verstümmelung, Armut ist eine Tugend." (38) b) Das Verhältnis von Glaube und Welt: „Der Glaube ist eigentlich keine *Kraft zu Veränderungen* der Strukturen der Welt, sondern ein *Licht*, das die Bedeutung der Welt *verklärt*. Gewiß, dieses Licht ist auch eine Energie, die sich auf die Strukturen der Welt auswirkt und sie verändern kann. Direkt aber verändert der Glaube nicht die *Form* der Dinge und Fakten. Was der Glaube verändert, ist ihre *Gestalt*. Es geht nicht um Trans-formation, sondern um Trans-figur-ation. Glauben ist *metanoia*, ist eine subjektive Revolution, eine Umge-stalt-ung des Geistes, der in der Welt wirkt." (16) c) Rang und Grenze einer kontextuellen Theologie (der Befreiung): „Eine lateinamerikanische Theologie ist nur dann berechtigt, wenn sie Entfaltung und ‚Anwendung' der christlichen Theologie ist, die wesentlich universal und katholisch ist. Das Verhältnis zwischen einer ‚Theologie 1' (Th_1) und einer ‚Theologie 2' (Th_2), das ich in meiner Dissertation zu beschreiben und zu begründen versucht habe (vgl. die Rezension in dieser Zeitschrift 61 [1986] 617ff.), scheint mir immer wichtiger zu werden. Die Th_1, obwohl stets an einen Ort gebunden, zielt auf Universalität ab. Sie wendet sich an alle Menschen, insofern alle Menschen zu Umkehr, Glaube und Gottesreich eingeladen sind. Die Th_2 dagegen ist eine kontextuelle, situierte und historische Theologie. Ihr eignet eine bewußte und programmatische sozio-historische Ausrichtung. Dazu aber setzt sie die vorige (Th_1) voraus und stützt sich auf sie." (160)

Als partikulärer Beitrag zur universalen Theologie bietet das Buch auch für die hiesige Situation eine geistlich und theologisch außerordentlich anregende Lektüre. Nicht nur weil es einen lebendigen Einblick in die Situation der lateinamerikanischen Kirche und ihre pastoralen Bemühungen gewährt, sondern auch weil es zu einer *analogen* pastoraltheologischen Reflexion im Missionskontinent Europa herausfordert. Das Buch kann als eine Art „Mystagogie" in die Gotteserfahrung im brasilianischen Kontext gelten. Karl Rahner hatte für die europäische Situation eine solche Mystagogie immer wieder gefordert; doch ist sie bislang nur rudimentär entfaltet worden

M. Sievernich S. J.

Boff, Leonardo, *Zeugen Gottes in der Welt.* Ordensleben heute. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1985, 344 S.

An der Bewegung, die seit dem II. Vatikanum in die Kirche und Theologie Lateinamerikas gekommen ist, haben nicht zuletzt die Ordensleute des Subkontinents erheblichen Anteil. Viele Befreiungstheologen sind Ordensmitglieder, aber auch eine Reihe von Bischöfen, wie z. B. die Franziskanerkardinäle Arns und Lorscheider; undenkbar wäre die Erneuerung der Kirche wohl gewesen ohne das Wirken der vielen, meist unbemerkten und unbekannten Ordensfrauen. Um so gespannter wird man Leonardo Boffs Buch über das Ordensleben zur Hand nehmen. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die er zwischen 1971 und 1976 an verschiedenen Orten veröffentlicht hatte. Sie spiegeln diese nun schon mehr als zehn Jahre zurückliegende Zeit wider. Der Sammelband ist von einem spanischen Verlag zusammengestellt und redigiert, aber merkwürdigerweise aus der französischen Fassung ins Deutsche übertragen worden. Die Überschneidungen und Wiederholungen gehen also eher auf das Konto der beteiligten Verlage; weniger voluminös wäre das Buch mehr wert gewesen. Die ursprünglich aus Vorträgen und Konferenzen hervorgegangenen Beiträge befassen sich mit den verschiedenen Aspekten des Ordenslebens und greifen die Herausforderungen auf, denen sich diese christliche Lebensform in Lateinamerika, aber auch in Europa ausgesetzt sieht. In lockerer Systematik sind die insgesamt zehn Kapitel vier Leitworten zugeordnet. Im einzelnen geht es zunächst um die Grundlagen, um das Phänomen des gemeinschaftlichen Lebens in allen Religionen und um die Gotteserfahrung, die B. mit

Teilhard de Chardin in der Diaphanie, in der zwischen Transzendenz und Immanenz vermittelnden Transparenz Gottes verankert. Sodann geht es um den spezifischen *Ausdruck* des Ordenslebens in den drei Gelübden, deren anthropologische Struktur er als Ganzhingabe an Gott bestimmt. Im einzelnen versteht er Armut als Demut, Aszese und Engagement; Keuschheit als Integration von Männlich und Weiblich; Gehorsam als Weg zum Hören auf Gott. Unter dem Leitwort *Konkretisierung* wird das Spannungsverhältnis zwischen Orden und Säkularisierung, insbesondere die Frage des Gebets in einer säkularen Welt behandelt. Schließlich laufen die Erörterungen unter dem vierten Stichwort *Sendung* zusammen. Erst in den beiden letzten Beiträgen kommt der gespannte Leser auf seine Kosten, denn diese haben endlich, im Gegensatz zu allen anderen, befreiungstheologisches Gepräge. Die entscheidende Frage formuliert B. so: „In welchem Sinn wirkt das Ordensleben mit an der Evangelisierung einer Welt, die sich ihrer Unterentwicklung bewußt geworden ist und die schon einen Prozeß wirklicher Befreiung in Gang gesetzt hat?" (273)

Auch wenn nur ein Bruchteil des Buches befreiungstheologisch „imprägniert" erscheint, so bleiben doch die Anregungen so vielfältig, daß nicht nur Ordensleute Interesse daran finden können. Gleichwohl wird man nicht allen Thesen des Buchs beipflichten können, wie etwa dem Vorschlag, alle kirchlichen Schulen und Universitäten abzuschaffen (300); oder der groben Fassung der immer wieder zitierten Dependenztheorie (67ff., 276ff. 321), die der komplexen Problematik nicht hinreichend gerecht wird. Die Behauptung des Herausgebers *A. Rotzetter* im Vorwort, die Befreiungstheologie in Lateinamerika sei „die von den Bischöfen getragene *offizielle* Theologie" (10) ist in dieser pauschalen Formulierung sicherlich nicht zutreffend. Wer den Aufbruch der Kirche Lateinamerikas an die Seite der Armen als „Zeichen der Zeit" einzuschätzen weiß, wird auch verstehen, warum gerade die Orden diesen Aufbruch mittragen.

M. Sievernich S. J.

Comblin, José, *Das Bild vom Menschen* (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf: Patmos Verlag 1987. 246 S.

Bei diesem Buch handelt es sich um einen der ersten ins Deutsche übersetzten Bände einer enzyklopädisch konzipierten Reihe zur Theologie der Befreiung. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen 1983/84 entwarfen lateinamerikanische Theologen den Plan zu einem Gemeinschaftswerk, das sowohl alle klassischen dogmatischen Themen als auch neuere theologische Problemstellungen und spezifisch lateinamerikanische Fragestellungen abdecken sollte. Dieses auf vierundfünfzig kleinere Bände geplante Gesamtwerk holt die Befreiungstheologie aus gewissen thematischen Engführungen heraus, bietet erstmals eine authentische und umfassende Systematisierung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung; hier wird sich erweisen, ob und wie diese neue Perspektive die Theologie als ganze zu bereichern vermag. Im deutschsprachigen Raum waren bislang nur relativ wenige Befreiungstheologen namentlich bekannt; die deutsche Übersetzung der gleichzeitig auf spanisch und portugiesisch erscheinenden Reihe gibt Gelegenheit, über hundert lateinamerikanische Theologen und Theologinnen kennenzulernen, deren Denken sicher nicht uniform sein wird, wohl aber von gemeinsamen großen Inspirationen, wie der vorrangigen Option für die Armen, getragen ist. Mit diesem Werk, von dem in deutscher Übersetzung jährlich etwa acht Bände erscheinen sollen, ist endlich eine breite Grundlage für den anstehenden Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie gegeben; dem Verlag gebührt dafür Respekt und Dank. – Die in Deutsch als „BIBLIOTHEK THEOLOGIE DER BEFREIUNG" erscheinende Reihe umfaßt insgesamt sieben Abteilungen. Die erste bestimmt den typischen Ausgangspunkt, die Gotteserfahrung in der konfliktreichen Geschichte Lateinamerikas. Die Bände der drei folgenden Abteilungen befassen sich mit allen wichtigen theologischen Themen aus Dogmatik, Moral, Pastoral, Soziallehre und Ökumene. Nachdem so die Inhalte eines befreienden Glaubens reflexiv durchbuchstabiert sind, geht es in den drei letzten Abteilungen um die spezifischen Herausforderungen in der Gesellschaft, in der Kultur und in der (Volks)religiosität des lateinamerikanischen Subkontinents. Der Band von *Comblin* ist

der erste in der dritten Abteilung, deren zehn Bände unter der Überschrift „Die Befreiung in der Geschichte" die Anthropologie, die Schöpfungslehre, die Hamartologie, die Gnadenlehre, fundamentale und spezielle Moral, die Spiritualität und die Eschatologie behandeln.

Der hier zu besprechende Band von C., einem seit 1958 in verschiedenen Ländern Lateinamerikas Theologie lehrenden Belgier, hat eine Eigenart, die seine mehrfache Rolle zum Ausdruck bringt: Zum einen bietet er eine (theologische) Anthropologie, zum anderen schlägt er die grundlegenden Themen an, die in den anderen Bänden der Reihe weiterverfolgt und entfaltet werden, schließlich will er „gleichsam eine allgemeine Sicht der Menschheit und ihrer Befreiung vom christlichen Standpunkt aus" darlegen (12). Von dieser Aufgabenstellung her wäre das in seiner brasilianischen Originalausgabe 1985 herausgekommene Buch überfordert, wollte man über die tour d'horizon hinaus eine differenzierte Vertiefung aller angesprochenen Themen erwarten. Diese Differenzierung müssen die zu erwartenden Bände leisten. In sieben Kapiteln entrollt Vf. das facettenreiche „Bild des Menschen", das eine Reihe von Überraschungen bietet. Die erste begegnet gleich im 1. Kap., das zum Ausgangspunkt aller Überlegungen die über die Welt verstreuten christlichen Gemeinden nimmt und diese in ihrem Sein und ihrer neuen Praxis (= Evangelisation) als Modell des „neuen Menschen" bestimmt, der gegen den „alten Menschen" kämpft. Im Zentrum dieses Kampfes aber siedelt C. den Vorrang der Armen an, wodurch die bekannte, nur durch „Unterscheidung" zu erreichende Option theologisch an privilegierter Stelle verankert wird und leitmotivisch als „die große christliche Offenbarung in der Anthropologie" (51) alle weiteren Erörterungen bestimmt. Das 2. Kap. behandelt die Fragen der Person und des menschlichen Leibes, wobei der leidende Leib und die gedemütigte Person den konkreten geschichtlichen Kontext abgeben. Dieser Kontext führt auch immer wieder zu überraschenden Sichtweisen, wie etwa bezüglich der Sexualität (83–94). In diesem Kap. wird auch deutlich, welche Bedeutung die „prophetische" Philosophie des Anderen hat, wie sie E. Levinas entworfen hat (cf. 59, 63). Das 3. Kap. befaßt sich mit der raum-zeitlichen Struktur der Welt des Menschen; dabei kommen, wie auch sonst im Buch, Themen zur Sprache, die normalerweise keinen Platz in der Theologie haben, hier etwa das Thema der Rassenvermischung (mestizaje) oder das Thema der Stadt, das ja mit dem Gemeindethema eng verknüpft ist (117–121). Ob freilich die Prognose des Autors vom „Fall der westlichen Welt" (129) in den kommenden Jahrzehnten zutreffen wird, muß wohl abgewartet werden. Das 4. Kap. befaßt sich mit der Beziehung des Menschen zur Materie und behandelt dementsprechend die Problemkreise der Wissenschaft und Technik sowie der Arbeitswelt; die Frage des Marxismus kommt hier wie auch sonst nur peripher in den Blick. Das 5. Kap. behandelt die Beziehung zum andern Menschen in der Geschichte und hebt auf deren konfliktive Gestalt ab, die freilich überwunden werden soll; als Mittel des Handelns in der Geschichte, in deren Zentrum das „Volk der Armen" als „Baumeister" der Geschichte (178 ff.) wiederum einen zentralen Platz erhält, werden vor allem die Gewalt (Krieg) und das Wort (Politik) in den Blick genommen. Während sich das 6. Kap. in Kategorien der paulinischen Anthropologie mit der individuellen Befreiung befaßt und ein biblisches Freiheitsverständnis entfaltet, gelangt das Buch in seinem 7. Kap. sozusagen zu seiner theologischen Pointe; denn dort wird ausdrücklich die Geistigkeit des Menschen behandelt, seine Ebenbildlichkeit, seine Verweigerung des Lebensbezugs zu Gott in der Sünde, seine Erlösungsbedürftigkeit. Zwar wird das Verhältnis von individueller und sozialer Sünde (224) nicht weiter geklärt (das bleibt wohl dem einschlägigen Band vorbehalten), doch ist es ähnlich ausgewogen wie die Verhältnisbestimmung von Person und Struktur (207); der Vorrang der Person bleibt gewahrt. Schließlich verweist dieses Schlußkapitel auf den Auferstandenen und Gekreuzigten als den „neuen Menschen" und auf die Geistes-Gegenwart, die ja auch am Ursprung der christlichen Gemeinde steht. Damit schließt sich also der Kreis, der mit der Gemeinde begonnen hatte.

Das Buch wird abgeschlossen von einem Literaturverzeichnis von knapp 120 Titeln, von denen wiederum etwa die Hälfte von lateinamerikanischen Autoren stammen. In der Originalausgabe sind den einzelnen Kapiteln die einschlägigen Bibliographien zugeordnet, so daß man leicht erkennen kann, worauf sich der Verf. bezieht. Dieser Vor-

teil entfällt leider in der deutschen Ausgabe. Das Literaturverzeichnis ist sorgfältig redigiert, d. h. möglichst mit den deutschen Angaben versehen worden. Die Übersetzung von *C. Narowski* und *H. Oesterle-Schindler* ist kompetent und zugleich gefällig. Ein zusätzliches Personenregister hilft den Text erschließen, der ohne großen Anmerkungsteil dahinfließt (S. 222 falsche Anmerkungsziffer im Text). Wenn man nach dem Herzstück dieses Buches fragt, das ja auf knappem Raum eine Vielzahl äußerst komplexer Themen anschneidet, dann ist es nicht auf den ersten Blick erkennbar. Es ist wohl im spirituellen Hören auf jenen Schrei des Armen zu suchen (cf. 189, 197, 215, 229), der biblisch von Gott erhört wird und zur vorrangigen Option Gottes (!) für den Armen führt, deren Nachvollzug christliche Gemeinde konstituiert. Diese Grundinspiration macht das befreiungstheologische Gepräge des Buches aus, das mithin dezent, aber dezidiert zum Tragen kommt und der originellen Mischung alter und neuer Themen im Rahmen einer Anthropologie den kontextuellen Zusammenhalt gibt.

M. Sievernich S. J.

Muñoz, Ronaldo, *O Deus dos cristãos.* Petrópolis: Vozes 1986. 243 S.

In der „Coleção Teologia e libertação", dem großen Basiswerk der lateinamerikanischen Theologie (in Dt. wird es unter dem Titel „Bibliothek Theologie der Befreiung" veröffentlicht), erörtert der chilenische Befreiungstheologe Ronaldo Muñoz in seinem Buch „Dios de los cristianos" (Originaltitel) die Problematik des christlichen Gottesverständnisses des südamerikanischen Volkes. – Die Stärke des Buches liegt ohne Zweifel in der neuen Art und Weise des theologischen Arbeitens. Aus seiner langjährigen Erfahrung als Priester der Armen in den Favelas von Santiago schöpfend, versucht er im eher narrativen und weniger systematisch-wissenschaftlichen Stil den Lesern zu verdeutlichen, worin das Wesentliche am christlichen Gottesglauben besteht, welches sich in der historischen Situation Lateinamerikas, die von großer Armut und Unterdrückung geprägt ist, bewähren muß.

In den drei aufeinander aufbauenden Kapiteln zeigt sich deutlich das dialektische Verhältnis des Autors zum Adressaten, den Armen. Er nimmt ihre Erfahrungen auf, reflektiert sie systematisch auf theologischer Ebene und legt dann seine Erkenntnisse dem Volk vor, um ihm pastorale Hilfestellung zu leisten. – Das 1. Kap. (15–64) stellt eine kurze Zusammenschau der Annäherung zwischen Kirche und Volk dar, sei es nun innerhalb der Religion zwischen Theologie und Volksreligiosität oder innerhalb der Zivilisation zwischen spanischer Herrschafts- und, z. T., indianischer Volkskultur. Ergebnis dieser Bemühungen, so der Vf., war die Entdeckung der Bibel seitens der Armen, die in Jesus Christus, der sich in seinem Leben vor allem mit den Armen solidarisierte, nunmehr ihren Befreier sehen. Im 2. Kap. (65–144) versucht der Autor die Vorstellungen des Volkes von Gott anhand der Themen „Gott und menschliche Aktivität" sowie „Gott und persönliche Freiheit" zu analysieren. Hierbei stellt er fest, indem er das Gottesverständnis der älteren Generation gegen das der Jugend setzt, daß sich das Bild Gottes gewandelt hat – Folge vor allem der veränderten sozialen Ordnung. Das alte Bild Gottes als oberster Richter und Herr einer sakralisierten, durch Ungerechtigkeit und Unterdrückung geprägten Ordnung verschwände zugunsten eines in die Geschichte einbrechenden, Unterdrückte und Marginalisierte befreienden und alle Menschen zur Umkehr rufenden Gottes. Am stärksten stellt M. das neue Gottesbild an der Theodizeeproblematik heraus. Das leidende Volk sähe sein Schicksal nicht mehr als gottgewollte Fügung an, sondern identifiziere sich mit dem leidenden Christus in der Welt – aber im Hinblick auf die Auferstehung, auf die endgültige Befreiung hin. Das 3. Kap. (145–239) möchte die Gotteserfahrungen des Volkes mit dem Gott der Bibel vergleichen. Hierbei stellt der Befreiungstheologe heraus – man spürt den Geist des brasilianischen Exegeten Carlos Mesters –, daß Gott ein gerechter Gott sei, der sein Volk mit Treue liebe. Vor allem aber sei er der Gott der Armen, der Israel aus Ägypten befreit habe, der später durch seine Propheten das Volk zur Gerechtigkeit und zum Schutz der Armen zurückrufe und sich als ihr Messias ankündige (Is 42, 1–9; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13 – 53, 12 – Lied vom Gottesknecht). In Jesu Wundern an den Kranken und Ausgestoßenen sowie in der Verkündigung des Reiches Gottes in erster

Linie für sie manifestiere und verdichte sich noch einmal die Option Gottes für die Armen. – Kritisch sei angemerkt, daß der Vf. bei seinen Überlegungen zum Wandel des christlichen Gottesbildes allein seine Erfahrung mit dem Volk an der Peripherie der Großstädte berücksichtigt, die Sichtweise des Landvolkes aber außer Betracht läßt, bei der doch der Ursprung der neuen Bewegung anzusiedeln ist. Viel von der tiefen Spiritualität dürfte dabei auch verlorengehen. Zudem hätte sich Rez. von einem Theologen ein kritischeres und distanzierteres Verhältnis zum Gottesbild des Volkes erhofft. Dessen gewandeltes Gottesverständnis und der Gott der Hl. Schrift werden nur allzu schnell miteinander identifiziert, wobei Elemente des problematischen Synkretismus gar nicht thematisiert werden. Wer aber einen Zugang zur Gotteslehre der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf narrativer Ebene sucht, dem sei dieses Buch empfohlen. M. Gillner

Dass Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Hrsg. *Wolfgang Seibel.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 142 S.

Der Sammelband vereinigt die von sechs Autoren verfaßten Artikel zur Frage der Befreiungstheologie, die in den Jahren 1985 und 1986 in der Monatsschrift „Stimmen der Zeit" erschienen sind und nun von deren Chefredakteur *W. Seibel,* mit einer Einleitung versehen, herausgegeben worden sind. *G. Gutiérrez,* der als Mitbegründer der Befreiungstheologie geltende peruanische Theologe, skizziert eingangs die Grundanschauungen und das Hauptanliegen dieser neuen Theologie, die in einer „gnadenhaften Situation" (22) der Kirche Lateinamerikas entstanden sei und für die Europäer eine Herausforderung darstelle. *M. Sievernich* legt in einem Überblicksartikel dar, wie die Theologie der Befreiung aus den Impulsen des Konzils und der Situation des Kontinents entstanden ist und welche zentralen Themen und Anliegen diese Theologie bewegen; dazu gehören vor allem die vorrangige Option für die Armen und ihre integrale Befreiung; eine Option, die für die Gestalt und den Ort der Kirche, ihre Praxis und Aufgabenstellung in dieser spezifischen Situation von Belang ist. Der in Frankfurt lehrende Alttestamentler *N. Lohfink* stellt diese Option ins Licht der Bibel, um am Beispiel des Exodus Israels aus Ägypten und der Frohbotschaft für die Armen Jahwes im babylonischen Exil die Option Gottes (nicht die der Kirche) herauszustellen. In seinen zwei Beiträgen rekonstruiert der in der Bundesrepublik lebende Kubaner *R. Fornet-Betancourt* zum einen die Denkstruktur der Befreiungstheologie, um sie als methodische Verdichtung des „Hörens auf das Volk", auf sein Leiden, Ethos und seine Kultur, zu dechiffrieren; zum anderen befaßt er sich in Anknüpfung an die erste römische Instruktion zur Befreiungstheologie (1984) mit dem dort wie anderswo erhobenen Marxismusvorwurf, den er im Blick auf die neuere, sozialwissenschaftlich vermittelte Marxismusrezeption in Lateinamerika und auf das eigenständige Kulturethos des lateinamerikanischen „Volkes" differenzierend relativiert. Mit dem Marxismusverdacht befaßt sich auch der Altmeister der Katholischen Soziallehre, *O. von Nell-Breuning,* der auf die Marxismusrezeption der Soziallehre verweist, vor einer Denunziation richtiger Erkenntnisse warnt und als methodische Maxime für den kirchlichen Umgang mit dem Marxismus geradezu klassisch formuliert: „Solange wir Marx, seine Lehre oder seine Terminologie *pauschal* verwerfen, bestreiten wir unvermeidlich auch das, worin er unbestritten recht hat, setzen uns damit ins Unrecht und geben ihm Waffen in die Hand, mit denen er uns empfindlich schlagen kann. Nur wenn wir dem Gegner in allen Stücken, in denen er recht hat, auch recht geben, sind wir unschlagbar und zwingen ihn, sich ganz auf die Verteidigung dessen zu verlegen, was objektiv unhaltbar ist (oder es preiszugeben)." (130) – Der in München wirkende Spanier *R. García-Mateo* ist mit zwei Beiträgen vertreten: im ersten geht es ihm um die Methode der Befreiungstheologie, die in Weiterentwicklung des Dreischritts von „Sehen – Urteilen – Handeln" und der Kategorie der „Zeichen der Zeit" inzwischen weiteren kirchlichen Boden gewonnen hat und das Erfahrungsdefizit der Theologie abbauen hilft. In seinem zweiten Beitrag weist er nach, daß weniger moderne europäische Theologen als „Väter" der Befreiungstheologie zu gelten haben, sondern vielmehr die prophetische Gestalt eines

Bartolomé de las Casas, aber auch die anderen Vertreter jener spätscholastischen Rechtsschule, die durch die kolonialethische Diskussion zu den Begründern des Völkerrechts (als jus inter gentes) werden sollten: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez.

Alle Artikel des Sammelwerks verstehen sich als Beiträge zu einem noch kaum in Gang gekommenen authentischen und konstruktiven Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie, der weder im Enthusiasmus erblindet noch in der Polemik erstickt. Ein solcher Dialog wird in Zukunft verstärkt in Fragerichtungen voranzutreiben sein, die in dem Buch schon angesprochen werden: etwa die Frage nach der Methode einer pluriformen Theologie, die ihre Kontextualität nicht als Makel, sondern als Reichtum versteht; oder die Frage nach dem Wechselverhältnis von Kultur und Religion sowie nach den Prinzipien der „Inkulturation"; die Frage nach einer wechselseitigen Befruchtung von Befreiungstheologie und Bibeltheologie; die Frage schließlich nach einem verstärkten Einbringen der (Kirchen-) Geschichte Lateinamerikas, deren Dramatik und Reichtum auch nach bald 500 Jahren noch keinen adäquaten Niederschlag in der europäischen Historiographie gefunden hat. Überdies kann man nur wünschen, daß der mit diesem Band gemachte Anfang der thematischen Sammlung und Herausgabe von aktuellen Artikeln aus den „Stimmen der Zeit" für einen breiteren Leserkreis fortgesetzt wird. M. Sievernich S. J.

Theologie der Befreiung und Marxismus. Herausgegeben von *Peter Rottländer*. Münster: Edition Liberación 1986. 188 S.

Dieses Buch handelt über die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in ihrer – wohl diskutiertesten – Beziehung, nämlich zum Marxismus. Die Einführung und die acht Beiträge, meist anderenorts bereits veröffentlicht, lassen den Leser von Anbeginn an nicht im Zweifel, daß sich dieses Buch nicht gegenüber beiden zu vergleichenden Polen situiert, sondern ein Dokument der Arbeit von Befreiungstheologen und derer ist, welche die Erarbeitung dieser Theologie mit Sympathie begleiten. Der Ton ist engagiert und kämpferisch, die Stellungnahmen sind aber weder seicht noch erliegen sie – mit wenigen Ausnahmen – der Gefahr, statt denkerischer Auseinandersetzungen pamphletartige Provokation zu bieten. *Rottländer* beabsichtigt in der Einführung, unter Berufung auf das „Santa-Fe-Papier" der Reagan-Administration und die zwei Instruktionen Roms die beiden Strategien aufzudecken, die gegenüber der Theologie der Befreiung Anwendung finden: einerseits sie zu vereinnahmen und zu entschärfen, was Verfälschung bedeute; andererseits nennt R. die Konfrontationsstrategie, welche sich dem geduldigen Zuhören ohne Absolutsetzung des eigenen Standpunktes verweigere. Unter dem Titel „Die Christen und der Marxismus" (23) skizziert *F. Castillo* die Geschichte dieses Verhältnisses: Verurteilungen, Berührungsängste, aber auch Dialoge säumen es. „Marxismus" wird vielschichtig verstanden: als Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, als eine Gesamtheit von Praxis und als eine Theorie politischer Praxis. C. legt Wert darauf, die neue christliche Identität Lateinamerikas zu betonen. In einigen Ländern sei der Marxismus bereits Teil der politischen Kultur des Volkes geworden. C. lenkt den Blick, wie die anderen Autoren ebenfalls, auf die Vielfalt marxistischen Denkens hin, verurteilt jegliche universale Welterklärung als Selbsttäuschung und plädiert für die kritische Aufnahme marxistischen Denkens. *Cl. Boff* stellt Thesen „Zum Gebrauch des ‚Marxismus' in der Theologie der Befreiung" (37–44) auf und liefert nützliche Klarstellungen. Selbstbewußtsein gegenüber dem Marxismus artikuliert sich in seinem Beitrag: nicht der Marxismus sei wichtig, es gehe zuerst und grundsätzlich für den Christen darum, die Wirklichkeit zu verstehen. Deshalb ist nicht auf eine Doktrin, sondern auf das Leben der Unterdrückten zurück- und einzugehen, stellen diese doch *die* Wirklichkeit Lateinamerikas dar. Unter kritischer Anleitung des Glaubens habe die Theologie das Instrument des Marxismus zur Erhellung der Wirklichkeit einzusetzen. In solcher Verwendung des Marxismus ‚befreie' die Theologie diesen von seinen doktrinär besserwisserischen und die Wirklichkeit vergewaltigenden Ansprüchen. Der Altmeister der Theologie der Befreiung, *G. Gutiérrez*, unternimmt eine Ortsbesichtigung von „Theologie und Sozialwissenschaften" (45–75) und bietet

dem Leser einen dicht geschriebenen geistlichen Text an, der in gleicher Weise der prophetischen wie der Weisheitsliteratur zugeordnet werden darf. Eine Kernaussage ist, „daß die Beiträge der marxistischen Analyse im Horizont der Sozialwissenschaften angesiedelt und kritisiert werden müssen" (55). Auch sei es nicht Aufgabe der Theologie zu beurteilen, ob es eine Klassenkampfsituation gebe, sondern, falls es eine solche geben sollte, mit den Betroffenen zu überlegen, wie christliches Verhalten in einer solchen Situation auszusehen habe. Die Theologie habe die Gesamtheit des geschichtlichen Prozesses in sich aufzunehmen, dürfe sich allerdings nicht auf die politische Dimension reduzieren lassen (57). Und zum Engagement der Theologie für die Armen gibt G. die Rechtfertigung, „daß die Universalität der christlichen Liebe unvereinbar ist mit dem Ausschluß von Menschen, nicht jedoch mit der Präferenz für einige" (67). *I. Ellacuria* untersucht in „Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen" (77–109) die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. August 1984. Sie werde dem Marxismus nicht gerecht, übersehe sie doch dessen Engagement gegen die Ungerechtigkeit, seine Aufdeckung der Interessenabhängigkeit von Aussagen und die durch den Marxismus erfolgte Wiederentdeckung der Geschichte als Ort der Heils-Wirkung. Diese drei ‚Leistungen' des Marxismus bringt E. mit Leben und Predigt Jesu in Beziehung: seinem Auftreten gegen die Ungerechtigkeit, seinem Eintreten für ein Handeln aus absichtsloser Liebe und seiner Predigt des Reiches Gottes, das bereits mitten unter den Menschen angefangen habe. E. kritisiert schließlich eine Version des Marxismus, die sich mit einer kurzschlüssigen Religionskritik, einer überzogenen Betonung des ökonomischen Faktors und der Vernachlässigung der menschlichen Person zufriedengebe, deren Unrückführbarkeit auf Strukturen, deren Bestimmtsein durch die Erbsünde und Fähigkeit zur Sünde nicht unterschlagen werden dürfen. Denn nur diese Erkenntnisse verzerren nicht das menschliche Bild vom Menschen und lassen die Einschränkung von Gewaltanwendung und die Absage an den Haß gerechtfertigt sein. In einem zweiten Beitrag arbeitet *Cl. Boff* „Die ambivalente Haltung der ‚Instruktion zur Theologie der Befreiung' gegenüber dem Marxismus" heraus (109–115). Es folgt *G. Girardi* mit „Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Marxismus, Theologie der Befreiung und ‚Kirche des Volkes' (iglesia popular)" (117–154). G. bezieht den „Fall Nicaragua" stärker mit ein. Herausfordernd sind seine Fragen – es sind Fragen! –, ob die institutionelle Kirche immer noch (schon wieder?) auf seiten der Konquistadoren, der amerikanischen Administration, der europäischen Unternehmer etc. zu finden sei. *F. J. Hinkelammert*, dessen Beiträge bisher in Deutschland zu wenig Aufmerksamkeit gefunden haben, ist dankenswerterweise Raum in diesem Buch gegeben (155–174). Er analysiert die Strömung des Rechtsradikalismus und unterstreicht, wie diese Strömung jeweils die Verteufelung von Gegenströmungen nötig hat, um sich selbst zu profilieren und durchzusetzen. Da dieser Rechtsradikalismus, nach H., sich der religiösen Vorstellungswelt bediene, gelte: „Wenn man diesen Rechtsradikalismus nicht im Himmel besiegt, wird man sich seiner auf der Erde nicht erwehren können" (174). Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz beschließt das Buch. M. stellt dabei in einem theologiegeschichtlichen Durchblick die Notwendigkeit einer nachidealistischen Theologie vor, die sich der Welt aussetzt, weder dem Marxismus noch einer anderen Strömung unterwirft und das Buchstabieren der gefährlichen Erinnerung an den befreienden Gott unverzagt unternimmt. Schlußbemerkungen des Rez. sollen nicht dem Buch, sondern der Beziehung der Theologie der Befreiung zum Marxismus gelten. Zu hoffen ist, daß sich über den Marxismus hinaus die Theologen Lateinamerikas mehr und mehr dem Werk des Gesellschaftswissenschaftlers Max Weber zuwenden. Hinkelammert selbst bezieht Max Weber bereits in seine Untersuchungen lateinamerikanischer Gesellschaft ein. Max Weber ist nicht nur sehr reich in seinem Forschungsinstrumentarium, er erhielt sich auch immer für den Faktor Religion einen wachen Blick und ist mit seinem – um nur zwei Punkte zu nennen – Rationalitäts- und Legitimitätsverständnis ein Vorformulierer zeitgenössischer Tendenzen, vor denen auch Lateinamerika nicht verschont bleiben wird. Zum Marxismus nur ein Hinweis: er gilt dem Werk Lelio Bassos, dessen gründliche Kenntnis und humane Interpretation des Werkes von Karl Marx in vielem hilfreich sein dürften. Drittens: es sei zwar nicht die Schüchtern-

heit vorliegenden Bandes bezüglich der Kritik am Marxismus kritisiert – es kann nicht immer alles gleichmäßig erreicht werden, doch darf auf die „Teología abierta para el laico adulto" von Juan L. Segundo verwiesen werden, die mehrere gute Ausführungen zur Unzulänglichkeit des Marxismus enthält. Nur eine sei herausgegriffen: unter Verweis auf Sergio A. Martínez entfaltet Segundo den Gedanken, wie nötig jede Gesellschaft Verzeihung und Auferstehung habe und wie viele hervorragende, uneigennützige Menschen an der kommunistischen erbarmungslosen Moral zerbrochen seien. Gegenüber der Unerbittlichkeit der sozialistischen Moral wisse der Christ sich beständig vor dem vergebenden und Auferstehung schenkenden Gott (zu finden in dem Band: Sacramentos que hablan). N. Brieskorn S. J.

Greinacher, Norbert. *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie.* München/Zürich: Piper 1986. 199 S.

Das Taschenbuch präsentiert in lockerer Folge eine Reihe von Beiträgen sehr unterschiedlicher Art, die allesamt als Antwort eines Theologen der „Ersten Welt" auf die Herausforderung der Theologie der Befreiung der „Dritten Welt" und als „Elemente einer prophetischen politischen Theologie" (7) konzipiert sind. Eine solche Theologie versteht sich im Gegensatz zu einer alten politischen Theologie, die als Legitimation politischer Herrschaft (sei es auch einer revolutionären) fungiert, als Kritik des jeweiligen status quo und als Entwuf einer „Realutopie ... von einer herrschaftsfreien Mitmenschlichkeit" (17). Ihrer literarischen Gattung nach finden sich hier Artikel und Vorträge neben Reiseberichten, Predigten und politischen Reden. Die zum Teil schon anderswo publizierten Beiträge gruppiert G. unter drei Überschriften, die leitmotivisch von der Gerechtigkeit handeln, sei es in der Dritten Welt oder in der Ersten Welt oder im Verhältnis zum Frieden. Im einzelnen handeln die Beiträge von der Befreiungstheologie und der Ökologie, von der Ekklesiologie und von der Behindertenproblematik, von der „Nachrüstung" und der atomaren Abschreckung. Von den hier besonders interessierenden drei Aufsätzen zur Befreiungstheologie ist nur einer neu. Der erste Aufsatz (21–41) ist eine Zusammenfassung von zwei Kapiteln eines Buchs des Verf. (Die Kirche der Armen, München 1980), das in dieser Zeitschrift besprochen wurde (ThPh 61 [1986] 313f.). Auch der zweite Aufsatz (42–59) zum Konflikt um die Befreiungstheologie ist teils eine Zusammenfasung, teils eine wörtliche Übernahme von Texten, die in einem vom Verf. herausgegebenen Buch (Konflikt um die Theologie der Befreiung, Zürich/Einsiedeln 1985) S. 51–61 und 300–312 veröffentlicht sind und ebenfalls schon besprochen wurden (ebd. 314f.). Der dritte Aufsatz zur Frage einer Theologie der Befreiung in der Ersten Welt, ursprünglich in der Zeitschrift „Concilium" (1986) veröffentlicht, nennt elf Elemente einer „prophetischen politischen Theologie", von denen sich allein sechs auf eine Kritik am ökonomischen status quo des Westens zurückführen lassen (Kritik am Kapitalismus, an der Entwicklungspolitik, am Weltwirtschaftssystem etc.). Hier fragt man sich zumindest nach der theologischen Vermittlung dieser Elemente, die als solche ja noch keine theologische Dignität beanspruchen können, welchen moralischen Rang auch immer sie haben mögen und welche politische Option auch immer sich in ihnen widerspiegelt. Wenn es die „vorrangige Option für die Armen" (nicht die „vorbehaltlose Option" [117]), das Geschenk der Lateinamerikaner an die Gesamtkirche, zu schützen und zu applizieren gilt, dann bedarf es künftig großer Anstrengung, sowohl praktischer als auch theoretischer Art. Besonders hilfreich ist eine Anmerkung des Buchs (auf S. 155), die zur weiteren Klärung auf eben jenes Buch verweist, bei dessen Lektüre man auf diese Anmerkung gestoßen ist.

M. Sievernich S. J.

Päschke, Bernd, *Befreiung von unten lernen.* Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Mit einem Vor- und Nachwort von *Pablo Richard,* Münster: Edition liberación 1986. 332 S.

Für dieses Buch trifft, um es gleich vorweg mit aller Klarheit zu sagen, exakt das zu, was Clodovis Boff bei seiner Klärung dessen, was unter „theologischer Praxis" zu ver-

stehen sei, beklagt: „Es ist verhängnisvoll, Passion für Theorie, Gefühle für Gedanken und Pamphlete für Theologie zu halten. Diese Gefahr besteht bei einigen Schriften, die von Entrüstung oder Begeisterung überquellen und dennoch den Namen ‚Theologie' führen." (Theologie und Praxis, München/Mainz 1983, S. 268 [Anm. 18]). Das Buch ist eine Sammlung aller möglichen Texte, die vom Autor entweder selbst verfaßt oder in ihrer Mehrzahl von ihm gesammelt wurden. Näherhin handelt es sich um Erlebnisberichte, Reflexionen, Zeitungsartikel, Briefe, Aufrufe, Tagebuchnotizen, Protokolle, Tonbandnachschriften, Zeugnisse, Interviews, die der Autor, evang. Professor für Sozialethik in Mainz, in den 80er Jahren in den Ländern Mittelamerikas zusammengestellt hat. In einem ersten Teil des Buchs finden sich mehr Berichte und Reflexionen, wobei die theologische Reflexion nur in rudimentären Ansätzen vorkommt (cf. die Bemerkungen S. 73 f. und 178 f.); um so kräftiger tritt dafür die politische Option zutage, die sich auch im entsprechend eingefärbten Sprachspiel (vulgärmarxistischer Provenienz) zeigt. Ein Prinzip der Anordnung dieser Texte, sei es thematisch, geographisch oder chronologisch, ist nicht erkennbar. In einem zweiten Teil werden, nach den mittelamerikanischen Ländern Nicaragua, Guatemala, Honduras, El Salvador geordnet, „Zeugnisse des Widerstands" zusammengestellt, d. h. in der Mehrzahl Gespräche, die der Verf. in den Jahren 1980 bis 1986 mit Pfarrern, Katecheten, Theologen der Region geführt hat, die zumeist hierarchiekritisch der sog. „Volkskirche" nahestehen und sich politisch „revolutionär" einstufen.

Um dem Buch gerecht zu werden, muß man wohl drei Ebenen unterscheiden: die menschlich und christlich erschütternde Ebene der Leiden der mittelamerikanischen Völker, über die es keine Diskussion geben kann; die Ebene der politischen Option, die sehr diskussionsbedürftig wäre; die Ebene der theologischen Interpretation, die eng mit der politischen Option verknüpft ist. Was den Verf. bewegt, ist eine praktische Solidarität, die den theologischen Diskurs entgrenzen und zu dem umschmieden soll, was er auch hier sein könnte: „politisch relevante theologische Intervention zugunsten der kämpfenden Armen und gegen einen sich auch religiös manifestierenden ideologischen Unterdrückungszusammenhang". (26) Wohin dies führen soll, beleuchten politisch das Vorwort von *P. Richard*, der die Kapitalismus- und USA-Kritik auf die apokalyptische Spitze treibt, und ekklesiologisch sein Nachwort. Als typisch und zugleich decouvrierend können die Aussagen des in Managua tätigen Theologen José Arguello gelten, der als entscheidendes Motiv der Annäherung des Christentums an die sandinistische Revolution angibt: deren Öffnung zur Religion und deren Tendenz, wieder auf eine dogmatische marxistische Tendenz einzuschwenken und die Religion als Instrument der Entfremdung anzusehen. Diese Anpassungsstrategie ist von der Angst diktiert, daß das Christentum staatlicherseits nicht mehr als befreiende Kraft anerkannt werden könnte. Der Preis für diese Anerkennung, so derselbe Gesprächspartner, ist hoch: der Verlust der christlichen Identität (cf. 202–206). Daß bisweilen die staatliche Nichtanerkennung des Christentums zum Ausweis seiner Authentizität werden kann, steht leider nicht im Horizont, die Gefahr der politischen Instrumentalisierung der Religion genausowenig. Fazit: Was dem ganzen Buch not tut, ist eine Unterscheidung der Geister. Man sollte ein praktisches Engagement nicht schon als Garantie für die Richtigkeit einer politischen Position ansehen. Man sollte bestimmte politische Optionen nicht mit „theologischer Praxis" verwechseln. Man sollte für bestimmte Vorgänge in Mittelamerika nicht irreführenderweise das Etikett „Befreiungstheologie" in Anspruch nehmen. Vielleicht geht es aber nicht einmal mehr um eine offene und unvoreingenommene Auseinandersetzung, sondern schlicht um eine Bestärkung der ohnehin Einverständigen, der „politischen Minderheiten hier" und der „revolutionären Volksbewegungen dort" (25). Dann aber wäre spirituell und politisch, ethisch und theologisch eine Chance vertan.

M. Sievernich S. J.

Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten" Welt. Hrsg. *Luise* und *Willy Schottroff*. München: Kaiser 1986. 272 S.

Die in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung", die inzwischen auch auf anderen Kontinenten mit vergleichbarer Sozialproblemik entsprechende Ausfor-

mungen erfährt, stellt auch die Christen und Theologen der sog. „ersten Welt" vor die Herausforderung, sich ihrerseits den Fragen im eigenen sozio-kulturellen Kontext zu stellen, die die theologische Reflexion in den Ländern der sog. „dritten Welt" aufwirft. Dabei liegt auf der Hand, daß diese kontextuelle Theologie nicht einfach übernommen werden und damit universalisiert werden kann. Das würde schon ihrem Selbstverständnis als *lateinamerikanische* Theologie zuwiderlaufen. Wie können dann aber die Impulse der Befreiungstheologie in Europa aufgegriffen und fruchtbar gemacht werden? Diese oft gestellte Frage hat bisher zwar vielfältige, aber bislang weder einhellige noch umfassende Antworten gefunden. Einen ganzen Strauß von Antworten haben die Hrsg. des vorliegenden Sammelbandes zusammengebunden. Dabei haben sie allerdings zumeist – die Metapher sei erlaubt – längst bekannte Strohblumen verschiedener Autoren ausgesucht und ins frische Einwickelpapier der Befreiungstheologie verpackt. Anders gewendet: Die Herausgeber und Autoren beanspruchen für ihre verschiedenen theologischen Positionen den Titel „Befreiungstheologie". Diejenigen Leser, die von dem Buch Anregungen und Inspirationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie für den europäischen Kontext erwarten, werden enttäuscht. Das Verfahren läuft umgekehrt: Bestimmte politische, theologische und exegetische Positionen, die in Europa bzw. Nordamerika entwickelt wurden, ohne dort freilich einen breiten Konsens gefunden zu haben, werden eher assoziativ und äußerlich mit befreiungstheologischen Positionen verknüpft, um so mit des Kaisers neuen Kleidern drapiert die Europäer zu beeindrucken.

Die Hrsg. ordnen die Beiträge, die verschiedenen Gattungen angehören und sehr unterschiedliches Niveau aufweisen, in einer ersten Abteilung dem theologischen Ansatz zu. Die ersten fünf Beiträge sind mehr *historisch* orientiert. In ihrem politisierenden, mit falschen Alternativen gespickten Beitrag scheidet *D. Sölle* die bürgerliche, in konservativ und liberal gespaltene Theologie von ihrer „Theologie der Befreiung". *H. Gollwitzer* sieht im Anschluß an eine Analyse der Theologie der Freiheit bei Karl Barth „eine direkte Linie von ihm zu den Befreiungsbewegungen und zur Theologie der Befreiung" (142), wobei diese Linie über Richard Shaulls „Theologie der Revolution" laufen soll. Eine solche *direkte Linie* läßt sich freilich in der tatsächlichen Entwicklung nicht nachweisen. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist eine genuin katholische Entwicklung, die sich von den kontextuell gewendeten Inspirationen des II. Vatikanischen Konzils und der kirchlichen Sozialverkündigung („Populorum progressio") herleitet. Die katholische Gründungsgruppe um Galilea, Gutiérrez, Segundo hatte zunächst keine Verbindung zur protestantischen Gruppe ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), in der der Nordamerikaner Shaull den Ton angab. Überdies hatten beide Gruppen unvereinbare Ausgangspositionen, vor allem was die Kirchlichkeit und die einzuschlagenden Wege angeht, auch wenn sie teilweise auf das gleiche analytische Instrumentar zurückgriffen. Auch *G. Hunsinger* bringt die Befreiungstheologie mit Karl Barth ins Gespräch; ob man beider theologische Differenz auf die Formel bringen kann, daß jener dem göttlichen Indikativ, diese aber dem menschlichen Imperativ den Primat einräume, so daß Barth im Prinzip, die Befreiungstheologie dagegen in der Praxis recht habe, stilisiert freilich eine für die Befreiungstheologie kaum nachweisbare Position. *K. Lipp* skizziert den „religiösen Sozialismus" in der Weimarer Zeit, um für einen Verband mit ähnlichen Zielsetzungen zu werben. Im Sinn einer „Theologie nach Auschwitz" umschreibt *L. Siegel-Wenschkewitz* judenfeindliche und -freundliche Traditionen in der christlichen Theologie.

Sechs weitere Beiträge zum theologischen Ansatz sind mehr *exegetisch* orientiert. Alle stehen in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit der „sozialgeschichtlichen" Exegese. *N. K. Gottwald* plädiert für eine „materialistische Exegese" (F. Belo); daß diese in der Hauptströmung der Befreiungstheologie nicht nur *nicht* rezipiert wird, sondern sogar kritisiert wird, ist nicht auf Ignoranz zurückzuführen, wie der Autor insinuiert, sondern ergibt sich aus dem Anspruch der Lateinamerikaner, *Theologie* zu treiben und kein anderes Formalobjekt offen oder verdeckt einzuführen. *S. B. Abrahams* befaßt sich am Beispiel des AT mit der Frage, wie Mächtige die Propheten (vergeblich) zum Schweigen zu bringen versuchen; die Applikation auf heutige Zeiten (Fall Boff) geht nicht über Assoziationen hinaus. Während sich *W. Schottroff* auf das AT

konzentriert und bei Jes 61,1–11 für ein „wörtliches Verständnis" gegenüber einem vorherrschenden spiritualisierten ausspricht, befaßt sich *L. Schottroff* mit dem Begriff der Habgier (pleonexia) im NT und seinem literarischen Umkreis und plädiert gegenüber einem moralischen Verständnis für ein strukturelles, letztlich auf den Kapitalismus als Götzendienst abzielendes Verständnis. *M. Bünkers* Überlegungen zur ntl. Perikope von der Kaisersteuer laufen darauf hinaus, daß es um eine Befreiung vom „Geld-Gewalt-System" (172) überhaupt gehe; *R. Wind* schließlich trägt nach dem Muster „Maria wird schwanger ... und singt von der Revolution" (179) ihre Vorstellungen in fünf biblische Frauengeschichten hinein. – In der zweiten Abteilung werden „Aspekte befreiender Praxis" gezeigt, zunächst als Alltagserfahrungen in der „ersten Welt": in der Religion der kleinen Leute *(F. Steffensky);* in der Sozialproblematik der Arbeitslosigkeit *(R. Schwerdt);* in der Predigt vor einem Militärlager *(K. H. Dejung);* in der feministischen Theologie *(C. Halkes);* schließlich noch in einem Märchen. Die Aspekte befreiender Praxis sollen auch deutlich werden im Handeln in Solidarität mit der „dritten Welt": in einer in Nicaragua gehaltenen politischen Rede von *G. Casalis* gegen den „Imperialismus"; in einem Plädoyer für die Solidarität mit den Vergessenen von *B. Päschke* und schließlich in den von *H. Habermann* beschriebenen Erfahrungen mit der Südafrika-Aktion der evangelischen Frauenarbeit. Ein *Bibelstellen*register, das freilich auch jüdische, antike und frühchristliche Literatur umfaßt, beschließt den Band.

So interessant Einzelaspekte der Beiträge auch sein mögen, insgesamt läßt sich die Problematik des Buches folgendermaßen zusammenfassen: Unter dem wohlfeilen Titel „Befreiungstheologie" wird ein Sammelsurium von politischen Optionen (wie etwa „Antiimperialismus"), exegetischen Methoden (wie etwa „Sozialgeschichte"), historischen Phänomenen (wie etwa „religiöser Sozialismus"), theologischen Richtungen (wie etwa „feministische Theologie") subsumiert. Nirgendwo wird eingehender erläutert, was unter „Befreiungstheologie", sei es in Lateinamerika, sei es in der „ersten Welt", zu verstehen ist. Nur im Vorwort geben die Hrsg. den bezeichnenden Hinweis, daß die Befreiungstheologie „vor den Zäunen der Raketenlager" entstehe (8). – Im Grunde geht es den Hrsg. und den meisten Autoren um eine theologische Ummantelung bestimmter politischer Positionen, die wiederum eng mit bestimmten Methoden verknüpft sind; so ist den Hrsg. zum einen klar, daß eine von den Befreiungstheologien angeregte Befragung der europäischen Tradition Bezugspunkte in der Geschichte des religiösen Sozialismus findet (sicherlich sollte man die Befragung der europäischen Tradition nicht mit dem 19. Jahrhundert abschließen!); zum anderen gilt ihnen als selbstverständlich, daß „das einzige wirksame Instrument zur Analyse der Situation ... immer noch die Erkenntnisse von K. Marx, die die Ökonomie des Kapitalismus betreffen", sind (8). Als Methode der Bibellektüre gilt ohne kritische Rückfrage die sog. „sozialgeschichtliche" oder „materialistische", gegen die sich aus erkenntnistheoretisch guten Gründen ein führender Befreiungstheologe wie Clodovis Boff (Theologie und Praxis [München/Mainz 1983] S. 130f.) scharf wendet; nach ihm geht es nicht an, will die Theologie wirklich Theologie bleiben, das Markusevangelium im Sinn von Marx zu lesen, sondern genau umgekehrt gehe es um eine Lektüre von Marx im Sinn von Markus. Die Tendenz des Buchs nähert sich faktisch einer Neuauflage der längst überwunden geglaubten *alten* „politischen Theologie", diesfalls freilich nicht zur Legitimierung der bestehenden Verhältnisse (eine solche „Staatstheologie" attackieren die Hrsg. vehement), sondern umgekehrt zur Legitimierung anderer politischer Verhältnisse (im Westen). Dafür oder dagegen mag man politisch, historisch, moralisch oder sonstwie argumentieren; nur sollte man sich strikt davor hüten, für eine bestimmte politische Option den „status confessionis" zu postulieren, was ja zur unausweichlichen Folge hat, andere politische Optionen für sündhaft zu halten. M. Sievernich S. J.

Raices de la Teologia Latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología, hg. von *Pablo Richard*, San José (Costa Rica): Departamento de estudios ecuménicos 1985. XXI und 429 S.

Der von der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CE-

HILA) und vom rührigen Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) in San José (Costa Rica) veranstaltete Sammelband ist der lange vernachlässigten Theologiegeschichte des lateinamerikanischen Subkontinents gewidmet. Er schließt an einen ähnlichen, ebenfalls von Pablo Richard herausgegebenen Band an, der die Beiträge des 8. CEHILA-Treffens 1980 in Lima enthält. [Materiales para una historia de la teología en América Latina. VIII encuentro de CEHILA en Lima (1980), hg. von Pablo Richard. San José (Costa Rica) 1981]. Dort wurden drei methodologische Optionen formuliert: (1) Kontextualisierung der Theologiegeschichte, (2) Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Theologie und (3) die Frage nach der jeweiligen „Funktion", die eine bestimmte Theologie für ihre Zeit hatte. Diese Optionen gelten fort und bestimmen auch die 28 Einzelbeiträge im vorliegenden Band sowie ihre Auswahl. Die Beiträge sind entweder den Epochen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte (der Periodisierung von Dussel folgend) oder sachlichen Stichworten zugeordnet. Die Mehrzahl der Beiträge sind Originalbeiträge; zwölf davon waren schon als Zeitschriftenartikel publiziert, von denen die meisten jedoch in Europa relativ schwer zugänglich sind.

Der erste Teil ist der Epoche der kolonialen Christenheit gewidmet (1492–1808) und enthält Beiträge zum Theologiestudium und zur Frage der Gerechtigkeit, der Sklaverei und der katholischen Moral in dieser Zeit. Einige Studien befassen sich mit herausragenden Personen aus dem kirchlichen Bereich, wie etwa mit dem mexikanischen Bischof Vasco de Quiroga im 16. Jahrhundert, mit dem mexikanischen Dominikaner Fray Servando Teresa de Mier und mit dem chilenischen Jesuiten Manuel Lacunza am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Suche nach der „impliziten Theologie" schlägt sich nieder in den Beiträgen über die mexikanische Dichterin und Nonne Sor Juana Inés de la Cruz und über den Inka Túpac Amaru. Dasselbe Prinzip prägt auch Beiträge aus dem zweiten Teil, der die Epoche der „Neuen Christenheit" (1808–1960) behandelt; denn hier wird nach dem religiösen Denken der politischen Vorkämpfer der lateinamerikanischen Unabhängigkeit gefragt: bei dem „Befreier" Simón Bolívar und beim kubanischen Nationalheros José Martí. Neben weiteren Beiträgen zu Personen kirchlicher Prägung, wie dem chilenischen Franziskaner José María Bazaguchiascúa, dem Indio-Priester Tomás Ruiz, dem Erzbischof Victor Sanabria und dem nikaraguensischen Dichter und Priester Azarías Pallais, enthält dieser Teil auch Beiträge zu Sachfragen, wie etwa zum Verhältnis von Kirche und Politik zu Beginn der politischen Unabhängigkeit und zur Theologie in Chile. Der knappe dritte Teil (239–260) enthält zwei Beiträge zur protestantischen Theologie in Lateinamerika: eine Interpretation des lateinamerikanischen Protestantismus *(J. Míguez Bonino)* und einen Überblick über die Entwicklungen der Jahre 1969–1982. Der vierte Teil befaßt sich mit der „impliziten Theologie" in der lateinamerikanischen Literatur. Besonders hervorzuheben ist der umfangreiche Beitrag von *P. Trigo* (263–343), der einen repräsentativen Überblick über den neuen lateinamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts gibt und dabei auf zwölf zeitgenössische Schriftsteller eingeht, darunter Miguel Angel Asturias, Augusto Roa Bastos, Juan Carlos Onetti, Juan Rulfo, José Maria Arguedas. Daneben findet sich ein Artikel über Ernesto Cardenal sowie ein Beitrag von *G. Gutiérrez* über den peruanischen Dichter José Maria Arguedas. Der fünfte Teil schließlich befaßt sich mit der theologischen Perspektive und Aufgabe, die untergründig alle Beiträge durchziehen: die Perspektive der Armen. In diesem Rahmen befassen sich die Beiträge dieses letzten Teils zum einen mit methodologischen Fragen dieser Perspektive von der „Kehrseite der Geschichte" her; zum anderen thematisieren sie Phänomene der Volksfrömmigkeit, wie die Verehrung der Jungfrau von Guadalupe, oder der Volksweisheit und Folklore (am Beispiel Chile).

Insgesamt will der Band nicht nur die Geschichte der lateinamerikanischen Theologie rekonstruieren, sondern auch deren Bedeutung für die heutige Befreiungstheologie herausarbeiten, die in den hier paradigmatisch ausgewählten Zusammenhängen die historischen Wurzeln ihrer typischen Art der Glaubensreflexion sieht. In der Einführung nennt der Hrsg. eine Reihe von Themen und Namen, die auf die Kultur- und Religionsbegegnung im Lauf der Geschichte anspielen; Beiträge zu diesen Fragen und Namen (z. B. Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, José de Acosta, Felipe

Guamán Poma de Ayala), die im vorliegenden Band nur am Rand erwähnt werden, würden sicherlich weitere Bände der vorliegenden Art rechtfertigen. Wenn dieser reichhaltige Band etwas lehrt, dann auf der einen Seite die Tatsache, daß die Ansätze einer Befreiungstheologie ihre authentischen Wurzeln in der Geschichte (der Kirche und Theologie) Lateinamerikas selbst haben, so sehr auch der wechselseitige Austausch mit der zeitgenössischen europäischen Theologie von Belang (gewesen) ist. Auf der anderen Seite lehren die Beiträge, daß es hohe Zeit für eine verstärkte Anstrengung ist, die theologischen Schätze einer fast 500jährigen Entdeckung des Evangeliums in Amerika zu heben und die großen Gestalten dieser Zeit theologisch zu beerben, nachdem viele von ihnen in der Ethnologie, Romanistik oder Amerikanistik zwar eine große Rolle spielen, von der (europäischen) Theologie jedoch weitgehend vergessen worden sind oder ignoriert werden. M. Sievernich S.J.

Sobrino, Jon, *Liberación con espíritu.* Apuntes para una nueva espiritualidad (Colección Presencia Teológica 23), Santander: Sal Terrae 1985. 219 S.

Im vorliegenden Band hat der in San Salvador lehrende Autor, einer der bekanntesten Befreiungstheologen Lateinamerikas, insgesamt 12 Beiträge gesammelt, die er in den 80er Jahren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte. Zwei davon sind auch auf deutsch zugänglich: einer über die „politische Heiligkeit" (Concilium 1985) und einer zur Frage, welchen Christus man in Lateinamerika entdeckt (in: Impulse der Befreiungstheologie für Europa, hg. von M. Sievernich, Mainz 1988).

Nach einem einleitenden Plädoyer für die Einheit von geistlichem und geschichtlichem Leben unternimmt er in den sechs Beiträgen des ersten Teils den Versuch, die Theologie der Befreiung als eine „geistliche Theologie" zu erweisen, das heißt als eine aus der christlichen Praxis (der Nachfolge Jesu) und der Spiritualität (als Aktualisierung des Geistes Jesu) lebenden Theologie. Dabei ordnet sich das apologetische Moment der systematischen Vertiefung unter. Im einzelnen geht es um die Treue zur Wirklichkeit als Voraussetzung der Gotteserfahrung, um die wechselseitige Bezogenheit von Befreiungspraxis und Spiritualität, anhand einer Besprechung des Buches „Beber en su proprio pozo" von G. Gutiérrez (dt. Aus der eigenen Quelle trinken: cf. ThPh 61 [1986] 626 f.) um die Bestimmung der Befreiungstheologie als einer spirituellen Theologie, um das Profil einer „politischen Heiligkeit", um die Spiritualität des Martyriums und um den theologalen Rang des Kampfes für die Heiligkeit des Lebens und die Menschenrechte. Im zweiten Teil umschreibt er in drei Artikeln als „Dimensionen der Spiritualität", die aktuelle Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens, den Zusammenhang von Nachfolge Jesu und Evangelisation sowie eine Spiritualität des Konflikts innerhalb der Kirche. Der dritte Teil schließlich erhebt „Quellen der Spiritualität" und reflektiert in drei Beiträgen das Martyrium von drei nordamerikanischen Nonnen in El Salvador, die Hoffnung der Armen in Lateinamerika und gibt – im Hinblick auf die europäischen Kirchen – Antwort auf die Frage, welchen Christus man in Lateinamerika neu entdeckt: einen nahen, befreienden, in der gegenwärtigen Geschichte anwesenden Christus, der selbst das Evangelium ist. Die Beiträge, teils diskursiv, teils narrativ, teils paränetisch, geben gerade in dieser Zusammenstellung ein authentisches Bild des spirituellen Kerns der Befreiungstheologie. Überdies zeigen sie den Autor *J. Sobrino* als scharf denkenden und präzise formulierenden Theologen, der sehr dicht schreibt. Zur Vertiefung des Dialogs mit der Befreiungstheologie wäre es angemessen, daß wenigstens einige seiner gewichtigen Beiträge zur Spiritualität, zur Christologie und zur Ekklesiologie einem breiteren Publikum deutschsprachig zugänglich wären.

M. Sievernich S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Acosta, José de, De Procuranda Indorum Salute. Pacificación y Colonización (Corpus Hispanorum de Pace XIII). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1984. XXIII/743 S.

Actualité de la Pensée juridique de Jeremy Bentham. Sous la direction de *Philippe Gérard, François Ost, Michel van de Kerchove* (Travaux et Recherches 10). Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1987. 740 S.

Aubert, Marie-Josèphe, Des femmes diacres. Un nouveau chemin pour l'Eglise. Préface de *Régine Pernoud* (Le Point Théologique 47). Paris: Beauchesne 1987. 216 S.

Becker, Thomas, Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins (Freiburger theologische Studien 134). Freiburg/Br.: Herder 1987. 240 S.

Beuley, Robert, La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syroorientale (L'Esprit et le Feu). Chevetogne: Editions de Chevetogne o. J. 356 S.

Börsig-Hover, Lina, Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. Mainz: Grünewald 1987. 148 S.

Coletti, Vittorio, L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Age et Renaissance (Cerf-Histoire). Paris: du cerf 1987. 244 S.

Communicating a dangerous Memory. Soundings in Political Theology. Edited by *Fred Lawrence* (Lonergan Workshop; Sp. 6). Atlanta/Georgia: Scholar Press 1987. 241 S.

Demmer, Klaus, Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs (Studien zur theologischen Ethik 23). Freiburg-Schw./Freiburg i. Ue. u. Wien: Universitätsverlag Freiburg i. Ue./Herder 1987. 170 S.

Diez, Karlheinz, Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LI). Paderborn: Bonifatius 1987. 392 S.

Dionne, J. Robert, The papacy and the church. A study of praxis and reception in ecumenical perspective. New York: Philosophical Library 1987. 524 S.

Dungersheim, Hieronymus, Schriften gegen Luther. Theorismata duodecim contra Lutherum Articuli sive libelli triginta. Herausgegeben und eingeleitet von *Theobald Freudenberger* (Corpus Catholicorum 39). Münster: Aschendorff 1987. XII/263 S.

Enomya-Lasalle, Hugo, Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung (Herderbücherei 1368). Freiburg: Herder 1987. 128 S.

Favraux, Paul, Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel. Préface de *Peter Henrici* (Le Sycomore; Serie „Horicon" 15). Paris/Namur: Editions Lethielleux/Presses universitaires de Namur 1987. 405 S.

Finnis, John / Boyle, Joseph N. Jr. / Grisez, Germain, Nuclear Deterrence, Morality and Realism. Oxford: Oxford University Press 1987. XV/429 S.

Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages. Hrsg. *Klaus Hemmerle.* Mit Beiträgen von *Bernhard Casper* u. a. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München/Zürich: Schnell & Steiner 1987. 167 S.

Fürst, Walter, Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie (Studien zur praktischen Theologie 32). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1986. 660 S.

Gegen die Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von *Friedhelm Hengsbach* S. J. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 220 S.

Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günther Stachel. Herausgegeben von *Eugen Paul* und *Alex Stock*. Mainz: Grünewald 1987. 386 S.

Greisch, Jean, La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 47). Paris: Beauchesne 1987. 419 S.

Guardini, Romano, Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon (Romano Guardini NE). Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh 1987. 285 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Band VI/Faszikel 7 d: *Escribano-Alberca, Ignacio,* Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 238 S.

Handbuch der Ökumenik. Band III/1. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts herausgegeben von *Hans Jörg Urban* und *Harald Wagner*. Paderborn: Bonifatius 1987. 268 S.

Hankey, W. J., God in Himself. Aquinas' Doctrine of God as expounded in the *Summa Theologiae* (Oxford Theological Monographs). Oxford: Oxford University Press 1987. 196 S.

Johnston, Mark D., The Spiritual Logic of Ramon Llull. Oxford: Clarendon Press 1987. 336 S.

Kasper, Walter, Theologie und Kirche. Mainz: Grünewald 1987. 322 S.

Keil, Günther, Philosophiegeschichte II. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Theologische Wissenschaft 14,2). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1987. 202 S.

„... kein Bildnis machen". Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg: Echter 1987. 224 S. 29 s/w-Abbildungen.

Kieffer, René, Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments. Regensburg: Pustet 1987. 288 S.

Kreiml, Josef, Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von „Sein und Zeit" mit dem „Brief über den Humanismus" (Theorie und Forschung 19; Philosophie und Theologie 2). Regensburg: Roderer 1987. 179 S.

Lohfink, Norbert, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 268 S.

Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Ed./Hrsg. *Andreas Graeser* (Berner Reihe philosophische Studien 6). Bern: Haupt 1987. 333 S.

Les Méditations du bienheureux Guiges de Saint-Romain cinquième Prieur de la Grande Chartreuse (1109–1136) II. Commentaire des Méditations par le Chanoine *Gaston Hocquard* (Analecta Cartusiana 112:3). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1987. 103 S.

Minnerath, Roland, Jésus et le pouvoir (Le Point Théologique 46). Paris: Beauchesne 1987. 206 S.

Moraldi, Luigi, Nach dem Tode. Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Aus dem Italienischen von Martin Haag. Zürich/Köln: Benziger 1987. 335 S.

Müller, Paul-Gerhard, Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1987. 331 S.

Nachtwei, Gerhard, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter Theologische Studien 54). Leipzig: St. Benno-Verlag 1986. XXIX/345 S.

Papa Giovanni. A Cura di Giuseppe Alberigo (Storia e Società). Roma-Bari: Laterza & Figli 1987. VII/282 S.

Le Pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Idées Université de Picardie. Edités par *Michel Perrin* (Le Point Théologique 45). Paris: Beauchesne 1987. 309 S.

Pesch, Rudolf, Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth (Paulus – neu gesehen; Herderbücherei 1382). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 192 S.

Ristiniemi, Jari, Experiental Dialectics. An Inquiry into the Epistemological Status and the Methodological Role of the Experiental Core in Paul Tillich's Systematic Thought (Studia Philosophicae Religionis 14). Stockholm: Almquist & Wiksell International 1987. X/205 S.

Röper, Anita, Karl Rahner als Seelsorger. Innsbruck/Wien: Tyrolia 1987. 136 S.

Rolston, Holmes, Science and religion. A critical survey. New York: Randon House 1987. 357 S.

Ruello, Francis, La christologie de Thomas D'Aquin (Theologie Historique 76). Paris: Beauchesne 1987. 397 S.

Schermann, Josef, Die Sprache im Gottesdienst (Innsbrucker theologische Studien 18). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1987. 212 S.

Schroer, Silvia, In Israel gab es keine Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 74). Freiburg-Schw./Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 553 S.

Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege. Herausgegeben von *Konrad Hilpert* (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald 1987. 177 S.

Staupitz, Johann von, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Band 1: Lateinische Schriften I/Tübinger Predigten. Bearbeitet von Richard Wetzel (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 13). Berlin/New York: de Gruyter 1987. XIV/637 S.

Stein, Edith, Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte (Edith Steins Werke XI). Druten/Freiburg-Basel-Wien: „De Maas & Waler"/Herder 1987. 212 S. 4 Abb.

Stöhlker, Friedrich, Die Kartause Buxheim 1402–1803/12. Neue Reihe: Die Kartäuser von Buxheim. Der Personalschematismus II 1554–1812. Neue Folge 1: Die Buxheimer Profeßmönche (Analecta Cartusiana 96:1). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1987. 435 S.

Sudbrack, Josef, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen (Topos Taschenbücher 168). Mainz: Grünewald 1987. 244 S.

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Herausgegeben von *Peter Hünermann* und *Richard Schaeffler* (Quaestiones Disputatae 109). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 181 S.

Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986. Herausgegeben von *Tuomo Mannermaa* u. a. (Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 1987 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft; A 24). Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1988. 327 S.

Tucek, Angela, Legitimierung pädagogischer Zielsetzungen bei den französischen Naturphilosophen La Mettrie und Helvétius (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung 7). Bern/Stuttgart: Haupt 1987. 423 S.

Van Roo, William A. SJ, Telling about God. Volume III: Understanding (Analecta Gregoriana 249). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. XIII/349 S.

Wils, Jean-Pierre, Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher (Studien zur theologischen Ethik 21). Freiburg-Schw./Freiburg u. Wien: Universitätsverlag Freiburg i. Ue/Herder 1987. 471 S.

Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur. Band 3 (Analecta Cartusiana 117). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1987. 246 S.

Zundel, Maurice, Un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30/31 mai – 1er juin 1986. Préface de *René Habachi*. Paris: Beauchesne 1987. XVI/379 S.

ThPh 63 (1988) 321–341

Das Athanasianische Glaubensbekenntnis in der Auslegung Hildegards von Bingen

Bemerkungen zur Trinitätslehre

Von Bernd Jochen Hilberath

Das Thema[1] wird selbst den meisten Theologiestudenten von heute eher wie eine Gleichung mit zwei Unbekannten vorkommen. Dabei ist es keine Schande, nicht zu wissen, daß Hildegard von Bingen eine Explanatio symboli sancti Athanasii verfaßt hat. Ist doch die Äbtissin vom Mittelrhein gerade im Zusammenhang der Feier ihres 800. Todestages (1979) vor allem als „Frau von Kirche und Welt" bekannt geworden, die mit Papst, Kaiser, Bischöfen und Prälaten korrespondierte; darüber hinaus als „erste deutsche Naturforscherin und Ärztin" sowie als „Mystikerin", wie die prophetissa oft mißverständlich bezeichnet wird. Die Bilder ihrer drei großen Visionswerke müssen uns erst entschlüsselt werden und rufen zumindest bei Unkundigen kaum die Erwartung wach, in Hildegard eine kompetente „Theologin der frühscholastischen Epoche" anzutreffen.

Bedenklicher erscheint dagegen schon, wenn der zweite hier zu behandelnde Text, das Athanasianische Glaubensbekenntnis selbst, heutigen Theologen kaum noch bekannt ist. Dieses Bekenntnis, historisch exakter als Pseudo-Athanasianum oder – unverfänglich – nach den Anfangsworten als „Quicunque vult" zitiert, ist seit dem 6. Jahrhundert bezeugt[2] und war jahrhundertelang unter den Überschriften „Fides Athanasii", „Fides catholica Athanasii" bzw. einfach „Fides catholica" verbreitet. Erst im 13. Jahrhundert wurde generell der Titel „Symbolum" verwendet, von da an sprach man von den tria symbola bzw. dem triplex symbolorum[3]. In diesem Sinn führen noch die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche das Symbolum Athanasii neben dem Apostolicum und dem Nicaenum an. Hildegard kannte den Text freilich aus der Liturgie; für sie, die sich gern als paupercula und indocta bezeichnet[4], war die Liturgie

[1] Der Text stellt die überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung dar, die vor der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. am 12. 01. 1988 gehalten wurde.

[2] Zu diesem und den folgenden einschlägigen historischen Sachverhalten vgl. *J. N. D. Kelly,* The Athanasian Creed, London 1964.

[3] *H. Richardson,* On the Athanasian Creed, in: HThR 60 (1967) 483f., verweist auf einen um 1090 geschriebenen Brief Anselms von Canterbury (ep. 136: Sancti Anselmi opera omnia, ed. F. S. Schmitt, Bd. III, 280), in welchem das Athanasianum als Symbolum bezeichnet und gemeinsam mit dem Apostolicum und dem Nicenum zu den „tria Christianae confessionis principia" gerechnet wird. Die Bedeutung Anselms mache es wahrscheinlich, daß diese Charakterisierung also schon vor dem 13. Jahrhundert verbreitet gewesen sei.

[4] *M. Klaes,* Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen, in: Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen. Hg. A. Führkötter (QMRKG 60), Mainz 1987, 39, hält dies „eher (für) einen Bescheidenheitstopos".

noch ein locus theologicus und das Wechselverhältnis von lex orandi und lex credendi noch in Funktion. Tatsächlich erscheint das Symbolum allgemein im 9. Jh. als Canticum im Officium, und zwar unmittelbar nach den Psalmen in der Sonntagsprim (in Cluny wurde es gar täglich gesungen). Der liturgische Gebrauch, den auch die Anglikanische Kirche übte, wurde zunehmend eingeschränkt und ist heute nur noch bei den Karthäusern anzutreffen.

Angesichts dieser Situation erscheint es ratsam, zunächst etwas zu den beiden Texten als Quellen zu sagen, die wir dann im zweiten Schritt miteinander vergleichen werden; im dritten Abschnitt gebe ich abschließend einige Hinweise zur theologiegeschichtlichen Einordnung.

1. Zu den Textquellen

a) Der bekannte Symbolforscher J. N. D. Kelly, dessen einschlägige Monographie einschließlich des von ihm rekonstruierten Textes[5] Ausgangspunkt gegenwärtiger Forschung sein muß, lobt das Athanasianische Glaubensbekenntnis als „eines der glänzendsten Vermächtnisse des patristischen Zeitalters"[6]. Um so bedauernswerter mag es erscheinen, daß die Fragen nach dem Autor, der Zeit und dem Ort des Entstehens sowie der Einheit und dem Charakter des Textes nach wie vor – wenn auch mit entsprechenden Nuancierungen – als ungelöst gelten müssen.

Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit dem ersten, dem trinitätstheologischen Teil des Symbols (3–28)[7]. Ob der zweite, christologische Teil von Anfang an mit dem ersten verbunden war, wird gegenwärtig nicht mehr heiß diskutiert; Kelly konnte auf weitere symbola bipartita verweisen und sie als eine literarische Familie in Spanien orten[8]. Gesichert erscheint inzwischen[9] die zeitliche Eingrenzung zwischen 430 (das Quicunque argumentiert gegen Nestorianer) und 589 (das 3. Konzil von Toledo zitiert den Text). Daß als Autor in den Handschriften von Anfang an Athanasius, die Symbolfigur der Orthodoxie, angegeben wird, hat seinen sachlichen Anhalt in der dezidiert anti-arianischen Ausrichtung des Symbols. Dem Autor hat freilich ganz eindeutig Augustinus die Hand geführt, alle anderen Verbindungen, die in der Forschungsgeschichte erwogen wurden, „erscheinen dagegen unhaltbar"[10]. Das gilt auch für den Versuch Kellys, den Ursprungsort in Südgallien, näherhin in Lerin anzunehmen und (zwar nicht Vinzenz, wohl aber) Caesarius von Arles als Verfasser zu favorisieren. Da das in unserem Text auffällige „a

[5] *Kelly* 17–20.
[6] Ebd. 2.
[7] Vgl. die im Anhang II mitgegebene Synopse der Texte.
[8] Vgl. ebd. 54–59.
[9] Zum Folgenden vgl. neben Kelly noch *R. J. H. Collins*, Athanasianisches Symbol, in: TRE 4 (1979) 328–333.
[10] Ebd. 331.

Patre et Filio procedens" sich „in den Symbolen der gallischen Kirche erst in der Zeit Karls des Großen durchsetzte"[11], dagegen in den Texten der Synoden von Toledo seit 400 intendiert ist und expliziert wird, spricht sich Collins für Spanien als Heimatland aus. Was schließlich den Charakter und die ursprüngliche Intention des Textes anbetrifft, so ist die in der Forschung vertretene These, es handele sich eher um einen Hymnus als um ein Credo[12], irreführend. Die liturgische Verwendung ist erst Ende des 8. Jh. bezeugt, wogegen die seit Beginn desselben Jahrhunderts zu findenden Kommentare den Text als zusammenfassende Instruktion der katholischen Lehre behandeln und dieser in der karolingischen Epoche als ausgezeichnetes Instrument zur Überprüfung der Bekenntniskompetenz des Klerus[13] eingesetzt wird. Mit Collins[14] gehen wir davon aus, daß es sich bei dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis um „die Glaubensdefinition eines Bischofs zur Unterweisung seiner Priesterschaft" handelt.

b) Hildegards Umgang mit dem ihren Mitschwestern aus dem Officium vertrauten Bekenntnis entspricht ganz der ursprünglichen Intention. Ihre explanatio ist uns nämlich überliefert im Kontext eines ihrer Briefe an die Kongregation auf dem Rupertsberg. Gegen die Gefährdung des Glaubens durch Irrlehrer wie weiland Arius empfiehlt die Äbtissin das Bekenntnis des wahren Glaubens in der Nachfolge des Athanasius, der selbst in der Nachfolge des Evangelisten Johannes „später zur Festigung der Kirche über die Einheit Gottes geschrieben habe"[15]. Der Kontext ist eindeutig, wenn wir darauf achten, daß nach Abschluß der explanatio der Brief mit einer Ermahnung an die blinden und stummen magistri et doctores populi fortfährt[16].

In dieses Bild fügt sich ein, was M. Schmidt in ihrem Festschriftbeitrag 1979 zu Hildegard als Lehrerin des Glaubens, näherhin zum Motiv ihres Schreibens ausführte[17]: Angesichts der Vernachlässigung der Glaubensunterweisung will sie mit der Niederschrift ihrer Visionen und ihren brieflichen Stellungnahmen zu Glaubensfragen in die Bresche springen und zur Überwindung dieses Übelstandes ermahnen. Lehre versteht sie

---

[11] Ebd. 332.

[12] *Kelly* 65 (gegen Kattenbusch, Brewer, Badcock). Aufs erste lassen Rhythmus und Stil des in 42 „Verse" unterteilten Textes das abwechselnde liturgische Singen nicht als Mißbrauch erscheinen. Kellys Untersuchungen entziehen jedoch der Hymnus-Hypothese den Boden: Der Stil erweist sich als durchdacht, präzis, weniger poetisch als vielmehr ökonomisch-rationell; das „iam supra dictum est" (27) hat nun wirklich keinen Platz in einem Hymnus, sondern verweist auf die Gattung der Lehrtexte.

[13] Ebd. 42.

[14] *Collins* 329.

[15] Vgl. im Anhang II die Einleitung zur explanatio.

[16] Vgl. PL 197, 1077A.

[17] *M. Schmidt*, Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. Speculum als Symbol des Transzendenten, in: Hildegard von Bingen 1179–1979 (FS z. 800. Todestag der Heiligen). Hg. A. Ph. Brück, Mainz 1979, 95–157; hier: 97–103.

dabei nicht als Information, sondern als Erinnerung, als Schauen der Wirklichkeit im Spiegel des Glaubens. Gerade auch ihre Visionen, die ja bezeichnenderweise jeweils in Auditionen übergehen, wollen der Glaubensunterweisung dienen, so daß mit Recht vom „lehrhaften Charakter ihrer Visionen" bzw. von „Lehrvisionen"[18] gesprochen wurde, welche eine „nahtlose Verbindung von dogmatischer und spiritueller Theologie"[19] bezeugen.

Wir konnten uns erlauben, zunächst und ein wenig ausführlicher die Intention des zu behandelnden Textes in den Blick zu nehmen, da die auch hier noch ungelösten quellenkritischen Fragen nicht annähernd von solchem Gewicht sind wie bei unserem ersten Text. Die Echtheit auch des Hildegardschen Briefcorpus ist inzwischen[20] wenigstens insoweit abgeklärt, daß wir davon ausgehen können, hier im großen und ganzen Hildegards Stimme authentisch zu vernehmen[21]. Auf ganz sicherem Boden stünden wir, wenn in der Wiener Handschrift der Brief Hildegards vollständig überliefert wäre; leider bricht der Text dort ab, so daß wir für die Verbindung des Briefes mit der explanatio keinen handschriftlichen Zeugen vor dem sogenannten Riesenkodex haben[22]. Erwiese sich die Verbindung als ursprünglich, so könnten wir die Abfassungszeit unseres Textes wenigstens ein Stück weit eingrenzen. Das Ereignis, auf das Hildegard anspielt – ihr Vorstelligwerden auf dem Disibodenberg – weist zurück in das Jahr 1155; es muß aber zur Abfassungszeit des Briefes schon weiter zurückliegen, da der Brief in einer Atmosphäre des Abschieds geschrieben wurde, weshalb wohl auch A. Führkötter von „Hildegards Testament"[23] spricht. Da die Wiener Handschrift Briefe an Empfänger aus den

---

[18] So schon *H. Liebeschütz*, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (Studien der Bibliothek Warburg). Leipzig 1930 (1964), 146. Vgl. auch *M. Schmidt* 154 und *Klaes* 39.

[19] *M. Schmidt* 137.

[20] Grundlegend und quasi als „Prolegomena" zur kritischen Editionsarbeit gedacht: *M. Schrader / A. Führkötter*, Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen, Quellenkritische Untersuchungen (Beih. z. AKuG 6) Köln – Graz 1965. – Zum Stand der Hildegard-Forschung vgl. die Forschungsberichte von *J. Koch*, Der heutige Stand der Hildegard-Forschung, in: Kleine Schriften 1. Rom 1973, 70–85 (erstmals in: HZ 186, 1958, 558–572); *A. Führkötter*, Zum Stand der Hildegard-Forschung, in: Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine theoretische Pathologie. Hg. E. Seidler. Berlin–Heidelberg–New York–Tokyo 1984, 11–16; zur Erstorientierung jetzt auch *U. Kern*, Hildegard von Bingen (1098–1179), in: TRE 15 (1986) 322–326.

[21] Vgl. etwa *B. Widmer*, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen. Basel 1955, 12: „Man darf sogar annehmen, daß der objektiv theologisch-mystische und moralische Inhalt der Briefe kaum oder nicht wesentlich verändert wurde und daß es darum erlaubt ist, in einer Arbeit über Hildegards Lehren die Briefe zu berücksichtigen." – Zur Einschätzung von Schrader-Führkötter vgl. *Koch* 72–76. Wie Schwester A. Führkötter in einem Gespräch bestätigte, sind bei der Edition gerade des Briefcorpus noch schwierige Probleme zu bewältigen.

[22] Vgl. *Schrader-Führkötter* 170. Zum Riesenkodex insgesamt das ausführliche Kapitel ebd. 154–179.

[23] *A. Führkötter*, Hildegard von Bingen. Briefwechsel nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert, Salzburg 1965, 103.

Jahren 1153–1169 enthält, wäre 1169 der terminus ad quem. Falls der bei Pitra[24] abgedruckte 8. Brief, ein Schreiben des Sekretärs, Lehrers und „symmysta" Volmars an Hildegard, tatsächlich den entsprechenden Anfragebrief darstellt, harmonierte das nicht mit der Angabe des Herausgebers, der den Brief Volmars in das Jahr 1174 datiert. Die Schriften Hildegards, auf die der Brief anspielt, wurden vor 1163 verfaßt, so daß vielleicht doch die Zeit bald nach 1163 in Frage käme.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die explanatio geschrieben wurde nach Abschluß des Scivias (und auch des Liber vitae meritorum) und möglicherweise in den Anfangsjahren der Niederschrift des Liber divinorum operum (1163–1174). Darüber hinaus erhielt die Erklärung des Symbols im Kontext eines als „Hildegards Testament" charakterisierten Briefes zusätzliches Gewicht.

Beim folgenden Textvergleich legen wir also für das Quicunque den von Kelly rekonstruierten Text zugrunde[25], für Hildegards Text müssen wir im Moment noch der Edition des Migne[26] folgen.

2. Vergleich der Texte

a) Die Argumentation des Quicunque

Daß es sich bei dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis nicht um einen Hymnus handeln kann, bestätigt ein Blick auf die Grobstruktur des Textes[27], näherhin auf die Einleitung bzw. den Rahmen, den die Art. 1–2 und 28 bilden: Wer im Heil sein will, muß vor allem so glauben, wie es hier vorgeschrieben wird. Es geht also um das *Heil*, in concreto freilich – pointiert ausgedrückt – weniger um Heils*glauben* als um Heils*lehre*. Dies können wir uns fürs erste verdeutlichen, wenn wir das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, die „definitio" des Konzils von Chalzedon[28] und das Quicunque hintereinander reihen: Aus dem „wir glauben" wird ein „wir lehren alle einmütig, daß man bekennen muß", daraus wird ein „wer auch immer heil sein will, der muß vor allem den katholischen Glauben festhalten", und zwar „integer und unbeschädigt", weil er sonst ohne Zweifel auf ewig verloren geht, – das (credere) *in* trinitatem ist ersetzt durch das *de* trinitate (sentire)![29]

---

[24] Analecta Sanctae Hildegardis Opera Spicilegio Solesmensi Parata. Ed. J. B. Card. Pitra = Analecta sacra 8. Monte Cassino/Paris 1882 (Farnborough 1966), 346f.

[25] DS bietet den textus liturgicus und einen „textus originalis", der nicht in allem mit Kelly übereinstimmt (vgl. DS 75f).

[26] PL 197, 1065B–1082A; die explanatio: 1069D–1078B (trinitäts-theologischer Teil: bis 1075B).

[27] Vgl. die Skizze zur Struktur des Quicunque im Anhang I.

[28] DS 150 bzw. 301f.

[29] Es handelt sich natürlich nicht um die Behauptung einer historischen Abfolge, sondern um die Markierung eines apologetischen Gefälles.

Die Art. 3–6 präsentieren eine Kurzformel des trinitarischen Glaubens, deren Kernsatz (3) in 4–6 erläutert und übrigens in Art. 27 abschließend bekräftigt wird. „Einheit in Dreiheit – Dreiheit in Einheit" lautet die Formel, die mit dem „veneremur" doch Bezug auf die Liturgie und die lex orandi nimmt. Diesen dreieinen Gott gilt es so zu verehren, daß weder die Personen vermischt werden (4 a: neque confundentes personas) – denn die Personen sind jeweils andere (5) – noch die Substanz aufgespalten wird (4 b: neque substantiam seperantes) – denn Vater, Sohn, Geist eignet die eine Göttlichkeit, Ehre und gleichewigliche Majestät (6).

Wir haben hier den sozusagen ersten Grundsatz der dogmatischen Sprachregelung im Bereich der Trinitätstheologie vor uns, die Abgrenzung gegenüber dem Sabellianismus/Modalismus auf der einen, gegenüber dem Arianismus/Subordinatianismus auf der anderen Seite. Die jeweilige apologetische Situation bestimmt die Akzentsetzung; im Fall des Quicunque zielen die Klarstellungen in den folgenden Artikeln praktisch ausschließlich in Richtung des Arianismus, was übrigens wiederum für die spanische Provenienz spricht.

Bestätigt wird dies durch die Beobachtung, daß die Art. 25–26, die überleiten zur Wiederholung der Kernaussage, das Bekenntnis zur Gleichheit in Art. 6 wieder aufnehmen (nihil prius ... coaeternae, coaequales), wobei freilich mitgesehen werden muß, daß sich auch Art. 24 an Art. 5 rückbinden ließe. Untrüglich ist jedoch der Blick auf die weitere, grenzenziehende Argumentation, die in zwei großen Abschnitten voranschreitet: Art. 7–20 widmen sich der Gleichheit der göttlichen Personen, Art. 21–24 deren Relationen. Der erste Abschnitt ist wiederum unterteilt: 7–10 sprechen Vater, Sohn, Geist die gleichen Qualitäten zu (increatus, inmensus, aeternus); 11–12 bilden die komplementären Aussagen nach dem Schema „das heißt aber nicht", nämlich nicht tres aeterni, inmensi, increati, sondern unus ... Art. 13–14 wiederholen für die gemeinsame Eigenschaft omnipotens nochmals das komplementäre Argument.

Der zweite Unterabschnitt handelt ebenfalls von der Gleichheit der Personen, die jede für sich deus und dominus genannt wird, und ergänzt komplementär, daß damit nicht drei Herren oder drei Götter gemeint sind. Die Art. 19–20 bilden nicht nur die conclusio dieses ersten Erläuterungsteiles (7–18), sondern geben sich als Mitte der gesamten Argumentation zu erkennen: confiteri compellimur – dicere prohibemur, inhaltlich gewendet: Unser Gottesglaube ist trinitarisch, nicht tritheistisch.

Der zweite Abschnitt der Erläuterungen, die Art. 21–26, benennt die Ursprungsrelationen (21–23) und folgert daraus (24: ergo) die unverwechselbaren Personen, um abschließend – der Gesamtintention entsprechend – nochmals die ungeschmälerte Gleichheit zu bekräftigen.

Haben wir zu Anfang stark den lehrhaften Charakter des Textes hervorgehoben, so müssen wir abschließend betonen, daß er darin die Grenzen konfessorischer Sprachmöglichkeiten nicht überschreitet. Es liegt

vielleicht auf der Zunge, die Argumentationsfigur als dialektische zu bezeichnen. Ich habe dies aus zwei Gründen nicht getan: Erstens wird dieser Begriff inflationär verwendet; zweitens legt er das Mißverständnis nahe, als würden Satz und Gegensatz systematisch aufgehoben – sie bleiben aber in unserem Text eben als komplementäre Aussage nebeneinander bestehen und aufeinander verwiesen.

b) Hildegards Erläuterung

Im Kontext der explanatio, in Hildegards Schreiben an ihre Kongregation, klingt – wie bereits angedeutet – „testamentarischer Ton" an; Die Äbtissin betont, daß sie nicht aus Eigenem, sondern aufgrund göttlicher Schau und Weisung spricht[30], und sie ermahnt zu demütigem Gehorsam in Weisheit und Liebe. Mit dem Begriffspaar sapientia-charitas[31] als den beiden göttlichen Wirkkräften hat sie die Stichworte erreicht, um – gleichsam in einem Summarium ihres Liber Scivias (Wisse die Wege des Herrn) die Hauptetappen der kosmischen Heilsgeschichte abzuschreiten[32] bis hin zur Konstitution der Kirche aufgrund der apostolischen Verkündigung. „Ungläubige Menschen" und „grausame Tyrannen" sind „wie die Wölfe eingedrungen"[33], so daß die Kirche verteidigt werden muß, wie es einst Athanasius gegen Arius tat.

Hildegard zitiert (wohl aus dem Gedächtnis) die einzelnen „Verse" des Quicunque, wobei kleinere terminologische Abweichungen nicht unbedingt und in jedem Fall von Bedeutung sind. Überblicken wir das Ganze, so fallen drei größere (nach 7, 18 und zu 23) und zwölf kleinere (d. h. bis zu 4 Zeilen im Migne umfassende) Einschübe auf. Der Übersicht halber folgen wir auch hier zunächst dem Text, um dann allmählich den Akzentsetzungen Hildegards auf die Spur zu kommen.

Im Kommentar zu (3) fällt zunächst auf, daß Hildegard statt von unitas-trinitas konkreter vom „unus Deus in trinitate *personarum*" und von der „Trinitas *in uno Deo*" spricht, ohne daß sich daraus schon Schlüsse ziehen ließen (vgl. z. B. die Abstraktbildung im Kommentar zu 11).

Aufschlußreich ist die Veränderung zu (4), wo nicht von einem „Vermischen der Personen", sondern von einer Konfusion durch Aufspaltung der Einheit die Rede ist; die Argumentation läuft also auf das „quia unus Deus *in una substantia*" hinaus, was durch den folgenden ersten kleinen Einschub „non enim aliud ... in substantia, ... sed ... una divinitas unius substantiae" unterstrichen wird. Dann erst nimmt Hildegard über den Anschluß „attamen" den gegen den Modalismus gerichteten Gedanken parallel zu Art. 5 des Quicunque auf. Die Äbtissin kämpft also nur an ei-

[30] Vgl. PL 197, 1065 B.
[31] Ebd. 1067 C.
[32] Vgl. ebd. 1067 C–1069 C.
[33] Ebd. 1969 C.

ner Front, gegen den Arianismus, was durch das „velut Arius“ [34] in der Erläuterung nach Art. 11, welche mit „et unitatem divinitatis in recta fide sentit“ schließt, erneut markiert wird. Wir stoßen auf diese Spur auch noch in der Erweiterung zu Art. 7 [35], und zwar vor dem ersten großen Einschub, der der Erkenntnis der Personen gewidmet ist und dem noch einmal – komplementär und nachdrücklich bekräftigend – die Einheit in der Substanz vorangestellt wird. Schließlich treffen wir diese Ausrichtung in der Umakzentuierung in den zentralen Art. 19–20 wieder an.

Es empfiehlt sich, entsprechend der eben aufgedeckten Grundintention – Betonung der Einheit – die weiteren Interpretationsschritte zu strukturieren. Wir verfolgen also zunächst Hildegards Bemühen, in der Auslegung des Athanasianischen Glaubens diese Einheit herauszustellen, und fragen dann nach ihrer Abgrenzung und Kennzeichnung der einzelnen Personen.

Da die Welt, der Mikro- wie der Makrokosmos, vom Wirken des dreieinen Gottes belebt und erhalten wird, vermag der Mensch aufgrund seiner Mittelstellung im Kosmos und mit Hilfe der rationalitas, der von Gott geschenkten Erkenntnisfähigkeit, den Schöpfer aus seiner Schöpfung zu erkennen. Der Zusammenhang Schöpfer–Geschöpf klingt in den Ergänzungen und Einschüben Hildegards immer wieder an. So wird der erste große Einschub nach Art. 7 eingeleitet mit „Deus utique in verbo suo rationalis est, et vivit. Et Deus creavit mundum, scilicet hominem ...“

Nun führt Hildegard ihren zentralen Gottesbegriff ein: „Sed Deus ignis est“, um an diesem Bild (Realsymbol) des Feuers das Ungeteiltsein zu verdeutlichen: „In igne autem ista nulla divisio est nisi distinctio personarum.“ Das Symbol Feuer dient nun zugleich dazu, in zwei Ternaren Analogien für die göttliche Dreieinigkeit zu finden: Erstens lassen sich nämlich beim „materiellen und sichtbaren Feuer“ ignis, flamma und ventus unterscheiden; zweitens kann die Seele als Feuer angesehen werden („sed et anima ignis est“), insofern die anima als ignis rationalitas hat und darin ventuosa ist. Danach kehrt der Gedanke zum Ausgangspunkt zurück, zum Schöpfergott, der allem mit den Funken seines Feuers Leben schenkt[36].

Von hier aus findet Hildegard über ein „itaque ut praedictum est“ (was sich auf ihre eigene Erklärung, nicht auf das Symbolum bezieht) Anschluß an den Text des Quicunque, welches in Art. 8 von dem Ungeschaffensein (increatus) der drei göttlichen Personen handelt. Hildegard verstärkt in ihrer explanatio zu diesem Art. nochmals den Akzent, der auf der Einheit Gottes liegt, indem sie nicht dreimal das increatus erläutert, sondern quasi von der gemeinsamen göttlichen proprietas handelt: „quo-

[34] Ebd. 1072 B.
[35] Ebd. 1070 B.
[36] Vgl. zur Synopse den vollständigen Text in PL 197, 1070 C–1071 A.

niam hae tres personae unus Deus est, et omnes creaturae per eundem Deum creatae sunt".

Der direkt sich anschließende Hinweis auf den Johannes-Prolog – er steht bei Hildegard zwischen Genesis und Apokalypse als Zeugnis für die christologische Mitte der Heilsgeschichte – deutet eine ökonomische Differenzierung der Einheit an, die eben nicht nur als Substanzeinheit, sondern auch als unitas triarum personarum auszulegen ist. Wir stellen diesen zweiten Grundgedanken noch einen Moment zurück, um wenigstens hinzuweisen auf die Passagen, in denen dieselben oder ähnliche Analogien zum Verständnis der Einheit aufgegriffen werden: In dem bereits erwähnten, mit „velut Arius" eingeleiteten Einschub vor (12) wird die Einheit des Menschen in der Struktur seiner Gliedmaßen als Analogie herbeigezogen, wobei zugleich die major dissimilitudo[37] in dem Gegensatzpaar Zeitlichkeit–Ewigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Der Gedanke begegnet uns wenige Zeilen später im Anschluß an Art. 14 wieder: „Et, ut inconveniens esset, quod homo, qui cum rationali anima unus homo est, in tres divideretur ..." Ausführlich wird die anthropologische Analogie herangezogen in dem vor Art. 19–20 (dem Summarium des ersten Teils des Quicunque!) zu findenden zweiten großen Einschub. Der Text bestätigt – wie in der jüngsten einschlägigen Publikation wieder unterstrichen wurde[38] –, daß Hildegard keine systematische Seelenlehre entwickelt, sie also auch die sogenannte psychologische Analogie unsystematisch verwendet. Es ist von den drei Kräften des Menschen die Rede (sapiens, sciens, intelligens), von seiner Struktur als anima-corpus-sensus, wobei die fünf (!) Sinne in einem Menschen zusammengebunden sind und keine Teilung in zwei oder drei Menschen bedeutet. Der Ternar sapiens-sciens-intelligens wird nochmals aufgegriffen, um die Grundaussage, die Schöpfer-Geschöpf-Analogie, zu bekräftigen: „et in hoc Deum, qui omnes creaturas creavit, exemplatur".

Die Einheit der einen Seele in ihren drei Kräften wird zwischen den beiden, durch ihre besondere Stellung hervorgehobenen Art. 19 und 20 nochmals thematisiert. In dem Einschub nach (24) treffen wir schließlich noch einen traditionsreichen Ternar an: radix-viriditas-fructus: „Nam una quaque radix viriditatem in se habet, de qua fructus procedit." Die Anwendung dieses Analogatums wird wieder über die Schöpfer-Geschöpf-Relation, über den Gedanken des Exemplum, erreicht: „Quare ergo creator omnium in Trinitate personarum non esset?" In der konkreten Anwendung wird freilich fructus auf die Person des Sohnes, viriditas auf die des Geistes bezogen. Dadurch bestätigt sich, daß es Hildegard nicht auf eine strenge Systematik ankommt und – vor allem – daß die konkrete Heilsökonomie immer noch das entscheidende Kriterium der Erkenntnis des dreieinen Gottes ist.

---

[37] Vgl. Lateranense IV (DS 806). [38] *Klaes* 53, 109–115.

Halten wir also fest: Hildegard möchte erläutern, daß Unterschiedenheit Einheit nicht aufheben muß; was von der Kreatur gilt, gilt um so mehr und unter Einschluß der dissimilitudo vom creator omnium. Dort, wo Hildegard engen Anschluß an den auszulegenden Text hält, betont sie die Einheit in der Substanz; dort wo sie sich löst und quasi sich selbst, ihre Schau, ihre geistliche Erfahrung und Beobachtung des Kosmos einbringt, greift sie auf kreatürliche Analogien zurück, wobei der Mensch als *das* opus Dei im Zentrum steht. Wie wir am Ende unseres Interpretationsgangs besonders deutlich sahen, vertritt Hildegard keine „psychologische Trinitätslehre". Dies paßt nicht in die Grundstrukturen ihrer theologischen Schau/Lehre, denn Seele und Mensch sind eingebunden in den Makrokosmos. Wichtiger noch als dieses wechselseitige Aufeinanderbezogensein (ein Grundelement Hildegardscher Theologie!) ist freilich die grundlegende Perspektive, das Formalobjekt ihrer Theologie. Es geht letztlich nicht um Anthropologie und Kosmologie, sondern um eine soteriologische Sicht des Menschen im Kosmos. Deshalb werden wir nun in einem zweiten Interpretationsschritt auf diese ökonomischen, heilsgeschichtlich-soteriologischen Bezüge der explanatio achten!

Wir haben in der Erläuterung zu Art. 8 schon vorgemerkt, daß das Schöpferhandeln des selbst ungeschaffenen Gottes von den drei Personen gemeinsam ausgesagt wird, so jedoch, daß die Schöpfungsmittlerschaft des Logos sofort mit zur Sprache kommt. Zugleich ist von Gott als Wahrheit und Leben die Rede; wieder begegnen wir Hildegards zentralem Gottesprädikat (Feuer und) Leben, wodurch von vornherein – der Text hier bestätigt dies – der Bezug zum Menschen (Schöpfung–Sündenfall–Erlösung) mit im Blick ist.

Die Erklärung zum folgenden Art. 9, der von dem inmensus Pater handelt, nennt neben dessen Unbegreiflichkeit auch die „apriorische" Präsenz des Geschaffenen in Gott: „omnia enim Deus in praesentia sua habuit". Wird hier die inmensitas am Vater, dem Ursprung, exemplifiziert, so wird die aeternitas des Sohnes als co-aeternus Patri im Kommentar zum folgenden Art. 10 ausführlicher behandelt als die des Vaters – was aufgrund der antiarianischen Ausrichtung nicht verwundert. Wiederum ist von dem Schöpferhandeln Gottes die Rede (10 a), während in 10 b die unverminderte Gottgleichheit des Sohnes mit dem alten Gleichnis von Sonne und Strahl anschaulich gemacht wird. Der Akzent liegt jedoch eindeutig auf der Heilsrelevanz der Inkarnation, und in 10 c wird die (co)aeternitas des Geistes durch den Relativsatz „qui in initio omni creaturae adfuit, et eam inspirando motabilem fecit" kurz und bündig aus der Heilsökonomie begründet.

Diese ökonomischen Aspekte finden sich gebündelt in den kurzen Ergänzungen Hildegards zu Art. 17 und 18: Das gleiche Herr-Sein der drei Personen wird begründet in deren unterschiedlichem Heilshandeln, worin sie sich eben jeweils als Herr-Gott erweisen: dominando Pater,

operando Filius, vivificando Spiritus sanctus (zu 17), in dem Einschub in (18) wiederholt „scilicet dominando, operando, vivificando omnes creaturas". Die integra divinitas der drei Namen, die göttliche Einheit, wird hier (im Zusatz zu 17) nicht als Substanzeinheit, sondern als Einheit im Heilshandeln vorgestellt: „sicut Deus omne opus suum *in una vi* divinitatis significavit". Und schließlich wird auch das letzte Ziel allen Heilshandelns, das Lob des dreieinen Gottes, ausgesagt, wenn das zu 18 a Ergänzte (dominando-operando-vivificando omnes creaturas) quasi gekrönt wird durch den Satz „et eas ad officium suum movendo" und dann der Schlußakkord erklingt: „et sic unus Deus est".

Wie ein Echo wirkt dann die Ergänzung in Art. 20, der ja auch vom Herrsein Gottes handelt: „unus Deus ... qui omnia creavit – unus Deus, quem omnes creaturae invocent, et cuius oves propriae sunt". Die ökonomische Ausrichtung der explanatio springt dann noch einmal im Kommentar zu (23) und dem daran anschließenden dritten großen Einschub ins Auge. Hier bezeugt sich tatsächlich die Einheit von geistlicher und dogmatischer Theologie, wenn die Ursprungsrelation des Geistes von seiner Sendung her beschrieben wird: „vita est quae omnia spiramina in creaturis movet". Im Einschub ist dann von der Inspiration der Propheten und den Feuerzungen auf den Aposteln die Rede. Es fällt auf, daß das „a Patre et Filio" nicht in der direkten Parallele zum Quicunque erscheint – dort heißt es vielmehr (ganz im Sinn des ursprünglichen Nicaenums) „coaeternus-coaequalis" – und in der Erläuterung von der Ökonomie her auf das Filioque geschlossen wird.

Schließlich steht der Gott des Lebens auch im Zentrum der Erläuterung zu dem abschließenden Art. 27 des trinitätstheologischen Teils: „Tres ergo personae in unitate, unusque Deus, in tribus personis colendus est, *quoniam* ipse omnia creavit, et vita est, per quam omnia vitalia procedunt."

Am Ende unseres zweiten Interpretationsgangs finden wir also bestätigt, daß Hildegard zwar die kirchliche Sprachregelung „unitas in trinitate – trinitas in unitate" kennt und zu erläutern versteht, daß ihre eigene explanatio freilich an dem Aufzeigen der Einheit der trinitarischen Personen in ihrem opus (ein Hildegardscher Schlüsselbegriff) interessiert ist. Während also das Quicunque mit dem Insistieren auf der Gleichheit der Personen augustinisches Erbe wahrt, welches freilich der Konzentrierung auf die una substantia – Augustinus sprach noch von der una essentia – Vorschub geleistet hat, wahrt Hildegard einen anderen, freilich in seiner Repräsentanz umstrittenen Aspekt augustinischer Trinitätstheologie, den heilsökonomischen. Was der von Gott geschenkte Glaube im Spiegel (wieder ein Schlüsselbegriff!) schaut, ist – wir wären geneigt zu sagen „nur", aber das wäre hier völlig unangemessen – in Bildern zu beschreiben und vom Wort Gottes her zu deuten. Unser Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß Hildegard da, wo sie das Symbol des Spiegels auf

Gott selbst anwendet, im Unterschied zu seiner traditionellen Verwendung den trinitarischen Gott meint[39]. Im trinitarischen Spiegel zeigt sich uns Gott als Licht (Feuer, Helle), nämlich als claritas (der Vater), als splendor (der Sohn), als puritas (der Geist).

3. Hinweise zur theologiegeschichtlichen Einordnung

Wenn unsere Beobachtungen zutreffen, könnte Hildegards Schau der Trinität einen wertvollen Beitrag liefern zur heilsökonomischen Trinitätslehre, deren „vollkommene Gestaltung" nach L. Scheffczyk „bis auf den heutigen Tag noch nicht erreicht ist"[40]. Um dieses Ergebnis abzusichern, sind freilich noch eingehende Studien notwendig. Unsere Interpretation der explanatio Hildegards ist die erste überhaupt, die bisher vorgelegt wurde; eine einschlägige Monographie zu ihrer Trinitätslehre liegt ebenfalls noch nicht vor. Dabei wird vor allem auf die Eigenart dieser symbolischen Theologie im Kontext der sogenannten monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts zu achten sein[41], denn nur in ihrer Eigenart kann diese Theologie eine Bereicherung für uns werden.

Ich möchte hier zum Abschluß noch einige Hinweise geben, die sich beim Studieren des Umfeldes des hier interpretierten Textes aufdrängten.

a) Die in jüngster Zeit angestellten Untersuchungen zu Hildegards Symbolkosmos[42] müßten weitergeführt und für die Trinitätstheologie ausgewertet werden.

b) Wenn wir auf die Äußerungen Hildegards achten (und deren Authentizität unterstellen), die wir von unserer theologischen Schulbildung her als fachwissenschaftliche Auskünfte charakterisieren würden, so bestätigt sich die ökonomische Perspektive und deren methodische Eigenart.

   Auf die sich im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers ergebende Anfrage des Pariser Magisters Odo, ob zwischen Gott und Gottheit oder Vaterschaft unterschieden werden dürfe, antwortet Hildegard unter Hinweis auf ihre Schau, daß Gott

---

[39] Vgl. *M. Schmidt* 134.

[40] *L. Scheffczyk*, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, in: MySal, Bd. 2, 1967, 217.

[41] Vgl. dazu grundlegend die Arbeit von *J. Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963 (Original: Paris 1957); gerade veröffentlicht wurde *A. Härdelin*, Monastische Theologie – eine „praktische" Theologie vor der Scholastik, in: ZKTh 109 (1987) 400–415. Vgl. auch *J. Koch*, Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters, in: Kleine Schriften 1. Rom 1973, 115–132. Zur Theologie des 12. Jahrhunderts vgl. außer der Handbuchliteratur noch besonders *M.-D. Chenu*, La Théologie au douzième siècle, Paris 1957; *A. M. Landgraf*, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulenbildung. Regensburg 1948; *M. A. Schmidt*, Zur Trinitätslehre der Frühscholastik. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung, in: ThZ 40 (1984) 181–192.

[42] Vgl. *Klaes;* s.d. die Hinweise auf die Arbeiten von *Ch. Meier!*

vollkommen und die Fülle sei, was sich erweise im Wirken, Hervorbringen und Vollenden (faciendi, creandi, proficiendi)[43]. Von Bischof Eberhard von Bamberg wird Hildegard um Stellung gebeten zu der Aussage „Im Vater west die Ewigkeit, im Sohn die Gleichheit, im Heiligen Geist die Verbindung von Ewigkeit und Gleichheit"[44]. Sie antwortet unter Heranziehung des Ternars charitas, splendor, ignis und verweist auf Gottes Handeln in der Welt sowie auf den Menschen als *das* opus Dei und exemplarisches Abbild; sie erwähnt weitere Ternare aus der außermenschlichen Natur und schließlich die drei Kräfte der Vernunft (rationalitas): Schall, Wort, Hauch (sonum, verbum, sufflatum)[45]. Auf die ihr vorgelegte *Quaestio* zum unterschiedlichen Hervorgang des Sohnes und des Geistes[46] antwortet sie, indem sie vom Werk des „feurigen Geistes" bei der Empfängnis in der Jungfrau spricht, also – aktualisierend gewendet – mit einer pneumatologischen Christologie.

c) Das zur Methode und zur Grundperspektive Hildegards Gesagte bestätigt drittens ein Vergleich mit anderen (im weitesten Sinn) zeitgenössischen Auslegungen des Athanasianischen Symbols.
Uns sind neben 23 anonymen 16 mit Namen versehene Kommentare überliefert[47]. Von den letzteren habe ich die unmittelbar in Frage kommenden, soweit sie ediert sind, einer ersten Sichtung unterzogen und bin zu folgenden Erkenntnissen gekommen: Der Unterschied in der Methode wird besonders deutlich im Vergleich mit der – natürlich ins „hochscholastische" 13. Jahrhundert gehörenden – Auslegung durch Alexander von Hales bzw. in der Summa Halensis[48]. Dieser Kommentar stellt einen kleinen scholastischen Traktat De trinitate dar. Interessant ist, daß gegenüber den Häretikern die trinitarische Einheit „multiplici exemplo creaturae" aufgezeigt werden soll. Der zeitlich vor Hildegards explanatio liegende Kommentar Abaelards[49] beschränkt sich auf Worterklärungen, dient also kaum der Aufschließung des Mysteriums. Einen „wissenschaftlichen" Kommentar in dem uns geläufigen Sinn bietet Gilbert von Poitiers[50], fürwahr eine expositio, keine explanatio aus Schrift, Heilsgeschichte und Erfahrung. Gilbert verfolgt in Auseinandersetzung mit Häretikern sein sprachlo-

[43] PL 197, 353 A; vgl. *Führkötter,* Briefwechsel 44 f; zum quellenkritischen Befund s. *Schrader-Führkötter* 172 f.

[44] PL 197, 168 B; *Führkötter* Briefwechsel 67.

[45] PL 197, 170 D; *Führkötter,* Briefwechsel 70: beachte hier S. 71 den Hinweis auf die Bedeutung des Textes.

[46] Triginta octo quaestionum solutiones. Quaestio XXIII, in: PL 197, 1047 C–1048 A; zum historischen Kontext wie zur Quellenkritik vgl. *Schrader-Führkötter* 17 ff.

[47] Vgl. dazu *N. M. Haring,* Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed, in: MS 34 (1972) 208–252.

[48] Summa fratris Alexandri. Ed. Quaracchi IV, 2 (1948), 1137–1144.

[49] PL 178, 629 B–632 C.

[50] Ed. N. M. Haring, in: MS 27 (1965) 30–53.

gisch-hermeneutisches Anliegen und erläutert zum Abschluß des trinitarischen Teils[51] sehr schön den Unterschied, indem er das „de trinitate sentiat" analysiert: sentire könne sowohl einsehen (intelligere) wie erfahren (experiri) bedeuten; das Erfahren wird als Zustimmen (adquiescere!) zum Einsehen charakterisiert sowie als Haltung der Eselin, die in der Kirche neben dem Ochsen weidet. Zu dieser Verhältnisbestimmung wäre heute – gerade auch im Blick auf das Verhältnis von scholastischer und monastischer Theologie – einiges zu diskutieren.

In der weiteren Einflußsphäre von Gilbert ist Simon von Tournai[52] anzusiedeln, der freilich im Unterschied zu jenem weniger an der Konstitution als an dem Erkennen der Personen interessiert ist. Dies zeigt seine Nähe zu Hildegard wie vielleicht auch sein dezidiertes Eintreten für die Priorität des Glaubens vor der Vernunft. In der Durchführung erweist er sich freilich durch und durch als Schul- und nicht als Novizenmeister. Der Kommentar von Bischof Bruno von Würzburg[53] besteht aus größenteils ganz knappen Erläuterungen; es handelt sich mehr um ein Zusammenstellen von traditionellen Belegen als um ein inneres Durchdringen und die Eröffnung eines anthropologischen Zugangs.

Wenn wir uns auf den Vergleich mit Kommentaren zum Athanasianum beschränken, können wir uns ein weiteres Eingehen auf Hildegards Zeitgenossen Gerhoch von Reichersberg sparen, zumal der Text noch nicht ediert ist. Seine Erklärung ist veranlaßt durch einen Kommentar, der im Kontext der damaligen christologischen Auseinandersetzungen vom Sohn als „minor Patre secundum humanitatem" spricht[54].

d) Am fruchtbarsten erscheint mir der Vergleich mit Rupert von Deutz, wodurch die Eigenart der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts deutlich vor unsere Augen kommt. Der Deutzer Abt hat zwar keinen Kommentar zum Athanasianum verfaßt, geht jedoch – selbstverständlich! – in seinem Buch De divinis officiis im Zusammenhang mit dem Sonntag Trinitatis auf den Text des Quicunque ein[55]. Die Parallelen zu Hildegard sind unübersehbar: Schrift„beweis" vorwiegend aus Gen, Joh 1 und Apk; Beachtung des Wechselverhältnisses von lex orandi – lex credendi; Betonung der Vollkommenheit Gottes (in Gott sind auch die relationes keine Akzidentien [Absatz 5]; auch

[51] Nr. 100: Haring 47.

[52] Kritische Edition durch *N. M. Haring*, in: AHDL 43 (1976/77) 135–199; vgl. auch *M. Schmaus*, Zur Trinitätslehre des Simon von Tournai, in: RThAM 3 (1931) 373–396.

[53] PL 142, 561 B–568 D.

[54] Vgl. dazu etwa Hildegards ökonomische Perspektive in ähnlichem Argumentationszusammenhang: PL 197, 1074 C.

[55] *Rupert von Deutz*, Liber de divinis officiis. Liber undecimus (CC.CM 7, 369–396 Haacke).

keine quaternitas [13]); Gott wird in seinen Werken erkannt (16 und 17)[56]. Ganz nah bei Hildegard ist die Formulierung des 12. Kapitels: „Quod in creatura rationali bene constituta sancta Trinitas per suorum distinctionem operum agnosci valeat" und die gleich anschließende Charakterisierung des gläubigen Erkennens „tamquam in speculo perlucido"[57].

Diese erste Interpretation der Hildegardschen explanatio dürfte deutlich gemacht haben, daß es sich lohnt, Hildegards Trinitätsschau/-lehre im Kontext von monastischer *und* scholastischer Theologie zu studieren, um daraus vielleicht Gewinn zu ziehen für unsere aktuelle Diskussion über das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität wie über die Beziehung zwischen symbolischer und „wissenschaftlicher", historisch-kritischer Theologie.

Daß die symbolische Theologie nur aus einer eingeschränkten Perspektive als „unwissenschaftlich" abgetan werden kann, wurde in der einschlägigen Forschung der letzten Jahrzehnte herausgestellt[58]. Deshalb möchte ich nicht schließen mit dem natürlich auch für Hildegard selbstverständlichen Satz, daß wir das mysterium trinitatis nicht mit dem Verstand durchdringen können. Hildegard steht zwar gegen eine rationalistische Theologie[59], sie redet aber nicht einer „Gefühlstheologie" das Wort[60]. Was sie von den doctores und magistri der Theologie verlangt, gilt auch für sie, wurde auch ihr gesagt, als sie die innere Stimme in einem Zustand völliger Schwäche hochreißt: „Ei, ei, Adler, warum schläfst du in der Wissenschaft?"[61]

---

[56] Vgl. den Titel des „trinitätstheologischen Traktats" Ruperts „De sancta trinitate et operibus eius" (CC.CM 21–24 Haacke). Es handelt sich um eine geistliche Schriftauslegung, eine Erschließung der Trinität von der Tatoffenbarung her, wobei das Strukturprinzip für die Geschichte mit dem von Hildegard verwendeten zu vergleichen ist.

[57] CC.CM 7, 383, 568.

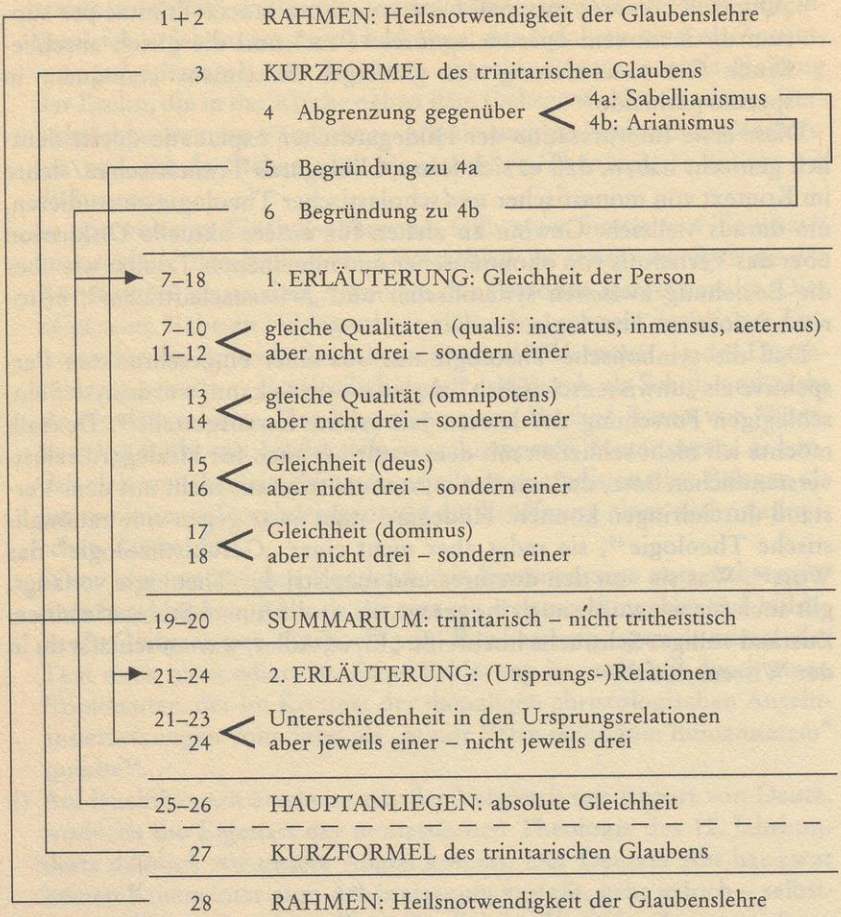
[58] Vgl. nochmals die in Anm. 41 genannten Arbeiten.

[59] Besonders pointiert herausgestellt von *Widmer* 188 u.ö.; zu Abaelard als mögliche Figur des Antichristen: 222–228.

[60] Vgl. *M. Schmidt* 128–131.

[61] Vita II. n. 27 (PL 197, 110A: Ei, ei, aquila, quare dormis in scientia?); Übersetzung (scientia als Wissenschaft, verstanden wohl im umfassenden Sinn des Lebenswissens) nach *M. Schmidt* 101.

Anhang I: Zur Struktur des Symbolum Quincunque



Anhang II: Synopse

	Symbolum	Explanatio
		Quemadmodum idem Athanasius postea de unitate Divinitatis, Ecclesiam muniendo, scripsit,
1	Quicunque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem:	videlicet ut omnis homo qui voluerit salvari teneat fidem
2	quam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.	integram et inviolatam in Deum perfecte credens, ne in gehennam demersus, gehennalis fiat.
3	Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur,	Sed fides vera est, ut unus Deus *in Trinitate personarum,* eadem Trinitas *in uno Deo,* gloriose honoranda sit,
4	neque confundentes *personas* neque substantiam separantes.	sine ulla confusione *divisionis unitatis, quia* unus Deus in una substantia divinitatis inseparabiliter est.
		Non *enim* aliud est Pater in *substantia,* nec aliud Filius, nec aliud Spiritus sanctus, nec ab invicem in *substantia* divinitatis segregati sunt; *sed* in Patre et Filio et Spiritu sancto, una divinitas unius *substantiae* in gloria maiestatis est.
5	Alia est *enim* persona Patris,	*Attamen* alia est persona Patris, quae nec Filii, nec Spiritus sancti est;
	alia Filii,	alia Filii, quae nec Patris, nec Spiritus sancti est;
	alia Spiritus sancti;	alia Spiritus sancti, quae nec Patris, nec Filii est;
6	*Sed* Patris et Filii et Spiritus sancti	*et* personarum istarum
	una est divinitas,	una divinitas inseparabilis
	aequalis gloria,	aequus honor et stabilis,
	coaeterna maiestas.	coaeterna potentia et invincibilis.
7	Qualis Pater,	*Nam* qualis est Pater in divinitate, et non in persona,
	talis Filius,	talis est Filius in divinitate, et non in persona,
	talis et Spiritus sanctus.	talis quoque est Spiritus sanctus in divinitate, et non in persona:
		quoniam alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus in personarum distinctione est;
		non tamen aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus in divinitatis *substantia,*
		et quomodo personae istae intelligendae sunt? Deus utique in verbo suo rationalis est, et vivit. Et Deus creavit mundum, scilicet hominem ...

	Symbolum	Explanatio
		Sed Deus ignis est ...
		In igne autem isto *nulla divisio* est nisi distinctio personarum.
		Ignis autem *materialis et visibilis*, ...
		Sed et *anima* ignis est, ...
		Deus itaque omnia creavit, et praeter ipsum solum nullus unquam aliquod vitale fecit.
		Itaque ut praedictum est,
8	*Increatus Pater*	increatus Pater est,
	increatus Filius,	Filius etiam increatus,
	increatus Spiritus sanctus;	sic et Spiritus sanctus increatus;
	(vgl. 16)	*quoniam* hae tres personae *unus Deus* est, et omnes creaturae per eundem Deum creatae sunt;
		sed sine ipso factum est nihil ...
9	*inmensus* Pater,	Immensus etiam Pater est,
		qui *nulla capacitate comprehendi* nec numero finiri potest, ut illa possunt, quae in principio facta sunt. Omnia *enim* Deus in praesentia sua habuit ...
	inmensus Filius,	*Sed et* in Filio et Spiritu sancto intelligendum
	inmensus Spiritus sanctus;	est, quod immensi nec capacitate nec numero comprehendi possunt.
10	*aeternus* Pater,	Aeternus quoque Pater est,
		in illa scilicet aeternitate, quae numquam incepit ...
		Nam aeternitas unica est,
		omnesque eius *creaturae* per ipsam *factae* sunt.
	aeternus Filius,	Et *co*aeternus Patri in divinitate Filius
		a creatura indumentum, quod homo est, induit;
		quod indumentum divinitas ita declaravit,
		velut soli radius suus infixus est. *Sol* autem ...
	aeternus Spiritus sanctus:	Sed et aeternus est Spiritus sanctus
		Patri et Filio coaeternus,
		qui in initio omni creaturae adfuit,
		et eam inspirando motabilem fecit.
11	*et tamen non* tres aeterni	Et non tres aeternitates in Deo sunt,
	sed unus aeternus;	sed una aeternitas in ipso est,
	(vgl. 12)	et non tres, *velut Arius* ...
		Anima enim spiraculum a Deo est,
		unde et multa invisibilia capit,
		et *unitatem divinitatis in recta fide sentit;*
12	*sicut non* tres increati	quida non tres increati
	nec tres inmensi,	nec tres immensi,
	sed unus increatus	sed unus Deus est, videlicet increatus
	et unus inmensus.	et immensus,
		nec in tres modos, nec in tres partes divisus.
13	Similiter *omnipotens* Pater,	Omnipotens etiam Pater est, qui per verbum suum,
	omnipotens Filius,	quod omnipotens Filius eius est, omnia creavit,
	omnipotens Spiritus sanctus;	quae omnipotens Spiritus sanctus, qui vita est,

	Symbolum	Explanatio
		ita pertransit, ut etiam calor ignis et flammae ardet
14	*et tamen non* tres omnipotentes, *sed* unus omnipotens.	sic tamen non tres omnipotentes, sed *Deus in tribus personis* unus Deus omnipotens est. *Et ut inconveniens esset, quod homo,* qui cum rationali anima unus homo est in tres divideretur, quoniam ...
15	Ita *deus* Pater, deus Filius, deus Spiritus sanctus;	sed et Deus est Pater, qui *potens* est; Deus est Filius, qui potentia Patris est, Deus est Spiritus sanctus, qui vita est, per quam omnis vita procedit.
16	et tamen non tres dii, sed unus est deus.	Non autem tres dii sunt, sed absque omni divisione unica deitas est, cuius fortissima vis singulis nominibus nominatur.
17	Ita *dominus* Pater, dominus Filius, dominus Spiritus sanctus;	Ita enim *dominando* Dominus est Pater, *operando* Dominus est Filius, *vivificando* Dominus est Spiritus sanctus; et hi sunt integra divinitas trium nominum, sicut Deus omne opus suum in una vi divinitatis significavit.
18	*et tamen non* tres domini, *sed* unus est dominus.	Nec domini sunt singulariter dominantes, sed plena integritate una divinitas in tribus viribus trium personarum est, *scilicet dominando, operando, vivificando* quoque omnes creaturas et eas ad *officium* suum movendo: *et sic unus Dominus est.* Et Dominus iste duo opera fecit, angelum videlicet et hominem cum omni creatura. ... *homo autem ad imaginem et similitudinem Dei* factus est, ut quinque sensibus corporis sui operetur, per quos etiam *divisus non est,* sed per eos est *sapiens* et *sciens* et *intelligens* opera sua adimplere ... anima ... corpus ... sensus ... *et in hoc* Deum, qui omnes creaturas creavit, *exemplatur.*
19	*Quia* sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur,	Omnes ergo populi chrismate uncti tres personas *in unitate* esse confiteantur; sed quod tres personae, una vera firmaque divinitas sit. *Et quoniam* tres animae non sunt in una rationali anima, quae tres vires habet, sed una anima est; *quare* illa separabilis divisio in unitate divinitatis esset, cum omnia de Deo *creata* sint?

	Symbolum	Explanatio
20	*ita* tres deos aut dominos dicere	Nequaquam ergo dicendum est tres deos aut tres dominos esse, sed unus Deus dicitur, *qui omnia creavit,* et unus Deus, *quem omnes creaturae invocant,* *et cuius oves propriae sunt;*
	catholica religione prohibemur.	et ideo prohibendum est, ne ulla singularitas in unitate divinitatis habeatur, quia unus Deus est.
21	Pater a nullo est factus	Et Pater a nullo factus est, quoniam ante eum nullus apparuit,
	nec creatus nec genitus.	a quo genitus aut creatus esse possit, sed sine initio aeternus est.
22	Filius a Patre solo est, non factus nec creatus sed genitus.	Filius autem absque omni separatione a Patre solo est, non factus initialis, nec creatus in membris, sed genitus, ut *lumen in sole* sine omni separatione est. Hic carnem de virgine Maria assumpsit; sed tamen ...
23	Spiritus sanctus *a Patre et Filio*	Sed Spiritus sanctus *vita* est quae omnia spiramina *in creaturis* movet:
	non factus nec creatus nec genitus	et hic per nullum spiramentum vita factus, nec etiam ab ullo creatus, nec ab alio ullo genitus est:
	sed *procedens.*	sed Patri et Filio in divinitate *coaeternus* et *coaequalis* existit. Ipse enim in prima creatione mundi aderat ... Et *a Patre et Filio* Spiritus sanctus in veritate prophetiae *procedens,* prophetas prophetare fecit ... In igneis quoque linguis super apostolos veniens ... ... ideoque integra et pura fides est, quod Spiritus sanctus *a Patre et Filio procedit* ...
24	Unus ergo Pater, non tres Patres;	Itaque unus Pater est, et non tres Patres, sed unus Pater; quia si Pater non esset, Filium non genuisset: et si Filius genitus non fuisset, *mundus creatus non esset.*
	unus Filius, non tres Filii;	Unus quoque Filius, non tres Filii, sed unus, *per quem omnia facta sunt,* Patri consubstantia- lis:
	unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti.	et unus Spiritus sanctus, et non tres Spiritus s., sed unus *vivificans omnia, et movens.* *Nam* unaquaeque radix viriditatem in se habet, de qua fructus procedit; ... *Quare ergo* Creator omnium, in Trinitate personarum non esset? Persona enim Patris, per radicem; persona vero Filii, per fructum; persona autem Spiritus sancti, per viriditatem intelligenda est; ...

	Symbolum	Explanatio
25	*Et* in hac trinitate *nihil* prius aut posterius, nihil maius aut minus,	Et in ista Trinitatis unitate nihil prius antecedendo, nihil posterius subsequendo, nihil maius in magnificentia, nihil minus in potentia;
26	*sed* totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.	sed totae huius Trinitatis personae sine ulla vacuitate in unum se coniungunt, et in aeternitate et aequalitate coaeternae sibi et coaequales existunt, ita ut in eisdem personis nihil sit, de quo secundum divinitatem dici possit: Est et non fuit, ...
27	Ita ut per omnia, *sicut iam supra dictum est,* et trinitas in unitate et unitas in trinitate veneranda sit.	Tres ergo personae in unitate, unusque Deus, in tribus personis colendus est, *quoniam ipse omnia creavit et vita est,* per quam omnia vitalia procedunt, quod quilibet fidelis indubitanter sic accipiat.
28	Qui vult ergo salvus esse, ita *de* trinitate *sentiat.*	Fideli etiam necessarium est, ne a fide catholica se separet;
29	Sed necessarium est ad aeternam salutem ut *incarnationem quoque* ...	sed incarnationem Filii Dei veram esse credat, ...

ThPh 63 (1988) 342–369

Die Missionen auf dem 1. Vatikanum

Von Klaus Schatz S.J.

Bisher noch relativ wenig erforscht sind die „liegengebliebenen Projekte" des 1. Vatikanums, also die nicht zur konziliaren Beratung gelangten Arbeiten, Beratungen und Entwürfe der vorbereitenden Kommissionen, aus denen jedoch erst ein Gesamtbild dessen hervorgeht, wie die kirchlichen Probleme und die Antwort darauf von den mit der Vorbereitung des Konzils beschäftigten Kräften gesehen wurden[1]. Allerdings hat gerade das Thema der Missionen auf dem Konzil von 1869/70 schon mehrfach Bearbeitung gefunden, vor allem in jüngster Zeit in weiterführenden Beiträgen, die das Geschehen am Rande des Konzils aufgrund von unveröffentlichten Quellen beleuchten[2]. Die im „Mansi" veröffentlichten Akten, also vor allem die Sitzungsprotokolle der Vorbereitungskommission für die Missionen und die Ostkirchen[3] und die Stellungnahmen der Konzilsväter zu dem am 26. Juli 1870 den noch Anwesenden ausgeteilten Schema über die Apostolischen Missionen[4], haben jedoch bisher meist weder die erforderliche Berücksichtigung[5] noch eine zusam-

[1] Was in den Arbeiten der Kommissionen für Glauben, Kirchendisziplin und Kirchenpolitik Bezug hat auf den Staat-Kirche-Komplex, ist untersucht in der Arbeit von *P. Petruzzi,* Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I (Rom 1984). Für die Regularenkommission *K. Schatz,* Ordensreform und Erstes Vatikanum: AHC 18 (1986) 163–219. Zu einer Spezialfrage *E. Gatz,* Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage: AHC 3 (1971) 156–173. – Noch keinesfalls erschöpfend untersucht und ausgewertet sind die Vorarbeiten einschließlich der unveröffentlichten Konsultoren-Voten (im Vatikanischen Archiv) der Dogmatischen (außer zu den im Konzil behandelten Themen Kirche und Glaube – Vernunft) und noch mehr der Disziplin-Kommission.

[2] Zuerst bei *Th. Grentrup,* Die Missionen auf dem Vatikanischen Konzil: ZMR 6 (1916) 30–37. Da der Autor nur die *Collectio Lacensis* zur Verfügung hatte und die *Mansi*-Bände des 1. Vatikanums noch nicht erschienen waren, konnte er nur die Postulate von Konzilsvätern und das Missionsschema selbst, nicht jedoch die Beratungen in der Kommission und die Kritik der Konzilsväter an dem Schema behandeln. – *L. Wei Tsing-Sing,* Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine: RHE 57 (1962) 500–23, behandelt aus dem Archiv des Pariser Missionsseminars einen interessanten Aspekt: die periodischen Zusammenkünfte der in China wirkenden Apostolischen Vikare während des Konzils, in welchen es freilich nicht gelang, die Zersplitterung der chinesischen Mission, die aus der Vielheit der Orden und der Nationalitäten der Missionare resultierte, zu überwinden, zumal weder die Errichtung der Hierarchie noch ein Apostolischer Delegat gewünscht wurde und jeder Apostolische Vikar möglichst selbständig bleiben wollte. – Ein anderer wichtiger Aspekt bei *J. Metzler,* Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den fernöstlichen Missionländern, in: MHP 50 (1983) 451–75.

[3] Mansi 49, 986–1162 (von Sp. 1157 an im Vorspann von Mansi 50). – Auswertung der Sitzungen im Blick auf die Ostkirchen bei *C. G. Patelos,* Vatican I et les évêques uniates: une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux 1867–1870 (BRHE 65, Löwen 1981).

[4] Das Schema selbst in Mansi 53, 45–61 (außerdem Coll. Lac. VII, 682–694); schriftliche Stellungnahmen der Konzilsväter in Mansi 53, 61–151.

[5] So in dem Beitrag von *I. Ting Pong Lee,* De iure missionario in Concilio Vaticano: CRM 25 (1944–46) 105–37. Der historische Wert dieses Beitrages liegt in der Heranziehung unveröffentlichter Voten und Entwürfe aus der Bibliothek der Lateran-Universität. Seltsa-

menfassende Auswertung gefunden[6]. Die bisher beste und farbigste Gesamtdarstellung der Rolle der Heidenmission auf dem oder besser am Rande des 1. Vatikanums verdanken wir dem Missionshistoriker Beckmann in der Herder-Kirchengeschichte[7]. Außer auf die genannten Vorarbeiten stützt er sich auf Darstellungen vor allem der China-Mission[8], nicht jedoch auf die im Mansi zugänglichen Texte[9]. Der Grundakkord, der in diesem Beitrag anklingt, ist die auf dem Konzil den Missionen zukommende stiefmütterliche Rolle und die fehlende Sensibilität der Konzilsväter für die Anliegen der Missionen – ein Urteil, das wohl ein wenig modifiziert werden muß[10]. Eine ausführliche Analyse und Auswertung des Materials, welches der Mansi bietet, stehen also noch aus und sollen deshalb in diesem Beitrag angegangen werden. Eine solche muß sich erst einmal anhand der Konzilsreden und sonstigen Äußerungen der Missionsbischöfe mit der Frage befassen, welche Funktion und welchen Einfluß die Lebenswirklichkeit der „Mission" für die Stellungnahme zu den anderen Problemen des Konzils hatte. In einem zweiten Teil wird die Behandlung der Missionsfrage in der zuständigen Kommission für die Missionen und Ostkirchen und das Werden des Missionsschemas untersucht. Der dritte Teil behandelt die Kritik aus den Reihen der Konzilsväter. Er ist vor allem deshalb interessant, weil er (in der Frage der Stellung der Orden und ihrer Autonomie) die schärfste innerultramontane Kontroverse des 1. Vatikanums zutage fördert.

I. Die Missionsbischöfe auf dem Konzil: Optionen und Tendenzen

Die 49 Missionsbischöfe aus den eigentlichen Heidenmissionen, die auf dem Konzil anwesend waren, bildeten 6,2% der Versammlung. Es waren samt und sonders Apostolische Vikare; aus den regulären Diöze-

---

merweise scheint er jedoch den Mansi nicht zu kennen; deshalb müssen seine Ausführungen über die Textgeschichte des Missionsschemas (111–115) aus den Mansi-Dokumenten ergänzt werden.

[6] Eine erste kurze Auswertung der Diskussion über die Stellung der Ordensmissionare zu den Apostolischen Vikaren bei *A. M. Hoffmann*, Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil: NZM 12 (1956) 267–75.

[7] Das 1. Vatikanische Konzil und die Missionen, in: HKG(J) VI/1, 640-49.

[8] Vor allem *A. Launay*, Histoire des Missions de Chine. Mission de Kouy-tcheou II, Paris 1908.

[9] Das Missions-Schema selbst zitiert er nach dem Originaldruck, jedoch weder nach Mansi noch nach Coll. Lac.

[10] Eine „zweitrangige Stellung", gar, wie Mgr. Faurie kolportierte, als „barfüßige Ignoranten und Kammerdiener des Papstes" (*Beckmann* 641), nahmen die Missionsbischöfe sicher nicht für die Ultramontanen ein, auch wohl kaum im Urteil der meisten Minoritätsbischöfe, wohl aber bei liberalen Anti-Infallibilisten. – Wenn das von Daniel Comboni verfaßte Postulat „pro Nigris Africae centralis" (Mansi 53, 634 f.) nur 70 Unterschriften erzielte (hauptsächlich Apostolische Vikare aus den Missionen, sonst amerikanische, orientalische und einige italienische Bischöfe, kein Franzose, von den Deutschen einzig Senestrey v. Regensburg), dann kann dies wohl deshalb nicht unbedingt als „ein deutliches Bild vom mangelnden Missionsinteresse" (*Beckmann* 648) gewertet werden, weil der Moment der ungeeignetste und unglücklichste war: nach dem Begleitschreiben Comboni's vom 24. Juni 1870

sen, die zum portugiesischen Padroado gehörten, waren der Erzbischof von Goa und die Bischöfe von Macao und Angola abwesend, alle übrigen Diözesen vakant. Das Padroado, das im 19. Jahrhundert wieder einen so heißen Kampf mit der Propaganda und ihrem zentralistisch-römischen Missionskonzept ausfocht, war also auf dem Konzil gar nicht vertreten, was zusätzlich mit dazu beitrug, daß sich die Präsenz der Missionen ausschließlich in der Verstärkung der ultramontanen Richtung auswirkte. Alle Missionsbischöfe waren damals noch europäischer Herkunft, davon über die Hälfte (27) Franzosen; es folgten die Italiener (13), dann je 3 Deutsche[11] und Engländer. Da die meisten Missionsbischöfe aus einsichtigen Gründen relativ jung und daher strapaziösen Reisen gewachsen waren, war ihr Präsenz-Anteil[12] höher als der der Bischöfe Lateinamerikas: er betrug mit 49 von 71 Teilnahmeberechtigten 69%, während er für Lateinamerika (50 von 88) 57%, für die USA aber z. B. 77% ausmachte. Die einzelnen Missionsregionen sind dabei ziemlich ungleich vertreten. An der Spitze steht mit 16 von 17 Teilnahmeberechtigten Britisch-Indien, das sowohl durch die relativ gute verkehrsmäßige Anbindung (Eröffnung des Suez-Kanals im Jahre 1869; im Innern bereits Ausbau des Eisenbahnnetzes) wie durch die Gewährleistung der äußeren Ruhe und Ordnung durch die britische Kolonialmacht (keine Furcht vor ausbrechenden Verfolgungen) die besten Voraussetzungen für längere Abwesenheit der Missionsobern bot. Am schlechtesten vertreten mit nur einem Drittel (4 von 12) sind die Länder Hinterindiens (Burma, Siam, Cochinchina, Tongking), wo zumal in Indochina die unruhige und durch dauernde Verfolgungen gezeichnete Situation eine Präsenz kaum zuließ. China ist mit 15 von 21 noch relativ gut vertreten; auch die beiden Apostolischen Vikare von Korea (Ridel) und Japan (Petitjean, dem 1865 in Nagasaki die Entdeckung der japanischen „Geheimchristen" gelungen war) waren auf dem Konzil anwesend. Die missionarische Erfassung des Innern Afrikas setzte bekanntlich erst ein Jahrzehnt später ein; von den 11 meist im Norden, in Südafrika oder an der Küste residierenden Apostolischen Vikaren nahmen 8 teil. Aus dem indonesisch-pazifischen Raum fanden sich 4 von 7 Berechtigten ein.

In scharfem Kontrast dazu steht freilich die unverhältnismäßig geringe Beteiligung an den Konzilsdebatten. Dem personellen Anteil von 6,2% entspricht mit ganzen 5 Konzilsreden nur 1,2% Anteil an der Diskussion. Steht hier Deutschland mit 1,28 Reden pro Konzilsvater an der Spitze,

---

an zirkulierend, fiel es ausgerechnet in die letzte Schlacht um die Unfehlbarkeit und außerdem in einen Zeitpunkt, da die Konzilsväter, vor allem die aus nördlichen Gegenden, durch Hitze und Überdruß aufs äußerste erschöpft waren!

[11] Einschließlich des Elsässers Kobes, Apostolischer Vikar von Senegambien; außerdem die beiden Jesuitenbischöfe Meurin von Bombay und Steins von Kalkutta.

[12] D.h. Anteil derer, die wenigstens zeitweise auf dem Konzil anwesend waren, an den Teilnahmeberechtigten.

während die übrigen europäischen Länder in keinem allzu großen Abstand folgten, so stehen hier die Missionsbischöfe mit 0,1 noch weit hinter den Orientalen (0,29) und Lateinamerikanern (0,26). Dies ist leicht erklärlich: die spezifisch europäischen doktrinären Probleme der beiden dogmatischen Konstitutionen, aber auch die meisten kirchenrechtlich-pastoralen Fragen der Schemata über Einheitskatechismus, Bischöfe und Kleriker hatten verhältnismäßig wenig mit den Problemen zu tun, mit denen sich die Apostolischen Vikare herumzuschlagen hatten. Dabei ist allerdings die wichtige Rolle in der vom Konzil gewählten Dogmatischen Deputation hervorzuheben, die zwei deutschen Jesuitenbischöfen, Oberhirten der beiden wichtigsten indischen Metropolen zukam: Meurin von Bombay und Steins von Kalkutta. Meurin, der als Konzilstheologen den Jesuiten Wilhelm Wilmers bei sich hatte[13], zählte zu dem engeren Kreis um Senestrey und Manning, der durch seine Versammlungen seit Dezember 1869 konsequent für die Vorlage und möglichst baldige Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kämpfte; er ist auch als Verfechter einer verhältnismäßig weit verstandenen Unfehlbarkeit anzusehen[14]. Steins von Kalkutta dagegen, gewiß auch Infallibilist, vertrat in der Glaubensdeputation die mehr gemäßigte Linie eines Bischof Martin von Paderborn[15].

Der Assumptionisten-Begründer D'Alzon, Generalvikar des Bischofs von Nîmes, schreibt am 18. und 19. November 1869: „Die Missionsbischöfe kommen in Masse an und sagen, sie könnten nicht mehr in ihre Diözesen zurückkehren, wenn man nicht die Unfehlbarkeit des Papstes definiere."[16] Auf der Gegenseite sah man in ihnen eine Herde von Ja-Sagern, die als willfähriges Stimmvieh des Heiligen Stuhles jedem Kommandowort von Kardinal Barnabò gehorchten, also des autoritär regierenden Propaganda-Präfekten, der nach den Worten Dupanloups „die Bischöfe wie eine Schweineherde führen" wolle. Insbesondere in der finanziellen Abhängigkeit der Missionsbischöfe von der Propaganda (der übrigens außer den Missionen bis 1908 auch noch die angelsächsischen Länder und die Niederlande unterstanden) wurde ein Grund der Unfreiheit dieser Bischöfe gesehen[17], gegen die im übrigen eingewandt wurde,

---

[13] Dazu *F. Soares Gomes,* O autor do „ex sese": Revista teologica ser. II vol. V fasc. IV, Braga 1970, 482–486; *J. Beumer,* Pater Wilhelm Wilmers SJ und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vaticanum: AHC 3 (1971) 137–155.

[14] Zu seiner Rolle in der Unfehlbarkeitsfrage vor allem die entsprechenden Hinweise in: *G. G. Franco,* Appunti storici sopra il Concilio Vaticano, hsg. v. *G. Martina,* Rom 1972; *I. v. Senestrey,* Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. und komm. v. K. Schatz, Frankfurt 1977.

[15] *Senestrey* 96, 112, 127 Anm. 231.

[16] Briefe an Mère Marie-Eugénie und Alexis Dumazer. Archives des Pères Assomptionistes (APA) Rom, Correspondance d'Alzon, AZ N 18.

[17] Sammlung dieser Zeugnisse bei *A. B. Hasler,* Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, Stuttgart 1977, 81–83.

daß sie „keine Kirche repräsentierten", deren Glauben sie zu bezeugen berechtigt oder imstande wären, und daß sie nur Vertreter des Papstes, nicht Bischöfe eigenen Rechtes seien.

Greifbarer in den Zeugnissen der Missionsbischöfe selbst als die angeblich schwer lastende Hand von Kardinal Barnabò[18] ist jedoch ein leicht erklärliches Motiv: die fehlende innere Beziehung zu allem Nationalkirchlichem und die Betonung allein des weltkirchlichen Elements mit seiner Aufgipfelung im Papsttum. Die tatsächlich fast durchgängig infallibilistische Haltung dieser Bischöfe erklärt sich aus dieser historisch eigentlich selbstverständlichen Option. Besonders deutlich wird dies bei einem Mann, der an sich durchaus Sympathien für den „liberalen Katholizismus" empfand (was dann später in seinem Einsatz für die Ralliement-Politik Leos XIII. wiederkehrt) und ein Freund von Maret war, nämlich Erzbischof Lavigerie von Algier, einer der großen Pioniere der Afrika-Mission. Er schrieb am 28. Oktober 1869 an Maret, der Hauptgrund, weshalb er absolut keine Lust habe, sich an den Kontroversen über dessen Buch zu beteiligen, sei folgender: „Ich habe vor mir einen Kontinent mit 200 Millionen menschlicher Wesen, von denen ich mich jeden Tag frage, ob wir Menschen und Christen daraus machen oder ob wir sie für Jahrhunderte im Zustand wilder Tiere belassen. Wenn Sie wüßten, Monseigneur, wie alles übrige demgegenüber belanglos wird und wie man sich alles zum Vorwurf macht, was von der Lösung dieses großen Problems wegführt, wenn man den Auftrag hat, es für seinen schwachen Teil zu lösen!"[19] Und in seiner Abschieds-Ansprache in Algier erklärt er, erste Bedingung für das Apostolat sei das Stehen in der Einheit der Kirche. „Ich werde deshalb immer mit Petrus und der Mehrheit seiner Brüder sein."[20] Ihn, der von Herkunft und Voraussetzungen durchaus kein schroffer Ultramontaner war, führte seine auf Weltkirche ausgerichtete apostolische Erfahrung zum engeren Anschluß an Rom.

Deutlich greifbar wird dies auch in zwei der fünf Konzilsreden von Missionsbischöfen. Es sind dies die beiden einzigen Reden, in denen ein Niederschlag des Lebens- und Erfahrungsbereiches „Mission" auf die Position in den Fronten des Konzils faßbar wird. Von diesen fünf Reden entfallen zwei auf Meurin, und zwar am 25. und 31. März 1870 zum 1.

[18] Speziell für die Missionsbischöfe ist nicht an einem konkreten Fall nachzuweisen, daß ein Konzilsvater aus Furcht vor Barnabò nicht gewagt hätte, seine Meinung offen zu sagen und sich auf die Seite der Minorität zu stellen. Die einschlägigen Klagen, wie sie Hasler wiedergibt und wie sie auch in sonstigen Zeugnissen vor allem von Minoritätsbischöfen wiederkehren, sind nur allgemein gehalten. Konkrete Fälle angeblichen oder wirklichen Mangels an Freiheit werden einerseits von Orientalen (vor allem armenischen Bischöfen) berichtet, anderseits – womit freilich Barnabò nichts zu tun hat – von Bischöfen des Kirchenstaates. Die naheliegendste Erklärung ist die, daß bei den Missionsbischöfen erst gar kein Anlaß bestand, sie durch Drohungen oder Druck auf die infallibilistische Linie zu bringen.

[19] *X. de Montclos,* Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Leon XIII 1846–1878, Paris 1965, 426 f.

[20] Ebd. 428.

und 3. Kapitel des Glaubensschemas[21], eine weitere auf den gleichfalls der Gesellschaft Jesu angehörigen Dubar von West-Petschili (China) am 24. März ebenfalls zum 1. Kapitel dieses Schemas[22]. Diese Reden verraten allgemeine theologische Erudition; es spricht aber aus ihnen keine wie auch immer geartete Missionserfahrung. Wohl aber ist dies in zwei anderen Beiträgen der Fall. Am frappantesten zeigt sich in der Rede des Apostolischen Vikars Elloy von Zentral-Ozeanien am 18. Februar zum Einheitskatechismus[23], wie in weltkirchlicher Einheitlichkeit die Stärke der Mission gesehen wird: Schon der Diözesankatechismus diene dem Pfarrer als Unterpfand, um zu sagen: Die Lehre, die ich vortrage, ist nicht die meine, sondern hinter mir steht mein Bischof! Was würde dieses Argument erst an Stringenz gewinnen, wenn man sagen kann: Hinter diesem Katechismus steht die ganze katholische Kirche! Und dies sei erst recht akut in der konkreten Konkurrenzsituation mit den protestantischen Missionaren in Ozeanien. Denn diese berufen sich auf das eine Buch der Bibel. Den Katholiken aber werfen sie vor, daß sie doch nicht überall dasselbe lehren; denn bestimmte Irrtümer, die in katholischen Gegenden gelehrt würden, würden hier erst nach und nach eingeführt. Für die Eingeborenen aber wäre die Einheit des Katechismus, der gleichsam aus der Hand des Papstes und des Konzils zu ihnen käme, ein starkes Argument für die katholische Wahrheit[24]. Auch betont er, es sei noch nie vorgekommen, daß eine Kirche wegen einer zu engen Einheit mit der Cathedra Petri zugrunde gegangen sei, wohl aber häufig wegen Distanz zu ihr[25]. Das Argument Dupanloups, man könne den Ureinwohnern Australiens, den Maoris oder Indianern nicht denselben Katechismus wie den Bewohnern von London oder Paris vorsetzen[26], empfindet er gerade als Ausdruck europäischer „kolonialistischer" Arroganz: denn in Ozeanien, wo die Eingeborenen z. T. vorher Kannibalen gewesen seien, seien sie jetzt, wenigstens sofern sie von Kindheit an christlich erzogen wurden, im Glaubenswissen keineswegs normalen französischen Kindern unterlegen[27]. Ausdrücklich beruft sich ferner der Karmelit Garrelon, Apostolischer Vikar von Quilon (Südindien), in seiner Rede vom 30. Mai[28] auf den Glauben und die Tradition aller Kirchen des Fernen Ostens: die päpstliche Unfehlbarkeit werde dort von Franz Xaver an einhellig von Hirten und Gläubigen gelehrt und geglaubt. Gegen den be-

[21] Mansi 51, 115 f. und 234 f.
[22] Ebd. 97.
[23] Mansi 50, 781–786.
[24] Ebd. 782.
[25] Ebd. 785 C/D.
[26] Ebd. 720 B/C. Vgl. auch Kardinal Rauscher: „Vigilans autem inimicorum cohors clamaret: ecce Germanis et Indis unum eundemque catechismum statuunt; o supina artis paedagogicae ignorantia!" (ebd. 709 B).
[27] Ebd. 784 C.
[28] Mansi 52, 343–348.

kannten Vorwurf, die Missionsbischöfe „repräsentierten keine Kirche" und könnten nicht für eine bestimmte Tradition sprechen, hebt er hervor, daß im Fernen Osten allein zweieinhalb Millionen Katholiken wohnten. Wenn diese Gläubigen erfahren würden, daß die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, an der sie selbstverständlich festhalten, vom Konzil nach langer Diskussion offengelassen worden sei, wäre dies für sie ein großer Skandal. Zwar seien diese Gläubigen nicht im westlichen Sinne philosophisch und wissenschaftlich gebildet. Aber zwei Dinge wissen und tun sie: erstens ihren Bischöfen und Missionaren gehorchen; zweitens für Christus bis zum Martyrium Verfolgung leiden – und dieses Zeugnis sei es, worauf es ankomme[29]. Der Rest der Rede beschäftigt sich dann mit der Tradition der gallischen Kirche für die Unfehlbarkeit von Irenäus an, was uns hier weniger interessiert.

Allerdings herrscht diese infallibilistische Tendenz nicht ganz ausnahmslos. Es gibt immerhin 5 chinesische Missionsbischöfe, welche, ohne jemals der Minorität und ihren Versammlungen anzugehören, ihr doch zeitweise zuneigten. Dies sind der Apostolische Vikar Moccagatta von Schantung und sein Koadjutor Cosi, dann der Apostolische Vikar Guierry von Tschekiang und Pagnucci, Koadjutor von Hainan. Nachdem sie im Januar die Unfehlbarkeitsadressen unterzeichnet hatten, kamen ihnen offensichtlich Bedenken. Denn im März, nach der Austeilung des Zusatzkapitels über die päpstliche Unfehlbarkeit, finden wir sie unter den Gegnern: in ihren schriftlichen Bemerkungen zum Caput addendum bekennen sie zwar ihren persönlichen Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit, raten jedoch mit den üblichen Argumenten angesichts der Spaltung der Konzilsväter und der sonstigen Schwierigkeiten von der Definition ab[30]. Von diesen 4 waren Cosi und Guierry bei der Abstimmung vom 13. Juli nicht mehr anwesend[31]. Moccagatta und Pagnucci stimmten mit „Placet iuxta modum", was jedoch bei Moccagatta de facto einem „Non placet" gleichzusetzen ist, da er in seinem Modus das 4. Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit eindeutig und rundheraus ablehnte, weil eine solche Definition gegen die neunzehnhundertjährige Praxis der Kirche sei und außerdem als Offenbarungswahrheit nicht feststehe[32]. Pagnucci ist möglicherweise mit jenem Anonymus identisch, der auf der Linie der Minorität im 3. Kapitel „episcopalis" für die päpstliche

[29] Ebd. 343 f. Natürlich gab es in dem britisch beherrschten Südindien keine Verfolgungen mehr. Garrelon spricht hier jedoch generell von den Christen des Fernen Ostens, wohl mit speziellem Blick auf die heftigen Christenverfolgungen in Annam und Tongking seit 1855.

[30] Mansi 51, 1008 C/D (gemeinsame Stellungnahme von Moccagatta, Cosi und Pagnucci) und 1027 C (Guierry).

[31] Guierry scheint jedoch auf die infallibilistische Seite gewechselt zu haben, da er zu den Unterzeichnern der Forderung nach Schluß der Generaldebatte über „Pastor aeternus" gehört.

[32] Mansi 52, 1276 B.

Jurisdiktionsgewalt gestrichen und im 4. Kapitel die Rolle der Bischöfe im Lehramt der Gesamtkirche erwähnt haben will[33]. Hinzu kommt bei dieser Abstimmung noch Verrolles von Liautung, der einen Modus im Sinne der Antoninus-Formel einreichte und für Streichung der Anathema-Formel plädierte[34]. Diese 3 am 13. Juli noch mit „Placet iuxta modum" Stimmenden gaben freilich bei der feierlichen Schlußabstimmung alle ihre Zustimmung: Moccagatta und Pagnucci stimmten am 18. Juli mit Placet, während Verrolles, an diesem Tage durch Fieber verhindert, am folgenden Tage schriftlich seine Zustimmung nachholte[35]. In all diesen Fällen handelt es sich offensichtlich nicht um Einflüsse der theologischen Ausbildung oder kirchlicher Erfahrungen, sondern um nachträgliches Beeindrucktsein durch bestimmte Minoritäts-Argumente in den Konzilsdiskussionen selbst.

Insgesamt wird deutlich, wie sehr für die Apostolischen Vikare in ihrer konkreten Missionserfahrung ein Kirchenbild prägend und maßgeblich ist, das seinen konkreten Identitätspunkt in weltkirchlicher Einheitlichkeit und im Römischen findet. Ein inneres Eingehen auf die einheimische Kultur mit seinen möglichen ekklesiologischen Implikationen spielt hier noch keine Rolle, auch nicht die Erwägung, ob nicht z. B. ein welteinheitlicher Katechismus in nicht-europäischen Ländern völlig an den konkreten Lebens- und Denkvoraussetzungen vorbeigeht. Hier geht es z. B. Elloy nur darum, zu betonen, daß die Kinder in Ozeanien nicht dümmer seien, sondern denselben intellektuellen Standard erreichen könnten wie die europäischen.

II. Die Arbeit der Kommission

Die unter der Leitung des Propaganda-Präfekten Kardinal Barnabò stehende Vorbereitende Kommission für die Missionen und Ostkirchen war in ihrer personellen Zusammensetzung[36] ausschließlich auf den Orient und die Probleme der unierten Ostkirchen konzentriert. Es fand sich

---

[33] Ebd. 1272 B, 1291 B. – Von den 62 Konzilsvätern, die mit „Placet iuxta modum" stimmten, haben 3 keinen namentlich gezeichneten schriftlichen Modus eingereicht: Biale v. Ventimiglia, Mincione v. Mileto und Pagnucci. Dafür haben wir zwei Anonymi, der eine (ebd. 1293 C/D) tendenziell auf der Linie der Majorität bzw. eines maximalistischen Unfehlbarkeitsverständnisses, der andere erwähnte auf der Linie der Minorität. Von dem 85jährigen Biale ist sonst nur bekannt, daß er am 18. Juli mit Placet stimmte. Mincione hat, wie auch Pagnucci, im Januar eine Unfehlbarkeitsadresse unterzeichnet. Da jedoch von Pagnucci ein nachträgliches Umschwenken bekannt ist, liegt es nahe, daß der genannte Modus von ihm stammt, der andere von Mincione oder Biale.

[34] Mansi 52, 1293 B, 1301 A. Bei der Definitionsformel möchte er einfügen „et certior factus de traditione ecclesiarum".

[35] Mansi 53, 985 A/B.

[36] Dazu einmal *R. Aubert*, La composition des commissions préparatoires du premier concile du Vatican, in: Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin II, Münster 1965, 447–482, hier vor allem 476 f. – Ausführlicher und in einzelnen Punkten korrigierend *Patelos* 89–126.

in ihr nie ein Vertreter der Heidenmissionen[37]. Sie war ausschließlich zusammengesetzt aus Prälaten, die im Nahen Osten wirkten (außer einem 1869 zusätzlich ernannten Syrer alles Lateiner), und römischen Experten für die Ostkirchen. Nachteilig für die Mission und auch für die Probleme des Nahen Ostens mußte sich außerdem auch noch die seltsame Tatsache auswirken, daß jene Nation völlig in der Kommission fehlte, die im 19. Jahrhundert die ganz überwiegende Hauptlast der Mission trug und außerdem durch ihren politischen und kulturellen Einfluß im Nahen Osten auch dort unübersehbar war, nämlich Frankreich[38]. Dadurch ergab sich eine Perspektivenverzerrung, in der auch dort, wo sich die Kommission mit den Missionen beschäftigte, sie die eigentlichen Probleme der Heidenmissionen kaum in den Blick bekam bzw. immer unter dem Filter der spezifischen Probleme des Nahen Ostens sah.

Ihr Vorsitzender, Kardinal Barnabò, war ein energischer und auf Effizienz bedachter Mann, zentralistisch denkend und – gegenüber den Orientalen – zweifellos von latinisierender Tendenz, aber auch grundehrlich, korrekt vorgehend und rechtlich denkend; er gehörte zu denen, die auch dem Papst gegenüber eine andersartige Meinung vorzutragen wagten. Eigentliche Seele und Motor der Kommission war jedoch der lateinische Patriarch von Jerusalem, Giuseppe Valerga, den wir auch als wirklichen Schöpfer des Missionsschemas kennenlernen werden. Es wäre zu einfach, ja direkt falsch, Valerga als uneingeschränkten Verfechter einer schrankenlosen Latinisierung zu sehen. Zweifellos verfocht er jene Linie, die auch in der Kommission im Prinzip allgemein anerkannt wurde, daß die orientalischen Riten zu erhalten seien, im Recht jedoch (in einem Maße, bei dem die einzelnen Konsultoren sehr verschiedene Akzente setzten) eine gewisse Angleichung an die lateinische Kirche und ihre Rechtsentwicklung zu geschehen habe[39]. Vor allem ist er jedoch Vertreter jener typischen Tendenz der Propaganda seit dem 17. Jahrhun-

[37] Die Behauptung *Beckmanns* in: HKG(J) VI/1, 642 f., am 19. Januar 1870 seien zwei Missionsbischöfe des Pariser Missionsseminars, nämlich die Apostolischen Vikare Charbonneaux von Mysore und Laouenan von Pondichery, nachträglich zu Mitgliedern der Kommission ernannt worden, beruht auf einer Verwechslung. Diese beiden gehörten zu der vom Konzil gewählten Deputation für die Missionen und Ostkirchen, deren Namen am 19. Januar bekanntgegeben wurden (Mansi 50, 396 f.). Sie ist von der Vorbereitenden Kommission zu unterscheiden. Die vom Papst ernannten Vorbereitenden Kommissionen hatten die Schemata für die Konzilsväter auszuarbeiten, und zwar bis zu dem Zeitpunkt, da ihre Vorlagen den Konzilsvätern ausgeteilt wurden. Die vom Konzil gewählten Deputationen traten in Funktion, sobald ein Schema in den Generalkongregationen beraten war; sie hatten dann aufgrund der Kritik der Konzilsväter die Vorlagen umzuarbeiten. Dies wurde jedoch nur akut für die Deputationen für Glauben und Disziplin, nicht jedoch für die beiden anderen für die Regularen und für die Ostkirchen und Missionen. Da die sie betreffenden Vorlagen nie vor das Plenum kamen, traten sie nie zusammen.

[38] Von ihren 17 Mitgliedern (von denen 12 zur Propaganda-Kongregation gehörten, jedoch fast nur zu ihrer orientalischen Sektion) waren 11 Italiener, 3 Deutsche, dann je ein Engländer, Russe und Orientale.

[39] So in seinem Arbeitsplan: Mansi 49, 1001 f., 1083 f. Vgl. die Entscheidung in der Kommissionssitzung vom 23.3.1869: ebd. 1028 A/B.

dert, die mit straffer rechtlicher Zentralisierung unter Rom kluge missionarische Adaptation und Sinn für die Eigenart fremder Völker verbindet. Insbesondere plädierte er für äußerste psychologische Rücksichtnahme auf Empfindlichkeiten der Orientalen, wesentlich mehr als Barnabò[40]. Aber auch darin ist er Erbe der ursprünglichen Tendenzen der Propaganda, daß er rigoros die Unterordnung der Orden unter die Bischöfe und Apostolischen Vikare verficht und ihre Autonomie beschneiden möchte, während hier Barnabò sich als reservierter erweist.

Die eigentlichen Heidenmissionen kamen in der Kommission erst im Jahre 1869 zur Sprache. Bekannt und immer wieder kolportiert ist die einleitende Frage, die der Sekretär der Kommission, Giannelli, am 23. März 1869 stellte, „ob es eines ökumenischen Konzils unwürdig sei, über die Missionen zu handeln". Sie war freilich in dieser Form mehr formell gestellt; denn sowohl er wie alle anderen Konsultoren verneinten sie vorbehaltlos. Giannelli führte aus, die Wichtigkeit eines solchen Schemas ergebe sich daraus, daß das Missionswerk seit Beginn der Neuzeit immer weitere Dimensionen angenommen habe[41]. Unter den die Mission hindernden Faktoren nannte er die Freimaurerei und die protestantische Mission, unter den fördernden die Missionshilfswerke der Katholiken, die Überbrückung der Entfernungen durch die modernen Verkehrsmittel und die größere Toleranz der Regierungen einschließlich der türkischen. Es sei darum ein eigenes Schema *De apostolicis missionibus* angebracht. Auch alle anderen Konsultoren stimmten ihm nicht nur in der Zweckmäßigkeit, sondern auch in der Notwendigkeit eines solchen Schemas zu. Nachdem man weiter über gewisse Grundzüge eines solchen Textes gesprochen hatte, beauftragte Barnabò Valerga, einen solchen Text auszuarbeiten und der Kommission vorzulegen[42].

---

[40] So wandte sich Valerga gegen manche Tendenzen lateinischer Missionare, angesichts des Priestermangels in den unierten Kirchen alles absorbieren zu wollen, statt als Helfer und Mitarbeiter des einheimischen unierten Klerus bereit zu sein, die undankbareren und unscheinbareren Dienste zu verrichten (Mansi 49, 996 A/B). Auch drückte er seine Skepsis gegenüber der Ausbildung des orientalischen Klerus in Rom aus, da dieser dadurch seinem Ritus, seinem Milieu und seiner Kultur entfremdet werde und manchmal in der Heimat ein ungutes Überlegenheitsbewußtsein entwickle (ebd. 997 B, 1034 C/D), was dagegen Barnabò darauf schob, daß manche Bischöfe nicht immer die Besten nach Rom schickten. Ferner wandte sich Valerga entschieden gegen die Tendenzen mancher lateinischer Missionare, für Übergang zum lateinischen Ritus zu werben, zumal dann, wenn – wie Theiner für Österreich-Ungarn bezeugte – der lateinische Ritus auf diese Weise zum Statussymbol der Vornehmen und Bessergestellten werde (ebd. 1000 A/B). Der lateinische Missionar müsse vielmehr, so proklamiert er am 23. 1. 1868, hier unterstützt von Capalti, geschweige daß er die Orientalen latinisiere, sich selbst „orientalisieren": so sollten die lateinischen Missionare die Erlaubnis bekommen, in Meßfeier, Sakramentenspendung und sonstigen Zeremonien die orientalischen Riten zu gebrauchen (ebd. 1006), wogegen sich freilich in der nächsten Sitzung vom 5. 5. Kardinal Barnabò aussprach (ebd. 1009 B/C). – Die Tendenz, die Orientalen zu verwestlichen, war nach dem deutschen Jesuitenpater Bollig (ebd. 1028 A) am stärksten bei den französischen Missionaren ausgeprägt, während die Deutschen und Italiener anpassungsbereiter seien.

[41] Ebd. 1023 D.

[42] Ebd. 1024 f.

Bei den weiteren Kommissionssitzungen, die sich mit den Missionen befaßten[43], zeigte sich freilich immer wieder, daß „Mission" für die meisten Kommissionsmitglieder apostolische Tätigkeit im Nahen Osten bedeutete und alles im Blick auf die dortigen Probleme gesehen wurde.

Zunächst einmal wurde am 31. März auf Betreiben des Sekretärs Capalti die Frage behandelt, ob das Konzil überhaupt zuständig sei, sich mit den Missionen zu befassen, da diese doch ausschließlich Sache des Papstes seien. Alle Konsultoren kamen jedoch überein, daß dies ein Scheinproblem sei: denn der Episkopat als ganzer, der nach Cyprian („Episcopatus unus est ...") eine solidarische Einheit bilde und dessen Haupt der Papst sei, sei für die Glaubensverbreitung zuständig[44].

Das nächste Problem, das diskutiert wurde, war das der Bewahrung oder Glaubensverbreitung. Es war Valerga, der das Problem jener Missionare auf den Tisch brachte, die in den Städten sitzen und nicht mehr missionarisch wirkten. Barnabò wies hier besonders auf die Jesuiten als Vorbild hin, da sie getreu Ignatius, der das militärische System nachgeahmt habe (!), wie Soldaten auf Abruf bereit stünden. Ein anderes Problem sah Valerga in jenen Missionaren, die mit ihrer Aktivität und ihrem nationalen oder Ordensehrgeiz alle anderen blockierten, auch die einheimischen Priester[45]. Freilich – so bemerkte Valerga und dann auch Rosi – dürfe über dem Missionarischen auch nicht das Anliegen der Bewahrung der Christen im Glauben vernachlässigt werden, was von Anfang an ebenfalls ein Hauptanliegen der Propaganda gewesen sei. Man stimmte jedoch Valerga darin zu, daß in letzter Zeit die reine Bewahrung über die Ausbreitung des Glaubens zu sehr die Überhand gewonnen habe. Daß man hier nur vom Nahen Osten sprach, bemerkte nun Capalti: denn diese Beobachtung gelte nicht für die übrigen Missionen, nicht für Indien und nicht für China. Man kam überein, im Schema diesen dynamischen Charakter der Mission zu unterstreichen; die speziellen Mittel müsse man der Propaganda überlassen[46]. Der Vorschlag Valergas für den Nahen Osten, in allen Missionen einen Stab besonders befähigter und ausgebildeter Missionare zu haben, die sich speziell der Bekehrung der Ungläubigen und Orthodoxen widmen, wurde von mehreren unterstützt; sein Bruder, der Karmeliter Leonardo Valerga, wies jedoch auf die Schwierigkeit der Bekehrung der Moslems hin[47].

---

[43] Am 31.3. (ebd. 1029–1037), 6.4. (1037–1044), 16.4. (1044–1049), 23.4. (1051–1056), 20. und 26.11. (1127–1129)

[44] Gegen die exklusive Zuständigkeit des Papstes für die Mission wurde auch vorgebracht, daß in der Antike die Patriarchen ebenfalls Vollmacht zu Missionssendungen und zur Errichtung von Bischofssitzen hatten. Man zog deshalb die Formel vor, daß der Papst in erster Linie und vor den anderen für die Mission zuständig ist (ebd. 1029 f.).

[45] Ebd. 1030 D–1031 A. [46] Ebd. 1031 f.

[47] Ebd. 1032 f. Auch später kam dieses Problem noch einmal zur Sprache: Patriarch Valerga hielt jetzt ebenfalls eine Moslem-Mission für aussichtslos und außerdem die gegenwärtig durchaus zufriedenstellende Position der christlichen Minderheiten im Türkischen Reich gefährdend (ebd. 1077).

Ein weiteres Problem war das des Verhältnisses der Mission zur Staatsgewalt und zur Protektoratsmacht, das am 6. April diskutiert wurde. Auch hier ging es ausschließlich um den Nahen Osten bzw. die Verhältnisse im Türkischen Reich. Valerga, dessen gespanntes Verhältnis zur französischen Protektoratsmacht bekannt ist, setzte hier ebenfalls seine Linie durch. Es ist im Grunde jene „anti-kolonialistische" Linie, welche, gestützt auf die Weisungen der Propaganda seit dem 17. Jahrhundert, eher reserviert ist gegenüber Schutz und Protektion der Protektoratsmacht, die Loyalität gegenüber der einheimischen Staatsgewalt betont, die Konsulargerichtsbarkeit nur selten in Anspruch nehmen will und eher den Kontakt mit den einheimischen Behörden sucht. Auch meinte Valerga, dem sich mehrere Konsultoren anschlossen, man solle eher Bischöfe ernennen, die Untertanen der Hohen Pforte seien bzw. die türkische Staatsbürgerschaft erworben haben[48]. Solche Akzentsetzungen und Mahnungen, die insbesondere auch für die Mission in China von hoher Aktualität gewesen wären, gingen freilich nicht in das endgültige Schema ein.

Die zentrale Frage, die dann in den Stellungnahmen der Konzilsväter zum Missionsschema den ersten Rang beanspruchen sollte, nämlich das Verhältnis von Orden und Missionsbischöfen, wurde vom 16. April an diskutiert. Hier war es Valerga, der vor allem die engere Unterordnung der Regularen unter die Bischöfe und Apostolischen Vikare vertrat[49]. Im Prinzip stimmten ihm die anderen Konsultoren darin zu, daß die bischöfliche Autorität über die Regularen gestärkt werden müsse. Barnabò setzte sich aber doch etwas für die Autonomie der Regularen ein, und zwar mit zwei Argumenten, die dann bei den Konzilsvätern wiederkehren werden: einmal weil sie gewissermaßen die Janitscharen des Heiligen Stuhls seien; dann müsse man den Regularen die Missionen anziehend machen und dürfe sie nicht abschrecken. Auf den Einwand von Valerga, diese letztere Notwendigkeit bestehe nicht mehr, da die Regularen gerne in die Missionen gingen und daher dieses Lockmittels nicht mehr bedürften, erwiderte der Kardinal, dies gelte für den Nahen Osten und speziell für die großen Zentren; aber wenn man einmal einen Blick auf die ganze Weltsituation werfe, dann sei die Situation an den meisten Orten eher dazu angetan, die Religiosen abzuschrecken[50]. Barnabò entschied dann, man solle an Kardinal Bizzarri, den Leiter der Regularenkommission, schreiben, um von ihm zu erfahren, was in seiner Kommission in bezug auf die Exemtion überlegt worden sei; nach der Antwort sollten sich die Konsultoren Leonardo Valerga und Piazza näher damit befassen[51].

Über eine Antwort Bizzarris ist nichts bekannt. Tatsächlich hatte sich

[48] Ebd. 1042–1044.
[49] Vgl. die Dokumente bei *Ting Pong Lee* 119.
[50] Mansi 49, 1048 D.
[51] Ebd. 1049 A.

die Regularenkommission bereits in ihrer Sitzung vom 17. Dezember 1868 aufgrund von zwei Gutachten der Konsultoren Marini und Cretoni mit der Exemtion befaßt. Einstimmiges Ergebnis war, diese gerade um der Papstbindung, die darin zum Ausdruck komme, beizubehalten[52]. Es ist kaum anzunehmen, daß die Antwort von Kardinal Bizzarri, falls sie wirklich erfolgte, anders ausgesehen hat. Die Tendenzen von Valerga, in den Missionen die Selbständigkeit der Orden radikal zu beschneiden, dürften in ihr kaum eine Stütze gefunden haben. Nun scheint aus den von Ting Pong Lee zitierten Dokumenten[53] hervorzugehen, daß einerseits in der Kommission über diese Frage ziemlich gerungen wurde. Was man von der Regularenkommission heranzog, war jedoch nicht das Schema „De regularibus", in welchem die Exemtion grundsätzlich verteidigt wurde[54]. Es war vielmehr einerseits das Schema über die Privilegien der Ordensleute, welches diese Privilegien, freilich nicht so weitgehend wie das Votum des Konsultors Guisasola wollte, einschränkte[55], anderseits das Schema über die kleinen Konvente, welches den Bischöfen größere Aufsichtsrechte über kleine Kommunitäten einräumte[56]. Es ist zu vermuten, daß sich die Missionskommission und insbesondere Valerga durch diese Zugeständnisse in ihrer Tendenz bestärkt sahen, obgleich die Hauptakzente in der Regularenkommission entgegengesetzt waren. Wahrscheinlich ist jedoch die Grundsatzfrage erst im Laufe des Jahres 1870 entschieden worden, was, wie wir noch sehen werden, durch den Vergleich des Schema II von Dezember 1869 mit dem endgültigen Text nahegelegt wird. Auch in dem undatierten „Prospectus", welcher die Arbeiten der Kommission zusammenfaßt, werden bei den Missionen nur die beiden Aussagen nebeneinandergestellt, daß einerseits die Exemtion der Orden aufrechtzuerhalten, anderseits gewisse Prinzipien anzugeben seien, durch die ihre Abhängigkeit von den Missionsobern bestimmt werde[57]. Hier stehen beide Aussagen noch gleichgewichtig nebeneinander, während in der Endfassung des Schemas die einseitige Unterordnung der Orden unter die Missionsobern alles beherrscht und die Exemtion nur noch in Klammern steht.

Weitere Einzelfragen dieser Gesamtproblematik kamen in den nächsten Sitzungen zur Sprache. Am 23. April ging es – nachdem man zunächst über das Zusammenleben von Missionaren verschiedener Nationalitäten oder Orden im selben Jurisdiktionsbezirk beraten hatte[58] – um

[52] *Schatz*, Ordensreform 198 f. [53] *Ting Pong Lee* 119, bes. Anm. 50.

[54] Mansi 53, 783 C/D,

[55] Mansi 53, 847–855; vgl. dazu *Schatz*, Ordensreform 215 f.

[56] Mansi 53, 798–803; vgl. dazu *Schatz*, Ordensreform 197 f.

[57] „missionariorum regularium exemptiones ab ordinarii iurisdictione adstruuntur; principia nonnulla indicantur, quibus eorum dependentia a praelatis missionum determinatur" (Mansi 49, 1168 B).

[58] Man entschied, daß dies in den Bereich jener Detailregelungen gehöre, die nicht das Konzil, sondern die Propaganda treffen solle. Es wurden dann einige Beispiele von traurigen

die Frage, ob der Apostolische Vikar als apostolischer Delegat Streitigkeiten schlichten könne, „die zwischen den Missionen oder zwischen ihnen und dem orientalischen Klerus oder der Bevölkerung entstehen könnten". Hier wird wiederum deutlich, wie – bei der Zusammensetzung der Kommission verständlich – ausschließlich der Nahe Osten im Blick war. Valerga hob hervor, daß dies um so notwendiger sei, als der Rekurs nach Rom sehr lange dauere. Das Wohl der Missionen fordere, daß die Regularen in allen Dingen, die nicht die innere Disziplin ihres Ordens betreffen, dem Ordinarius unterstehen, natürlich mit der Möglichkeit des Rekurses nach Rom, aber ohne aufschiebende Wirkung. Im Jerusalemer Patriarchat sei seit 1850 auf Weisung der Propaganda eine solche Regelung in Gebrauch und habe sich bewährt. Die anderen Kommissionsmitglieder stimmten ihm grundsätzlich zu, wollten jedoch die Sache genauer bestimmen, wenn die Frage der Unterordnung der Missionare unter den Apostolischen Vikar behandelt werde[59].

Dies geschah jedoch wohl erst in der ersten Jahreshälfte 1870. Auf den Kommissionssitzungen vom 20. und 26. November wurden nur noch Einzelfragen behandelt. Am 20. November wurde auf Antrag von Valerga akzeptiert, daß die Apostolischen Vikare Visitationsrecht in den Kirchen der Regularen ebenso wie in denen der Weltpriester haben sollten[60]. Am 26. September kam das schwierige Problem des Konfliktfalles zwischen den Anordnungen des Ordensobern und des Apostolischen Vikars zur Sprache[61]. Valerga und die meisten anderen Kommissionsmitglieder gingen hier davon aus, daß die Pflichten des Apostolats und der Mission den monastischen des Ordensmannes vorangingen. Dagegen erhoben in der Kommission die beiden Jesuiten Martinov und Bollig und der Karmeliter Leonardo Valerga Einwände. Nun wurde der Vorrang des Gehorsams gegenüber dem Apostolischen Vikar mit dem öffentlichen Wohl der Mission und dem Auftrag des Papstes begründet[62]. Wenn auch hier nicht ganz deutlich wird, welche möglichen konkreten Konflikte hier anvisiert waren, so scheint es doch, daß die Fragestellung hier mehr von den Situationen monastischer oder halbmonastischer Orden her bestimmt war (also ob z. B. im Konfliktsfall bestimmte religiöse Übungen oder die Bedürfnisse des Apostolats vorgehen). Die Fragestel-

---

Konflikten zwischen Orden erwähnt, aber auch angeführt, daß Konkurrenz ein positiver Stimulans sein und Exklusivität nach dem Zeugnis der Geschichte zum Niedergang der Mission führen könne. Die Mehrheit war der Meinung, die Pluralität verschiedener Orden innerhalb derselben Diözese und auch in größeren Städten beizubehalten. Entsprechend wurde die weitere Frage, ob es sinnvoll sei, den einzelnen Orden spezifische Missionen je nach der spezifischen Eigenart des Institutes zuzuweisen, verneint, da eine solche spezifische Hinordnung auf bestimmte Missionen bei den irgendwie universal ausgerichteten Orden nicht gegeben sei (Mansi 49, 1051–53).

[59] Mansi 49, 1054 A–C.

[60] Ebd. 1128 D–1129 B.

[61] Ebd. 1129 C; *Ting Pong Lee* 129.

[62] „utpote quae ad publicum missionis bonum, et a Romano Pontifice ordinentur".

lung war hier also „Apostolat" oder „monastisches Leben"; so wurde sie wohl von Valerga aufgefaßt. Im Blickpunkt stand nicht so sehr der mögliche Konflikt zwischen Ordensgehorsam und bischöflichem Gehorsam, sofern beide apostolisch ausgerichtet sind, aber – z. B. bei Destinationen und Versetzungen – der Ordensobere die bessere persönliche Kenntnis des Betreffenden geltend macht. Gerade diese Sicht aber sollte dann später bei den Kritikern des Schemas im Vordergrund stehen. Und nicht zuletzt der Jesuitenorden hatte seit den dreißiger Jahren, als seine Mission wieder neu begann, eine Reihe von Konflikten erlebt, in welchen es um die schwierige Abgrenzung der Rechte von Kirchenobern und Ordensobern in den Missionen gegangen war[63].

Ein erstes Missionsschema wurde dann – wie die folgenden wahrscheinlich von Valerga selbst ausgearbeitet[64] – im November 1869 fertiggestellt und in der Kommissionssitzung vom 26. November vorgelegt[65]. Es enthielt nur ein Kapitel, jedoch schon die wichtigsten Aussagen des im folgenden zu behandelnden zweiten Schemas. In der Kommissionssitzung beschloß man, einen Passus über das Sprachenstudium der Missionare und einiges sonst anzufügen[66].

In einer Sondersitzung vom folgenden Tag, dem 27. November, an der die Kommissionsmitglieder Simeoni, Jacobini, Valerga, Piazza, Rosi und Capalti teilnahmen, wurde dann der Text des zweiten Missionsschemas fertiggestellt[67]. In 4 Kapiteln zeichnet es in erster Linie ein Missionarsbild. Die notwendigen geistlichen und sonstigen Qualitäten der Missionare werden gezeichnet, wobei auch auf die frühzeitige Kenntnis der Sprachen hingewiesen wird. Sie sollen sich möglichst den Sitten und Gebräuchen der Völker anpassen „salvis tamen hac in re apostolicae sedis decretis"[68] – wie aus der Adnotatio hervorgeht, ging es in dieser Klausel um Gehorsam gegenüber den römischen Entscheidungen im chinesischen und malabarischen Ritenstreit. Auch wird der Gehorsam gegen-

[63] Dazu: *J. A. Otto*, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan, Freiburg 1939, 272–277 (Konflikt der Jesuiten in der Kalkutta-Mission mit dem Ap. Vikar Carew und Weggang der Jesuiten), 369–372 (Konflikt mit Msgr. Besi in der Kiangnan-Mission in China), 504–520 (grundsätzliche Regelung der damit zusammenhängenden Fragen unter Roothaan); *A. Väth*, Die deutschen Jesuiten in Indien. Geschichte der Mission von Bombay-Puna 1854–1920, Regensburg 1920, 128–133 (Konflikt mit Meurin in Bombay).

[64] Dies scheint aus den Parallelen mit seinen eigenen Entwürfen hervorzugehen (*Ting Pong Lee* 114).

[65] Zusammenfassung bei *Ting Pong Lee* 112.

[66] Mansi 49, 1129 D.

[67] Ebd. – Dieses Schema, das *Ting Pong Lee*, 113 mit Anm. 25, unter den Entwürfen der Lateranbibliothek entdeckt hat und das von Dezember 1869 datiert ist, ist identisch mit dem Text von Mansi 53, 152–154. Von da aus ist die Frage, die von den Herausgebern des Mansi (ebd. 152 Anm. 1) offengelassen wurde, ob dieses Schema gegenüber dem ausführlicheren, das unter die Konzilsväter ausgeteilt und von ihnen kritisiert wurde, früher oder später sei, eindeutig im Sinne des „Früher" zu beantworten.

[68] Im endgültigen Schema „quin tamen limites Apostolicae Sedis iudicio definitos transgredi praesumant".

über der einheimischen staatlichen Gewalt hervorgehoben, ebenso wie die Pflicht, sich nicht bloß mit der Arbeit unter den Katholiken zu begnügen, sondern Ungläubige und Häretiker zum Glauben zu führen. Auch hier wird bereits bestimmt, daß die in der Mission wirkenden Ordensleute in allem, was das seelsorglich-apostolische Amt betrifft, dem Bischof oder Apostolischen Vikar unterstehen, in der Ordensdisziplin aber ihren Ordensobern. Im Konfliktsfall gilt das Prinzip des Vorrangs des kirchlichen vor dem Ordensgehorsam, so daß bei widerstreitenden Anordnungen die des Bischofs vorgeht. Diese beiden Prinzipien waren an sich nicht neu, sondern seit Jahrzehnten von der Propaganda eingeschärft, insbesondere in der Instruktion vom 30. September 1848[69]. Streitigkeiten unter Missionaren oder Orden sollen die Apostolischen Vikare oder Bischöfe sogleich schlichten, damit sie nicht zum Skandal werden; Appellationen nach Rom haben keine aufschiebende Wirkung.

Dieses insgesamt mehr pastoral und geistlich abgefaßte Schema wird nun im dritten, endgültigen Schema „de apostolicis missionibus“[70] grundlegend umgestaltet. Wohl sind die einzelnen Aussagen des zweiten Schemas beibehalten. Aber durch die Voranstellung eines eigenen, ganz neuen Kapitels über die Bischöfe und Apostolischen Vikare und die Einfügung juridischer Einzelbestimmungen wirkt es rechtlicher und mehr hierarchiezentriert, insgesamt auch kleinlicher.

Das neu eingefügte erste Kapitel über die Bischöfe und Apostolischen Vikare beginnt mit der Mission als päpstlichem Auftrag. Dabei sei es in letzter Zeit infolge verschiedener widriger Umstände nicht möglich gewesen, Diözesen zu errichten, so daß die Päpste Apostolische Vikare ernannt hätten; wo diese Schwierigkeiten jedoch nicht bestanden oder aufhörten, hätten sie darauf gedrungen, Diözesen zu errichten[71]. Es werden dann die Rechte und Pflichten der Apostolischen Vikare umschrieben. Dabei wird besonders auf die Pflicht zur Ausbildung eines einheimischen Klerus hingewiesen, welcher so auszubilden sei, „ut ad ecclesiastica quaevis munia obeunda idonei evadant“[72]. Dieser Hinweis auf die Formung eines einheimischen Episkopats wird in der Adnotatio eingehender begründet: denn dies sei die Tradition der Kirche; praktische Vorteile be-

[69] Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Rom 1907, I, 561 f.

[70] Mansi 53, 45–53.

[71] Diese Schwierigkeiten waren die im 17. Jahrhundert mit dem portugiesischen Padroado, als die Propaganda versuchte, in Indien und Ostasien einen einheimischen Klerus mit einheimischen Bischöfen aufzubauen. Auch im 19. Jahrhundert tendierte die Propaganda und insbesondere Kardinal Barnabò zur Errichtung der regulären Hierarchie in den Missionsländern, wie insbesondere Metzler (vgl. Anm. 2) für den Fernen Osten nachweist. Die Schwierigkeiten und Bedenken kamen hier von den Apostolischen Vikaren selbst, die z. T. die engere Abhängigkeit von Rom als Apostolischer Vikar regelrecht als Ideal ansahen. Tatsächlich wurde die reguläre Hierarchie mit Erzbistümern und Bistümern zuerst 1886 in Indien im Zuge eines Konkordats mit Portugal eingerichtet, dann 1891 in Japan, aber in China erst 1946!

[72] Mansi 53, 47 D.

stehen in der besseren Kenntnis der Sprache, der Kultur und Mentalität, in der leichteren Möglichkeit, in Verfolgungen unterzutauchen. Ausdrücklich geschieht unter Berufung auf die Dokumente der Anfangszeit der Propaganda eine Distanzierung von der Vorstellung des einheimischen Klerus als bloßer Hilfskraft in untergeordneter Stellung, wie es damals zumal in China die Realität war[73]. Dieser wohl mutigste Passus des Missionsschemas entsprach genau den Ursprungstraditionen der Propaganda; und doch sollte er auf scharfe Kritik stoßen. Weiter folgen nun die grundsätzlichen Passagen über die Unterordnung aller Missionare unter Bischof oder Apostolischen Vikar in allen seelsorglich-apostolischen Belangen, wenn auch unter grundsätzlicher Aufrechterhaltung der Exemtion der Orden[74]. Auch werden die Apostolischen Vikare aufgefordert, über die Aufrechterhaltung der Klausur in den Ordenshäusern zu wachen. Nach dem aus dem zweiten Schema übernommenen Satz über die durch den Apostolischen Vikar zu schlichtenden Streitigkeiten wird dann zusätzlich den Apostolischen Vikaren das Visitationsrecht in den Kirchen der Regularen ebenso wie in denen der Weltpriester, schließlich ein Aufsichtsrecht über die Verwendung von für die Missionen gegebenen Spenden und Almosen gegeben. Das Amt und die Titel von „Apostolischen Präfekten"[75] werden abgeschafft[76].

Das zweite Kapitel über die Missionare übernimmt wesentliche Passagen des zweiten Schemas, ergänzt jedoch durch juridische und wenig realitätsnahe Einzelbestimmungen: die Missionare sollen, außer im Notfall, möglichst nicht auf Einzelposten geschickt werden, sondern immer zu zwei oder drei sein; und auch für die kleinsten Missionsstationen, in denen nur zwei oder drei Missionare wohnen, gilt die Klausur.

Das dritte Kapitel handelt über die Mittel zur Unterstützung der Mis-

---

[73] „A fine autem quem ecclesia intendit longius abirent sacrorum antistites ac missionarii, qui ita excolendos et erudiendos susciperent indigenas, ut hi minoribus quidem sacerdotii officiis idonei evaderent, impares vero forent gravioribus atque etiam episcopalibus obeundis" (ebd. 54 D).

[74] Die Formulierung lautet „salvis tamen quoad regulares privilegiis atque immunitatibus, religiosis ordinibus ab apostolica sede concessis, quae servandae erunt ad normam iuris communis, et eatenus, quatenus decretis huius oecumenici concilii non adversantur" (ebd. 47 D). – Dies war dann für die Kritiker ein Anlaß darauf hinzuweisen, daß die „Salvis"-Formel durch den Hinweis auf die Beschlüsse dieses Konzils, wozu auch dieses Dekret gehören werde, wieder neutralisiert und damit faktisch doch die Exemtion abgeschafft werde.

[75] Es handelt sich nicht um Apostolische Präfekten im heutigen Sinne, die es noch nicht gab (*Ting Pong Lee* 116). Vielmehr sind damit Prälaten gemeint, die innerhalb der Missionen besondere Vollmachten über die Missionare ihres eigenen Ordens hatten und zugleich Ordensobere waren.

[76] Diese Frage war am 20. November 1869 in der Vorbereitungskommission behandelt, dort aber in einem ordensfreundlicheren Sinne entschieden worden. Man wollte zwar die Apostolischen Präfekten abschaffen, jedoch dort, wo in einem Vikariat bestimmten Orden gesonderte Missionsbezirke zugewiesen seien, einen Ordensobern einsetzen lassen, der unter dem Apostolischen Vikar den betreffenden Regularen in ihrem seelsorglichen Dienst vorsteht (Mansi 49, 1127). – Hier setzte also Valerga wieder nachträglich seine zentralistische und gegen die Autonomie der Orden gerichtete Linie durch.

sionen. Hingewiesen wird (aus dem zweiten Schema übernommen) auf die Missionsvereine, weiter auf die Notwendigkeit des Gebets, schließlich am Schluß auf das Anliegen der Bekehrung der Juden, wobei sich der Text bemerkenswerterweise jedes harten Wortes enthält.

Dieses Schema wird nun 8 Tage nach der feierlichen Verabschiedung der Konstitution „Pastor aeternus" über den Papst, am 26. Juli 1870, den noch in Rom anwesenden Konzilsvätern ausgeteilt, damit diese ihre schriftlichen Bemerkungen dazu einreichen.

III. Die Kritik der Konzilsväter

1. Die Beschneidung der Selbständigkeit der Orden

Es ist dies der Punkt, an dem sich die schärfste Kritik, ja die tiefgreifendste inner-ultramontane Kontroverse des 1. Vatikanums entzündet. Denn beide Richtungen, die Verfechter und die Kritiker dieser rigorosen Unterordnung der Regularen unter die Hierarchie, berufen sich auf typisch ultramontan-zentralistische Motive und Anliegen. Es sind insgesamt 16 der 35 Stellungnahmen, die diesen Punkt, z. T. in sehr scharfer und beißender Form kritisieren[77]; davon sind freilich nur drei keine Ordensleute. Am schärfsten drückt sich Augustiner-General Belluomini aus. Zu der hingeworfenen Bemerkung in der Adnotatio, die Missionen könnten ohne Regularen sein, nicht aber ein Apostolisches Vikariat ohne Vorsteher[78], meint er, wenn der Autor eine Missionsgeschichte schreiben wolle, ohne die Regularen zu erwähnen, könne er wohl gerade die Überschrift schreiben, aber nicht mehr. Zu allen Zeiten hätten die Regularen in den Missionen gearbeitet, und damals hätten die Missionen am meisten geblüht – jetzt aber seien die Apostolischen Vikare als letzte gekommen, ernten, was sie nicht gesät hätten, und wollten unrechtmäßigerweise die Rechte und Privilegien der Regularen usurpieren, die die Missionen mit ihrem Blute gepflanzt hätten[79]. Und Caixal y Estradé von Urgel richtet am Ende eines überlangen Exposé den beschwörenden Appell an die Konzilsväter, „von dem für die Missionen und die ganze Kirche verhängnisvollen und katastrophalen Akt abzustehen, der durch die äußerst un-

[77] Im einzelnen: Aggarbati v. Senigallia, selber Augustiner (Mansi 53, 87); Baillès v. Luçon (68 A/B); der Jesuitengeneral Beckx (136–141); der Augustinergeneral Belluomini (61–64); Bergeretti v. Naxos, selber Franziskaner-Reformat (94–96); Caixal y Estradé v. Urgel (117–133); Cesari, General-Abt der Cistercienser (101–104); Di Pietro v. Ostia und Velletri (149–151); Marangoni, Generalminister der Konventualen (69–71); Mondani, Serviten-General (109); Nicolaus a S. Johanne, Kapuzinergeneral (107–109); Kurienbischof Novella, selber Franziskaner-Reformat (96–98); Salvado v. Port Victoria in Australien, selber Benediktiner (104 f.); Trionfetti v. Terracina, selber Franziskaner-Observant und früher im Hl. Land (72–80); Zanoli v. Hupeh in China, selber Franziskaner-Observant (91–93); Zelli, Abt v. St. Paul vor den Mauern (81–83).

[78] Ebd. 58 B.

[79] Ebd. 63 C/D.

kluge Veränderung der bis jetzt bewahrten heilsamen und apostolischen Disziplin vollbracht würde – eine Veränderung, welche die Herzen der rechtdenkenden Bischöfe mit Trauer erfüllt"[80].

An *Einzelbestimmungen* sind es vor allem vier, welche auf Kritik stoßen:

1. Das Fehlen einer ausdrücklichen Sicherung, daß der Bischof oder Apostolische Vikar nicht einfach ohne Mitwirkung der Ordensobern einen Missionar zu einer Aufgabe destinieren oder versetzen kann. Eine solche ausdrückliche Sicherung fehlte; und es hatte in den vergangenen Jahrzehnten durchaus einzelne Fälle von Missionsobern gegeben, die durch Versetzungen über Ordensleute verfügten, ohne die zuständigen Oberen zu fragen. Augustinergeneral Belluomini sieht darin eine „Erdrosselung" der Regularen; wenn die Missionsobern die Regularen beliebig hierhin und dorthin schicken könnten, würden in kurzer Zeit die Ordenshäuser leerstehen. „Denn vielen Bischöfen liegt die Existenz der Ordensfamilien wenig am Herzen."[81] Die Ordensobern, so hebt Di Pietro hervor, kennen ihre Untergebenen mit ihren Fähigkeiten und Grenzen besser und haben oft ex informata conscientia nicht kommunikable Gründe, sie von bestimmten Posten zurückzuziehen[82]. Als positive Alternative wird demgegenüber vorgeschlagen, daß weder der Bischof noch der Ordensobere eine Destination ohne Zustimmung des anderen aussprechen kann[83].

2. Die statuierte Prävalenz des bischöflichen Gehorsams im Falle der Pflichtenkollision. Hier wird manchmal polemisch der „väterliche" Ordensgehorsam dem Gehorsam gegenüber dem Bischof gegenübergestellt[84]. Cistercienser-Generalabt Cesari weist auf die katastrophalen Folgen für die Ordensdisziplin hin: die einen halten sich dann an den Bischof, die anderen an den Ordensobern. Dieses Prinzip könne nur einer formulieren, der nie ein Kloster von innen gesehen hat; ein Minimum an Erfahrung genüge, diese Traumidee abzuschütteln[85].

3. Die den Apostolischen Vikaren zugeschriebene Vollmacht, Streit zwischen den Missionaren zu schlichten, ohne daß ausdrücklich Streitfälle zwischen Missionaren desselben Ordens (was ja bei den meist bestimmten Orden ausschließlich zugeschriebenen Missionsbezirken das Normale sein mußte) ausgenommen war.

4. Das unbeschränkte Aufsichtsrecht über die Kirchen der Regularen ebenso wie über die der Weltpriester und die finanzielle Rechenschaftsablage.

---

[80] Ebd. 132 D–133 A. [81] Ebd. 62 D. [82] Ebd. 151 D.

[83] So Bergeretti (ebd. 94 D–95 A), Nicolaus a S. Johanne (108 C/D), Mondani (111 A).

[84] So Trionfetti: „... et imperium amantissimi patris, qui eodem utitur victu, vestitu et cubiculo, cum imperio episcopi vel vicarii apostolici commutare" (ebd. 79 B). Belluomini: die Erfahrung zeige, daß die Regularen lieber die Stimme ihres eigenen Ordenshirten hören als die eines fremden (ebd. 64 C).

[85] Ebd. 103 B/C.

Diese Kritik läßt im wesentlichen vier Motivkomplexe erkennen:

1. Das spezifische Charisma der Orden werde durch eine solche totale Unterordnung zerstört. Es gebe in der Kirche verschiedene Gnadengaben, und die des Ordensklerus sei nicht identisch mit der des Weltklerus. „Nichts gegen die Waffen Sauls – aber mit ihnen hätte David nicht Goliath töten können. Ebenso erginge es den Ordensmissionaren, wenn ihnen die dem Bischof eigenen Waffen gegeben werden, die sie, an andere Waffen gewöhnt und für sie ausgebildet, nicht handhaben können. Durch solche Umstellungen wird also der Ordensgeist nicht voll bestehenbleiben."[86] Es ist ein extremer Ultramontaner wie Caixal y Estradé, selber nicht einmal Ordensmann, der diese beachtlichen Worte spricht. Speziell die innere Einheit und Geschlossenheit, die das Charisma der Orden ausmache und auch den Missionen zum Vorteil gereichte, kann dann, wie auch andere ausführen, nicht mehr gewahrt werden[87]. Die Ordenspriester müssen zwei Herren dienen; und es kommt zu Spaltungen in den Orden selbst, in denen eine Partei zum Bischof und eine zum Ordensoberen hält[88].

2. Die Identifikationsbereitschaft der Orden mit ihren Missionen als ihrem ureigenen Anliegen werde dadurch geschwächt und so den Missionen selbst ein immenser Schaden zugefügt. In die Missionen streben würden dann vorzugsweise unstete Subjekte, die der eigenen Ordensdisziplin und des Ordensgehorsams überdrüssig sind, deren aber gerade die Apostolischen Vikare kaum froh werden dürften[89].

3. Diese Maßnahme widerspreche dem Gebot kirchlicher Solidarität als oberstem Gebot des Konzils, da sie in einem Moment erfolge, da gerade die Regularen eine Haupt-Zielscheibe der Angriffe der Kirchengegner sind[90]. Hieße dies nicht – so pathetisch der Cistercienser-Generalabt Cesari – daß „die Hirten sich mit den Wölfen zusammentun, um die Schafe zu schlachten, gemeinsam Hand anlegen mit den Dienern des Bösen, um die Söhne der Heiligen zu verfolgen?"[91]. Sachlicher erinnert der Jesuitengeneral Beckx daran, daß die russische Regierung von 1817 bis 1865 immer wieder genau diese Unterstellung der Regularen unter die Bischöfe verlangt habe, worauf die Päpste konstant erwidert hätten „id fieri omnino non posse" – durch eine solche Entscheidung aber würde das Konzil dem Papst in den Rücken fallen und der russischen Regierung recht geben[92].

---

[86] Ebd. 134 B/C. [87] Aggarbati (ebd. 86), Beckx (138 C–139 A).

[88] Cesari (ebd. 103 B/C), Caixal y Estradé (129 B–D).

[89] So Belluomini (ebd. 64 C), Trionfetti (79 A/B), Cesari (103 B/C), Nicolaus a S. Johanne (107–09), Mondani (110 C), Caixal y Estradé (133 D–134 A), Beckx (139 D–140 A), Di Pietro (150 D–151 A).

[90] Zanoli (ebd. 91 D–92 A), Cesari (103 A), Mondani (110 D), Beckx (137 C/D).

[91] Ebd. 103 A.

[92] Ebd. 137 C/D. Auch Di Pietro verweist auf die Verteidigung der Exemtion gegen die russische Regierung (150 D).

4. Schließlich ein Argument, das seine Wirkung damals nicht verfehlen konnte: eine solche Entscheidung passe im Grunde zu episkopalistischen Tendenzen und stimme nicht mit der inneren Sinnrichtung der soeben verabschiedeten Papstdogmen überein[93]. Sowohl Cesari[94] wie Di Pietro[95] versäumen nicht, darauf hinzuweisen, daß Pius IX. in seinem Brief von 1865 an Erzbischof Darboy gerade die Exemtion der Orden gegen gallikanisch-episkopalistische Tendenzen in Schutz genommen hatte. Durch die exemten Orden werde den Gläubigen einmal die Iurisdictio immediata des Papstes konkret vor Augen geführt, so daß die Abschaffung der Exemtion größere ortskirchliche Geschlossenheit mit Lockerung des universalkirchlichen Zusammenhalts erkaufe[96]; dann sind sie selber die stärkste Schutzwehr des Papsttums gegen gallikanische Tendenzen, so daß die Konzilsväter mit der Abschaffung der Exemtion „mit eigenen Händen die Vorwerke des Vatikans schleifen würden"[97]. Am schärfsten argumentiert Caixal y Estradé: In einem überlangen geschichtlichen Rückblick sucht er nachzuweisen, daß sich die Abschaffung der Exemtion auf ein häretisches Prinzip stütze und zur Häresie führe: nämlich auf das angebliche göttliche und eigene und volle Recht der Bischöfe, ihre Kirche mit ordentlicher und unmittelbarer Jurisdiktion zu regieren, was durch die Privilegien und Exemtionen der Regularen eingeengt werde. So werde ständig von Thomassin über die Jansenisten bis zu Van Espen, Febronius, Eybel und die Synode von Pistoia argumentiert. Umgekehrt sei die Exemtion von Cluny an immer mit der ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt des Papstes begründet worden. Ja, die eigentliche Wurzel des Gallikanismus sei nicht das Abendländische Schisma, sondern der Kampf von Bischöfen gegen die Privilegien der Regularen, wie sich überdeutlich bei Wilhelm von St. Amour im Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts zeige, der zuerst (sic!) die „gallikanischen" Prinzipien der Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung als Un-Überspringbarkeit aller hierarchischen Instanzen voll entwickelt habe. Ferner hebt er hervor, daß gerade die Orden immer wieder Institutionen der inneren Freiheit und Beweglichkeit der Kirche gewesen seien. Sie seien es gewesen, die immer wieder im Laufe der Geschichte der Kirche neue Aufschwünge gegeben und in Zeiten des Verfalls oder der Häresie für sie eingestanden sind. Es seien Ordenspriester gewesen, die

[93] Trionfetti (ebd. 79 B/C), Cesari (103f.), Caixal y Estradé (117–133), Beckx (138 D, 140 B/C), Di Pietro (150 D).

[94] Ebd. 103 C/D.

[95] Ebd. 150 D.

[96] So Beckx: Die angestrebte größere Einheit auf Ortsebene würde gerade die Bindung an den Papst zurücktreten lassen. Bisher sei durch die Dualität von Bischof und Ordensoberem den Ungläubigen und Häretikern klar geworden, daß niemand ihr höchster Leiter sei als der Papst; wenn jetzt die ganze Gewalt im Bischof konzentriert sei, „wird die Majestät des höchsten und universalen Hirten verdunkelt, seine höchste Gewalt der unmittelbaren Jurisdiktion über die ganze Herde verdeckt" (138 D).

[97] Cesari (ebd. 103 D).

immer wieder den Mut und die innere Unabhängigkeit hatten, gegen Jansenismus, Gallikanismus und gegen das Staatskirchentum einzustehen, während Weltpriester viel abhängiger von der Krone waren. Gerade die Geschichte des Kampfes gegen die Gesellschaft Jesu in Spanien und die Austreibung der Jesuiten liefere hier den traurigen Beleg[98].

Der Jesuitengeneral Beckx weist auch noch darauf hin, daß die Bischöfe schließlich in den Domkapiteln ein Gegengewicht und eine gewisse Schranke gegen Machtmißbrauch haben. Dies fehle aber bei den Apostolischen Vikaren, die zudem manchmal noch jung und unerfahren und von mehr Eifer als Kenntnis seien. Erst recht wenn sie selber keine Ordensleute seien und ohne Kenntnis des Geistes und spezifischen Charakters eines solchen Institutes, sei eine solche in der Hand des Apostolischen Vikars allein konzentrierte Gewalt äußerst gefährlich[99]. Es ist anzunehmen, daß Beckx hier sowohl die bitteren Erfahrungen in der Kalkutta-Mission unter dem Apostolischen Vikar Carew (seit 1839), einem irischen Weltpriester, vor Augen hatte, die 1845 zum Weggang der Jesuiten führten[100], wie auch den Konflikt mit Msgr. Besi in der Kiangnan-Mission von 1842 bis 1848[101]. Zanoli von Hupeh schlägt deshalb vor, einen Missionsrat aus Welt- und Regularklerus zu bilden, analog den Domkapiteln bei den Bischöfen, den der Apostolische Vikar in allen wichtigeren Angelegenheiten hören solle[102].

Es gibt aber auch zwei Stimmen, die diese Unterordnung im Interesse der Einheit der Mission voll begrüßen. Es sind die von Erzbischof Spaccapietra von Smyrna[103] und noch mehr von Faurie von Kweitschou[104] von den Pariser Missionaren. Letzterer geht sogar noch weiter. Er möchte auch zusätzlich bei der Ausbildung des einheimischen Klerus die Verpflichtung der Missionare unterstreichen, einen einheimischen *Welt*klerus auszubilden. Ja, es solle den Regularen nicht gestattet sein, alle in ihre Reihen aufzunehmen, die sie wollen, sondern nur solche, die außer-

[98] Ebd. 117–133.
[99] Ebd. 139 B/C.
[100] Dazu *Otto* 272–277. Das Ideal Carews war der total vereinheitlichte Klerus, bei dem das Volk überhaupt keinen Unterschied zwischen Jesuiten, anderen Ordensleuten und Weltpriestern wahrnehmen sollte. Dies ist aus den speziellen Verhältnissen der indischen Mission zu verstehen: in der Situation des „goanesischen Schismas" sollten die Propaganda-Priester durch Disziplin und Uniformität wirken; außerdem hatte er es mit einem national gemischten Missionskörper zu tun, den er zu vereinheitlichen gedachte. So suchte er ohne die Obern über die einzelnen Jesuiten zu verfügen und Destinationen zu erteilen. Die Jesuiten durften in ihrer Pfarrkirche nicht einmal eine Marianische Kongregation gründen; ihrem Kolleg wurde durch ein Diözesankolleg Konkurrenz gemacht. – Erst 1859 übernahmen die Jesuiten wieder die Kalkutta-Mission.
[101] Ebd. 369–372. Es waren diese Erfahrungen, die in Propaganda und Ordensleitung dazu führten, in den SJ-Missionen Jesuitenbischöfe als Regelfall zu akzeptieren, was an sich dem Sondergelübde der Professen widersprach.
[102] Mansi 53, 93 A.
[103] Ebd. 145.
[104] Ebd. 143 f.

gewöhnliche Zeichen der Berufung zeigen, und nur mit der Erlaubnis des Apostolischen Vikars; oder das Konzil solle festlegen, daß die Ausbildung eines einheimischen Ordensnachwuchses nur erlaubt sei, wenn der Weltklerus bereits genüge und Regularen nur als Hilfspriester (sic!) benötigt werden. In dieser Intervention spiegelt sich der Einwand vieler Pariser Missionare, daß die Ordensmissionare, anstatt einheimische Diözesanpriester auszubilden, in den Missionen nur auf den eigenen Ordensnachwuchs bedacht seien – „Monachi monachos gignunt", so formulierte Msgr. Bonnand von Pondichéry in Indien diesen Vorwurf[105]. Dies betraf insbesondere das umstrittene Verhalten der Jesuiten in der Madurai-Mission, die bewußt dem Bemühen um den eigenen Ordensnachwuchs Vorrang gaben, um dadurch für den zukünftigen indischen Weltpriesternachwuchs Qualitätsmaßstäbe zu setzen[106].

2. *Der einheimische Episkopat*

Die Zulassung einheimischer Priester zum Episkopat war von der Propaganda im 17. Jahrhundert begonnen, dann aber nicht fortgesetzt worden[107]. Einen neuen vorsichtigen Anlauf wagte die Propaganda unter Gregor XVI. durch die Instruktion „Neminem profecto" von 1845. Die römischen Vorstöße zerschlugen sich jedoch infolge des Widerstandes der Missionare. Emanzipationsbestrebungen speziell unter einheimischen Priestern in China und die dadurch hervorgerufenen Aversionen der europäischen Missionare führten dazu, daß die Propaganda nicht mit Entschiedenheit diese Linie weiter verfolgte, sondern auch Initiativen im Stich ließ, die mit diesen Prinzipien ernst machen wollten, wie die des Lazaristen und China-Missionars Gabet[108]. Der einzige Präzedenzfall von zwei einheimischen Apostolischen Vikaren in Ceylon endete bezeichnenderweise 1857 damit, daß der zweite Pius IX. um einen Europäer als Nachfolger bat, da nur ein solcher bei der britischen Kolonialmacht das für einen Bischof erforderliche Prestige besitze[109].

Diese Bedenken spiegeln sich auch jetzt in den Reaktionen auf die For-

---

[105] *F. Coutinho,* Le régime paroissial des diocèses du rite latin de l'Inde, Löwen 1958, 217–220.

[106] Darüber *Otto* 207–218.

[107] Es waren damals der Inder Matthäus de Castro (1637 Bischof und Apostolischer Vikar v. Idalkan), auf den noch zwei andere indische Bischöfe folgten, und der Dominikaner und Halbchinese Lo-Wen-tsao (Gregor Lopez) in China (1684 geweiht). Vgl. *J. Schmidlin,* Der erste einheimische Bischof und Apostolische Vikar Indiens: ZM 27 (1937) 243–250; *G. Ghesquière,* Mathieu de Castro, Premier Vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propaganda à ses débuts, Löwen 1937; *K. Müller,* Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus, in: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, hsg. v. J. Metzler, Bd. I/1, Freiburg 1971, 538–557.

[108] *G. B. Tragella,* Le vicende di un opusculo sul clero indigeno e del suo autore, in: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für L. Kilger, Beckenried 1950), 189–202.

[109] *A. Huonder,* Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, 263.

derung des Schemas wider, dem einheimischen Klerus auch Zugang zu den kirchlichen Führungsstellen zu gewähren. Drei Konzilsväter äußern ausdrücklich Kritik. Zanoli von Hupeh bringt speziell die chinesische Erfahrung zur Sprache: durch einen solchen Passus würden speziell beim chinesischen Klerus unerfüllbare Erwartungen und Aufsässigkeit erzeugt. Eine ähnliche Wirkung habe bereits „Neminem profecto" gehabt: damals hätten die chinesischen Priester in drei Missionen versucht, alle europäischen Missionare zu verdrängen; und eine solche Tendenz stecke auch gegenwärtig in manchen Priestern. Man sei in China noch weit davon entfernt, daß die Chinesen die Leitung der Kirche in die Hand nehmen könnten; und manche Chinesen selbst urteilten, das Christentum würde dort ohne die Missionare kaum 40 oder 50 Jahre bestehenbleiben. Es gehe nicht darum, daß die europäischen Missionare den einheimischen Klerus auf den Status eines Hilfsklerus herabdrücken wollten. Aber die chinesische Kirche liege noch gewissermaßen in der Wiege, bedürfe des Erziehers, und der einheimische Klerus sei in derselben Lage wie das Volk, nämlich „pusillus et modicae fidei". Die europäischen Missionare aber seien, solange die Chinesen ihre Kirche nicht selbst leiten können, ihre Lehrmeister; und die einheimischen Priester müßten unter ihrer Hut bleiben. Wenn diese natürliche Ordnung umgekehrt werde, sei es um Friede, Eintracht und vielleicht um den Glauben selbst in jenen Regionen geschehen[110]. Die Furcht, daß durch eine solche konzilsöffentliche Aussage Emanzipationsbestrebungen im chinesischen Klerus Vorschub geleistet wird, leitet auch Novella: er möchte deshalb einen solchen Passus nicht im Konzilsdekret unterbringen, sondern außerhalb des Konzils den Apostolischen Vikaren entsprechende Anregungen mit auf den Weg geben lassen[111]. Grundsätzlich sehr skeptisch gegenüber dem einheimischen Klerus ist weiter Spaccapietra. Die tägliche Erfahrung zeige jedenfalls, daß es weder leicht noch von Nutzen sei, allzu viele Einheimische zu weihen. Er verweist auf betrübliche Erfahrungen mit Klerikern, die, in Europa ausgebildet, zu Hause schnell wieder „in die Laster ihrer Landsleute zurückfallen". Es stehe außer Zweifel, daß die einheimischen Priester, sich selbst überlassen und ohne die Stütze der europäischen Missionare in der Seelsorge nichts leisten; als Minderjährige bedürften sie gewissermaßen der Obhut und Leitung, damit sie nicht vom rechten Wege abirren. Wenn von den Verfechtern des einheimischen Klerus auf das Beispiel der Urkirche verwiesen werde, dann dürfe man nicht vergessen, daß dies eine außergewöhnliche Zeit war, in der Gott durch viele Wunder die Ausbreitung des Glaubens unterstützt habe und es auch vorkam, daß die ersten Glaubensboten Neophyten gleich nach der Taufe zu Bischöfen bestimmten. Wer wolle sich herausnehmen, so etwas zu

[110] Mansi 53, 92 B–D.
[111] Ebd. 96 C/D.

wiederholen? Er wolle damit nicht überhaupt gegen den einheimischen Klerus sprechen und auch nicht sagen, daß die Bischöfe und Apostolischen Vikare sich nicht intensiv um die Ausbildung eines solchen bemühen sollten. Nur sollten die Bischöfe nicht meinen[112], ihrem Amt entsprochen zu haben, wenn sie allzuleicht solchen, die aus Ehrgeiz einen höheren Status erstreben, wie dies in den Missionen nicht selten vorkomme, die Hände auflegen. Wenn Paulus sage, daß dies nicht „vorschnell" geschehen solle, sei dies besonders für die Mission aktuell. Die europäischen Missionare könnten im Falle des Versagens zurückgerufen werden – wie aber begegne man den Skandalen einheimischer Priester?[113]

Zwei andere Stimmen äußern sich nicht ganz so abweisend, warnen nur allgemein vor Voreiligkeit in der Zulassung zu den Weihen, betonen, daß sehr nach Ländern zu differenzieren sei, und legen im übrigen das Hauptgewicht auf die Einrichtung von Schulen zur Ausbildung der Jugend in der christlichen Lehre, was die wichtigste Voraussetzung für das Fernziel eines voll gleichrangigen einheimischen Klerus sei. Es sind der Jesuitengeneral Beckx[114] und Di Pietro[115].

Übrigens wurde auch in den Zusammenkünften der chinesischen Missionsbischöfe über die Stellung des chinesischen Klerus diskutiert, der damals mit etwa 200 Priestern zahlenmäßig ebenso stark war wie die europäischen Missionare. Wenn hier auch keine Einigkeit bestand, so überwog doch die Tendenz, ihn eher niederzuhalten: man beschloß, die Propaganda zu bitten, in ihrer Korrespondenz mit chinesischen Priestern „zurückhaltend in Ehrentiteln zu sein, und sie als Schüler und Söhne, nicht als Gleichgestellte und Brüder zu behandeln"[116].

Diese Haltung blieb bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die ganz überwiegende und vorherrschende unter den Missionaren. Bis zu den ersten Anfängen eines einheimischen Episkopates sollte noch über ein halbes Jahrhundert verstreichen. Sieht man von den unierten „Thomas-Christen" in Südindien ab, die seit 1896 einheimische Bischöfe erhielten, so blieb es Pius XI. vorbehalten, seit 1923 in Indien und 1926 in China mit dem einheimischen Episkopat zu beginnen.

3. Andere Fragepunkte

Bestimmte sehr wenig realistische Einschärfungen der Ordensdisziplin stießen ebenfalls auf Kritik. So die Warnung vor Einzelposten, die, wie zwei Apostolische Vikare aus dem Balkan und einer aus China ausführen, an den seelsorglichen Notsituationen vorbeigehe. Kraljevic von Herzegovina und Pooten von Antivari-Skutari halten diese Bestimmung für undurchführbar, da bei ihnen die allermeisten Pfarreien von Franziskanern versehen werden und weder die verfügbare Zahl so groß ist, daß

[112] „ne arbitrentur" wohl zu lesen statt „se arbitrentur" im Text.
[113] Ebd. 146 f. [114] Ebd. 141 D. [115] Ebd. 151 B. [116] *Wei Tsing-sing* 517.

man überall mehrere hinschicken kann, noch auch die Geldmittel der Gläubigen für den Unterhalt von mehr als einem reichen[117]. Zanoli von Hupeh wendet ein, die meisten Missionare in China müßten das ganze Jahr hindurch umherreisen, um ihre verstreut wohnenden Christen zu besuchen; sie wohnen auch zwei, drei oder mehr Tagereisen von dem nächsten Mitbruder entfernt. Sie zu zwingen, zusammenzuziehen, sei gleichbedeutend damit, daß man soundsoviel christliche Gemeinden des priesterlichen Beistands beraube. Außerdem sei dies kostspieliger: meist geben die Christen ihre Gaben in der Hoffnung auf Beistand in der letzten Stunde; diese Hoffnung aber entschwinde, wenn der Missionar weit weg wohnt[118].

Noch unrealistischer wird die Durchführung strenger Klausurbestimmungen in den Missionsstationen, in denen die Leute in allen möglichen Anliegen zum Missionar ins meist sehr kleine Haus kommen, erachtet, so von Sillani von Colombo (Ceylon)[119], Zanoli von Hupeh[120], Novella[121], Generalabt Cesari[122] und Caixal y Estradé[123].

Es werden auch einige neue Themen angesprochen. Elder von Natchez (USA) wünscht eine rationalere Verteilung der für die Missionen bestimmten Gelder. Dazu bedürfe es einer internationalen und nicht auf spezielle Missionsfelder spezialisierten Gesellschaft, und zwar unter Leitung von Laien: letzteres einmal wegen der notwendigen Aktivierung der Laien für die Belange der Kirche, dann weil sich hier die notwendige Kompetenz in der Finanzverwaltung finde, schließlich um dem üblen Eindruck vorzubeugen, der Klerus sei hinter dem Geld her. Diese Gesellschaft solle vor allem den ärmeren und sonst vernachlässigten Missionaren Hilfestellung leisten; sonst hänge alles an den besseren oder schlechteren Beziehungen[124]. Spezielle Probleme der orientalischen Kirchen werden von dem koptischen Bischof Bsciai sowie den armenischen Bischöfen vorgebracht. Bsciai wünscht ein Monitum gegen die Latinisierungstendenzen mancher Missionare im Nahen Osten[125]. Eine ähnliche Klage bringen auch die armenischen Bischöfe vor: in manchen Schulen lateinischer Missionare würden die Kinder der östlichen Spiritualität entfremdet, lernen die westliche Sprache und Kultur und den Katechismus ebenfalls in dieser Sprache und nicht in der eigenen. Es müsse bestimmt werden, daß in diesen Schulen die Muttersprache und der Religionsunterricht in der Muttersprache gepflegt werden[126]. Auch halten die Bischöfe es für unbedingt notwendig, das Verhältnis zwischen Apostolischen Delegaten und östlichen Patriarchen zu behandeln[127].

---

[117] Mansi 53, 85 D und 86. [118] Ebd. 93 D–94 A. [119] Ebd. 90.
[120] Ebd. 94 A–C. [121] Ebd. 97 A–C. [122] Ebd. 101 D.
[123] Ebd. 134 f. [124] Ebd. 64 f. [125] Ebd. 81 C.
[126] Ebd. 114 B/C, 116 A/B. – Ähnliche bzw. noch schärfere Klagen speziell gegen die im Libanon wirkenden Jesuiten finden sich im Postulat des Erzbischofs Aun v. Beirut vom 12. 3. 1870 (ebd. 543–547).
[127] Ebd. 117 A–C.

Die Frage des Verhältnisses der Missionare zur Politik kommt zur Sprache bei Faurie von Kweitschou. Ausdrücklich unter Berufung auf die Propaganda-Instruktion von 1659[128] möchte er den Missionaren verbieten: 1. jegliche Einmischung in die Politik, selbst bei sicherer Hoffnung, dadurch der Ausbreitung des Glaubens zu dienen; 2. jegliche Form von Handel und Besitz von Immobilien; 3. keine Anwendung von Gewalt zur Disziplinierung der Gläubigen oder Bekehrung von Ungläubigen[129]. Auch wünscht er eine ausdrücklichere Einschärfung des Ritenverbotes[130]. Man muß wohl hier sagen: gutgemeinte Ratschläge, in ihrem Anliegen auch durchaus aktuell, aber doch ohne Übersetzung in den Kontext von 1870 die Probleme des 17. und nicht des 19. Jahrhunderts ansprechend! Denn was hieß „Einmischung in die Politik" im Zeichen der europäischen Kolonialherrschaft, der Konsulargerichtsbarkeit und speziell des französischen Missionsprotektorates in China, anders als in der Zeit, da die Jesuiten in Japan am Hofe der Daimyos oder eines Toyotomi Hideyoshi oder in China am Hofe der Ming- und Mandschu-Kaiser versuchten, ihren Einfluß für die Mission geltend zu machen? Welche Formen von „Gewalt" wurden in den Missionen des 19. Jahrhunderts ausgeübt? Die aktuellen Probleme des 19. Jahrhunderts werden hier nicht mit Namen genannt, insbesondere das französische Protektorat in China, mit dem Faurie doch zu tun hatte. Aber gerade in dieser Beziehung forderte die Versammlung der chinesischen Apostolischen Vikare, deren Sekretär Faurie war, von der französischen Regierung noch weitergehende Rechte[131].

Andere Vorschläge betrafen die Klärung der leidigen Padroado-Frage[132], die Einführung eines eigenen Missionarseides am Petrusgrab zu Rom[133], eine größere Wachsamkeit gegen das Drängen unsteter Subjekte in die Mission[134], schließlich (so mehrfach) eine ausdrückliche Erwähnung des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung[135].

Insgesamt kommt man nicht um die Feststellung herum, daß das Missionsdekret die aktuellen Missionsprobleme des 19. Jahrhunderts verhältnismäßig wenig berührt. Weitgehend gibt es die traditionellen Mahnungen der Propaganda seit ihrer Gründungszeit wieder, auch mit

---

[128] Sie ist abgedruckt zuletzt in: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, hsg. v.J. Metzler, Bd III/2 (Freiburg 1976), 696–704; die einschlägigen Passagen über Politik ebd. 702.

[129] Mansi 53, 143 D.

[130] Ebd. 144 B.

[131] *Wei Tsing-sing* 511–514, 518 f.

[132] Sillani v. Colombo (Mansi 53, 89).

[133] Manetti, Apostolischer Administrator v. Subiaco (ebd. 111–113).

[134] Spaccapietra (ebd. 147 f.).

[135] Eine solche Empfehlung wird auch in einem Postulat von 110 Konzilsvätern aus dem ganzen Bereich der Propaganda gefordert (ebd. 461 f.).

ihren durchaus positiven und (aus heutiger Sicht) „progressiven" Aspekten wie der Forderung nach dem einheimischen Episkopat. Bestimmte neue Chancen für die Mission, die sich im 19. Jahrhundert auftun, werden im Dekret gesehen und berührt, insbesondere das Engagement des katholischen Volkes für die Mission in den Missionswerken. Es muß jedoch auffallen, daß ein so wesentliches Novum wie die Präsenz der Missionsschwestern, die jetzt den Missionen durch ihren caritativen Einsatz das Gepräge gab, nachdem bis zum 18. Jahrhundert Mission praktisch ausschließlich „Männersache" gewesen war, weder im Dekret noch in den Stellungnahmen der Konzilsväter irgendwie Erwähnung findet. Gleichfalls hat man hier wie dort den Eindruck, als seien es nur die alten Orden und die Pariser Missionare, die in den Missionen wirken. Die vielen neuen, speziell den Missionen gewidmeten Genossenschaften, die bis dahin schon entstanden oder im Entstehen begriffen waren, finden praktisch kaum Beachtung. Erst recht wird das Problem des Verhältnisses zu den Schutzmächten nicht angegangen, obgleich Valerga im Blick auf den Orient hier einige sehr kritische Bemerkungen gemacht hatte.

Von gewisser Bedeutung ist dagegen die „inner-ultramontane" Diskussion über das Verhältnis der Orden zu den Apostolischen Vikaren wegen ihrer ekklesiologischen Relevanz. Was letzten Endes dabei zur Debatte stand, betraf die Funktion des Papsttums und des päpstlichen Primates. Es ging um jene Frage, die auch im Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts diskutiert wurde und jetzt, wenn auch in zeitbedingter ultramontaner Perspektive, von neuem aufbrach: ob der päpstliche Primat bloß als Garantie und letzte Aufgipfelung von hierarchischer Ordnung und einer absoluten Einheitlichkeit zu verstehen sei, oder nicht auch wesentlich als Ermöglichung charismatischer Vielheit, Freiheit und Beweglichkeit über ortskirchliche Verengungen und Abhängigkeiten hinaus. Es ist dies eine Frage, die wohl nach wie vor von aktueller Brisanz ist, nicht zuletzt angesichts der heutigen weitgehenden Beschneidung der Autonomie der Orden, wie sie damals einen Ultramontanen wie Caixal y Estradé zu hellem Zorn gereizt hätte!

ThPh 63 (1988) 370–382

Vom literarischen Diskurs zum christlichen Aufruf

Überlegungen zum ersten Teil der von Pascal provisorisch geordneten „Pensées"

Von Peter Grotzer

> Es gibt Licht genug für die, die nichts sehnlicher wünschen als zu sehen, und Dunkel genug für die, die in einer entgegengesetzten Verfassung sind (*Laf.* 149, *Br.* 430, *Ch.* 483).[1]

Vorbemerkungen

Blaise Pascal ist einer der wenigen Autoren der Weltliteratur, der von Mathematikern, Naturwissenschaftern, von Christen und Skeptikern, von Literaturwissenschaftern wie von Philosophen und Theologen gleichermaßen ernst genommen wird. Sein wohl bekanntestes „Werk" sind die im Verlauf der Jahrhunderte in Frankreich immer wieder nach neuen Prinzipien edierten „Pensées", die bis Ende 1987 in der von Zacharie Tourneur (1938) und Louis Lafuma (1951) philologisch fundierten Anordnung in keiner deutschen Ausgabe zu lesen waren. Der folgende Beitrag soll zeigen, wie der erste Teil von Pascals „Apologie" eine einigermaßen zusammenhängende Lektüre erlaubt und welches Konzept den anthropologischen Teil des geplanten Werks bestimmt; was dabei besonders auffällt, ist der in vielen Fragmenten bis in die Einzelheiten reflektierte Umgang mit der Sprache, dem sich die Übersetzer immer wieder neu anzunähern versuchen.

Das Motto zu meinem Versuch, einige von Pascals „Pensées" in der von ihm mit großer Wahrscheinlichkeit im Jahre 1658, d. h. vier Jahre vor seinem Tod hergestellten Ordnung zu lesen, schließt eine Reihe von Notizen mit der Überschrift A P. R. ab, was man heute mehrheitlich als A Port-Royal[2] liest, in der Annahme, es handle sich um die Unterlagen zu einem Vortrag, den Pascal zwischen Mai und November 1658 vor seinen in Port-Royal versammelten Freunden hielt. Der über sechs Druckseiten umfassende Aufriß leitet die zweite Serie der von ihm zusammengestellten Fragmente ein

---

[1] *Laf.:* Zählung der Fragmente nach *Louis Lafuma*, vgl. seine Ausgabe der „Œuvres complètes" in L'Intégrale, Paris: Le Seuil 1963; die „Pensées" auch als Taschenbuch in der Collection Points beim gleichen Verlag, 1962. Weiterentwickelt und ausführlich dokumentiert in der zweibändigen Taschenbuch-Ausgabe von Michel Le Guern (Paris, Folio 936/937). Die erste deutsche Ausgabe in dieser Anordnung ist Ende 1987 im Verlag Philipp Reclam jun. in Leipzig erschienen, übersetzt von *Ulrich Kunzmann*. Außerhalb der DDR als Röderberg-Taschenbuch, Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln. Auf die Qualität dieser Übersetzung komme ich in anderem Zusammenhang zurück. Sie wurde hier, mit Ausnahme von Laf. 68, nicht berücksichtigt.

Br.: Zählung nach *Léon Brunschvicq*, Œuvres complètes, Paris: Hachette 1904–1914, seither in zahlreichen Auflagen unter dem Titel „Pensées et opuscules", auch als Livre de Poche 823 und GF 266. Gleiche Zählung in der deutschen Übersetzung von *Ewald Wasmuth*, unter dem Titel „Über die Religion und über einige andere Gegenstände" (Pensées), Heidelberg: Lambert Schneider ^{8}1978 (Neudruck der fünften, vollständig neu bearbeiteten und textlich erweiterten Auflage von 1954; erste Auflage 1937). Eine neue Ausgabe ist in Vorbereitung.

Ch.: Zählung nach *Jacques Chevalier*, Œuvres complètes, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1954. Gleiche Zählung in der deutschen Ausgabe der „Pensées" von *Hans Urs von Balthasar*, Schriften zur Religion, Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. Die deutschen Zitate stammen i. d. R. aus dieser Ausgabe. Es handelt sich um die 24. deutsche Übersetzung!

[2] *Pol Ernst* hat andere Lesearten vorgeschlagen: „Apologie à Port-Royal", „Apologie pour la Religion", „Apologie: Prosopopée de la Religion". Vgl. Anm. 11.

(vgl. den Anhang) und stellt die „Logik" seiner „Ordnung" in Frage. Filleau de la Chaise berichtet in seinem „Discours sur les Pensées de Pascal" darüber (erschienen 1672 in Paris)[3]. Wenn Pascal von jenen spricht, „welche nichts sehnlicher wünschen als zu sehen", dann geht es ihm um den christlichen Glauben an einen Gott, der zwar den Menschen entgegengekommen, aber ihnen nie verfügbar ist. Pascal will eine tiefe Einsicht und Glück vermitteln; welchen Weg er dabei 1658 zu beschreiten gedachte – davon soll hier die Rede sein.

Er geht aus von unserer Seinslage und findet, sie sei nicht glücklich, weil wir unfähig sind, den Tod und unsere Unwissenheit zu überwinden. Besonders deutlich erscheint die „misère" in einem Text, den er eigenartigerweise selbst nicht ins entsprechende Bündel integrierte:

> Elend. – Das einzige, was uns über unser Elend hinwegtröstet, ist die Zerstreuung, und dabei ist sie unser größtes Elend. Denn dies hindert uns am meisten, an uns selber zu denken, und führt uns unmerklich dazu, uns zu verlieren. Ohne sie wären wir im Überdruß [ennui] gefangen, und dieser würde uns anstacheln, ein zuverlässigeres Mittel zu suchen, ihm zu entkommen. Aber die Zerstreuung vergnügt uns und geleitet uns unmerklich bis hin zum Tod (*Laf.* 414, *Br.* 171, *Ch.* 217).

Licht und Dunkel, sehen wollen und nicht sehen wollen, Glück und Elend, Überdruß und Zerstreuung: diesen gegensätzlichen Begriffen begegnen wir in den „Pensées" oft, und zwar in einer spannungsvollen Polarität. Solche Gegensatzpaare sind vor allem für jene aufschlußreich, welche die „Pensées" als „Texte" lesen, wie Pascal sie selbst, wohl im Sinne einer ersten Bilanz, provisorisch zusammengestellt hat. Dank den Arbeiten von Zacharie Tourneur und Louis Lafuma[4] kann diese Reihenfolge heute nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt werden; sie wird ohne Zweifel auch von Jean Mesnard in der längst erwarteten neuen Pascal-Ausgabe übernommen werden, von der bis heute lediglich zwei Bände vorliegen[5].

Mein Entschluß, den Gedankengängen Pascals auf diesem Weg nachzuspüren, beruht auf einer philologischen Überlegung, welche die Philosophen, Theologen und vor allem die deutschen Herausgeber bis 1987 nicht teilten. Wasmuth hielt sich an die Ord-

---

[3] Pléiade-Ausgabe (vgl. *Ch.*, Anm. 1), 1474–1501. Erste Publikation: Paris: chez Guillaume Desprez 1672. Leider gegenwärtig m.W. in keiner deutschen Ausgabe verfügbar; soll im Band 4 der von K. A. Ott vorbereiteten Werkausgabe bei Lambert Schneider erscheinen. Es wird angenommen, daß die nachträgliche Zusammenfassung [?] des Vortrags durch Filleau de la Chaise ursprünglich als Vorwort zur ersten Ausgabe der „Pensées" gedacht war (Edition de Port-Royal, Paris 1670; von dieser ersten, allerdings sehr unvollständigen und fehlerhaften Ausgabe erschienen zwei deutsche Übersetzungen: Augsburg 1710 und Bremen 1777; jetzt als Nachdruck im Georg Olms Verlag, Hildesheim); wurde aber dann durch das Vorwort von Pascals Neffen Etienne Périer-Pascal ersetzt. An der Vorbereitung der Edition de Port-Royal in den Jahren 1667–1668 waren beteiligt: der Duc de Roannez, seine Freunde Filleau de la Chaise und Goibaud du Bois, Arnauld und Nicole, Etienne Périer, der Comte de Brienne. Auf der sog. Ersten Kopie, welche die Ordnung der „Pensées" durch Pascal widerspiegelt, sind Korrekturen von Arnauld, Nicole und Etienne Périer festzustellen (vgl. *Jean Mesnard,* Les Pensées de Pascal, Paris: Société d'Edition d'Enseignement Supérieur 1976, 363).

[4] *L. Lafuma,* Recherches pascaliennes, Paris: Delmas 1949, und Controverses pascaliennes, Paris: Editions du Luxembourg, 1952. Vgl. dazu *Albert Béguin,* Critique externe et critique interne. A propos d'une édition des Pensées, in: *A. Béguin,* Création et destinée. Essais de critique littéraire, Paris: Le Seuil 1973. Hans Urs von Balthasar hat sich in seiner Ausgabe an die Empfehlungen seines Freundes Béguin gehalten und die Anordnung der „Pensées" von Chevalier (Bibliothèque de la Pléiade) übernommen. Zum neuesten Stand des Editionsproblems vgl. die Ausgabe von Francis Kaplan, Paris: Editions du Cerf 1982, kritisch besprochen von A. Raffelt in ThPh 60 [1985] 445 ff.

[5] *Blaise Pascal,* Œuvres complètes. Paris: Desclée de Brouwer. Erschienen sind erst die Bände 1 und 2. Die „Pensées" erscheinen voraussichtlich im Band 5.

nung von Brunschvicg, Rüttenauer an jene von Strowsky[6], Hans Urs von Balthasar bemerkte, die „von Pascal selbst begonnene Klassierung der Fragmente" scheine ihm als „‚verwissenschaftlichte' Textform dem durchschnittlichen Leser den Plan Pascals derart zu verunklären, daß man sie deutschen Lesern nicht zumuten sollte" (*Schriften zur Religion,* Einleitung, S. 14). Der Versuch sei trotzdem gewagt.

Mit diesem Vorgehen wird die enorme Leistung Jacques Chevaliers, der das Verdienst hat, die innere Struktur des geplanten Werkes vom „Bericht" Filleau de le Chaises aus hypothetisch rekonstruiert zu haben, in keiner Weise geschmälert; wer die ganze „Apologie" lesen will, wird nicht auf die Ausgabe Chevalier in der Übersetzung Balthasars verzichten. Hier sei einmal versucht, von einigen Fragmenten aus den philologisch objektiv fundierten Fortgang der Überlegungen Pascals aufzuzeigen. Ich werde mich dabei auf jene Text-Elemente konzentrieren, die von der sprachlichen Gestalt her schon weitgehend redigiert scheinen. Ich lese also Pascal so, wie ihn bis Ende 1987 kein Herausgeber dem deutschen Leser zugemutet hat. Die kurz vor der Drucklegung dieses Aufsatzes erschienene Ausgabe des Verlags Philipp Reclam jun. (Leipzig) weist, unabhängig von unseren Überlegungen, in die gleiche Richtung[7].

Ordnung, Elend, Illusion

Es fällt auf, daß sich die ersten zehn Textgruppen primär auf die Situation des Menschen in dieser Welt beziehen. Der religiöse Teil beginnt mit der Textgruppe 16 („Falschheit der anderen Religionen"), wobei natürlich bereits die Notizen A P. R. den Weg skizzieren.

Unter dem Titel „Ordnung" stellt Pascal zunächst einmal Überlegungen zur Methode an. Drei für seine Argumentation wichtige Elemente springen sofort in die Augen:

1. Pascal geht aus von der Einsicht, daß die Religion bei der Mehrheit der Intellektuellen nur eine Chance hat, wenn sie nicht „vernunftswidrig" ist, wenn sie das menschliche Dasein ernst nimmt („ehrwürdig, weil sie den Menschen gründlich erkannt hat") und wenn sie uns etwas Besonderes bringt („liebenswert, weil sie das wahre Gut verheißt").
2. Er nimmt sich vor, „dialogisch" vorzugehen, seine Leser zum Suchen nach Gott anzuhalten, zu diesem Zweck den ganzen psychophysiologischen Automatismus des Menschen (nach Descartes die „Maschine") in Bewegung zu setzen. Pascal will also den Leser als Dialogpartner ansprechen und überzeugen.
3. Am stärksten wird der Mensch existentiell aufgerüttelt, wenn ihm Extremsituationen aufgezeigt werden und er sich entscheiden muß. Pascal formuliert die Situation des Menschen auf folgende Weise:

---

[6] *Bl. Pascal,* Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von *Wolfgang Rüttenauer.* Einführung von *Romano Guardini* (Sammlung Dietrich, 1937), Verlag Schibli-Doppler, Birsfelden-Basel, [o. D.]. Die Anordnung dieser „édition définitive" stammt von Fortunat Strowski (1931), der die Fragmente der „Pensées" von den ursprünglich aufs gleiche Papier geschriebenen Texten aus in fünf Gruppen geordnet hatte. Heute bezieht sich in der Forschung kaum jemand auf diese Ausgabe, obwohl sie gegenüber jener von Brunschvicg bereits einen Fortschritt darstellt.

[7] Bei den von Pascal selbst provisorisch geordneten „Pensées" handelt es sich um 27 Bündel mit verschieden langen, ursprünglich mit einem Faden zusammengehaltenen Papierabschnitten. Zu den 27 Bündeln gibt es ein Titelverzeichnis, zu einem weiteren Titel gibt es aber keine Texte (15 bis; Die Natur ist verdorben; vgl. Anhang). Von diesen 27 Bündeln betrachte ich in diesem Versuch vorwiegend die ersten 15, d. h., ich beschränke mich auf die Fragmente Laf. 1–202, den anthropophänomenologischen Teil der „Pensées". Daß die Reihenfolge der Zettel *innerhalb* der Bündel für Pascal schon einer zwingenden Ordnung entsprach, ist sehr unwahrscheinlich; die Hypothesen von Pol Ernst, der eine Neuordnung innerhalb der Bündel vorschlägt, weisen in eine andere Richtung. Die von Pascal selbst provisorisch geordneten Fragmente machen etwas mehr als ein Drittel der vorhandenen Pensées aus.

> Was soll ich tun? Ich sehe überall nur Dunkelheit. Soll ich glauben, daß ich nichts bin? Soll ich glauben, daß ich Gott bin? (*Laf.* 2, *Br.* 227, *Ch.* 353)

Es geht hier immer um eine Gegenüberstellung zweier Gegebenheiten. Pascal insistiert darauf auch im Fragment *Laf.* 6 (*Br.* 60, *Ch.* 73):

> Erster Teil: Des Menschen Elend ohne Gott.
> Zweiter Teil: Seligkeit des Menschen mit Gott.
> Anders:
> Erster Teil: daß die Natur verdorben ist. Durch die Natur selber [aufzeigen].
> Zweiter Teil: Daß es einen Heiland [Réparateur] gibt. Durch die Schrift.

Das Textbündel, mit dem ich abschließen werde, trägt den Titel „Übergang" und wird uns zu dem hinführen, was als Hintergedanke von Anfang an mitschwingt. Weil es sich ja um einen „Dialog" handelt, kann Pascal erst nach der Analyse der Situation des Menschen ohne Gott zum Ziel gelangen: ich meine den christlichen Aufruf. Mit ihm wird dann auf den „literarischen" Diskurs im engeren Sinn verzichtet, wie wir sehen werden. Kurz zusammengefaßt strebt Pascal im Kapitel „Ordnung", das u. a. durch die Fragmente *Laf.* 976 (*Br.* 19, *Ch.* 63), *Laf.* 694 (*Br.* 61, *Ch.* 70) zu ergänzen wäre, folgendes an:

1. Anerkennung der vernunftgemäßen Aspekte der Religion
2. Dialog
3. Verunsicherung des Gegenübers im Hinblick auf eine Entscheidung.

In den folgenden Kapiteln, vor allem in „Eitelkeit" und „Elend" wird auf die menschliche Existenz eingegangen. Da möchte ich lediglich jene Elemente hervorheben, die das ausmachen, was ich die „literarische Rede" nenne. Gemeint ist damit ein Diskurs, der als solcher nicht eindeutig affirmativ, negativ oder gar imperativ ist, sondern der durch seine sprachliche Gestalt den Leser oder Zuhörer zur interpretierenden Tätigkeit anstachelt, ein Diskurs also, der an die Freiheit des Menschen appelliert und demzufolge ein Risiko miteinschließt, ja gegenüber Vorurteilen gefährlich werden kann. Sobald Unsicherheit entsteht, taucht die Frage nach dem richtigen Standpunkt auf.

Vergessen wir nicht, daß der Zeitstil, in dem Pascal groß geworden ist, stark barocke Züge trägt. Einer der wesentlichen Aspekte dieser Epoche ist die Dynamik, die Spannung zwischen Diesseits und Jenseits, die Unbeständigkeit, der ständige Wechsel, unter positiven und unter negativen Vorzeichen: Theater im Theater, die Dialektik des Alexandriners, bei Corneille wie auch bei Gryphius, die Masken, die bisweilen überladene Ausgestaltung der Innenräume als „Figur" anderer Räume, die Wasserspiele, der äußerliche Pomp des Hofes in Paris (Versailles und Louis XIV kamen erst später voll zur Geltung): all dies führte zu Fragen der Perspektive und des Standpunktes. Pascal stellt z. B. fest, daß ein Gemälde nur aus einer bestimmten Distanz richtig gesehen werden kann, und von da aus fragt er sich, ob dem nicht auch so sei, wenn es um die Wahrheit und um die Moral gehe (*Laf.* 21, *Br.*, 381, *Ch.* 85).

Hier erscheint zu den drei genannten ein viertes Element, das in der Folge wichtig wird: es gibt verschiedene „Ordnungen", und die Übertragung eines Verhaltens von der einen in die andere ist nicht unproblematisch. Im Gegensatz zu vielen Theologen und Philosophen seiner Zeit nimmt Pascal nämlich die Ordnung der Naturwissenschaft, des Wißbaren, absolut ernst: er unterscheidet zwischen der „Wissenschaft von den äußeren Dingen" und dem „Wissen um die Sittlichkeit [science des mœurs]" (*Laf.* 23, *Br.* 67, *Ch.* 196).

In beiden Bereichen lassen wir uns gern etwas vormachen, denn wir gehen den Erscheinungen nicht oft genug auf den Grund. Wir suchen Sicherheit, Zufriedenheit, Glück und sind skeptisch gegenüber allen Menschen, die Unruhe, unangenehme Fragen oder gar revolutionäre Ideen bringen. Hier muß ich mich als Leser fragen, wer eigentlich gemeint sei, wenn Pascal „wir" sagt. Wie soll ich ihn ernst nehmen, wenn er sagt: „wir sind weder des Wahren noch des Guten mächtig [incapables]" (*Laf.* 28, *Br.* 436, *Ch.* 197)? Heißt das, daß Pascal selbst das, was er sagt, nicht für wahr hält?

Das Subjekt, das hier spricht, bezieht den imaginären Dialogpartner mit ein, ja es

versetzt sich zunächst in den Menschen, der sein Dasein ohne Bezug auf eine höhere Wirklichkeit zu erfassen sucht. Die wahre Schwäche des Menschen besteht zunächst darin, daß er sich mit allen möglichen Verfahren über seine eigenen Mängel hinwegtäuscht, so etwa durch seinen Reichtum: „Er hat vier Diener" (*Laf.* 19, *Br.* 318, *Ch.* 302)[8]. „Schuhabsatz" (*Laf.* 35, *Br.* 117, *Ch.* 126), oder durch seine Freizeitbeschäftigungen: „Die Menschen beschäftigen sich damit, hinter einem Ball und einem Hasen herzujagen, damit vergnügen sich selbst die Könige" (*Laf.* 39, *Br.* 141, *Ch.* 177).

Pascal geht davon aus, daß der Mensch vor dem Abgrund der inneren Leere steht, wenn er auf all das verzichtet, was ihn im gesellschaftlichen Leben bewegt. Vom Gedankenaustausch in der Partnerschaft, von der Verantwortung gegenüber einer Familie, vom Glück im Kreise von Freunden ist bei ihm nie die Rede: der Mensch ist primär Individuum auf dieser Stufe der Überlegung; sein Problem ist nicht sozialer oder geschichtlicher Natur[9].

Das erste große Fragment der „Pensées" ist der Einbildungskraft gewidmet. Anstelle der Vernunft entscheidet nach Pascal sie über den Wert der Dinge. Sie ist die Gegnerin der Vernunft:

> Sie hat ihre Glücklichen und ihre Unglücklichen, ihre Gesunden und ihre Kranken, ihre Reichen und ihre Armen; sie schafft den Glauben, den Zweifel, die Leugnung der Vernunft; sie schaltet die Sinne aus und läßt sie wiederum empfinden, sie hat ihre Verrückten und ihre Weisen; und nichts empört uns mehr, als zu sehen, daß sie ihre Gäste mit einer weit reicheren und vollständigeren Befriedigung erfüllt als die Vernunft. Die im Einbilden Geschickten gefallen sich selber ganz anders, als die Vorsichtigen sich vernünftigerweise gefallen können (*Laf.* 44, *Br.* 82, *Ch.* 104).

Durch die Einbildungskraft, wie sie im Bündel „Eitelkeit" dargestellt wird, und infolge persönlicher Interessen lassen wir Menschen uns täuschen: wir haben Angst, wo es gar nicht angebracht ist, wir wiegen uns in Sicherheit, wo diese keineswegs garantiert ist, und unsere Sinne, mit ihnen unsere Leidenschaften, halten uns oft zum Narren: „Sie kann die Toren nicht weise machen, aber sie macht sie glücklich [...]". Ich möchte auf der Fragwürdigkeit der „objektiven" Sinne nicht insistieren, denn selbst in den modernen Naturwissenschaften ist man sich über die Relativität unserer Erkenntnisse einig, und in der Hermeneutik weiß man um die Rolle des Subjekts Bescheid. Wie kann die Relativität unseres Wissens durch das aus der Welt geschafft werden, was Pascal „die Gnade" nennt?

Wir erinnern uns, daß der Mathematiker immer wieder eine Art Standortbestimmung des Menschen skizziert und unmittelbar darauf die Möglichkeit einer solchen Bestimmung in Frage stellt.

Im Kapitel „Eitelkeit" weist er zudem auf folgende Punkte hin:

- zu jung — zu alt
- zu wenig überlegen — zu viel überlegen

(*Laf.* 21, *Br.* 381, *Ch.* 85)

- Fieber und Schüttelfrost haben die gleiche Wirkung,
- Güte und Perfidie [wenn sie übertrieben werden, füge ich bei] auch.
- zuviel Wein trinken — zu wenig trinken

---

[8] Chevalier und Balthasar übernehmen hier einen Kommentar aus der Edition de Port-Royal, der im Original und in der 1. Kopie nicht figuriert. Vgl. „Le manuscrit des Pensées de Pascal", hg. von Louis Lafuma nach der Anordnung der Kopie (No. 9203 der Handschriftenabteilung der Bibliothèque Nationale in Paris). Paris: Les Libraires associés 1962. Der Band No. 9202 mit den vor der Hinterlegung im Jahr 1711 auf Blätter aufgeklebten Zetteln, vom Buchbinder 1731 noch umstrukturiert, wurde von Zacharie Tourneur 1942 bei Vrin in Paris in einer paläographischen Ausgabe herausgegeben.

[9] Vgl. dazu *Lucien Goldmann*, Le dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard 1955 (deutsch bei Suhrkamp), und *A. Béguin*, Pascal par lui-même, Paris: le Seuil 1952 (deutsch bei Rowohlt).

[gemeint ist hier wohl der Wein als Mittel zur Wahrheitssuche: Durst und Trunkenheit sind gleichermaßen hinderlich] (*Laf.* 38, *Br.* 71, *Ch.* 84).
- Wer zu schnell liest, versteht so wenig wie jener, der an den einzelnen Begriffen allzulang hängenbleibt (vgl. *Laf.* 41, *Br.* 69, *Ch.* 49).

Im gleichen Fragment taucht erstmals ein Begriff auf, der im Verlauf unserer Überlegungen parallel zu Pascals Zusammenstellung der Gedanken immer wichtiger wird: die Mitte. Eine Mitte findet man in Gebilden bis zur dritten Dimension: Mitte einer Strecke; Mittelpunkt eines Kreises, Schwerpunkt eines Körpers.

Weist nicht schon die Tatsache, daß wir Menschen selten unsere Mitte finden, darauf hin, daß wir noch mindestens eine zusätzliche Dimension haben? Gibt es eine „Mitte" zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft? Diese Frage bleibt offen. Das Problem der Mitte stellt sich auch im Bereich unseres Zeitbewußtseins. Wir verlieren uns in Erinnerungen, oder wir stellen uns Künftiges vor und vergessen darob die Mitte des Lebens: die Gegenwart (vgl. *Laf.* 47, *Br.* 172, *Ch.* 168).

Im Bündel „Elend" insistiert Pascal auf der „Unbeständigkeit": sie wird gefährlich, wenn ein einzelner, der ihr im Grunde genommen wie wir alle unterworfen ist, sich über die andern stellt und sie dann tyrannisiert. Auch die Gesetzgebung, die nicht auf allgemein anerkannten Werten aufbaut (als solche gelten für uns die Menschenrechte), wird willkürlich. Diesseits und jenseits des Flusses, diesseits und jenseits der Mauer, des Mittelmeers, des Nils ...

Hier erscheint nun ein neuer Punkt, den es zu bedenken gilt: „Nichts ist, rein vernunftgemäß, an sich gerecht; alles schwankt mit der Zeit" (*Laf.* 60, *Br.* 294, *Ch.* 230). Damit wird der Mensch als denkendes Wesen an sich in Frage gestellt: er steht in der Zeit und entwickelt sich mit ihr. Wenn die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, hat dies wohl auch Konsequenzen im Bereich der Empfehlungen und Dogmen.

Der Stil der Verunsicherung

Bis hierher habe ich mich auf das Gedachte und das Ausgesagte Pascals konzentriert. Gerade dies ist aber nicht das Wesentliche des literarischen Diskurses, sondern vielmehr die innere Verbindung von Denken und Sagen, von Gedanke und Aussage. Zur Veranschaulichung des literarischen Stils eignet sich besonders gut das Fragment *Laf.* 68, denn es zeigt, wie das noch *vor* der Glaubensentscheidung stehende Subjekt, in dessen Namen Pascal spricht, sich selbst und seine Bodenlosigkeit in der Welt erfährt.

Quand je considère
la petite durée de ma vie
absorbée dans l'éternité précédente et suivante [...]
le petit espace que je remplis et même que je vois
abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent,

je m'effraye
et m'étonne,
de me voir ici plutôt que là,
car il n'y a point de raison,
pourquoi ici plutôt que là,
pourquoi à présent plutôt que lors (*Laf.* 68, *Br.* 205, *Ch.* 88).

Wenn ich
die kurze Dauer meines Lebens *betrachte,*
das von der vorhergehenden und der darauffolgenden Ewigkeit aufgesogen wird [...]
und den kleinen Raum, den ich ausfülle und den ich noch dazu
von der unendlichen Unermeßlichkeit der Räume verschlungen sehe, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen,

so gerate ich in Schrecken
und erstaune,
mich eher hier als dort zu sehen,
denn es gibt keinen Grund,
warum es eher hier als dort ist,
warum jetzt und nicht vielmehr früher. (Übers. *U. Kunzmann,* 1987)

Bedenke ich
die kurze Dauer meines Lebens,
verschlungen in der vorausgehenden und der nachfolgenden Ewigkeit,
das bißchen Raum, den ich einnehme, und diesen selbst, den ich
verloren sehe in der unendlichen Weite der Räume, die mir so unbekannt
sind wie ich ihnen,
dann erschrecke ich
und staune darüber,
daß ich hier und nicht eher dort bin;
ist doch kein Grund ersichtlich,
weshalb ich hier und nicht dort bin,
warum jetzt und nicht später. (Übers. *H. U. v. Balthasar,* 1982)

Bedenke ich,
die kurze Dauer meines Lebens,
aufgezehrt von der Ewigkeit vorher und nachher; bedenke ich
das bißchen Raum, den ich einnehme, und selbst den, den ich sehe,
verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts
weiß und die von mir nichts wissen,
dann erschaudere ich
und staune,
daß ich hier und nicht dort bin;
keinen Grund gibt es,
weshalb ich gerade hier und nicht dort bin,
weshalb jetzt und nicht dann. (Übers. *E. Wasmuth,* 1936/1954)

Wenn ich
die kurze Dauer meines Lebens *betrachte*
das verschlungen ist in die Ewigkeit, die ihm voraufging und ihm folgt,
den geringen Raum, den ich ausfülle, und selbst den, den ich sehe,
der in der grenzenlosen Unendlichkeit der Räume versinkt, die ich nicht
kenne und die mich nicht kennen,
dann erschrecke ich
und wundre mich,
daß ich mich hier sehe und nicht dort;
denn es gibt keinen Grund,
warum ich hier bin und nicht dort,
warum jetzt und nicht irgendwann. (Übers. *W. Rüttenauer,* 1937)

Hier nun sind wir im Zentrum unseres Problems: es geht um die Verunsicherung. Der französische Satz ist lexikalisch, syntaktisch, rhythmisch und phonetisch kunstvoll konstruiert. Hat er in der Übersetzung die gleiche Wirkung? Beachten wir zunächst einmal den Parallelismus von Zeit und Raum, die Gegenüberstellungen und die Symmetrien in der Konstruktion.

Dann die Lautung im Französischen:

*ab*sorbée	verschlungen
*ab*îmé	verloren
*je m'*effraie	erschrecke
*je m'*étonne	staune
là	dort
*l*ors	damals

Der Hauptsatz lautet: „je m'*effraie* et je m'*étonne*." Die Begründung: „car il n'y a point de raison [...]". Beachten wir das Wort „raison". Es heißt nicht nur „Grund", sondern auch Verstand, Vernunft, ratio. Rein vernunftmäßig kann ich keinen zureichenden Grund für mein heutiges Dasein finden, und das ist beunruhigend. Wir stehen hier nahe bei der Sartreschen Absurdität des Daseins (vgl. *La Nausée*), mit dem Unterschied allerdings, daß Pascals „Ich" im Namen des von ihm zum Umdenken aufgerufenen Skeptikers spricht, der die Welt ohne den Kompaß des Glaubens betrachtet. Man denkt unwillkürlich an ein Fragment im Kapitel „Übergang", in dem auch von der Verlorenheit des Menschen im Weltall die Rede ist: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie" (Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich, *Laf.* 201, *Br.* 206, *Ch.* 91). Brunschvicg hat diese beiden Aussagen nebeneinander gerückt. Auch dieser Satz könnte leicht mißverstanden werden; wieso sollte sich Pascal vor diesen ewigen Räumen fürchten, wieso sollte er bestürzt sein durch das Schweigen des Alls, wenn er doch, zumindest mit dem „Mémorial", die Erinnerung an eine gnadenhafte Freude mit sich herumträgt und dem Zeitgenossen klarmachen möchte, daß erst der christliche Glaube dem Leben die richtige Orientierung gibt?

Kommen wir zurück auf den kunstvoll gebauten Satz des Fragments 68. Derjenige, der ihn konstruiert hat, kennt die Wirkung der Sprache und der Figuren, verschränkt er doch z. B. chiastisch Zeit und Raum. Er zieht den Zuhörer mit Wortanklängen, im lexikalischen Bereich und durch einen hypotaktisch entfalteten und argumentierenden Satzbau in eine Sackgasse, aus der er nur schwerlich wieder den Ausgang findet.

Wir erinnern uns, daß Pascal in seinen Überlegungen zur Methode sich vorgenommen hat, dialogisch vorzugehen, den Menschen existentiell anzusprechen und zu zeigen, daß die Religion den Menschen ernst nimmt. Wir haben gesehen, daß er entsprechend schreibt, dazu aber – und das mag zunächst paradox erscheinen – gerade jene Seite des Menschen anspricht, die ihn an der wahren Selbsterkenntnis hindert: ich meine die Imagination, die Einbildungskraft. Dazu liegt in einem Satz wie dem soeben etwas näher betrachteten eine unübersehbare emotionelle Spannung. Damit sei ganz klar festgehalten, daß Pascal sich nicht nur in den „Lettres à un Provincial", sondern auch bei der Redaktion gewisser „Pensées" als großer Schriftsteller erweist. Das schließt nicht aus, daß er, wie er im Fragment *Laf.* 91 sagt, sich für den Durchschnittsleser verständlich ausdrückt (das ist wohl mit dem „Volk" gemeint), dabei jedoch Hintergedanken hat. Solange sich sein Schreiben als ein „ständiges Abwägen des Für und des Wider" (*Laf.* 93) versteht, erheischt es die volle Konzentration des Lesers, und gerade dies ist unerläßlich für das, worauf das Ganze hinausläuft; Pascal spielt mit Worten und Argumenten, doch nicht um des Spielens willen. Als Zwischenresultat hält er fest:

> Ursache der Wirkungen. – Beständige Umwälzung [renversement] vom Für zum Wider.
> Wir haben also gezeigt, daß der Mensch aufgrund seiner Wertschätzung von unwesentlichen Dingen eitel ist, und all diese Meinungen wurden widerlegt. Wir haben nachfolgend gezeigt, daß alle diese Meinungen durchaus gesund, somit all diese Eitelkeiten durchaus begründet sind, das Volk demnach nicht so eitel ist, wie man sagt. Also haben wir die Meinung widerlegt, die jene des Volkes widerlegte.
> Nun aber muß man auch diesen letzten Satz widerlegen und zeigen, daß es trotz allem wahr bleibt, daß das Volk eitel ist, obschon seine Meinungen gesund sind: insofern nämlich, als es deren Wahrheit nicht dort sieht, wo sie wirklich liegt, sie vielmehr an Orte verlegt, wo sie nicht ist, deshalb sind seine Meinungen immer falsch und ungesund (*Laf.* 93, *Br.* 328, *Ch.* 309).

Es geht mir hier nun nicht um die Logik, sondern um die Rhetorik. Grundsätzlich visiert die Argumentation das gleiche Ziel an wie die früher zitierte Periode über den Ort des Menschen im Universum, ein Satz, der ja dann im Fragment 199 über das Mißverhältnis des Menschen voll entfaltet wird und den „Übergang" herstellt. Der Unterschied besteht im Stil: in der Periode wird die ständige „Umwälzung vom Für zum Wider" sprachliche Figur und spricht den Verstand, das Gefühl und die Einbildungs-

kraft an. Im Fragment 93 („Ursache und Wirkungen") wird die Virtuosität des Rhetorikers offensichtlich. In beiden Texten schafft Pascal einen Schwebezustand der Unentschlossenheit und führt den Leser an die Grenze seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Er kommt all jenen zuvor, die versucht sein könnten zu behaupten, wer halt nicht denken und nicht argumentieren könne, dem bleibe als Ausweg nur der Glaube.

Wir sehen jetzt immer klarer, daß Pascal für Intellektuelle schreibt, die lesen können: das war natürlich zu seiner Zeit nur eine kleine Schar. Der Unsicherheit steht *die* Wahrheit gegenüber, und von ihr weiß man, sagt er im Fragment 98, daß sie nur in Gott ist. Das bemerkt er vorläufig nur so nebenbei.

Vom Elend zur „Größe"

Nach dem Elend und der Eitelkeit spricht er in den klassierten Papieren auch von der „Größe" des Menschen. Dieses Kapitel ist unter den ersten eines der schwierigeren, weil Pascal einen Begriff als eingeführt voraussetzt, von dem im Vorausgehenden nie die Rede ist. Die Größe des Menschen hat etwas mit seinem Erkenntnisvermögen zu tun, und da stellt sich sofort die Frage der Skepsis und der Erkenntnismittel. Die „raison" allein genügt nicht: es bedarf der *Grundworte*, der Axiome, die als solche feste Gültigkeit haben und keines Beweises mehr bedürfen. Dieses Problem hat Pascal parallel zu den „Pensées" in „De l'esprit de géométrie et de l'art de persuader" behandelt[10]. Die „ersten Prinzipien" (= die Axiome) erkennen wir Menschen nicht mit unserem Verstand, sondern einem viel weiteren Erkenntnisorgan, das Pascal „das Herz" nennt. Es wird unter dem Titel „Größe" eingeführt und im Fragment *Laf.* 110 umschrieben. Diese „ersten Prinzipien" können selbst die Skeptiker (les Pyrrhoniens) nicht in Frage stellen, denn sie sind evident und werden nicht durch die Vernunft erschlossen oder bewiesen. Wer rechnen will, muß die Null anerkennen, ohne daß er damit etwas über das Nichts auszusagen braucht. Ähnlich verhält es sich nach Pascal mit der Religion: die einen sind gewissermaßen hineingefallen, die anderen bedürfen des Verstandes, bis ihnen das „Herzensgespür" weiterhilft (vgl. *Laf.* 110, *Br.* 282, *Ch.* 479).

Wenn die Größe des Menschen in der Einsicht besteht, daß er mit natürlichen Mitteln nicht über sein der Täuschung verfallenes und grundloses Dasein hinauskommt, dann muß doch jeder die Frage aufwerfen, denkt Pascal, wie es zu dieser Besonderheit gekommen ist.

Im Kapitel „Widersprüchlichkeiten" präzisiert er sein Vorhaben – erinnern wir uns an den dritten Punkt des Plans, die Gegenüberstellung:

- der Mensch kann vieles erkennen, doch nicht alles
- er soll sich selbst schätzen, aber auch hassen, weil er oft Opfer seiner Einbildung, seines Egoismus, seiner Leidenschaften ist.

Es war schon ausführlich die Rede von der „unaufhebbaren Zweideutigkeit der menschlichen Existenz". Der Mensch erscheint als „unbegreifliches Ungeheuer" (*Laf.* 130), als „Chimäre", als „Niedagewesenes", als „Chaos", als „Richter über alle Dinge", aber zugleich als „stumpfsinniger Erdenwurm", als „Glorie des Weltalls" und als „Kloake voll Unwissenheit und Irrtum" (*Laf.* 131). Man beachte auch hier die lautlichen Gemeinsamkeiten: ch*aos*, cl*oa*que, gl*oi*re. Ich habe an anderem Ort auf die Bedeutung des Fragments 131 hingewiesen und will hier nur einen Aspekt hervorheben[11].

---

[10] Vgl. *Jean-Pierre Schobinger*, Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: „De l'esprit de géométrie" und „De l'art de persuader". (Mit deutscher Übersetzung und ausführlichem Kommentar). Basel/Stuttgart: Schwabe 1974.

[11] Vgl. *Peter Grotzer*, Der Mensch als Paradox. Überlegungen zum literarischen Stil in einem Fragment aus Pascals „Pensées" in: Neue Zürcher Zeitung, Literatur und Kunst, Nr. 38, 15./16. Februar 1986, 69f. – Wichtige Sekundärliteratur, soweit nicht bereits angeführt: *Hugo Friedrich*, Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform [1936]; in: *ders.*, Romanische Literaturen. Aufsätze I: Frankreich. Frankfurt a.M.: Klostermann 1972, 84–138. – *Arthur Rich*, Pascals Bild vom Menschen. Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade

Pascal geht aus von der Gegenüberstellung Skeptiker (= Pyrrhoniens) vs. Dogmatiker und will den Menschen zu einer Entscheidung drängen. Aus dem Parallelismus und der Opposition gelangt er zur Figur des Paradoxes, welches dem Spannungsfeld des menschlichen Daseins entspricht. Im Paradox stoßen zwei logisch nicht zusammenpassende Elemente zusammen und schaffen eine Spannung: der Mensch ist zugleich elend und groß, ein entthronter König, ein denkendes Schilfrohr. Der Mensch übersteigt den Menschen. Währenddem das Paradox wie die Ironie, der fiktive Dialog, der Rhythmus, die kunstvolle Syntax Elemente der Rhetorik, bzw. des literarischen Diskurses sind, taucht im Fragment *Laf.* 131 ein Imperativ auf: „Ecoutez Dieu". Und es wird die *Zeit* berücksichtigt und als Erklärungsfaktor herbeigezogen: was jetzt so ist, muß nicht immer so gewesen sein; wir haben eine Idee vom Glück, vom Paradies und von der Wahrheit und sehen zugleich, daß sie jetzt für uns unerreichbar sind. (Hier fragt sich der Leser, was Pascal unternommen habe, um das Unhaltbare seines Zustandes zu verbessern!) Was mit der „raison" nicht voll faßbar ist, nennen wir Geheimnis, und so ist es nicht erstaunlich, wenn dieser Ausdruck hier auftaucht.

Bis jetzt haben wir drei große, d. h. mehr als eine Seite lange Fragmente gelesen: über die *Einbildungskraft*, über das *Elend* des Menschen und über die *Widersprüchlichkeit des Daseins*. Der vierte größere Text ist der *Zerstreuung* gewidmet, im gleichnamigen Kapitel – es ist das achte.

Wir haben bereits gesagt, daß Pascal in einer Zeit lebte, die voller Spannungen und Dynamik war: wir haben das Stichwort „Barock" gegeben. Im Zusammenhang mit der Imagination haben wir gesehen, daß die Zerstreuung dem Menschen eine Möglichkeit bietet, seiner Nichtigkeit und seiner Grundlosigkeit zu entkommen.

Das Subjekt, das jetzt spricht, ist Pascal selbst. Er will sich und uns erklären, warum wir uns in soviel Umtriebe stürzen, warum wir nicht zufrieden sind, wenn wir zu Hause bleiben. Wir sind immer noch dabei, Pascal beim Ordnen seiner Zettel über die Schulter zu schauen und uns zu fragen, welchen Weg er 1658 für seine Rechtfertigung der christlichen Religion skizziert hat.

Pascal fragt sich beispielsweise, wieso man dem König soviel Ablenkungen bietet. Es geht diesem bei der Jagd doch nicht um den Hasen oder das Reh: die kann er sich mit einem Wort bei einem seiner Diener als Braten bestellen. Vielmehr ist Pascal der Meinung, der Mensch unternehme so viel, weil er nicht ständig an sich selbst denken wolle: nicht im egoistischen, sondern im kontemplativen Sinn. Auch hier ist der Mensch ein Paradox: er hat die Ahnung, das Glück liege in der Ruhe, doch um es zu erobern, stürzt er sich in große Umtriebe. Vielleicht weist vieles, was wir tun, auch in diese Richtung: „Man sucht die Ruhe, indem man einige Hindernisse bekämpft; und hat man sie überwunden, wird die Ruhe unerträglich" (*Laf.* 136, *Br.* 139, *Ch.* 205).

Welcher Leser fühlt sich nicht noch heute in diesem Kapitel direkt angesprochen? Nach der Illustration der Widersprüche und dem indirekten Beweis seines kunstvollen Diskurses hat Pascal in seinem eigenen Namen eine Eigenschaft des Intellektuellen scharf umrissen: er ist auf der Suche, er reist, er liest, er vertreibt sich die Zeit und lebt so nach ihm am Eigentlichen vorbei.

Das fünfte größere Fragment (*Laf.* 148; ich überspringe das Kapitel „Philosophen", denn es bringt nicht viel Neues) steht im Bündel „Das höchste Gut". Das Vorgehen Pascals schließt an die frühere Überlegung an, nach welcher der Mensch, der seinen gegenwärtigen Zustand als nicht zufriedenstellend bezeichnet, irgendwoher eine Idee vom Glück haben muß, eine Art Erinnerung.

Nachdem es nicht gelingt, diese wahrgenommene Lücke auszufüllen, greift Pascal

---

in den „Pensées". Zürich: Zwingli-Verlag 1953. – *A. Béguin*, Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten; Reinbek: Rowohlt 1959 ff.; *Béguin* weist in „Faiblesse de l'Allemagne" (großenteils vor 1940 geschrieben; Paris: Corti 1945!) auf die Pascal-Renaissance in Deutschland während der dreißiger Jahre hin. – *Henri Gouhier*, Blaise Pascal. Commentaires. Paris: Vrin 1966. – *Pol Ernst*, Approches pascaliennes. Gembloux: Duculot 1970. – *Philippe Sellier*, Pascal et Saint Augustin. Paris: Colin 1970.

zu einem Wort, das uns in einem Synonym bereits begegnet ist: „gouffre" (früher war es „abîme", Abgrund). Dieser „gouffre" wird sogar unendlich genannt, kann somit nicht von einem Endlichen ausgefüllt werden. So gelangt er zu Gott, „seinem wahren Gut". Dieses ist nicht durch ein Endliches ersetzbar. Pascal weiß es, doch versuchen es die Menschen immer wieder von neuem: Autorität, Extravaganz, Wissenschaft, Wollust sind nach ihm lediglich Ersatzbefriedigungen und stillen den Hunger nach dem wahren Gut nur vorübergehend.

Übergänge zum Unbegreiflichen

Als ob er uns einen Dienst erweisen möchte, macht Pascal im Bündel 11 einen Zwischenhalt und ordnet seine Gedanken im Hinblick auf seinen Vortrag in Port-Royal. Es handelt sich um eine Vorwegnahme des Folgenden, paßt also nicht gerade gut in den Gang unserer Überlegungen: sie sei hier ausgeklammert.

Sehen wir eher zu, wie er in den folgenden vier Bündeln einzelne Punkte seiner Vortragsnotizen vertieft und entfaltet:

- [12] Beginn
- [13] Unterordnung und Gebrauch der Vernunft
- [14] Hervorragendes [in dieser Art, Gott zu finden]
- [15] Übergang [von der Erkenntnis des Menschen zu Gott]

Im Bündel „Beginn" kehrt Pascal nochmals zum Ausgangspunkt zurück (die Ungewißheit in bezug auf unsere Stellung zwischen Zeit und Ewigkeit), und im folgenden Bündel schließt er an die frühere Infragestellung der Vernunft an, zeigt aber zugleich, daß man sich ihrer im Rahmen der Religion zu bedienen hat; die Reihe lautet:

- Zweifel (wie sie die Skeptiker ständig anmelden)
- Gewißheit (wie sie die „Geometer", d. h. die „exakten" Wissenschaften erlangen)
- Unterordnung

Was ganz am Anfang in bezug auf die Rolle der Vernunft angetönt wurde, wird jetzt in einer Art Formel gefaßt:

> Unterwirft man alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnisvolles noch Übernatürliches mehr.
> Verletzt man die Grundsätze der Vernunft, wird unsere Religion absurd und lächerlich (*Laf.* 173, *Br.* 273, *Ch.* 4).

Einmal mehr wird hier durch zwei Extremsituationen ein Spannungsfeld geschaffen, innerhalb dessen sich der Mensch stets in einem labilen Gleichgewicht befindet. Die Evokation einer solchen Spannung ist die Auswirkung eines literarischen, und das heißt hier eines nicht dogmatischen, eines nicht ideologischen Diskurses: es wird an die freie Entscheidungskraft des Menschen appelliert. Der „Intellektuelle" fühlt sich im literarischen, d. h. spannungsgeladenen und unentschiedenen Diskurs wohler als im ideologischen. Für ihn bemerkt Pascal: „Nichts ist der Vernunft gemäßer als diese Preisgabe der Vernunft" (*Laf.* 182, *Br.* 272, *Ch.* 465).

Wenn es stimmt, daß bereits natürliche Phänomene unsere Vernunft übersteigen – und daran besteht doch wohl kein Zweifel –, dann muß der Mensch davon ausgehen, daß er das Übernatürliche nicht begrifflich fassen kann, also nur staunen kann, und das heißt hier glauben.

Wir haben früher schon gesehen, daß es sich hier um zwei verschiedene Ordnungen handelt: es wird ein qualitativer Sprung gefordert. Gott ist als Gott wesensgemäß das für den Menschen Unfaßbare, und da erscheint nun erstmals in einem längeren Fragment des Bündels „Hervorragendes" (Excellence) mehrmals Christus als Mittler auf dem Weg zu Gott: „Ohne diesen Mittler ist jegliche Verbindung mit Gott unterbrochen" (*Laf.* 189, *Br.* 547, *Ch.* 730). Er ist der Garant der Religion, weil er die Prophezeiungen eingelöst, des Menschen „Elend" erfahren hat. Dieser Christus steht in der Mitte und nimmt an zwei Extremen teil: am Göttlichen und am Menschlichen. Er stirbt *und* ist Gott, der nicht sterben kann. Und er spricht selbst gar oft in Sätzen, die in die gleiche Richtung weisen: „Die Ersten werden die Letzten sein", um nur ein Beispiel zu nennen.

Soweit der für die Klarheit des Exposés stark vereinfachte Gang der Überlegungen bis zum „Übergang". Das längste aller von Pascal selbst provisorisch geordneten Fragmente ist zugleich für uns dasjenige, das alle vorausgehenden Überlegungen zusammenfaßt und die Brücke zum mehrheitlich religiösen Teil der „Pensées" schlägt. Nachdem ich mich, wie seinerzeit Gabriel Marcel, vor allem für die „Schwelle" interessiere, werde ich die syntagmatische, d.h. fortlaufende (*nicht* nach „Themen" oder Argumenten aufbauende paradigmatische) Lektüre des ersten Teils der von Pascal klassierten Papiere damit abschließen und den Unterschied zwischen Literatur und Predigt nochmals in Erinnerung rufen. Dieser zweite Teil wird sehr kurz ausfallen und viel Fragwürdiges enthalten; die Basis wird objektiv sein, doch ist das Subjekt des Interpreten nie völlig auszuklammern.

Ich beschränke mich auf die ersten 15 Abschnitte des nicht durchgestrichenen Textes des Fragments *Laf.* 199 (*Br.* 72, *Ch.* 84) und hebe aus den folgenden beiden Teilen nur den Begriff der „Mitte" hervor. Der Text trägt den Titel „Disproportion de l'homme" (Mißverhältnis des Menschen; bei Balthasar: Der Mensch ist verhältnislos).

Wer mit dem Auge, der Einbildungskraft und der Vernunft das Weltall in seiner Totalität erfassen will, gelangt an einen Punkt, wo er sieht, daß es ihn übersteigt. Was der Mensch mit seinen Sinnen erfaßt, sind nur Winzigkeiten (atomes). Pascal geht davon aus, daß wir unendlich nennen, was uns übersteigt. Hier ist nicht ganz klar, was er mit der „Wirklichkeit der Dinge" bezeichnet. Es ist anzunehmen, daß er die geschaffene Welt meint, die aus unserer Perspektive „unendlich" scheint, ein Zeichen für die Dimension dessen, der diese Welt geschaffen hat.

Im Verhältnis zum Universum ist der Mensch winzig. Im Verhältnis zu den Gasen in den Bluttropfen einer Milbe hingegen ist er ein Riese. Wichtig ist hier – und damit ist Pascal ganz auf der Linie dessen, was er sich im Kapitel „Ordnung" vorgenommen hat –, daß der Mensch sich im Spannungsfeld zwischen zwei Extremen befindet, von denen das eine annäherungsweise unendlich groß, das andere annäherungsweise unendlich klein ist. Es ist die Rede von den „beiden Abgründen des Unendlichen und des Nichts".

Begrifflich kann sich der Mensch beiden annähern, sie jedoch nicht fassen. Hier nun erscheint wieder der Begriff der „Mitte" (milieu), den wir bereits im Zusammenhang mit Christus im Fragment *Laf.* 192 angetroffen haben. Er prägt den zweiten Teil des Textes über das Mißverhältnis des Menschen. Wenn weder das Nichts noch das Unendliche faßbar sind, kann die „Mitte" zwischen ihnen nicht bestimmt werden. Oder, anders gesagt: das Wesen, das all jenes umfaßt (comprend), was der Mensch nur erahnen kann, kann nicht endlich sein. Die „äußersten Enden" des Wißbaren (das unendlich Kleine und das unendlich Große), so Pascal, „berühren sich und vereinigen sich allein durch ihr Getrenntsein, und sie finden sich wieder in Gott, und in Gott allein".

So nur wird ein „Übergang" (transition) möglich: Gott wird als Notwendigkeit postuliert. Schon die Art, wie Pascal seinen Namen einsetzt, weist darauf hin, daß es sich bei ihm um eine (konkret erfahrene) Evidenz handelt. Und so lautet die Frage nicht: Gibt es ihn?, sondern: Wie kann der Mensch einen Weg zu dieser Einsicht finden, welche eine Erfahrung sein soll, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für sein Leben, das ohne Religion dem „Elend" verhaftet bleibt?

Widersprüchlichkeiten

Hier breche ich ab. Ich habe mir vorgenommen, den anthropophänomenologischen Teil der von Pascal selbst klassierten Papiere den am meisten entwickelten Fragmenten entlang zu lesen. Dabei bin ich auf das Fragment *Laf.* 131 über die Widersprüchlichkeiten nur ganz kurz eingegangen, weil ich es an anderem Ort bereits ausführlich besprochen habe. Ich komme nun darauf zurück, weil der Übergang vom literarischen Diskurs zur Aufforderung und damit der „Sinn" (in der Bedeutung von Richtung) der besprochenen Texte besonders deutlich zutage tritt.

Der Abschnitt, in dem der Mensch als Chimäre charakterisiert wird, muß ähnlich wie die von uns kurz analysierte Periode über die Grundlosigkeit unseres Daseins gelesen werden:

Quelle chimère est-ce donc que l'homme?
quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos,
quel sujet de contradictions, quel prodige?
Juge de toutes choses, imbécile ver de terre,
dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur,
gloire et rebut de l'univers.

(Darstellung von *P. G.*)

Welche Chimäre ist demnach der Mensch!
welch Niedagewesenes, welches Ungeheuer, welch Chaos,
was für ein Anlaß zu Widerspruch, was für ein Wunder!
Richter aller Dinge, stumpfsinniger Erdenwurm,
Sachwalter des Wahren, Kloake voll Ungewißheit und Irrtum
Glorie und Auswurf des Weltalls.

(Der deutsche Text kombiniert die Übersetzungen von *Wasmuth* und *Balthasar.*)

Pascal will die Vernunft in ihre Grenzen zwingen, doch ebenso vor einer einseitigen Überbetonung der Natur warnen: an die Stelle von „Widersprüchlichkeiten" in der Figur des Paradoxes treten jetzt im übernächsten Abschnitt des Fragments 131 Imperative: „Erkenne", „demütige dich", „schweige", „lerne", und schließlich: „erfahre von deinem Meister deine wahre Lage, die du nicht kennst. Höre auf Gott." Hier spricht jemand, der selbst nicht mehr in der ständigen Hin- und Herbewegung der Suche befangen ist, jemand, der sich zeitweise dem Paradox der unbestimmbaren Mitte entziehen kann, weil er in einer anderen Ordnung, jener des Glaubens, eine neue „Doxa" erfahren hat, die ihm, wie es aus dem „Mémorial" ganz klar hervorgeht, *Freude* bringt.

Der erste Teil der von Pascal provisorisch zusammengestellten „Pensées" dient dazu, dem Leser eine Idee von den „Widersprüchlichkeiten" des menschlichen Daseins ohne Gott zu vermitteln und ihm zum Bewußtsein zu bringen, daß ihm die Mitte und der Mittler fehlen. In diesem Mittler kommen auf einer anderen Ebene zwei Elemente in ein Spannungsverhältnis, zu dem der Mensch gewissermaßen ein Analogon darstellt, wobei in beiden Fällen ein Mißverhältnis entsteht, weil Körper und Geist, Endliches und Unendliches, Mensch und Gott nie auf der gleichen Linie liegen. Es sind Figuren, Modelle, die den Menschen zur Besinnung einladen. Soweit bis zur „Hälfte" des vom Autor selbst skizzierten Wegs. Ist er dem deutschen Leser unzumutbar?

Anhang

Inhaltsverzeichnis des 1658 in „Bündel" klassierten Teils der „Pensées" von Pascal (Zählung Lafuma)

---

[1] Ordnung [Laf. 1–12]
[2] Eitelkeit [13–52]
[3] Elend [53–76]
[4] Überdruß [ennui, 77–79]
[5] Gesunde Volksmeinungen (durchgestrichen)
Gründe der Auswirkungen [80–104]
[6] Größe [105–118]
[7] Widersprüchlichkeiten [119–131]
[8] Zerstreuung [132–139]
[9] Philosphen [[140–146]
[10] Das höchste Gut [147–148]
[11] A P. R. [149]
[12] Beginn [150–166]
[13] Unterordnung und Gebrauch der Vernunft [167–188]
[14] Hervorragendes [189–192]
[15] Übergang [193–202]
[15 bis] Die Natur ist verdorben [keine Texte]
[16] Falschheit der anderen Religionen [203–222]
[17] Liebenswürdige Religion [221–222]
[18] Fundamente [223–244]
[19] Zeichenhaftes Gesetz [245–276]
[20] Rabbinertum [277–289]
[21] Fortdauer [279–289]
[22] Moses' Beweise [290–297]
[23] Christi Beweise [298–322]
[24] Prophezeiungen [323–348]
[25] Figuren [349–350]
[26] Christliche Moral [351–376]
[27] Schluß [377–382]

ThPh 63 (1988) 384–395

Zur Kritik des totalisierenden Erklärungsprogramms

Über normative Voraussetzungen der Wissenschaft – am Beispiel der Soziobiologie

Von Andreas Dorschel

1. Rationale Nachkonstruktion vs. totalisierendes Erklärungsprogramm

Die „Warum?"-Frage ist mehrdeutig: sie läßt sich mit dem Hinweis auf Ursachen, auf Funktionen, auf Motive, oder auf Gründe (z. B. intendierte Zwecke, aber nicht nur sie) beantworten. Je nachdem, ob nur die ersten beiden Typen von Antworten, oder, wenn nötig, alle vier zugelassen werden, können, sehr grob gesprochen, zwei fundamental verschiedene Ansätze, genetische Fragen – etwa solche der Moralevolution – zu klären, unterschieden werden: das Programm der durchgängigen (kausalen, funktionalen und systemfunktionalen) Erklärung und das Programm der rationalen Nachkonstruktion[1]. Damit ist bereits angedeutet, daß das Programm der rationalen Nachkonstruktion keineswegs besagt: „Alles ist vernünftig" oder „Alles läßt sich verstehen" oder „Letzten Endes ist alles vernünftig" oder „Letzten Endes läßt sich alles verstehen". Vielmehr besagt es: „Manches läßt sich verstehen, manches läßt sich auch bloß erklären, aber um soviel wie möglich zu verstehen und nicht mehr als nötig zu erklären, sollte zuerst versucht werden, zu verstehen, und erst wenn der Versuch scheitert, zum Erklären übergegangen werden." Denn nicht einmal das, was in der Geschichte des menschlichen Geistes fehlgegangen ist, muß durchweg kausal, funktional oder auch nur „ideologiekritisch" erklärt werden. Auch Irrtümer lassen sich, wie zuerst Kant hervorgehoben hat, in ihrer Genese, dem Wie ihres Zustandekommens, rational rekonstruieren, d. h. in ihren, wenngleich mangelhaften, Gründen nachvollziehen[2]. In gleichem Geiste insistierte Wittgenstein auf dem Unterschied zwischen Irrtum und Geistesstörung. Jede Geistesstörung, aber nicht jeder Irrtum muß kausal erklärt werden[3]. Rational rekonstruieren heißt auch: auf solchen Differenzierungen bestehen. Das Programm der rationalen Nachkonstruktion totalisiert nicht. Im Gegensatz dazu ist das szientistische Programm total, „da auch der menschliche Geist in das System der kausalen Erklärung einbezogen wird"[4]. Die methodische Unterscheidung von Erklä-

[1] Der Ausdruck klingt etwas prätentiös. Gäbe es einen schlichteren, um dasselbe zu sagen, ihm wäre der Vorzug zu geben, – denn die Rede von „rationaler Rekonstruktion" erweckt den Eindruck, es handele sich dabei notwendig um ein ambitiöses Unternehmen hochspezialisierter Wissenschaften. Das kann zwar vorkommen, muß aber mitnichten der Fall sein. Wenn gefragt wird „Warum hat X das getan?", und die Antwort lautet: „Vermutlich aus den und den Gründen ...", so enthält sie eine rationale Rekonstruktion von Xens Entscheidung.

[2] *I. Kant*, Gesammelte Schriften. Hg. Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1980. Bd. XXIX. Vierte Abt.: Vorlesungen. Sechster Bd. Erste Hälfte, erster Teil: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I. Philosophische Enzyklopädie. S. 21–23: „Zum irren gehört eben so gut Verstand als zur Wahrheit. Zur Unwißenheit bedarf man keinen. Der Unterschied zwischen Irrthum und Wahrheit besteht nicht darinn, daß in der Wahrheit Verstand, im Irrthum aber keiner sey, sondern daß beym Irrthum der Verstand anders angewandt wird als bey der Wahrheit. Nur wenn wir urtheilen, kann Wahrheit oder Falschheit seyn. [...] Ein totaler Irrthum ist unmöglich. [...] Man muß [...] zuerst den Schein in dem Urtheil zu entdecken suchen. Dann wird es uns begreiflich werden, *wie* es möglich gewesen ist, daß wir das vorläufige Urtheil, (die Anleitung zum Urtheil, die Praesumption) für was wahres halten könnten. Es wird uns begreiflich, *wie* wir mit dem Verstande irren können".

[3] *L. Wittgenstein*, Werkausgabe in 8 Bden. Frankfurt a. M. 1984, Bd. 8. S. 134: „Ein Irrtum hat nicht nur eine Ursache, sondern auch einen Grund" (Über Gewißheit § 74).

[4] *E. O. Wilson*, Biologie als Schicksal. Frankfurt a. M. 1980 (= On Human Nature, Cambridge, Ma. 1978, dt.) 191. Die folgenden Zitate: 9, 183, 9, 8, 18.

ren und Verstehen beklagt etwa der Soziobiologe Edward O. Wilson als höchst tragisch, freilich: nicht ohne sich selber und seine „neue naturalistische Lehre" als Rettung in höchster Not zu empfehlen: „der Bruch, der noch immer zwischen den Naturwissenschaften auf der einen und den Sozial- und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite besteht, könnte geheilt werden", indem die letzteren „rein empirischen Untersuchungsmethoden" und insbesondere die menschliche „Ethik einer materialistischen Untersuchung" unterworfen werden. Wissenschaft, darauf pocht Wilson im Sinne der „unified science", ist schließlich Wissenschaft, und: „Das Wesen der wissenschaftlichen Methode besteht in der Reduktion".

Daß andere von Gründen und Motiven reden, wenn sie Handlungen verstehen und (teleologisch, nicht kausal) erklären wollen, hindert den Soziobiologen nicht, die angegebenen Motive und Gründe selber noch einmal der Erklärung zu unterwerfen. Auf die Frage „Warum kümmert sich die Mutter um ihre Kinder?" läßt sich antworten: „Weil sie sie liebt". Damit ist ein psychologisches Motiv und – wenn man den Rationalismus nicht ad absurdum treibt – auch ein ganz guter Grund für ihr Handeln angegeben. Der Soziobiologe fragt an dieser Stelle nach den evolutiven Ursachen (Funktionen) der Motive und Gründe: „Die Mutter kümmert sich um ihre Kinder, weil sie sie liebt – aber warum liebt sie gerade ihre Kinder? warum sind Handlungen der Fürsorge zugunsten der eigenen Kinder von einer gehobenen Stimmung – der ‚Mutterliebe' – begleitet, und Handlungen der Fürsorge zugunsten von Leprakranken von einem schlechten Geruch in der Nase?" Motive und Gründe läßt er demnach nur als ganz vorläufige Antworten auf „Warum?"-Fragen gelten, die ihrerseits einer letzten Erklärung durch evolutive Ursachen bedürfen. Da Ursachen aber umgekehrt niemals auf Gründe und Motive zurückgeführt werden können (dies wäre Animismus), ist Erklären fundamentaler als Verstehen. Die Motivationspsychologie müßte demzufolge reduzierbar sein auf eine naturwissenschaftliche Theorie der Evolution von organismischen Lustgefühlen im Vorgriff auf vorgestellte oder als Begleitung zu tatsächlich stattfindenden fitnesssteigernden Verhaltensweisen. Das Phänomen der mütterlichen Fürsorge samt seinem emotionalen Überbau etwa hat sich durchgesetzt, weil es die maximale Proliferation der Erbanlagen gewährleistet: je mehr sich eine Mutter für ihre Kinder verausgabt, desto höher ist die Chance ihrer Kinder, zu überleben und ihrerseits Kinder zu haben, desto stärker werden die Gene der Mutter in den folgenden Generationen repräsentiert sein.

Nach dieser groben Skizze (1) wird zunächst untersucht, ob es erlaubt ist, die Frage nach der Funktion mit der Ursachenfrage, wie geschehen, zusammenzuwerfen (2). Sodann wird das Problem der wissenschaftlichen Prognose mit Blick auf die Soziobiologie analysiert (3). Vor diesem Hintergrund wird abschließend in zwei Schritten die kritische These entwickelt, daß totalisierende Erklärungsansprüche in selbstbezügliche Inkonsistenzen führen (4 und 5).

2. Funktionalität und Kausalität

Entgegen dem bislang Unterstellten hat es bei Befassung mit Evolutionstheorien – auch solchen Darwinischen Typs – regelmäßig den Anschein, als fänden diese kein Auslangen mit den in der Physik und Chemie hinreichenden kausalen Erklärungen; selbst die reduktionistische Soziobiologie ist, wie es aussieht, gezwungen, jenen gegenüber die Perspektive geradezu umzukehren – denn mindestens heuristisch ist die funktionale Erklärung die Umkehrung der kausalen: nicht nach den Ursachen, sondern nach den vorteilhaften oder unvorteilhaften Auswirkungen wird gefragt. Die Notwendigkeit einer solchen Spezifikation gerade nicht von Ursachen, sondern von vorteilhaften Wirkungen im explanans läßt sich leicht an einem Beispiel demonstrieren. In verschiedenen Tierarten (z. B. Hühnern, Mäusen, Schweinen) töten Eltern gelegentlich ihre Jungen, – vor allem dann, wenn der Wurf sehr klein geraten ist, also etwa statt der üblichen sechs Jungen nur ein Junges geboren wurde. Selbstverständlich verfügt die Biologie über ursächliche Erklärungen für derartiges Verhalten: etwa die, daß ein Kind zu wenig Pflegereize setzt oder die Hormonlage der Mutter nicht stark genug anregt. Aber diese Erklärung der physiologischen Ursachen ist ersichtlich ihrerseits unter dem

funktionalen Aspekt erklärungsbedürftig: welche Funktion hat das Vorhandensein gerade dieser Ursachen und nicht irgendwelcher anderer? warum hat sich gerade dieser physiologische Typus durchgesetzt und nicht irgendein anderer? Diese eigentlich biologisch interessanten Fragen wären erst mit dem Nachweis, daß genau dieser physiologische Typus verglichen mit anderen in der Ausbreitung seiner Gene ein relatives Optimum erreicht, beantwortet. (Die funktionale Erklärung des Infantizidverhaltens etwa würde, grob gesprochen, lauten: wenn eine Mutter ein Einzelkind umbringt, statt es wochenlang zu pflegen, und um so rascher mit einem nächsten, normal großen Wurf beginnt, dann hinterläßt sie alles in allem mehr Junge, als wenn sie ab und zu Stücke ihrer Lebenszeit auf nur ein Junges verwendet.)

Indessen: Funktionen sind Als-ob-Zwecke oder Zwecke ohne Intentionalität. Funktionales Erklären nimmt immer Bezug auf objektive Als-ob-Zwecke, aber es darf niemals auf subjektiv intendierte Zwecke Bezug nehmen (– sonst wäre es kein funktionales Erklären von Handlungen, sondern ein rationales Handlungsverstehen. Bewußtsein und Subjektivität kommen in einer funktionalen Erklärung nicht vor, oder doch allenfalls so, daß sie selber objektiviert, d. h. zum Gegenstand der Erklärung gemacht werden: welche Funktion erfüllt Bewußtsein objektiv? das der Stabilisierung, der Steuerung, der schnelleren Anpassung eines biologischen Systems an seine Umwelt?).

In einer kausalen Erklärung nötigt nichts, die Wirkung als Zweck der Ursache anzusehen – im Gegenteil: die teleologische Deutung wäre auf dieser Ebene eine Erschleichung. Funktionen werden, anders als Zwecke und gleich Wirkungen, niemals in der Art „verfolgt", wie man sich vor Darwin die Hand als zum Zwecke des Greifens erfunden dachte. Gleichwohl plaziert ihre quasi-teleologische (teleonomische) Struktur funktionale Erklärungen in einem gewissen Sinne zwischen kausalem Erklären und dem rationalen Nachvollzug von Zwecktätigkeiten. Im Unterschied zum letzteren legt die funktionale Erklärung aber keine normativen Standards an: zu der Tatsache, daß Funktionen teils erfüllt, teils nicht erfüllt werden, verhält sie sich ausschließlich deskriptiv. Und der von der Soziobiologie behauptete Umstand, daß alle Organismen so agieren, als würden sie den Zweck der Maximierung der Genproliferation verfolgen, zeichnet diesen (selbst gesetzt, es verhielte sich genau so) keineswegs per se als rational aus. Sollzustände biologischer Systeme, die Wissenschaftler in der Natur vorfinden, stellen als solche in keiner Weise ein Sollen dar, von dem erwiesen wäre, daß wir oder irgend jemand sonst es anerkennen sollen – diese beiden Dinge nicht auseinanderhalten, heißt: den naturalistischen Fehlschluß begehen.

Da die Beschreibung von Sollzuständen methodisch strikt von der Frage des normativen Gebotenseins ihrer Erfüllung getrennt werden kann, gilt: daß Wissenschaft im allgemeinen und Biologie im besonderen werturteilsfrei, vielleicht sogar, in einem freilich näher zu bestimmenden Sinne, wertfrei möglich sei, ist jedenfalls nicht durch den Hinweis auf die Notwendigkeit funktionaler Erklärungen bei der Untersuchung des Körperbaus und des Verhaltens von Lebewesen (sondern allenfalls durch andere Einwände) zu widerlegen.

Teleologische Formeln spielen im Rahmen der neodarwinistischen Ethologie die Rolle abkürzender Redeweisen oder Heurismen. Die biologische Evolution ist nicht auf einen Zweck oder ein Ziel ausgerichtet, aber es ist wissenschaftlich fruchtbar, Hypothesen so zu formulieren, als ob ein Zweck oder ein Ziel involviert wäre und als ob ihre Erreichung vorsätzlich angestrebt würde. Das Sprachspiel der Biologen ist demnach nur scheinbar teleologisch: die Teleologie ist eine (vielleicht sogar um den Preis der Weitschweifigkeit ersetzbare) façon de parler. Grob gesprochen: Die Tiere haben nicht Augen, damit sie sehen, sondern: nur diejenigen, die diese Organe hatten, haben überlebt. Daß sie sie hatten, hat nicht Gründe, sondern Ursachen. Die wichtigsten chemischen Ursachen dieser wie jeder anderen Variation, an welcher Selektion nachträglich angreift, sind Mutation und, bei sich sexuell fortpflanzenden Arten, Rekombination. Und es ist zentral wichtig, sich klar zu machen, daß das Auftreten sowohl von Mutationen wie von Rekombinationen kausal vollständig unabhängig ist von den selektiven Vorteilen, die sie verschaffen. (In diesem Sinne sprechen Biologen davon, daß Mutationen und Rekombinationen „zufällig" sind.)

3. Handlungen als Gegenstand theoretischer Prognose

Auf der Grundlage von Kausalerklärungen ist die Deduktion von Voraussagen aus Naturgesetzen nach dem Vorbild der Physik das erklärte Ziel der neodarwinistischen Ethologie. Edward O. Wilson etwa schwebt eine nomologische Gesellschaftstheorie vor. Die Gesetze der Populationsgenetik, die, wie andere Naturgesetze auch, eine Extrapolation auf die Zukunft zulassen müssen, sind, so Wilson, zugleich die ehernen Gesetze der Geschichte. Diejenigen, die bislang nach „Gesetzen der Geschichte" suchten, verfuhren demnach nicht zu sehr, sondern gerade zu wenig objektivistisch. Ihr Fehler war, außerhalb der Naturwissenschaften zu suchen: „Es war einer der Wunschträume der Gesellschaftstheoretiker – Vico, Marx, Spencer, Spengler, Teggart und Toynbee sind unter den ideenreichsten zu nennen –, historische Gesetze zu formulieren, aus denen sich die Zukunft vorhersagen läßt. Ihre Entwürfe blieben unzulänglich, weil ihr Verständnis der menschlichen Natur nicht wissenschaftlich untermauert war; es war, um einen in der Wissenschaftssprache beliebten Ausdruck zu verwenden, um einige Größenordnungen zu ungenau"[5].

Wilson ist überzeugt, daß durch die Einführung von Naturgesetzen „die Sozialwissenschaften zu prognostischen Disziplinen heranreifen"; und David P. Barash sieht die Soziobiologie vor der „Aufgabe, auf der Basis des Eignungsgedankens hinsichtlich menschlicher Verhaltensweisen Voraussagen zu machen"[6]. Nun ist freilich bereits die Rede von „Naturgesetzen" der „Evolution" (geschweige denn der Geschichte) durchaus nicht unumstritten. Karl Popper[7], um nur den prominentesten Kritiker zu nennen, hat mit Nachdruck die Auffassung vertreten, daß die Darwinsche Hypothese sich auf einen einmaligen und in diesem Sinne „historischen" Vorgang bezieht, dessen Unwiederholbarkeit im Experiment jene von vornherein um den Status eines Naturgesetzes bringe. Ihr fehle die interne logische Struktur „Immer wenn A (,B,C), dann D", wie sie beispielshalber die Fallgesetze aufweisen; mit der Wiederholbarkeit gehe der Hypothese über die Entstehung der Arten die Testbarkeit, damit aber der Wissenschaftscharakter ab. Der Darwinismus sei eine Weltanschauung. Dagegen läßt sich immerhin einwenden, daß – obwohl niemand die Stammesgeschichte im Laboratorium nachzuspielen vermag – die Darwinsche Hypothese als allgemeines Naturgesetz formuliert werden kann: Immer dann, wenn sich (1.) Organismen phänotypisch unterscheiden, (2.) der Nachwuchs die Merkmale seiner Eltern erbt und (3.) einige Eltern mehr Nachwuchs als andere erzeugen, findet Evolution statt[8]. Gleichwohl ist die Unvergleichbarkeit eines derartigen „Evolutionsgesetzes" mit physikalischen Gesetzen (wie den Fallgesetzen) offensichtlich. Selbst wenn sich voraussagen läßt, daß Evolution immer dann stattfindet, wenn die drei genannten Bedingungen erfüllt sind, so kann immer noch kein einziges Resultat der Evolution vorausgesagt werden. Erst daran würde sich aber die prognostische Kraft der Theorie in einem genauen Sinne zeigen: mit Hilfe der Fallgesetze lassen sich eben die individuellen Resultate von Fallversuchen mit Körpern voraussagen. Es läßt sich nicht lediglich prognostizieren, daß ein Aufprall stattfindet, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind, sondern zu welchem Zeitpunkt t er stattfinden wird, wenn ein Körper von einer Höhe h aus fällt.

Funktional erklärende Evolutionstheorien (wie diejenige Darwins) unterscheiden sich unter anderem dadurch von strikt kausal erklärenden, nomologisch-deduktiven Theorien (etwa derjenigen Newtons), daß sie insofern keine prognostische Kraft haben, als „alle Entwicklung eine Anpassung an unvorhergesehene künftige Ereignisse

---

[5] *Wilson* 194f. Das folgende Zitat: 195.

[6] *D. P. Barash*, Soziobiologie und Verhalten, Berlin–Hamburg 1980, 267, ebenso 93.

[7] Das Elend des Historizismus, Tübingen [5]1979.

[8] *F. v. Schilcher/N. Tennant*, Philosophy, Evolution and Human Nature, London 1984. 9: „There can be no doubt as to the logic behind the law. It has the form that if three major conditions are met, then evolution (in a suitably defined sense) takes place. In the world as we know it the antecedent conditions do indeed hold – they are simple synthetic truths. Individuals differ, offspring take after their parents, and some parents produce more offspring than others. In accordance with the law, evolution therefore takes place."

ist, an Umstände, die wir nicht kennen"[9]. Der Evolutionstheoretiker ist nur mit Blick auf bekannte Überlebensbedingungen Beobachter, hinsichtlich der künftigen Überlebensbedingungen seiner eigenen Spezies, auf die Barash das Voraussage-Programm ausdrücklich ausgedehnt wissen will[10], hingegen Beteiligter und in dieser Rolle genauso blind wie alle anderen Beteiligten, hinter deren Rücken sich die „spontaneous order" der Evolution vollzieht. Wenn mithin der Erkenntnisvorsprung, den ein Evolutionstheoretiker zugegebenermaßen einer Affenhorde voraushat, seiner eigenen Gattung gegenüber nicht so ohne weiteres besteht, dann ist Skepsis gegenüber der Vision einer prognostischen Naturwissenschaft des Sozialen geboten. Barash, der der letzteren nachhängt, erwähnt zwar gleichfalls die Undurchschautheit des evolutionären Prozesses[11], ohne jedoch im geringsten zu bemerken, daß letztere der ersteren in die Quere kommt.

Was nun die menschliche Geschichte angeht, so ist ihre Unvorhersehbarkeit nicht bloß ein perspektivischer Schein oder ein kontingentes biologisches Faktum, sondern hat prinzipielle Gründe. Daß das starke Voraussageprogramm in der eingangs dieses Abschnitts erwähnten Fassung von Barash und Wilson zum Scheitern verurteilt ist, läßt sich aus zwei bekannten Prämissen der Popperschen Szientismus-Kritik ableiten. Erstens wird der Ablauf der menschlichen Geschichte durch das Anwachsen des menschlichen Wissens stark beeinflußt – wie auch diejenigen einräumen müssen, die in Erfindungen und Ideen, einschließlich der wissenschaftlichen Ideen, lediglich Nebenprodukte der Entwicklung der materiellen Reproduktion sehen –; zweitens aber können wir mit rationalen wissenschaftlichen Methoden das künftige Anwachsen unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht vorhersagen[12].

Die These, alles menschliche Verhalten sei naturwissenschaftlich erklärbar, d. h. unter Naturgesetze subsumierbar und damit auch vorhersagbar, führt in eine selbstbezügliche Schwierigkeit – und zwar nicht erst dann, wenn man beansprucht, dies faktisch leisten zu können, sondern bereits dann, wenn man behauptet, dies sei im Prinzip, wenn auch vielleicht gegenwärtig noch nicht, möglich. Der Prognostiker, der die These verträte, müßte (faktisch oder im Prinzip) sein eigenes Prognoseverhalten prognostizieren können: er müßte voraussagen (nicht lediglich raten, sondern aus einem Naturgesetz deduzieren) können, was er in zehn Jahren über was immer voraussagen wird – und das kann er nicht. Folglich kann er mindestens nicht alles menschliche Handeln naturwissenschaftlich erklären und prognostizieren. Daß er dies nicht kann, ist aber, wie bereits angedeutet, in einer prinzipiellen, logischen Schwierigkeit begründet. Es nützt nichts, an dieser Stelle zu sagen: wenn er alle Fakten kennen würde, könnte er seine eigene Prognose prognostizieren. Denn wie anders sollte jemand seine eigene Voraussage voraussagen, als in Form einer selber unvorausgesagten Voraussage. Dies hat lediglich den Anschein eines Sophismas und beruht vielmehr auf einem tiefen und wohlvertrauten Grund: nämlich dem, daß es unmöglich ist, sich zu den eigenen praktischen Absichten vollständig theoretisch zu verhalten. Wer sein eigenes Handeln restlos objektivieren wollte, dürfte insofern gerade kein handelnder Teilnehmer sein, und müßte es doch, um das theoretische Geschäft vollziehen zu können. Da es zwar vielleicht ein Handeln ohne Theoretisieren, aber kein Theoretisieren ohne Handeln (ohne mindestens den internalisierten Vollzug von Sprechhandlungen, der mit der Teilnehmerperspektive verbunden ist) gibt, ist die restlose kontemplative Selbstbeobachtung eine logische und klarerweise auch faktische Unmöglichkeit.

---

[9] *F. A. v. Hayek*, Die Überheblichkeit der Vernunft, Ms. Alpbach 1985, 3.

[10] *Barash* 267.

[11] Ebd. 269: „Populationen steigen zu höherer Eignung auf, indem die natürliche Selektion an jedem Mitglied der betreffenden Population angreift. Sie können aber auch in einen Abgrund fallen, d. h. aussterben, womit ihre Entwicklung in eine Sackgasse ginge. Die Populationen werden aber nicht gewahr, wohin sie der Weg führt. Ein Individuum oder eine Art können sich kein Bild über ihre Position in der Landschaft machen und demzufolge nicht beurteilen, ob ihnen eine andere Gipfellinie zu höherer Eignung verhelfen würde".

[12] *Popper* XI.

Wer handelt, muß das eigene Handeln in seinen Gründen nachvollziehen können; wer sich aber nie mit anderen sprachlich verständigt hätte, d. h. wer nicht auch Sprechhandlungen anderer in ihren Gründen nachvollzogen hätte, könnte auch das eigene Handeln nicht in seinen Gründen nachvollziehen. Eine Rekonstruktion von Gründen, anders als eine Rekonstruktion von Ursachen, ist jedoch nicht dem Methodenideal der Physik unterworfen und verzichtet auf Prognosen, wenn auch keineswegs auf generelle Aussagen. Innerhalb einer rationalen Rekonstruktion der Transportgewohnheiten in Deutschland kann die Feststellung getroffen werden: daß man viel schweres Gepäck hat, ist im allgemeinen ein guter Grund, ein Taxi zum Bahnhof zu nehmen. Aber daraus läßt sich nicht die Voraussage ableiten, daß jeder, der viel schweres Gepäck hat, ein Taxi zum Bahnhof nimmt. Solche Generalisierungen, durch die Gründe und Handlungen verknüpft werden, sind keine Gesetze der Art, auf deren Grundlage zuverlässig genaue Prognosen gestellt werden können, und sie lassen sich auch nicht entsprechend verfeinern[13]. Nach Hume kann eine Ursache als eine Sache definiert werden, auf die eine andere folgt, wobei auf alle Sachen, die der ersteren ähnlich sind, Sachen folgen, die der letzteren ähnlich sind. Gründe funktionieren jedoch anders als Ursachen: die Behauptung, daß jemand deshalb ein Taxi genommen hat, weil er viel schweres Gepäck hatte, impliziert nicht die Behauptung, daß die selbe Handlung folgen würde, wenn der Betreffende wieder viel schweres Gepäck hätte[14]. Auch angesichts von Handlungsgründen, die, wie man zu sagen pflegt, zwingend sind, ist der Handelnde frei, ihnen nicht zu folgen: sie sind gerade nicht in dem Sinne zwingend, daß auf die Absicht, zu handeln, die Ausführung der Handlung folgen würde wie auf den Blitz der Donner[15].

4. Der Geltungsanspruch wissenschaftlicher Theorien und das Postulat der Selbsteinholung

Gegen das methodische Procedere, welches im Programm der totalisierenden Erklärung als das einzig mögliche ausgegeben wird, richten sich mehrere Einwände, die zu der These zugespitzt werden können, daß niemand eine richtige und vollständige (Kausal-/Funktional-) Erklärung des menschlichen – zumindest: – Erkennens und Argumentierens zu geben vermag, weil ein solches Projekt an der aus seinen Prämissen resultierenden Unmöglichkeit der „Selbsteinholung" (Apel) des Theoretikers, d. i. des erkennenden und argumentierenden Subjekts, scheitern müßte. Das Prinzip der Selbsteinholung besagt: Das rekonstruierende Subjekt muß rekonstruiert – insofern „eingeholt" – werden können, d. h. es muß sich als ein denkendes zu denken in der Lage sein.

Das Argument für die kritische These lautet folgendermaßen: Wer eine wissenschaftliche Theorie vertritt, kann nicht umhin, den Anspruch auf Begründetheit und Gültigkeit seiner Theorie zu erheben. Wenn nun seine Theorie den Inhalt hat, daß der Anspruch auf Begründetheit und Gültigkeit eine Illusion ist, die die Menschheit zeitweise zum Überleben nötig hatte und die einer vollständigen kausalen, funktionalen oder systemfunktionalen Erklärung zugänglich und bedürftig ist, dann benimmt sich ihr Autor unlogisch. Denn eine wissenschaftliche Erklärung entwickeln heißt eben jenen Anspruch auf Begründetheit und Gültigkeit erheben, der kausal und funktional wegerklärt wird: die Theorie hebt ihre eigenen Voraussetzungen auf. Erklären ist hier Weg-Erklären, nicht weil das Phänomen geleugnet würde: das Faktum, daß Menschen gesagt haben „Ich beanspruche Gültigkeit für die Aussage p und dieser Anspruch ist begründet" wird genannt und beschrieben – dieser Typus von Sachverhalten, gleichsam Brocken von „linguistic behavior", bildet ja das explanandum der Theorie. Erklären ist hier deshalb Weg-Erklären, weil methodologisch vorentschieden ist, daß als Antwort

[13] *D. Davidson*, Handlung und Ereignis, Frankfurt a. M. 1985, 37.

[14] *H. L. A. Hart/A. M. Honoré*, Causation in the Law, Oxford 1959, 52.

[15] *A. Kulenkampff*, Hätten wir anders handeln können? Schopenhauer-Jb. 59 (1978) 15–28, 20.

auf die Frage, warum Sprecher gesagt haben „Ich beanspruche Gültigkeit für die Aussage p", nur Ursachen angeführt werden können. Ein Anspruch auf Begründetheit und Gültigkeit versteht sich selber als Antwort auf die Frage „quid iuris?". Ob dieses Selbstverständnis richtig oder falsch war, ob es jeweils zu Recht oder zu Unrecht bestand, dazu kann eine Theorie, die derlei nur funktional oder kausal erklären will, gar nicht Stellung nehmen – schon die Frage kommt überhaupt nicht mehr in den Blick. Von Begründungen wird eben nicht als von Begründungen die Rede sein – wenn auch vom Begründen als einer faktisch auftretenden Verhaltensweise, angesichts welcher man fragen kann: warum ist sie aufgetreten? was war die Ursache? quid facti? Antwort: die Tierart Mensch hatte Gewißheiten nötig; sie mußte an etwas fest glauben; sie glaubte, daß man an eine Aussage p dann fest glauben darf, wenn man die Aussagen p′, p″, p‴ dazusagt; sie nannte p′, p″, p‴ die „Begründung" von p; sie glaubte an die „Begründung" als das „sichere Fundament" der in p ausgedrückten Überzeugung – damit hat sie überlebt: dieser Glaube war erfolgreicher als der Zweifel – er wird wohl gesünder, dem Überleben förderlicher gewesen sein. Diese Erklärung mag nun stimmen oder nicht stimmen – wer sie aufstellt, kann nicht umhin, für sie zu reklamieren, daß sie stimmt. Zu Recht oder zu Unrecht? – diese Frage muß sich auch eine funktionalistische Theorie gefallen lassen: haben die Dinge, denen der Theoretiker diese und nicht jene Funktion zuschreibt, wirklich diese und nicht jene Funktion? Oder vielleicht eine ganz andere, dritte? Die Antwort darauf darf keinen Regreß, etwa der folgenden Art, antreten: daß die Theorie der Sache diese und nicht jene Funktion zuschreibt, hat die und die Funktion, – und daß sie der Zuschreibung der und der Funktion an die Sache die und die Funktion zuschreibt, hat jene Funktion usf. in infinitum. Gefragt war, ob es stimmt, daß die Sache diese Funktion hat, und nicht, welche Funktion es hat, zu behaupten, sie habe diese Funktion – und wenn die zweite Frage beantwortet ist, so ist die erste immer noch offen.

Um den von ihm erhobenen Anspruch aufrechterhalten zu können, daß seine Erklärung stimmt, wird der Theoretiker sie wohl oder übel begründen müssen. Die Gültigkeit einer Auffassung ist mit Gründen für oder gegen sie intern verknüpft. (Dies ist, am Rande bemerkt, auch ein Einwand gegen die Vorstellung, die „Gedanken" in der – Popperianisch konzipierten – „dritten Welt" korrespondierten je für sich „Tatsachen" in der „ersten" und bezögen von diesem Korrespondenzverhältnis ihre Wahrheitsgeltung.) Da wir nicht sprechen, schreiben, denken, argumentieren und erklären können, ohne Geltungsansprüche (z. B. Wahrheitsansprüche) zu erheben, sind wir genötigt, uns in der Dimension von Gründen zu bewegen und mindestens unsere eigenen Geltungsansprüche als rational motiviert zu unterstellen. Eine Aneinanderreihung von grundlosen Behauptungen ist keine Theorie, erst recht keine wissenschaftliche. Zwischen den Sätzen einer Theorie bestehen keine kausalen Beziehungen, dergestalt, daß einer den anderen verursachen würde, auch nicht bloß funktionale der Bestandserhaltung. Jedes „weil", „deshalb", „folglich" zeigt – manchmal korrekt, manchmal fälschlich – eine logische Beziehung zwischen Sätzen (in einem weiten Sinne: nicht immer eine Deduktionsbeziehung) an.

Diese fundamentalen formalen Voraussetzungen und Implikationen seiner Theorie kann der Theoretiker nicht einholen. Denn im materialen Teil der Theorie behauptet er ja, daß Ansprüche auf Gültigkeit und Begründetheit ausschließlich kausal und funktional erklärt werden müssen. Würde er das mit seinen eigenen Ansprüchen auf Gültigkeit und Begründetheit versuchen: wollte er sie ihrerseits kausal (hirnphysiologisch) und funktional (unter Hinweis auf die Notwendigkeit der eigenen Selbsterhaltung) erklären, so würde sich erneut die Frage stellen, ob diese Erklärung seines theoretischen Erklärens denn stimmt und wie sie begründet ist. So tief die Erklärung auch angesetzt werden mag: die Frage nach ihrer rationalen Rechtfertigung ist unausweichlich.

Jede externe naturwissenschaftliche Erklärung des rationalen Rechtfertigens muß selber rational gerechtfertigt werden, muß also intern mit Gründen verbunden sein – andernfalls ist sie keine wissenschaftliche Erklärung. Auch die „Erklärung des Verstehens" müßte am Ende – verstanden werden. Was immer jemand als „Erklärung des Verstehens" behaupten mag – das Aufstellen von Behauptungen wird nun einmal unter

anderem durch die Regel konstituiert, daß der Sprecher für das Behauptete beansprucht, es sei verständlich, es könne verstanden werden[16].

Wer jedes „Warum?" als „quid facti?", keines als „quid iuris?" versteht, wer immer fragen will „Was ist die Ursache?", nie „Was ist der Grund?", der hat die Ebene begründeter Rede überhaupt verlassen. Was er sagt, kann zumindest nicht mehr Wissenschaft sein. Der zu Ende gedachte Szientismus führt sich selbst ad absurdum: das bloße Erklären des Verstehens ohne das Komplement eines Verstehens des Erklärens ist schlechthin unwissenschaftlich, selbst antiwissenschaftlich. Wer alles erklären will, kann sich am Ende selber nicht mehr verstehen.

Ein szientistisches Einheitsprogramm ist unfähig, seine Ansprüche in der eigenen Theorie einzuholen, und eben darin durchaus unvernünftig. Sätze wie „Alles ist auf Ursachen zurückzuführen", sind, gleichviel ob vom Sprecher bemerkt oder nicht, selbstbezüglich: Wenn alles auf Ursachen rückführbar ist, dann auch die Behauptung, daß es sich so verhält, sowie die theoretische Tätigkeit des Rückführens auf Ursachen selber. Beide wären sowenig kritisierbar wie ein Naturereignis: sie sind passiert, wie sie passieren mußten. Wenn ein Vulkanausbruch Veränderungen auf der Erdoberfläche nach sich zieht, stellt sich, gleichgültig wie schlimm die Folgen sein mögen, nicht die Frage, ob er das zu Recht getan hat. Es fragt sich nicht: aus welchen Gründen? sondern: was war die Ursache? Sobald die „Warum?"-Frage mit der Ursachenfrage konvergiert, verliert jede Kritik ihren Sinn. Mit der Möglichkeit der Kritik wird aber auch die Möglichkeit der Wissenschaft, wie Popper klar gesehen hat, hinfällig. Nicht besonders strenge Wissenschaft wäre das Resultat des strengen Erklärungsprogramms, sondern gar keine Wissenschaft, vielmehr deren Einebnung: denn es gibt nur triftige und untriftige Begründungen, keine triftigen und untriftigen Verursachungen. Die Bewertung von Gründen wäre Sache der Wissenschaft und ließe sich nach rationalen Kriterien treffen. Die Bewertung von Ursachen, wie etwa Nietzsche sie betreibt, ist bloß weltanschaulich. Ob man alles, was „aus der Stärke kommt", was einen überwältigenden Willen zur Macht spüren läßt, was aus der „Großen Gesundheit" gewachsen ist, höher bewertet, als was Schwäche verrät und aus Krankem entstanden ist, bleibt Geschmacksache – worüber sich Nietzsche, nebenbei bemerkt, völlig im klaren war, als er „das Ja und Nein des Gaumens"[17] zur letzten Instanz einsetzte.

Ein schlechter Geschmack auf der Zunge (nicht einmal in einem Geschmacksurteil formuliert) ist, wie sehr Wahrnehmung auch sprachlich vorstrukturiert sein mag, Idiosynkrasie, nicht Erkenntnis. Erkenntnis ist unaufhebbar an Sprache und Zeicheninterpretation gebunden: sie ist von Haus aus allgemein. Es gibt nicht so etwas wie ein privates Erkennen, das von keinem anderen nachvollzogen, gleichwohl aber gültig sein könnte. Der Satz „Das ist nur für mich wahr" hat keinen Sinn. Verschiedene Subjekte mögen Verschiedenes für wahr halten, sie mögen sich tatsächlich niemals in ihrem Leben darauf einigen, was denn nun wahr ist – selbst die vergebliche Bemühung um Einigung setzt voraus, daß die Wahrheit für alle die gleiche ist. Es hat keinen Sinn, die Diskussion darüber, wer recht hat, auch nur zu beginnen, wenn jeder „für seine Person" schon deshalb recht hat, weil er recht zu haben glaubt. Eine mit dem Anspruch auf Gültigkeit behauptete Aussage kann nicht zugleich mit dem Anspruch versehen werden, eine bloß idiosynkratische Marotte des Behauptenden zu sein: sie muß auf intersubjektive Anerkennung angelegt sein, selbst wenn der Sprecher faktisch damit rechnet, daß diese ihr zum Zeitpunkt der Behauptung versagt bleiben wird (z. B. weil er sein Publikum für dumm hält). Dies gilt auch dann, wenn er seine Behauptung nicht ausspricht, sondern für sich behält; Denken, das gültig sein könnte, ist insofern ein internalisiertes Argumentieren, kein sprachlos exklusives Fühlen und Ahnen.

Da nur Aussagen wahr sein können und nur Erkenntnisse, die für sich reklamieren, wahr zu sein, Erkenntnisse sein können, setzen Denken und Erkennen prinzipiell eine Sprachgemeinschaft voraus. Weiters kann es nicht so sein, daß ein Sprecher zwar eine

---

[16] *J. R. Searle*, Speech Acts, Cambridge 1969, 57, 94.

[17] *F. Nietzsche*, Werke in 15 Bden. Kritische Studienausgabe. Hg. G. Colli u. M. Montinari, München 1980, Bd. 5, 158.

Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt, aber die zusätzliche Voraussetzung macht, daß in dieser nach Körperkraft, Macht oder Reichtum entschieden wird, wer recht hat: was der Stärkste (/Mächtigste/Reichste) sagt, sei immer wahr. Was der Stärkste (/Mächtigste/Reichste) sagt, mag das sein, von dem es sich nach kluger Abwägung der eigenen Vorteile empfiehlt, es als wahr zu bezeichnen – aber selbst der klug kalkulierende Lügner, setzt, gerade in seiner Fähigkeit zur Lüge, voraus, daß das Prädikat „von dem es sich nach kluger Abwägung der Vorteile empfiehlt, es als wahr zu bezeichnen" nicht mit dem Prädikat „wahr" identisch ist: nur in Kenntnis dieser Differenz kann er seiner selbst bewußt handeln, z. B. das eigene Handeln als Lügen identifizieren. Wenn jemand einen Mord begangen hat, weiß er, daß die Aussage, er habe ihn nicht begangen, zwar vorteilhaft für ihn, aber unwahr ist – zu glauben, sie sei vorteilhaft und folglich wahr, ist offensichtlich nicht Merkmal des Lügners: im Gegenteil, es ist Merkmal der Unfähigkeit zur Lüge in Form einer Paranoia. Das bewußte Kalkül, das das Vorteilhafte nicht als solches zu erkennen gibt, sondern es mit dem Schein der Wahrheit zu umgeben sucht, ist nicht die Konfusion über den Unterschied zwischen dem jeweiligen Vorteil und der einen allgemeinen Wahrheit, sondern setzt gerade Wissen um diesen Unterschied voraus. Insofern präsupponiert selbst die Lüge noch eine Regel, die, negativ gewendet, besagt, daß die Wahrheitssuche keine strategische Auseinandersetzung, kein Machtkampf, in dem jeder nur seinen Vorteil sucht, zu sein hätte. Der Lügner versteht, daß er keinen Beitrag zur Wahrheitssuche leistet, wohl aber seinen Vorteil erreicht – insofern ist er nicht verrückt. Er weiß, daß er gegen eine Regel verstößt, wenn er das lediglich Vorteilhafte als das Wahre ausgibt – woraus folgt, daß sich noch an der Lüge eine moralische Regel des Streits um Wahrheitsfragen identifizieren läßt. Solange dieser Streit noch einer um die Frage „Was ist wahr? was falsch?" ist, kann er keiner sein, in dem das Recht, sie versuchsweise zu beantworten, seine Grenze daran findet, daß einer dem anderen ins Gesicht schlägt, sofern die Antwort unvorteilhaft für ihn ist. In einer derartigen Schlägerei – und es gibt solche Auseinandersetzungen en gros – geht es dann eben um den Vorteil des einen *statt* um die Wahrheit: und auch hier setzt der Schläger, solange er noch als ein Handelnder zurechnungsfähig ist, voraus, daß beides nicht von vornherein dasselbe ist. Solange es darum geht, ob Xens Erklärung des Rückgangs der Virulenz des Myxoma-Virus unter australischen Karnickeln stimmt oder nicht stimmt, findet das Recht Ys, einen Beitrag zur Klärung dieser Frage zu leisten, seine Grenze nicht am physischen Widerstand von X (der den unangenehmen Kritiker Y gern aus dem Weg räumen würde, um endlich auf einen Lehrstuhl berufen zu werden), sondern ausschließlich am gegenseitig anerkannten Recht jedes anderen (einschließlich Xens, der sich gegen die Kritik von Y argumentativ verteidigen kann), ebenfalls Beiträge zur Klärung dieser Frage zu leisten. Mit anderen Worten: eine Wahrheitssuche, die nicht bloß so heißt, sondern auch eine ist, kann mit Sinn nicht vorgestellt werden als das Aufeinanderprallen verschieden mächtiger Individuen, die ihren Vorteil durchzudrücken versuchen, was ihnen nach Maßgabe ihrer Macht gelingt oder mißlingt. Das aber heißt: die sogenannt wertfreie Wissenschaft kann nicht vorgestellt werden als ein normfreier Raum – nur in einem normfreien Raum entschiede sich, ob eine Behauptung gilt (was dann nicht mehr hieße als: durchgesetzt wird), je nachdem wie schnell es dem Behauptenden gelingt, widersetzliche Elemente mundtot zu machen. Indem der Wissenschaftler X für seine Erklärung des Rückgangs der Myxomatose Wahrheit beansprucht, meint er damit nicht, er könne jeden zusammenschlagen, der ihm widerspricht, sondern er meint – und zwar selbst dann, wenn er die meisten Zeitgenossen für zu dumm hält, seine Theorie zu verstehen –, er könne seine Auffassung im Prinzip (wenn genügend Zeit wäre usw.) jedermann in ihren Gründen einsichtig machen. Das aber heißt: er hat unbegrenzt viele andere, sofern sie überhaupt etwas verstehen und sagen können, als Subjekte der Kritik oder der Bestätigung, der zustimmenden oder ablehnenden Stellungnahme zu seiner Theorie anerkannt. Und dieses Recht hat er nicht trotz, sondern wegen der Fallibilität des menschlichen Wissens anerkannt: eben weil man niemals sagen kann, jetzt sei eine Sache als unbestreitbar wahr erwiesen, eben weil die Gewißheit, es lasse sich dazu nichts Neues mehr sagen, unerreichbar ist, kann auf keinen weiteren Beitrag verzichtet werden. Fallibilismus und absoluter Wahrheitsbegriff widersprechen sich nicht, sondern sind, wie Popper klarge-

macht hat, aufeinander angewiesen. Der Fallibilismus sagt nicht: „Was hier und heute wahr ist, kann dort und morgen falsch sein", sondern „Wenn etwas hier und heute wahr ist, dann ist es überall und immer wahr; aber wir können niemals sicher sein, ob etwas hier und heute wahr ist, und deshalb können wir auch niemals sicher sein, ob das, was wir hier und heute für wahr halten, auch dort und morgen für wahr gehalten wird". Wenn es aber sein kann, daß, was heute für wahr, morgen zu Recht, aber wiederum ohne Gewißheit, für falsch gehalten wird, dann ist der Erkenntnisprozeß zeitlich und räumlich unbegrenzt: daher hat auch die Zahl der Subjekte, deren Recht, sich am Erkenntnisprozeß zu beteiligen, anzuerkennen ist, prinzipiell unbegrenzt zu sein. (Jedem von ihnen darf mit Argumenten entgegengetreten werden, aber keiner von ihnen darf ausgeschlossen werden.) Damit aber ist eine universale ethische Norm anerkannt[18].

5. Normative Implikationen

Für eine Kritik der Soziobiologie als einer kausal und funktional erklärenden Theorie nicht etwa des Theoretischen, sondern des Praktischen ist wesentlich, daß das im vorhergehenden Abschnitt entwickelte Argument somit keineswegs nur die Einholbarkeit von Erkenntnisansprüchen einklagt. Vielmehr impliziert es, daß der wissenschaftliche Theoretiker – etwa der Soziobiologe – auch einen normativen Anspruch erheben und in seiner Theorie einholen muß. Dieser Anspruch hat, wie bereits angedeutet, einen moralischen Kern, er ist keineswegs nur in dem schwachen Sinne „normativ", in dem auch Logik und Wissenschaftstheorie normative Disziplinen sind. Die Wissenschaftlichkeit einer Theorie steht und fällt mit ihrer Kritisierbarkeit. Kritisierbarkeit aber, ohne Anerkennung des Rechts auf Kritik, d. h. ohne Anerkennung der Rechte anderer Subjekte als Kritiker, wäre keine. Das Zugeständnis des Rechts darf nun weiters nicht selektiv sein: der Naturwissenschaftler wäre kein Wissenschaftler mehr, der nur jenen das Recht auf Kritik an seiner Theorie einräumt, die ohnehin derselben Meinung sind wie er, die vom selben Konzern gesponsert werden oder die keine Türken sind. Wer immer eine wissenschaftliche Theorie (sei's über die biologischen Ursachen moralischen Verhaltens oder worüber sonst) vertritt, konzediert implicite allen – und nicht bloß von ihm ausgewählten – anderen (Kantisch gesprochen) „vernünftigen Wesen" gleiche Rechte, Argumente für oder gegen seine Theorie ins Feld zu führen. Er kann gar nicht umhin, dies zuzugestehen, wenn seine Theorie eine wissenschaftliche sein soll – und damit etwas anderes als die Äußerung einer bloßen Idiosynkrasie. Ein mieses Gefühl in der Magengegend mag dem, der es hat, „privilegiert zugänglich" sein, – ein wissenschaftliches Faktum ist nur deshalb eines, weil es intersubjektiv nachprüfbar ist. Ein Privates, das niemals öffentlich werden könnte, könnte auch keine Tatsache der Physik, Chemie oder Biologie sein.

Es ist aus konzeptuellen Gründen unsinnig, p unter der Bedingung zu behaupten, daß niemand das Recht hat, einen Einwand gegen p vorzutragen. Diesen Vorbehalt mag allenfalls ohne Inkonsistenz treffen, wer lediglich Mythen erzählt. Er mag glauben, daß die Wahrheit nicht bloß nur von wenigen erkannt, sondern auch prinzipiell nur wenigen erkennbar ist, daß die „Viel zu Vielen" niemals der höchsten Weihen teilhaftig werden können und folglich auch keinerlei Recht zur Kritik an den Eingeweihten haben. Das Privileg ist dann nicht bloß eines des tatsächlichen Wissensbesitzes, sondern des prinzipiellen Wissenkönnens. Es ist im strikten Sinne exklusiv. Die numinose Macht sucht sich selber jenen auserlesenen Zirkel, welcher berufen ist, das Geheimnis zu erfahren und im innersten Bezirk des Tempels als Geheimnis zu hüten. Was aber einer draußen über das Allerheiligste sagt, ist schon deshalb falsch, weil der, der es gesagt hat, einer von den Viel zu Vielen war. Diese Denkfigur: der Glaube an Wahrheit als eine persönliche und personengebundene Offenbarung, ist jedoch nur außerhalb der Wissenschaft, nicht innerhalb ihrer aufrechtzuerhalten. Wer akzeptiert, daß, mit Tarski zu reden, „‚p' dann und nur dann wahr ist, wenn p", der kann in der Folge derlei

[18] *K.-O. Apel*, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: *ders.*, Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, Bd. II, 358–435.

nicht mehr sagen, ohne sich schlicht unlogisch zu benehmen. Wer sich aber unlogisch benimmt, bezieht einen Standort außerhalb der Wissenschaft. Wer zugibt, daß die Wahrheit einer Behauptung von nichts abhängt als von den Tatsachen, der kann konsequenterweise nicht mehr sagen: „Was Du sagst, ist schon deshalb falsch, weil Du einer von den Viel zu Vielen bist" oder „Was Du sagst, ist schon deshalb falsch, weil ich Dich nicht mag" oder „Was Sie sagen, ist schon deshalb falsch, weil Sie eine Frau sind" oder „Was Sie sagen, ist schon deshalb falsch, weil Sie Neger sind". Daß der Betreffende derlei nicht mehr sagen kann, ist zweifelsohne von moralischem Belang, aber es ist entscheidend, zu sehen, daß die Kritik, die sich gegen derlei richtet, nicht bloß eine moralische ist. Als Anforderung an alles Theoretisieren besagt sie vielmehr zunächst, daß die Gründe, die in den o.g. „Weil"-Sätzen gegeben wurden, zeigen, daß der Betreffende nicht verstanden hat, wovon eigentlich die – auch von ihm selbst beanspruchte – Wahrheit einer Behauptung abhängt: nämlich nicht davon, wer sie aufgestellt hat, sondern ausschließlich davon, ob das, was gesagt worden ist, den Tatsachen entspricht. Daraus die Konsequenz zu ziehen, ist keine von außen herangetragene Forderung. Wenn „wahr" ein Geltungsprädikat im strikten Sinne ist – und dies impliziert die Konvention T –, dann liegt eben ein simpler genetischer Fehlschluß vor, wenn jemand behauptet „Was ein Neger sagt, kann nur falsch sein". Man kann nicht an der Idee festhalten, daß die Wahrheit absolut und objektiv ist und zur gleichen Zeit den Wahrheitsbegriff relativ zu einer Rasse definieren. Daß Wahrheit ein Geltungsprädikat im das „für mich" transzendierenden Sinne ist, bleibt auch und gerade unter der fallibilistischen Prämisse, daß wir niemals der Wahrheit gewiß sein können, Voraussetzung der Wissenschaft, wie Popper zu Recht bemerkt. Falsifikationismus und Wahrheit als Zielbestimmung der Forschung verweisen aufeinander[19].

Wenn es keine Wahrheit gibt, dann gibt es auch keinen Irrtum, – denn wovon sollte sich Irriges denn unterscheiden, wenn nicht von Wahrem? Lassen sich aber Irrtümer – sei's auch nur vorläufig und mutmaßlich – nicht identifizieren, dann ist dem kritischen Geschäft überhaupt der Boden entzogen. Wer seine Position ohne Wahrheitsanspruch vertritt, ist nicht besonders bescheiden, sondern besonders unverschämt: er ist völlig unkritisierbar, er hat sich (mit Albert zu reden) „immunisiert".

Daß wir fehlbar sind und eine endgültige Verifikation nicht erreichen können, hindert uns keineswegs daran, befreit uns nicht einmal davon, hier und jetzt Wahrheitsansprüche zu erheben und zu verteidigen. Der Hinweis darauf, daß es keine absoluten Wahrheits-, oder, richtiger (denn dies ist etwas anderes:) Gewißheitsgarantien gibt, ist kein vernünftiger Grund dafür, sämtliche Wahrheitsansprüche zurückzuziehen. Ein Wahrheitsanspruch für eine Aussage steht, solange er nicht als dieser bestimmte Anspruch widerlegt ist. Zwar könnte man darauf beharren, daß jede Behauptung eigentlich mit dem Zusatz „soweit wir wissen" zu versehen ist. Aber als Zusatz zu jeder Behauptung würde er keine Funktion erfüllen. Unsere Praxis der Unterscheidung von „wahr" und „falsch" bliebe davon unberührt. Unbeschadet des Zusatzes wäre, was vorher akzeptabel war, nachher immer noch akzeptabel, und was vorher inakzeptabel war, nachher ebenso inakzeptabel. Die abstrakte Anerkennung des Umstands, daß alle unsere Auffassungen fallibel sind, macht keine vernünftig begründete Auffassung unvernünftig. Eine Behauptung als Hypothese aufstellen und sie mit Wahrheitsanspruch vertreten, sind keine Alternativen, sondern ersteres setzt letzteres voraus: was ist denn die Hypothese, wenn nicht, daß die Behauptung stimmt? Die Idee, daß Hypothesen fallieren können, verlöre nach Preisgabe des Wahrheitsbegriffs sofort ihren Sinn[20].

---

[19] *K. R. Popper,* Die Logik der Sozialwissenschaften, in: *Th. W. Adorno* u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969, 103–123, 116: „Der Wahrheitsbegriff ist für den hier entwickelten Kritizismus unentbehrlich. Was wir kritisieren, das ist der Wahrheitsanspruch. Was wir als Kritiker einer Theorie zu zeigen versuchen, das ist, natürlich, daß ihr Wahrheitsanspruch nicht zu Recht besteht – daß sie falsch ist."

[20] Ebd. 116ff.: „Die fundamentale methodologische Idee, daß wir aus unseren Irrtümern lernen, kann nicht ohne die regulative Idee der Wahrheit verstanden werden: Der Irrtum, den wir begehen, besteht ja eben darin, daß wir, mit dem Maßstab oder der Richtschnur der

Wer eine Theorie in diesem durchaus unsensationellen Sinne „wahr" oder „falsch" nennt, schuldet den anderen, die Theorie daraufhin und nur daraufhin zu prüfen, ob sie mit den Fakten übereinstimmt oder nicht, unabhängig davon, wer sie aufgestellt hat. Der Äußerung „Das ist falsch" ist der Anspruch intern, das so Beurteilte unparteiisch beurteilt zu haben. Wenn die Wahrheit absolut und objektiv ist, dann ist sie für alle die gleiche: dann besteht die Verpflichtung, ein Argument als Argument zu nehmen, wer immer es geäußert hat: was ohne diese Art von Objektivität betrieben wird, kann mit Sinn jedenfalls nicht Wissenschaft heißen. Diese Verpflichtung erkennt an, wer sich darauf verpflichtet, die Wahrheit (nicht ein für allemal zu besitzen, sondern lediglich – das allerdings: –) zu suchen.

Wahrheit gemessen, das uns gesetzte Ziel, unseren Standard, nicht erreicht haben. Wir nennen eine Aussage ‚wahr', wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt. Das ist der sogenannte absolute und objektive Wahrheitsbegriff, den jeder von uns dauernd verwendet."

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Antike bis Kant

Dörrie, Heinrich, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus.* Bausteine 1–35: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Annemarie Dörrie* (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von Heinrich Dörrie. Fortgeführt von *Matthias Baltes* unter Mitarbeit von *Friedhelm Mann,* 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1987. XVII/557 S.

„Wenn irgend die Kräfte reichen", so schrieb Heinrich Dörrie 1975 am Ende der Vorrede zu seinen gesammelten Aufsätzen über den Platonismus, „dann soll ein Platonicum Maius neben diese Platonica Minora treten – eine möglichst vielschichtige Darstellung von Platons Erbe in den Jahrhunderten der Kaiserzeit" (Platonica Minora, München 1976, 11). Durch seinen plötzlichen Tod im März 1983 war es ihm nicht mehr vergönnt, das Erscheinen seines opus magnum zu erleben. Nun legt Annemarie Dörrie aus dem Nachlaß den ersten Band vor, den ihr Gatte im wesentlichen noch selbst hatte abschließen können. Zunächst sei über Zielsetzung und Aufbau des Gesamtwerks berichtet, die in der Einleitung entwickelt werden. D. geht aus von Thesen, die er in jahrzehntelanger Forschung erarbeitet und wiederholt vorgetragen hat. Von ihnen ist sein Gebrauch des Wortes „Platonismus" bestimmt. D. versteht darunter „ein philosophisch-religiöses Gedankengebäude von eigener Gesetzlichkeit" (3), das seit etwa 100 v. Chr. aus dem geistigen Erbe Platons entsteht. Das zeitliche Ende bleibt offen; die letzten Zeugnisse sollen sich mit Platonikern nach Plotin befassen. D. will das spätantike Phänomen des Platonismus dem Leser des 20. Jh. nahebringen. Dem dient zunächst die Sammlung der Zeugnisse, auf denen unsere Kenntnis des Platonismus beruht. Den griechischen und lateinischen Texten ist eine wortgetreue Übersetzung gegenübergestellt und ein Kommentar beigegeben. Dieser „analytische" Teil soll durch eine „Synthese" ergänzt werden: eine übergreifende Darstellung des Platonismus, seiner Geschichte und seiner Problematik. Geplant ist außerdem ein Verzeichnis der „Geflügelten Worte", d. h. der Kurzzitate, Metaphern und anderer Reminiszenzen, deren sich die Platoniker häufig bedienten. Schließlich soll die Benutzung des Werkes durch umfangreiche Indizes erleichtert werden. Eine Fragmentsammlung nach dem Vorbild der ‚Fragmente der Vorsokratiker' von H. Diels oder der ‚Stoicorum Veterum Fragmenta' von H. von Arnim erwies sich für D. als unmöglich. Statt dessen sind die Testimonien nach Problemkreisen geordnet. Texte, die das gleiche Thema behandeln, wurden zu Gruppen, „Bausteine" genannt, zusammengefaßt; das Gesamtwerk soll etwa 280 solcher Bausteine enthalten.

Ich gebe einen groben Überblick über die Gliederung des Materials, wobei ich in Klammern die (ungefähren) Nummern der Bausteine beifüge. „I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus". Hier geht es um die Geschichte der Akademie (1–35), den hellenistischen Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus (36–72) und den Platonismus im 2. und 3. Jh. n. Chr., vor allem um Monographien zu wichtigen Streitfragen des Mittelplatonismus (73–100). „II. Die philosophische Lehre des Platonismus". Wichtige Themen sind: Ontologie (103–110), Kosmologie (111–150), die Lehre von der Seele (151–181), Theologie (182–230), die Lehre vom Telos des Menschen (231–240). „III. Pythagoreisch-platonische Wechselbeziehungen" (241–250); „IV. Curiosa" (251–255); „V. Prosopographia Platonica" (256–280). – Die Zeugnisse zum kulturgeschichtlichen Rahmen des Platonismus sollen in angemessener Auswahl, die zur philosophischen Lehre dagegen vollständig vorgelegt werden. Ausgenommen von diesem Grundsatz der Vollständigkeit sind die Autoren, von denen bereits Fragmentsammlungen vorliegen; von den Mittelplatonikern sind das Attikos, Numenios und Origenes. – Der vorliegende Band bringt nach der Einführung in das Gesamtwerk die Bausteine 1 bis 35 mit Übersetzung und Kommentar. Für die weiteren Bände liegen nach den Angaben von Annemarie Dörrie vor: Texte

mit Kommentar bis Baustein 181; Texte ohne Kommentar für die restlichen Bausteine; drei Bände „Übergreifende Darstellung"; Zettelkästen mit dem Material für die „Geflügelten Worte" und die Indizes.

Die Einleitung des vorliegenden Bandes bringt eine Zusammenfassung von D.s Sicht des „Platonismus". Daß sie eine unter möglichen anderen ist, habe ich in meiner Besprechung der Platonica Minora (ThPh 55 [1980] 114–116) angedeutet. Weil sie die Gestaltung der Textsammlung und des Kommentars wesentlich bestimmen, seien die wichtigsten charakteristischen Thesen kurz referiert.

1. In der Überlieferung des Gedankenguts Platons vollzieht sich ein tiefgreifender Bruch. D. widerspricht der vielfach vertretenen Auffassung, von Platon führe über die Alte Akademie eine intakte Tradition wesentlicher Lehrgehalte bis zu Plotin. Er unterscheidet zwischen einem Platonismus innerhalb und einem außerhalb der Akademie. Unter Arkesilaos (Schulhaupt ca. 268–241 v. Chr.) wende die Akademie sich vom Inhalt der Lehre Platons ab. Auch die Reform des Antiochos von Askalon (ca. 80–69 v. Chr.), in dem W. Theiler den Neubegründer des Platonismus sieht, führe nicht zu Platon zurück. Der Ursprung des Mittelplatonismus sei vielmehr außerhalb der Tradition der Akademie zu suchen. „Der außerakademische Platonismus ist aus zunächst durchaus laienhaften Anfängen erwachsen. Seine Urheber wußten wenig oder nichts von den Vorarbeiten, die einst in der Akademie geleistet worden waren" (36). Nach Überwindung „seiner laienhaften Anfänge" wird der außerakademische Platonismus zu einer Schulphilosophie. In dieser außerakademischen Tradition steht auch Plotin; seine Leistung wurde in der Akademie „mehr als 150 Jahre lang als illegitime Abweichung" von der Lehrtradition angesehen (37). Die außer- und innerakademische Tradition vereinen sich erst unter dem Scholarchen Plutarch von Athen (410–431 n. Chr.). – Kritische Fragen dürften sich vor allem an die These von den „laienhaften Anfängen" des Mittelplatonismus richten. Bedeutet die Trennung von der Akademie als Institution zugleich einen derart radikalen Bruch mit ihrer Lehrtradition, wie D. ihn wahrhaben will? Es ist nicht ganz einfach zu sehen, wie diese These vereinbar ist mit der von D. immer wieder betonten Bedeutung, welche die Kontinuität der Überlieferung im Selbstverständnis der Platoniker hat. „Wohl die wichtigste Linie, die das Wesen des Platonismus bestimmt, ist seine Bindung an die Überlieferung" (8; vgl. 19). Hier muß D. zu der Lösung greifen, das Traditionsbewußtsein der späteren Platoniker sei eine „Fiktion", die „zu den wohlbezeugten Fakten im Widerspruch" stehe (4 f.).

2. D. streicht sehr stark den religiösen Charakter des Platonismus heraus. Er ist eine Weltanschauung, „die Philosophie und Religion umgreift" (10). Alle Bereiche, die sich auf die religiöse Praxis beziehen, sind jeglicher Diskussion entzogen. Wenn D. von einem „Credo des Platonismus" (16) spricht, das aus guten Gründen niemals formuliert worden sei, stilisiert er diesen zu einer Art religiöser Geheimlehre, deren Zentrum und Spitze Platons ἄρρητον ist. Vom 3. Jh. n. Chr. an gewinnt diese Weltanschauung allgemeine Gültigkeit; die „gesamte antike Geistigkeit mit ihrem reich differenzierten religiösen Leben mündet in den Platonismus ein" (12). Vom Platonismus innerhalb und dem außerhalb der Akademie unterscheidet D. einen „diffundierenden Platonismus" (39), in dem platonische Elemente ein schwer zu analysierendes Amalgam mit den allgemein verbreiteten religiösen Vorstellungen der Zeit, inklusive des Dämonenglaubens, eingehen. Aus der Betonung der Einheit von Philosophie und Religion im Platonismus ergibt sich D.s, im vorliegenden Band nur kurz angedeutete, Auffassung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum. „Da kein einziger Lehrer der Alten Kirche eine [...] dem Platonismus gegenüber versöhnliche Haltung erkennen läßt, wäre es richtiger, von christlichem Antiplatonismus zu sprechen" (7). Wenn die Folgerung in dieser Form anfechtbar ist (vgl. ThPh 55 [1980] 116), so beruht das vielleicht auf der Prämisse, und es ist zu fragen, ob nicht eine stärkere Unterscheidung zwischen den philosophischen und den verschiedenartigen religiösen Elementen des Platonismus hilfreich wäre.

3. D. betont die innere Einheit des Platonismus. Dieser „stellt ein in sich geschlossenes System dar, das (von innen her gesehen) in allen Querverbindungen von überzeugender Schlüssigkeit ist" (13). „Es ist ein legitimer Behelf, sich den Platonismus wie ein Kristall mit vielen Facetten vorzustellen. Auf jede dieser Ebenen kann das Ganze proji-

ziert werden; aber keine einzelne Projektion stellt das Ganze unverkürzt dar" (52). Von jedem Detail eröffne sich ein Zugang zu einem bestimmten Aspekt des Ganzen. Wie aber sind dann die Schulstreitigkeiten innerhalb des Platonismus zu deuten? Ging es um sekundäre Einzelfragen, oder wurde, wie D. einmal andeutet (51 f.), in jedem Detail um das Ganze gestritten? Trifft die zweite Möglichkeit zu, dann erscheint dadurch der Gedanke des einen einheitlichen Systems in Frage gestellt.

Sammlung mit Kommentierung der Zeugnisse und die von mir in drei Thesen zusammengefaßte Interpretation des Phänomens Platonismus bedingen einander. Die Intuition des Ganzen leitet Auswahl und Anordnung der Texte, an denen sie sich wiederum bewähren muß. Die unitarische Sicht kommt zum Ausdruck in dem Wort „Baustein" und in der Gliederung des Gesamtwerks, dessen eindeutiger Schwerpunkt der systematische Teil II (Bausteine 101–240) ist. – Die erste Gruppe der Bausteine (1–9) des vorliegenden Bandes dient dem Nachweis, daß weder die Ontologie der Ungeschriebenen Lehre Platons noch das System des Xenokrates eine nachweisbare Wirkung auf die Entstehung des Mittelplatonismus ausgeübt haben. Die These vom Traditionsbruch soll auch durch die Bausteine 10 bis 24 untermauert werden, die sich mit der Entwicklung in der Akademie von Arkesilaos bis zu Antiochos von Askalon und Philon von Larissa befassen. D.s entscheidendes Argument ist, daß für diese Akademiker die Ontologie und Kosmologie des Platonischen ‚Timaios' offensichtlich nicht existieren. „Folgerichtig fand ein außerakademischer Platonismus, der sich, vom Timaios ausgehend, eben diesen Themen zuwandte, keine Hilfe und keine Belehrung durch irgendeinen Vertreter der Neuen und Neuesten Akademie" (389). Eine Sonderstellung nehmen die Bausteine 25 bis 31 „Ciceros Verhältnis zu Platon" ein. Cicero sei das einzigartige Beispiel eines philosophisch hochgebildeten Mannes, der Platon verehrt, ohne sich dogmatisch an ihn zu binden. Wiederum der These vom Traditionsbruch sind die Bausteine 32–35 zuzuordnen, welche die äußere Geschichte der Akademie von Platons Tod bis zu ihrem Ende 529 n. Chr. dokumentieren. Wichtig sind hier vor allem die Zeugnisse über die Zerstörung der Akademie bei der Belagerung Athens durch Sulla im März 86 v. Chr. Falls es altakademische Kompendien über die Ontologie des esoterischen Platon und das System des Xenokrates gegeben habe, seien diese damals vernichtet worden.

Auf textkritische Anmerkungen wurde bei den Bausteinen bis auf wenige Ausnahmen verzichtet. Übergreifende Einleitungen und Zusammenfassungen erleichtern die Benutzung des Kommentars. Übersichtlichkeit in Gliederung und Druckgestaltung sind Vorzüge des in jeder Hinsicht sehr sorgfältig ausgestatteten Bandes. D. gibt eine ausgezeichnete Zusammenfassung seiner Interpretation des Platonismus in dreißig Leitsätzen (16–32). Es ist zu hoffen, daß die weiteren Bände dieses für die Kenntnis des kaiserzeitlichen Platonismus fortan unentbehrlichen Werkes bald dem ersten folgen.

F. Ricken S. J.

Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren von *Karlheinz Hülser*. Band 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1987. CI/403 S.

Das zunehmende Interesse, das die stoische Philosophie findet, steht in einem Mißverhältnis zur Möglichkeit des Zugangs zu ihren Quellen. Wegen der mangelnden Kenntnis der alten Sprachen dürften heute nur noch wenige Studierende imstande sein, mit Hans von Arnims ‚Stoicorum Veterum Fragmenta' (Teubner 1905 ff.) zu arbeiten. Damit ist noch nicht die Frage berührt, in welchem Ausmaß diese klassische Ausgabe durch die Forschungen zur Stoa in den letzten Jahrzehnten, die nicht zuletzt durch die Arbeiten von Max Pohlenz seit den 20er Jahren angeregt wurden, überholt ist. Die Texte aus vorhandenen Übersetzungen der antiken Autoren, vor allem aus Diogenes Laertios, Sextus Empiricus und Cicero zusammenzustellen, ist mühsam, ganz abgesehen davon, daß auch dann noch immer Wichtiges fehlen würde. Außerdem ist zu fragen, ob nicht die neuere Forschung zur Stoa etliche terminologische Präzisierungen gebracht hat, so daß auch eine mit so hervorragender philosophischer Sachkenntnis angefertigte Übersetzung wie die des Diogenes Laertios von Otto Apelt (1921) überarbei-

tet werden müßte. So wird nicht nur der Philosophiehistoriker, sondern auch der Sprachwissenschaftler und Dogmenhistoriker die neue Sammlung der Fragmente zur stoischen Dialektik mit deutscher Übersetzung, die Karlheinz Hülser veröffentlicht, sehr begrüßen. Sie ist das Ergebnis zehnjähriger Arbeit im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsprojekts an der Universität Konstanz. Der erste Band liegt vor; die restlichen drei Bände sollen bis Ende 1987 folgen.

Von Arnims Sammlung ist bekanntlich nach Personen geordnet. Eine solche Gliederung steht vor dem Problem, wo sie die zahlreichen Texte unterbringen soll, die stoisches Gedankengut enthalten, ohne es mit einem bestimmten Namen zu verbinden. Von Arnim löste es in der Weise, daß er dieses gesamte Material in das Chrysipp-Kapitel aufnahm, auch wenn für ihn feststand, daß Chrysipp nicht der Verfasser ist. Dazu bestimmte ihn die Überlegung, daß Chrysipp das altstoische System geschaffen habe und deshalb alle Texte, welche zu dessen Rekonstruktion hilfreich sind, in das Chrysipp-Kapitel gehören. Es sind vor allem folgende Punkte, die H. gegen von Arnim geltend macht: 1. Die personenbezogene Gliederung hat zur Folge, daß die Lehren von Chrysipps Nachfolgern außerhalb ihres systematischen Kontextes erscheinen. 2. Durch die Beschränkung auf die alte Stoa wird nicht sichtbar, was die abweichenden Lehren späterer Stoiker zum Verständnis des altstoischen Systems beitragen. 3. Wo soll man Texte einordnen, die Gedanken Chrysipps formulieren, aber nachweislich von einem anderen Stoiker verfaßt wurden? Wo finden anonyme, aber heterodoxe Fragmente ihren Platz? 4. H.s entscheidender Einwand ist, daß von Arnims Anordnung durch anfechtbare Voraussetzungen belastet ist: Es muß ausgeschlossen sein, daß der einzelne Stoiker eine Entwicklung durchlaufen hat; unterschiedliche Lehren müssen verschiedenen Personen zugeordnet werden und umgekehrt. Daraus ergeben sich Zuschreibungsprobleme, die in vielen Fällen unlösbar sind.

H. will seiner Ausgabe eine Gliederung zugrunde legen, die der tatsächlichen Quellenlage entspricht und möglichst ohne Hypothesen auskommt. Sein leitender Gesichtspunkt ist in einem Satz von O. Rieth formuliert: „Wir sind demgegenüber der Auffassung, daß unsere Quellen nichts anderes zulassen als die Rekonstruktion des Systems, das in der Kaiserzeit als stoisch galt" (XXXV). Die Quellenlage fordert die systematische Anordnung jedoch nicht nur; sie stellt vielmehr auch eine ausgezeichnete Hilfe zur Verfügung. Das ist der Überblick, den Diogenes Laertios (3. Jh. n. Chr.) über die stoische Dialektik gibt (VII 38–83) und den er zum Teil von Diokles von Magnesia (1. Jh. v. Chr.) übernommen hat. Diogenes Laertios bringt hier, wie der Vergleich z. B. mit dem Verzeichnis der Werke des Chrysipp, mit Sextus Empiricus oder der ‚Institutio logica' des Galen zeigt, den Aufriß des maßgebenden stoischen Dialektiklehrbuchs. – Aber auch eine systematische Anordnung hat ihren Preis. Keine große Schwierigkeit bieten die heterodoxen Texte zu einzelnen Punkten; sie lassen sich an der entsprechenden Stelle der Gliederung einfügen. Gravierender sind die Abweichungen, welche die Gliederung der Dialektik selbst betreffen. H. behandelt sie in einem Anhang „Varianten zur Ortsbestimmung und Gliederung der Dialektik in der Stoa" (LXXVIII–XC). Dem unverzichtbaren historisch-entwicklungsgeschichtlichen Aspekt trägt H. Rechnung durch einen Index der persönlich zuschreibbaren Fragmente (in Bd. IV) und einen Abschnitt mit den biographischen Nachrichten (Frg. Nr. 99–254).

Nach Diog. Laert. VII 38–83 gliederten die Stoiker die Dialektik in die Lehre von den sprachlichen Zeichen und von den Bedeutungen; dazu kam verschiedentlich als Drittes die Erkenntnistheorie. Entsprechend umfaßt die Ausgabe von H., der die stoische Dialektik „mit dem breitestmöglichen Themenspektrum" dokumentieren will (XLIX), vier Kapitel: „1. Einführung: Die Dialektik im Rahmen der stoischen Philosophie"; „2. Erkenntnistheorie"; „3. Über das sprachliche Zeichen"; „4. Über die Bedeutungen". Die 1257 Fragmente sind unabhängig von der Kapiteleinteilung fortlaufend numeriert. Die vier Kapitel sind nach dem Dezimalsystem unterteilt. Fragmente, die inhaltlich die ihnen folgenden zusammenfassen, wurden mit der Überschrift „Übergreifende Texte" und der Null als letzter Dezimale jeweils an den Anfang gestellt. So stehen z. B. unter 2.0 Texte, in denen die stoische Erkenntnistheorie zusammengefaßt ist, die dann in 2.1 bis 2.6 näher ausgeführt wird. Der vorliegende Band umfaßt Kap. 1

und einen Teil von Kap. 2. Der Abschnitt 1.1 behandelt die Einteilung der Philosophie, 1.2 die Ausgrenzung und nähere Bestimmung der Dialektik; 1.3 bringt biographisches Material, Bücherverzeichnisse zur Dialektik und Zeugnisse über die Einschätzung der stoischen Dialektik. Themen von Kap. 2 sind Vorstellung, Sinneswahrnehmung, Begriff, Wahrheitskriterien, Zustimmung.

Von Arnims Fragmentbegriff ist bekanntlich weiter als etwa der von H. Diels in den ‚Fragmenten der Vorsokratiker'. Als Chrysipp-Fragmente gelten bei ihm nicht nur wörtliche Zitate und doxographische Berichte über Chrysipp, sondern auch die Texte, die zur Rekonstruktion des altstoischen Systems dienlich sind. H. geht in dieser Richtung noch weiter. Er nimmt Texte auf, „in denen sicherlich keine stoische Lehre artikuliert werden soll und die deshalb auch keine Stoikerfragmente im herkömmlichen Sinn sind, die aber dialektische Probleme betreffen und in einem Sachzusammenhang oder in einem wirkungsgeschichtlichen Verhältnis zu den gesicherten stoischen Auffassungen stehen und die deshalb für die umfassende Rekonstruktion der entsprechenden stoischen Lehrstücke hilfreich sind" (LVIII). Gegenüber von Arnim schreibt H. oft den Kontext der antiken Autoren, in dem sich der Bericht über die stoische Dialektik findet, umfassender aus. – Die Textfassung richtet sich im allgemeinen nach den Standardausgaben. Der Apparat verzeichnet in der Regel nur die Abweichungen von der zugrundeliegenden Edition und die Konjekturen, die H. übernimmt. Von den Lesarten der Handschriften sind nur die aufgeführt, welche in bezug auf die stoische Dialektik eine Sinnänderung ergeben könnten. – Die Kommentare sind knapp gehalten. Es handelt sich eher um Anmerkungen zu einigen Texten. Sie enthalten z. B. Verweise auf themenverwandte Texte; kurze Angaben zum Kontext bei dem antiken Autor, dem das Fragment entnommen ist; Gesichtspunkte, unter denen ein Text zu lesen ist; Hinweise auf Übersetzungsprobleme. Die Übersetzung soll einem weiteren Kreis den Zugang zur stoischen Dialektik erleichtern, und sie „kann dem Fachmann bereits als Kommentar dienen" (LXX). Auf sie soll in einer Besprechung der folgenden Bände genauer eingegangen werden. Nach meinem ersten Eindruck ist sie wortgetreu, präzise und doch zugleich gut lesbar und meistens ohne Kenntnis des Originaltextes verständlich.

Um die Vorzüge dieser Ausgabe zusammenzufassen: H.s Entscheidung für die systematische Anordnung und die Gliederung nach Diog. Laert. VII ist eine sehr glückliche Lösung, die volle Zustimmung verdient. Sehr hilfreich ist es, daß die „übergreifenden Texte" jeweils an den Anfang gestellt wurden. Sympathisch berührt die Offenheit, mit der H. in der Einleitung die Probleme darlegt, das Für und Wider klar und nüchtern abwägt und auch die Grenzen seiner eigenen Lösungen nicht verschweigt. Hervorzuheben ist das gute Niveau der deutschen Übersetzung. – Einige kleinere Schönheitsfehler sind zu nennen: Der textkritische Apparat ist unübersichtlich, weil er (in sehr kleinen Typen) nicht an den Fuß der Seite, sondern auf den unteren seitlichen Rand gesetzt wurde, so daß sich sehr kurze Zeilen ergeben. Damit sollte Platz gespart und es ermöglicht werden, daß der deutsche Text genau gegenüber dem Originaltext zu stehen kommt. Zu bedauern ist, daß (worauf H. selbst hinweist) nach der Durchnumerierung noch Fragmente eingefügt wurden, die deshalb ohne sachlichen Grund Nummern mit den Zusätzen a, b und c haben. Schwer verständlich ist, daß die Bandaufteilung die Kapitel auseinanderreißt. Wäre hier ein unterschiedlicher Umfang der Bände nicht das kleinere Übel gewesen?

F. Ricken S. J.

Schmidt, Ernst A., Zeit und Geschichte bei Augustin (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-historische Klasse, Bericht 3). Heidelberg: Winter 1985. 116 S.

In diesem Heft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit der existenz- und geschichtsphilosophischen Deutung des augustinischen Zeit- und Geschichtsverständnisses in „Confessiones" und „De civitate Dei". Der erste Teil „Visio temporalis" (11–63) setzt ein mit einem Gegenentwurf zu der existenzialontologischen Deutung, die die augustinische Zeitlehre als durch Zukunft bestimmte Zeitlichkeit des Menschen im Horizont der Heilsgeschichte versteht. Sch. unterstreicht vielmehr eine Zeitauffassung, die sich auf die Gegenwart des vor

Gott bekennenden Subjekts bezieht. Auch gegenüber Duchrows These, die das Fehlen der Vermittlung des psychologischen Zeitbegriffs mit der physikalischen und heilsgeschichtlichen Zeit vertritt, betont Sch. die personale Zeit und die Zeit der Kreatur. Im Kap. zwei werden Hauptelemente der Zeitauffassung Augustins behandelt, besonders in ihrer Beziehung zur aristotelischen Erinnerungslehre. Die Kap. drei und vier gehen auf das Thema der Zukunft und der Erwartung ein. Das fünfte vergleicht den augustinischen Zeitbegriff mit Plotins Zeitverständnis. Das Ergebnis dieses ersten Teiles ist in gewisser Weise eine Rückkehr zu Husserls Auffassung, bei Augustins Zeitlehre handle es sich um „deskriptive Psychologie" oder „Erkenntnistheorie" (63). Der zweite Teil „Vita temporalis" (64–109) beginnt mit einer Diskussion über die geschichtstheologische Deutung von „De civitate Dei". Damit möchte Sch. den nichtsakralen Charakter der Geschichtsauffassung Augustins herausstellen (69). – Er setzt sich auch mit Blochs „Fehldeutung" der augustinischen Eschatologie auseinander. Die folgende Untersuchung ist Kritik allgemeiner Denkmuster geschichtsphilosophischer Interpretation von „De civitate Dei". Zunächst werden die Deutungen überprüft, die „civitas" mit Staat und „peregrinatio" mit Pilgerschaft übersetzen (77–78). Dann analysiert Sch. zwei Modelle der Vermittlung von Einheit (Welt-, Zielgeschichte) und Zweiheit (die beiden „civitates") (89–96). Das Schlußkap. gilt der geschichtsphilosophischen Beanspruchung der Epochenlehre bei Augustin und der Geschichtlichkeit Christi als welt- und heilsgeschichtlicher Konzepte (96–109).

Obwohl diese zweiteilige Studie nicht alle für ihre Thematik einschlägigen Arbeiten heranzieht, führt sie doch mit deutlichen Argumenten dazu, bekannte Augustinusdeutungen zu überprüfen. R. García-Mateo S. J.

Cattin, Yves, *La preuve de Dieu.* Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury. Paris: Vrin 1986. VI/220 S.

Das Vorangehen des anselmianischen sogenannten ontologischen Gottesbeweises wird gewöhnlich so dargestellt: aus dem Gottesbegriff werde auf die reale Existenz Gottes geschlossen; es handele sich also um den (illegitimen) Versuch, von der logischen auf die ontologische Ebene überzugehen. Die vorliegende Arbeit erweist diese Deutung schlüssig als ein fundamentales Mißverständnis, dessen Wurzel u. a. in der üblichen Loslösung von Kapitel II–IV aus dem Gesamttext des Proslogion liegt.

Der *erste* Teil der Arbeit (1–59) untersucht die literarische Struktur des Proslogion, die durch den Wechsel von unpersönlicher Rede in „objektiver" Prosa und Gebetsanrede sowohl in „objektiver" wie in „poetischer" Prosa bestimmt ist. Es zeigt sich, daß die allokutive Rede dabei nicht zur Vertiefung der Argumentation dient, um die es eigentlich in dem Werk geht, wohl aber Ausdruck derjenigen (Glaubens-) Erfahrung selbst ist, die Anselm reflektiert. – Der *zweite* Teil (60–128) erläutert die programmatische Bedeutung des ursprünglichen Titels für das ganze Proslogion: „Fides quaerens intellectum". Der Verf. behandelt zunächst die Herkunft des anselmianischen Denkens aus dem augustinischen Symbolismus. Dann untersucht er ausführlich das Vokabular Anselms für das Sein (essentia; esse in intellectu / in re; existere ex alio) und für die Erkenntnis (Glaube: auctoritas, fides, credere; Vernunft: mens, anima, cor; cogitare / intelligere). Die „Autorität" der Glaubensverkündigung gibt dem Menschen den Gegenstand seiner Reflexion vor; der Glaube erfordert von sich selbst her die Bemühung um das Verstehen des Glaubens. Die „Ratio" ist dann die Fähigkeit, zwischen recht und unrecht, wahr und unwahr, gut und ungut, gut und besser zu unterscheiden. Dabei basiert jeder Erkenntnisakt auf der Selbsterkenntnis des Subjektes. Es wird in dem anselmianischen Argument darum gehen, daß man das Sein Gottes im Unterschied zu allem anderen nicht *denken* kann, ohne es auch als unabhängig vom Denken seiend zu *verstehen;* „Verstehen (intelligere)" ist dabei als die Vollendung des „Denkens (cogitare)" gemeint. Aber „je mehr Gott bewiesen wird, um so weniger wird er gefunden: die Gewißheit seiner Existenz kann nur das Bewußtsein von seiner Abwesenheit schärfen" (120). Ein Gottesbeweis führt also in Wahrheit nur zu der Einsicht, daß dann Gemeinschaft mit Gott keine triviale Selbstverständlichkeit ist. – Im *dritten* Teil, „Unum argumentum" (129–179), wird dargestellt, wie Anselm sein Programm theologisch und

philosophisch ausführt. Die Reflexion bleibt eine theologische. Sie geschieht innerhalb eines Glaubens, der nicht auf rationale Evidenz reduziert werden kann, denn er bezieht sich auf die nicht rational erreichbare ewige Gemeinschaft mit Gott. Sosehr jedoch die Rede von Gott ihren Ursprung in der Glaubensverkündigung hat, behält sie auch abgesehen von diesem Ursprung einen Sinn, der sich philosophisch darstellen läßt. – Anselms Gottesbeweis hat eine Reihe von bei ihm nicht eigens bewiesenen Voraussetzungen: Gott sei „id quo nihil maius cogitari possit", was aber keine Wesensbestimmung Gottes, auch kein Gedankeninhalt, sondern letztlich nur eine Denkregel für alles Denken in bezug auf Gott sein soll. Der Ausdruck „id quo ..." hat keine unmittelbare Referenz auf das Sein Gottes, sondern zunächst nur auf das Denken (157). Die zweite Voraussetzung ist: Dieser Denkregel komme ein „esse in intellectu" zu; sollte ein „insipiens" den Sinn des „id quo ..." etwa nicht erfassen, würde sich somit seine Gottesleugnung auch nicht einmal mehr auf den Gott der christlichen Botschaft beziehen. Die dritte Grundvoraussetzung Anselms ist, daß „esse in intellectu" *und* „esse in re" mehr als allein „esse in intellectu" sei; es handelt sich aber hier nicht um zwei *Existenz*weisen einer Wirklichkeit in sich selbst, sondern um zwei Weisen, diese Wirklichkeit zu *erkennen:* „intelligere ‚rem esse in intellectu'" gegenüber „intelligere ‚rem esse'". Anselm selbst bietet dafür den Vergleich, wie ein Maler ein von ihm in Zukunft zu malendes Bild erkennt und wie er um ein bereits gemaltes und in der Wirklichkeit existierendes Bild weiß (Proslogion II 10–14) (169 f). Er behauptet, daß das „id quo ..." die *Denk*notwendigkeit der realen Existenz Gottes impliziert, die reale Existenz Gottes selbst jedoch nur gleichsam „in obliquo". Es handelt sich also nicht um die Behauptung einer Superiorität der realen Existenz gegenüber der gedachten, sondern um das Verhältnis zweier Denkakte zueinander. Die Wahrheit einer auf Gott bezogenen Erkenntnis ist nicht etwas zu dieser Erkenntnis Hinzukommendes, sondern letztlich deren Fundament und Möglichkeitsbedingung. – Alle Einwände von Anselms Gesprächspartner Gaunilo beruhen darauf, dem Argument Anselms einen ontologischen Sinn zu unterstellen (166), als werde aus einem Vorstellungsinhalt auf die reale Existenz des Vorgestellten geschlossen, aus einer essentia auf die existentia. Er wie auch alle „ontologischen" Kommentare übersehen, daß Anselm nach seiner eigenen programmatischen Aussage nicht aus dem Wesen Gottes dessen Dasein ableiten, sondern mit ein und demselben Argument zuerst das Dasein und überhaupt erst so auch das Wesen Gottes bestimmen will (Proslogion II 2–3: er will verstehen: „quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus") (166 f). – Im *vierten* Teil, einem zusammenfassenden „Interpretationsversuch" (180–205), wird aufgewiesen, daß nach dem Gottesbeweis Anselms alles endliche Sein, indem es dennoch intelligibel ist, auf die notwendige Wirklichkeit eines solchen anderen verweist, das nicht mehr unter unsere Begriffe fallen kann. Der positive Inhalt des „id quo ..." ist die Einsicht in die eigene Geschöpflichkeit, bei der es sich um eine „relation actuelle (et non pas seulement originelle)" auf ein solches anderes handelt, das nur als schlechthin unabhängig von der Welt ausgesagt werden kann. „Il y a donc non-réciprocité dans la relation" (185). Das „id quo ..." drückt also die positive Relation der Schöpfung auf ihren Schöpfer und die Absolutheit des Schöpfers gegenüber seiner Kreatur aus. Damit ist zugleich auf die Frage geantwortet, wie man denn überhaupt einen Begriff von Gott haben kann, wenn Gott selbst nicht Gegenstand von Erfahrung sein kann. Gott muß ausgehend von der erfahrenen Existenz unserer Welt, auf die unser Denken zurückgeworfen bleibt und die doch durch ihre Endlichkeit über sich hinaus verweist, erkannt werden. Die weltliche Erfahrung selbst nötigt, als real die Existenz einer Wirklichkeit anzunehmen, die in dieser Erfahrung abwesend ist (202). Es handelt sich in Anselms Argument also streng genommen nicht um einen direkten Gottesbeweis, sondern um die verstehende Anerkennung unserer eigenen, denkenden Existenz als geschöpflich.

Diese hervorragende Analyse des Proslogions bestätigt einen Hinweis, dem der Rez. erstmalig bei R. Sokolowski, The God of Faith and Reason – Foundations of Christian Theology, Notre Dame 1982, 33, begegnet ist: Wenn der Gott der christlichen Botschaft als ein solcher ausgesagt werden muß, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann können auch Welt und Gott zusammen nicht als größer als Gott gedacht werden; das aber heißt ursprünglich, die Welt selbst nur noch als geschöpflich

verstehen zu können. Die Existenz Gottes läßt sich nur so anerkennen, daß man nichts Weltliches mehr vergöttert. Deshalb stehen auch mystische Erfahrung und strenges Denken in keinem Gegensatz zueinander. Anselms Glaube an das Wort Gottes ist so groß, daß es ihn zur Strenge des Denkens befreit (209). P. Knauer S. J.

Kristeller, Paul Oskar, *Iter italicum.* Accedunt alia itinera. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries. Vol. III (Alia itinera I): Australia to Germany. London: The Warburg Institute; Leiden: Brill 1983. xxx/784 S.

Paul Oskar Kristellers Iter italicum bietet eine umfassende Bestandaufnahme handschriftlicher Quellen für das Studium des Humanismus und der Philosophie der Renaissance. Die Bände I–II (London/Leiden 1967–1977) enthalten die Angaben zu den Handschriften in italienischen Bibliotheken. Der vorliegende Band III setzt das alphabetisch geordnete Verzeichnis fort (Australien – Deutschland). Ohne die vorhandenen Bibliothekskataloge wiederholen zu wollen, verzeichnet Kr. die humanistischen, literarischen und philosophischen Handschriften in lateinischer Sprache, die zwischen 1300 und 1600 abgeschrieben wurden. Er hat sein Vorhaben jedoch sehr breit angelegt. Sein Iter italicum umfaßt nicht nur Briefe, belles lettres, grammatische und andere humanistische Schriften, die aus dem Bereich der Rhetorik und der Geschichte stammen, sondern auch die handschriftlich überlieferten Werke, die in den vier traditionellen Universitätsfakultäten – Philosophie, Theologie, Recht und Medizin – entstanden sind. Da er Mathematik, Musik und Astronomie zusammen mit der Naturphilosophie berücksichtigt hat, stellt sein Werk eine unentbehrliche Quelle für die Geschichte der europäischen Wissenschaften in der Zeit zwischen Mittelalter und Neuzeit dar. Da Kr. auch Material wie Universitätsstatuten mit aufgenommen hat, bietet das Iter auch die Grundlage für eine neue Behandlung der wissenschaftlichen Institutionen während der langen Periode, die Ockham und Petrarca von Galilei und Descartes trennt.

Kr.s Iter italicum ist sicherlich von größter Bedeutung für die Geschichte der mannigfaltigen Aspekte des kulturellen und geistigen Lebens im Zeitalter der neubelebten Antike. In dieser Rez. möchte ich die Wichtigkeit des Werkes für einen dieser Aspekte unterstreichen – für die Geschichte des Aristotelismus in der Renaissance. Aufgrund seiner Mitarbeit bei dem Catalogus translationum et commentariorum (Washington D. C. 1960ff.) hat Kr. lateinische Übersetzungen und Kommentare zu klassischen griechischen und lateinischen Autoren mit aufgenommen, von denen die Aristotelesübersetzungen und -kommentare der Renaissance zu den wichtigsten gehören. Rez. beabsichtigt in einem anderen Zusammenhang ein Verzeichnis der Aristoteleskommentare, die Kr. aufführt, zu veröffentlichen. Während der Aristotelismus eines Thomas von Aquin oder eines Dante Alighieri allgemein anerkannt ist, ist bisher die Tatsache nicht genügend berücksichtigt worden, daß die geistige Vorherrschaft des Aristoteles sowohl in den Universitäten als auch an den fürstlichen Höfen Europas vom 14. bis ins 17. Jh. unvermindert weiterbestand. Die Wurzeln für die Vernachlässigung der aristotelischen Tradition auf seiten der neuzeitlichen Historiker reichen weit zurück. Die negative Bewertung der lateinischen Anhänger von Aristoteles durch die Humanisten und Platoniker des 15. und 16. Jh.s hielt bis ins 19. Jh. an. Mit der Wiederbelebung der Scholastik wurde der mittelalterliche Aristotelismus neu bewertet. Kr.s Iter lädt uns ein, den Aristotelismus der Renaissance in gleicher Weise neu zu erforschen. – Kr.s Bibliotheksreisen ermöglichen es uns, gleich einige Vorurteile der herkömmlichen Philosophiegeschichte auszuräumen. Aristoteles' Autorität wird – auch dort, wo sein Einfluß im Leben der Renaissance anerkannt ist – fast immer als konventioneller und monolithischer Hintergrund angesehen, dem gegenüber neue und progressive Elemente bewertet werden müssen. Kr.s Katalogisierung des philosophischen Materials verdeutlicht, daß es unter den Aristotelikern des 16. Jh.s eine große Mannigfaltigkeit in den philosophischen Einstellungen und methodischen Abhängigkeiten vom corpus Aristotelicum gab. Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß die lateinischen Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles, die im 16. Jh. angefertigt wurden, zahlreicher waren als in der ganzen Zeit von Boethius zu Ficino. Einige der wichtigsten Denker der Re-

naissance-Zeit – Buridan, Oresme, Bruni, Pomponazzi, Melanchthon – sind unter den Autoren, die Kr. in Verbindung mit den Werken von Aristoteles und seinen späteren Anhängern aufgeführt hat. – Da Kr. als Ausgangspunkt die humanistische Literatur der Renaissance wählte, dient sein Iter dazu, die allgemein angenommene These von der Opposition zwischen Humanismus und Aristotelismus neu zu überprüfen. Griechische und lateinische Grammatik, Geschichte, Rhetorik, Literatur und Moralphilosophie waren in der Tat die Hauptstützen des Humanismus. Aber einzelne Humanisten waren auch interessiert an Recht, Mathematik, Metaphysik, Naturphilosophie und Logik – Fächer, in denen Aristoteles noch die maßgebende Autorität blieb. Teilweise waren die Humanisten auch auf diesen Bereichen beruflich tätig. Kr.s Werk zeigt, daß es unter ihnen eine ziemlich große Gruppe gab, die ein starkes Interesse an der Philosophie von Aristoteles hatten. Aufgrund ihrer humanistischen Bildung waren diese Humanisten in der Lage, grammatikalische, philologische und historische Probleme zu bewältigen. Diese Fähigkeiten wurden in fruchtbarer Weise mit ihren philosophischen Interessen verbunden. Führende Humanisten gaben die Werke des Aristoteles heraus und übersetzten sie ins Lateinische. Kommentare verfaßten sie vor allem zu seinen sprach- und moralphilosophischen Schriften.

Kr.s Iter verdeutlicht auch, daß der Aristotelismus der Renaissance eine internationale Angelegenheit war. Man kann zwar von einem italienischen oder einem deutschen Aristotelismus sprechen, von einer protestantischen oder katholischen Version desselben oder von dem Aristotelismus der Universität im Gegensatz zu dem des Hofes, aber dabei ist es immer von größter Wichtigkeit, daß der Aristotelismus der Renaissance-Zeit – genauso wie der des Mittelalters – ein Phänomen darstellte, das über solche Grenzen hinausragte. Die lateinische Sprache, in der der größte Teil der philosophischen Literatur verfaßt war, war das Mittel des wissenschaftlichen Austausches auf internationaler Ebene. Durch sie waren Philosophen und Wissenschaftler in Paris und Oxford, in Padua und Helmstedt, in Coimbra und Krakau in der Lage, die Schriften ihrer Kollegen gegenseitig zu lesen. Obwohl die Landessprachen in der Renaissance immer stärkere Bedeutung erlangten, blieb doch Latein und die Fachterminologie des Aristoteles die internationale Sprache der Wissenschaft sowohl in der humanistischen Gelehrsamkeit und der Theologie als auch in der Medizin und den Naturwissenschaften bis ins 17. und 18. Jahrhundert. – Sehr viel ist über den Platonismus der Renaissance, seine Vertreter und seinen Einfluß geschrieben worden. Die große Menge an aristotelischem Material, die Kr. bearbeitet hat, macht eine neue Sicht der Rolle möglich, die der Aristotelismus in der Zeit zwischen 1300 und 1600 in ganz Europa gespielt hat. Es ist zu hoffen, daß es ihm gegönnt ist, sein großes Werk zu Ende zu führen.

Ch. Lohr S. J.

Leinsle, Ulrich Gottfried, *Das Ding und die Methode.* Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. 1. Teil: Darstellung; 2. Teil: Anmerkungen und Register. Augsburg: Maro 1985. VIII/898 S.

Die vorliegende Veröffentlichung gibt den Text einer Habilitationsschrift für das Fach „Christliche Philosophie" an der Universität Innsbruck wieder. Sie reiht sich an die zwar nicht vielen, wohl aber auf je verschiedene Weise verdienstvollen Forschungen zur Schulphilosophie an von E. Weber (Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1908), P. Petersen (Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921), E. Lewalter (Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, 1935) und vor allen von M. Wundt (Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, 1939). Indem der Vf. diesen und noch anderen Studien Rechnung trägt, hat er selber von neuem eine beachtliche Quellenforschung betrieben, und zwar auch schwer zugänglicher Schriften. Dadurch konnte er Resultate der genannten Forscher ergänzen oder auch berichtigen sowohl bezüglich einzelner Lehrstücke der untersuchten Autoren als auch bezüglich umfassenderer Interpretationen. Soviel ich übersehen kann, haben wir hier ein Werk, das einen bedeutenden Fortschritt in der Erkenntnis einer Periode der Philosophie im deutschsprachigen Raum darstellt, die sonst infolge der späteren

Wende gegen Ende des 18. Jhs. allzusehr vernachlässigt wird. Die Fortsetzung der scholastischen Philosophie im Zeitalter des Barocks ist auch deshalb kulturgeschichtlich wichtig, weil die sog. „Schulphilosophie" *die* Philosophie im akademischen Lehrbetrieb des 16. bis 18. Jhs. war, durch die die ganze gebildete Schicht Westeuropas für mehr als zwei Jahrhunderte hindurchgegangen ist. Erst später gewannen die selbständigen Denker der Neuzeit (meistens freie Schriftsteller, die nicht an Universitäten lehrten), von denen in unseren Lehrbüchern der Philosophie von Descartes bis Leibniz fast ausschließlich die Rede ist, einen entscheidenden Einfluß auf die allgemeine akademische Bildung. – Von dieser Schulphilosophie an den protestantischen Hochschulen hat L. die Metaphysik als Hauptobjekt seiner Untersuchung genommen – die erste Hälfte des 17. Jhs. ist ja das klassische Zeitalter der Lehrbücher der Metaphysik. Diese Aufmerksamkeit auf die Metaphysik, der schon vor 50 Jahren die immer noch grundlegende Studie Wundts gegolten hat, steht bei L. unter einer wissenschaftstheoretischen und methodologischen Perspektive. Dies entspricht durchaus dem untersuchten Zeitalter, in dem „die richtige Methode, Ordnung und Konstruktion der Wissenschaften zur Diskussion gestellt war" (2). Logik und Metaphysik sind also das obiectum materiale vorliegender Studie. – Das hier untersuchte halbe Jahrhundert erstreckt sich von der Entstehung einer protestantischen Metaphysik um 1590 bis zu ihrer beginnenden ersten Auflösung und Sterilität um 1640. Aus der großen Menge von Autoren und Werken hat der Vf. sein Augenmerk auf einflußreiche oder eigenständige Entwürfe der Metaphysik gerichtet. Bei den einzelnen Vertretern der protestantischen Schulmetaphysik werden drei Themen untersucht: 1. die Stellung und Bestimmung der Metaphysik im Verhältnis zur Logik und den übrigen philosophischen Disziplinen; 2. die Methodologie und ihre Anwendung in der Darstellung der Metaphysik; 3. der Gegenstand der Metaphysik, zumeist (nicht immer!) das ens, wobei der Vf. insbesondere die Themen des Verhältnisses von essentia und existentia und der Dualität ens reale und ens rationis unter die Lupe nimmt (9). Das auf diesem Weg entworfene Bild stellt sich als vielfältiger heraus, als man nach der hergebrachten Einschätzung erwarten würde. Denn in der Frage der Methode und der Metaphysik begegnen sich und wirken aufeinander verschiedene Einflüsse: Die scholastische Philosophie der Jesuiten aus der iberischen Halbinsel, der italienische Aristotelismus von Padua, der Ramismus aus Frankreich, die humanistische und stoische Tradition und der epochemachende Impuls vom Vater des protestantischen akademischen Unterrichts Philipp Melanchton (11).

Das Buch ist in sieben Kapitel aufgegliedert. Im 1. Kap. wird die „Vorbereitung der Metaphysik in der Logik" untersucht (11–62). Der Grund für diesen Ausgang von der Logik ist ein doppelter: erstens das besondere Interesse an der Logik in der Peripatetikerschule von Padua, zweitens der Umstand, daß es die Logik war, in der metaphysische Fragen an den protestantischen deutschen Universitäten noch irgendwie behandelt werden konnten, nachdem Melanchtons Universitätsreform eine eigene Professur der Metaphysik nicht vorgesehen hatte. Eine eigene Sektion ist Petrus Ramus gewidmet, dessen Dialektik für die ganze hier untersuchte Periode einen fundamentalen Bezugspunkt darstellt. Die Dialektik von Ramus tritt als die eigentliche Erste Philosophie auf, die das allen Wesen Gemeinsame behandelt und so de facto metaphysische Elemente enthält. Giacomo Zabarella aus der Schule von Padua ist als „methodorum summus artifex" neben Ramus ein anderer wichtiger Gewährsmann für die Schulphilosophie im protestantischen Deutschland.

Das 2. Kap. über die „Gestaltungskräfte der Metaphysikreform" (63–146) wendet sich an die damals vorliegenden Modelle wissenschaftlich-systematischer Metaphysik, auf die die deutschen Gelehrten zurückgreifen konnten, als im Universitätsbetrieb das Fehlen der Metaphysik nicht bloß indirekt und stellvertretend durch die Dialektik gut gemacht werden konnte. Der Seinsbegriff der skotistischen Tradition, Scaliger mit seinem Grundwerk „De subtilitate", die äußerst einflußreiche Trennung von Erster Philosophie (Ontologie) und spezieller Metaphysik des Jesuiten Pereira, der Portugiese Pedro da Fonseca mit seinen „Institutiones dialecticae" und dem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles und die „Disputationes metaphysicae" von Suarez stellen die genannten Kräfte dar, die bei der Wiedergeburt der Metaphysik mitwirkten. Die Behandlung von Suarez ist entsprechend ausführlich, wobei seine Lehre vom Sein beson-

ders entwickelt wird: ens als Partizip und als Nomen, die passiones entis, die drei Transzendentalien, die Unterscheidung von Essenz und Existenz als eine distinctio rationis ratiocinatae und das ens rationis. Erwähnt wird auch die Einbeziehung der Begriffs- und Erkenntnisproblematik in die Ausarbeitung der systematischen Metaphysik von Suarez.

Von diesen Voraussetzungen aus wird in den Kapiteln 3–6 Entwicklung und Inhalt der Metaphysik nachgezeichnet. Das 3. Kap. (147–205) zeigt, wie an den Aristotelesbzw. Logikprofessuren der späthumanistischen Artistenfakultäten infolge der vorgeschriebenen *lectio* des ganzen Aristoteles – auch abgesehen von gewichtigeren inneren Gründen, die in die Richtung drängten – die Metaphysik eine erste Gestalt erhielt, und zwar in der Form von Einführungen zu den metaphysischen Schriften des Aristoteles. Allen diesen Einleitungen gemeinsam war das Bestreben, die aristotelische Metaphysik nach den Gesetzen wissenschaftlicher Methode zu reformieren (147). Das erste metaphysische Werk im protestantischen Deutschland ist der „Philosophiae Triumphus, hoc est Metaphysica Philosophandi methodus" von Nikolaus Taurellus, der nach der Gründung der Universität Altdorf dort als Professor der Medizin lehrte. Taurellus' humanistisches Programm einer Reform der Metaphysik steht unter zwei Kennzeichen: erstens unter einer methodologischen Absicht, insofern die Metaphysik des Aristoteles den Anforderungen seiner Zweiten Analytik nicht genügt (150); zweitens unter einer theologischen Absicht, insofern die Metaphysik, wie auch die Philosophie überhaupt, das Fundament des christlichen Glaubens abgeben soll. Letzteres ist besonders bei Daniel Cramer deutlich, der sein Lob der Metaphysik ausgerechnet in Wittenberg sang, wo Luther eine theologisierende Metaphysik bekämpft hatte. Eine wichtige Gestalt in denselben Reformanfängen ist der Marburger Kalvinist Rudolf Goclenius. Seine metaphysische Grundschrift weist eine starke Orientierung an der Essenz auf – was in der Tat das Kennzeichen vieler Autoren der Schulphilosophie ist! Überraschenderweise behauptet L., daß Goclenius' Auffassung von der Existenz als „ultimum rei complementum", die bekanntlich bei Christian Wolff weiter geführt wird, schon bei Thomas anklingt (191). In dieser Anfangszeit, wo die Autoren in späthumanistischem Geist zum eigentlichen Aristoteles zurückkehren wollen, wirkt die uneinheitliche Konzeption der Metaphysik-Bücher des Aristoteles auf das methodische Denken der Neuzeit wie ein Stein des Anstoßes (200). Die Dualität der Metaphysik als Wissenschaft vom ens einerseits und von den immateriellen Substanzen, in erster Linie Gott, andererseits drängte zur Unterscheidung von allgemeiner Metaphysik (Ontologie) und spezieller Metaphysik. Dieses sich durchsetzende Lehrstück Pereiras ist in der Tat ein durchgängiger Leitfaden in der Untersuchung L.s.

Das 4. Kap.: „Auf dem Weg zu einer systematischen Metaphysik" (206–270) verfolgt das Ausreifen des oben genannten metaphysischen Ansatzes in Form von Kommentaren und Einführungen zu einer systematischen Schuldisziplin. Entscheidend dazu wirkte die Schule Cornelius Martinis an der Universität Helmstedt. Cornelius Martini gilt als der eigentliche Neubegründer der Metaphysik auf protestantischem Boden. Sein Schüler und Namensvetter Jacobus Martini setzte denselben systematischen Ansatz in Wittenberg fort. Bei ihm gelangte die Trennung von allgemeiner Seinslehre und spezieller Metaphysik als der Lehre von den species entis zur vollen Klarheit innerhalb der lutherischen Schulmetaphysik. L. stellt insbesondere hervor, daß J. Martini unter Heranziehung der Kindersprache den Terminus „Ding" für „ens" lange vor Wolff eingeführt hat (232). Durch den Ding-Charakter des ens wird die Realität des Gegenstandes der Metaphysik betont. Ausführlich behandelt L. auch einen anderen Schüler von C. Martini, nämlich den Helmstedter Professor der Medizin Arnisaeus, der eine wissenschaftstheoretisch ebenso klare wie in der Durchführung folgerichtige Konzeption der neuen Metaphysik vorlegte. Extra chorum singt der Schotte Thomas Rhaedus, der einige Jahre in Deutschland lehrte, mit seiner „Nova de Ente sententia", in der das ens rein logisch durch die „non repugnantia terminorum" definiert wird. Auf dieser Grundlage wird die Metaphysik als allgemeinste Wissenschaft aller möglichen Bestimmungen der Dinge ausgearbeitet, und so wird sie im Prinzip zum philosophischen Pendant der Naturwissenschaft als Wissenschaft der Gesetze der Dinge – relationaler Bestimmungen! Dies sollte immer mehr an Bedeutung gewinnen und schließlich zur kategorialen

Analyse in der Transzendentalphilosophie Kants führen, die sich als weitere Reform oder besser Ersatz der Seinslehre verstand. Dieser Strang der Schulphilosophie im Zusammenhang mit der Frage des Essentialismus wird meiner Meinung nach in der Untersuchung L.s nicht genügend beachtet.

Das 5. Kap.: „System, Methode, Tabelle" (271–351) geht der weiteren Entwicklung der Metaphysik nach: Die systematisch ausgeführte Metaphysik fand ihren geeignetsten Niederschlag in den verbreiteten Lehrbüchern; aber gerade diese Verstärkung der systematischen Tendenz mit dem Ziel einer wirksamen pädagogischen Darbietung führte zu einer zunehmenden „Methodisierung" der Metaphysik, die vielfach um den Preis einer inhaltlichen Verarmung erkauft wurde, wie sie vor allem in den einprägsamen, aber relativ inhaltsleeren Tabellen zutage tritt (271). Die Erstarrung der nicht vor langer Zeit aus der Taufe gehobenen Metaphysik hat offensichtlich begonnen. Hier kommen Autoren wie Keckermann aus Danzig vor; der Däne Bartholinus mit seinem kleinsten unter den gebräuchlichen Lehrbüchern der protestantischen Metaphysik; der Ekletiker Sagittarius, der Logik und Metaphysik in viele Axiomata stilisierte und komprimierte; der reformierte Marburger Professor J. Combach mit seiner Vorliebe zu dichotomischer, tabellarischer Darstellung. Vor allem sind Christoph Scheibler und Johannes Scharf zu erwähnen. Der erstere, der „protestantische Suarez", hat das lutherische System der Metaphysik für die Folgezeit kodifiziert. Bezüglich der Schriften des Wittenberger Professors Scharf, eines kämpferischen Vertreters der lutherischen Orthodoxie, sind zwei Züge charakteristisch. Erstens zeigt sein Talent als Organisator des überkommenen Materials in Tabellen, daß die Umformung der Metaphysik vom System zum Lexicon philosophicum in vollem Gang ist. Zweitens ist die aufregende Neuerung an den protestantischen Universitäten durch die Wiederherstellung der Metaphysik inzwischen zu etwas „receptum" geworden, an dem jetzt gegen andere Neuere mit aller Entschiedenheit festgehalten werden muß.

Das 6. Kap. unter der Überschrift „Die Metaphysik im Reich der Wissenschaften" (352–451) beleuchtet die Metaphysik nicht mehr direkt als Seinslehre unter neuzeitlicher methodologisch-systematischer Anforderung, sondern als materiale Theorie der Wissenschaften, die den anderen Wissenschaften gegenüber die Aufgabe hat, ihnen ihre Gegenstände zuzuweisen und die Prinzipien zu sichern. Das neue Methodenbewußtsein des 17. Jahrhunderts führt zu einer Ausgliederung der wissenschaftlichen Funktion der Metaphysik, die als eine eigene philosophische Disziplin ausgestaltet wird. Diese Tendenz zu einer Wissenschaftslehre kommt schon im Vorspann des „Metaphysicae systema methodicum" von Clemens Timpler unter der Bezeichnung „Technologia" zum Ausdruck. Mit seiner Wissenschaftslehre, die das Gesamt der Künste umfangen will, markiert Timpler den Anfang der enzyklopädischen Bemühungen des 17. Jhs. Dieselbe Tendenz zu enzyklopädischen Werken setzt sich bei Johann Heinrich Alsted fort, Professor in Herborn. Lullismus, Mnemonik und Enzyklopädismus sind seine charakteristischen Züge. Eine Konsequenz der Ausgliederung der wissenschaftstheoretischen Disziplin aus der Metaphysik ist, daß diese immer stärker zu einem rein formalen Begriffsnetz wird, das dennoch beansprucht, alle Dinge zu erfassen. Auf derselben Linie liegt das Werk von Georg Gutke, der ebenfalls in seinem Hauptwerk „Habitus primorum principiorum seu Intelligentia" die Prinzipienlehre von der Metaphysik löste, und weiterhin Abraham Calov, Professor in Wittenberg und strenger Verteidiger der lutherischen Orthodoxie, bekannt wegen der neuen Disziplinen der „Gnostologie" und „Noologie". Als letzter wird Joachim Jungius behandelt, bei dem die Kritik an der Metaphysik nicht mehr eine Sache von Details ist, sondern die Form einer globalen Ablehnung annimmt. An ihre Stelle setzt Jungius eine „Protonoetica Philosophia", in der alle Verstandestätigkeiten bis zu den ersten unauflöslichen Begriffen analysiert werden. Was Jungius anstrebt, ist ein neues Alphabet des Denkens, mit dessen Hilfe die mathematische Methode auf die Philosophie angewandt werden kann. An diesem neuen Methodenideal gemessen erscheint die bereits reformierte Metaphysik der Scholastik als unzulänglich. Damit weist L. am Ende seiner Arbeit auf die neue Perspektive hin, unter der nach 1640 eine neue Generation von Hochschullehrern an die Metaphysik herangehen wird.

Im letzten, kurzen Kap. über „Das Ding und die Methode" zieht der Vf. eine Bilanz

seiner textbezogenen analytischen Untersuchung. Aus den behandelten Autoren ergibt sich, daß die protestantische Metaphysik aus einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit den methodologischen Entwürfen ihrer Zeit entstanden ist, vor allem der ramistischen, aristotelischen und z. T. der mathematischen Methodologien. Die Entwicklung der Metaphysik in ihrem Selbstverständnis als Erfassung des ens als ens und damit der Konstituentien des ens drängte immer deutlicher zu einer Erkenntnislehre, die die erkenntnismäßigen Voraussetzungen dieses Erfassens durchleuchten sollte.

Das Buch ist klar geschrieben und deutlich aufgegliedert. Bei der Darstellung der einzelnen Autoren ist der Vf. bedacht, Verbindungslinien zu den anderen Autoren zu ziehen, um die Entfaltung der verschiedenen Probleme und Lehrstücke innerhalb der Schulphilosophie aufzuzeigen. Hilfreich erweist sich auch, daß am Ende jedes Abschnittes ein Resümee des behandelten Autors angestellt wird, zusammen mit einer Würdigung und Einbeziehung desselben in die gesamte geistesgeschichtliche Lage. Trotzdem verlangt das Buch, von der Sache her, keine geringe Anstrengung des Lesers, um die Eigentümlichkeit und eigene Leistung der einzelnen Autoren bei der sonstigen großen Gemeinsamkeit in der Problematik, in der Sprache und bei der Wiederkehr derselben oder sehr ähnlicher (zumindest auf den ersten Blick) Lehrstücke genau zu erfassen. Bemerkenswert an diesem Werk ist auch die außerordentlich große Zahl der Anmerkungen, mit denen der Vf. fast jede seiner Aussagen aus den Quellen oder der Sekundärliteratur belegt. Die vielen Zitate aus den Originalschriften gestatten dem Leser einen näheren Einblick in die Argumentationsweise und Sprache der sonst weitgehend unbekannten Autoren. – Der Vf. hat sich zum Ziel gesetzt, dem gängigen pauschalen Ablehnen und Ignorieren dessen entgegenzuwirken, was im „saeculum obscurum" Generationen von Hochschullehrern geleistet haben, um die hergebrachte Metaphysik nach der neuzeitlichen wissenschaftlichen Forderung zu gestalten und zu vermitteln. In dieses durchaus gelungene Bemühen paßt meiner Meinung nach nicht, daß L. selbst dennoch einige derartige Urteile einfach übernimmt, ohne sie auf ihre Berechtigung zu überprüfen, um sie zu klären bzw. zu differenzieren. Ich denke vor allem an den Vorwurf des „Dogmatismus", mit dem landläufig die ganze Schulphilosophie belegt wird. So z. B. auf S. 279: „Die Parallelität zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung, Kennzeichen des vorkritischen ‚Dogmatismus', bestimmt auch die in der Logik vorauszusetzende Erkenntnislehre Keckermanns". Auch auf S. 333 wird bezüglich Scheiblers von einem Dogmatismus gesprochen im Sinne einer „Parallelität" zwischen formalem und objektivem Begriff. Der Umstand, daß der Vf. sich auf die Metaphysik und Logik der Schulphilosophie konzentriert hat, mag erklären, daß in seinen Ausführungen die eigentliche Erkenntnislehre der Schulphilosophen kaum zur Sprache kommt. In der Scholastik fand die Erkenntnislehre, die mit den Begriffsmitteln der aristotelischen Metaphysik ausgearbeitet wurde, ihren Platz normalerweise im Anschluß an „De anima" von Aristoteles bzw. in der „Psychologia rationalis". Jedenfalls möchte ich folgendes zu bedenken geben: Wenn die Parallelität zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung ohne weiteres Kennzeichen des vorkritischen Dogmatismus ist, wie soll man die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft Kants qualifizieren, die ganz unter dem Grundsatz steht: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (A 111. Dasselbe Prinzip wird in A 158 der Analytik der Grundsätze vorangestellt)? Ich hätte zumindest eine Erläuterung des Dogmatismus-Einwurfs erwartet. Mit solchen pauschalen Urteilen ad usum Delphini, die von einem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie in das andere abgeschrieben werden, wird wahrhaftig keine ernste Wissenschaft betrieben, sondern genau das Gegenteil dessen erreicht, was der Vf. mit seiner langwierigen Forschung erreichen wollte und auch tatsächlich geleistet hat. – Auf derselben Linie liegt die Beurteilung, die der Vf. dem Grundsatz von Thomas Sagittarius bescheinigt: „noster intellectus non est mensura rerum cognoscendarum; sed res cognoscendae sunt mensurae et regulae intellectus" (296). Was darin ausgedrückt wird, ist nichts anderes als die sog. Korrespondenztheorie der Wahrheit, die Kant auch zunächst einmal anerkennt (KrV A 57 f.), auch wenn er sie im nachhinein wegen der bekannten Diallele, die ihm seine intuitionistische Grundeinstellung nahelegt (KrV A 19), uminterpretieren muß – freilich unter

dem Vorbehalt, auf die genannte Theorie zurückgreifen zu dürfen, wenn das irreführende Problem des Vergleichs nicht im Vordergrund steht. Jedenfalls ist der Umstand, daß jeder Naturwissenschaftler immer wieder vor die unumgängliche Herausforderung des Experiments gestellt wird, die tagtägliche und unübersehbare Ablehnung jeglicher triumphalistischen Kopernikanischen Wende. Dies bedeutet keineswegs, daß die Mensura-Funktion der Wirklichkeit gegenüber unserer Erkenntnis nicht möglichst genau zu klären und abzugrenzen ist. Aber dies, was jede ernstzunehmende und brauchbare Erkenntnislehre tun muß, beruht auf der prinzipiellen Anerkennung des inkriminierten Satzes, nicht auf seiner vorschnellen Ablehnung unter dem Slogan des Dogmatismus. G. B. Sala S. J.

Gouhier, Henri, *Blaise Pascal: Conversion et apologetique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: Vrin 1986. 268 S.

Nach Tagungen, neuen Übersetzungen, Artikeln, Büchern etc. zu urteilen, kündigt sich in Deutschland derzeit wieder eine intensivere Beschäftigung mit dem Denken Blaise Pascals, des französischen Mathematikers, Physikers, Ingenieurs, Unternehmers, Philosophen, Polemikers, Apologeten (um seine charakteristischen Arbeitsfelder mit gängigen Namen zu belegen) an. Um so wichtiger ist es, die großen Leistungen der französischen Pascal-Philologie zur Kenntnis zu nehmen, die durch exakte Analysen unser Wissen um die Werküberlieferung (Tourneur, Lafuma, Mesnard ...) und davon ausgehend die Deutung des Gehalts seiner Schriften wesentlich geprägt und in vielem verändert hat.

Was dabei die Pascal-Auslegung von Gouhier so anregend sein läßt, ist, daß sie kein philologisches Problem unterschlägt, ohne deshalb die Perspektiven des Ganzen aus dem Blick zu verlieren. Schon seine berühmten „Commentaires" (1966), die einige der zentralsten Stücke und Themen bearbeiten (Gespräch mit de Sacy, Mémorial, Wette, Verborgenheit Gottes ...) und sein Buch über die Affäre Saint-Ange (Pascal et les humanistes chrétiens, 1974) waren dadurch gekennzeichnet. Die hier zu besprechende Arbeit gehört in die gleiche Kategorie. Provokant für viele Leser mag schon die methodische Maxime sein, die G.s Blick auf die Pensées (ohne andere Sichtweisen zu bestreiten) bestimmt: „nie vergessen, daß Pascal keine Philosophie konstruiert, auch nicht wider seinen Willen" (14). Die „Pensées" werden konsequent als Apologie gelesen; sie sind auf Bekehrung, nicht auf Welterklärung ausgerichtet. Entsprechend sind die Etappen der Untersuchung gewählt.

Das eingangs von G. differenziert interpretierte Fragment über die Bekehrung aus dem Schlußteil (Conclusion) der klassifizierten Fragmente der Lafuma-Ausgabe (Laf. 378/Br. 470) zeigt zugleich den „anti-humanistischen", augustinischen Hintergrund der Pascalschen Apologie, seine Einordnungsmöglichkeit in den spirituellen Strom der École française und seine Zugehörigkeit wie Eigenständigkeit im Rahmen des sog. Jansenismus. In konzentrischen Kreisen wird dann das Problem wahrer Bekehrung anhand spiritueller Schlüsselwörter bzw. -themen erörtert: Anéantissement; Selbsthaß; Cœur. Gerade hier zeigt sich, wie eine philologisch fundierte Interpretation den verschiedenen Ebenen des Pascalschen Sprachgebrauchs auf die Spur kommen kann und einer zu einlinigen Deutung solcher „Grundbegriffe" wehren kann, die das Pascalsche „Herz" zu schnell mit dem esprit de finesse kombiniert und im Nu Fäden zu Newman, Blondel und einigen Existentialisten knüpft (daß es solche auf einer tieferen Ebene gibt, ist unbestritten!). – Das nächste Kapitel wendet sich der Anthropologie bzw. der Gnadenlehre und hier der Frage nach der „delectatio" zu, die G. im zeitgenössischen Rahmen einer Spiritualität des „Heils" (Pascal etc.) bzw. der „Anbetung" (Fénelon etc.) situiert. Im folgenden skizziert G. das Tableau der Adressaten der Pascalschen Apologie (vom Stoizimus bis zum Libertinismus, von der Skepsis bis zum Deismus). – In diesem Rahmen wird der Sinn der Pascalschen Apologie bestimmt. Bekanntlich hat Maurice Blondel in seinem Artikel über den Jansenismus und Antijansenismus Pascals schon die Idee einer Apologie als „so unjansenistisch wie nur eben möglich" bezeichnet. G. zeigt dagegen differenziert – insbesondere auch durch Heranziehung der „Ecrits sur la grâce" – auf, wie Pascal seine Apologie im Rahmen des Neo-

augustinismus des 17. Jahrhunderts situiert, und belegt, wie auch die jansenistischen Gesprächspartner den apologetischen Discours als „instrument" verstehen konnten, dessen sich die Gnade zur Bekehrung bedienen kann. Daran anschließend untersucht G. Pascals Deutung der „Fähigkeiten" der menschlichen Natur: „Einmal zugegeben, daß die ‚wahre Bekehrung' ein reines Geschenk Gottes ist, finden Möglichkeit und Nützlichkeit der Apologetik ihren Grund darin, daß der Mensch aufnahmefähig für die Gnade ist" (103). – Eigens wird die Zurückweisung der Philosophie durch Pascal bedacht, insbesondere hinsichtlich des Problems des „Gottes der Philosophen". G. arbeitet dabei sehr differenziert die verschiedenen Ebenen heraus, auf denen die Gottesfrage gestellt wird (Gott als kosmisches Erklärungsprinzip oder als Eröffner von Heil in der Geschichte; anderseits das Verhältnis zu den Heils*philosophien* wie dem Stoizismus etc.) und vermag so vermeintliche Widersprüche in Pascals Aussagen und Verdikten aufzuschlüsseln. – Ein Kapitel zum Verhältnis Descartes – Pascal beschließt das Buch.

Ein aus fortlaufenden differenzierten Analysen komponiertes Buch wie G.s „Conversion et apologétique" kann man nicht knapp referieren: Als Hilfsmittel der Pascal-Interpretation gehört es schon jetzt zum unverzichtbaren Standard. – Inzwischen hat G. die Linie, die von seinem Buch über die Affäre Saint-Ange zu „Conversion et apologétique" führt, in einer Arbeit über den „Antihumanisme au 17^{e} siècle" (1987) weitergeführt. – Zitiert wird bei G. – wie in den neueren französischen Arbeiten meist – nach der Ausgabe der „Pensées" von Lafuma. Eine deutsche Version dieser Edition liegt seit kurzem auch vor: Blaise Pascal: Gedanken/Armogathe, Jean-Robert (Hrsg.); Kunzmann, Ulrich (Übers.). Köln: Röderberg 1988 (Röderberg-Taschenbuch 165).

A. Raffelt

D'Aviau de Ternay, Henri, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant.* Vorwort (Préface) *F. Marty* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série 46). Paris: Beauchesne 1986. VIII/296 S.

Der Titel, den de Ternay seinem Werk gegeben hat („Biblische Spuren im moralischen Gesetz bei Kant"), charakterisiert eigentlich nur den ersten Teil. Der zweite Teil geht der hieraus gleichsam erwachsenden umfassenderen und schwierigeren Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in Kants kritischer Philosophie nach. Schon in der Einführung gibt de T. zu verstehen, daß er das herkömmliche Verständnis Kants als eines Aufklärers, der die Religion auf bloße Moral reduziere, überwinden will. Im 1. Kap. wird Kants Verständnis des Sittengesetzes skizziert. Dabei wird betont, daß es sich um ein Gesetz der Freiheit handelt, bei dem das Auseinanderklaffen zwischen Forderung und Erfüllung zu einer unendlichen Fortschrittsdynamik führt. Vom Glück führe der gedankliche Weg über die moralische Selbstzufriedenheit zum höchsten Gut, in dem alles wieder vereinigt ist. Der Mensch als Angehöriger zweier Welten, wie er sich im Paradox von Autonomie und Pflicht zeigt, hat sich als Selbstzweck zu verwirklichen. Dabei bleibt der Schematismus für das Verhältnis der beiden Welten grundlegend. Schließlich sieht de T. in der Vermittlung von subjektiver Maxime und moralischem Gesetz die Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem und somit eine Überwindung des aufklärerischen Dualismus. Kant habe mit seinem Gesetz der Freiheit eine Synthese griechischen und biblischen Denkens vollzogen. Das 2. Kap. geht den mehr oder weniger direkten biblischen Einflüssen in Kants Werk nach, wobei sich bei den „Kritiken" folgende Schwerpunkte ergeben: Die Achtung vor dem moralischen Gesetz und Gottes Heiligkeit; das Erstreben des höchsten Gutes durch „theomorphe" Heiligkeit statt durch Spekulation (Bilderverbot, Turmbau zu Babel, Gottesebenbildlichkeit); Gesetz der Liebe; Geist der Moralität statt Buchstabe der Legalität. Dem Bedenken, Kant habe die Heiligkeit und Einzigkeit Gottes womöglich überbetont, steht der Hinweis gegenüber, daß wir auf übernatürliche Hilfe Gottes als Ergänzung zu unserem eigenen Bemühen hoffen dürfen. Bei der Religionsschrift werden nicht etwa alle biblischen Zitate und Referenzen zusammengestellt, sondern die soeben genannten Themen aus den „Kritiken" fungieren als Leitlinien, zu denen sich noch die Themen des radikalen Bösen und des Reiches Gottes hinzugesellen. Ein knap-

pes Eingehen auf die Randbemerkungen und Anstreichungen in Kants eigener Bibel rundet dieses Kap. ab. Im 2. Teil geht es um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, was zugleich bedeutet, daß die Religionsschrift ins Zentrum der Erörterungen rückt, wobei aber ebenso andere Äußerungen Kants bedacht werden und die gedankliche Linie von den „Kritiken" bis zum „Streit der Fakultäten" ebenfalls stets präsent ist. Gerade der Gedanke des höchsten Gutes und des Endzwecks weist auf die Offenheit hin, die im Hinblick auf Gott und seine Offenbarung besteht. Zunächst bespricht de T. Kants Zuordnung von natürlicher und geoffenbarter Religion, die sich als differenzierter erweist, als es auf den ersten Blick hin scheinen mag. Zunächst stehen zwar der einen Religion die verschiedenen kirchlichen Weisen des Glaubens gegenüber, aber dann bildet der „Religionsglaube" die Synthese von beidem. In seinen Äußerungen über die Kirche zeigt Kant, daß bei dieser menschlichen Gemeinschaft Gott als Oberhaupt angesehen werden muß, da er allein dem moralischen Ideal entspricht. Auch wenn die eigentliche Kirche die unsichtbare ist, so erweist sich auf Grund der Beschränktheit der menschlichen Natur die sichtbare Kirche als notwendig. Freilich geht die Tendenz dahin, diese sichtbare Kirche mit ihren statutarischen Gesetzen mehr und mehr zu überwinden und zur reinen moralischen Religion zu gelangen. Hier erweist sich wiederum der Schematismus am Werk, die Versinnlichung, die als Vermittlung von Rationalem und Faktisch-Historischem bei Kant fungiert. Ein weiteresThema stellt das Urbild der moralischen Vollkommenheit dar, das zum einen ein Ideal der Vernunft ist, andererseits aber in Jesus faktisch Gestalt angenommen hat. Auch hier versucht de T. zu zeigen, wie wir nach Kant auf eine solche faßliche Versinnlichung des reinen Vernunftideals mehr oder weniger angewiesen sind. Bei der Behandlung dieser Themen kommt auch zur Sprache, wie Kant den Tod Jesu interpretiert und welche Bedeutung er der Trinität zuspricht. Schließlich referiert de T. die Prinzipien, die Kant seiner Schriftauslegung zugrunde legt. Hier trifft es zwar zu, daß es für Kant ausschlaggebend ist, daß die Religion der moralischen Besserung des Menschen dient, und daß die heiligen Schriften demgemäß auszulegen sind. Aber Kant will durchaus der Offenbarung einen Raum offenhalten, denn die Vernunft kann im Glauben eine übernatürliche Ergänzung für die ihr fehlende Integrität sehen. Allerdings kann die Legitimierung einer Offenbarung nicht von äußerlichen Fakten wie Wundern oder ähnlichem abhängig gemacht werden und darf auch nicht etwas sein, was nur Gelehrten zugänglich ist, sondern muß sich innerlich aus ihrem moralischen Charakter erweisen. De T. verweist zum Abschluß nochmals darauf, daß Kants Verständnis des Christentums sich speziell in zwei Punkten von der allgemeinen Position der Aufklärung unterscheidet in bezug auf das radikale Böse und in bezug auf die wegen der Endlichkeit des Menschen notwendige Versinnlichung seiner Gottesbeziehung. Allerdings müsse man den zweiten Punkt mit Einschränkungen versehen, da Kant bei der Religion seinen Grundgedanken des Schematismus viel weniger entwickle als sonst. In seinen ausführlichen Schlußüberlegungen stellt de T. verschiedenste Elemente zusammen, die zeigen, daß Kant über den rein rationalistischen Standpunkt hinausgeht. Dabei finden sich u. a. Hinweise darauf, daß Kant die Trinität nach dem Schema einer „Hausgenossenschaft" interpretiert, was auf die Bedeutung der Interpersonalität abzielt, oder daß Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" zum einen den moralischen Endzweck des Menschen in seiner Natur verwurzelt sieht und somit den anthropologischen Dualismus aufbricht und zum anderen in seinen Reflexionen über das Schöne gleichfalls eine Dimension eröffnet, die über das rein Rationale hinausreicht. De T. erinnert uns an die §§ 83 und 84 der „Kritik der Urteilskraft", wo Kant den letzten Zweck von Natur und Mensch in eine große Synthese bringt. Freilich ist sich de T. auch der Gefahren einer einseitigen Kantlektüre bewußt, die dessen Verständnis des Christentums zu positiv auslegt, und stellt darum seine Interpretation immer wieder unter entsprechende Vorbehalte. Aber er möchte bewußt die positiven Ansätze bei Kant aufgreifen und herausstellen, um die Frage zu stellen, ob nicht von ihnen her fruchtbare Impulse für Philosophie und Theologie ausgehen könnten.

Die soeben gemachten Bemerkungen zeigen schon, daß sich de T. darüber im klaren ist, daß sein Werk auch manche Fragezeichen provozieren wird. So scheint mir etwa der Begriff des „höchsten Gutes" genuin philosophischen Ursprungs und nicht, wie der

Anschein erweckt wird, biblisch inspiriert zu sein. Vermißt habe ich ferner eine Klarstellung, daß die christliche Vollendung des Menschen in der Ewigkeit etwas anderes ist als ein Fortschreiten unendlicher Annäherung an ein nie erreichtes moralisches Ideal, wie es Kant skizziert. Auch finde ich die Verbindungslinien, die zwischen der moralischen Selbstzufriedenheit und dem Glück gezogen werden, nicht so ganz überzeugend. Ferner ist es sicher richtig, daß Kant sein Verständnis des Moralgesetzes mit dem christlichen Liebesgebot identifiziert; die Frage bleibt aber, ob man diese Identifikation so ohne weiteres übernehmen kann, wie es bei de T. den Anschein hat. Sosehr Kant mit seiner Betonung der inneren Gesinnung gegenüber bloßer Legalität ein ursprünglich christliches Anliegen vielleicht stärker als je zuvor herausarbeitet, so bleibt doch die Frage, ob nicht die christliche Liebe wesentlich personaler, auf das je konkrete Du auch inhaltlich bezogener ist als Kants moralisches Gesetz. Daß christlicher Glaube von Grund auf nicht dasselbe ist wie ein – wie auch immer durch göttliche Gnade „ergänztes" – Erfüllen einer moralischen Pflicht, hätte ich gerne an irgendeiner Stelle deutlich ausgesprochen gesehen, auch wenn man dies für eine Selbstverständlichkeit halten mag. Aber noch einmal zurück zur Kantinterpretation: Wäre es nicht gut gewesen, nach Art eines „experimentum crucis" auch die Passagen heranzuziehen, wo Kant ausdrücklich gegen bestimmte Glaubensinhalte und Praktiken Front macht, um an Hand solcher Äußerungen die gegebene Interpretation zu bewähren? – Zwei Nebenbemerkungen: Die Äußerungen de T.s über das moralische Gesetz und die Ausnahme auf S. 19 sind mir rätselhaft. Wäre es nicht geschickt gewesen, „Schwärmerei" immer, wie gegen Ende des Werkes, mit „enthousiasme" und nicht mit „fanatisme" zu übersetzen?

De T. ist sich, wie ich bereits sagte, der Fragen und Probleme, die seine Interpretation aufwirft, voll bewußt. Aber er hat mit viel Fleiß und ungemeiner Sachkenntnis aus Kants gesamtem Werk in mühevoller Arbeit die Steinchen zusammengetragen, die seine mit allem Vorbehalt vorgetragene These stützen und bekräftigen. Und die Vielzahl der Hinweise ist beeindruckend und zeigt, daß Kant sicher nicht einfach auf Aufklärung und Moral reduziert werden kann. Wie weit Kant nun freilich dem echt Christlichen Raum gibt, darüber ist mit dieser Arbeit sicher noch nicht definitiv entschieden. Aber mit dieser These ist ein Markstein gesetzt, der eine solide Basis für weitere Forschung und Diskussion abgibt, damit auch in diesem Punkt simplifizierende Kantinterpretationen einer angemessenen und differenzierten Betrachtung dieses Philosophen Platz machen. Mustergültig ist die Zitation: für jede Stelle werden Seite(n) und Zeilen(!) der Akademieausgabe sowie die Seite(n) der französischen Übersetzung (und bei der „Kritik der reinen Vernunft" natürlich auch noch A und B) angegeben. Außerdem enthält das Werk eine ausführliche Bibliographie (darunter alle frz. Übersetzungen Kants mit Angabe von Titel und Jahr des dt. Originals) sowie ein Namenverzeichnis und ein Verzeichnis der erwähnten Bibelstellen. H. Schöndorf S. J.

Brocker, Manfred, *Kants Besitzlehre: zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre* (Epistemata: Reihe Philosophie 30). Würzburg: Königshausen & Neumann 1987. 220 S.

Die sprachlich klare und gut lesbare Monographie ist darum bemüht, jedem, der in das Gebäude der Kantschen Besitzlehre eindringen will, Orientierung und Verständnishilfe zu sein. Auf die zwei „Hauptstücke" des ersten Teils der „Rechtslehre" führt B. umsichtig zu: auf „Rezeptionsgeschichte und Forschungsstand" folgt die – mittlerweile aber fast wie ein abzuleistendes Pflichtritual anmutende – Herausarbeitung der „Rechtslehre" als „kritischer". B. stützt sich besonders auf die Arbeiten R. Brandts, M. Sängers und W. Kerstings. B. ordnet sodann die „Metaphysik der Sitten" in die Architektonik ein und erklärt die Sittenlehre aus dieser Architektonik (KrV B 860), wobei er Wert auf die Feststellung legt, daß das „ganze kritische Geschäft" für das „doktrinale" (KdU X) maßgeblich sei. Es schließt sich die präzise Herausarbeitung der Linien der „Besitzlehre" an, unter ausgiebiger Verwendung der Vorarbeiten Kants. Konturen verleiht B. der kantischen Besitzlehre durch kritisch kommentierte Darstellungen der Besitzlehren Grotius', Pufendorfs und Lockes. – B.'s Anliegen ist, die „Besitzlehre" als Teil der Transzendentalphilosophie darzustellen. Seine transzendentalphilosophische

Interpretation greift wiederholt auf die Arbeiten F. Kaulbachs zurück und zeigt gar kein Verständnis für eine Interpretation, welche die „Besitzlehre" ideologiekritisch liest. R. Saages Behauptung (in: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant, Stuttgart, Berlin u. a. 1973, 19: daß Kant das Eigentum extrem idealistisch fundiere, indem er es ‚allen auf Arbeit und Tausch basierenden gesellschaftlichen Interaktionprozessen vorlagert und im Intelligiblen verankert') muß sich die Entgegnung gefallen lassen: „Zum einen aber ist diese ‚Verankerung' nicht ‚idealistisch', sondern transzendentaljuridisch notwendig, da nur durch sie die Normativität des Eigentums begründbar wird; zum anderen muß vor jeder ‚Bearbeitung' oder ‚Tausch' einer (gegen eine andere) das Recht an dieser Sache schon bestehen ..." (S. 192 als Anmerkung 207 zu S. 96). Wenn W. Kersting in seiner Habilitationsschrift „Wohlgeordnete Freiheit" (1984, 150) von einer „Verklammerung empirisch-natürlicher und normativ-rechtlicher Momente im Lehrstück vom Gemeinbesitz" spricht, so hält B. dieses Verständnis für irrig. Beim „Gemeinbesitz" handelt es sich für B. (S. 193 als Anmerkung 213 zu S. 108) um einen reinen Vernunftbegriff ohne alle empirische Beimischung, der Folge des vernunftrechtlichen Postulats sei, daß es möglich sein muß, „einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben" (AA VI,246). W. Kersting sieht – um ein weiteres Beispiel für B.s Auslegung zu geben – in der Geburt eine „Rechtsausübung" der Besitznahme (so B.s Tadel, 110). Kersting schreibt in „Wohlgeordneter Freiheit". „Der menschliche Eintritt in die Welt ist Rechtsausübung, das für die Freiheit schlechthin Skandalöse, Unverfügbare des eigenen Anfangs, wird so selbst unter Freiheitsgesetze gestellt. Dasjenige, was nur widerfahren kann, bekommt die Bedeutung der Realisierung des angeborenen Rechts ‚zu jedem Platz' auf der Erde" (152). B. wirft Kersting die Verwechslung von „Gegenstand" und „Symbol" vor und damit eine Art Verunreinigung des von Kant angezielten und durchgeführten transzendentalphilosophischen Ansatzes. Kants Rechtsphilosophie dürfe nicht zu dem degradiert werden, „was ihr Ansatz zu überwinden versprach: (traditionelles) Naturrecht" (110). Da auch bei Kersting sich Hinweise auf den Zeichencharakter empirischer Geschehnisse finden, wie der Bearbeitung (Wohlgeordnete Freiheit, 168), wird, so meine ich, B. unerbittliche Konsequenz der Interpretation zugute gehalten werden dürfen. Trifft sie aber Kants Anliegen und Ausarbeitung? – Um B.'s Arbeit bewerten zu können, sei aber außerdem auf das Vorwort zurückgegriffen. Hier weist B. den Leser daraufhin, daß er, B., auf drei Momente habe aufmerksam machen wollen: daß (1.) „allen empirischen Vollzügen des bloßen Nehmens, Bearbeitens ... nur Zeichencharakter zukommt ...", daß (2.) „das Recht an Sachen primär als Verhältnis der Rechtspersonen zueinander aufzufassen ist ...", daß (3.) „der bürgerliche Zustand allein die Rechtsqualität des Eigentums verbürgen kann ..." (5). Das je unter 2. und 3. Aufgeführte sind nun aber gewiß keine Entdeckungen, welche erst in die Interpretation der Besitzlehre eingebracht werden müßten, man vergleiche nur die einschlägigen Stellen in Kerstings Habilitationsschrift (etwa 4 ff., 212 f.). Zu 1. lassen sich aber interessante Hinweise B.'s auf den § 59 KdU antreffen. B. arbeitet wiederholt die Verständnishilfe und auch die Grenze der symbolischen Darstellung heraus (etwa 52 ff.), ja „erst die Darstellung (durch Versinnlichung) des abstrakten Gesetzes (eines mit jedermanns Freiheit zusammenstimmenden Zwanges) ermöglicht – als Folie oder Modell – die Anwendung des transzendentalphilosophischen Rechtsbegriffs zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit äußerer Handlungen und: der positiven Gesetze bestehender Staaten" (53). „Darstellungen" sind: der Zwang, die Figur des Gesellschaftsvertrages, aber auch die Bodenbearbeitung, das Hissen einer Flagge, die Geburt. Gerade in diesen Aspekten, aber nicht nur in ihnen, liegen die Verdienste dieser Arbeit, die leider weder Sach- noch Personenregister kennt.

N. Brieskorn S. J.

2. Neuere Philosophiegeschichte

Röd, Wolfgang, *Dialektische Philosophie der Neuzeit.* Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. München: Beck 1986. 330 S.

Die 1. Aufl. dieses Werkes war 1974 in Taschenbuchformat in 2 Bd. erschienen, die „Von Kant bis Hegel" und „Von Marx bis zur Gegenwart" als Untertitel trugen. Sie wurden gründlich überarbeitet und in einem Buch mit insgesamt weniger Seiten, aber in größerem Format zusammengefaßt, so daß „der Gesamtumfang etwa gleich geblieben ist" (10). Erfreulicherweise skizziert R. in seinem Vorwort, wo die wichtigsten Überarbeitungen vorgenommen wurden. Da nach Meinung R.s inzwischen klar geworden ist, „daß die dialektische Philosophie keine Zukunft hat", möchte er nun stärker als in der Erstfassung „das Anliegen der Rekonstruktion explizit zur Geltung" bringen (9), wie er im Vorwort schreibt. Damit beansprucht er, zwar nicht den einzigen, aber den „wesentlichen Ursprungsgedanken der neuzeitlichen Philosophie gefunden zu haben" und dies „historisch zu erhärten" (12). Dieser Ursprung liege in der Analyse der Subjekt-Objekt-Totalität der Erfahrung. In der wesentlich umgestalteten und erweiterten Einleitung werden folgende Voraussetzungen der Dialektik genannt: Totalität(en), Mentalismus, Homogenität von Subjekt und Objekt, unmittelbares Objekt der Erfahrung als Vorstellungsinhalt interpretiert, Bezugszusammenhang der Objekte, Rückführung des Erscheinenden auf ein Wesen („Essentialismus"), Hypostasierung theoretischer Beziehungen. So ergeben sich als Charakteristika der Dialektik: Vermittlung (Nichts ist unmittelbar), Aufhebung (negierend und bewahrend) und Widerspruch. Den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Dialektik sieht R. im Rationalismus, der wie die spätere Dialektik im Ausgang von der Erfahrungsanalyse nach absolutem Wissen strebt. Auf die gekürzte Darstellung des Rationalismus folgt die Erörterung von Punkten der theoretischen Philosophie *Kants*, die die idealistische Dialektik vorbereiten. Deutlicher noch als in der Erstaufl. sieht R. bei Kant eine „analytische Theorie der Erfahrung" (43), von der realistische und psychologische Deutungen, die für Kant nur sekundär gewesen seien, fernzuhalten seien. Man habe es mit „Konstrukten im Rahmen der Erfahrungstheorie" zu tun (40). Kant sei es eigentlich nicht um die „realen Bedingungen der Erfahrung" gegangen, sondern um „die analytische Klärung jenes theoretischen Rahmens, innerhalb dessen Gegenstandserfahrung überhaupt begrifflich gemacht werden kann" (46). Würden aber solche Zusammenhänge „als reale Beziehungen aufgefaßt", komme es zur Dialektik (47). Ansätze hierzu sieht R. bei der Dreiteilung in der Kategorientafel, beim Begriff der Dialektik, bei den Antinomien, deren erste erörtert wird, und dem Vernunftideal. Dabei werden Kants Thesen kritisch unter die Lupe genommen. So müsse z. B. das Erkenntnisstreben nach „Einheitlichkeit und Vollständigkeit" nicht durch „Ideen absoluter Totalitäten" erklärt werden (75), welche dann von den Idealisten hypostasiert wurden. Die Ausführungen zur 1. Antinomie wurden gestrafft; dafür kam eine zweite, vereinfachte Erklärung hinzu. Versehentlich blieb aber ein Hinweis auf getilgte „Überlegungen unter (2)" stehen (70). Beim Ideal der Vernunft entfallen jetzt die Hinweise auf die Teleologie und die Postulatenlehre.

In *Fichtes* Wissenschaftslehre sieht R. einen „Anwendungsfall der analytischen Methode rationaler Erklärung, wie sie in der neuzeitlichen Wissenschaft entwickelt worden ist." (77) Sie soll daher als Erfahrungsanalyse erläutert werden, die vom Faktum des Wissens ausgehe. Die Dialektik ihrer ersten drei Grundsätze stehe unter der „Idee einer ursprünglichen Totalität ..., in der die Momente des Subjektiven und Objektiven, der Einheit und der Mannigfaltigkeit aufgehoben sind", da nur so die „Erfahrung als Identifikation von Subjekt und Objekt begreiflich" zu machen sei (88). Das Problem, daß das Nicht-Ich rezeptiv erlebt werde, führe zur Dialektik von Wissen und Handeln. Dann wird nochmals Fichtes Dialektik erfahrungstheoretisch expliziert. R. hat seine Darstellung gegenüber der 1. Aufl. erweitert (empirisches und transzendentales Ich; Spätphilosophie) und seine Kritik abgemildert. *Schellings* Dialektik gründe ebenfalls in Erfahrungstheorie, werde aber in der Naturphilosophie und der mystischen „positiven" Spätphilosophie weit darüber hinaus extrapoliert. Aber auch diese Dialektiken will R. im Hinblick auf die Erfahrungstheorie darstellen. Die Naturdialek-

tik habe nichts mit Materialismus zu tun, sondern gründe darin, daß „die Naturwirklichkeit *im Grunde* geistig" sei (107). Während die „negative" Philosophie die Einheit von Geist und Natur ihrem Wesen nach erkläre, müsse sie von einer „positiven" Philosophie ergänzt werden, die die Wirklichkeit in ihrem Daß erfasse, jedoch nicht mehr diskursiv-dialektisch, sondern „historisch". Das Verhältnis dieser beiden Philosophien nenne Schelling dialektisch, aber nicht so wie Hegel, da die positive Philosophie weder notwendig aus der negativen entspringe noch diese aufhebe. R. möchte (anders als Schelling) auch das Gesamtsystem dialektisch nennen, da es die Überwindung jeder Beschränkung im umfassenden System bedeutet, das die Dialektik hinter sich läßt. Anschließend behandelt R. *Schleiermacher*, dessen Dialektik „dem Zustand streitender Vorstellungen" verschiedener Individuen „ein Ende" machen wolle (116). Deshalb habe er die dialektische Einheit von Denken und Sein erörtert. Bei der nachfolgenden Darstellung *Hegels* will R. einen Mittelweg „zwischen Hegel-Observanz und absoluter Hegel-Ablehnung" gehen, mag dies auch „den Positivisten eine Torheit, den Hegelianern ein Ärgernis" sein (123). Anders als in der 1. Aufl. behandelt R. zunächst die Gott-Welt-Dialektik der Jugendschriften, die eine Projektion der Subjekt-Objekt-Dialektik sei. Dann wird noch entschiedener als in der Erstfassung Hegels Kantkritik entgegengehalten, die Empfindung könne ein „irreduzibler Rest" sein, „der sich bei der Erfahrungsanalyse ergibt" (137). Daß Hegels Denken Erfahrungsanalyse sei, wird nach verschiedenen Beispielen an Hand wichtiger Gestalten der „Phänomenologie" einsichtig dargetan. Dieser Durchgang wurde überarbeitet und gestrafft (wobei an einer Stelle ein Bruch entstanden ist: 159 f. wird der Übergang zum „Wir" zuerst – neu – plausibel gemacht und dann – alt – als „unbewiesene Annahme" bezeichnet). In der jetzigen Aufl. sieht R. in der „Phänomenologie" einen „Prozeß der Ablösung weniger befriedigender Theorien durch befriedigendere" (169) und hält ihre Erfahrungsdialektik für grundlegend gegenüber der „Logik" (während in der 1. Aufl. der Zusammenhang beider Werke skeptischer eingeschätzt worden war). Es folgt die Darlegung der Dialektiken von Sein/Nichtsein/Werden, Sein/Wesen/Begriff sowie der Sphären von Sein, Wesen und Begriff in Hegels „Logik". Die erstgenannte Dialektik sei „besonders fragwürdig" (175). Anscheinend habe Hegel das Werden für widersprüchlich erachtet und auf seine dialektischen Elemente Sein und Nichts zurückführen wollen. Zum Teil seien die dialektischen Übergänge im Gesamtsystem wenig überzeugend. Nicht eigentliche Dialektik, sondern Stufendialektik herrsche in der Naturphilosophie. Wie später der Materialismus, mache Hegel oft aus Gegensätzen Widersprüche. Die Übergänge von einem Systemteil zum anderen seien nur mittelbar dialektisch, insofern auch hier die „Subjekt-Objekt-Dialektik der Erfahrungstheorie" sich „als Modell" erweise, „nicht primär" die Dialektik des Einen und Vielen (189). Die Darstellung der verschiedenen Bereiche der Dialektik wurde gestrafft, und R. fügte neu ein Kap. über Hegels dialektische Geschichtsauffassung hinzu. (Wäre hier nicht ein Hinweis auf Kants Geschichtskonzeption interessant gewesen?)

Marx reduziere in seinen frühen Schriften die Subjekt-Objekt-Relation nicht auf Wissen, sondern begreife sie als „sinnliche", „praktische" Beziehung. Die „Wechselbedingtheit von sozio-ökonomischer Basis und ‚ideologischem' Überbau" (209) habe Marx ebensowenig wie die geschichtliche Entwicklung durch „Widersprüche" als dialektisch bezeichnet. Er habe seine Methode vielmehr sozialwissenschaftlich und ökonomisch verstanden und analytisch genannt. Im „Kapital" sei die Dialektik nicht Methode, sondern metaphysischer Deutungsrahmen (219), wofür die Neuaufl. Beispiele anführt (während sonst gestrafft wurde). R. schildert, was gewöhnlich als dialektisch gilt: Gegensatzeinheit, Quantität/Qualität, Wesen/Erscheinung. Marx vertrete einen dynamischen Essentialismus. Anstelle von Verweisen auf andere Interpreten hat R. nun seine eigene kritische Bewertung ausgebaut (und dafür die Kritik bei Engels gekürzt). S. 214, Z. 14,steht fälschlich „Konkurenten" statt „Konkreten". Für *Engels* sei an Hegels Dialektik wesentlich: Quantität/Qualität, Durchdringung der Gegensätze, Negation der Negation. Die von Engels hierfür gebrachten naturwissenschaftlichen und mathematischen Belege werden von R. scharf kritisiert. Es folgen noch Lenin sowie Hinweise auf Plechanow und Stalin und (neu) eine Kritik der angeblichen Aufhebung des Nichtwiderspruchsprinzips in Versuchen einer dialektischen Logik.

Die Darstellung der *Dialektik des 20. Jh.* wurde neu nach Sachgesichtspunkten gegliedert. „Idealistische Dialektik" umfaßt Croce, Gentile, Bradley und den vormarxistischen Sartre. Daß die drei ersten zunächst gegen Hegel abgehoben und dann je für sich dargestellt werden, scheint mir nicht unbedingt ein Gewinn, wird doch z. B. bei Croce nicht nur dessen Hegelkritik, sondern auch seine Stufendialektik immer mit Bezug auf Hegel erläutert. Eine stärkere Überarbeitung erfuhr das Kap. über den Neomarxismus, das nach folgenden Themen gegliedert ist: Theorie/Praxis, idealistische Elemente, soziale Totalität, Dialektik als Methode. Hier werden vor allem Lukács, Adorno, Sartre und (mehr als früher) Althusser und Habermas erörtert. R. betont, daß der Begriff Dialektik bei diesen Autoren immer verschwommener wird, und sieht im „Verlust einer halbwegs präzisen, allgemein akzeptierten Bedeutung" dieses Begriffs ein Auflösungssymptom der dialektischen Philosophie „als im wesentlichen einheitlicher Richtung des modernen Denkens" (323). In der Schlußbemerkung äußert sich R. erheblich kritischer als in der Erstaufl., wobei freilich die Kritik, die Vernunft sei „ein Vermögen der Wesenserkenntnis", durch das man „perfektes Wissen von der Wirklichkeit gewinnen könne" (327), primär den Rationalismus trifft, großenteils aber die gesamte klassische Tradition angreift.

In der Neubearbeitung hat R. manche kritische Bemerkungen abgeschwächt und den betreffenden Gedankengängen mehr Plausibilität abgewonnen. Durchgängig möchte R. nun alle Dialektik in Erfahrungsanalyse gründen lassen, was gelegentlich nicht völlig überzeugt. Straffungen wurden unter anderem dadurch erzielt, daß Hinweise auf andere Interpreten gestrichen wurden. Typographisch hat die Neuaufl. durch eine schönere Schrift und die Abhebung der Zwischenüberschriften vom vorausgehenden Text gewonnen. R. hat mit seinem Werk nicht nur von neuem einen vorzüglichen Gesamtüberblick über die neuzeitliche dialektische Philosophie vorgelegt. Er hat es verstanden, dieses Denken verständlich und nachvollziehbar zu machen. Dies gilt vor allem für jene, die von der analytischen Philosophie herkommen und sich oft mit jeglichem Zugang zur Dialektik von vornherein schwer tun. Auch wer R.s Grundposition (vgl. seine Kantinterpretation) nicht teilt, wie der Rez., muß seine gründliche und sachliche kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Autoren als beispielhaft würdigen.

H. Schöndorf S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungsmanuskripte I (1816–1831)* (Gesammelte Werke, Bd. 17). Hrsg. *Walter Jaeschke*. Hamburg: Meiner 1987. VII/424 S.

Die Überschrift klingt umfassender als der tatsächliche Inhalt des Bandes: das Manuskript zur Religionsphilosophie aus dem Sommer 1821 (samt Einschüben und Randzusätzen freilich auch aus späteren Jahren), ergänzt durch vorangegangene Stichwortentwürfe auf einzelnen Blättern. Das Vorlesungsmanuskript hat Hrsg. zuvor in den Bänden 3–5 der *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* mit-vorgelegt (siehe ThPh 61 [1986] 421 f.). Hier entfallen Verweise auf Nachschriften und die sekundäre Überlieferung in der Werk-Ausgabe, bzw. auf Parallelen oder Abweichungen in anderen Vorlesungen sowie auf Begründungen in anderen Schriften, desgleichen die Übersetzung fremdsprachiger Zitate. Dafür hat der Text – jetzt in originaler Orthographie – einen umfänglichen textkritischen Apparat erhalten.

Noch im Frühsommer 1820 scheint für Hegel die Religionsphilosophie nicht als eigenständige Disziplin im Blick gestanden zu haben. In einem Votum für den Rektor nennt er im Rahmen der Philosophie des Geistes „neben Anthropologie und Psychologie nur die Ästhetik, die sich zugleich auf Religionsphilosophie bezieht" (353). Für den Einstellungswandel hat Jaeschke plausibel gemacht, daß hier der Publikation von Schleiermachers Dogmatik entscheidende Bedeutung zukomme. Wobei Hegels Engagement nicht bloß persönlich gesehen werden darf; die Vorlesung erscheint „als Instrument einer religionspolitischen Auseinandersetzung um die theologischen Fundamente der Evangelischen Kirche der Preußischen Union" (*Vorlesungen* 3, XII). – Die Ausarbeitung ist wohl recht rasch vor sich gegangen, von Ende März bis Mitte August. – Ein Einzelblatt und drei Doppelblätter, heute in Cambridge (Mass.), bilden die Beilage. Sie enthalten Gedankensplitter, Gliederungsentwürfe, zum Teil Exzerpte. Hrsg. druckt sie

als 14 Fragmente, jeweils mit den Anfangs-Worten überschrieben. – Zwei erstmals in der Vorlesungsedition entzifferte Hinweise auf ein „neues Manuskript" (Ilting hatte an einer Stelle „Natur Geist" gelesen) unterstützen anderweitige Nachrichten über Verschollenes. In jenen neuen Text ist offenbar später das jetzt allein verfügbare Manuskript partienweise eingefügt worden. – Der Vorrang, den vor allem Albert Chapelle dem eigenhändigen Text Hegels einräumen wollte, kommt ihm nach unserem heutigen Kenntnisstand also nicht zu (schon gar nicht ist er derart minuziös durchgegliedert wie seinerzeit in den *Annexes* vorgeschlagen). Er dokumentiert den ersten von vier Ansätzen „zum Nachweis, daß Religionsphilosophie – mit der Kantischen Wendung – als Wissenschaft möglich sei" (Jaeschke, Vernunft in der Religion 224). Hegel hat den Entwurf im weiteren nicht unwesentlich verändert; gleichwohl gibt es natürlich keinen „globalen, revolutionären Umschwung" in seinem Religionsverständnis (ebd., vgl. ThPh 63 [1988] 122–124). So wichtig darum die Hörernachschriften sind – Hegel hat sich von ihnen zwar wiederholt distanziert, sie aber auch persönlich vermittelt (*Vorlesungen* 3, XV f.) –, so erheblich ihr Anteil an der Wirkungsgeschichte seines Denkens und so überzeugend die auf sie gestützte Edition des Herausgebers sich darstellen: zu den *Werken* gehört der vorliegende Text – und, bis zu einem allfällig doch sich ereignenden Auftauchen des „Convoluts" (sei's auch von Teilen seiner), nur er. J. Splett

Peperzak, Adriaan, *Selbsterkenntnis des Absoluten.* Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. 181 S.

Im Mai 1984 hat Verf. ein fünftägiges Hegel-Seminar am Istituto Italiano per gli Studi filosofici in Neapel gehalten. Daraus ist nun dieser so gehaltvolle wie knappe, also im Wortsinn prägnante Kommentar-Text hervorgegangen. – Einleitend rechtfertigt P. die Wahl der Enzyklopädie (§§ 377 ff.) zum Grundtext. Die Vorlesungen sind ausführlicher, aber der Kerntext ist strenger, zumal er in drei Fassungen vorliegt. So betont die Vorrede zur zweiten Ausgabe (1822), „daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte" (obwohl anfänglich eine mindere Strenge beabsichtigt war), und 1830 ist erneut von jahrelangem Durchdenken und allem Ernst des Gegenstands die Rede. Entsprechend will P. sich weitgehend auf den Haupttext der Paragraphen beschränken, und statt einer Paraphrase des Vorliegenden „geht es darum, die strenge Kohärenz und die von ihm angestrebte Notwendigkeit seines Textes hervorzuheben" (14).

Kap. I: Der Begriff des Geistes, gilt den §§ 377–386, die dem Wolffschen Schul-procedere *introductio – definitio – divisio* folgen. (Unverständlich S. 21 Z. 6 f.) Auf die Definition (gegenüber der Natur) folgt die Erörterung der wesentlichen „Eigenschaften": Freiheit und Offenbaren. Wobei sich im Fortgang vom einen zum anderen schon der die ganze Geistphilosophie bestimmende Vorrang des theoretischen vor dem praktischen Aspekt zeigt. So wird aus dem „Werde, der du bist" bei Hegel ein „Erkenne, was du bist" (36 f: § 377). Hier u. a. der festzuhaltende Hinweis: „Sehr oft ... appelliert Hegel aus didaktischen Motiven an die religiöse Erkenntnis seiner Leser oder Zuhörer, aber die Motivation seiner theologischen Äußerungen hat vor allem einen theoretischen Sinn" (35), gerade auch bei der Identifikation von Selbstoffenbarung und creatio ex nihilo. – II: Psychologie. Einheit von Intelligenz und Wille (§§ 436–482). Basisbestimmung ist die Vernunft als Einheit des Theoretischen und Praktischen, ein Schlüsseltext § 468, weil hier der Wille aus der Intelligenz deduziert wird. Die Willens-Analyse der folgenden dreizehn Paragraphen „integriert ... alle Grundbegriffe, welche Kant in der Kritik der praktischen Vernunft thematisiert hat" (seinerseits großteils „den aristotelisierenden Handbüchern seines Jahrhunderts entnommen" – 46). Die Psychologie Hegels ist darum zugleich eine Fundamentalethik, etwa in dem Sinn: „Wolle (faktisch), was du (als vernünftiger Wille) willst!" (50) Freilich nicht eudaimonistisch zu lesen; denn die „Glückseligkeit ist nur eine Vorstellung der wahren Vollendung des Lebens (so wie die Religion nur eine Vorstellung der wahren Vollendung des ganzen Geistes ist)" (55). – Auf anderweitige, z. T. publizierte Forschungsergebnisse

beziehen sich die Antworten von Kap. III auf die Fragen nach dem Verhältnis von subjektivem, objektivem und absolutem Geist zueinander. P. zeigt, daß Hegel den Begriff des Volkes nicht deduziert, sondern einfach behauptet. Hier wirkt „nicht die Anstrengung des Begriffs allein, sondern seine nationalistische und ‚patriotische' Überzeugung" (64). Ebenso bei seiner These, daß eine richterliche Instanz über den Staaten unmöglich sei (67). Klar legt P. auch den Finger auf das Faktum, daß wie Unrecht, Verbrechen, das Böse auch der Krieg von Hegel deduziert wird; wohlgemerkt, nicht bloß die Möglichkeit ihrer, sondern „ihre Notwendigkeit, weil die absolute Negativität der Idee (als Freiheit, Recht oder Geist) sie als negative Wendepunkte ihrer Rückkehr zu sich braucht" (68). Damit hängt der Untergang des Individuums zusammen: wie die Natur in den Geist sterben muß, so die Objektivität der Freiheit in den absoluten Geist. – IV. Der absolute Geist: Religion und Philosophie. Schlüsselsatz hier (§ 553): „Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geist." Und dies als Wissen, dem die praktische Vernunft nur dient (84). „Religion" wird hierbei in wenigstens zwei Bedeutungen verwandt: a) im Gegenüber zu Kunst und Wissenschaft, b) als Name für die Gesamtsphäre bzw. „den Absoluten Geist, der sonst auch Gott genannt wird" (86). Problematisch die Differenzierung von Anschauung und Vorstellung, da einmal Hegel die Religion häufig eher durch Empfindung und Gefühl charakterisiert als durch das Vorstellen – was aber ebensosehr etwa für die Musik gilt –, sodann die Vorstellung nicht weniger die Poesie kennzeichnet. So ist das Kunstkapitel eigentlich „nur eine Philosophie der griechischen Religion" (91). (Wären also nicht doch für die philosophische Ästhetik wie für die Religionsphilosophie die Vorlesungen heranzuziehen, wenn es um ein Gesamtbild von Hegels Geistphilosophie geht? Wobei wir freilich für erstere noch nicht über eine solche Arbeitsgrundlage verfügen, wie sie für letztere Jaeschke bereitgestellt hat.) Die religiöse Reflexion ihrerseits erschwingt nicht die Selbst-Durchsichtigkeit einer angemessenen Schluß-Lehre im Schluß von Schlüssen. Man dürfe darum auch nicht, merkt P. an, die Schlußlehre der Logik auf die Paragraphen 566–571 anwenden. In diesem Kontext übrigens eine konzentrierte Formel der Hegelschen Trinität (in ihrer Differenz zum theologisch-dogmatischen Verständnis): im Prozeß sich aufhebender Vermittlung „ist der Vater vollkommen identisch mit dem Sohn und so mit sich, so daß beide identisch sind mit dem beide umfassenden und in sich enthaltenden Subjekt: dem konkreten Geist" (100). Ebenso unmißverständlich abweichend erscheint der „Begriff" der Sündenfallvorstellung: als (notwendige) Verselbständigung der Natur gegen den Geist im Menschen (103 – vgl. 170f., in begründetem Widerspruch zu Theunissen: das Böse „als wesentlich, wirklich, notwendig und ... gut"). Damit will Verf. nicht etwa (und auch Rez. nicht) lehramtliche Aussagen als Instanzen in die Hegeldiskussion einführen; P. hält sich ohnehin äußerst zurück. Es geht vielmehr zunächst darum, Hegels Aussagen korrekt zu bestimmen. (Im weiteren würde dann schon relevant, ob der Denker seinen Anspruch, die christliche Offenbarung zu denken und zu begreifen, einlöst oder ob er nicht etwa anderes denkt, als er denken wollte. Und drittens wäre zu fragen, ob – diesseits theologischer Aussagen – die menschliche Wirklichkeit: von Schuld und Bösem, dieserart verstanden oder nicht statt dessen wegerklärt werde.) Zu § 570 weist P. auf das merkwürdige Fehlen von Gemeinde und Kult im Vermittlungsgeschehen hin.

V. Der absolute Geist: Die Philosophie. Hier geht es schließlich in- wie extensiv um die esoterische Schlußlehre Hegels. Zuvor schon hat P. auf Differenzen zwischen der praktizierten Logik Hegels – in Logik wie Realphilosophie – und seiner explizierten Logik verwiesen, die noch genauerer Erforschung harren: es müsse gefragt werden, wie das Denken, das Hegel ausübt, sich zu seiner Theorie des Denkens verhält (172). Ob allerdings ‚Metaphilosophie' (116 u. ö.) ein glücklicher Ausdruck ist? Er scheint mir gerade die *Selbst*bezüglichkeit nicht auszudrücken, auf die es ankommt. – Die Paragraphen 575–577 (1817: 475–477) können nicht unentbehrlich sein, sonst hätten sie 1827 nicht entfallen können. Sie zeichnen also nur ausdrücklich die Perichorese von Logik, Natur und Geist (unendlichem Geist – Natur – endlichem Geist) nach, welche die Religion trinitarisch vorstellt. P. liest diese Schlüsse als Lektüre-Angebot: a) der Enzyklopädie, wie sie vorliegt (nach dem Muster des ontologischen Arguments), b) eines Aufstiegs vom Empirischen zur Logik, teilweise à la Phänomenologie (nach dem Mu-

ster des kosmologischen Beweises – 144f.). Dafür schlägt P. mit guten Gründen ein doppeltes Verständnis von ‚Natur' vor: 1. im Sinn der Naturphilosophie, 2. als Wort für die Objektivität der Welt überhaupt, also auch der des Menschen (143). Der dritte Schluß kann dann kein neuer weiterer Vorschlag, keine weitere Erscheinungsgestalt sein, sondern eben die Realisierung der Logik im Zusammenfall von Welt und ihrem Verstehen; also die *Einsicht* aus der doppelten Lektüre als solcher? Die Einsicht des Philosophen, als Selbsterkennen Gottes selbst. – P. schließt den Kommentar mit ausführlichen Zitaten von Hegels Auslegung des Aristotelestextes in seinen Philosophiegeschichts-Vorlesungen und mit dem Hinweis auf das Ende der „großen Logik", von woher sich die gebotene Auslegung bestätigen lasse. „Erst am Ende des Systems zeigt sich, daß der Anfang in der Tat schon das ganze Werk war" (165).

Beeindruckend wird die Konsequenz des Systems vorgeführt (in der Tat „rätselhaft" – 171 –, wie Theunissen in § 569 eine ungenötigt freie Erlösungstat finden kann). Als Aufgabe stellt sich „eine post-hegelsche Theorie des Verhältnisses von Logik und religiösem Glauben", die Glauben nicht „als eine primitive Art der Erkenntnis, sondern als ein ursprüngliches Beten thematisiert" (171). Mit anderen Worten ginge es also darum, nicht Vorstellungen in den Begriff zu flüchten (Graf/Wagner), sondern den monologischen Begriff in ein bewußtes Gegenüber und Miteins zu entschränken: zur personalen Vor-stellung als (Anselm v. Canterbury) „relationis oppositio". J. Splett

Fuchs, Ina, *Die Herausforderung des Nihilismus.* Philosophische Analysen zu F. M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen" (Slawistische Beiträge 211). München: Sagner 1987. 314 S.

Dostojewskij schreibt 1870 an Maikoff: „Wer sein Volk und sein Volkstum verliert, verliert auch den Glauben seiner Väter und seinen Gott ... das eben ist das Thema meines Romans. Er heißt ‚Die Dämonen' und stellt dar, wie diese Dämonen in eine Herde Säue fahren. Die Dämonen sind aus den Russen in eine Herde Säue gefahren, d. h. in Nečaev, Serno-Solovič und andere, diese sind ersoffen oder werden bestimmt ersaufen, der Geheilte aber, den die Teufel verlassen haben, sitzt zu Füßen Jesu ..." (20). In dem 1871/72 erschienenen Werk durchdringen sich politische und religiös-metaphysische Sphäre; aus dem geplanten Pamphlet ist einer der „streitbarsten und umstrittensten Romane der Weltliteratur" geworden. Seine „Grundformel" (36): „Ohne die mäßigende und bändigende Kraft des Glaubens wird der Mensch sich selbst zerstören" (38). – Verf. geht es darum, den spezifischen Beitrag, „den D. als Dichter zur philosophischen Diskussion erbringen kann", fruchtbar zu machen (39). Das kann nicht durch Reduktion auf das Begriffliche geschehen, sondern nur durch Gestalt-Interpretation. Die Studie unternimmt diese Arbeit in zwei Hauptschritten.

Teil I gilt dem ethischen Nihilismus, dem Aufstand des Übermenschen am Beispiel Stawrogins (nur angedeutet als dessen Hintergrund der gesellschaftliche Nihilismus im Verfall sittlich-moralischer Normen bei der Generation der „Väter"). Diese vielleicht rätselhafteste Gestalt Dostojewskijs versteht die Autorin als eine Figur, „die eine Art ‚Lebensexperiment' im Hinblick auf ‚Gut' und ‚Böse' darstellt" (44), als „philosophische Chiffre", in der „die nihilistischen Konsequenzen der idealistischen Philosophie, insbesondere auch der Fichte'schen, durchgespielt werden" (46f.). In Einzelanalysen wird er als tragische Gestalt der Widersprüche, in seiner janusgesichtigen Abgründigkeit bis zur reuelosen Selbstzerstörung vergegenwärtigt. Zugleich erscheint er als Träger philosophischer Ideen (Leibniz, Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer) wie als Allegorie Rußlands. D. wehre sich „mit allen künstlerischen Mitteln gegen den Einbruch der vom deutschen Idealismus und französischen Utopismus beeinflußten ‚neuesten europäischen Lehren – den Sozialismus', und Stawrogin, der allem zugrundeliegende Kern, die Giganto-Monade im Universum der kleineren Teufels-Monaden, ist hierfür Exponent und Paradigma" (110). – Dementsprechend enthält dieser Teil ein eigenes Kapitel zu den Gestalten um Stawrogin: Darja, das sittliche Prinzip; das fühlende Herz Lisaweta; der religiöse Mystizismus Marjas; Lebädkin als Bild des Volksnihilismus; der Erzpriester Tichon, den F. als Bild der Kirche auffaßt, welche die Gesellschaft vom Bösen befreit; denn er habe Stawrogin „den Selbstmord regelrecht

suggeriert" (164). S. 167f. findet sich eine Zusammenfassung mit einer graphischen Zuordnung dieser Figuren zu ihrer Mitte als (empirisch) Idol, (psychologisch) gespaltener Persönlichkeit, (metaphysisch) Prinzip des Bösen. Dies Symbol des negativen Geistes Rußlands erscheint allegorisch (stavros = Kreuz) als dessen Kreuz. – In Teil II wird der religiöse Nihilismus thematisch: in seiner religiös atheistischen Vorstufe bei Schatoff (mit seiner These vom „Volksgott"), als antitheistische Vollform im „Gottesattentäter" Kiriloff. Beides Emanationen der „leeren Mitte" Stawrogin. – Nach einem Exkurs zu D. und Schophenhauer wendet sich die Schlußüberlegung einem Vergleich von Dostojewskij und Nietzsche zu, in einer Kontraposition von östlichem und westlichem Titanentum. Die Denkanstöße münden in einen Blick auf die Gegenwart mit der Vermutung, die Erfahrung der Katastrophen unseres Jahrhunderts und einer bislang ungekannten Gesamtbedrohung habe schon anfänglich zu einem Prozeß des Umdenkens geführt.

Darüber ließe sich disputieren – wie über so manche der zahlreichen Einzelbemerkungen im Fortgang der Untersuchung und im reichbestückten Fundus des Anmerkungsteils. Wäre beispielsweise wirklich diskutabel, „inwieweit der Zweck die Mittel heiligt" (162)? Oder wäre tatsächlich der Gottesglaube erhaltender und weniger gefährlich, „selbst wenn dieser Glaube auf einem Irrtum beruhen sollte" (38)? Gleichwohl, eine Fülle von aufblitzenden Lichtern nicht bloß auf dieses schwierige Buch Dostojewskijs und sein Werk überhaupt, sondern gerade auch auf Zusammenhänge seines dichterischen Kosmos mit philosophisch-theologischen Fragen überhaupt und nochmals mit der gegenwärtigen Problematik. – Ein Kernpunkt weiterer Erörterung ist gewiß die hier nicht problematisierte These Dostojewskijs, daß Atheismus Nihilismus bedeute bzw. daß, wenn es Gott nicht gibt, „alles erlaubt" sei. Rez. würde demgegenüber zunächst eine „autonome" (Röm 2,14) bzw. eleutheronome Ehtik vertreten, die auch jedem Atheisten anzusinnen wäre. Ein anderes ist dann freilich die Situation schuldhaften Versagens vor diesem Anspruch. Hinter der Frage „Was sollen wir tun?" meldet sich damit jene nach dem, „was wir hoffen dürfen". Und da diese a-theistisch unbeantwortbar bleibt, gerät man nun doch unausweichlich in die Diskussion möglicher Auswirkungen eines Nein zur Sinn-Frage auf die atheistische Position allgemein und auf das Ethos ihrer Ethik im besonderen (eine Hauptfrage etwa im Gespräch mit Albert Camus). Dann liefe es zuletzt wohl doch auf den Schlußsatz des Buches hinaus: „Ohne Reflexion auf neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung in unserer historischen Situation scheint keine Antwort auf die Herausforderung des Nihilismus glaubwürdig" (266). J. Splett

Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Hrsg. *Hans-Ludwig Ollig* (Wege der Forschung 637). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 469 S.

Der von Ollig herausgegebene Band enthält Beiträge zur Neukantianismusdiskussion aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. In ihnen geht es zum einen um philosophiehistorische Zusammenhänge und zum anderen um systematische Implikationen der neukantianischen Theorieentwicklung. Die Reihe der Aufsätze des ersten Abschnitts wird durch zwei Arbeiten eröffnet, die sich relativ stark engagiert der neukantianischen Bewegung stellen. Geht es *Marck* um deren Rolle bei der Verteidigung der Philosophie gegen den Psychologismus und zeigt er dies im einzelnen anhand der Denkpsychologie R. Hönigwalds, so zielen die Überlegungen *Lehmanns* darauf ab, daß gegenüber der spekulativen und systemgebundenen Kantauffassung des Spätidealismus die des beginnenden Neukantianismus eine szientifische und methodologische Engführung erfahren habe. Auseinandersetzungen mit Vertretern der Marburger und Südwestdeutschen Schule (Marx und Malter) folgen Überlegungen von *Oberer* zum Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität und schließlich solche, die Probleme der Kantrezeption des klassischen Neukantianismus im Blickpunkt haben. Dabei würdigt *Holzey* in Abhebung von einer ontologisch-metaphysischen Kantdeutung in den 20er Jahren das Unternehmen Natorps, der raschen Entfaltung von Wissenschaft und Technik unter Fortführung der logisch erkenntnistheoretischen Arbeit Kants mit den Mitteln kritischer Philosophie Rechnung zu tragen. *Flachs* Anliegen ist

es, das Problem der transzendentalen Deduktion in der Fassung, die Kant ihm selbst gegeben hat, in Beziehung zu setzen zu seiner Wiederaufnahme im Neukantianismus durch B. Bauch. *Figal* erörtert im Anschluß an die praktische Philosophie Kants in Auseinandersetzung mit Revisionsversuchen von H. Cohen und W. Benjamin die These, daß Recht ein Erhaltungszusammenhang für bestehende Handlungsmöglichkeiten sei und Moral dem Handeln durch ihre Normen eine neue Qualität gebe. Gegenstand des den ersten Abschnitt beschließenden Aufsatzes von *Wagner* und *Zipprian* ist die Frage, inwieweit die methodologische Grundlegung der Kulturwissenschaften von M. Weber, deren Theorieelemente sich zwar nur auf der Folie der Epistemologie H. Rickerts verstehen lassen, mit der Transzendentalphilosophie des Südwestdeutschen Neukantianismus kompatibel ist. Angesichts der auftretenden Schwierigkeiten, so die These von Wagner und Zipprian, habe Weber sich genötigt gesehen, die transzendentalistische Wirklichkeitsauffassung durch eine realistische zu ersetzen.

Für nicht speziell an Problemen der Kantrezeption interessierte Leser dürfte vor allem der zweite Teil des Bandes, der den Neukantianismus unter dem Gesichtspunkt des systematischen Ertrags in den Blick nimmt, von Interesse sein. Daß die neukantianische Philosophie, obgleich in erster Linie wissenschaftstheoretisch ausgerichtet, die philosophische Vernunft wieder als kritische für die Wirklichkeit von Staat und Gesellschaft behauptet habe, hebt *Lübbe* in seiner Arbeit hervor. Die neukantianische Ethik als politische Ethik eines revisionistischen und idealistischen Sozialismus bringe im Unterschied zur Position des orthodoxen Marxismus zur Geltung, daß die politische Praxis des Sozialismus einem ethisch begründeten Ideal und nicht der vermeintlichen Notwendigkeit einer materiellen Geschichtsdialektik folge. Neben einem Beitrag, der E. Cassirers Überlegungen zur modernen Physik enthält, die viel stärker als die Kants und Cohens auf die methodische Verfassung konkreter Gestalten physikalischer Theorien abzielen *(Hübner)*, stehen in weiteren Aufsätzen vor allem Fragen der historischen Logik und der Kulturphilosophie im Mittelpunkt. *Berger* erörtert die erkenntnistheoretisch orientierte historische Logik Rickerts unter dem Blickpunkt der Hermeneutik Gadamers. Seine These, die historische Logik Rickerts leiste die Konstituierung des individuellen, dem Denken gegenüberliegenden, im Hinblick auf Werte bedeutsamen Gegenstandes, vermöge aber der Geschichtlichkeit des Verstehens nicht gerecht zu werden. Kritisch setzt sich *Perpeet* mit der Kulturphilosophie der Südwestdeutschen Schule auseinander, indem er die Anstöße zur kulturwissenschaftlichen Forschung nicht in ihrem Bezug auf eine zeitlose Wertsphäre, sondern auf eine vor- und außerwissenschaftliche Lebenspraxis sieht. Im Anschluß an Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff *(Wolandt)* ist die Arbeit *Paetzolds* besonders lesenswert, in der er vorschlägt, K. O. Apels Ansatz einer transformierten Transzendentalphilosophie mit Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen" in Richtung auf eine universelle Theorie der menschlichen Erfahrung zu erweitern, die außer sprachlicher und wissenschaftlicher auch mythische, religiöse und ästhetische Erfahrung im Blick hat. Die These, von der Paetzold ausgeht, ist, daß Cassirer das transzendentale Subjekt Kants in einer Weise denkt, die auf der Linie Apels liegt. Kritisch merkt er allerdings an, Cassirer sehe die Erkenntnis fundierende Funktion der Intersubjektivitätsbeziehung nicht und müsse so die Frage nach einer philosophischen Ethik ungelöst lassen. Mit dem Feld der Religionsphilosophie befassen sich Beiträge von *Löwith* und dem Hrsg. selbst *(Ollig)*. Zeichnet Löwith Cohens Religionsphilosophie im Ausgang von dessen posthum veröffentlichtem Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", nach, so zeigt Ollig, wie die Religionsphilosophie der Südwestdeutschen Schule mit ihren spezifischen systematischen Mitteln auf auch noch heute aktuelle Fragen Antworten geben kann.

Soviel zu den einzelnen Beiträgen. Der Hrsg. hat mit den vorliegenden Textsammlungen allen an der Philosophie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts Interessierten einen Dienst erwiesen. Die Zusammenstellung wichtiger Aufsätze zum Neukantianismus enthebt den Leser der Mühe, die weitverstreute Literatur selbst zu sichten und ermöglicht die Konzentration auf die Essentials der jungen Neukantianismusdiskussion. Anzuerkennen ist, daß der Hrsg. mit seinem eigenen Beitrag eine Lücke zu schließen versucht auf einem Gebiet, auf dem bisher wenig gearbeitet wurde, nämlich der

Konfrontation des Neukantianismus mit moderner Religionsphilosophie. Die Lektüre des Buches vermittelt nicht nur einen Blick auf Problementwicklungen nach Kant, sondern erweitert den Blick für die wirkungsgeschichtliche Fruchtbarkeit von dessen Werk. Wer an Kantischer Philosophie interessiert ist, für den ist die Zusammenstellung mehr als lesenswert. Manchmal ist die Lektüre aufregend, insofern sie eine geistige Landschaft der Philosophiegeschichte freilegt. S. Schäfer

Kuttig, Lothar, *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert.* Zum Prozeß der Ontologisierung in seinem Spätwerk. Essen: Die Blaue Eule 1987. 252 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich schwerpunktmäßig mit Rickerts (i. f. R.) Spätphilosophie, die von K. unter dem „Aspekt der Ontologisierung" (211) betrachtet wird. Es ist die These des Autors, daß die in R.s Spätwerk sich manifestierende Distanzierung vom Neukantianismus „mehr ist als eine bloß verbale Abgrenzung gegen eine unpopulär gewordene philosophische Schulrichtung" (ebd.), sondern daß sich hierin der Paradigmawechsel vom Neukantianismus zur Ontologie ankündigt, der es verbiete, R.s Spätphilosophie noch unter dem Titel Neukantianismus zu subsumieren. Deutlich wird dieser Paradigmawechsel für K. daran, daß es zu einer „durchaus nicht immer bruch- und konfliktfreie(n) insgesamt aber durch konsequente(n) Verdrängung" des Konstitutionsbegriffs „durch den Leitbegriff der Gegebenheit" kommt (ebd.). Neben systematischen Gründen spielt bei dieser Übernahme ontologischer Denktypen in R.s Spätwerk auch die zeitgenössische Ontologie und Lebensphilosophie eine Rolle, mit der er sich immer wieder kritisch auseinandergesetzt hat, durch die er sich aber auch hat anregen lassen. K. verweist in diesem Zusammenhang etwa auf den Begriff der Unmittelbarkeit und des Erlebens, die gewiß nicht ohne den Einfluß der Lebensphilosophie eine so große Bedeutung für R.s Spätphilosophie gewonnen hätten, außerdem auf die ontologische Ausgestaltung von R.s Spätphilosophie, „in welcher Psychophysisches, Intelligibles und schließlich auch noch Pro- und Metaphysisches als Seinsweisen begriffen und zueinander in Beziehung gesetzt werden" (213). Auch R.s Zurückweisung des Formalismusvorwurfs, der „schon zu seinen Lebzeiten zum Stereotyp der Anklage gegen den Neukantianismus im allgemeinen ... geworden war" (214), interpretiert K. nicht einfach als Abwehr einer lästigen Kritik, sondern „in Rickerts beharrlichem Insistieren auf der Sachbezogenheit seiner Philosophie" manifestiert sich ihm zufolge „ein Bestreben grundsätzlicher Art", nämlich „das Bestreben, der Individualität der Wirklichkeit begrifflich, methodisch so nahe zu kommen wie möglich, ohne doch die prinzipielle Differenz zwischen Wirklichkeit und Begriff je aus dem Auge zu verlieren" (ebd.). Der Verf. verhehlt freilich auch nicht, daß im Rahmen des Ontologisierungsprozesses der Begriff des Wertes zunehmend an Schärfe verliert. Zunächst stellt dieser „die Objektivation des Interessebegriffs dar, bedeutet soviel wie das Telos alles Forschens, dient auch als Norm und Wahrheitskriterium und meint schließlich vor allem die Bedeutung von Worten und Sätzen" (ebd.). In den 20er Jahren bedient sich R. dann „verstärkt des Begriffs der Intelligibilität" (ebd.), ohne jedoch damit, wie K. feststellt, ein Mehr an Präzision zu erreichen, da sich dieser Begriff positiv doch wieder nur auf den Wert zurückführen lasse. Schließlich ist es die Bedeutung ‚Gelten', die als eines der wenigen positiven Prädikate des Wertbegriffs übrigbleibt. Neben problematischen Zügen wie der Vieldeutigkeit des Wertbegriffs sieht K. aber auch zukunftsweisende Momente in R.s Spätphilosophie. Hierzu gehört für ihn „die allerdings nicht vollständig vollzogene Transformation des Wertbegriffs zum semantischen Bedeutungsbegriff" (215). Auch R.s methodologische Überlegungen zur Historie wertet er positiv. Denn indem dieser das Individuum in den Mittelpunkt rücke, setze er den generalisierenden Wissenschaften einen anderen Wissenschaftstyp entgegen, den der individualisierenden Geschichtswissenschaft. Im ganzen trägt K.s Untersuchung nicht zuletzt deshalb, weil sie „den zur Zeit noch kaum ausgewerteten Nachlaß Rikkerts" (13) ausgiebig berücksichtigt, zu einer differenzierteren Sicht von R.s Denkentwicklung bei. Zustimmung verdient auch die Kritik an Köhnkes Versuch, die Theorieentwicklung des Neukantianismus umstandslos auf politisch-soziale Prozesse zurückzuführen. H.-L. Ollig S.J.

Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Gesamtausgabe, Bd. 56/57). Hrsg. *Bernd Heimbüchel.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1987. 218 S.

Heidegger selbst hatte sich nicht mehr entschließen können, ob in der Gesamtausgabe seiner Texte (II. Abteilung: Vorlesungen) auch die frühen Freiburger Vorlesungen bis zum Sommersemester 1923 erscheinen sollen, soweit sie noch dokumentiert werden können. Erfreulicherweise hat sein Sohn und Nachlaßverwalter, Dr. Hermann Heidegger, die Entscheidung getroffen, daß das der Fall sein soll. Die beiden bisher veröffentlichten Bände von Vorlesungstexten aus der Zeit zwischen dem Ende des Krieges und H.s Berufung nach Marburg zeigen, daß diese Entscheidung richtig war: nämlich die „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles" (WS 1921/22, Bd. 61) und der hier vorzustellende Band aus dem Sommersemester 1919. Er enthält die frühesten erhaltenen Vorlesungstexte H.s. Es handelt sich um drei Vorlesungen: „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" aus dem „Kriegsnotsemester" (25. 1.–16. 4. 1919), „Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" sowie „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums" (SS 1919). Für die beiden erstgenannten lagen H.s Handschriften vor, die an Nachschriften überprüft und z. T. ergänzt wurden. Die Lehrveranstaltung über das Wesen der Universität war nur auf der Basis einer skizzenhaften und bruchstückhaften Nachschrift von O. Becker zugänglich; sie ist deshalb nur als Anhang beigegeben. – Die Publikation zeigt schon ziemlich deutlich die Linie der späteren Entwicklungen H.s auf. Entsprechend der damals vorherrschenden Situation der Universitätsphilosophie gilt seine Auseinandersetzung in erster Linie dem Neukantianismus. Diesen schätzt er höher als den gleichzeitig von Külpe vertretenen „kritischen Realismus". Unter den Neukantianern werden die Marburger mit größerem Respekt genannt, während die badische Schule, in der sich H. sehr intensiv eingearbeitet hatte, scharf kritisiert wird. – Die zweite Vorlesung ist fast ganz ausgefüllt mit einer ausführlichen Darstellung der Wertphilosophie Windelbands, ihrer von ihm eher verdeckten Quellen und ihrer Weiterführung durch Rickert. (Seltsamerweise verwendet H. auf Windelband mehr Raum als auf Rickert oder Lask, von denen er doch weit mehr hielt.) H. präsentiert sich als Phänomenologe, der schon eine eigene, von Husserl abweichende Position vertritt, in der Diltheys Einfluß spürbar ist. Diese Position kommt in der zweiten Vorlesung kaum, dafür aber recht deutlich in der ersten Vorlesung, „Die Idee der Philosophie", und auch in den Bruchstücken aus der Vorlesung über das akademische Studium (in dem von Studium und Universität direkt nicht die Rede ist) zum Ausdruck. – H. versteht sich als „radikaler" (3 u. ö.) Denker, der von der Idee der Philosophie als Urwissenschaft ausgeht, die sich nur vor sich selbst zu rechtfertigen hat und ihren Sinn nur in sich selbst, nicht etwa – vorkritisch – im Aufbau oder – neukantianisch – in der Kritik einer metaphysischen „Weltanschauung" suchen darf. Ein „rücksichtsloser Radikalismus der Fragestellung" (127) bringt mit sich einen „Gegensatz gegen alle bisherige Philosophie" (17), die Forderung einer „absolute(n) Umgewöhnung bezüglich der wissenschaftlichen Forderungen und Erwartungen" (126). Damit aber Philosophie ihre Freiheit erhält, muß sie fragen, worin denn überhaupt eine Weltanschauung wurzele, d. h., wodurch sie ermöglicht und ernötigt sei. Dazu erweist es sich als unumgänglich, mit dem Vorurteil aufzuräumen, das darin besteht, alles Erleben vom theoretischen Bezug her zu deuten, und das dieses so ent-lebt und ent-deutet. Der Neukantianismus (z. B.) beruht auf diesem Vorurteil, durch das er konsequenterweise zu seinem halb psychologistischen, halb wert-idealistischen Dualismus von Sein und Sollen getrieben wird. Für H. ist hingegen jeder Gegenstand das Produkt einer Vergegenständlichung, nichts Ursprüngliches. Nur wenn man von der Ursprünglichkeit des Gegenständlichen ausgeht, kann und muß man zu so abstrusen Problemen wie dem der Realität der Außenwelt kommen; nur dann wird unerklärlich, wie die Dinge zu ihrer Bedeutsamkeit kommen; nur dann verschwindet das konkrete geschichtliche Ich zugunsten eines zeitlosen transzendentalen Subjekts (73–94). Die wichtigste Aufgabe besteht also zunächst in einer unvoreingenommenen Analyse der Erlebnisstruktur, verknüpft mit einer neutralisierenden Rückführung des theoretischen Bezugs auf seine praktischen Wurzeln. Die phänomenologische Sichtweise bietet den Vorzug einer solchen (freilich progressiv erst zu gewinnenden) Unvor-

eingenommenheit, weil sie gestattet, das „Ereignis" des Erlebens zu thematisieren, ohne es psychologistisch zu einem „Vorgang in der Zeit" zu machen (75). Freilich muß auch die Phänomenologie, über ihre vorliegenden Formen hinaus, entsprechend ihrer leitenden Idee radikalisiert werden. Denn wie soll man das Erleben als solches, mit seinen Korrelaten, objektivieren können, wenn man nicht voraussetzen will, daß es nicht selbst schon im Grunde objektivierend ist? M. a. W.: Wenn die Urwissenschaft selbst den Charakter der Theorie hat, setzt sie dann nicht unweigerlich die Ursprünglichkeit der theoretisch-konstruktiven Sphäre voraus? Gegen diesen Einwand Natorps sieht H. Husserl hilflos. Er hofft, ihm dadurch begegnen zu können, daß er für die Ur-wissenschaft einen vor- oder übertheoretischen Charakter postuliert (96). Er setzt sich von der objektivierenden und generalisierenden Beschreibung als der Grundmethode der Phänomenologie ab und fordert eine formalisierende, „hermeneutisch" „mitgehende Intuition", die es der Philosophie gestattet, weder zur Weltanschauungsproduktion noch zur Ideologie des „Logischen" zu werden, sondern sich im Ursprung aller Bedeutung zu halten. Das intuierbare „Formale" (das „Etwas überhaupt") muß man allerdings als etwas verstehen, was nicht einfach durch den Entschluß zur Formalisierung, sondern vorher schon in bestimmten Augenblicken sehr intensiver Erlebnis-Lebendigkeit zum Vorschein gekommen ist (115).

Liest man diese frühen Vorlesungen im Blick auf „Sein und Zeit", so ist man erstaunt, wieviel hier schon da ist: – die Grundfrage nach dem Sinn des „es gibt" (62. 65–68. 113–116), – die leitenden Verdachtsmomente gegenüber der dem Theoretischen verhafteten Tradition, als deren Vollendung Hegel gilt (108), – die Rückführung des Objekts auf das Ding und dessen „sinngenealogische" (94) Ableitung von dem, was später „Zeug" heißt, – die Ansetzung des Geschichtlichen (hier heißt es noch: des Historischen) als Grundzugs des Ich, – der Wille zu einer radikalen Erneuerung der Philosophie, – das Bewußtsein der schwierigen methodologischen Konsequenzen der erneuerten Idee der Philosophie (mit den Ansätzen von „Was ist Metaphysik?" und insofern zur „Kehre"!), – bis hin zu den Spracheigentümlichkeiten wie der Rede vom (verbal zu nehmenden) „Werten" (46) und „Welten" (73). Freilich sind die Gesprächspartner noch andere, ist die Kritik an Husserl noch implizit. Freilich ist die Sprache noch dem angepaßter, was damals üblich ist: das später verbannte „Erlebnis" darf noch eine zentrale Rolle spielen – das Wort „Sein" kommt eher beiläufig in den Text. Freilich ist vieles noch unreif, mit dickem Pinsel gemalt, zu gewaltsam ausgreifend. Dennoch: Die Kontinuität der Fragestellung, wie sie sich in dieser ersten Vorlesung nach dem 1. Weltkrieg manifestiert, hin zu derjenigen des großen Hauptwerks, ist höchst erstaunlich. – Bleibt ein Wort zur Edition zu sagen. Die Gliederung des Textes, die der Herausgeber vorgenommen hat, erweist sich als sinnvoll und hilfreich. In der Gestaltung des Textes, dessen Stil häufig holprig wirkt, hätte er vielleicht freier sein dürfen. Manche, jetzt grammatisch fehlerhafte Passage wäre dann vielleicht deutlicher geworden, z. B. 98 Mitte („Wir sollen also ..") oder 116 oben („Daher eignet die Universalität ..."). [Einige Anfragen an Details: Muß es 18 Mitte nicht heißen „oft *nicht* mehr zum Selbstwert usw."? Ist im Text, der 27 Mitte zugrundeliegt, wirklich von einem „verkehrten" Problem die Rede? Die Religionsgeschichte (207) sollte graphisch dem „II. Typ" zugeordnet werden. Der quaestio juris steht die quaestio facti (nicht: fact*is*) gegenüber (145)]. Diese kleinen Korrekturen schmälern nicht das Verdienst des Herausgebers. – Noch eine Anregung an die Verantwortlichen für die Gesamtausgabe soll hier ausgesprochen werden: Wenn man schon – und mit Recht! – für die Vorlesung über das Wesen der Universität, von 1919, vom Prinzip abgegangen ist, nur Vorlesungstexte zu veröffentlichen, für die H.s Vorlage zur Verfügung steht, wäre es dann nicht zu erwägen, ein ähnliches Vorgehen auch im Hinblick auf die so wichtigen ganz frühen Freiburger Vorlesungen einzuschlagen, die, wie es scheint, nicht mehr aus H.s Manuskript, wohl aber aus Nachschriften dokumentiert werden können?

G. Haeffner S. J.

Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare.* Hrsg. *Medard Boss.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1987. 369 S.

Neben die schon bekannten Dokumentationen der Seminare H.s in Freiburg-Zähringen und in Le Thor (Vaucluse) tritt nun die Publikation der Seminare, die H. durch viele Jahre im Zürich-Zollikoner Haus des Psychiaters M. Boss gehalten hat. Teilnehmer waren dessen Mitarbeiter und Schüler, aus dem Umkreis der sog. Daseinsanalytischen Schule in der Psychotherapie. Der Band bringt die (z. T.) wörtlichen Protokolle jener Seminare bzw. der in diesem Rahmen gehaltenen Einführungen H.s; er bringt als Ergänzung dazu eine Reihe von nachstenographierten Gesprächen zwischen H. und Boss sowie Auszüge aus der großen Zahl von Briefen, die H. 1947–1971 an Boss gerichtet hat. H. war mit Boss befreundet; die beiden Ehepaare machten auch öfter Ferien miteinander. Begreiflicherweise wird (nahezu) nichts von dem mitgeteilt, was Boss nicht nur als Freund, sondern auch in seiner fachlichen Kompetenz für H. bedeutet haben mag. H. erscheint ganz als der Gebende: als derjenige, der durch die Weise seiner Rückführung auf das Urphänomenale den Psychiater und seine Schüler vor dem Dogmatismus der naturwissenschaftlichen Art der Seelenkunde befreit. Von daher ergeben sich Stil, Methode und Thematik der Seminare. – Sachhaltige *Themen* sind in erster Linie: die Räumlichkeit des Daseins, das Zeithaben, die Leiblichkeit, das Kranksein. Durch das Gewebe der Sachfragen hindurch schlingt sich jedoch ein breites Band von Reflexionen zur *Methode*: immer wieder zum Seinsentwurf der modernen Naturwissenschaft, zu den Gründen seiner Selbsteinmauerung gegen den Anspruch der Philosophie – immer wieder die Mahnung zur Achtsamkeit auf den vielfältigen Eigen-Sinn der Phänomene und, eng damit zusammenhängend, zur Sorgfalt im Sagen. Der *Stil* der Texte ist von der Notwendigkeit bestimmt, Teilnehmern einen philosophischen Denkhabitus beizubringen, die diesen nicht nur bis jetzt kaum kannten, sondern auf einen ganz anderen, den naturwissenschaftlichen Denkstil, als auf den einzig ernsthaften geprägt worden sind. Gelegentlich gibt das Protokoll Dialoge zwischen H. und den Teilnehmern wörtlich wieder – wohl um die Schwierigkeit des Verstehens nachvollziehbar werden zu lassen; oft, so wird berichtet, habe es auch sehr lange Zeiten des Verstummens gegeben. Eigentliche Dialoge waren es freilich offenbar nicht; es handelt sich eher um Lehrgespräche, nach der Art der späteren Dialoge Platons. Darin liegt für den Leser das Reizvolle, daß er seine eigenen „dummen" Fragen wiederfinden kann, und daß er dabei H., im Versuch einer Antwort, mit einfachsten Mitteln operieren sieht, gewissermaßen auf der Ebene des Grundkurses. – Darin liegt wohl der wichtigste Ertrag, den diese Publikation bringt, die sich bewußt an einen „weiteren, nicht ‚fachspezifisch' philosophisch orientierten Leserkreis wendet" (xiv). Auf Phänomene aus der psychotherapeutischen Erfahrung geht H. nur selten ein; eine Ausnahme macht eine längere Interpretation dessen, was man Streß nennt. Kritisch befaßt sich H. mit dem Verstehens-Modell der Freudschen Psychoanalyse, die er ganz im Bann des Neukantianismus und damit des Newtonschen Mechanismus sieht; tragende Begriffe wie die Topik von Es/Ich/Über-Ich, wie „Übertragung", „Trieb", „Projektion" usw. werden destruiert. Nicht ganz klar wird dabei, wieweit diese Kritik geht: ob sie sich nur gegen den dogmatischen Anspruch richtet, eine relative Legitimität aber zugibt, oder ob gemeint wird, daß man in der Psychotherapie ganz ohne die Bezugnahme auf „Mechanismen" auskomme. Sehr deutlich – und wohl auch berechtigt – ist der Vorwurf, die modernen Ärzte und Psychologen würden zu wenig Zeit auf die Ausarbeitung eines phänomenologisch vertieften Menschenbildes und auf das Zuhören verwenden und seien zu gläubig im Hinblick auf die überlieferten Paradigmata. Was Psychiater betrifft, die sich von H. haben inspirieren lassen, findet man Stellungnahmen H.s zu Binswanger; man erlebt auch mit, wie das Buch von Boss, „Grundriß der Medizin" (1971), entstanden ist. – In eigentlich philosophischer Hinsicht ist nicht viel Neues zu finden. H.s eigenes Denken kommt nur hinsichtlich dessen ins Spiel, was man seine exoterische Dimension nennen könnte. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, wie oft und wie schlicht (d. h. ohne Distanzierung) sich H. auf Aussagen aus „Sein und Zeit" bezieht, gemäß seiner eigenen Einschätzung dieses Werkes als bleibend notwendiger Durchgangsstation zu seinem späteren Denken. Bemerkenswert auch, wie oft – und wie-

derum ganz im Sinne einer Identifizierung damit – H. von Phänomenologie spricht – im Gegensatz zu Gadamers These, die Phänomenologie habe dem Denken H.s nur einen vorübergehenden, eigentlich inadäquaten Unterschlupf geboten (– aber ganz übereinstimmend mit der Korrektur, die H. an Richardsons Buchtitel anbrachte: nicht „from", sondern „Through Phenomenology to Thought"!). – Einen gewissen Mangel dieser Edition kann man darin sehen, daß Querverweise der zeitlich zusammengehörenden Stücke aus den drei Abteilungen des Buches fehlen. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis stellt eine große Hilfe dar. Doch leider fehlt – wie bedauerlicherweise auch in den Bänden der Gesamtausgabe, auf deren künftig erscheinende III. und IV. Abteilung hin der vorliegende Band eine Art Vorschuß darstellt – das für das Wiederfinden von Stellen so nützliche Namenverzeichnis, das sich der interessierte Leser also jedesmal mühsam selbst fabrizieren muß. Etwas Erfreuliches zum Schluß: der Band enthält auch drei schöne photographische Aufnahmen H.s, z. T. zusammen mit M. Boss.

G. Haeffner S. J.

Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question* („La philosophie en effet"). Paris: Éditions Galilée 1987. 184 S.

D. geht, mit linguistisch-„psychoanalytisch" geschultem Blick, von der Beobachtung aus, daß Heidegger verschiedene Techniken entwickelt hat, um zentrale Begriffe der philosophischen Überlieferung zu vermeiden, ohne ganz auf sie zu verzichten: Zitieren, Versetzung in Anführungszeichen, kreuzweise Durchstreichung. Im besonderen geht es um den Begriff des Geistigen. Seine Hypothese ist: Das mit dem deutschen Wort „Geist" Gemeinte soll einer zu großen Aufmerksamkeit und damit der Destruktion entzogen werden. Gemeint ist damit nicht zuletzt die Möglichkeit des Denkens in der Art von H. selbst. Dieses schützt sich selbst durch zwei Thesen, die D. für problematisch hält: „Die Seins*frage* hat den absoluten Vorrang" (Warum aber darf man denn nicht fragen, worin der Vorrang der Frage bestehe??), und „Das Wesen der Technik ist nichts Technisches" (Wenn aber, wie H. sagt, der Verfall des Geistes aus ihm selbst kommt, wie ist dann die Reinheit des „Wesens" und damit die Möglichkeit der Philosophie von aller Kontamination mit dem Technischen zu bewahren??). – Die „Vermeidung" der Worte „Geist" oder „geistig" besteht in gebremster Verwendung (im Zitat oder in Anführungszeichen); um so interessanter scheinen dann die Stellen zu sein, wo diese Worte doch, und zwar eher undifferenziert und pathetisch, offen aufgegriffen werden. Es handelt sich hier um zwei Orte. Das ist einmal die Rektoratsrede (1933) und die damit in einem inneren Zusammenhang stehende Vorlesung von 1935, „Einführung in die Metaphysik". Und das ist zum anderen die Trakl-Interpretation von 1953 („Unterwegs zur Sprache", 35 ff.). – In beiden Fällen unterscheidet sich der von H. „positiv" aufgenommene Geist einerseits von der (für ihn geschichtlich alt gewordenen) platonisch-christlichen Auffassung, andererseits von allen Formen des bloß Intellektuellen, Rationalen, Instrumentell-Verständigen. In beiden Fällen unterscheidet sich dieser „Geist" aber a fortiori vom bloß Materiellen, Vorhandenen, Animalischen. D. weist darauf hin, daß H. damit den metaphysischen Humanismus mitsamt seinen definitorischen Abgrenzungen forführt, aus denen sich die von Hegel aufgezeigten dialektischen Probleme ergeben. D. hält diese Position als „politische" Notlösung für berechtigt, weil man dem Biologismus (Rassismus) heute noch kaum anders entgegentreten könne; philosophisch sei sie zu wenig reflektiert; im Versuch, die Metaphysik zu verwinden, behalte der „Geist" eine halbierte, gewissermaßen spukhafte Lebendigkeit. – In beiden Fällen hat die Verwendung des Wortes „Geist" auch eine nationale Kolorierung. Um dies zu zeigen, geht D. näher auf die zwei in Frage kommenden Textgruppen ein. In der *Rektoratsrede* und in der „*Einführung in die Metaphysik*" (EM) steht das Geistige immer in einem engen Zusammenhang mit dem Geschichtlichen, genauer: mit dem geschichtlichen Auftrag des deutschen Volkes. Die Situation dieser Beauftragung ist die Bedrohung des Geistes: im Weltmaßstab durch die materialistischen Kulturen Amerikas und Rußlands, im nationalen Felde durch die liberale Wissenschafts- und Kulturauffassung sowie durch eine Weise der Politik, die nur die Mächte des Faktischen achtet. Der Grund dafür, daß sich die Deutschen als das „metaphysische Volk"

(EM 28) begreifen müssen, liegt nicht nur in ihrer Geschichte – H. denkt hier besonders an den Deutschen Idealismus (EM 34 f.) –, sondern vor allem in ihrer Sprache, die, zusammen mit dem (Alt-)Griechischen, die geistigste von allen ist (EM 43, vgl. 28; vgl. Spiegel-Gespräch). Im Hinblick auf die Frage, inwieweit H.s Denken nationalsozialistisch gewesen sei, findet D., daß sich H. vom Prinzip des Biologismus und damit des Rassismus ebenso wie von jeder bloß formalen Gehorsamsauffassung distanziert habe. Er läßt allerdings (119) die Frage offen, ob H.s „nationale" und geschichtliche Geistauffassung (die Hegel näher stehe, als H. es wahrhaben wolle) nicht auch als nicht-biologische Begründung einer deutsch-„rassistischen" Einstellung fungiert haben könne. – Im *Trakl-Aufsatz* – für D. (137) einer der dichtesten und diagnostisch interessantesten Texte H.s – greift H. positiv Trakls Wort vom „Geistlichen" auf, das für ihn in Differenz sowohl zum „Geistigen" der platonisch-metaphysischen Tradition wie zum „Geistlich-Pneumatischen" der christlichen Sphäre steht. Das „Geistliche" nenne eine „Frühe", die das Versprechen einer neuen Möglichkeit des Denkens enthalte, wobei der Stamm „gheis" (Flammen) Ursprünglicheres nenne als das „Wehen" in „spiritus" und „pneuma". D. legt den Finger darauf, daß es wieder eine deutsche Wortwurzel sein soll, die nicht nur tiefer geleitet als die lateinischen, sondern sogar als die griechischen Etyma, handle es sich nun um die Sprache der philosophischen Klassiker oder um die Sprache des Evangeliums. Kritisch bemerkt er, daß das von Heidegger immer wieder herangezogene Sprachdreieck (in dem den lateinischen Sprachen die tiefer gehende Denk-Ermöglichung abgesprochen wird) durch den willkürlichen Ausschluß anderer moderner Sprachen (etwa des Englischen), vor allem aber des Hebräischen, definiert sei. Zu H.s Versuchen, Trakls „Geistlichkeit" ganz aus dem Umkreis des Christlichen herauszulösen, sagt D., sie erschienen ihm „laborieux, violents, parfois simplement caricaturaux, et au total peu convaincants ... C'est par référence à une silhouette fort conventionnelle et doxique du christianisme que Heidegger peut prétendre déchristianiser le *Gedicht* de Trakl" (p. 178). – Die vorliegende Schrift ist die – um zahlreiche Anmerkungen angereicherte – Mitschrift eines sehr langen Vortrags am Collège International de Philosophie (Paris, 14. 3. 87). Das vergröbernde Referat des Rez. kann nichts davon vermitteln, wie genau und mit welcher guter Kenntnis der deutschen Sprache D. H. liest. D. erweist sich dabei selbst als ein Meister jener Technik, deren Spuren er bei H. aufdecken möchte: Ineinanderspiegelungen von Wortbedeutungen in den Nuancen verschiedener Sprachen, rhetorische Kapriolen, Anspielungen, weitgehende Vermutungen und deren Relativierungen, – manchmal so, daß man sich größere Knappheit, Beschränkung auf die zentralen Aussagen gewünscht hätte. Man könnte D. entgegenhalten, daß die Verwendung des Wortes „Geist" eine zu schmale Basis sei, um von da aus eine Tiefenbohrung in H.s Untergründe vorzunehmen, – zumal dieses Wort in den (von H. sorgfältig redigierten) veröffentlichten Schriften kaum vorkommt, der Gebrauch des Ausdrucks „Geist" in der Rektoratsrede aber und auch in der und jener gleichzeitigen Vorlesung als Akkommodation an den Sprachgebrauch der Gebildeten interpretiert werden kann. Dennoch bleibt das, was D. zutage fördert, sehr beachtenswert, zumal seine Analyse nicht polemisch ansetzt, sondern von einer großen Hochschätzung des Denkens H.s getragen ist. Gerade deswegen kommt es ihm freilich darauf an, die inneren Grenzen H.s nicht apologetisch zu verwischen. Vielleicht kann man seine These so formulieren: Mit seiner Seinsfrage, mit dem Programm der „Destruktion" der ontologischen Selbstverständlichkeit, hat H. einen ganz wichtigen Schritt getan. Weil die Verwindung der Vergangenheit aber nicht radikal genug ansetzt, spukt diese, nun zum gefährlichen Gespenst geworden, in ihr weiter, so daß ein Rückfall in idealistische Gewalttätigkeit jederzeit droht. Im Hinblick auf H.s neuerdings wieder sehr umstrittenes NS-Engagement hält D. es für nötig, einen größeren Abstand zu gewinnen, aus dem heraus der Nationalsozialismus als Frucht einer gemeinsamen Matrize gedeutet werden kann, aus der der humanistisch-bürgerliche „Rettet-den-Geist!"-Ruf verschiedenster Lager ertönt; den Nationalsozialismus, wie es heute meist geschieht, einfach moralisierend als einen Fremdkörper wegzuschieben, ist dumm. D.s Vorgehen ist nicht ungefährlich; er scheint wesentliche Unterscheidungen zu vergleichgültigen; es macht daher Angst, zumal nicht sicher ist, ob es zu fruchtbaren

Neuorientierungen führt. Nüchtern durchgeführt, kann es jedoch einen reinigenden Effekt haben. G. Haeffner S.J.

Siewerth, Gustav, *Gesammelte Werke.* Im Auftrag des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen herausgegeben von *Wolfgang Behler* und *Alma von Stockhausen.* Düsseldorf: Patmos 1971 ff. Band 1: *Sein und Wahrheit.* Bearbeitet und eingeleitet von *Franz-Anton Schwarz.* Mit einem Nachwort von *Walter Warnach.* 1975/700 S.; Band 2: *Der Thomismus als Identitätssystem.* Bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von *Franz-Anton Schwarz.* 1979/372 S.; Band 3: *Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger.* Herausgegeben von *Alma von Stockhausen.* 1971/293 S; Band 4: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* Mit einer Einleitung versehen von *Alma von Stockhausen.* Bearbeitet von *Wolfgang Behler* und *Franz-Anton Schwarz.* 1987/615 S.

Das nunmehrige Erscheinen des vierten Bandes der „Gesammelten Werke" könnte Anstoß zu einer Siewerth-„Renaissance" werden, freilich beschränkt auf den kleinen Kreis jener, die sich mit einer bloß oberflächlichen Mischung aus leichtfertig vollzogener Philosophie und Glaubenserfahrung nicht zufriedengeben: Das Denken Siewerths (i.f. S.) besitzt für beides eine hohe Sensibilität, einerseits genährt von der Philosophie Thomas von Aquins (S. darf wohl als einer der besten Kenner des Aquinaten gelten), andererseits erwachsen aus dem unmittelbaren Kontakt mit Martin Heidegger, von dem S. geradezu begeistert war (Bernhard Welte hat dazu in einer Gedenkrede auf S. 1964 einiges gesagt). Um so tragischer nimmt sich deshalb Heideggers Verhalten zu S. aus, als er 1937, als Zweitbegutachter der Habilitation, geschockt vom unter christlichen Voraussetzungen vollzogenen Denken S.s, mit einer betonten Schilderung der Sachlage seine wissenschaftliche Laufbahn dem Urteil der Nationalsozialisten überließ. Die Folge: S. erhielt keine Dozentur, trotz „Durchboxen" seiner Habilitation durch Martin Honecker (Erstbegutachter), merkwürdigerweise auch nach 1945 nicht mehr. S. selbst hat den Inhalt von Heideggers Gutachten wohl nicht gekannt, denn seine Faszination für Heideggers Denken blieb erhalten und fand ihren Niederschlag im 1959 erstmals veröffentlichten „Schicksal der Metaphysik". Es erschienen damals auch zwei sehr gründliche Auseinandersetzungen, eine Kritik K. H. Iltings in PhR 8 (1960) 233–261 und die hervorragende Rezension W. Warnachs in PhJ 71 (1963/64) 369–375, auf die hier verwiesen sei. „Das Schicksal der Metaphysik" beginnt mit einer Skizzierung der „universalen phänomenologischen Ontologie" (vgl. 4, 55 f. und Heidegger, SuZ 436), welcher Titel die drei Charaktere des Heideggerschen Denkens anzeigt: erstens universal, d.h. das Ganze des Seins umfassend, zweitens phänomenologisch, d.h. dem Denkenden unmittelbar selbstgegeben (als modifiziertes Erbe von Descartes her), drittens ontologisch, d.h. das, was ist, so wie es ist, unverkürzt beschreibend. Das vierte Wesenskennzeichen, nämlich die „Kehre" Heideggers, die das universal-phänomenologisch-ontologische Denken zu einem „eschatologischen", d.h. unüberholbar-vorbereitenden Denken qualifiziert, wird von S. zwar erwähnt (vgl. 4, 609–612), aber, teils aus christlich-gläubigen Motiven, teils von S.s Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels bedingt, als Wesenskennzeichen ignoriert, in Perspektive auf das Christliche bewußt, in Perspektive auf Heidegger jedoch unbewußt und damit ihn verkennend. A. von Stockhausen liegt deshalb ganz falsch, wenn sie in der Einleitung zum vierten Band offensichtlich unter dem Eindruck der Heidegger-Hörigkeit S.s „apokalyptische" und Weltuntergangsstimmung ausbreitet, dazu noch auf einem Niveau, das dem Denken S.s unwürdig erscheint: S. ist eben in genau diesem Punkte Heidegger nicht gefolgt! Doch zurück zum Werk: Die Abschnitte „Heidegger und Thomas" sowie „Heidegger aus thomistischer Sicht" machen den Unterschied S.s zu Heidegger deutlich: S. hebt das In-der-Welt-Sein Heideggers aus der „Eschatologie" heraus und in den – Ontologie vermittelnden – Entwurf des „Namens Gottes" (d.i. des Seins) hinein. Es folgt ein Abschnitt über „die Gottesbeweise bei Thomas", in dem S. die natürlich-übernatürliche Struktur solch „theologisch" vermittelten und deshalb als Philosophie und Ontologie (Metaphysik) Gestalt fassenden Denkens abklärt: Die Offenbarung bedeutet ihm eine faktisch unmißbare Hilfe, aber die Vermittlung durch

den Seinsentwurf ist in sich selbst – „rein natürlich" – einsichtig. Weiters folgt ein Abschnitt über die Onto-Theo-logie als Grund der Seinsvergessenheit (S. vertritt mit seiner „theologischen" Vermittlung keine Onto-Theo-Logik, sondern eine „Theoontologie" – dieser Titel findet sich beim frühen S. in einem Artikel aus dem Jahre 1934 –, welche sich dem Seinsdenken Heideggers fügt, ausgenommen natürlich Heideggers Charakter der „Letztheit" des die Ankunft des per definitionem abwesenden Gottes erwartenden „processus in infinitum") und zum Schluß des ersten großen Hauptteiles („Heidegger und Thomas") ein Durchdenken des Verhältnisses von Offenbarung und Philosophie. Im zweiten Hauptteil („Von Thomas zu Heidegger") schildert S. den nachthomistischen Gang der Metaphysik, wobei sich herausstellt, daß die onto-theologische, d.h. seinsvergessene Verknüpfung von Gott und Seiendem zu einem Verlust des Gottes- wie des Weltverständnisses führt (Scotus + Avicenna, Eckhart, Cusanus, Suárez, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Rosmini, Maréchal, Scheler, Nink, Lotz, Przywara). Hier ist beim Leser eine hohe Kenntnis der Philosophiegeschichte vorausgesetzt.

Der letzte und dritte Hauptteil des Werkes („Die Frage nach Gott") widmet sich nochmals der befruchtenden Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Thomas, wobei die Frage, wie von Heidegger her ein nicht seinsvergessenes Gottesverständnis möglich ist, im Mittelpunkt steht. Die Auseinandersetzung gipfelt in der These, daß Heideggers Ansatz einer „universalen phänomenologischen Ontologie" konsequent nur unter der Voraussetzung der Anerkennung des „Namens Gottes", d.h. zumindest des ideellen Seinsentwurfs, vollzogen werden kann – auch in der Gestalt der im „Humanismusbrief" ausformulierten „handelnden", d.i. Metaphysik „verwindenden", Denkanstrengung! So jedenfalls scheint mir der Hinweis S.s darauf zu verstehen zu sein, daß Heideggers Formulierungen, daß „das Sein seiender sei als jegliches Seiende" – also irgendwie als ein „mehr" gegenüber dem Dasein „entworfen" –, und daß „das Nichten im Sein selbst west" – das Sein ist, wird es ausgesprochen, nur „produziert", ideell entworfen – (beide: Hum.-br. 43, Ausg. 1949), wenigstens implizit die Anerkennung des in S.s „Thomismus als Identitätssystem" (siehe unten) dargelegten Seinsentwurfs und damit die Offenheit für die Anerkennung Gottes bedeute (vgl. 4, 546). So wird sich auch klären lassen, ob S. Heidegger mißverstanden hat. Wenn dieser nämlich die „Kehre", von der er in „Vom Wesen der Wahrheit" (1943) als einer „absichtlichen" Nichtentfaltung „der Frage nach dem Sinn, d.h. nach dem Entwurfbereich, d.h. nach der Wahrheit des Seins" (Nr. 9), spricht, in dieser eindeutigen Weise erst nach einer Auseinandersetzung mit den Interpretationen S.s vollzogen hat, so kann von einem „Mißverständnis" nicht die Rede sein. Vielmehr bedeutet S.s Interpretation dann eine Anfrage an Heideggers Denken, ob nicht der Widerspruch zwischen Vollzug der Vorbereitung eines Seinsdenkens, der schon eine ganz bestimmte Auffassung des Seins enthält, nämlich das Sein als das „totum realitatis", und andererseits der Ablehnung des ausdrücklichen Denkens des Seins als eines „totum realitatis" und des harten Verbleibens im Status des Vorbereitens, ob nicht dieser bei Heidegger offensichtlich vorliegende Widerspruch aufgehoben werden muß, auch wenn die Aufhebung, sofern sie „phänomenologisch" im eingangs geschilderten Sinne bleibt, nicht mehr zu einer wirklich „universalen Ontologie" führt und somit einen anderen Widerspruch heraufbeschwört (siehe unten), den zu vermeiden Heidegger eben die „Kehre" einschlägt und den „sub respectu veritatis" weniger anstößigen ersten Widerspruch in Kauf nimmt. Das besondere Interesse des Lesers wird sich in diesem dritten Teil des „Schicksals der Metaphysik" außerdem auf die Behandlung der „fünf Wege der Gotteserkenntnis" bei Thomas richten, weil hier S. zu beweisen versucht, daß mit dem Seinsentwurf – mit dem Entwurf des Namens und Wesens Gottes – eine gleichzeitige Erkenntnis des Daseins Gottes einhergeht. Dies zum vierten Band der „Gesammelten Werke" S.s; es bleibt, zu hoffen, daß die diesmal nicht veröffentlichte, jedoch sehr bedeutende, von S. schon 1930 in Form eines Artikels vorgelegte Auseinandersetzung mit Heidegger (entstanden im Anschluß an den am 11. Dez. 1930 in Freiburg gehaltenen Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit") in einem der folgenden Bände der „Gesammelten Werke" veröffentlicht werden wird. In formal lockerer, inhaltlich jedoch äußerst dichter Sprache verfaßt, ist sie ein Zeugnis der damaligen Heidegger-Kenntnis S.s (S. spricht darin z. B.

von Heideggers Denken als einer „praktischen Philosophie", schon in der Bedeutung des beginnenden „Humanismusbriefes") wie auch seiner Führungsposition in der „Katholischen Heidegger-Schule" (Siewerth, Lotz, Rahner, Müller). Von ihr her läßt sich erst in aller Deutlichkeit erkennen, daß S.s Dissertation „Die Metaphysik der Erkenntnis" die maßgebende Erstlingsschrift nicht nur des Verfassers, sondern dieser ganzen Schule war (siehe Freiburger Tagespost 23. und 27. 12. 1930).

Die Dissertation ist im ersten Band der „Gesammelten Werke" gleich an erster Stelle enthalten. Ihr vorangestellt ist eine Einführung von *F.-A. Schwarz*, bei der besonders das „Curriculum vitae" und der wertvolle Überblick über die im Band enthaltenen Arbeiten S.s Beachtung verdienen. Eine Ergänzung zum „curriculum v.": S. hat seine Habil.-schr. nicht 1936, sondern am 25. 1. 1937 eingereicht, „angenommen" wurde sie Anfang 1938, ca. ein halbes Jahr nach M. Müllers Habilitierung. Es sei hier auch noch auf den Essay über die Begegnung H. Fischer-Barnicols mit S. in „Erinnerung an M. Heidegger" (Hg. Neske, 1977), Seite 98–100, der einen beeindruckenden Einblick in die Persönlichkeit S.s gewährt, verwiesen. Außer der Dissertation sind in diesem ersten Band alle weiteren Werke S.s gesammelt, die einen Einblick in Grundlegung und Methode des Metaphysiksystems S.s gewähren, unter ihnen besonders wichtig „Das Sein als Gleichnis Gottes" (bietet mehr einen Überblick über die Inhalte des Gesamtsystems) und „Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis" (= der erste Hauptteil der Habil.-schr. S.s). Wertvoll auch der kurze Aufsatz „Gleichheit – Ähnlichkeit", hier zum ersten Mal veröffentlicht, der sehr an S.s Diskussionsstandpunkte bei den Auseinandersetzungen zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen/Christlichen Philosophen auf der „Paulusgesellschaft" erinnert (siehe: „Dokumente der Paulusgesellschaft"). Der erste Band schließt mit einem „Nachwort zur Gesamtausgabe" von *W. Warnach*, einer ausgezeichneten Einführung in das Denken S.s. Doch nun nochmals zurück zur Dissertation S.s: In ihr wird, um an die Auseinandersetzung S.s mit Heidegger anzuknüpfen, die von Heidegger durch seine „Kehre" abgedrängte, sich aus dem ideellen Seinsentwurf ergebende Inkonsequenz der „universalen phänomenologischen Ontologie" „schwarz auf weiß" in einem Satz formuliert – natürlich ohne das Apostroph der Inkonsequenz. Der Satz lautet: „Die Metaphysik des Seins entfaltet sich als fortschreitende Erhellung des Wesens der Erkenntnis", denn: „Die Frage und Bestimmung des Seins, die als metaphysische sich selbst in die Frage hineinnimmt, ... ist in gleichem Maß wie auf sich selbst, so auf dieses bezogen" (1, 63. Der erste Satz ist von mir wegen des Duktus leicht umgestellt). Nota bene: Heidegger, ein Kenner der Dissertation S.s (siehe unten), dürfte diese Stelle wohl gekannt haben, es sei denn, S. hat den Satz erst im Druck der Dissertation einfügen lassen. Der Satz behauptet also die Ontologie (Metaphysik) als eine bloße Erkenntnismetaphysik, als bloße Phänomenologie über den Erkenntnis- und Erkenntnis vermittelnden Erfahrungsvollzug, Ontologie ist also nur als Gnoseologie möglich und geht darin auf. Das muß man im Hinterkopf haben, um die Umbenennung des Titels der Habil.-schr. („Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas v. A.") verstehen zu können: S. hat die jetzt im dritten Band der „Gesammelten Werke" enthaltene zweite Hälfte seiner Habil. („Zweiter Teil: Die Apriorität der Seinserkenntnis") bei der erstmaligen Veröffentlichung (1939) mit „Der Thomismus als Identitätssystem" überschrieben: Der Thomismus, Thomas ist demnach identisch mit einer Betrachtung der Apriorität der Erkenntnis, springender Punkt ist die Seinserkenntnis in ihrer Apriorität. Ersichtlich wird diese ganze „Titelumwandlung" aus der ebenfalls im dritten Band enthaltenen Kurzzusammenfassung der Habil.-schr. (1938 erstmals veröffentlicht). (Das maschinenschriftliche Original schreibt „Die Apriorität der Vernunfterkenntnis" im Gesamtinhaltsverzeichnis und „Die Teilhabe des endlichen Seins und der endlichen Erkenntnis in Gott" vor dem zweiten Teil.) Im Vorwort zur 1961er Auflage des „Thomismus als Identitätssystem" findet sich jene interessante Stelle, an der S. wiederum auf die schon im „Schicksal der Metaphysik" genannten Sätze aus dem Hum.-br. Heideggers hinweist („Gleichwohl ist das Sein seiender als jegliches Seiende. Weil das Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seiendes am Seienden gewahren") und diesmal sogar die Frage stellt, „ob und wie weit die Seinsmetaphysik des Identitätssystems auch Heideggers Denken *auf ver-*

borgene Weise bestimmt" (2,27) haben könnte. Diese – sofern S. anspielt auf eine direkte Beeinflussung Heideggers – „gewagte" These bedeutet wiederum hauptsächlich dies, daß S. die in Heideggers Denkansatz zugrundeliegende, von Heidegger selbst nicht ausformulierte Konsequenz: den Seins- oder Gottesentwurf, zuerst eingebracht hat. Sie zeigt weiters die Falschinterpretation S.s an, wobei allerdings zu klären wäre, inwieweit die „Kehre" bei Heidegger erst in Auseinandersetzung mit S.s Metaphysik zum Austrag gekommen ist. Der zweite Band enthält außerdem bisher unveröffentlichte Arbeiten S.s, die mit dem „Thomismus als Identitätssystem" in unmittelbarem Zusammenhang stehen, darunter sehr aufschlußreich die „Selbstbesprechung".

Der dritte Band der „Gesammelten Werke" trägt den Untertitel: „Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger" und bietet demnach eine wichtige Ergänzung zum Hauptthema des „Schicksals der Metaphysik". Er beinhaltet weitere Auseinandersetzungen mit Kant, Scotus, Fonseca und Suarez und einleitende, von *A. von Stockhausen* verfaßte Betrachtungen zum Denken S.s. Weitere Bände der „Gesammelten Werke" sind in Vorbereitung. V. a. die anthropologischen, ethischen und pädagogischen Werke S.s sind noch ausstehend, wie z. B. „Thomas v. A.: Die menschliche Willensfreiheit", „Die Freiheit und das Gute", „Der Mensch und sein Leib", „Metaphysik der Kindheit" usw. Und nun zum Gutachten Martin Heideggers über die Habilitationsschrift S.s, das dank des Einsatzes der Tochter Gustav Siewerths zugänglich gemacht worden ist: Heidegger war bekanntlich der Zweitbegutachter, Martin Honecker der Erstbegutachter der Habilitationsschrift S.s. In seinem Gutachten bietet Heidegger eine kurze, sehr gründliche Analyse der vorliegenden Arbeit S.s. Heideggers Hauptthese lautet: Die Arbeit S.s kann nur innerhalb der ihr eigenen Voraussetzungen wissenschaftlich beurteilt werden. Es sind dies die Grundsätze des katholischen Glaubenssystems, das bei S. die Gestalt der – spekulativ vertieft formulierten – thomistischen Lehre annimmt. Diese Voraussetzungen gestalten die Philosophie S.s in Inhalt und Methode vor und prägen deshalb seine Seinsauffassung. Heidegger schiebt deshalb die Beurteilung der Arbeit S.s jener Instanz zu, die für sich die Kompetenz beansprucht, über Wert oder Unwert des katholischen Glaubens sowie seine Zulässigkeit entscheiden zu können. Unklar ist im Gutachten, für was für eine Art von Philosophie Heidegger selbst eintritt; es scheint jedoch, daß er weder für eine voraussetzungslose noch für eine willkürlich voraussetzende Philosophie eintritt, sondern er tritt für eine Philosophie ein, die nur jene Voraussetzungen gelten läßt, innerhalb deren nicht irgendeine Wirklichkeitsdimension aus dem Vollzug ausgeschlossen werden muß. Eine solche Voraussetzung wäre die des entworfenen Seins als eines sich dem Entwurf Entziehenden, also m. a. W. der die „Kehre" implizierende Seinsentwurf oder die „Verwindung" der Metaphysik und Philosophie. Allein eine solche Art von Voraussetzung läßt (auf der Basis „phänomenologischen" Philosophierens) die Wahrheit zu ihrem Recht kommen. Fazit: Heideggers Wahrheitsliebe ist wirklich bestechend. Auch in vorliegendem Gutachten besticht die konkrete Sachgemäßheit und Wahrheitstreue Heideggers; aber sie ist offensichtlich wiederum nicht voraussetzungslos ... M. Mohr

„*Gutachten* zur Habilitationsbewerbung von Dr. G. Siewerth

In seiner Dissertation ‚der metaphysische Charakter des Erkennens nach Thomas v. A.' hat Dr. S. sich näher am Text gehalten und zum Leitfaden der Auslegung geschichtlich eindeutig festliegende Fragestellungen genommen. Die vorliegende Habilitationsschrift hat einen anderen Charakter. Die behandelte Frage ist keine, die Thomas v. A. jemals selbst in dieser Weise gestellt hat. Der Text bildet mehr nur einen entfernteren Beleg für spekulative Überlegungen, die der Vf. selbst anstellt. Dennoch will die Arbeit *im Geiste* des Thomas v. A. gedacht sein.

Aus dieser Haltung bestimmt sich auch die Art der Verwertung von Begriffen und Fragestellungen neuzeitlicher Denker. Der Vf. vermeidet hier allerdings ein so übertriebenes Vorgehen, wie es z. B. der Jesuit Przywara handhabt, der sogar Nietzsche für das Katholische Glaubenssystem nutzbar macht. S. versucht eine spekulative Erörterung der Grundlagen des thomistischen Systems im festen Rahmen der katholischen Glaubenslehre, für deren begriffliche Prägung auch heute noch Thomas v. A. mehr oder minder ausdrücklich richtunggebend bleibt. Man wird dieser Arbeit nicht vorwer-

fen können, daß sie voraussetzungslose Wissenschaft treibe; nur sind eben die Voraussetzungen eigener Art. Ihre wissenschaftliche Vertretung an der Universität ist durch das Konkordat sichergestellt.

Da jedoch eine Wissenschaft und die Philosophie erst recht sich bestimmt aus der Art der Auffassung des Seins überhaupt und des Wesens der Wahrheit und der Stellung des Menschen, und da diese weltanschaulichen Voraussetzungen nicht nur den Inhalt, sondern ebenso die Behandlungsart einer Wissenschaft und erst recht der Philosophie vorgestalten, ergibt sich für die Beurteilung des vorliegenden Falles eine eindeutige Lage.

Für eine Stellungnahme, ob die vorliegende Habilitationsschrift im Rahmen *ihrer* eigenen glaubensmäßigen Voraussetzungen wissenschaftlich zureicht, ist, wenn die Fakultät klar sehen will, nur Herr Kollege Honecker zuständig. Die anderen Veröffentlichungen des Bewerbers bewegen sich auf der nicht gewöhnlichen Ebene einer sehr beweglichen, nirgends massiven, aber desto wirksameren Verteidigung und Beleuchtung des eingehaltenen Glaubensstandpunktes.

Mein Urteil kann nur so lauten.

Wenn solche Auslegungen und Darstellungen für zulässig erachtet und zur Verteidigung und Ausgestaltung des katholischen Glaubens als wertvoll angesehen werden, dann ist die vorgelegte Arbeit eine beachtenswerte Leistung. Aber das ist im Grund kein Urteil, weil das Wesentliche daran, die tragenden Bedingungen, unter denen auch die wissenschaftliche Beurteilung der Arbeit steht, von mir nicht entscheidbar sind.

gez: *Heidegger*"

Das Gutachten ist im Universitätsarchiv Freiburg i. Br. ohne exakte Datierung unter dem Jahr 1937 eingeordnet.

Thiel, Manfred, *Jean-Paul Sartre – Schriftsteller oder Philosoph oder: Schriftsteller für alle sucht Publikum.* Heidelberg: Elpis 1987. 715 S.

Vom ersten Satz an: Polemik. Bis zum letzten. Hier schreibt einer, der verwundet ist. Verletzt durch die Verlage („Als die Verhinderung der Veröffentlichung meiner Werke in den 50er Jahren Faktum geworden war ..."), durch die Zunft der Philosophieprofessoren („Sie haben die Philosophie ad acta gelegt und benutzen ihre Lektüre nur, um sich vor Studenten Positur zu geben") und enttäuscht von der Universität (sie „hat ihre Selbstreinigungskräfte eingebüßt", 705). Philosophie heute? – Sie sei „entartete Journalistik" und „degenerierte Belletristik" (II). Der Leser ist gewarnt. Erlebt er eine Instrumentalisierung Sartres und seiner „Philosophie", wohnt er bloßer Abrechnung bei? – Dies würde diesem kantig-wuchtigen Werke nicht gerecht werden. Warum Sartre aber? Die Antwort: Sartre lehnte eine universitäre Karriere ab, Sartre, der Außenseiter, interessiert T., den Außenseiter, Sartre ist „ein Negativ der Universität" (II). Dieser Sartre werde heute verdrängt und ignoriert: aber – es folgt eine mutige These – das Nicht-Gelesene, Nicht-Analysierte und Verdrängte einer Epoche ist genau das Wirksamste einer Zeit. Schließlich schiebt T. eine dritte Begründung nach, daß nämlich Sartre wie kein anderer Schriftsteller die Verwahrlosung in der philosophischen Diskussion symptomatisiere und es mit philosophischem Anspruch tue (III). T. hält mit seinem Widerwillen gegen Sartre nicht zurück. Was ihn zu dem Franzosen zieht, ist das leidenschaftliche Bemühen, den Menschen verstehen zu wollen, ja daß seine Philosophie eine des Verstehens von Menschen ist. Sartre ist für T. Philosoph, obwohl die Bezeichnung „Schriftsteller" ihn genauer trifft. „Der Schriftsteller" wird auf 150 S. vorgestellt. Das 19. und 20. Jahrhundert (Flaubert, Napoleon III., Genet, Nationalsozialismus, Eichmann) werden von T. einprägsam beschrieben, Sartre in seinen verschiedenen „Berufen" des Philosophen, des Dramatikers oder des Lesers verständlich gemacht. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der „Verdinglichung", der Verhältnisfindung zur „Distance" und der Versuch, den Leser jeweils in das „Drama" und die Wahrheitsfindung einzubeziehen, bestimmen Sartres Weg, den T. vorstellt, nachdem er, wie in den anderen Teilen des Buches, eine kaum ermeßbare Durcharbeitung der Texte Sartres vorgenommen hat. Der zweite Teil nennt sich „Übergang zur Philosophie". Welche Einfärbung Begriffe wie „Wahrheit", „Selbstschöpfung des Men-

schen", „Entfremdung" und etwa – um nur einen noch zu nennen – „Dialektik" für Sartre gewonnen haben, arbeitet T. heraus. Plastizität gewinnen T.s Ausführungen durch philosophiegeschichtliche Verweise, bevorzugt auf Heidegger. Täuscht der Eindruck, daß an Heidegger T. sich abarbeitet, daß Heidegger die tiefere Auseinandersetzung gilt? Mit einer ausdrücklichen Heideggerkritik eröffnet sich der dritte Teil (343–587), im Inhaltsverzeichnis mit „Philosophie" überschrieben, im ausführenden Teil mit „Der Philosoph". Sartres Methode und den charakteristischen Elementen (präreflexives Cogito, Realität als Wir-selbst, das Nichts, die Zeitlichkeit, die Faktizität als Leib, Mauvaise foi und Ressentiment u. a.) werden präzise Vorstellung, anregungsreiche Herausarbeitung und distanzierende Verurteilung zuteil. Das letzte Kapitel, „Praxis und Moral" betitelt, leitet zum vierten und letzten Teil über: „Übergang zur Politik" (589). Sartres Weg zu den verschiedenen politischen Engagements und seine Parteinahmen benützt T., um Sartre in seiner Unabhängigkeit, als Ausgenutzten, als Radikalen auf der Suche nach der konkreten Befreiung wie auch mit seinen Ausreden zu skizzieren. – Der Leser ist mehrfach herausgefordert. Einmal wird er mit Sartres Denkweg und seinem Ringen konfrontiert. T. entfaltet es, unablässig seine kurzen Einführungen und Überleitungen mit Zitaten ausführend, weitertreibend und belegend. Ein schneller Genuß ist dabei durch T.s Methode dem Leser verwehrt; wer sich Zeit läßt und sich einläßt, wird dafür um so mehr Gewinn für seine Orientierungssuche erhalten. Auf einer zweiten Ebene begegnet der Leser dem Anliegen T.s, „den Duktus der Erhebung durch die Idee, in der Idee, zu gewinnen und damit wieder zum Menschen zu finden, der bei Sartre ‚unmöglich' geworden ist" (705). T. ringt auf all den Seiten der Auseinandersetzung um einen Freiheitsbegriff, der geeignet ist, den Nihilismus zu überwinden, und um eine neue Universalisierung, welche aber gegenüber dem Freiheitsweg des Menschen nicht gleichgültig ist. Geschrieben ist T.s engagiertes Opus in keinem leichten Stil. Stakkatoartig jagen sich Fragen und Antworten, hetzen weiter. Manche Ausführung ist dunkel, erhellt sich erst aus dem gesamten Werk. Doch ist die Ausdrucksweise immer konkret und anschaulich. Dafür sei nur ein Beispiel genannt, welches die Dichte von Ansatzpunkten einer Leserreflexion erfahren läßt: „Sartre geht auf den Geschmack ein. Geschmack (les goûts) ist Assimilation. Es gibt Geschmacksrichtungen. In jedem Fall ist Geschmack eine Einfärbung des Eigenen in das Weltobjektive von Qualität. Die Frage legt sich nahe: weshalb mochte Sartre ausgerechnet Rosenkohl nicht? ... Sartre will dem individuellen Entwurf (Wahl) des Fürsich auf den Grund kommen. Er hebt ab auf die Symbolseite der Welt gemäß der Eigenart des Individuums ..." (212). – Bleibt noch die Frage, welche der Titel stellt. Daß T. Sartre durch den Titel „Philosoph" nicht erniedrigen will, ist aus dem oben Erwähnten deutlich. Sartre ist, so T., Schriftsteller, der beabsichtige, den „formalen guten Willen des Lesers ‚in einen konkreten, materiellen Willen [zu] verwandeln, diese Welt durch bestimmte Mittel zu verändern ...'" (80). T. kommentiert diese Ausführungen in der Weise, daß letztlich Sartres Werk die Funktion habe, „die ‚Leser' fortwährend mit ihrer Gegenwart oder in ihrer Gegenwart unzufrieden sein zu lassen, sich entfremdet zu fühlen, am Unmenschlichen zu leiden, das leider nur allzu menschlich ist, kurzum: um das Quirlen der berstenden Freiheiten immer munter zu halten ... Der Schriftsteller Sartre sucht Publikum" (80). Dies zu einem nicht leicht zu lesenden, aber äußerst aspektereichen Buch; die Akribie des Autors wird lediglich durch sein philosophisches Engagement übertroffen. N. Brieskorn S. J.

Bruaire, Claude, *La dialectique* („Que sais-je?" 363). Paris: Presses Universitaires de France 1985. 127 S.

Der Reihe entsprechend, in welcher diese kleine Schrift über „Die Dialektik" erscheint, kann damit nicht mehr beansprucht sein als ein einführender Aufriß in einen problematischen Begriff der Philosophiegeschichte. Aber dieser eng gesteckte Rahmen kam der systematischen Denkweise des Sorbonner Philosophen Claude Bruaire entgegen, der ein Jahr nach dieser Veröffentlichung verstarb und so eine letzte synthetische Handreichung zu seinem Lebenswerk hinterließ (vgl. den Nachruf von D. Leduc-Fayette, Claude Bruaire. 1932–1986, in: RPFE 1 [1987] 5–19, mit Bibliographie). – Auf

dieses Gesamtwerk Br.s soll im folgenden mit eingegangen werden, denn die darzustellende Dialektikdiskussion stellt klar, was für ihn Denken immer gewesen war – ein rationaler Diskurs, um *das* Wahre zu erfassen. Oder noch thesenartiger ausgedrückt: Dialektik meint zunächst im ursprünglichen griechischen Sinne den Dia-log (vgl. 3 f.), und nur in lehrbuchartig verstümmelter Weise konnte es zu dem Mißverständnis kommen, sie charakterisiere den Übergang von einer These zur Synthese über eine Antithese, und zwar als einen sogenannten „dialektischen Prozeß". – Dieses prozessuale Verständnis von Dialektik, auf die Geschichte, Gesellschaft oder Natur angewandt, steht im übrigen exemplarisch für die inzwischen kaum noch abgrenzbare Verwendung des Dialektik-Begriffes, welcher für fast alles herangezogen wird, was der Veränderung und Gegensätzlichkeit ausgeliefert zu sein scheint. Diese ideengeschichtliche Entwicklung veranlaßt Br., von der weiteren Feststellung auszugehen, daß die Dialektik in konzeptueller Hinsicht von ihren Anfängen her nicht eindeutig bestimmt war. Diese Mißverständnisse und Verformungen, welche diesbezüglich in den verschiedenen philosophischen Lehren auftraten, bilden zugleich die Geschichte der abendländischen Metaphysik, insbesondere in ihrer ersten Ausprägung bei Platon und Aristoteles, deren Problematik die späteren Positionen von Kant, Hegel und Marx bereits ankündigt.

Im *ersten* Kapitel „Dialektik und Wahrheit" (10–46) wird das Dilemma der diskursiven Dialektik im Denken Griechenlands dahingehend ausgelegt, daß der Fortschritt logischer Rationalität – trotz der Überwindung vorübergehender Aporien – zuletzt an die Grenze einer höchsten Wahrheit stößt. Angesichts eines solchen absoluten Prinzips muß die Dialektik sich selbst aufgeben, um einer „stummen und unmittelbaren Intuition" Platz zu machen. Zumindest ist dies Platons Lehre, wonach die Vernunft den Zugang zur Wahrheit verschließen würde, wenn sie in diesem Endstadium ihrer Diskursivität den Anspruch auf rationale Propositionen beibehielte. Das heißt, die Grundansicht hinsichtlich dessen, was unabhängig von unserer Subjektivität und Sinnlichkeit als „Sein" (être) gelten soll, entscheidet allgemein über den erkenntnistheoretischen wie ontologischen Status der Dialektik. – Bevor Br. dann die Aristotelische Kritik der Platonischen Dialektik entfaltet, skizziert er kommentierend seine religionsphilosophische Hauptargumentation, wie er sie in Grundzügen seit 1964 vorgelegt hatte in „L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence" (Le Seuil, Paris; vgl. auch die spätere deutsche Originalveröffentlichung: „Die Aufgabe, Gott zu denken", Herder, Freiburg 1973). Entweder ist das Absolute das „Ganz Andere" (tout autre), oder dieses Absolute ist in seinem „Wort" (Parole) so anwesend, daß das, was *ist*, sich prinzipiell mit Hilfe der diskursiven Vernunft erschließen läßt. Dies setzt allerdings voraus, daß der Anstoß des christlichen Denkens als „spekulativer Überhang" (surplus spéculatif) innerhalb des philosophischen Fragens als solcher anerkannt wird. Nur auf diesem Offenbarungshintergrund verfällt die Dialektik nicht zu einem mittlerweile schon oft angeblich bloßgestellten Wortspiel, sondern sie wird in ihr volles Recht eingesetzt, nämlich „à quêter le secret de l'être". Dieser „Suche nach dem Seinsgeheimnis" in Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarungsreligion galten insbesondere Br.s Hegel- und Schellingarbeiten sowie die späteren Werke zur Metaphysik des Geistes: Logique et religion dans la philosophie de Hegel, Le Seuil, Paris 1964; Schelling ou la quête du secret de l'être, Seghers, Paris 1970; Pour la métaphysique, Fayard, Paris 1980; L'être et l'esprit, Presses Universitaires de France, Paris 1983; La Force de l'Esprit. Entretiens avec Emmanuel Hirsch, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

Br.s klarer Abweis jeder negativen Theologie, sei es des Neo-Platonismus, einer apophatischen Mystik oder der Kierkegaardschen und Barthschen Dialektik (vgl. 108 f.), bedeutet keine kritiklose Rezeption der Aristotelischen Analytik und Topik, obwohl anerkannt wird, daß darin „alle Mittel der Rationalität methodisch dargestellt sind" (24). Zwei Schwierigkeiten belasten in der Tat den Status der Dialektik bei Aristoteles. Zum einen ist es der Modus des Wahrscheinlichen, welcher die Satzaussagen tragen soll, und zum anderen tendiert die Syllogismusform zu einer inhaltlosen Beweisform hin. Das Wahrscheinliche bleibt bis ins Unendliche hinein ungewiß, und die Wahrheit der wissenschaftlichen Demonstration hängt inhaltlich ab von der anzweifelbaren „intellektuellen Intuition" der Prämissen (vgl. 36 f.). Auf diese Weise wird die Identifikation der Dialektik mit einer bloß formellen Logik vorbereitet, welche Wort

(logos) und Sein voneinander trennt, um bestenfalls den Sinn von „Meinungen" (opinions) zu diskutieren. – Stoa, mittelalterlicher Nominalismus und Neopositivismus sind einige Stationen auf diesem Weg, während Descartes der Dialektik jegliches methodologische Vermögen abspricht und Kant sie der Illusion bezichtigt, insofern nach ihm intellektuelle und empirische Intuition im dialektischen Konzept miteinander verwechselt werden.

Obwohl explizit anerkannte Einflüsse der französischen Philosophie bei Br. vorliegen, vornehmlich des Denkens F. Ravaissons, M. Blondels und G. Marcels, bleibt die maßgebliche Referenz seines Dialektikverständnisses als Erkenntniszugang für den sich selbst-gebenden absoluten Ursprung, für den seins-lebendigen Geist und für die freiheitlich-eschatologisch strukturierte geschichtliche Existenz die Vermittlungs- oder Versöhnungsspekulation Hegels. Ihr allein widmet Br. das ganze *zweite* Kapitel unter dem Titel „Hegel und die Dialektik" (46–88). Die doxologische Auslegung der Hegelschen Philosophie im engen Zusammenhang mit dem – lutherischen – Christentum besteht vor allem im Abweis der „dialektischen Bewegung" als Vorstellung eines „subjektiven Schaukelsystems" zugunsten des ontologischen und metaphysischen Prinzips des Dialektischen: „Alles Endliche (...) ist dazu verurteilt, ausgelöscht zu werden. Das Vergängliche ist hierbei die Folge der Endlichkeit, der Begrenzung, der tödlichen Absonderung. (...) Aber es ist ein Ausgelöschtwerden, welches die Umkehr zur Einheit vorbereitet, zur wiederhergestellten Beziehung, da das Sinnhafte verloren ging durch tödliches Absondern" (55). – „Isolement mortel" und „relation restaurée" beinhalten nach Br. die spekulativen wie konkreten Herausforderungen für eine Philosophie, welche die Negation rationaler Verneinung des je Besonderen in einer positiven Zirkularität zum Ursprung zurückführen muß, um sich von der „göttlichen Logik", das heißt vom „Sagen und Tun der Offenbarung", in deren Leben selbst einführen zu lassen (71). Dieses Programm hat Br. in origineller Ausgestaltung Hegels als Anthropologie und Politik durchgeführt, welche zusammen mit seiner ontologischen Geistmetaphysik eine durchorganisierte Trilogie bilden, entsprechend der Hegelschen Dreiheit von Logos, Natur und Geist. – Dies bedeutet, was in der Dialektikschrift über „Freiheit und Handeln" resümiert wird (71–88) und woran sich eine Auseinandersetzung mit dem „Dialektischen Materialismus" anschließt (89–106), sollte gelesen werden als Marginalien zu seinen beiden weiteren Hauptwerken „Philosophie du corps" (Le Seuil, Paris 1968; vgl. dazu M. Renaud, La 'Philosophie du corps' selon M. Claude Bruaire, in: RPL 67 [1969] 104–142) und „La raison politique" (Fayard, Paris 1974; mit einer gewissen Verlängerung und Aktualisierung in: Une éthique pour la médecine, Fayard, Paris 1978; dt. Übers.: Medizin und Ethik, Patmos, Düsseldorf 1980). – Leibgebundene Existenz und in mehr Gerechtigkeit zu überführende politische Macht sind also für Br. die Prüfsteine einer letztlich an „spiritueller" Freiheit interessierten konkreten wie kontemplativen Metaphysik, wie am Schluß ebenfalls noch kurz zu zeigen sein wird. Die „Spiritualität" des Menschen oder sein unersetzbares „Person-sein" erweist sich schlechthin an der schwierigen Integration – oder genauer: an der „assomption difficile" – von Freiheit, begehrendem Verlangen (désir) und sprachlichem Ausdruck (langage). Diese drei konstitutiven Elemente einer „Logik der Existenz" ergeben sich daraus, daß der reflexive Selbstbezug unverzichtbar wie unlösbar auf ein anderes im Ich-Subjekt selbst stößt, nämlich zunächst auf die Sprache. Jede Egologie, Bewußtseinstheorie und Urteilslehre setzt die „unbesiegbaren Gesetze" einer universalen Logik voraus – wie beispielsweise das Identitätsprinzip, welches dank seiner notwendigen Anerkennung durch jeden Menschen zugleich ein „Seinsgedächtnis" in der Sprache mitsetzt, sofern diese eben woanders herstammt als nur aus dem jeweiligen Ich. Aber außerdem verweist das fremde Wort der Sprache auf das eigene Vermögen des Sprechens, welches selbst als innerster Dialog alle diskreten Bewegungen des Leibes voraussetzt, und zwar mit deren Ausdrucksintentionalität in bezug auf ein Werk, das seinerseits wiederum die gesamte Natur und die Mächtigkeit einer äußeren Ordnung beinhaltet (vgl. 76f.). Ist auf diese Weise die Unmöglichkeit einer abstrakten Freiheit ohne den anderen (autrui) schon erwiesen, so offenbart sich andererseits selbst in der Forderung nach radikalster Unabhängigkeit noch eine Zukunft, welche der Raum des Verlangens ist mit dessen Notwendigkeit seitens eines ans Leben verwiesenen Leibes. –

Zwischen diesen drei genannten Instanzen der Existenz kann sich nun jeweils ein Ungleichgewicht einschieben, ein Verletzen der dialektischen Positivität, welches von der Wahnvorstellung göttlicher Verabsolutierung genährt ist. Auf die religionskritische Potenz dieses Ansatzes wurde bereits in einem vergleichenden Werk hingewiesen, welches Br.s Beitrag – neben K. Rahner, P. Ricœur u. a. – zum religiös-philosophischen Gespräch würdigt (vgl. A. Léonard, Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien, Lethieleux, Paris-Namur 1980, 17f., 234–243). Deshalb sei hier vor allem die dialektisch gelungene wie gefährdete Verschränkung herausgehoben. – Die Sprache sollte so zwischen Freiheit und Verlangen die Vermittlung übernehmen, wie das Verlangen zwischen Sprache und Freiheit versöhnt, und die Freiheit ihrerseits zwischen Sprache und Verlangen den Ausgleich schafft. Natürlich ist damit nur der existenzlogische Rahmen von Verhaltensweisen umrissen, die aber der Dramatik nicht entbehren, wenn darauf verwiesen wird, wie Nietzsche den freien Willen ins Verlangen unter der Gestalt unbegrenzter Macht aufgehen läßt. Umgekehrt besteht die Versuchung, das Begehren ganz auszulöschen, und die leere Innerlichkeit wird zu einem bloß abstrakten Teil der Sprachäußerung. Eine solche „verheerende Logik" kann naturgemäß in noch weitere „existentielle Sackgassen" führen, wenn nämlich die Freiheit keinen Ort mehr zur Verfügung hat zwischen Sprache und Begehren oder keine Sprachregelung mehr eintritt zwischen Freiheit und Verlangen. Das heißt außer Psychopathologien wie die Schizophrenie als Seins- und Selbstverfremdung gibt es einen Aktionismus, welcher in der Form gewalttätiger Selbstaufopferung oder kollektiven Fanatismus' die Realität ebenso vergewaltigt, wie der Selbstinnenrückzug auf Reflexion und soziale Verpflichtung verzichtet (vgl. 80ff.)

Daß im *dritten* Kapitel unter dem Titel „Ein zweifaches Erbe" (89–122) das Verhältnis des Marxismus wie der Theologie zur Dialektik dargestellt wird, hat nicht nur nachgewiesenermaßen historische Gründe. Br. kommt hierbei vielmehr auch ausführlich auf das Werk des französischen Jesuitenpaters G. Fessard zu sprechen, der ein Pionier philosophischer und theologischer Dialektikstudien war und außerdem drei Bände über „La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola" verfaßte (Aubier, Paris 1956–1966 und Lethieleux, Paris 1984). – Denn die Freiheit, welche sich kraft des Denkens des Gegenwärtig-seins ihres Aktes vergewissert (vgl. 87), sagt noch nicht alles aus, was eine Philosophie der Freiheit mitzuteilen hat. Zur menschlichen Dialektik der Existenz gehört eine „Logik der Erlösung", welche im Sinne der „Exerzitien" die Wahl des Guten auf die „Sündenbefreiung" hinordnet oder – anders gesprochen – auf die „Heiligung der persönlichen Existenz". In philosophischer Hinsicht bilden deshalb die kontemplativen und ethischen Schritte dieser geistlichen Dialektik eine „spirituelle Ontologie", welche vom „universalen Wesen personaler Ethik" geprägt ist (vgl. 118f.). – Und wenn Br. mit Fessard schließen kann, daß „im geistigen Freiheitsakt der Geist insgesamt gegeben ist" (121), dann weiß der Leser, daß dieser Geist rückgebunden ist an die absolute Freiheit. Ihre Existenz wird nicht deduktiv vom Wesen Gottes her erschlossen, sondern sie ergibt sich als abschließendes Ergreifen dessen, was in unseren Existenzbeziehungen nicht ohne „Ursprung" (Origine) zu denken ist – das heißt als Vermittlung von Verlangen und Sprache. Die Logik mündet in die Ontologie ein, und die Logik des Geistes führt zur Metaphysik. Gottes Unendlichkeit anzuerkennen, bedeutet deshalb, ihn gleichzeitig ohne Begrenzung zu entdecken, wie im Inneren unseres Selbst ansprechen zu können. Die Selbst-Hin-Gabe (don originaire) des Größten muß daher zusammengedacht werden mit dem Innersten des Kleinsten, wie sowohl Hölderlin und ein Ignatianischer Grabspruch es ausdrückten: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" (zit. 121).

Diese letztere Dialektik nimmt der Kritik von einer „totalisierenden Betrachtungsweise", von einer „Integration" der Existenz und des Leibes in eine „Gesamtordnung", wie sie B. Waldenfels gegenüber Br. nur kurz formuliert (vgl. Phänomenologie in Frankreich, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, 458, Anm. 20) den untergründigen Beiton eines Totalitätsanspruches. Denn das Gesamte des Seins ist letztlich die Offenheit der eschatologischen Geschichte, wo die reale Freiheit der Individuen eingeht in die unabgeschlossene Offenbarung. Sofern Gott „Gabe" ist, ist er die „Gabe des *unausschöpfbar* Unendlichen" (La Dialectique, 108f.). An einer solchen Gabe hebt sich jeder Totali-

tätsanspruch auf, der dialektisch das real-schöpferische Geltenlassen der Endlichkeit als gewollter Andersheit (altérité) nicht befürwortet. Eine Kritik des Bruaire'schen Ansatzes kann also nicht mit einfachen Wiederholungen einer ideologiekritischen Hegellektüre operieren; sie müßte nachweisen, daß die Philosophie die Fragen mit offenbarungsbezogenem Hintergrund tatsächlich beantwortet oder widerlegt hat bzw. als sinnirrelevant auf sich beruhen lassen kann. R. Kühn

Pöggeler, Otto, *Spur des Worts.* Zur Lyrik Paul Celans (Albert-Broschur Philosophie). Freiburg – München: Karl Alber 1986. 423 S.

Celan hat immer wieder erklärt und beteuert, seine Lyrik sei nicht surrealistisch, verdunkelnd, hermetisch, sondern realistisch, klar und allgemein verständlich. Keine Frage, daß sie dem Leser nicht so vorkommt. Darum die Spannweite der Interpretationen. Einmal stehen sich schroffe Ablehnung, von Ratlosigkeit bis zu empörtem Spott reichend, und fasziniertes Betroffensein gegenüber; innerhalb des positiven Bemühens sodann begegnen nochmals gegensätzliche Deutungen, nicht bloß bezüglich einzelner Gedichte bzw. Gedichtszyklen. „Celan ist zu seinen Lebzeiten auch von denen, die auf Grund dieser oder jener Nähe einen Zugang zu seinem Werk fanden, in seinem eigentlichen Suchen nicht verstanden worden" (37). Jetzt werde sein (abgebrochener) Weg aus der wechselseitigen Erhellung von Früherem und Späterem übersehbar. P. kann dafür auf Materialien zurückgreifen, die der Allgemeinheit erst mit der entstehenden historisch-kritischen Ausgabe zugänglich werden. Das Buch versammelt vier Studien. Der Aufsatz *A. Zur Lyrik Paul Celans*, teils schon von 1954 datierend, vom Pariser Celan-Kolloquium 1972, ist 1975 erschienen; *B. Kontroverses zur Ästhetik Paul Celans* wurde 1980 publiziert, als Replik in der Kontroverse u. a. um Pöggelers *Meridian*-Aufsatz „–ach, die Kunst" von 1961/62; *C. Lieder jenseits der Menschen, D. Der schärfere Pfeil* stammen aus der Bochumer Seminararbeit 1984 und 1985 (S. 19f. Hinweise auf weitere Celan-Beiträge – 1982, 1984).

Teil A unternimmt eine Einführung in Celans Werk im ganzen, anhand seiner Chronologie. Dabei läßt sich die Grundthese (zugleich des ganzen Buchs) vielleicht in den Satz der Einleitung (36) fassen: „Wenn die Schrecknisse der Zeit den Atem verschlagen, dann sucht dieses Dichten gerade im Verstummen die Atemwende." Von neuromantischen Anfängen über deren surrealistische Verätzung geht der Weg zu präzisester Entsprechung. „Spur" ist dabei im Sinn von Levinas zu lesen (vgl. ThPh 60 [1985] 121f.), der ein entscheidendes Kapitel seines zweiten Hauptwerks *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* unter ein Celan-Motto gestellt hat. – Besonders verstörend für den Dichter war die Erfahrung, „daß in der Welt der Literatur der Ungeist ebenso lebendig ist wie in der Welt der Politik" (57). Des näheren setzt sich die Abhandlung mit Hans-Egon Holthusens Surrealismusdeutung und Peter Horst Neumanns Schlüsselwortmethode auseinander, exemplarisch in der Lesung einzelner Texte. Dabei sieht P. die Gedichte „in einen Sog geraten", „der sie nicht mehr sie selbst sein läßt, und das gerade deshalb, weil sie als ‚Kunst' genommen werden" (98). – Hauptgegenüber der zweiten Studie ist Marlies Janz (und ihre scharfe Kritik am Verf.). Zu Recht wird hier auf der politischen Dimension dieser Dichtung insistiert; deren Auslegung auf einen Absolutismus ästhetischer Anarchie hin weist P. jedoch ab. Celan denkt eben nicht Mallarmé zu Ende. (Valérys *Junge Parze* hat er übersetzt, um sich „das Recht zu erwerben, etwas *gegen* die *Kunst* zu sagen" – 121.) Zweifel auch zu Klaus Voswinckels Rückbezug auf Novalis. Celan gehört gerade nicht zur „modernen Lyrik" (wiederholt fällt der Name Karl Krolows). Gegen antireligiösen Emanzipismus hat man ernstlich festzuhalten, was Celan gelegentlich von einem Gedicht gesagt hat: „es sei kein Liebesgedicht, es meine Gott" (137). Aus persönlicher Kenntnis der Hintergründe wird deutlich, wie die Meridian-Rede sowohl gegenüber Heidegger als auch Adorno Position bezieht, um das Dichten als dialogisches zu verteidigen: „Dichten als Handwerk, aber als Händedruck" (151). Celan brieflich: „das *Gespräch* als (vielleicht einzige) Möglichkeit" (162).

Programmatisch darum der Titel von C. Es ist Celan eben nicht (wie unter anderen Erich Fried rasch fehlgelesen hat) um Lieder jenseits *des* Menschen zu tun, sondern um

solche (anders gesagt) jenseits des undialogischen „Man". P. zitiert Goethes Wut – bis zum „Zerschlagen der Bilder an der Tischecke – Zerschießen der Bücher" (Boisserée 171) – gegen Caspar David Friedrich und will ähnlichen Mißverständnissen insbesondere durch eine Interpretation des Zyklus *Atemkristall* abhelfen (1965 mit Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange erschienen, dann ohne Sondertitel in der *Atemwende*), in kritischem Gespräch mit Hans-Georg Gadamers Kommentar. Während dieser von der geltenden abendländischen Tradition ausgeht, stützt P. sich – für den Rez. überzeugend – stärker auf die Celan vor allem durch Gershom Scholem vermittelte Kabbala-Mystik. Bedenkenswert seine Aufwertung der Allegorie gegenüber dem Symbol. Ungekünstelt entstehe sie dann, „wenn ein Geschehen unmittelbar keinen Sinn mehr zeigt und ihm dann doch ein Sinn als rettender zugesprochen wird" (208). So ist z. B. das Kreuz kein Symbol im Goetheschen Sinn (obwohl es – Rez. – nicht an Versuchen fehlt, derlei – etwa Senkrecht-waagrecht-Gedanken – einzutragen; aber hier doch wohl mit der Gefahr der „evacuatio" des Galgens). Während für Gadamer mit der Tradition die Identität das Maßgebende ist, verlangt Celans Bemühen um das Gedächtnis des Anderen eben in seiner Andersheit „eine andere Philosophie" (210 f.). Darum nimmt Celan die von Adorno akzentuierte Benjamin-Formulierung auf (die, von Malebranche stammend, auch Simone Weil teuer war), daß Aufmerksamkeit die historische Figur von Gebet sei. Ausführlich behandelt P. das *Gespräch im Gebirg* als Niederschlag der (nicht geglückten) Begegnung mit Adorno und *Todtnauberg* für dasselbe bzgl. Heideggers. Scholem und Kafka sind weitere wichtige Namen; denn in der von jenem vermittelten Mystik wie in dessen Werk wird auf Unerträgliches geantwortet, mit Gewißheit statt mit Hoffnung. „Ich habe das immer so gelesen, als wäre es ein Grund, dazusein, zu leben, zu atmen" (289).

D (Levinas gewidmet) stellt ein exemplarisches Gedicht aus der *Niemandsrose* „A la pointe acérée" ins Zentrum, um an diesem durch Hofmannsthal von Baudelaire aufgenommenen Wort Celans Selbstbestimmung diesen Dichtern gegenüber zu erörtern, und damit gegenüber dem Konzept „moderner Lyrik" überhaupt. (Shakespeare – ihm immer nahe und ein Trost – oder Mandelstamm sind für ihn nicht Lyrik, sondern Namen der Selbstbegegnung.) Die Lektüre endet wieder bei den letzten Jerusalem-Gedichten.

Was hier nicht wiedergegeben werden kann, ist die Fülle von Einzelvorschlägen und Erhellungen. In Celan trifft man auf einen poeta doctus höchsten Grades und wird unerbittlich auf die Grenzen des eigenen Wortschatzes gestoßen (209). Ohne (Fach-) Wörterbuch ist da kein Auskommen. So weist uns P. zum „Aschen-Schluckauf" auf die alte musikalische Form des hoquetus hin (381 f.); Harnischstriemen (172 f.), Gefrornis, Übertiefung, Hängetal, Karren (214 f.) sind geologische Fachsprache (siehe auch 294 f.: Hoch- und Schwingmoor, Lagg). Doch auch mit der Kenntnis dieser Wörter findet man oft nicht zu eindeutiger Leseart – rechtens, weil Celan mit seiner Präzision der Mehrdimensionalität von Dingen und Sachverhalten (der „Vielstelligkeit" der Welt) entsprechen will. Darum verwundert es nicht, daß im Buch selbst von Beitrag zu Beitrag auch unterschiedliche Lesevorschläge zum selben Text begegnen. So dient P. dem Werk Celans und seiner Botschaft, er leistet aber auch der Philosophie einen Dienst, die solcher Ernst der Dichtung vor eine Frage stellt, der sie nicht durch Historisierung oder geistvolles Ästhetisieren ausweichen sollte. Ist nicht auch die Theologie angefragt von einem derart dialogbemühten Schreiben aus der Hiob-Frage heraus? (Vgl. S. 403 f. zu M. Susmann und Schliers „Mächten und Gewalten" und zu Celans gleichnamigem Gedicht: 93 ff., mit Hinweis auf E. Nossacks Testament des Lucius Eurinus.)

J. Splett

Dizionario dei Filosofi del Novecento. Herausgegeben vom *Centro di studi filosofici di Gallarate*. Firenze: Olschki 1985. VI/828 S.

Vorliegendes Wörterbuch der Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts folgt dem „Dizionario dei filosofi" und dem „Dizionario delle idee" (d. h. der philosophischen Begriffe), die sich ihrerseits auf die zweite Auflage der „Enciclopedia filosofica" 1968 gründeten. Alle diese Nachschlagwerke gehen auf die Initiative und jahrzehntelange

Arbeit von *Carlo Ciacon* SJ (1900–1984) zurück, Ordinarius für Philosophie an der Universität Padua, und auf sein Team von Kollegen und Mitarbeitern, von denen viele zum Centro di Studi filosofici di Gallarate gehören. Dem hier vorzustellenden Wörterbuch hat Giacon seine letzten Kräfte gewidmet. Sein Ziel war es, eine erste Information über Autoren der Philosophie anzubieten, die zu unserem Jahrhundert gehören. Diese Datierung wurde so genommen, daß sämtliche Autoren aufgelistet wurden, die, wenn auch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts geboren, doch mit ihrem Wirken und ihren Veröffentlichungen bis in unser Jahrhundert hineinreichen. Auch der Begriff „Philosoph" wurde in einem ziemlich weiten Sinne genommen: das Wörterbuch führt auch Autoren auf, die keine Fachphilosophen sind, die aber von angrenzenden Humanwissenschaften (Recht, Theologie, Literaturwissenschaft, Belletristik, Soziologie, Politologie) oder auch von den Naturwissenschaften her sich zu einer philosophischen Reflexion vorangetastet haben. So etwa Autoren wie Chesterton, Gandhi, Papini, Sturzo, Toffanin, Unamuno, Thomas Mann. Das Resultat ist eine umfassende Dokumentation der geistesgeschichtlichen Strömungen der Gegenwart. Das Bild wird dadurch vervollständigt, daß außer Personen auch Stichworte wie „Encyclopedia of Unified Science", „Movimento di Gallarate", „Scuola di Lovanio", „Scuola di Marburgo", „Scuola di Oxford", „Philosophie de l'esprit", „Filosofia sovietica", „Circolo di Vienna" angeführt werden.

Die geographische Herkunft der Autoren ist weltweit. Was Europa anbelangt, werden auch Regionen berücksichtigt, die sonst in der philosophischen Fachliteratur wenig bekannt sind: Portugal, Griechenland, Rumänien, Jugoslawien, Schweden, Finnland. Außer Nordamerika kommen auch verhältnismäßig zahlreiche Autoren von Lateinamerika vor. Auch Denker von Afrika, die in letzter Zeit hervorgetreten sind, werden vorgestellt: so Senghor von Senegal, Nyerere von Tansania, Nkrumah von Ghana. Das gleiche und noch mehr gilt für Asien (Indien, Indonesien, China, Japan); auch Australien fehlt nicht. Es ist naheliegend, daß die Länder mit einer jahrhundertelangen philosophischen Tradition die meisten Namen stellen und auch daß Italien den Löwenanteil stellt. – Die einzelnen Stichworte sind im allgemeinen kurz: Werdegang, Richtung und wichtigste Publikationen der betreffenden Autoren werden angegeben. Aber es fehlen auch nicht längere Artikel wie z. B. im Falle von *Nicolai Hartmann, Heidegger, Croce, Gentile, Wittgenstein.* Der Hauptnutzen eines Arbeitsinstruments wie diesem ist, daß es eine Einführung und eine erste Information über Philosophen der Gegenwart liefert, zumal über jetzt noch wirkende Autoren, die sonst in den üblichen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie und auch in den meisten Nachschlagewerken nicht vorkommen, so daß die Informationen, die man über sie hat, oft zufällig und fragmentarisch sind. Aber mehr als eine erste biographische und bibliographische Information und Orientierung kann und will das Wörterbuch nicht bieten.

Es ist nur zu erwarten, daß man bei einem solchen Wörterbuch sich die Frage nach Kriterien und Quellen für die Auswahl der „Philosophen" und der angegebenen Literatur stellt. Auf Grund des geographischen und kulturellen Bereiches, in dem einer sich befindet, wird er unschwer Lücken entdecken und Bedenken hegen gegen Auswahl und Gewichtung der behandelten Autoren. So kommt meiner Meinung nach Franz Rosenzweig, im Vergleich zu anderen deutschsprachigen Autoren unseres Jahrhunderts, sehr dürftig davon. Es ist auch nicht einzusehen, warum in einem Wörterbuch der Philosophen Friedrich Stegmüller, aber nicht Wolfgang Stegmüller berücksichtigt wird, angesichts der Tatsache, daß der letztere im Feld der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie etwas Bedeutendes und weitgehend Bekanntes geleistet hat. Überraschend ist auch, daß Imre Lakatos einfach vergessen wurde. Zu bemerken ist auch das Fehlen von Julius Ebbinghaus unter den Deutschen und von H.-J. Paton unter den Engländern. Die bibliographischen Angaben sind, vor allem für nicht-italienische Autoren, meistens dem Löwener Répertoire Bibliographique entnommen. Diese oft nur indirekte Kenntnis erklärt gelegentliche Fehler oder Unstimmigkeiten. So z. B. findet der Leser unter „Ayer" außer seinem Hauptwerk „Language, Truth and Logic" von 1936 auch das Werk „Sprache, Wahrheit und Logik", Stuttgart 1970, als ob die deutsche Übersetzung ein anderes Werk wäre! – Der Terminus „Pädagogische Hochschule" als Bezeichnung der akademischen Lehrstätte mancher deutscher Autoren findet hier, wie

auch in den anderen oben zitierten italienischen Werken, keine vernünftige Übersetzung, die dem italienischen Leser klarmacht, daß es sich um die Bildungsanstalt der künftigen Schullehrer handelt; also um die „scuola magistrale" bzw. „facoltá die magistero". So heißt es z. B. auf S. 319 „Accademia pedagogica", auf S. 721 „Istituto di pedagogia scientifica", und anderswo wieder anders! – Der Hauptherausgeber des Wörterbuchs hat die meisten Stichworte der „Enciclopedia filosofica" bzw. dem „Dizionario dei filosofi" entnommen (im letzteren wurden schon die einzelnen Stichworte auf das verkürzt, was der eigentlich philosophische Inhalt der jeweiligen Autoren ist, aber auch bio- und bibliographisch weitergeführt, wo dies angebracht war), so daß diese Artikel in der Regel unsigniert sind. Nur bei einigen längeren Artikeln wird der Verfasser namentlich angegeben.

Trotz mancher Irrtümer und Versäumnisse, die in einem Werk wie diesem, das so viele und verschiedene Informationen gesammelt hat, fast unvermeidlich sind, stellt die letzte Arbeit von Giacon eine inhaltsreiche und auch zuverlässige Informationsquelle über die Philosophen unserer unmittelbaren Vergangenheit und unserer Gegenwart dar. Ein willkommenes Arbeitsinstrument also, das in unserer vielfältigen Situation auf dem Gebiet der philosophischen Reflexion orientiert. G. B. Sala S. J.

3. Theoretische Philosophie

Kuhlmann, Wolfgang, *Reflexive Letztbegründung.* Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München: Alber 1985, 346 S.

„Transzendentalpragmatik" ist der Titel des von K.-O. Apel begonnenen Unternehmens einer kommunikationstheoretischen Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie. Sein Schüler K. hat mit seiner hier anzuzeigenden Habil.-Schrift eine behutsame Systematisierung und konstruktive Fortentwicklung der in vielen Einzelschriften dokumentierten Überlegungen Apels vorgenommen. Sein besonderes Anliegen ist in direkter Frontstellung zu dem weithin herrschenden Skeptizismus und Relativismus eine Letztbegründung philosophisch-rationalen Denkens. Den Rahmen der Untersuchung bilden ein orientierender Überblick zur Gesamtkonzeption der Transzendentalpragmatik (11–50) und ein Abriß über die Entwicklung von Letztbegründungsargumenten in der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart (254–329). Dazwischen finden sich Einzelstudien zu den Grundthesen: Letztbegründung durch den Aufweis der rationalen Unhintergehbarkeit der Situation diskursiven Argumentierens (51–144), der Nachweis der Unmöglichkeit einer Privatsprache bzw. der Notwendigkeit einer Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Diskussion (145–180) und das Festhalten an der Möglichkeit einer letztbegründeten normativen Ethik (181–253). In allen diesen Abschnitten übernehmen „reflexive Letztbegründungsargumente" die Beweislast. Sie erweisen das als argumentativ unhintergehbar, „was man ohne aktuellen Selbstwiderspruch nicht bestreiten, gegen dessen Anerkennung man sich ohne Selbstwiderspruch nicht entscheiden, was man schließlich ohne petitio principii nicht durch Ableitung begründen kann" (23). „*Transzendental*" ist dieser Ansatz in dem Sinne, daß er durch die Identifizierung bestimmter Sachverhalte nachweist, daß ohne die Unterstellung dieser Elemente und Strukturen wahrheitsfähiges Denken und rechtfertigungsfähiges Handeln unmöglich bleibt. Transzendental sind diese Momente auch insofern, als sie jene Bedingungen zur Kenntnis bringen, unter die sich ein Denkender und Handelnder ohne die Möglichkeit eines Ausweichens in Alternativen immer schon gestellt sieht. „*Pragmatisch*" kann diese Betrachtungsweise aufgrund ihres methodischen Leit- und sachlichen Grundprinzips genannt werden, jene transzendentalen Momente aus der Reflexion auf die universalen und unvermeidlichen Sinn-, Geltungs- und Erfolgsbedingungen menschlicher Rede als kommunikativer Handlung zu gewinnen. Der transzendentale Status der Sprache zeigt sich daran, daß alles Denken und Handeln sinn- und bedeutungsleer bliebe, wenn es nicht von einem geschichtlich-konkreten Sprachspiel getragen würde, nur in Sprache

Gedachtes und Getanes erinnert und mitgeteilt werden kann und solche Mitteilungen nur in dialogischer Form von einem Subjekt geltend gemacht werden können. Der transzendentalpragmatische Ansatz kann für eine ganze Reihe zentraler Aufgaben der praktischen und theoretischen Philosophie fruchtbar gemacht werden: von der wissenschaftstheoretischen Aufhebung des Münchhausen-Trilemmas (62–71) bis hin zur Rekonstruktion von Grundnormen einer Diskursethik (181–215). Wichtiger aber als diese Einzelleistungen erscheint dem Rez. der grundsätzliche Fortschritt, den dieses Konzept für das Methoden- und Begriffsrepertoire der modernen Philosophie darstellt. Die Transzendentalpragmatik repräsentiert zum einen das Ergebnis einer Erweiterung von Kants transzendentaler Fragestellung nach den unhintergehbaren Vernunftbedingungen von Erfahrung und Erkenntnis, von Interaktion und Reflexion, wobei wichtige Motive der jüngeren kontinentaleuropäischen dialektisch-hermeneutischen Erkenntnistheorie und philosophischen Anthropologie aufgenommen wurden. Zum anderen resultiert sie aus einer Fortsetzung des „linguistic turn" in der angelsächsischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, welche die im kantischen Sprachgebrauch zentrale Entgegensetzung von „transzendental" und „empirisch" korrigiert. Der ursprünglich einheitliche Begriff des transzendentalen Subjekts wird nun erweitert und differenziert; das bislang „extramundane", solitäre Erkenntnissubjekt wird im Kontext seiner Lebenswelt aufgesucht. Damit ist der Weg gewiesen aus den Engführungen der neuzeitlichen *Bewußtseinsphilosophie* und ihrer zweiwertigen Subjekt-Objekt-Logik, die mit der Hypostasierung eines „Subjekts" oder „Bewußtseins" überhaupt als des metaphysischen Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis belastet ist. Die Transzendentalpragmatik bricht mit dem Paradigma dieses Denkens – dem Prinzip des *methodischen Solipsismus* –, wonach die Reflexion des einsam denkenden Subjekts auf sein Denken gegenüber jeder Kommunikation und Beziehung zur Außenwelt den logischen Primat verdiene und die Philosophie daher bei dem sich auf sich selbst beziehenden Ich als Geltungsgrund aller sicheren und wahren Erkenntnis anzusetzen habe. Sie unterscheidet sich von der klassischen Transzendentalphilosophie dadurch, daß ihre Fragestellung nicht nur und nicht in erster Linie jene unhintergehbaren Voraussetzungen und unverzichtbaren Leistungen im Blick hat, die ein isoliertes Vernunftsubjekt für die Gültigkeit seines Erfahrens und Erkennens in Anspruch nehmen bzw. erbringen muß. Vielmehr bezieht sich der Transzendentalpragmatiker von vornherein auf die Möglichkeitsbedingungen sinnvollen und gültigen Denkens und Handelns im Rahmen von und mit Bezug auf eine Gemeinschaft von Denkenden und Handelnden, deren soziales Band die Sprache ist. An die Stelle eines „monadenhaften" Subjekts, das sich zunächst in sich selbst begründet und erst sekundär Bezüge zur Umwelt als Korrelat seiner Intentionen aufnimmt, tritt hier die Intersubjektivität einer sprachlich vermittelten und auf Handeln bezogenen Erkenntnis. Die transzendentale Denkoperation richtet sich auf die *intersubjektiven* Bedingungen möglicher Interaktion und Reflexion. Sie verweist damit unmittelbar auf jene Sachverhalte, in deren Explikation Subjekt- und Sozialtheorie, Handlungsforschung und Hermeneutik zusammentreffen. Die nähere Struktur dieser Konvergenz zeigt der Abschnitt zur Grundlegung einer Ethik kommunikativen Handelns (181–253). Er stellt sich zur Aufgabe, die in die sprachlich vermittelte Alltagspraxis eingelassene praktische Vernunft aufzusuchen und aus der transzendentalen Kernstruktur verständigungsorientierten Handelns ein Konzept normativer Rationalität zu (re-)konstruieren: Nur derjenige handelt vernünftig, der sein Verhalten begründen bzw. rechtfertigen kann. Wer für sein Denken und Tun einen Geltungsanspruch erhebt, kann diesen letztlich nur im Sprachspiel der Argumentation und unter Beachtung seiner definitorischen logischen und ethischen Fundamentalnormen verbindlich einlösen. Dieser Begriff ethischer qua kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die Erfahrung der konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern. Hierbei repräsentieren die unhintergehbaren Maßstäbe sinnvollen Diskutierens direkt die Zielmarken einer nicht-willkürlichen und zwangfreien, d. h. idealen Kommunikationsbedin-

gungen hinreichend angenäherten Organisation des sozialen Lebens. Sie ist gekennzeichnet durch die Gleichberechtigung aller Subjekte, sich an öffentlichen Diskursen zu beteiligen. Die symmetrische Verteilung ihrer Rechte und Pflichten bei der Äußerung und Rechtfertigung von Geltungsansprüchen und die Verpflichtung, sich nur der zwangfreien Herrschaft vernünftiger Argumente zu beugen –, all dies sind handlungstheoretische Entsprechungen zu den ethischen Kategorien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Bereits diese Ortsbestimmung praktischer Rationalität läßt jeden Versuch, eine Ethik unter Ausblendung des Sozialbezuges der normativen Vernunft zu begründen, als unsachgemäß erscheinen. Analog gilt für das Konzept einer Sozialtheorie, das die Rationalität gesellschaftlicher Interaktion allein nach funktionalen und instrumentellen Gesichtspunkten beurteilt und nicht wahrnimmt, daß es auch eine spezifisch ethische Rationalität sozialer Praxis gibt, die von der erfolgsorientierten Zweckrationalität der Handlungen von Einzelsubjekten verschieden ist. H.-J. Höhn

Deku, Henry, *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition.* Metaphysische Reflexionen. Hrsg. *Werner Beierwaltes.* St. Ottilien: EOS 1986. 490 S.

22 Arbeiten, von einer Abhandlung über *Infinitum prius finito* im Philos. Jhb. von 1953 bis zu einem Aufsatz, Prof. Imamichi, Tokio, gewidmet, über Formalisierungen in der Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie aus dem Jahr 1982, sind hier gesammelt, auf Wunsch weniger des 75jährigen Lehrers als seiner Freunde und Schüler, die seine kompromißlose Entschiedenheit und „Unzeitgemäßheit" über die Jahre hin beeindruckt. Zeugnisse „einer differenzierten Problemkenntnis der antiken und mittelalterlichen Philosophie, die von einem eigenwilligen Umgang mit den wesentlichen Bereichen der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie kontrapunktiert wird. Die originell angeeignete philosophisch-theologische Tradition wird für Deku zur Basis einer von ausweisbaren Prinzipien bestimmten, weitgefächerten Kritik an denkgeschichtlichen Entwicklungen, die nicht zuletzt die Gegenwart nachhaltig geformt haben" (7, Hrsg.): darunter vor allem eine Mythologisierung der Geschichtlichkeit gegenüber den Wahrheiten der Mathematik (bezeichnenderweise ist die einzige Bildbeigabe ein Holzschnitt – aus einem Werk von 1603 – der *Historia*).

Augenfällig die Zitatenfülle, in Originalsprache. (Warum ist im vorletzten Beitrag die unschöne Umschrift der griechischen Texte beibehalten worden?) Freilich begegnet man einer großen Anzahl der Texte aus Antike, Mittelalter und neuzeitlicher geistlicher Literatur immer wieder. Doch verdienen es viele von ihnen; in der Tat weniger Belege, gar bloß Schmuck, sondern eigenständige Denk- und Besinnungsanstöße. Z.T. wünscht man sich freundlichere Nachweisangaben: mitunter geht's auch textlich etwas sorglos zu (z.B. lese ich Valérys Satz 390^{74} in meiner Pléiade-Ausgabe II, 112 in Frageform; oder 63^{112} heißt der Claudel-Vers (aus Gedicht VII) „Quelqu' *un* qui soit en moi plus ..." was sogar inhaltlich keine nebensächliche Korrektur bedeutet; vgl. übrigens Blondel, *L'Action* 347: „ au fond de ma conscience un *moi* qui n'est plus moi ..."). – Die Schrift wird dabei (mit einer Ausnahme S. 386) lateinisch zitiert. Beim Rückgang aufs Griechische hätte wohl Röm 2,14 eine Antwort auf die wiederholte Frage nach dem Sinn von Autonomie (216^{127}: „konfus") angeboten. Und befremdlich wirkt Dostojewski auf englisch. – Die Zitatenfülle als solche bedarf auch nach Ansicht des Rez. nicht der Rechtfertigung durch Dschuang Dsi (274); ebensowenig die Originalsprachlichkeit (dankenswert die Übersetzungen im Anhang: 427–490, nicht ohne Lücken). Geschmacksache ist eher die Mixtur im Satz, die mehrfach grammatische Härten mit sich bringt (z.B. 144, 307: A.c.I. mit ‚daß' davor). Zur Grammatik übrigens: in der zeitkritischen Verve begegnet auch hier wiederholt der Angriff auf den inhumanen Akkusativ, der mir indes an diesem Ort noch weniger klug erscheint als im prominenten „Wörterbuch des Unmenschen" – angesichts dessen, daß Gott *den* Menschen liebt, befreit, erlöst, beruft ..., während andererseits wir immer wieder uns *des* Nächsten bedienen, bis wir uns *seiner* entledigen, *ihm* mißtrauen, widersprechen und (nicht etwa zuvorkommend) zuvorkommen ...

Doch reiz- wie belangvoller sind inhaltliche Anfragen an den dezidierten Verfasser.

S. 48 sehe ich nicht, wieso der (m. E. nicht erbringbare) Beweis der Nichtbeweisbarkeit Gottes widersprüchlich sein sollte; „zwingend" und „rigoros" ([?]–250) aber sind Gottesbeweise selbstverständlich nicht – oder wollte D. alle jene Lehrer, die sich darum bemüht haben und bemühen und doch (besser vielleicht: weil sie) jeweils von den Versuchen der Kollegen nicht überzeugt sind, für dumm oder/und böse erklären? (Der Verweis auf das Vaticanum I macht die Sache hier nicht klarer; Rez. erlaubt sich ausnahmsweise den Hinweis auf: Gotteserfahrung im Denken ³1985, 266 ff.) In Versuchung dazu ist Verf. vermutlich, im Sinn schroffer Abfertigungen wie 422: „Wer falsch denkt, denkt überhaupt nicht, sondern hat bloß Meinungen." (Wie, wenn zwischen Denken und Erkennen sinnvoll zu unterscheiden wäre? Dann wäre dies Urteil selbst auch eine Meinung[skundgabe], wenngleich nicht ungedacht/gedankenlos). – Oder warum würde Kants Satz, der Mensch solle dem Menschen stets (auch) Endzweck sein, durch unser „propter Deum"(62) falsch? Er, der Mensch, ist eben auch der Endzweck Gottes, und darum *mit* Gott zu lieben. 191[47] zitiert Hegel nicht falsch, sondern polemisch; und zum „anonymen Christen" (200) sei nur angemerkt, daß das „jedermann" nie Rahners eigene Aussage war (D. nennt ihn nicht), so sehr es – positive wie negative – bei Auslegern begegnet. Zu wenig ernsthaft die Seitenhiebe bezüglich Wahrheit und Freiheit S. 211; recht ärgerlich die flotte Rede vom „lieblosen Sozialaktivismus der ‚Befreiungs'- und anderer Theologen" (371). Reaktionen auf derlei (97: „Fichteaner denken nicht, sie phosphorizieren nur, heißt es [bei Nietzsche] anderswo") sollte man nicht mit Lk 6, 26 beantworten (191). Eigentümlich unsensibel auch die wiederholten Ausführungen zum Theodizeeproblem, wenngleich teilweise als Reaktion auf modische Wehleidigkeiten (die ja stets gleichzeitig herzlos sind) verständlich. Das Christentum ist nicht die Stoa; Rachel läßt sich nicht trösten, und das „Warum?" unseres Herrn sollte uns hier wohl doch behutsamer reden lassen als die Freunde Ijobs (die ihrerseits übrigens auch erst einmal sieben Tage und sieben Nächte schweigend bei dem Leidenden auf der Erde saßen – 2, 12 f). – Andererseits freilich wird ein Großteil der Schärfe aus dem Zustand jener *communitas* der *communis opinio* verständlich, gegen die D. in seinen Veranstaltungen auftritt – vor allem mündlich, der Sammelband ist ja zu einem wesentlichen Teil nur Spiegel dieses Disputs, und auch die genuin schriftlichen Beiträge sind von dieser rhetorischen Situation geprägt. Tragisierung von Leid und Schuld in um sich greifender Gnosis, einer moralfreien Spekulation, die den Menschen vergöttlicht, indem sie Gott zum Werdewesen verendlicht, findet heute weites Gehör (D. weist dankenswerterweise auch auf entsprechende Defizite bei Rosenzweig hin, die man ansonst eher um- oder übergeht). Oder die folgenschweren Thesen des Rechtspositivismus: nach wie vor preist man uns den Agnostizismus als Garantie der Humanität an, als hätte er seine Hilflosigkeit gegenüber Marxismus wie Nationalsozialismus nicht zur Genüge bewiesen. Und auch wenn man dem „vielbeschwätzten Mythos" (44) positiver gegenübersteht als der Verf., ihn keineswegs bloß in „Belletristik" auslaufen sieht (und selbst diese mit guten, nämlich anthropologischen wie erst recht pastoralen Gründen höher schätzt als die Mathematik), wird man vielem zustimmen, was in diesen Aufsätzen an Kritischem zu ihm angemerkt wird. Erhellend sind Hinweise auf die zunehmende Vereinsamung des neuzeitlichen Menschen gerade auch im Spiegel der philosophischen Systeme im allgemeinen, oder im besonderen die Klärungen zur übertriebenen Kontraposition von statisch optischem Griechentum und dynamisch akustisch jüdischer Weltsicht. Einen besonderen Gewinn aber bedeuten – gehe es nun um den Sinn des Lebens, das Glück, den Humor, die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, um Musik oder Buch und Bibliothek, um Toleranz oder die politische Theologie – durchgängig die Perlen antiker und mittelalterlicher Weisheit, auch aus der geistlichen (bes. französischen) Literatur der Neuzeit. Rez. widersteht nur schwer der Versuchung, eine Blütenlese vorzulegen. Der wiederholten Abwehr eines gnostisch gesehenen Dualismus in Gott („Nemo contra Deum ...") entspricht etwa positiv der Hinweis auf den „tertius inter nos" (z. B. 68 f), was theologisch trinitarisch zu vertiefen wäre und von hoher Aktualität ist. Und immer wieder appelliert D. an das Kriterium der Freude. Die Häresien „pêchent par tristesse". Und der Aufsatz *Quod Deus sit* (wenn schon nicht ein Sach-, so stünde wenigstens ein Namenregister dem Werk wohl an) schließt mit dem Satz von Le Senne – ist er heute noch, wird er heute wieder neu ver-

ständlich? –: pour moi la principale preuve de l'existence de Dieu est la joie que j'éprouve à penser que Dieu existe. J. Splett

Gamm, Gerhard, *Wahrheit als Differenz.* Studien zu einer anderen Theorie der Moderne: Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Frankfurt/M.: Hain bei Athenäum 1986. 305 S.

Der hier vorgelegte Rekonstruktionsversuch des philosophischen Diskurses der Moderne dürfte – neben und alternativ zu Jürgen Habermas' nahezu zeitgleich veröffentlichten Vorlesungen zum gleichen Thema – einen der vielleicht bedeutendsten Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion der Frage einer Vollendung oder Verabschiedung des ‚Projektes der Moderne' leisten. – G.s interpretatorisches Interesse gilt dabei den unterschiedlichen Konzeptualisierungen, die die Subjektivitätskategorie als das metaphysikreorganisierende Zentrum neuzeitlichen Philosophierens in den nach- und anticartesianischen Diskursen von Kant bis Nietzsche erfahren hat. Als gemeinsame Tiefenstruktur dieser Ansätze kristallisiert sich eine – gleichsam aporetische – Argumentationsfigur heraus, die G. unter den Begriff einer – nicht im Sinne Derridas zu verstehenden – ‚Dekonstruktion der Subjektivität' zu fassen sucht: in dem Maße, wie es den spätneuzeitlichen und modernen Diskursen gelingt, Subjektivität aus dem ‚stählernen Gehäuse' der paradoxalen Dichotomien cartesischer Ontologie zu empanzipieren, die abstrakten Gegensätze von res cogitans und res extensa, spiritualisierter Subjektivität und verdinglichter Welt zu verflüssigen und die festgeschriebene Identität von Vernunft und Naturbeherrschung aufzubrechen, fallen sie in überkommene metaphysische Deutungsmuster zurück, die die konzeptuellen Innovationen notwendig wieder paralysieren müssen.

So sieht sich Kant dazu genötigt, die in den Bereichen von theoretischer und ästhetischer Rationalität vollzogene Entsubstantialisierung des Subjekts im Zusammenhang der Begründung seiner Moralphilosophie systematisch zu dementieren; so trägt Hegel den über seine zentralen methodologischen Konzepte von dialektischer Vermittlung und intersubjektivitätstheoretischer Verflüssigung erreichten Reflexionsfortschritt in eine systemisch sich abdichtende Bestimmungslogik ein, die den Ausgrenzungs- und Beherrschungsgestus bürgerlicher Rationalität noch einmal bewußtlos wiederholt; so formuliert die Spätphilosophie Schellings ihre hegelkritischen Einsichten in den irreduziblen, nicht in systemischer Bestimmungslogik aufgehenden ‚Differenz-Sinn' menschlicher Freiheit im idealistischen Diskursrahmen ‚absoluten Wissens', den sie zuvor als unhaltbar durchschaut hatte; so bleibt Schopenhausers Umstülpung der idealistischen Verhältnisbestimmung von Intellekt und Wille auf die ‚wesenslogischen', im Kern eleatischen Beschreibungsformen vorkritischer Metaphysik zurückbezogen; und so unterliegen noch die Marx'schen Umbesetzungen und Transformationen großer Teile des klassischen philosophischen Diskurses wie etwa der konstitutive Bezug von Philosophie auf (innovative) Praxis oder die ‚materialistische' Lokalisierung des Subjektes im Koordinatensystem des Gesellschaftlich-Geschichtlichen den objektivistisch-positivistischen Selbstmißverständnissen des Wissenschaftsideals des 19. Jahrhunderts, die die zentralen Kategorien Marxscher Philosophie wie Arbeit, Geschichte, Universalität (menschlicher Vermögen und Bedürfnisse) und Natur im Übermaß ambiguisieren. Es ist letztlich das unbewältigte Erbe der identitätslogischen Metaphysik, das, wie G. in einer eindrucksvollen Interpretation zeigt, die revolutionär-praktische Emanzipationsstrategie Marx' der Logik instrumenteller Naturbeherrschung anheimfallen läßt. – Ganz ähnlich ergeht es Nietzsches ästhetischer Freisetzung des Subjektes: in seiner Kritik der metaphysischen Tradition abendländischer Philosophie und in seiner Sensibilität für die den aufklärerischen Projekten einer vernünftigen Herstellung von Humanität inhärierende Dialektik ungleich radikaler als Marx verstrickt Nietzsche sich in Argumentationsmuster, die ihn weit hinter das von Hegel und Marx ausgezeichnete Reflexionsniveau in das Feld vorkritischer Metaphysik zurückfallen lassen. Dies gilt v. a. für die instrumentalistische Erkenntnistheorie, deren Paradoxie spätestens an ihrer Selbstanwendung aufgeht; dies gilt für die nominalistische Sprachphilosophie, die anderweitige Einsichten Nietzsches in die wesentlich ästhetischen Dimensionen von

Sprache systematisch verleugnen muß; und dies gilt zuletzt auch für die im ursprungsphilosophischen Gestus vorgetragene normative Fundamentalanthropologie des ‚Lebens', die Nietzsches vermittlungsvergessenen Perspektivenrelativismus in die absurde Forderung nach einer Restitution der aristokratischen Gesellschaftsordnung einmünden läßt.

In der Fluchtlinie der Analysen G.s zeichnet sich ein aporetisches, streckenweise an M. Weber erinnerndes Bild der Moderne ab, das hinter die versöhnungsphilosophischen Entwürfe von Marx bis Habermas ein großes Fragezeichen setzt: die große Vernunft scheint zersprengt, die gesellschaftlichen System- und Handlungsperspektiven weitgehend inkongruent und auch die Philosophie in der unversöhnlichen Differenz von Sinn- und Geltungsreflexion befangen: Synthesis ist nur um den Preis der ausschließenden Verabsolutierung eines Pols dieser Differenz in Sicht. Philosophie im Verständnis G.s erhält von daher die – so etwa auch bei Freud und Benjamin formulierte – Aufgabe des kritischen Eingedenkens der Kosten identitätslogischer Verabsolutierung von Teilmomenten. Daß dies kein Plädoyer für Irrationalismus, sondern vielmehr eines für die seit Hamann intendierte, gleichwohl noch nicht geleistete Metakritik aufklärerischer Vernunftkritik ist, macht G. hinreichend deutlich. – Die Originalität der systematischen Perspektive, die auf einer intimen Textkenntnis beruhenden souveränen Interpretationen und die Luzidität der sprachlichen Darstellung sollten dem Band schnell ein größeres Publikum erschließen. M. Lilienthal

Schaeffler, Richard, *Religionsphilosophie* (Handbuch Philosophie 4). Hrsg. von *Elisabeth Ströker* und *Wolfgang Wieland*. Freiburg: Alber 1983. 278 S.

Dem Anspruch eines Handbuchs, das einerseits einen Überblick über den gegenwärtigen Stand und die Geschichte der zu behandelnden Disziplin geben und andererseits systematisch in die Sache selbst einführen soll, versucht der Autor folgendermaßen gerecht zu werden: „Das vorliegende Buch ist weder eine Religionsphilosophie noch beschreibt es die vielen Religionsphilosophien, die im Laufe der Geschichte vorgelegt worden sind. Es versucht ... Fragestellungen, Lösungsansätze und Methoden zu beschreiben und so einen Überblick über die Vielfalt der Möglichkeiten zu vermitteln, wie Religionsphilosophie verstanden und betrieben werden konnte und heute noch kann" (16). Zugleich soll der Leser zum Mit-Philosophieren und zum Urteil „aus eigener Erfahrung des Denkens" angeleitet werden (17).

Der Hauptteil besteht in der Darstellung und kritischen Sichtung von fünf Typen der Religionsphilosophie. Die letzten drei werden als bleibend gültiger Beitrag angesehen und entsprechend ausführlicher behandelt. Der erste Typus findet sich bereits in der Antike: Kap. I: „Religionsphilosophie als Kritik eines ‚vorrationalen Bewußtseins'". Danach sind mythisch-religiöse Vorstellungen naive Erklärungsmodelle natürlicher Phänomene und müssen durch rationale Theorien ersetzt werden. Religion hat nur Bedeutung als Vorstufe aufgeklärter Erkenntnis. Wird dagegen Religion nicht nur als Knäuel aufzulösender Mißverständnisse, sondern als Quelle eigener, wenn auch rational aufzuarbeitender Erkenntnisse gewürdigt, dann kommt es zum zweiten Typus: Kap. II: „Religionsphilosophie als Verwandlung von Religion in Philosophie". Zu nennen sind hier Platon, Plotin, der deutsche Idealismus. Das Bestreben geht dahin, „das wahre Anliegen der Religion durch ihre Verwandlung in Philosophie zu erfüllen, zugleich aber die Philosophie selber religiös zu verstehen" (31). Beschränkt sich die Philosophie auf die Bildung eines angemessenen Gottesbegriffs ohne die Religion als ganze in Philosophie aufheben zu wollen, so ist der dritte Typus vorhanden: Kap. III: „Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie". Mit dem Gottesbegriff soll der Religion die Wahrheit ihrer Grundlage gesichert und ein Maßstab für ihre weiteren Aussagen gegeben werden. Gott ist „absolutes Sein" (klassische Ontotheologie, 58 ff.), „Grund der Subjektivität" (Descartes und in kritischer Wendung gegen dessen rationalistische Nachfolger: Kant, 64 ff.), „absolute Zukunft" (von Bloch inspirierte Hoffnungs-Theologie, 85 ff.). Gemeinsam ist diesen Entwürfen, daß sie nicht versuchen, die konkrete Erscheinung und Äußerung des Göttlichen spekulativ vorwegzunehmen. „Gerade aus dem philosophisch gewonnenen Gottesbegriff läßt sich

apriori deduzieren, daß sich nicht alles Reden von Gott apriori deduzieren läßt" (101). Dieser Vorbehalt deutet aber auch einen Mangel der philosophischen Theologie an, nämlich den Abstand von den konkreten religiösen Phänomenen. Der vierte Typus hat sich die Bearbeitung dieses Feldes zur Aufgabe gemacht: Kap. IV: „Die Phänomenologie der Religion". Diese Richtung will durch die Erforschung der vielfältigen religiösen Ausdrucksformen der Eigenart des Religiösen auf die Spur kommen. „Die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie ... ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung" (Scheler, 114). „Ein religiöses Phänomen ... mittels der Physiologie, der Psychologie, der Soziologie ... einzukreisen, heißt, es leugnen"(Eliade, 114). Der Eigenart des Gegenstandes entspricht dabei die Eigenart des Bewußtseins. Husserl hat diesen Zusammenhang als Einheit von Noema und Noesis formuliert. „Jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch ... eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein" (Husserl, 113). Das „Heilige" (R. Otto) ist nur im entsprechenden subjektiven Vollzug zu gewahren, nicht außerhalb. Dabei zeigt sich das Heilige innerhalb dieser Vollzugseinheit in der Dialektik von Gabe und Entzug. „Es gehört zur Eigenart jener Intention, die auf das Heilige ausgerichtet ist, daß die Noesis in diesem Falle ihr eigenes Zerbrechen mitintendiert" (118). Die religiöse Sprache hat dafür Worte wie „geblendet-" oder „außer sich sein". Hier ergibt sich die Möglichkeit, die Erfahrung des Heiligen aus sich selbst als geschichtlich zu denken. Eliades persönliche wissenschaftliche Entwicklung ist dafür ein Zeugnis (120ff.). Von den verschiedenen sich darbietenden religiösen Ausdrucksformen ist es die Sprache des Gebetes, die sich besonders dazu eignet, die „Sinn-logik" des religiösen Aktes herauszuarbeiten. Nach dieser Seite berührt sich die Phänomenologie mit dem fünften Typus: Kap. V: „Religionsphilosophie als Analyse der religiösen Sprache". Der berühmte „linguistic turn" in den letzten Jahrzehnten hat auch die Religionsphilosophie beeinflußt. Die frühen aus dem angelsächsischen Raum kommenden Abhandlungen waren allerdings meist mit einem stark religionskritischen Akzent versehen (146ff.). Gegen den generellen Verdacht der Sinnlosigkeit religiöser Aussagen versuchte man sich mit der These vom „nichtpropositionalen Charakter" religiöser Äußerungen zu behelfen. Doch kann religiöse Rede ohne Selbstaufgabe niemals auf Wahrheitsansprüche verzichten (150ff.). Parallelen zur Religionsphänomenologie enthält die Theorie der „Autonomie des religiösen Sprachspiels". Deren Schwäche dürfte in der latenten Isolation und Immunisierung der Sprachspiele liegen (159). Anschließend geht der Autor auf die meist weniger beachtete deutsche Sprachphilosophie ein, die sich in der Nachfolge Kants herausgebildet hat und für die Namen wie Humboldt, Cassirer, Cohen, Rosenzweig stehen (161ff.). So trägt E. Cassirers Erweiterung der kantischen Kategorien über die naturwissenschaftliche Begriffsbildung hinaus den auch die Kulturwelt umfassenden „symbolischen Formen" der Religion und ihrem eigenen Wirklichkeitsverständnis Rechnung. Speziell für das Gottesverhältnis folgt aus Cassirers transzendentaler Sprachdeutung: Gott ist kein Gegenstand der Welt, wie das ihm korrelative Ich kein solcher Gegenstand sein kann. Parallelen zu Wittgenstein sind offensichtlich (167ff.). H. Cohen knüpft an folgendem Punkt der Postulatenlehre Kants an: Der „Widerspruch, in welchem die sittliche Idee sich selber aufzulösen droht, hebt sich erst auf, wenn wir diese unsere Pflichten ‚als göttliche Gebote', als Weisungen des allmächtigen Schöpfers und des zugleich gerechten und gnädigen Richters verstehen" (so Schaeffler, 173). Nach Cohen wird diese Aufhebung im jüdischen Gottesverhältnis durch die sprachlichen Formen von Gebot und Gebet gesetzt. „Mehr als vierzig Jahre vor Austin hat Cohen darauf aufmerksam gemacht, daß Gebot und Gebet nicht dazu dienen, etwas mitzuteilen, was ist, sondern etwas zu stiften, was sonst nicht wäre. Und Jahrzehnte vor Searle hat Cohen dafür den Ausdruck ‚Sprachhandlung' geprägt" (174f.). In diesen sprachlichen Vollzügen wird der Mensch vor dem einen Gott eins mit sich selbst. „Hier ist Gottes Einzigkeit die Bedingung aller sittlichen Bemühung um Ganzheit" (175). Nach F. Rosenzweig kann ein sich so aussprechendes Gottesverhältnis nur als Ich–Du-Bezug ausgelegt werden (176ff.). Doch hat die Sprache auch als Ausdruck des Gottesverhältnisses ihre zwischenmenschliche Seite. Die Sprache ist somit Indiz dafür, daß die Wahrung der religiös-sittlichen Individualität mit deren Integration in die Gemeinschaft zusammengehen muß (181). Das Kapitel schließt mit der

Behandlung einiger neuerer Entwürfe zum Verhältnis Theologie und Sprache. Angeführt werden G. Ebelings Verbindung der protestantischen Wort-Gottes-Theologie mit einem transzendentalen Sprachverständnis (183 ff.), I. Dalferths aus der Tradition Barths kommende Konzentration der religiösen Sprache auf das biblische Wort (187 ff.) und die Entfaltung eines philosophisch-theologischen Redens von Gott im Ausgang von der Gottesdienstsprache bei G. Wainwright (191 ff.).

In Kap. VI, dem Schlußkapitel, verbindet der Autor die drei zuletzt behandelten Typen, die philosophische Gotteslehre – allerdings in ihrer transzendentalen Gestalt –, die Phänomenologie und die Sprachphilosophie im Hinblick auf eine religionsphilosophische Systematik. Was die *Thematik* betrifft, so „erscheint die Phänomenologie der Religion als die notwendige Synthese einer inhaltsbezogenen und einer formbezogenen Religionsbetrachtung" (203). Denn um welche religiöse Vollzugsform es sich auch handelt, immer ist es die Einheit von Noema und Noesis, welche die „Sinn-logik" des religiösen Aktes ausmacht. Hinsichtlich der *Methode* gewinnt die Transzendentalphilosophie vorrangige Bedeutung (204 ff.). Denn von ihr ist am ehesten Antwort auf die Frage zu erwarten, wie man die Aufgabe angehen soll, den religiösen Gegenstand, seine Einheit mit dem Subjekt und deren dialektisches Verhältnis angemessen zu denken. Für die *Kriterien* einer Auswahl der aufschlußreichsten Erscheinungsformen des Religiösen verdient die Sprachanalyse den Vorzug (21 ff.). Die drei Typen ergänzen sich also und bedürfen einander als Korrektiv. Denn die Phänomenologie allein könnte sich in der Vielfalt und Uneindeutigkeit der Phänomene verlieren (204), die Transzendentalphilosophie in ihrer phänomenfernen Apriorität eingeschlossen bleiben (207) und die Sprachphilosophie sich mit bloß formalen Betrachtungen begnügen (201, 210). Das Kapitel schließt mit einem „systematischen Ausblick" (218 ff.). Künftige Religionsphilosophie wird sich unter Beachtung der intentionalen Einheit von Noema und Noesis davor zu hüten haben, den religiösen Vollzug „von außen" beurteilen zu wollen. Sie kann aber ein „hermeneutisches Angebot" an die Religion sein, das dem religiösen Vollzug zur Selbstklärung verhilft und seiner Mitteilbarkeit nach außen dient (220 ff.). Religionsphilosophie vermag weiterhin durch die bei Kant gelernte Dialektik der Vernunft zur Bildung eines Gottesbegriffs beizutragen, der der religiösen Grenzerfahrung entspricht (225 ff.), und sie wird begreiflich machen müssen, warum Eigentümlichkeiten der Sprache überhaupt, wie das „self-involvement" des Sprechers, das „Sprachhandeln" oder die Fähigkeit zu „Erzählen" im Bereich religiösen Sprechens besonders relevant werden (230 ff.). Der letzte Gesichtspunkt sei kurz ausgeführt. Die Möglichkeit, das Gottesverhältnis zu erzählen, gründet in der Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung, und diese leitet sich wiederum her aus der Dialektik der Erscheinung des Göttlichen. Gott zeigt sich immer wieder neu. Zur Sprache gebracht werden kann dieses Neue aber nur im Zusammenhang der bisherigen Erfahrung. Umgekehrt wird die Erzählung des Bisherigen offen sein müssen für das paradoxal Neue (237 ff.). „So trägt der religiöse Akt seiner Struktur nach das Gepräge der Hoffnung in der Erfahrung des Scheiterns; der religiöse Gegenstand aber ist derjenige, der ‚tötet und lebendig macht'" (245). Das bedeutet: Gott zeigt sich dem Menschen und entzieht sich ihm. Darin aber offenbart er sich als personaler Gott und läßt sich selbst auf die Geschichte mit dem Menschen ein.

Drei von den fünf dargestellten Typen der Religionsphilosophie sind so angelegt, daß mit ihnen nicht von vornherein der Versuch gegeben ist, Religion in Wissenschaft bzw. in Philosophie aufzuheben. Sie sind imstande, die Religion in ihrer Eigenart zu erfassen. Der Autor hat in äußerst anregender Weise gezeigt, wie sich diese Typen ergänzen. Der Leser ist nun aufgefordert, beim eigenen Nachdenken über das Phänomen Religion dieses Zusammenspiel nicht aus dem Auge zu lassen. J. Schmidt S. J.

Beck, Heinrich, *Natürliche Theologie.* Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München – Salzburg: Pustet 1986. 443 S.

Thema dieses zugleich einführenden und systematischen Lehrbuches ist die Erkenntnis Gottes, nicht wie sie von der Religion als gegeben beansprucht oder von der Theologie aus einer im Glauben angenommenen Offenbarung entfaltet wird, sondern

als Möglichkeit selbstverantwortlichen, sich aber für den Glauben offenhaltenden Denkens. Das Werk stellt sich damit in die Tradition der „Theologia naturalis", und es vermag überzeugend die bleibende Aktualität dieses klassischen Traktates der scholastischen Philosophie deutlich zu machen. In einem „vorbereitenden Teil" (A) wird zunächst der Bezug des Denkens zur Religion und zum christlichen Glauben reflektiert mit dem Ergebnis, daß die philosophische Gottesfrage an rationale Implikationen der Religion anzuknüpfen vermag. Denn diese „lebt auf der Grundlage eines (zumindest unausdrücklichen) Schlusses von der Relativität der Welt auf einen absoluten und persönlichen Seinsgrund" (16). Doch ist der Religion auch die Gewißheit eigen, daß die Erkenntnis Gottes nicht ohne dessen Selbsterschließung möglich ist. Dies ist keine Option für das Irrationale. Denn auch die Philosophie stößt auf die Einsicht, daß nur ein Gott, der sich zeigt, von uns erkannt werden kann (21). Denken und Religion sind sich also nicht fremd, und indem die Philosophie den „in allen Religionen enthaltenen Wahrheitsanspruch" zu klären unternimmt (22), kann sie dem Dialog mit und zwischen den Religionen dienen und vermag das philosophische Denken für eine Begegnung mit der höchsten Selbsterschließung Gottes, wie sie der christliche Glaube ausspricht, vorzubereiten (23ff.). Im zweiten Hauptabschnitt, „Historisch-kritischer Teil" (B), werden unter den Überschriften „Theismus", „Skeptizismus" und „Atheismus" die wichtigsten historischen und zeitgenössischen Positionen zur Gottesfrage dargestellt und kritisch diskutiert. Dabei kommt der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus die Funktion der Grundlegung einer Erkenntnismetaphysik zu, welche den Boden für den folgenden „systematischen Hauptteil" (C) bereiten soll. Drei Gottesbeweise werden nun vorgelegt. Die verschiedenen überlieferten Beweise vom Dasein Gottes sind in den folgenden drei Gedankengängen zusammengefaßt und neu formuliert, in dem Schluß 1. vom Bewegten zum absoluten Beweger, 2. vom Geordneten zum absoluten Ordner, 3. vom Menschen zum absoluten Du.

Zunächst zu 1: Unter „Bewegung" wird der Übergang „vom Nichtsein zum Sein" verstanden (121), sei dies nun bezogen auf die Existenz der Sache selbst oder auf einen Aspekt an ihr. Der Ausgangspunkt ist unsere Erfahrung. Als Welt- und Selbsterfahrung stellt sie sich dar als ein großer Bewegungszusammenhang, in dem immerfort Neues geschieht. Eben dieses Geschehen aber ist ein ständiger Übergang vom Nichtsein zum Sein. Die Linearität unserer Zeiterfahrung wird von hier aus verständlich, denn ohne diese Gesamtbewegung gäbe es sie nicht (123, 129 Anm. 32). Wirklich Neues kann aber im vorangehenden Geschehen nicht vollständig schon enthalten sein. Es kommt zu ihm hinzu. Der zureichende Grund des aktuellen Geschehens kann deswegen nicht allein im vergangenen liegen, auch nicht im gesamten bisherigen Bewegungszusammenhang. Denn auch dann gäbe es nichts Neues, keine wahre Zukunft und somit keine Zeit. Der zureichende Grund des kontingent Neuen kann also nur in einer Wirklichkeit angenommen werden, die außerhalb des gesamten Bewegungs- und damit überhaupt des endlichen Relationszusammenhanges liegt, die also absolut und vollkommen aus sich selbst ist (126ff.). Aus dem vollkommenen Insichsein dieser Wirklichkeit folgt ihre Transzendenz und Geistigkeit (129ff.). Ich meine, das Originelle dieser Neuformulierung des alten aristotelisch-thomistischen Bewegungsargumentes liegt in dem Ansatz bei der universalen und linearen Zeitlichkeit unserer Erfahrung und deren ontologischen Implikationen. Zum 2. Beweis: Der Begriff der Ordnung wird sehr allgemein gefaßt: „Eine Ordnung liegt immer dort vor, wo eine Vielheit unter irgendeinem Gesichtspunkt eine Einheit ist" (141). Jede Vielheit besitzt ein Minimum an Einheit, sonst könnten wir sie als solche nicht erkennen (141). Wenn nun ausgeschlossen werden kann, daß die Einheit einer gegebenen Vielfalt auf eine untergeordnete Menge oder auf jeweils eines der in Beziehung befindlichen Elemente zu reduzieren ist, da in diesem Falle keine Beziehung aller *verschiedenen* Bezugsglieder mehr bestünde, bedarf die Vielheit eines außerhalb ihrer liegenden, einheitstiftenden Grundes. Dies muß aber auch gelten für die gesamte Welt in ihrer Viel-Einheit. Der einheitstiftende Grund der Welt kann also nicht selbst ihrer Viel-Einheit angehören, sondern muß ihr begründend vorausliegen. Das aber heißt, er muß ihr gegenüber transzendent sein (143f.). Dieser Grund selbst kann nur gedacht werden in vollkommener Einheit mit sich und damit als überweltlich und geistig (145f.). Was die Durchführung

betrifft, so würde ich an dem Gedankengang eine gewisse Modifikation vornehmen. Das Schlüsselargument für den außerhalb der jeweiligen Vielheit zu suchenden einheitstiftenden Grund ist dieser: „Nun ist aber eine Vielheit nicht schon dadurch wesenhaft eine Einheit, daß sie Vielheit ist" (141), oder: „... da Vielheit und Einheit als solche nicht dasselbe sind, sind sie auch bei keiner Viel-Einheit dasselbe" (142). Man könnte nun dagegen einwenden, daß Einheit und Unterschied hier zu sehr als starre Gegensätze gedacht seien, die Schlüssigkeit der Argumentation aber von dieser Art Entgegensetzung lebe. Es gebe aber die Möglichkeit, beide Bestimmungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis anders und angemessener zu denken, und zwar so, daß sie gewissermaßen einander enthalten, daß sogar die je größere Einheit einen je größeren, allerdings ihr konformen Unterschied in sich beschließt. Es könnte demnach ein der Einheit innerlicher Unterschied gedacht werden, der sie als solche konstituiert (vgl. Hegels Wissenschaft der Logik II, 1, 2). Diese Auffassung hätte einiges für sich. Denn ist Einheit überhaupt ohne Unterschied zu denken? Ist nicht Einheit Bezug und somit Differenz? Und ist nicht die innergöttliche trinitarische Differenz Ausdruck höchster Einheit? Nicht also weil überhaupt Vielheit Einheit ausschließt, bedarf die Viel-Einheit, die wir in unserer Erfahrung antreffen, eines außerhalb ihrer liegenden einheitgebenden Grundes, sondern weil diese Viel-Einheit wegen der ihr immer anhaftenden äußeren Relationalität nicht durch sich selbst Einheit in Vielheit ist. Deswegen bleibt sie eine abhängige und „gefügte" oder „gewährte" Einheit. Eine solche Abhängigkeit verlangt freilich eine Begründung, letztlich durch eine vollkommen selbstmächtige Einheit, in der der Unterschied nichts anderes ist als ein Moment ihrer selbst. Diese Überlegungen wollen, wie gesagt, nur ein Vorschlag zur Modifikation und keine Kritik an der sachlichen Plausibilität des 2. Beweises sein. Zum 3. Beweis: Der Schluß geht hier auf ein absolutes Sein und vor allem Gutsein. Er wird gewonnen aus der „Erkenntnisfinalität", durch die wir Menschen auf das Sein in seiner Absolutheit ausgerichtet sind (152 f.), aus dem „Glückstreben", das uns den Weg bahnt zu der Gewißheit einer letzten Geborgenheit (153 f.), und aus dem „moralischen und technischen Bezug", d. h. der Ausrichtung auf ein unbedingt Gutes, das sich einmal im Gewissen meldet und zum anderen in unserem aktiven Gestalten als Hoffnung auf das Bleibende unseres wertschöpferischen Tuns zum Tragen kommt (154 ff.).

Im folgenden Kapitel dieses Hauptteiles wird erörtert, was sich auf Grund der gewonnenen Ergebnisse über das „Wesen Gottes" sagen läßt, nämlich über sein Durch-sich-Sein, seine Aseität, über seine Vollkommenheit, Einfachheit und Einzigkeit (177 ff.). Bei aller Betonung der Analogie unserer Erkenntnis (166 ff.) läßt sich auch die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes vernünftigerweise behaupten (182 ff.). Damit ist auch schon von Gott als Person die Rede. Wenn er nämlich Grund unserer menschlichen Personalität ist, dann muß er auch in sich als personal gedacht werden (192 ff.). Gott ist vollkommener Selbstbezug in Erkenntnis und Liebe. Dies legt des weiteren nahe, ihn als personale Gemeinschaft zu denken (196 ff.). Erfüllung philosophischer Gotteserkenntnis ist damit die christliche Trinitätslehre (199 ff.). Gott ist in seinem göttlichen Leben Geben und Empfangen. So ist er in sich und so ist er als Schöpfer. „Er verhält sich daher in seiner Erkenntnis gegenüber der Welt nicht nur ent-werfend ..., sondern auch ver-nehmend und hörend; und er verhält sich in seiner Liebe nicht nur setzend und schaffend ..., sondern auch hin-nehmend und be-treffbar" (203). Gott räumt dem Geschöpf sich gegenüber ein Höchstmaß an Eigenständigkeit ein nach dem Vorbild der Andersheit, die er in sich selbst gelten läßt. Diese Ausführungen leiten zum dritten, noch innerhalb des systematischen Hauptteiles befindlichen Kapitel über. Nach der Bewegung zu Gott wird nun die von Gott ausgehende Bewegung beschrieben. Themen sind: die Schöpfung, die Mitwirkung Gottes beim Agieren seiner Geschöpfe sowie die göttliche Vorsehung (207 ff.). Beim Thema der Schöpfung kann der Verf. auf seinen ersten Gottesbeweis zurückgreifen. Wenn gerade das jeweils Neue im Geschehen der Welt der Begründung durch Gott bedarf, dann ist die Erhaltung der Welt von ihrem Geschaffensein nicht zu trennen (209 ff.). Es zeigt sich vielmehr, daß der Schöpfungsgedanke aus seiner Retrospektive gelöst werden muß. Denn von Gott her kommt der Schöpfung immer neues Sein zu, und nur so hat sie Bestand (211 f.). Dies letztere hat Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von geschöpflicher Ei-

genständigkeit und göttlichem Wirken in der Welt. Die Eigenständigkeit der Schöpfung ist nur so zu denken, daß sie sich ständig von Gott neu gegeben, neu gewährt wird (216 ff.). Freilich kann sie dabei diese Eigenständigkeit mißverstehen. Sie kann sich gegen den göttlichen Grund, von dem her sie lebt, wenden und böse werden (218 ff.). Die Vorsehung freilich vermag auch diese Perversion in den Schöpfungsplan einzubeziehen, im Hinblick auf dessen Vollendung Gott „das Übel um der Ermöglichung eines noch umfassenderen Guten willen zuläßt" (229). Der abschließende Teil enthält „Ergänzungen" (D) zu einigen vorher behandelten Themen. Zum in B behandelten Skeptizismus wird eine eingehendere Geschichte und Kritik des Positivismus vorgelegt, jedenfalls insoweit dies für die Gotteslehre relevant erscheint (245 ff.). Des weiteren kommen die klassischen Positionen der Religionskritik ausführlicher als im Kapitel über den Atheismus zur Sprache (263 ff.). Schließlich wird im Hinblick auf den dritten Gottesbeweis im Gespräch vor allem mit Martin Heidegger die Einheit der Frage nach dem Menschen und nach Gott herausgearbeitet (281 ff.). Man merkt dem Buch an, daß es einer langen Lehrerfahrung erwachsen ist. Der klare Stil, der Reichtum an historischen Bezügen und nicht zuletzt der Mut zur systematischen und affirmativen Entfaltung des Gegenstandes gemäß der Tradition dieser Disziplin empfiehlt dieses Buch dem an der Sache interessierten Leser und dem die Verantwortung des Denkens nicht scheuenden religiös Gläubigen. Das ausführliche Literaturverzeichnis gibt dem Leser ein Hilfsmittel für die weitere Vertiefung an die Hand. J. Schmidt S. J.

Rombach, Heinrich, *Strukturanthropologie.* „Der menschliche Mensch". Freiburg/München: Alber 1987. 439 S.

Dieses Buch steht in der Linie der strukturphilosophischen Werke R.s, die mit der eher historischen Veröffentlichung „Substanz System Struktur" (1965/66) und der systematischen „Strukturontologie" (1971; vgl. *diese* Zs. 47 [1972] 438–442]) begonnen wurden.

Einleitend (in Kap. I u. II) findet man eine historische Hinführung zur Strukturontologie, die zugleich deren sachliche Notwendigkeit erweisen soll. Eine andere als eine historische Hinführung ist für den Verf. nicht denkbar, da er davon ausgeht, daß der Mensch kein bleibendes „Wesen" hat, sondern sich jeweils sein Wesen erst gibt, d. h. „sein Verhältnis zu Welt und Gott je neu organisiert" (134), in einer immer anderen Konstellation von anthropologischen Grundphänomenen, die ihrerseits nicht schlechthin zeitlos auflistbar sind, sondern aufkommen und verschwinden. Der Sinn des vorliegenden Buches kann also nicht in einer Erkenntnis dessen liegen, was der Mensch „ist", sondern nur in der Herausfindung der nächsten, möglichen Stufe der Realisierung des Menschseins, zu dem wir erst unterwegs sind. Die Besinnung ist ernötigt durch die Erfahrung einer Epochenschwelle: das Alte ist versunken; welche neue Welt deutet sich für uns an? Das Alte ist charakterisiert durch Eurozentrik und durch die Dominanz des Systemdenkens der „Moderne"; das Neue kann nur durch ein Gespräch Europas mit ganz anderen Welten (die für R. immer wieder durch Ostasien – Tao und Zen – repräsentiert sind) kommen, wobei ein solches Gespräch auch eine neue philosophische Basis braucht. Diese liegt im Strukturgedanken, der gegen die Armut und das Totalitäre des Systemdenkens ältere „substanzontologische" Anliegen zu retten erlaubt, gegen diese aber mit dem Systemdenken einen universalen relationalen Zusammenhang für das Grundlegende hält. Die beiden ersten Kapitel (I. „Der Gang der europäischen Menschenbilder", 15–69; II: „Die Strukturanthropologie", 71–131) gehen von der These aus, Menschsein heiße, (bewußt oder „unbewußt") je aus einem Menschenbild sein Dasein zu gestalten. Da es das zeitlos und universal wahre Menschenbild nicht gibt, sind die verschiedenen Menschenbilder im Prinzip gleichberechtigt; entscheidend ist nicht ihr dogmatischer Inhalt, sondern ihr „Rang", d. h. ihre innere Stimmigkeit, ihre Fähigkeit zu umfassender, lebenssteigernder Interpretation. Im Rückblick auf unsere Vergangenheit zeigt sich folgendes: Der organisierende Gedanke für das (!) antike Menschenbild ist die Substanzidee. Auch in Indien z. B. hat man den Vernunftgedanken entdeckt; während man diesen dort aber als die Auflösung des einzelnen ins Umfassende stilisiert, liegt das Spezifische seiner griechischen Fassung in der Hinwendung

zur Realisierung im Besonderen; nur so entstehen Logik, Wissenschaft, Ethik. Das christliche Denken hält sich im wesentlichen in diesem Rahmen, bringt aber mit der Idee der Person die unbedingte Gültigkeit des einzelnen ein. Das Systemdenken der Neuzeit, das die Selbständigkeit der Seienden in ein relationales Gefüge auflöst und dieses nach dem Modell der Mechanik deutet, bricht mit der alten Tradition. In seiner dialektischen Form, im Deutschen Idealismus bei Fichte und Hegel, bringt es freilich auch eine neue und bleibende Erkenntnis zutage: daß das Ich kein vorhandener Bestand („Substanz"), sondern je aktuale schöpferische Selbstsetzung eines Selbst-Welt-Verhältnisses ist (– ein Gedanke, der vertieft und verallgemeinert zum Begriff der Autogenese, den Kern des Strukturgedankens ausmacht). Die Höhe der Systemanthropologie bei Hegel und Marx kann von den Späteren, insbesondere der heutigen Systemtheorie, nicht gehalten werden (was R. exemplarisch in sehr scharfer Kritik an Freud und Luhmann aufzeigt). Philosophisch fruchtbar kann es nur in der Linie weitergehen, die mit Kierkegaards Entdeckung des Selbst, mit Hölderlins Gedanken des Hervorgangs der Lebenswelt als einer Einheit von Endlichem und Unendlichem, mit Nietzsches Motiv vom Schöpferischen angedeutet ist. (Von diesem Ansatz her ist zu erwarten, daß dabei Heidegger die wichtigste Begleitperson sein wird.) Daß das unsere Kultur bestimmende systemontologische Selbstverständnis durch ein neues abgelöst werden muß, sieht R. aber nicht nur aus der inneren Konsequenz der Denker des 19. Jahrhunderts, wie sie sich seinem Auge darbietet, sondern auch darin, daß die realen „Systeme", die sich der westliche Mensch geschaffen hat, heute alle kurz vor dem Kollaps stehen: mag es sich um das Gesundheits-, das Sozial-, das Bildungssystem oder um das Wirtschafts- und Verkehrssystem handeln. Die Erwartungen darauf, welche Alternative der Verf. wohl vorschlagen wird, werden also sehr hoch gespannt.

Das methodologische Programm wird so formuliert: „eine ursprüngliche Daseinsanalyse muß bei der Situation ansetzen" (138), nicht bei einem Sein, einem Funktionieren, auch nicht beim Handeln. Denn: obwohl der Mensch bis in seinen Grund hinein als Handelnder (oder gar: als Handeln) gesehen werden muß, ist doch das Situiertsein das fundamentalere Phänomen; alles Handeln erhält ja seinen Sinn von der Situation her, zu deren (eventuell verwandelnder) Aufrechterhaltung es dient (347). Wenn R. in seinem V. Kap. (347–375) das „Grundphänomen des Handelns" analysiert, dann tut er das ebenso nur mit der Absicht einer „Gegenprobe" zu seiner Theorie der Situation, wie wenn er im IV. Kap. (319–345) die Phänomenologie der Situation bei Jaspers, Heidegger und Sartre kritisch beleuchtet (– um es hier gleich vorwegzunehmen: einerseits stehen diese Autoren R. nahe; andererseits kritisiert er an ihren Analysen der Situation – m. E. aufs Ganze zu Recht – immer wieder, daß sie über die Ermöglichung des Transzendierens bzw. der Entschlossenheit bzw. des Selbstentwurfs schweigen, m. a. W. daß sie über dem Primat der Zukunft die diese ermöglichende Gewordenheit unterbelichten und so einem metaphysischen Dualismus verhaftet bleiben).

Zentral steht also das umfangreiche, dem „Grundphänomen der Situation" gewidmete III. Kap. (133–318). In diesem Ansatz ist impliziert die Priorität des Bedeutungshaften vor dem Faktischen, des Je-Meinigen vor dem Neutralen, des Pathischen vor dem Aktiven, des Fühlens vor dem Erkennen, des Eingenommenseins vor der Reflexion, die Priorität auch des Aussehens der Dinge vor dem auf sie bezogenen Sehenkönnen (Umkehrung des transzendentalphilosophischen Standpunkts: das Humanum kommt uns aus der Welt zu, nicht wir legen einen Sinn in sie: 126 ff). Welt ist immer als Situation da; Ich ist In-der-Situation-Sein. Situationen aber sind, schon wegen ihrer Geschichtlichkeit, immer mehrfach ineinander geschachtelt, ähnlich den Ringen einer Kokarde, so daß R. gern von einer „Situationskokarde" spricht. Nah- und Fernsituationen verweisen aufeinander; m. a. W. wir leben jeweils in verschiedenen „Gegenwarten" (z. B. der des Montag, des beginnenden Semesters, des Atomzeitalters usw.). Jede gegenwärtige Situation hat ihre Bewegtheit aus der Spannung zwischen dem Schon-sein (d. h. dem Resultat der Vergangenheit) und dem Sein-Können bzw. -müssen, die R. den „Angang" nennt. Die lebendige Gegenwart ist das konkrete Leben des Ich, so daß R. die Formulierung wagt: „Eine jeweilige Situation ergibt ein jeweiliges Ich" (153). Um jede Vorstellung von einem substantiellen Ich-Kern auszuschließen, der sich durch sein Situiertsein nur *weiter*bestimmte, fügt er verdeutlichend hinzu: „Der Unterschied von

‚Ich' und ‚Situation' läßt sich strukturell zurückführen auf den Unterschied der Innensituation [die ich als das empfinde, was ich jetzt schon bin, dem Resultat meiner Identifikationen] und Außensituationen [d. h. dem, was als das Fremde, Neue auf mich zukommt und eben darin eine Seinsmöglichkeit enthält]" (153). „Identität" wird also von der Identifikation her verstanden, und diese im Hinblick auf ihre naturalen, traditionalen und sozialen Tiefenschichten als etwas, was nicht Werk, sondern Grund des jeweiligen Ich ist. In einem gewissen, formalen Sinn ist solche Identität immer gegeben; in einem prägnanten Sinn aber wird sie nur in einem schöpferischen Durchbruch erreicht, der einen Durchgang durch eine Art Nichts impliziert. Was man das Selbst nennen kann, ist nichts Substantielles, sondern eine Gruppierung der immer im Kampf miteinander liegenden verschiedenen Iche, als die „jedes menschliche Ich" existiert, derart, daß eine neue Eigengestalt von Rang entsteht, zu der eine entsprechende Eigen-Welt und ein entsprechendes Bild von Gott gehört (135). R. spricht hier nicht mehr bloß von Identität, sondern von „Idemität". Diese liegt einerseits als aktives Nichts, als das „ab ovo" allen gelungenen Identifikationen voraus; R. verweist hier auf Schellings Gedanken einer Indifferenz vor Identität und Differenz; es ist das „ex nihilo", aus dem das „von selbst" jeder ursprünglichen Autogenese kommt. Andererseits benennt das Wort „Idemität" die höchsten Weisen gelingender Identifikation: das reine Geschehen, in dem in „Konkreativität" Mensch und Wirklichkeit in ihr Eigenes hervorgehen. Dieses reine Geschehen ist so „ursprünglicher als Mensch und Wirklichkeit" (206); es ist die in der Philosophie bisher noch nie beschriebene, auch in Heideggers „Ereignis" (385–388) nicht ganz erreichte, aber von Künstlern und religiösen „Stiftern" (Pfingsten!) bezeugte „Grundwahrheit der Ontologie" (207; vgl. 206, 217, 280).

R.s Entwurf ist von Sympathie mit „der Religion" oder „den Religionen" getragen. In ihnen liegen Wahrheiten, die von der Philosophie bisher noch nicht genügend aufgenommen sind: die Überwindung des Anthropozentrismus (in dessen Herrschaftsbezirk auch die Wissenschafts- und Technikgläubigkeit gehört, und damit aller Idealismus und Materialismus). Freilich: „So wie die Psychotherapie in einem bestimmten Selbstmißverständnis ein Symptom der Krankheit ist, die sie zu heilen sucht, so ist die Religion in einem bestimmten Selbstmißverständnis das Unheil, von dem sie uns erlösen will" (250); dort der Auseinanderfall von Subjekt (Psyche) und Objekt, hier die „verdinglichte Unterscheidung" von Gott, Welt und Mensch. Die Gefahr pantheistisch klingender Formulierungen muß in Kauf genommen werden, will man dem religiösen Gehalt eine adäquatere theologische Sprache verschaffen (279; von daher Deutungen Jesu: 238, 277). Ohne die gegenseitige Durchdringung des westlichen Grundmodells (Weltbewältigung in Selbstentfremdung) und des östlichen Grundmodells (Selbstfindung in Weltflucht), die beide, für sich genommen, heute am Ende stehen, kann man nicht hoffen, eine solche Sprache zu finden. Was aber kann das Ost und West Verbindende sein? Nicht die Vernunft; denn sie transformiert die Religionen in Weltanschauungen, die sich bekämpfen, weil sie sich mit *der* Wahrheit gleichsetzen. Das Verbindende kann nur das „Nichts", d. h. der in allen gemeinsame und allen entzogene Grund der Kreativität sein. Das Denken in Positionen muß einem Denken im Modell des Weges weichen, so daß sich der Monismus der Vernunft und ihres Wahrheitsideals zugunsten einer „Multiverazität" verabschieden kann. Das Letzte ist ja nicht zu „haben", da es das Licht ist, das von dem Punkt her leuchtet, an dem die nicht zu vereinheitlichenden Wege konvergieren, wenn sie konsequent gegangen werden. Das ist vom Osten zu lernen.

Gibt es eine Fundamentalschicht des Menschseins? Weder das Ich noch der Leib sind dergleichen. Sind sie doch beide Situationen, wenngleich nicht beliebige, sondern für alle unausweichliche. Beide sind plural; wie der Leib eine Pluralität – einen „Staat" – von selbständigen Einheiten darstellt, so auch das Ich. So steht umgekehrt nichts im Wege, auch die Familie, die Arbeitsgruppe usw. als Leib oder als Ich zu deuten; was man gewöhnlich unter „Ich" versteht, ist sowieso eher eine Modifikation des Wir als etwas Ursprüngliches (257 f.). Freilich ist die (lebenspraktische) „Interpretation" des Vorgegebenen jeweils individuell. – Sowohl für das Sozial- wie für das Leib-Phänomen sind Deutungen im Schema Selbst/Anderes irreführend. Das soziale Sein muß von der (allerdings raren) Fähigkeit her verstanden werden, füreinander (als situierte Personen,

nicht nur als Leistungsträger) einzuspringen (253) und einander die wesentlichen Eigenmöglichkeiten zu eröffnen („Hoch-Interpretation", 259ff.). Das Leibsein ist eine Tiefenstruktur des Ich selbst, auf dessen Stimme zu hören und mit der eine Vertrautheit zu gewinnen eine Voraussetzung dafür ist, daß wir zu der uns möglichen Ganzheit kommen (288ff.). Die Identität des Menschen in der Zeit wird von R. jedoch nicht („substantialistisch") vom Leib her (geschweige denn von der Seele her) begründet, sondern aus der sachlichen Kontinuität der einander „interpretierenden" Identifikationen, d.h. von einem eschatologischen Ideal gelungener Idemität her, das antizipatorisch allen Identifikationsversuchen vorausliegt. „Endform des Daseins und Zielgestalt seines eigenen Erlebniswillens ist darum die zeitlose Gegenwart. Ewigkeit. Und noch jedes Schnaderhüpferl ist ein verstecktes Kirchenlied" (161).

Aufgrund des bisher Referierten erstaunt es nicht mehr, daß zwischen dem, was über den Menschen gesagt werden kann, kein Abgrund klafft zu dem, was über das Lebendige überhaupt zu sagen ist. Vielmehr herrscht eine Art von *analogia structurae*. Egoität (Individualität und Identität) beginnt schon bei der Zelle. Der Unterschied, der zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen besteht, ist nicht so sehr ein ontologischer als der von verschiedenen Zeitrastern, in denen ihre Geschichte dargestellt werden muß; was in einem Menschenleben zur Erscheinung kommen kann, braucht viele Generationen von Tier-Leben: „Wie sich beim Menschen das Individuum verhält, so beim Tier die Art und bei der Pflanze die Gattung" (274). (Umgekehrt: auf der höheren, dem Menschen möglichen Stufe, der der „authentischen", selbsthaften Existenz oder gar der „Idemität", fällt im Grunde alles Allgemeine weg; alles ist von einer nicht mehr vergleichbaren, je eine ganze Welt darstellenden und nur aus sich selbst heraus zu verstehenden „hermetischen" Eigentypik.) Die Evolution des Lebendigen ist auch Grund zur Hoffnung: warum soll im Zusammenhang eines umfassenden Prozesses der „Hebung", bei dem aus dem Frosch der heutige Mensch geworden ist, nicht auch aus diesem ein Wesen entstehen, das überhaupt erst wahrhaft diesen Namen „Mensch" verdient? Es gibt ja doch, wie künstlerische und religiöse Erfahrung bezeugen, Phänomene, die nicht der Mensch ergreift, „sondern die ihn ergreifen und mit ihm als dem ‚Ergriffenen' so verfahren, daß sie ihn an einem Ort absetzen", der weit über seine Vorstellungen hinaus ist (419).

Welche Handlungstheorie, welche Ethik dieser Erhellung der Situiertheit des Menschen entspricht, sagt R. im V. Kap. (347ff.). Handeln ist ein „ständiger" Grundzug menschlichen Seins. Alles Handeln aber bewegt sich in einem Raum, der durch ein früheres, sedimentiertes „Grundhandeln" eröffnet worden ist; die darin begegnenden Dinge sind deshalb in verschiedenen Weisen „zuhanden". Tiefer noch als das geschichtlich überkommene Grundhandeln liegt das „Urhandeln", das den grundlegenden Lebensvollzügen ihren individuellen Stil gibt. Höchstes Tun ist freilich das Nicht-Handeln im Sinne des Tao: Geschehenlassen des reinen Geschehens; „so in eine Situation vorgehen, daß diese in ihre eigene Dynamik freigesetzt und zum Prozeß einer *Selbsthebung* geführt wird, in der viel größere Wirkungen entstehen, als sie ein Mensch je durch Handeln und Machen hervorbringen könnte" (363f.). Meistens jedoch lebt der Mensch in einem verengten Handlungsbewußtsein, aus dem das Grund- und Urhandeln dadurch verdrängt ist, daß er sein Tun unter den Begriffen des Vorhabens, der Pflicht, der Werte usw. vorstellt. In R.s Handlungstheorie gibt es keine allgemeinen Normen, auch keine Schuld, sondern nur die Differenz zwischen dem, was einer de facto tut, und dem, was er im Grunde ist und will. Es gibt ein Gelingen und Nicht-Gelingen, ein mögliches Sich-Verfehlen, aber eigentlich keine Verfehlung. Wenn es einen Imperativ gibt, lautet er so: Sei an deiner Stelle das, was du bist: Mensch. Das Menschsein ist unteilbar. „Wir sind alle exakt derselbe Mensch. Dies ist die umwerfende These der strukturanthropologischen Ethik ... Was ich dir tue, tue ich mir selbst. Wenn ich dich schätze, schätze ich mich selbst. Was ich an dir verwerfe, verwerfe ich an mir selbst" (368). Der „menschliche Mensch" ist der Mensch, der spontan so empfindet und deswegen gut ist.

Eine gute Rezension soll nicht nur zusammenfassen, sondern auch beurteilen, empfehlen, warnen. Dieses Geschäft gestaltet sich hier schwierig. Denn R. weist darauf hin, daß jede Aussage nur Sinn in einem Verstehenshorizont hat, der bei jedem anders

ist; die formale Bedeutungsidentität der Wörter und Sätze hilft da nicht weiter, sondern verdeckt nur das Problem. „Schon *minimale* Akzentverschiebungen machen einen toto coelo verschiedenen *Gesamtsinn* aus" (194). Doch sicher darf man damit beginnen, seine Bewunderung auszudrücken. Das vorliegende Buch ist Dokument einer seltenen kreativen Potenz, – eines Denkens, das nicht im historischen Interpretieren steckenbleibt, sondern über dieses hinaus den Mut zu weitgreifenden Sachaussagen findet, – einer Besinnung, die sich seit langem der Mühe des Verstehens von ganz anderen Denktraditionen im Hinblick auf die heute geforderte Menschheitsphilosophie unterzieht. Es ist gesättigt mit bunten und reichen Analysen, Phänomenologie im besten Sinn des Wortes; aufs Geratewohl seien herausgegriffen die Kapitel über die Zeit (155 ff.), über den Humor (175 ff.), über Interpretation (283 f.), über das Ressentiment (224 ff.), über Präsenz und Repräsentanz des Sinnes (226 f.) usw. Die stupende Sensibilität und Lernfähigkeit, die das Werk bezeugt, steht in Ergänzung, nicht im Gegensatz zu der Konsequenz, die den Denkweg R.s seit der Entdeckung des Phänomens der Strukturgenese auszeichnet.

Dem Gefühl der Bewunderung gesellt sich freilich auch ein anderes zu, das der Überforderung. R. will Ontologe sein, d. h. ein Theoretiker, der sein eigenes Tun in die geschauten Strukturen hinein vergessen darf, ohne ständig sich selbst und dem Leser gegenüber den Vorbehalt des „so scheint es mir", „so kann man es sehen" mitschwingen zu lassen. Er denkt darüber hinaus im großen Stil, mit einer Weite des Ausgriffs und vor allem von einer Höhe des Durchblicks aus, wie sie seit Hegel kaum mehr ein Philosoph beansprucht hat. Das ist heute ungewöhnlich, nimmt den Atem, macht den Willen zum Mitgehen zögerlich. Freilich sind das keine Argumente dagegen, daß R. doch recht haben könnte. Entschiedener wird man in die Reserve getrieben, wenn man Sätze wie die folgenden liest: „Situationen sind nur *ihnen* selbst deutlich" (167; Hervorhebung von mir), oder: „Situationen sind ... jeweilige *Selbsterfassungen* der Welt"; ich selbst bin „als eine Weise, wie sich ... die *Welt ... zu sich verhält*" (218; Hervorhebung vom Verf.). Wie Hegel begreift R. seinen eigenen philosophischen Versuch von einem Selbstverhältnis der erschauten Sache her. Kommt hier nicht die dem Ich verweigerte Subjektivität durch die Hintertüre wieder herein, und zwar als Auszeichnung der Welt, die – gleich, in welchem Sinn des Wortes – von der normalen Sprache keine solche Reflexivität zugestanden bekommt? Darin scheint mir eine empfindliche Schwäche dieses ausgezeichneten Buches zu liegen: daß es spürbare Reste einer negativen Fixierung an die Substanzontologie an sich trägt. „Substanz" hat bei R. die Konnotation des nicht in die Zeit eingehenden „Kerns"; im Hinblick auf das Ich die Bedeutung des Selbstbesitzes außerhalb aller konstitutiven Relation, einer selbstgenügsamen grund-losen Selbstkonstitution in „transzendentaler Freiheit". Mit der Ablehnung dieser abstrakten Substanz-Auffassung ist er auch vollkommen im Recht. Doch scheint eine Gleichursprünglichkeit von Substanzialität und Relation die Phänomene besser zu charakterisieren als die Ableitung des Ich vom Relationalen (Situation). Es scheint dem Rez. notwendig, neben der Freiheit als existentiell erreichter (oder geschenkter) Vollkommenheit der Handlungsfähigkeit in individuo die Freiheit als spezifische, „substantielle" Eigenart des menschlichen (und eben nicht auch tierischen) Wollens anzunehmen; jedenfalls ist nicht zu sehen, wie diese Annahme der Hervorhebung der Befreiung der Freiheit zu sich schaden müßte. Ein anderes Beispiel: Gewiß kennt das konkret in Identifikationen lebende Ich verschiedene Gestaltungen und darin auch Bedeutungsunterschiede von Ichheit, so daß von einer Pluralität im Ich selbst gesprochen werden kann, – aber eben im selben Ich, dessen Selbigkeit für die Kontinuität seiner Identifikationen wie für das Binnengespräch vorausgesetzt ist. Zwischen der intrapersonalen Pluralität und den interpersonalen Ganzheiten möchte ich gerne eine Analogie, aber keine Strukturgleichheit zugeben. Könnte es nun nicht vielleicht sein, daß R. diese Einwände zugibt, und sie nur als Hinweise auf Selbstverständliches und Uninteressantes wertet? Doch wohl nicht. Denn in diesen Einwänden geht es um den ontologischen Charakter der strukturalen Beschreibung bzw. der Rückfrage nach dem als identisch Vorauszusetzenden. Wenn der Strukturgenese ein Wesen *vorausgesetzt* werden muß, das nicht historisch begriffen werden kann, ist der Gegenstand der Ontologie primär das Wesen und erst sekundär die Struktur, – dann ist Ontologie primär Metaphysik

und erst sekundär Phänomenologie. Nimmt man „Wesen" als beschreibbare „Gestalt" (typos) eines Seienden oder auch eines Selbstverständnisses oder In-der-Welt-Seins, so bleibt es der historischen Herleitung im Prinzip zugänglich; es gibt hier kein Wesen, das nicht im Laufe der Geschichte erst entstanden wäre. Ein Wesen des Menschen in diesem Sinne zeigt sich in Variabilität und im Wandel, zu deren Verständnis ein Begriff des reinen Geschehens einen wichtigen Beitrag leistet. Doch kennt die Tradition auch ein „Wesen" in einem anderen Sinne, der nicht empirisch einlösbar ist, und zwar im Begriff des geistigen eidos und der geistigen Seele. Vom ersteren macht auch R. Gebrauch, indem er immer wieder Aussagen über das Wesen des Menschen macht, sei es, wenn die Rede vom menschlichen Menschen ist, sei es, wenn das Wesen des Menschen in der situierten Selbstgestaltung gesehen wird. Von der geistigen Seele und ihrer Welttranszendenz, kraft deren so etwas wie eine universale Strukturontologie doch erst möglich ist, sagt er nichts (obwohl doch die Selbstsetzung als *solche* von einer Voraussetzung – Ermächtigung – lebt, die am Ewigen hängt). Mir scheint, daß von daher auch die überspitzten Formulierungen, in denen R. die Begriffe „allgemeine Norm" und „Schuld" rundweg ablehnt, ebenso wie die nicht besonders klaren und den Theologen wohl nicht recht befriedigenden Aussagen zum Gottesbegriff kommen. Gewiß gibt es jenseits der allgemeinen Pflicht eine persönliche Berufung; doch wird dadurch das Sittengesetz seiner Gültigkeit nicht beraubt. Gewiß ist es besser, zu verstehen, als Anschuldigungen auszusprechen, – ist es besser, sich in Schicksalseinheit mit dem Übeltäter zu wissen, als zu verurteilen. Ist dadurch aber schon gesagt, daß die Begriffe „böse" und „schuldig" gar keinen Sinn mehr haben? Gewiß ist die Gefahr, die Transzendenz Gottes in verdinglichter Sprache darzustellen, nicht zu unterschätzen; dennoch bleibt die Notwendigkeit, etwas über Ihn selbst und sein eigenes Sein zu sagen, wenn der Ausdruck „Gott" nicht seine Prägnanz verlieren soll, von der das Vertrauen und Beten des Glaubenden lebt. Vielleicht rennt man mit diesen Anfragen offene Türen ein. Der Text scheint für mehr als eine Interpretation offen. Möglicherweise hat diese Mehrdeutigkeit darin ihre Wurzel, daß so etwas wie eine substanzlogische Aussage auf jeden Fall vermieden werden soll. Der Rez. fragt sich, ob die Strukturtheorie nicht aus ihrem eigenen Impuls der klassischen Substanzlehre ebenso Gerechtigkeit widerfahren lassen müßte, wie sie es für den Begriff der Bewegung getan hat, indem sie diesen auf die Genese des konkreten eidos selbst bezog und damit weitete und reinigte.

Methodologisch gesehen, spricht R. meist in kurzen Behauptungssätzen, die ein Phänomen evozieren und erhellen, das beim Leser als (im Grunde) vertraut vorausgesetzt wird, wenngleich es einer bisher noch nicht wirklich erschlossenen Daseinsdimension angehören mag. Begründungen sind selten; an ihrer Stelle stehen oft schlagende Beispiele (deren Tragweite gelegentlich etwas überzogen wird: z. B. 304–306). R. setzt also – grundsätzlich zu Recht – auf den phänomenologischen Blick, von der Sache her auf die Möglichkeit der Evidenz, die, in einer gewissen Spannung zu den Aussagen über das Eigene und Hermetische, im Prinzip durchaus als universal supponiert wird. Eine wichtige Rolle kommt dabei der zur Beschreibung bzw. Evokation verwendeten Sprache zu. R.s Kraft zur Prägung treffender Formulierungen ist groß. Manchmal freilich kann es nicht ausbleiben, daß der Leser schon die Formulierung nicht versteht, weil diese allzusehr vom alltäglichen Sprachgebrauch abweicht (Beispiele: 166 f.; Verwendung des Wortes „Situation": einmal ist es – wie normalsprachlich – dasjenige, in dem mich ein Ereignis antrifft; einmal wird dieses Getroffenwerden mit zur Situation gerechnet oder gar selbst für sich als Situation bezeichnet: 152, 154, 194). – (Einige wichtigere Satzfehler: 131: Parlamentär, *nicht* Parlamentarier; 175: Kuroi oder Kouroi, *nicht* Kyroi; 249: geht, *nicht* gibt; 271: XI. Buch, *nicht* X. Buch; 287: verbürgt, *nicht* verbirgt; 303: Antaios, *nicht* Aktaion). – Die kritischen Anfragen mögen als Zeichen des sympathisierenden Interesses an einem bedeutenden und anregenden Werk verstanden werden.

G. Haeffner S. J.

Splett, Jörg, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie.* Frankfurt/M.: Knecht 1986. 352 S.

Um eine „unverkürzte Vergegenwärtigung dessen, was Freiheit mit Freiheit erfährt" (14), näher zu bringen, läuft dieses umfangreich-konzentrierte Buch vielfältig gestufte Analysen von exemplarisch herausgearbeiteten Wesensfragen und Grundsituationen durch, die zugleich den Weg zu einer anthropo-theologischen Letzt-Begründung derselben abzeichnen. Der Aufstieg ist in vier Kapitel-Gruppen aufgegliedert. – Die erste Gruppe, „Licht des Unbedingten" (Wahrheitsanspruch – Christliche Philosophie? – Grundbegriff „Gott") klärt die Voraussetzungen. Die Reflexion auf den Wahrheits-Anspruch hat hier der unumkehrbaren Grundsituation Rechnung zu tragen, daß „das Urprinzip, das Licht des Guten, als Sollen (statt eines Muß) nur als Freiheitsgeschehen zu fassen" (38) ist. Zuletzt geht es hierbei nicht um Fragen eines perspektivischen Was; zu bezeugen ist vielmehr „ein von Wesen unperspektivisches Daß" (43). So wird Geschichte ernstgenommen im Horizont eines so undeduzierbar wie unreduzierbar erfahrenen Heils-Zuspruchs. Dies bedeutet keineswegs die Abdankung strengen Denkens; wohl aber eine Absage an jede weltanschauliche Hypostasierung von „Wissenschaftlichkeit". Verbunden damit ist auch die Frage „nach der Menschlichkeit ‚reiner Vernunft'" (64). Andererseits ergibt sich aus dem Wesen der Glaubensbotschaft selbst die Forderung einer der Gegenwart angemessenen Hermeneutik: für das Zusammenspiel der verschiedenen Humanwissenschaften mit ihrer philosophischen Durchklärung. Die Philosophie hat dabei nicht die Rolle bloßer Hilfswissenschaft zu spielen, nicht für die Wissenschaften, als deren „Theorie", und nicht für die Glaubenswissenschaft. „Philosophie soll also keineswegs erneut als ‚Magd der Theologie' empfohlen werden. Eher ist es das Angebot eines ‚Gewissensspiegels'" (71). – Was will und bedeutet demgemäß eine „christliche Philosophie"? Ihr Ausgangspunkt ist die positive Übernahme der geschichtlichen Christlichkeit, ohne damit in eine Verwechslung theologischer und philosophischer Bereiche zu geraten. Erst aus der Bewahrung solcher Unterschiede ergibt sich die Möglichkeit echten Dialogs zwischen Glauben und Philosophieren, dessen Dynamik wiederum auf dem auch philosophisch gesicherten Sachverhalt beruht, daß es kein Wissen gibt, „das nicht Gesamtinterpretation, also ‚philosophischen Glauben' (Jaspers), enthält" (75). Die Philosophie als solche wird mit dem Problem immer wiederkehrender Verhinderung der Humanität konfrontiert, d. h., mit der Frage nach „dem Prinzip einer möglichen Korrektur solchen Mißbrauchs aufgrund prinzipieller Rechtfertigung" von Menschlichkeit (79). Es geht um die Rechtfertigung eines „unbedingten Respekts vor einem unstreitig vielfach bedingten Wesen" (79). Die Begründung solcher unbedingten Würde (und das hat Sp. in seinen vorangegangenen Büchern wie z. B. „Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen" [Frankfurt/M. 1974, ²1981] und „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven" [Frankfurt/M. 1976, ²1981] untersucht und konsequent von immer neuen Blickwinkeln beleuchtet) kann nur aus dem Person-sein des Menschen durch den „Schöpfungsanruf Gottes" ergehen. Dies ist Rechtfertigung und Gebot der Mitmenschlichkeit zugleich. „Wie immer Christen sich dagegen verfehlen – und so sehr Menschen außerhalb der christlichen Tradition diesem Auftrag entsprechen: die einzig zureichende Rechtfertigung solcher Mitmenschlichkeit gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung sehe ich in der christlichen Botschaft. Und aus ihr lebt – im offenen Disput, in der Sprache der Vernunft, die die gemeinsame Sprache von Gläubigen und von Ungläubigen ist – die christliche Philosophie" (82). – Gott aber seinerseits, als „Grund von Freiheit und Person-sein (Heiligkeit)" wie als „Unterschied (Liebe)", ist zwar – unumgänglich – vom Menschen aus, doch keineswegs bloß auf ihn hin zu sehen. Wahrheitspflicht gebietet, ihn als „das Geschehen von Gabe und Annahme schon in sich selbst ... nicht erst im Gegenüber zur Schöpfung" (94) an-zu-denken.

Im 2. Teil, „Lebens-Bedingungen" („Freiheit und Verbindlichkeit" – „Hilfs-Kraft" – „Sexualität" – „Kind-Sein" – „Krankheit" – „Alter" – „Dem Tod begegnen"), werden immer wieder Lebenssituationen auf die gewonnene Basis rückbezogen, zuletzt auf die Endgültigkeit des an die freie Person ergangenen Wortes: „nämlich der erlösenden Annahme unser durch Gott im Da-sein-für-uns Jesu Christi" (196). Dies verbindet Frei-

heit mit Aufhebung aller Unbestimmtheit. Lebbare Freiheit des Menschen bedarf solchen höheren Bezuges, damit er einen neuen Horizont für sie gewinnt: „Wesensfreiheit, Freiheit der Entschiedenheit, in der nichts und niemand ihn hindert, er selbst zu sein (Freiheit der Identität)" (117). – Auf diese Weise wird ersichtlich, warum Freiheit sich nicht auf der Ebene erhöhter Selbstgenügsamkeit, sondern im Blick auf den anderen, in selbstvergessener Bindung und frei angenommener Abhängigkeit erfüllt (dies nicht moralisierend, sondern grundsätzlich anthropologisch gezeigt). – Auch die Sexualität bekommt erst auf dem Hintergrund der durch die Offenbarung ermöglichten und in der Tradition entfaltenden Selbst-Wahrnehmung des Person-seins für den Menschen die Bürgschaft bleibender Verbindung mit seiner unabdingbaren Würde. Nur aus solcher Perspektive (und hier meldet sich wiederum das Bedenken hinsichtlich der „Faszination eines person-auflösenden östlichen Denkens" – 142 –) wird „das Ja zu einem Menschen ... als unbedingtes [möglich: als] ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm" (140). Der Eros kann sich letztlich nur in diesem Horizont vor unmenschlichen Degradierungen bewahren. Leiblichkeit definiert Verf. als „Da-sein für andere" (144). Leib ermöglicht die Verwirklichung des Menschen und setzt ihr zugleich Grenzen. Sowohl die institutionelle Verleiblichung der „Selbstdefinition des Paares" (148) in seinem uneingeschränkten gegenseitigen Versprechen als auch die Leibvollzüge sind „Symbole", und das heißt, „eine reichere Wirklichkeit" (148) als ihre physi(ologi)sche Basis. Das gilt insbesondere für ihre Zukunftsdimension: Mann- und Frau-Sein erhält im Modus ganzheitlichen Für-den-anderen-Seins die Möglichkeit der Beteiligung an der Weitergabe der geschaffenen „welt- und selbstgestaltenden Freiheit". Zukunft wird eröffnet durch das Geheimnis des Kind-Seins = „Empfänglichkeit und Antwort". (Das Kind weder als archetypisches Mandala, „aus sich rollendes Rad", noch als gnostisches Symbol göttlichen Selbstgenusses gesehen, sondern als „Erfahrung schenkenden Gewährens" – 172). – Die fundamentale Gemeinschaftlichkeit des Menschen spiegelt sich nicht minder – diesmal in ihrer tiefsten Verletzlichkeit – in der Seins-Weise der Krankheit. Auf dem Weg von Gesundheit wie Krankheit, nicht funktionalistisch, sondern als „Welteinbezogenheit und Weltentzug" (197) verstanden, bewegt der Mensch sich zugleich auf dem Boden derselben (geschöpflichen) Abhängigkeit, die als gemeinsames „Verdanktsein" ihm die Chance sowohl der Gewinnung eines neuen Weltverhältnisses als auch der gegenseitigen Dankbarkeit zwischen Kranken und Gesunden gewährt. – Die Frage nach Wesen und Sinn des Alters geht aus von den (ernstgenommenen) Phänomenen des Abbaus und der vielfältigen Versuchung, sich entweder an das Entgehende zu klammern oder es im Ressentiment zu verwerfen, um zur Perspektive derjenigen „Selbstbegegnung" oder (Guardini) „Selbstannahme" (statt der vielgebrauchten Formeln „Selbstverwirklichung" bzw. „Selbstfindung") zu kommen, wo Nähe zum Ursprung und das Sich-einlassen auf die fundamentale Hoffnung der Freiheits-Erfahrung neue Chancen eröffnen. – Der Ernst des Todes wird als Ernst dialogischer Situation beleuchtet. Auch im Todesgeschehen ist die Gemeinsamkeit als die „Grundwahrheit von Personalität und Menschsein" gegenwärtig. Hilfe als fundamentales „Sich-Helfen-Lassen" ist die Aufgabe sowohl der Sterbenden als auch ihrer Begleiter. „Diese Hilfe haben sie auch von den anderen zu erwarten, erstlich und im Wesentlichen jedoch voneinander. Darin aber letztlich vom Herrn ihrer gemeinsamen Situation" (235).

Über die „Zeit-Fragen" spricht der dritte Teil („Resignation und Zukunftshoffnung" – „Heimat" – „Frieden"). Nicht der Umschlag von der Begeisterung der Neuzeit zur Technik-Feindschaft der Postmoderne, sondern ein neues Selbstverständnis der Technik und die Überwindung der „Mentalität gottgleicher Weltherrschaft und Natur-Umgestaltung" (245) werden befürwortet. Dabei sind Ethik und Sinnfrage zu unterscheiden, jedoch nicht zu trennen. Gegenüber Zukunftsresignation oder „ersehnter Befreiung von Leben und Dasein" im ursprünglichen Geist der Reinkarnationslehre bedeutet die christliche Hoffnung die Bejahung des geschöpflichen Daseins. In diesem Horizont kann auch die eschatologische Hoffnung auf eine absolute Zukunft bestehen. – Heimat, als „End-gültigkeit der auf dem Weg gewordenen Gestalt, des aus Sendung und Suche, aus Geschick und Abenteuer, in Tun und Erleiden erworbenen Namens" (275), ist der Inbegriff der horizontalen und vertikalen Lebens-Bedingungen

des menschlichen Geschöpfs. – Der Friedensbegriff wird in vierfachem Bezug erläutert: 1. in bezug auf die Hierarchie der Werte, 2. in bezug auf die seinsmäßige und lebensmäßige Ordnung des Einzelnen, 3. in bezug auf die Gemeinschaft, 4. in bezug auf das Ordnungsprinzip (religionsphilosophisch „das Heilige"). „Wenn voller Frieden end-gültige Ordnung bedeutet, dann gilt es zu sehen, daß geschaffene Freiheit in ihrem Miteinander von Wesen hingeordnet ist auf ihren Schöpfer" (301).

Im Schlußteil „Trinitarischer Sinn-Raum" („Ja zu Gott und zum Menschen" – „Einheits-Denken – Drei-Gespräch") verbinden sich die Grundlegung des ersten mit den Konkretionen der folgenden Teile. Die Kernüberlegung einer Rechtfertigung unbedingter Würde und Liebenswürdigkeit des bedingten Wesens Mensch wird wiederaufgenommen und zu einer grundlegenden Diskussion der Gesamtstruktur seinsmäßiger Dialogik geführt. Sp. betont, daß solche Rechtfertigung sich nur aus einem „unbedingten Gemeintsein" jedes Menschen durch „den unbedürftig freien Schöpfer" (307) ergeben kann. – Rahners Konzept einer Wesens-Einheit von Nächsten- und Gottesliebe läßt die Frage offen, wie genauerhin man sich die postulierte Einheit denken könne. Sp.s Vorschlag einer „konstruktiven Fortbestimmung" im Rückgriff auf Richard v. St. Victor geht von der „Struktur-Formel" (315) aus: „Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber der beiden, Wir-er-Miteins (als Öffnung ihres Gegenüber) und Wir-Du-Bezug (als Erfüllung dieses Miteins-seins – und diese Erfüllung bestätigt nun wieder ihr erstes Ich-Du)." Gott wie Mensch offenbaren sich nicht bloß mittels ihrer Gaben, sondern in der Gabe ihrer selbst, doch ohne sich in solcher Hingabe „aus-" und aufzugeben. Konkret bezogen auf die dialogische Gesamtstrukur: „man liebt keineswegs durch den anderen hindurch, weder durch Gott noch durch den Nächsten" (317). Dies behauptet keine Gleichrangigkeit der Partner des fundamentalen „Drei-Spieles". Gott bleibt „transzendentaler Grund und Abgrund des Bezugs" (ebd.); gerade im vorgängigen „Drei-Gespräch" seiner inneren Freiheits-Wirklichkeit begründet er jegliche Freigebigkeit menschlicher Beziehung. – Als Abschluß seiner (hier unvermeidlich viel zu summarisch angezeigten) konvergierenden Reflexionen über paradigmatische Wesens- und Zeitfragen unternimmt Sp. eine letzte Vertiefung seines durchgängigen Leitmotivs: zur (philosophisch begründeten) fundamentalen Option zwischen einem alle Differenzen aufhebenden Einheits-Denken und dem mit der Anerkennung der unzerstörbaren und freiheitsstiftenden Differenz der Person anhebenden Denken des *Mit*-Seins. Eine einvernehmende Auseinandersetzung mit Grund-Einsichten und Argumentationen des dialogischen Denkens (insbesondere bei Martin Buber und Emmanuel Levinas) führt zur Eröffnung einer nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch fruchtbaren Perspektive. Die von der dialogischen Philosophie in den Vordergund gestellte Kategorie der Kommunikation ist Voraussetzung der Verwirklichung nicht nur des Ich im Du, auch nicht bloß von Ich und Du, sondern ihres Wir mit dem Dritten. Die psychologische und anthropologische Ebene dieser Grundstruktur übersteigt Sp. in metaphysisch-theologischer Richtung, indem er das Analogie-Denken der Tradition („similitudo") auf „Entsprechung" hin vertieft und bereichert.

Sp. gehört zu den sowohl anspruchsvollen als auch mutigen Denkern, die auf eminente Weise die theologische Dimension der Philosophie in unserer Zeit nicht verkümmern lassen. In diesem Buch hat er erneut schöpferische Möglichkeiten des trinitarischen Denkens sichtbar gemacht und weitergeführt. Die Bedeutung der damit eröffneten Perspektiven geht in vielen Hinsichten über den bereicherten philosophischen Diskurs hinaus. Dabei sollte man nicht vergessen, daß in der unvergleichbaren Situation heutiger Begegnung der Weltreligionen eine der größten Herausforderungen, mit denen das Christentum besonders in Afrika und Asien (aber nicht nur dort) konfrontiert wird, gerade die Vermittlung des religiösen und theologischen Verständnisses der Lehre der Dreieinigkeit Gottes ist. Doch nicht bloß für diesen Zentralpunkt, sondern auch ob ihres Reichtums an philosophisch-anthropologischen wie metaphysisch-theologischen Konsequenzen verdient die hier erschlossene neue Ebene einer triadischen Dialogik alle Aufmerksamkeit. – Klassisches Denken stand in Gefahr – und vielleicht steht endliches Denken stets darin –, Verschiedenheit und Unterschiede abzuwerten. Diese mußten (und müssen?) sich dann gleichsam rechtlos und programma-

tisch revolutionär behaupten. Einen Höhepunkt solcher Programmatik stellt Hegels Konzept des Bösen als Ernst der Unterscheidung dar. Folgerichtig soll es ihm gemäß keineswegs nicht *geschehen*, sondern nur nicht *bleiben*. Was an privater wie politischer „Praxis" hiermit legitimiert werden kann, bedarf keiner Worte. – Demgegenüber haben die Dialogiker unseres Jahrhunderts einen kaum zu überschätzenden Denkschritt getan. Doch reicht die Thematisierung des Ich-Du-Bezugs noch nicht für ein adäquates Verstehen umfassender Gemeinschaft. Erst im *triadischen Mit* lassen sich offenbar „Freiheit und Bindung ... frei (miteinander) verbinden" (117): in Denken wie Leben. Unser Referat hat hoffentlich trotz seiner Kürze sehen lassen, wie diese Sicht auch für konkrete Probleme fruchtbare Lösungsschritte eröffnet. Sp. deutet nur an, was trotzdem nach wie vor die personale Blickeinstellung erschwert: unsere Orientierung am dualen Verstand (Subjekt–Objekt; Subjekt–Prädikat) wie an der zwei-einen Gegensatz-Struktur des organischen Lebens. – Dieser unabschaffbaren *condition humaine* kann man selbstverständlich auch nicht mit „postmodernem" Antirationalismus begegnen. Dessen Einheitsparolen sind nicht weniger dualistisch und freiheitszerstörend. – Sp. schließt seine Ausführungen: „Für Unterscheidung wird hier eingetreten, nicht aus Abgrenzungsbedürfnis oder weil es darum ginge, ‚Differenzen' als solche, ihrer selbst wegen, zu behaupten. Weshalb auch sollte Vielheit an sich höher stehen als Einheit? Das *eine Notwendige* ist tatsächlich ein Eins-sein; doch das Eins-sein Unterschiedener: während Vernunft dialektisch Widersprüche zur Identität führt und das Leben Gegensätze durch Verschmelzung fruchtbar macht, waltet im Raum von Freiheit und Person *Gemeinsamkeit* – damit, was bleibt (1 Kor 13, 13), trauende Liebe sei." N. Stroescu

Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung. Hrsg. von *Ernst Wilhelm Müller*. Freiburg/München: Karl Alber 1985. 791 S.

Zur Sozialgeschichte der Kindheit: Hrsg. von *Jochen Martin* und *August Nitschke*. Freiburg/München: Karl Alber 1986. 726 S.
Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bde. 3 und 4: Kindheit Jugend Familie I und II.

Aus dem Alber-Verlag ist die Reihe Orbis Academicus zu einem Begriff geworden. Während dort ein Autor eine Disziplin oder ein Sachproblem durch die Denkgeschichte verfolgt und die Lösungsvorschläge mit ausführlichen Zitaten vorstellt, werden in den Veröffentlichungen zur historischen Anthropologie Beiträge verschiedener Wissenschaftler zu einem Spektrum von Längsschnitten zusammengestellt. Nach zwei Bänden zur Medizin und Rechtstradition hat sich das Institut einem umfassenden Projekt „Kindheit Jugend Familie" zugewandt. Gewicht und Dringlichkeit der Fragestellung bedürfen keiner Begründung, ebensowenig die Notwendigkeit breiter und zuverlässiger Information angesichts der Wirksamkeit einseitiger und tendenzieller Darstellungen auf allen Stufen der „vulgarisation".

Um ein besonderes Spannungsgebiet zwischen biotischer Vorgegebenheit und kultureller Gestaltung geht es in Bd. I, wobei näherhin nicht bloß wie im Titel zwei, sondern drei Größen vermittelt werden: Reife, Legitimation zum Geschlechtsverkehr und Legitimation zur Zeugung. Hier ist „die Zahl der Gestaltungsmöglichkeiten, die in der Geschichte der Menschheit bis heute realisiert wurden, ... unendlich. Es konnte nur ein Bruchteil der Realisationen, die uns bekannt sind, dargestellt werden" (12), und auch dies nicht ganz nach einem Exemplar-Entwurf; z. T. war die Suche nach einem geeigneten Referenten erfolglos, so daß „manches wichtige Paradigma fehlt". (Erst recht fragmentarisch fällt selbstredend die jetzige Anzeige dieses Materialangebots aus.) Daß aber „dennoch ... ein zureichender Teil der Variationsbreite deutlich" werde, sei gleich mit dankbarer Zustimmung unterstrichen. – Nach einer biologischen Grundinformation zur sexuellen Reife und ihren Populationsverschiedenheiten aufgrund endogener wie exogener Faktoren *(A. Schumacher)* wird der Leser über Gattenwahl, Ehe und Nachkommenschaft im Alten Ägypten *(E. Feucht)*, in China *(G. Linck-Kesting)*, im Universum des vedischen Kultes *(D. Rosenast)* und im alten Babylon *(V. Wilcke)* unterrichtet. Biologische wie religiöse Vorstellungen, gesellschaftli-

che Wertungen und juristische Regelungen, Hochzeitszeremoniell, Behandlung von Ehebruch, Stellung der unehelichen Kinder werden vermittelt. – Weitere Kapitel gelten dem alten Griechenland *(R. Zoepffel)*, dem griechisch-römischen Altertum und frühen Christentum *(E. Eyben)* wie dem frühen Islam *(H. Motzki)*. Gegenwartsnäher sodann die umfangreichste Abhandlung des Buchs: Illegitimität in Europa *(M. Mitterauer)*, gefolgt von Berichten über Japan *(R. Herold)* von der Tokugawa- (1603–1867) bis zur Meiji-Zeit (1868–1912), das gerontokratische System der australischen Ureinwohner *(P. Drechsel)*, schließlich die Yanoama, ein Indianervolk im Grenzgebiet zwischen Venezuela und Brasilien *(O. Zerries)*. An die Beiträge schließen sich teilweise Literaturverzeichnisse unterschiedlicher Ausführlichkeit; vor der Information über die Autoren erschließt den Band ein detailliertes Personen- und Sachregister, in das jedoch die Autoren aus den Fußnoten nicht aufgenommen worden sind.

Im Unterschied zu Bd. I (11–15) haben die Herausgeber von Bd. II eine ausführliche Einleitung geschrieben (11–32), die Querverbindungen zieht und damit vor allem Akzente in der Diskussion setzen will, nämlich besonders gegen die verbreiteten Thesen von Badinter, Shorter, Rutschky, Eltern-, näher: Mutterliebe sei eine sehr junge Errungenschaft. In der Tat stellen sich die Dinge vor dem Hintergrund des hier Vermittelten weniger einfach dar. Am Schluß steht – zum Thema Sozialisation – die Frage, ob vielleicht Kinder und Jugendliche in Phantasie wie Handeln auf Veränderungen früher reagieren, so daß Erwachsene von ihnen zu lernen hätten. – *O. F. Raum* handelt über die Sozialgeschichte des Kindes in Ost- und Südafrika, *G. Linck* über die chinesische Kaiserzeit, *H. Hara* und *M. Minigawa* über japanische Kindheit seit 1600 (eine Zeittafel wie im vorherigen Beitrag wäre hilfreich gewesen), *W. F. Menski* über Sozialisation bei den Hindus. Danach erst folgen Ägypten *(E. Feucht)*, griechische *(M. Deißmann-Merten)* und römische *(E. Eyben)* Antike sowie das antike Judentum *(G. Mayer)*. – Vier Beiträge befassen sich mit dem Mittelalter, je einer in der Weise der bisherigen Gesamtskizzen: *H. Motzki* für den Islam, *K. Arnold* für das christliche Europa; die beiden anderen spezieller: *A. Nitschke* glaubt anhand der spärlichen Berichte einen Wandel von Bezugsweisen und Raumvorstellungen herausarbeiten zu können (bis zum 7. Jh. Angleichung an Vorbilder, 8.–11. Jh. Ausrichtung auf Orte in der Umgebung, 11. u. 12. Jh. standestypische Bewegungen [obere Stände: Aufrichtung des Körpers – bei Kampfspielen], 15. Jh. Bewegung von Ort zu Ort, mit Einbeziehung anderer [z. B. wirft H. v. Weinsberg Hausfenster ein, um die Leute auf die Straße laufen zu sehen]); *R. Sprandel* behandelt die Diskriminierung des unehelichen Kindes (eine Ergänzung zu Mitterauer in Bd. I). – Die restlichen Kapitel nehmen den Wandel vom 18. bis zum 20. Jh. in den Blick; zunächst, schon in der Einführung bestritten, *E. Shorter*, mit in der Tat eigenartiger Mischung von „humanitärem" Zynismus und Aufklärungsnaivität (muß es wirklich unbewußter Mord sein, wenn ländliche Eltern an überkommenen Bräuchen der Volksmedizin festhalten, statt den ausgebildeten Ärzten zu folgen? Man vergleiche mit solchen Konstrukten einen hier nicht genannten Kämpfer für die Ärzte gegen „Kurpfuscher" und Aberglauben, der aber seine Bauern kennt: Jeremias Gotthelf, Anne Bäbi Jowäger); sodann, mit auf Zahlenmaterial und zeitgenössische Berichte gestütztem Widerspruch, *I. Hardach-Pinske* (549f wird Kants Feststellung zitiert, daß beim unehelichen Kind seine Vernichtung ignoriert werden könne, was ebenso ein eigenes Licht auf seinen „kategorischen Imperativ" wirft wie seine berüchtigte Ehe-Definition). *Nitschke* setzt seine Raumerfahrungs-Beobachtungen für den weiteren Zeitraum fort (bis zur Rhythmusbewegung unserer Zeit, in der Jugendliche neuartige Körpererfahrungen suchen, die dann die Erwachsenen übernehmen). *R. Spree* untersucht Sozialisationsnormen in ärztlichen Ratgebern zur Säuglings- und Kleinkinderpflege, *U. Herrmann* die Pädagogisierung des Kinder- und Jugendlebens (gerade auch in der Freizeit). Zum Schluß nochmals ein Längsschnitt, *E. Seidler* referiert drei Modelle medizinischer Anthropologie des Kindesalters, von der Überlebenskunst über die aufklärungsbestimmte physische Erziehung zur modernen „Aspektwissenschaft" mit dem Desiderat integrierter Forschung als eines vierten Modells.

Es kann nicht Sinn dieses Hinweises sein, Einzelfragen herauszuheben und zu diskutieren (hingewiesen sei im Blick auf die Diskussion um den § 218 [und diskussions-

verabschiedende Tätlichkeiten gegen Verteidiger der Wehrlosesten] auf das Stichwort Fötenbestattung). Ausstattung und Erschließung entsprechen Bd. I; angekündigt in zwei Teilbänden ist als Teil III: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann. – Auf Daten aus zeitlicher wie räumlicher Ferne bezieht sich die Diskussion um Kindheit, Jugend, Familie ja schon immer, doch nicht selten recht einzelhaft, subjektiv, sei es in subjektiver Mytheninterpretation (Matriarchat), sei es in eigenwilliger Deutung bei eigener Feldforschung *(M. Mead!)*. Darum verdient das Materialangebot dieses Projekts allen Dank, sowenig es seinerseits, wie gesagt, allumfassend sein kann. Es nötigt mindestens zur Aufgabe einfacher Antworten, ermöglicht angemessenere Fragestellungen und gibt wohl auch Anstöße und Hinweise in die Richtung weiterer Forschungs- und Lösebemühung. J. Splett

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme.* Grundriß einer allgemeinen Theorie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 666), Frankfurt: Suhrkamp ²1987. 675 S.

Als N. Luhmann, der zu den international einflußreichsten deutschen Sozialtheoretikern zählt, 1984 das vorliegende Werk der Öffentlichkeit vorstellte, brachte er damit eine fast zwanzigjährige Arbeit auf dem Feld soziologischer Grundlagenforschung zu einem vorläufigen Abschluß. Kontinuitäten sind noch erkennbar zu seiner frühen Arbeit „Zweckbegriff und Systemrationalität" (Tübingen 1968). Ausgangspunkt jener Untersuchung über die Funktion der Zwecksetzung in gesellschaftlichen Handlungseinheiten ist die Frage nach dem Umweltbezug sozialer Gebilde, die verknüpft wird mit der Frage nach der Funktion von sozialen Systemen überhaupt. Diese haben angesichts einer überaus ereignisreichen und im ganzen unbeherrschbaren Umwelt ein weniger komplexes Ordnungs- und Beziehungsgefüge aufrechtzuerhalten, innerhalb dessen erst sinnvolle Interaktion und Kommunikation möglich wird. Die hierbei eingesetzten Strukturen, Prozesse und Zweckorientierungen sind nichts anderes als Regeln der Erlebnisverarbeitung bzw. Strategien der bewußten Erfassung und erfolgreichen Vereinfachung komplexer Weltzustände. Die Rationalität der Organisation eines Systems bemißt sich nach seiner Fähigkeit zur effizienten Komplexitätsreduktion, zur schnellen Anpassung an Veränderungen in der Außenwelt und zur Vernetzung der in seinen Teilsystemen erbrachten Leistungen. – Die in den Folgejahren veröffentlichten Aufsatzsammlungen „Soziologische Aufklärung" (Opladen 1970/1975/1981) enthalten Einzelstudien zur Grundlegung und Konkretisierung einer funktionalen Systemtheorie der Gesellschaft. Bd. 1 bietet anhand ihrer methodischen Leitprinzipien und Grundbegriffe eine Einführung in L.s von T. Parsons beeinflußte funktional-strukturelle Theorie sozialer Systeme. In diesem Kontext begegnet der Ansatz L.s als sozialtheoretische Antwort auf eine traditionell philosophische Frage: die sinnhafte Orientierung menschlicher Existenz in Geschichte und Gesellschaft. Nach der Auflösung religiös-metaphysischer Weltbilder und eines teleologischen Geschichtsverständnisses kann in der Moderne dieser „Sinn" nicht mehr durch die Berufung auf bestimmte Werte und Normen gesichert werden. Sinnvoll ist es lediglich, überhaupt eine Ordnung in die Bezüge zu einer überkomplexen Umwelt zu bringen. Diese Funktion wird von sozialen Systemen erfüllt, die Inseln geringerer Komplexität innerhalb einer risikoreichen und chaotischen Welt bilden. Indem diese sich auf bestimmte Merkmale ihrer Umwelt einstellen und dafür spezifische Reaktions- und Verarbeitungsweisen entwickeln, entsteht erst die Möglichkeit, zumindest einen überlebenswichtigen Bereich der Wirklichkeit beherrschen zu können. Damit schaffen sie die Voraussetzung, daß die Vollzüge von Individuen und Gruppen Orientierung und Stabilität finden. Bd. 2 dokumentiert L.s Bemühungen, den Begriff der Gesellschaft, des sozialen Ganzen, nicht nur gegen Individuen abzugrenzen, sondern zusätzlich gegen andere Typen gesellschaftlicher Systeme (z. B. Organisationen). Er bringt ferner eine Anwendung des funktionalen Ansatzes auf die Themen: gesellschaftliche Evolution, Kommunikationsmedien, funktionale Differenzierung. Bd. 3 ist gegliedert in Studien zur allgemeinen Theorie sozialer Systeme, zur Theorie gesellschaftlicher Teilsysteme (u. a. Politik, Wirtschaft, Kunst) und zur Organisationstheorie. – In dem nun in zweiter Auflage vorliegenden Buch „Soziale Systeme" markiert L.

bewußt Diskontinuitäten zur bisherigen Geschichte seiner Disziplin. Mit dem Anspruch, die soziologische Theoriebildung auf einer veränderten systemtheoretischen Grundlage neu zu konzipieren, leitet er einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel ein (15–29). Hatte die frühe Systemtheorie noch mit den Kategorien „Teil und Ganzes" gearbeitet, war man im Gefolge der Arbeiten von L. v. Bertalanffy zu der Vorstellung übergegangen, daß sich Systeme durch ihren Umweltbezug konstituieren, und konnte T. Parsons den Prozeß der funktionalen Differenzierung als zentrales Antriebsmoment der sozialen Evolution auszeichnen, sucht L. diese Ansätze in eine „Theorie selbstreferentieller Systeme" zu transformieren: Da ein soziales System in einer komplexen Welt und aus kontingenten Strukturen besteht, gibt es keine Gewißheit über seinen Fortbestand. Handlungen, die ein System konstituieren, können ebenfalls keine Dauer haben, sondern müssen durch das System unaufhörlich selbst reproduziert werden. L. führt hier den Begriff der „Autopoiesis" ein und bezieht ihn auf den Vorgang, daß Systeme alle elementaren Einheiten, aus denen sie bestehen, durch ein Netzwerk eben dieser Elemente reproduzieren und sich dadurch von einer Umwelt abgrenzen. Die nähere Bedingung seiner Selbsterhaltung ist, daß es die Differenz zwischen System und Umwelt zur Bezugsgröße seiner Selbstreproduktion macht. Systeme müssen diese Differenz intern auf sich selbst anwenden und als Prinzip der Konstitution ihrer Elemente, Grundvollzüge und Funktionen handhaben. Darin besteht ihre „Selbstreferenz". Im Zentrum der folgenden Kapitel u. a. über die Begriffe „System und Funktion" (30–91), „Sinn" (92–147), „Kommunikation und Handlung" (191–241), „System und Umwelt" (242–285), „Struktur und Zeit" (377–487) vollzieht sich dieser Paradigmenwechsel vornehmlich anhand einer Verabschiedung „alteuropäischer" Denkfiguren; vor allem die Bewußtseinsphilosophie (von Descartes über Kant bis Husserl) mit ihren Grundbegriffen und Fragestellungen soll systemtheoretisch beerbt und zugleich in ihrer Problemlösungskapazität überboten werden. In der Bewußtseinsphilosophie haben Welt- und Selbsterkenntnis des Individuums das Bezugsproblem wissenschaftlicher Theoriebildung abgegeben. Die Systemtheorie L.s bricht mit diesem Ausgangspunkt und hat daher keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstbezüglichen Systems und statuiert, daß jede Einheit, die in dem System vorkommt, durch dieses System selbst konstituiert wird und nicht aus dessen Umwelt bezogen werden kann. Diese Umstellung auf das Systemparadigma hat eine weitreichende Entwertung des ontologischen Bezugsrahmens der abendländischen Denktradition zur Folge. Das einzig Unhintergehbare ist nun die vom System aufrechterhaltene Differenz zur Umwelt. H.-J. Höhn

Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Hrsg. *Hans Haferkamp / Michael Schmid* (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 667), Frankfurt: Suhrkamp 1987. 327 S.

N. Luhmanns bisheriges Hauptwerk „Soziale Systeme" (Frankfurt 1984) hat seit seinem Erscheinen eine Fülle von Reaktionen ausgelöst. Viele Kommentare und Rezensionen sind deutlich geprägt von der Schwierigkeit, auf ein derart komplexes und auf hohem Abstraktionsniveau geschriebenes Buch angemessen einzugehen. Der inzwischen eingetretene zeitliche Abstand erleichtert es, in eine intensive Auseinandersetzung mit seinen Kernthesen einzutreten und eine erste Bilanz seiner soziologischen und philosophischen Reizwirkung zu ziehen. Dieser Aufgabe stellt sich der vorliegende Band mit teils kritischen, teils affirmativen Stellungnahmen. *M. Schmid* nimmt eine Standortbestimmung der Theorie autopoietischer Systeme vor, skizziert die Vorteile dieses Konzepts, spricht aber auch die Defizite der Luhmannschen Version (z. B. empirische Überprüfbarkeit) an (25–50). *H. Haferkamp* bestreitet, daß L. zu Recht behaupten kann, mit seinem Ansatz allein den Anspruch auf universale Gültigkeit einzulösen, und weist auf die Erklärungskompetenz eines handlungstheoretischen Zugangs zum Sozialen hin (51–88). *G. Teubner* und *J. Berger* sondieren die heuristische Kraft und Tragweite der Kategorie „Autopoiesis" (89–152). *A. Hahn* und *G. Lohmann* formulieren Einwände gegen die Begrenzungen und Einschränkungen, die L. der Verwendung des Sinnbegriffs auferlegt (155–184). *M. Miller* thematisiert die Möglichkeit

und Problematik kollektiv verbindlicher Erfahrungen von und in sozialen Systemen und diskutiert die Chance, auf Kommunikation finalisierte gesellschaftliche Verhältnisse als einen kollektiven Reflexionsprozeß zu strukturieren (187–211). *H.-J. Giegel* greift die Frage nach einer adäquaten Zuordnung von Individuum und Gesellschaft, von psychischen und sozialen Systemen auf (212–244). *H. Willke* und *K. O. Hondrich* behandeln das Thema „strukturelle Differenzierung" (247–303), bevor *N. Luhmann* eine kurze Replik auf die ihm geltenden Anfragen gibt und noch einmal die Kategorie der Autopoiesis erläutert (307–324). – Der besondere Wert dieses Diskussionsbandes besteht darin, daß die Autoren, von unterschiedlichen soziologischen Basistheorien (Handlungs-, Verhaltens-, Strukturtheorie) herkommend, die Auseinandersetzung mit L. aufnehmen. Dem vorurteilsfreien Leser wird dabei deutlich, wie korrekturfähig und -bedürftig jeder Ansatz bleibt. Jeder muß Elemente des jeweils konkurrierenden Konzeptes in Anspruch nehmen, sollen die jeweiligen methodischen Verengungen und perspektivischen Verzerrungen einer für sich genommenen Theorie überwunden und die in ihr steckenden Erkenntnisgewinne erhalten bleiben. H.-J. Höhn

Dolch, Heimo, *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie.* Gesammelte Aufsätze. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1986. X/434 S.

Am 2.4.1984 starb Dolch, der sein Physikstudium mit einer Dissertation bei W. Heisenberg abschloß und sich danach dem Studium der Theologie zuwandte, worin er 1951 promovierte und sich 1954 habilitierte. Bis 1963 war er Professor für katholische Weltanschauung an der Universität Göttingen, anschließend bis zu seiner Emeritierung 1977 Ordinarius für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Bekannt ist er auch geworden als Mitbegründer und langjähriger Direktor des Instituts für Interdisziplinäre Forschungen der Görres-Gesellschaft. – Die vorliegenden 25 Aufsätze geben einen Überblick über das Lebenswerk dieses Naturwissenschaftlers und Theologen und wurden noch kurz vor seinem Tod von ihm selber zusammengestellt, dann aber erst 1986 von dem heutigen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Bonn, Hans Waldenfels SJ, mit einem Nachwort versehen und herausgegeben. Dabei wurde die von D. beabsichtigte chronologische Anordnung der Aufsätze zugunsten einer thematischen Gruppierung in „fünf Blöcke" (43) aufgegeben: I. Erkenntnisprozesse, II. Geheimnis der Schöpfung, III. Zeitanalysen, IV. Disput um Teilhard de Chardin, V. Fundamentaltheologische Perspektiven. Die einzelnen Aufsätze sind in verschiedenen Zeitschriften, Festschriften, Sammelwerken und in einem eigenen Büchlein (Der Glaube Teilhards de Chardin) erschienen und umfassen den Zeitraum von 1956 bis 1984. In den oben genannten „fünf Themenstellungen" (423) werden die Anliegen des Forschens und Lehrens D.s deutlich. Kap. I. „Erkenntnisprozesse" umfaßt die Aufsätze 1) Ein neues Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft (3–15), 2) Über stille Voraussetzungen in der naturwissenschaftlichen Forschung (17–35), 3) Zur Begründung der naturwissenschaftlichen Induktion (37–47), 4) Verzicht auf Metaphysik als Metaphysik des Verzichts (49–72) und 5) Glaube und Wissen. Grundsätzliche Überlegungen (73–88). Es geht hier um die Art und Weise, wie Wissen erworben wird. Die Naturwissenschaften sagen: durch Beobachtung und Experiment, also machbares Wissen. Die Theologie sagt: Wissen kann auch geschenkt werden (in der Offenbarung). Dieser Unterschied wird auch im II. Block „Geheimnis der Schöpfung" deutlich. Er umfaßt die Artikel 1) Der brennende Dornbusch. Vom Geheimnis der Schöpfung (91–105), 2) Der Ursprung des Lebens und der Welt in philosophischer Sicht (107–127), 3) Der Ursprung der Welt und des Menschen im Lichte des Glaubens (129–154), 4) Die Naturwissenschaft und die letzten Dinge (155–164), 5) Zukunftsvision und Parusie (165–177). An diesem Kapitel wird auch deutlich, wie schwierig es ist, eine Aufsatzsammlung mit den unterschiedlichsten Themen zu gliedern. Der zuletzt genannte Beitrag „Zukunftsvision ..." könnte genausogut in das Kapitel über Teilhard gestellt werden, da er fast gänzlich die Gedankengänge des bekannten französischen Jesuiten aufgreift. In das Kapitel III. „Zeitanalysen" werden fol-

gende vier Artikel eingeordnet: 1) Zur 400jährigen Wiederkehr des Geburtstags Galileo Galileis. Eine theologische Besinnung (181–191), 2) Über die Notwendigkeit des Dialogs (193–198), 3) Orthodoxie und Entwicklung. Der Bilderstreit im Osten und im Westen (199–214), 4) Eine zweite kopernikanische Wende? Eine Erwägung zur gegenwärtigen Situation (215–229). Auch hier zweifelt der Rez., ob die Zusammenstellung solch disparater Aufsätze – der letzte handelt vom Bericht des Club of Rome und der Stellungnahmen des Menschen dazu, der zweite über Galileis Kontroverse – unter einem so allgemeinen Stichwort wie „Zeitanalysen" viel Sinn hat. – Das IV. Kapitel „Disput um Teilhard de Chardin" (233–317) mit 6 Beiträgen ist vom Inhalt her nicht sehr befriedigend. Nach A. Gläßers fundamentalem Werk „Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin" (1969) und den hervorragenden Artikeln von A. Haas SJ in dessen zweibändigem Teilhard-de-Chardin-Lexikon (1971) sind in den hier zusammengestellten Aufsätzen von D. höchstens einige interessante Teilaspekte über Teilhard zu finden. Die einzige Ausnahme macht der letzte Aufsatz „Teilhard de Chardin immer noch im Disput?", der 1983 veröffentlicht wurde und die Rezeptionsgeschichte des Werkes bis in die Jetztzeit kurz schildert. Im letzten Kapitel V. „Fundamentaltheologische Perspektiven" (331–417) finden sich zwei bemerkenswerte Aufsätze: „Über die Notwendigkeit des interdisziplinären Dialogs für die Theologie" (359–371) und „Die Gottesfrage heute in naturwissenschaftlicher Sicht" (373–407). Hier wird aufgezeigt, wie eine Reihe von Naturwissenschaftlern heute in verschiedener Weise um die Gottesfrage ringt. Doch es gibt leider zu wenige Philosophen und Theologen, die sich mit Sachkenntnis in einen echten Dialog mit den Naturwissenschaftlern und ihren Fragestellungen einlassen. Vf., das zeigt diese Aufsatzsammlung deutlich, hat sich mit aller Behutsamkeit und intellektuellen Redlichkeit diesem Dialog gestellt, auch wenn heute rückblickend manches anders und schärfer formuliert werden müßte. R. Koltermann S. J.

Sattler, Rolf, *Biophilosophy.* Analytic and Holistic Perspectives. Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo. Springer 1986. XVI/284 S.

Dieses Buch soll eine Einführung in die Biophilosophie sein und wendet sich an die Biologiestudenten, an die praktizierenden Biologen und gebildete Laien (VII). Es wurde während eines Sabbatjahres von dem Professor für vergleichende Pflanzenmorphologie an der McGill-Universität in Montreal/Kanada geschrieben. Man ist als Biologe und Naturphilosoph gespannt, was aus dem Anliegen einer Biophilosophie gemacht wird. Die Literatur umfaßt ungefähr 500 Titel, von denen wohl kaum der größte Teil gelesen sein kann. Allerdings wird oft auf die verschiedenen Titel im Text verwiesen und auch daraus zitiert.

Das Buch hat 10 unterschiedlich lange und gewichtige Kapitel, von denen jedes mit einem Summary abgeschlossen wird. Im 1. „Theories and Hypotheses" (9–44) werden mehr wissenschaftstheoretische Grundlagen behandelt, besonders die Prüfung der drei Postulate: Sind Hypothesen beweisbar, falsifizierbar oder nur zu bestätigen. Der Autor entscheidet sich für das letztere und geht damit über Popper hinaus, der nur annimmt, daß man Hypothesen falsifizieren könne. Im 2. Kap. „Laws, Explanation, Prediction, and Understanding" werden diese Begriffe in ihrer Bedeutung untersucht und nach Möglichkeit definiert. Dasselbe gilt für das 3. Kap. „Facts" (61–71), worunter Einzelsätze verstanden werden, und für das 4. Kap. „Concepts and Classification" (73–100). Die so erarbeiteten Begriffe und Definitionen werden dann im 5. Kap. „Comparative Plant Morphology: A Biophilosophical Case Study" auf Fragen der vergleichenden Pflanzenmorphologie angewandt (101–124). Der Verf. schlug 1971 statt der üblichen morphologischen Einteilung in Wurzeln, Stamm und Blätter vor, Haare als vierte Kategorie hinzunehmen. Zwischen diesen Begriffen gäbe es gleitende Übergänge und die einzelnen Teile seien lokal an den Pflanzen unterschiedlich angeordnet (105 f).

Die nächsten Kapitel beschäftigen sich mit Problemen der Philosophie des Lebens von allgemeiner Natur. Kap. 6 „Causality, Determinism, and Free Will" (125–148) stellt der naiven linearen Kausalität das Konzept der vernetzten Ursächlichkeit gegenüber und wendet sich gegen die Ableitung des freien Willens aus der quantenmechanischen Unbestimmtheitsrelation. In Kap. 7 „Teleology" unterscheidet der Verf.

zwischen Zielgerichtetheit (goal-directedness) und Ziel-Absicht (goal-intendedness) und hebt davon noch den Begriff der Teleonomie ab. In den abschließenden Kapiteln 8. „Evolution and Change" (181–209), 9. „What is Life?" (211–239) und 10. „World Hypotheses (World Views) and Truth" wendet sich der Verf. den großen biophilosophischen Themen zu und versucht im letzten Kapitel die Schlußfolgerung daraus zu ziehen. Besonders in diesen Kapiteln, aber auch schon davor kommt eine eigenartige Grundeinstellung des Verf. deutlich zutage: ein auf den Zen-Buddhismus und den Taoismus sich stützende Mystik und Gesamtschau der Dinge. Spätestens hier fragt man sich, was das noch mit Philosophie zu tun hat, der rationalen Erfassung und Reflexion der Wirklichkeit. So legt man das Buch doch eher enttäuscht zur Seite, weil es nicht die an eine Biophilosophie gestellten Erwartungen erfüllt hat. Auch der Biologiestudent kann wegen der Fülle des Materials und der Ansichten wohl ebenso nicht den Einstieg in philosophische Voraussetzungen und Grundlagen seines Faches finden. Schade. Eine verpaßte Chance. R. Koltermann S. J.

4. Praktische Philosophie

Ebeling, Hans, *Vernunft und Widerstand.* Die beiden Grundlagen der Moral. Freiburg/München: Alber 1986. 262 S.

Jede normative Ethik ist dadurch definiert, daß es ihr um die vernunftorientierte Gestaltung geschichtlich und gesellschaftlich kontingenter Verhältnisse geht. Nicht selten gewinnt aber das Kontingente die Macht eines „normativen Faktums", die sich gegenüber der faktischen Kraft des Vernünftigen als ungleich stärker erweist. Die Ethik steht dann vor der Aufgabe, ihre Handlungsregulative derart zu bestimmen, daß rationales Entscheiden und Handeln ihnen auch dort noch folgen kann, wo die Macht des Faktischen, die Herrschaft von Willkür und Gewalt, die Diktatur der Gewissenlosigkeit, das Potential der ethischen Vernunft zu übersteigen drohen. E. s Anliegen ist vor diesem Hintergrund die Bestimmung dessen, worauf die Moral stets angewiesen bleibt: auf den vernunftgemäßen Widerstand gegen alle Formen des Unverstandes. In kritischer Auseinandersetzung mit den sprachpragmatischen Studien von K.-O. Apel und J. Habermas zur Begründung einer Diskursethik und im Rückgriff auf Heideggers Existentialanalytik legt E. eine Theorie des ethischen Diskurses vor, die besonders auf dessen prae-, non- und metadiskursive Aspekte abhebt. Er hält dazu die Erweiterung der Sprachpragmatik zu einer Existentialpragmatik für notwendig, da die „eigentliche Handlungsperspektive der Vernunft ... nur im Rückgang auf die existentiale Verfassung der Vernunft, unter strikter Bewahrung ihrer sprachpragmatischen Verfassung und in Anerkennung des eigentlich ‚fundierenden' bewußten Seins" (16) zugänglich sei. Die Identifizierung dieser Konstitutions- und Vollzugsbedingungen ethischer Rationalität beginnt mit einer Sondierung der Defizite und Bruchstellen der Diskursethik (19–141): Sie hat dem existentialen „Anderen" der Vernunft in der Diskussion über die Bedingungen und Verfahren der Herleitung und Rechtfertigung moralischer Normen nur einen untergeordneten Stellenwert beigemessen. Ungelöst ist dabei vor allem das grundsätzliche Problem geblieben, ob und wie man als Vernünftiger auf rational begründbare und ethisch gerechtfertigte Weise mit dem Vernunftwidrigen und den Unvernünftigen umgehen soll. Durchaus „vernünftig" wäre es, unvernünftig Gewordene oder Gebliebene von der Beteiligung an den Vorgängen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung auszuschließen. Denn der Ausschluß der Unvernunft und ihrer Träger ist geradezu die Grundbedingung für einen gelingenden rationalen Diskurs. Logisch zwingend ergibt sich für solche Veranstaltungen lediglich die Identifikation der Vernünftigen mit (zumindest potentiell) Vernünftigen. Denn Argumentieren bedeutet: „Aberkennung der Bedeutung jedes anderen Existenzsubjekts als desjenigen, das in ein Vernunftsubjekt überführt ist ... [damit ist gemeint], daß unter Argumentierenden nur zählt, was von Argumentierenden vorgetragen, verteidigt und angenommen werden kann. Sonach: daß der Nicht-Argumentierende nicht zählt, daß der

Unvernünftige eliminiert ist" (196). Die Diskursethik macht damit die Anerkennung von Personen abhängig von ihrer Fähigkeit, zu argumentieren. Humanität aber verlangt Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumentationskompetenz. Der letzte Prüfstein für die Moralität der Vernünftigen ist darum ihr Verhältnis zu den ihnen Unterlegenen und ihnen Widerstehenden. Vor der Vernunft bestimmen sich Unterlegenheit und Widerstand am nachdrücklichsten durch ein Zuwenig an Vernünftigkeit auf seiten der schicksalhaft unmündig Gebliebenen und durch ein Zuviel an zynischer Frigidität gegenüber dem Schicksal der Machtlosen auf seiten jener, die zur Aufrechterhaltung ihrer Willkür die Mittel der Vernunft einsetzen. Will die Diskursethik nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Vernunftlosen anhalten. Will sie nicht folgen- und wirkungslos bleiben, hat sie die Entmachtung der Unvernünftigen zu betreiben. Die „Selbigsetzung" der Vernünftigen mit den Vernunftlosen kann nach E. nur in einer vor-vernünftigen Gemeinsamkeit ihren Rechtsgrund haben; gleichwohl verbietet die Vernunft ihnen jede Identifikation mit den Vernunftlosen als solchen. In der Frage nach einer gerechten Verteilung der Ansprüche und Bedürfnisse sprachunfähiger Wesen verfängt sich der Diskurs im Widerstreit zwischen Rationalität und Humanität. Er ist nur lösbar, wenn auf eine unterhalb der Sprache liegende Übereinstimmung und Gleichheit von Sprechern und Nichtsprechern rekurriert werden kann. Das Apriori der „idealen Kommunikations- bzw. Argumentationsgemeinschaft" muß darum durch das Apriori einer „Identifikationsgemeinschaft" überboten werden (185–204). Uneingeschränkt ethisch auszeichenbar ist der Diskurs nämlich erst durch die Anerkennung der Unvernünftigen als Personen, was allerdings keine Forderung der Rationalität, sondern der Moralität darstellt. Die Ablehnung einer solchen Identifikation der Vernünftigen mit den Vernunftlosen nähme den Postulaten der Sittlichkeit, Gerechtigkeit und universellen Solidarität die Möglichkeit der ethischen Letztbegründung und kontrafaktischen Verwirklichung. Aber noch ein anderer Grund zwingt zur „Transzendierung" der Diskursrationalität: Eine Ethik der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft muß ebenso mit der Endlichkeit der Vernünftigen rechnen wie dem ins Unendliche weisenden Progressus der Vernunft Rechnung tragen. Demnach ist die Realisierung einer stets nur (kontrafaktisch) unterstellten unbegrenzten Diskursgemeinschaft zu keinem Zeitpunkt der Geschichte möglich bzw. zur Annäherung an diese ethische Vorgabe ein „unendlicher Progressus" und als dessen Voraussetzung eine unendliche Dauer menschlicher Existenz erforderlich. Das Dilemma der Diskursethik besteht in diesem Fall darin, daß sie nicht über die Mittel verfügt, den Widerstreit zwischen dem logischen Apriori der Moralität und dem existentialen Apriori der Mortalität von Vernunftsubjekten aufzuheben. Grundsätzlich ist es auf der Geltungsbasis diskursiver Vernunft allein nicht möglich, eine diese Aporie überwindende ebenso rationale wie existentiell vollziehbare Strategie zu entwerfen. Sämtliche Ansätze greifen auf dieser Basis solange zu kurz, „wie die Vernunft bloß abstrahiert ist davon, diejenige Sterblicher zu sein. Gerade die Abstraktion qua Ab-Setzung von der Sterblichkeit führt lediglich zur Unterbestimmung der Vernünftigkeit" (193). Sittlich gut ist ein Handeln erst, wenn es Endliche als nicht bloß Endliche anerkennt, das aber verlangt ebenso kontrafaktisch darauf zu setzen, daß nicht Mortalität, sondern Moralität der Maßstab der Vernunft ist, wie faktisch darauf zu bestehen, daß die Mortalität bekämpft werden muß. Wie man sich zu dem Tod des einzelnen wie zu dem möglichen Ende der menschlichen Gattung stellt, bleibt der eigentliche Probierstein für einen sittlich guten Lebensentwurf. Die Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen müßte nach E. dabei in irgendeiner Form zu absorbieren oder aufzuheben sein, um den endlichen anderen nicht bloß als Sterblichen, Vergänglichen und darum letztlich Nichtigen anerkennen zu können. Als eine Form des rationalen Widerstandes gegen den Ausschluß endlicher, weil vergangener Vernünftiger aus der universalen Kommunikationsgemeinschaft erscheint die „Erinnerung" an ihren Einsatz für den Fortschritt der Vernunft. Allerdings führt diese „anamnetische Solidarität" (202–204) keineswegs aus den angesprochenen Aporien heraus. Der Logik des praktischen Diskurses mag dadurch Genüge geschehen, daß kontrafaktisch die vergangenen Generationen in den Kreis derer einbezogen werden, ohne deren potentielle Zustimmung ein Anspruch auf Gerechtigkeit nicht einzulösen ist. Aber die post-

hum eingeholte Zustimmung der Opfer bleibt abstrakt, weil einer solchen Ethik, die vergangene Klagen allenfalls übertönen kann, die Kraft zur Erlösung und zur Versöhnung fehlt. Ebenso bleibt es im Konzept einer Existentialpragmatik, der es um die widerständige Identifikation Sterblicher und Vernünftiger geht, dabei: Im Kampf gegen die Mortalität wie in der Verfolgung der Moralität setzt der Tod das Limit des Erreichbaren. Dieses Limit kann nur so weit ausgedehnt werden, wie es gelingt, die Sterblichkeit zu absorbieren. Es gilt darum, dem Tod zu begegnen und ihm, soweit er am Ende der Moderne machbar geworden ist, in jeder Weise und mit allen Mitteln seine Machbarkeit zu nehmen. Ein höheres Maß an Absorption läßt sich zwar ethisch fordern, aber von der Vernunft allein nicht leisten. Sie hält lediglich das Bewußtsein vom Ungenügen der jeweils hinausgeschobenen Todesgrenze wach. H.-J. Höhn

Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. Festgabe für Johann Mader zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Helmuth Vetter, Günther Pöltner, Peter Kampits.* Wien: Wiener Universitätsverlag 1987. 225 S.

Für Johann Mader, Ordinarius am Institut für Philosophie der Universität Wien, wurden Beiträge von Schülern und Freunden als Festschrift zum 60. Geburtstag herausgegeben. Die Texte stehen unter dem Generalthema „Verantwortung". Wie vielfältig sich dieses Problem stellen und bearbeiten läßt, zeigen diese Abhandlungen, die insgesamt gesehen mehr experimentell Denkimpulse vermitteln als schon fertige Antworten liefern wollen. *M. Benedikt* stellt exemplarisch an einzelnen Schriften von Leibniz, Kant und Scheler in dicht skizzierten Grundzügen einen Versuch vor, die Dialektik zu eruieren, wie sie für die spezifisch neuzeitliche Lösung der gesellschaftlichen Identitätsfindung des einzelnen typisch ist. Seine Ausgangsthese: In allem Wir-sagen geschieht Inklusion („ich und du zusammen") und Exklusion („wir – und nicht ihr") in noch nicht erforschter Verschränkung. Für das inhaltsleer gewordene „Wir" neuzeitlicher Philosoph(i)en steht Schelers Schopenhauer-Zitat, nach dem der Philosoph wie ein Wegweiser ist: er weist nur den Weg, gehen sollen ihn andere. *R. Berlinger* legt „Die Urfrage der Metaphysik", die Frage „Warum" in ihren Fundamenten frei. Auf das Ganze der Welt gehend, begreift sie den Fragenden, sich selbst und ihren eigenen Grund je in die Frage mit ein und enthüllt sich so als die unerschöpfliche und doch unausweichliche Seinsfrage selbst: Warum ist überhaupt etwas? *W. Dupré* reflektiert die Bedingungen, in die der kategorische Imperativ eingebettet ist. Das kategorisch Gesollte hat nach D. nicht nur deshalb seine Verbindlichkeit, weil es dem menschlichen Dasein immer schon um ein gesolltes Sein überhaupt geht, sondern auch deshalb, weil dieses gesollte Sein zum Ausdruck für die Kultur der Lebensgemeinschaft werden kann. Diese beschreibt D. als ethisches Apriori, das freilich material unbestimmt bleiben soll. Die Stoßrichtung des Aufsatzes ist deutlich: gegen „das neuzeitliche Paradigma einer konstruktivistischen Moralauffassung" (42), für das die Autonomie des Subjektes und die Ausrichtung des Gesollten an einer (und sei es nur regulativen) Idee unvereinbar ist. *H. Hrachovec* gibt einen Einblick in die philosophische Werkstatt. Der Begriff „Fortschritt" wird mit Aphorismen kommentiert, kritisiert, garniert. Inwieweit dies Gedanken des Verfassers oder eines Seminars über den „Begriff der Utopie" bei J. Mader im WS 1969/70 oder gar J. Maders selbst sind, läßt H. leider im unklaren. Der Tenor gegenüber der Fortschrittshoffnung lautet bescheiden: uns „bleibt die Sicherheit der Unsicherheit" (65), denn es ist (nur) soviel sicher: „Verläßlichkeit kommt von verlassen" (65). *F. R. Hrubi* legt einen in einfacher Sprache gehaltenen, aber durch und durch reflektierten, also philosophischen Rechenschaftsbericht über seine Jahre als lehrend-lernender Assistent bei J. Mader vor, indem er das Ziel des Philosophierens anhand der Entfaltung des Begriffs „Verantwortung" herauszuarbeiten sucht. Wie jenes heißt auch „Verantwortung" wesentlich Rechenschaft geben (können). Den Anstoß hierzu gibt immer die emotionale Betroffenheit. Deshalb sieht Hr. etwa auch den engen Zusammenhang zwischen rationalistischem Weltbild und Verkümmerung des Verantwortungsbewußtseins (vgl. 84f.). Das Gefühl der Betroffenheit eröffnet allererst den Spielraum aktueller Verantwortung für jeden Menschen – für den Bademeister (78) wie auch für den Philosophen. Nach *F. Inciarte* stößt der konsequent durchge-

führte Utilitarismus (= Konsequentialismus) an die Grenze, die ihm durch die personale Freiheit des Individuums gesetzt ist. Es gibt (mindestens) ein ethisches Material, das nicht allein von seiner Brauchbarkeit und Verwendbarkeit her als gut oder schlecht bestimmt werden kann, nämlich die „Würde der menschlichen Person" (101). I. zitiert das bekannte Beispiel der zwei Schiffbrüchigen, die nur durch Kannibalismus an einem Dritten überleben können, vom Gericht dafür zunächst freigesprochen, in letzter Instanz aber für schuldig befunden werden. I. gibt diesem Urteil recht. Die Diagnose *P. Kampits* zur gegenwärtigen ethischen Absicherung der naturwissenschaftlichen Forschung fällt negativ aus. Die Ethik nämlich krankt seiner Ansicht nach an zwei Defiziten: Zum einen ist sie in den Entwürfen der meisten modernen Denker in einen unüberwindbaren methodologischen Gegensatz zur (Natur-)Wissenschaft gesetzt. Denn entweder gilt die Ethik als nicht wissenschaftlich, weil normativ und nicht deskriptiv, oder gilt Wissenschaft schlicht als ethisch indifferent, weil (scheinbar) bloß an Fakten interessiert und wertneutral. Letztere Illusion will K. – u. a. mit H. Jonas und C. F. v. Weizsäcker – aufdecken. Zum anderen aber hat die Ethik noch kein Instrumentarium, um das blinde Vorwärtsjagen der Naturwissenschaften bremsen zu können. Denn der bisher geübte Rekurs auf „die Kriterien der individuellen Verantwortung ... des einzelnen Wissenschaftlers" (115) genügt längst nicht mehr, vielmehr muß die Naturwissenschaft als solche in eine – von K. hier noch unbeschrieben gelassene – „wissenschafts-immanente Ethik" (116) eingebunden werden. *G. Pöltner* befragt E. Tugendhats Programm der formalen Semantik auf ihre Aussagen zum personalen Sein des Menschen. Auch sein Urteil ist eindeutig: Tugendhat scheitert sowohl an inneren Widersprüchen seines Entwurfes – welche P. in Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie" (1976) und in „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung" (1979) subtil herausdestilliert – als auch an uneingestandenen Voraussetzungen, von denen die gravierendsten die Orientierung der Form des Sprechens an der Form des Bestimmens von Körperdingen (vgl. 130) und die Reduzierung des Selbstbewußtseins auf das Sich-mit-sich-Identifizieren aus der Beobachterperspektive heraus sind. Mit einer solchen Konzeption läßt sich nach P. weder das Selbstbewußtsein noch das personale Sein des Menschen philosophisch auch nur einigermaßen erschließen. *J. Tischner* wendet sich gegen die Eintragung ontologischer Bestimmungen in das dialogische Verhältnis von „Ich – Du" (etwa bei Buber) genauso wie gegen die Reduzierung dieses Verhältnisses auf die eine notwendende Relation zwischen dem Armen (Fremdling, Witwe, Waise) und seinem Helfer (so etwa Levinas). Aus philosophisch-ethischem Impuls, im Herrschaftsdiskurs und in der liebend-offenen Ansprache Gottes wird aufeinander irreduzibel je anders die „Brücke über den Abgrund" (157) errichtet, an dessen Rand für T. das Ich und das Du stehen – abgrundtief voneinander getrennt und doch aneinander sie selber werdend. In seinem Beitrag „Heidegger und die Ethik" widerspricht *H. Vetter* drei Vorurteilen der Heidegger-Interpretation: Erstens „Sein und Zeit" behandle die menschliche Existenz, und zwar jenseits aller Ethik unter dem Gesichtspunkt rein formaler Strukturen; „Entschlossenheit" sei zweitens dezisionistisch, also letztlich ganz situationsethisch als das „leere Pathos des Augenblicks" (168) zu verstehen; die Bestimmung der Aufgabe der Ethik aus dem Wohnen als Grundzug des (Mensch-)Seins komme drittens ohne die das Handeln und Wohnen erst ausrichtende Idee des Guten aus. Gegen alle drei Unterstellungen stellt V. korrigierende Materialien und Gegenaussagen Heideggers selbst. *E. Waldschütz* liest Meister Eckhart auf die Frage nach der Gerechtigkeit und ihren Wurzeln hin. Er zeigt an der Lektüre der Grundbegriffe der Predigt 10 (DW I, 161–174), also an „Durchbrechen der Seele zu Gott", „Nichts", „Relation", „Geburt des Sohnes Gottes im Menschen" Eckharts Ethik-Verständnis: Die bei Eckhart immer implizit bleibende Ethik ist ontologisch verankert im Nichts, das der Grund der Seele ist. Deshalb kann der Mensch alle Dinge an ihrem rechten Ort ge-recht sein lassen. Darin liegt nach W. der ursprünglich praktische Sinn der Ontologie Eckharts. *A. K. Wucherer-Huldenfeld* interpretiert „Liebe und Eudaimonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles" – durchaus innovativ – gerade nicht psychologisch, als Gefühl, sondern als den „Bereich des Sichereignens der Göttlichkeit des Gottes, der das Gute erfahren ... läßt" (193). Wahres Lieben als Eingehen in die Weite des anderen gründet in der alles Gute im ganzen erst

hervorbringenden Eu-daimonie, in der die Zu-kunft und der Vorschein der Göttlichkeit Gottes den Menschen berührt. Diese an Heidegger gewonnene Grundthese stützt W.-H. durch die Etymologie von „Eudaimonie" und eine feingliedrige Entfaltung des aristotelischen Verständnisses von Liebe. *H. Zdarzil* referiert Gehlens Auffassung der Moral als eines naturbedingten, angeborenen Antriebs und Gehlens Einteilung der Moral in das Ethos der Gegenseitigkeit, den Eudaimonismus, den Humanitarismus und das Ethos der Institutionen. Nach Zdarzils (recht distanzloser) Darstellung hat Gehlen nur hier nicht recht: Er unterschätze die Kraft der Reflexivität des Menschen. – Alle Beiträge kreisen in engerem oder weiterem Radius um die thematische Mitte der Schrift: die Verantwortung. Die Blickwinkel auf diese Mitte sind so unterschiedlich wie das philosophische Forschen selbst. Sie reichen von kulturhistorischer Zusammenschau über Skizzen systematischer Theorieansätze bis zum Thesenpapier und zu philologisch exakter Relektüre. Diese Bandbreite nimmt der Leser gerne an, vermittelt sie doch echten philosophischen Werkstattgeruch. Schade, daß dieser Geruch auch im Formalen zu riechen ist: immer wieder Rechtschreib-, Trenn- und Kommafehler; eine Zeile ist im Druck unlesbar verwirrt worden (61); sogar sinnentstellende Verwechslungen (z. B. wird KrV B 472 ff. zur „dritten Anatomie" (81), es muß doch S. 153 statt „Potentialität" wohl „Protention" heißen). Inhaltlich entfalten die meisten Beiträge die eine tragende Überzeugung, daß Verantwortung erst dort ganz wird, wo sie an die Praxis gebunden ist. Das vorliegende Buch fordert – als Tenor – die Anwendung dieser Regel auch und gerade auf die Philosophie selbst. Es leistet dabei einen erhellenden Beitrag zu der dunklen Frage: Wie praktisch ist eigentlich die Philosophie? M. Brasser

Ost, François / Van de Kerchove, Michel, *Jalons pour une théorie critique du droit* (Travaux et Recherches 9). Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1987. 602 S.

In dieser gewichtigen, zum Teil aus früheren Publikationen erwachsenen, zum Teil neu erarbeiteten Studie über das Recht geht es beiden Autoren, Jahrgang 1952 beziehungsweise 1944, um „Leitfäden für eine kritische Theorie des Rechts". Daran sind bereits die Vorsicht und Zurückhaltung zu sehen, die dieses Gemeinschaftswerk kennzeichnen und mit denen beide Autoren sich zwischen der Skylla eines rechtspositivistischen und der Charybdis eines metaphysisch-naturrechtlichen Ansatzes hindurchbewegen und zur gleichfalls vorsichtig präsentierten eigenen Positionsformulierung finden. Denn daß sie ihr nie entgehen können, ist beiden bewußt, daß die eigene Position aber dem Rechtsleben möglichst nahekommen soll, dies ist beider Wunsch. In fünf Teilen entwickelt sich der „Leitfaden". Zuerst stellt sich die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Rechtstheorie. Die Autoren schreiben zwar von „science du droit", gemeint ist aber nicht die „Rechtswissenschaft" nach unserem Verständnis, sondern die „Rechtstheorie". Betrieben werden solle sie, so die Autoren, von einem Beobachter, der gleichsam von außen an die zu beschreibende Rechtsgemeinschaft herantrete, aber deren Urteile über die Rechtsordnung und deren Bejahung in seine Theorie einbeziehe. Absage wird damit dem Herantragen (unbekümmert um mögliche oder tatsächliche Akzeptanz) einer Theorie an das Leben erteilt, wie es aber auch abgelehnt wird, nur aus dem Innenraum einer gelebten Rechtsordnung die Gedanken über sie zu entwickeln (falls dies überhaupt möglich wäre). Jeglicher Versuch, Rechtstheorie neben dem Rechtsleben zu konstruieren, wird von den Autoren abgelehnt; ebensowenig lassen sie sich zur bloßen Bestätigung der bestehenden Rechtsordnung herab. Dieser Ansatz hilft ihnen in einem nächsten interessanten Schritt, zwei oft als unbezweifelbare Dogmen ausgegebene Qualifikationen des Gesetzgebers kritisch zu untersuchen: die der „rationalité" (Vernünftigkeit?) und die der Souveränität des Gesetzgebers. Von beiden Dogmen sei Abschied zu nehmen, allenfalls dürfen sie als jederzeit widerlegbare Hypothesen betrachtet werden. Rechtstheorie dürfe sich nicht unkritisch diese Qualifikationen zu eigen machen, denn im Rechtsleben herrschen eben auch Interessen und unbefragte Vorurteile auf seiten des Gesetzgebers; eine Übersicht über die Vielfalt der Regelungen ergebe zudem kein monolithisches Bild.

Eine dem Reflexionsstand angemessene Rechtstheorie müsse außerdem als interdisziplinäre betrieben werden, ohne daß sich dabei aber die Rechtstheorie von einer anderen Disziplin aufsaugen oder entstellen lassen dürfe. Piagets Begriff der „centrage" ist bei aller interdisziplinären Vermittlung zu berücksichtigen. Der zweite Teil handelt von dem Versuch einer Rechtsdefinition. Hier bemühen sich die Autoren nicht, sich zu einer Definition zu bekennen oder eine neue zu gewinnen, ihr Anliegen ist es vielmehr, eine kritische Reflexion methodologischer Art über das Vorgehen bei der Definitionsgewinnung zu leisten. Wo die Autoren auf die Vielfalt und wechselseitige „Vernetzung" der in der Geschichte vorgetragenen Rechtsdefinitionen zu sprechen kommen, fallen ihre Lieblingsbegriffe: „pluralité" und „relativité". Letzlich entscheiden die Gerichte, ob eine Regel zur Rechtsordnung gehört, jede neu dazugestellte Regel beeinflusse das Gesamtbild der Rechtsordnung. H. L. A. Hart wird, wie im 1. Teil bereits, gegen Kelsen gefolgt, wenn man nicht den Einfluß Benthams als noch vorrangiger bei den beiden Autoren wahrnehmen will. Weiterhin lehnen sie die Kelsensche „Pyramide" ab, entscheiden sich dafür, die Rechtspraxis als „komplexe Praxis" miteinander verflochtener fluktuierender Systeme zu beschreiben, deren Innenstrukturierung auch wiederum nicht einbahnig verlaufe, sondern in Wechselprozessen. Das Sprechen in Kategorien von „Oben" und „Unten", von souveräner Beherrschung einer Basis verfehle die zu erfassende Wirklichkeit. Ein dezentrales Spiel zahlreicher Akteure finde statt, sie entwickeln ihre eigenen Spielbeiträge und lassen sich nicht vom Willen des Stärkeren unterwerfen. Wohlgemerkt, es handelt sich um eine Beschreibung. Ob es da ein unverfügbares Fundament geben mag, an dem die Normen, gleich wer sie produziert, zu messen sind? Der dritte Teil versucht darauf einzugehen. Die Autoren stellen das Verhältnis von Legalität, Effektivität und Legitimität als drei sich überschneidende Kreise, also insgesamt sieben Felder vor. Denn sowenig O. und V. d. K. von einem Fundament im Sinne des Jusnaturalismus ausgehen wollen, so sehr halten sie doch die Frage nach der Legitimität durch den Hinweis auf die Legalität für unbeantwortet. Die Legitimitätsfrage sei nicht auf die Legalitätsfrage rückführbar und in ihr auflösbar, ebensowenig wie die Legalität in der Effektivität aufgehe: eine Aussage, die sich wiederum aus den Ansichten der Rechtsadressaten herleitet. In den Vordergrund stellen beide ein der Spieltheorie entlehntes Modell. Sicherlich trifft es die überwiegende Wirklichkeit des Rechtslebens, wenn in ihm wie im Spiel ein oft gar nicht völlig auflösbares Verhältnis von „convention" und „invention" festgestellt wird, von schöpferischem Einsatz und Regelunterwerfung. Der vierte Teil, der auf die „Auslegung im Recht" zu sprechen kommt, fügt diesem Verhältnis noch ein weiteres Begriffspaar zur Verdeutlichung hinzu: das von „clôture" und „ouverture". Im fünften Teil werden „Recht" und „Ethik" in Bezug gesetzt. Das vorsichtige Abtasten nach sittlichen Kriterien, um eine Rechtsordnung oder eine einzelne Norm beurteilen zu können, führt die Autoren zum Diskurs über die Menschenrechte. Sie vermeiden so, wie sie sagen, den Aufbau einer illusionären Welt und weisen zugleich auf einen Standpunkt hin, von dem aus die Rechtsordnung kritisiert werden kann, beziehungsweise darf. – Die Begrenzung und die Grenzen dieser rechtstheoretischen Arbeit sind gewollt. Wichtig scheint mir zu betonen, daß sie sich durch ihre Frage- und Infragestellungen wie auch die „Verflüssigungen" von Positionen auszeichnet. Rechtstheorien, wie die Kelsens, werden als „Konstrukte" vorgeführt, widerlegt durch die Rechtspraxis. Daß die Autoren ihrem „Leitfaden" einen normativen „Überschuß" beigegeben haben, den einer dezentralen Rechtsordnung freier, gleichberechtigter, mündiger Spieler, ist ebenso sympathisch wie anregend, als auch das Abrücken vom „Zwang" als beherrschendem Theorieelement. Sosehr die Verbindung und Zusammenarbeit der Rechtstheorie mit anderen Disziplinen gesehen und gefordert wird, so wenig allerdings artikulieren die Autoren den Zusammenhang des Rechts als normativer Ordnung mit anderen normativen Ordnungen. Vermißt wird ein Rekurs auf das dem Menschen mitgegebene Vorwissen um Recht und Gerechtigkeit. Auf Dauer wird m. E. auch eine Rechtstheorie keinen Verzicht auf eine „Rechtsanthropologie" als von ihr miteinbegriffener Disziplin leisten können.

N. Brieskorn S. J.

Droit et pouvoir. Tome I: La validité. Etudes publiées sous la direction de *François Rigaux* et *Guy Haarscher* par *Patrick Vassart* du Centre interuniversitaire de Philosophie du Droit. Bruxelles: E. Story-Scientia 1987. 430 S.

Chaim Perelman hat vorliegendes Werk noch angeregt, das Beiträge von „Theoretikern" wie „Praktikern" des Rechts umfaßt und mehrere universitäre Disziplinen zur Zusammenarbeit zusammenführte. Ihm, dem großen Anreger des rechtsphilosophischen Überlegens, ist diese Arbeit auch gewidmet.

Dem Verhältnis von Recht und Macht galt es nachzuspüren – unter dem Leitaspekt der Geltung von Rechtsnormen und Rechtssystemen. *F. Rigaux* leitet in den Band ein, versucht Kernthesen der einzelnen Beiträge wiederzugeben und enthält sich dabei nicht seines kämpferischen engagierten Urteils, wie etwa im Falle von F. Ost oder X. Dijon. Die Beiträge gruppieren sich sodann in sechs Abteilungen, wobei die Einordnung manchen Artikels durchaus Fragen stellt, wie etwa die des Artikels von J. Lenoble.

In der ersten Abteilung (25–94) werden Gedanken von Fr. Nietzsche zum Verhältnis von Gewalt (nicht: Macht!) und Recht vorgestellt. Nietzsche verstehe, so *A. Berten,* das Werden des Rechts als einen Moralisierungs- und Sublimierungsprozeß der körperlich spürbaren Gewalt, ein Prozeß, initiiert von den Schwachen und Sklaven her, um den Druck von oben zu mildern. Zugleich aber bleibe Recht im Bannkreis der Gewalt: könne es doch nicht auf das Eindruck-Machen verzichten, Recht gehe auf Eindruck. Kafka habe dies in seiner Geschichte „In der Strafkolonie" ausdrucksstark dargestellt: das Wort des Rechtes, in den Leib geschrieben, tötet „buchstäblich". *L. Monin* untersucht M. Foucaults „Überwachen und Strafen" und stellt fest, daß Foucault zufolge in der Neuzeit der Körper zum „Politikum" geworden sei, Macht nicht mehr als Eigentum, sondern als Strategie und als Herrschaft über die Körper aufzufassen sei. Die Vernichtung oder Beschädigung des Körpers trat zurück, die Disziplinierungs- und Freiheitsstrafen schoben sich vor. Der Kontakt zwischen den Körpern nahm im Machtverhältnis eine asymmetrische Form an: der Gefangene etwa sollte immer dem „Aufseher" sichtbar sein, dieser dem Gefangenen aber unsichtbar bleiben. *Ph. Gérard* liefert einen höchst instruktiven Artikel über das Zusammentreten von Macht und Recht in der Souveränitätstheorie. Die Frage taucht auf: worauf sich die immer wieder vorgebrachte Vermutung der Legitimität souveräner Akte stütze. G.s Antwort: der Souveränitätsgedanke habe seine Kraft aus Weltbildern, aus einem bestimmten Naturzustandsdenken oder aus der Volonté générale geschickt zu ziehen verstanden. Und heute, woraus könnte der souveräne Staat seine Legitimation beziehen, mag der Leser fragen. Reich an Information wie Überlegungen ist *G. Haarschers* Beitrag, der das Verhältnis von Recht und Macht auf die Zeitachse legt. Seine These ist, daß der Totalitarismus die abgelaufene Zeit mißachte und auf der Rückwirkung der Rechtsakte beharre, während der Rechtsstaat sich dem Zeitablauf wie dem Prinzip der Irreversibilität unterwerfe. Die zweite Abteilung (95–158) beginnt mit dem Aufsatz von *F. Ost* über die drei Zirkel der Geltung, ein Aufsatz, der in die „Jalons pour une théorie critique du droit" vom gleichen Jahr eingegangen ist. Sosehr O. das Verdienst zukommt, einen einschichtigen Begriff von Rechtsgeltung aufgesprengt zu haben, so bleibt doch die Frage nach dem Halt und dem Fundament im „Spiel" der durch die drei sich überschneidenden Kreise gebildeten sieben Felder miteinander. *J. Wróblenski* beschränkt sich in bekannt-gekonnter Weise auf eine „analytische Annäherung", dabei arbeitet er scharf Kriterien heraus, die es festzustellen erlauben, ob man sich auf dem Felde der Beschreibung (die Norm ist in Geltung) oder der Entscheidung (die Norm ist gültig) befinde. Einen nützlichen und didaktisch geschickten Führer durch das Feld der verschiedenen Rechtstheorien und -philosophien bietet der Aufsatz *E. Pattaros.* Auf wenigen Seiten wird dem Leser eine Fülle an geschichtlichen Überblicken und Einsichten geboten. Unter die dritte Abteilung (159–250) fallen Untersuchungen über die „Normenkontrolle" durch die Gerichte. Erfahrene Juristen sind die Verfasser. Wenn den Untersuchungen auch weitgehend das belgische Verfassungsrecht zugrunde liegt, so vermag der interessierte Nicht-Belgier doch aus Methodik und Ergebnis gleichfalls Gewinn ziehen. „Wirksamkeit und Zwang" (Effectivité et contrainte) betitelt sich die vierte Abteilung (251–324).

Die großen Themen kommen zur Sprache, die sich im Zusammenhang mit dem ius cogens, der nicht noch einmal erzwingbaren höchsten (Verfassungs-)Normen oder dem Thema der die Rechtsordnung umwerfenden Revolution und ihrer Anerkennung stellen. Die „obligatio naturalis" findet ebenso Erwähnung wie der Begriff der „Sanktion" untersucht wird. Wertvolle begriffliche Distinktionen tragen zu einer genaueren Besichtigung des Problems sanktionsverdünnter oder -befreiter Räume bei. Mit der faktischen Befolgung von Normen und ihrer symbolischen Funktion und Gewalt beschäftigt sich die fünfte Abteilung (325–381). *M. van de Kerchoves* Artikel ist, wie Osts Artikel, gleichfalls in den „Jalons ..." anzutreffen. Auch wenn, so die These v. d. K.s, Strafrechtsnormen von den Gerichten aus verschiedenen Gründen nicht angewendet werden, behalten solche Normen eine „Kraft", „une force symbolique": sie beschwichtigen die Gegner der Abschaffung, stellen eine Drohung dar und weisen eventuell auf den kleinsten gemeinsamen Nenner der gesellschaftlichen Gruppen hin. *J. Lenoble* studiert die Rechtstheorien Kelsens, Harts, Aarnios u. a. Dieser Artikel, etwas versteckt in diesem Abschnitt und besser zu Beginn untergebracht, schließt mit einem Ausblick auf die zwei zeitgenössischen Strömungen der juristischen Geltungstheorie: die deskriptivistische und die hermeneutische. In der Schlußabteilung (383–428) findet eine erfreuliche Erweiterung der Thematik statt. Unter dem Titel „Sinn und Legitimation" betrachtet *X. Dijon* die Legitimitätsfrage in geschichtlicher Perspektive, aber nicht der verronnenen, sondern der noch ausstehenden Geschichte. Staats- und Rechtshandeln vor dem hegelschen Weltgericht? Den appellativen Charakter seines Aufsatzes stützt D. jedoch durch den Aufweis des Ungenügens der neuzeitlichen liberalen Errungenschaften und ihres dialektischen Bezuges zu den „Autoritarismen". Die Kritik, die Rigaux an Dijons Artikel übt, ist hoffentlich nicht das letzte Wort zu diesem bibeltheologischen-geistesgeschichtlichen Entwurf, doch scheint er auch mir etwas zu unvermittelt vorgetragen. Die philosophisch geführte Auseinandersetzung ist, das deckt Dijons Artikel auf, unerläßlich und würde auf offenere Ohren stoßen. Der abschließende Artikel von *P. Vassart* bringt noch einmal mögliche Kriterien der Legitimität ins Spiel und damit auch den unter keine Rechtsordnung voll subsumierbaren einzelnen Bürger und Menschen. Mit dem von V. angesprochenen „forum internum" und der bleibenden Freiheit ist damit am Ende wohl auch des Gewissens Erwähnung getan. – Leider fehlen Sach- wie Personenindex. Dank ist aber angebracht, daß zu einem schwierigen Thema eine solche Reihe anregender Beiträge veröffentlicht wurden.

N. Brieskorn S. J.

Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham. Sous la direction de *Philippe Gérard* etc. (Travaux et Recherches 10). Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1987. 740 S.

Das Rechtsdenken *Jeremy Benthams (1748–1832)* wird in dieser interdisziplinären Studie untersucht. Es bietet sich einer solchen Untersuchung deswegen auch als dankbares Objekt an, weil Bentham selbst zahlreiche Verbindungen zwischen der Rechtswissenschaft und anderen Disziplinen, wie der Psychologie, der Logik, der Sprachtheorie, der Politischen Wissenschaft oder der Moral herstellte. Diese interdisziplinäre Studie aber in diesen Jahren zu unternehmen, drängte sich deswegen auf, weil Bentham viele, ja die wichtigsten Diskussionspunkte heutiger Rechtstheorie in seinen Werken ansprach, ja als erster thematisierte: so die Frage der Nützlichkeit der Gesetzgebung, des Gleichgewichts der Interessen, der Deontologie (als Standesethik verstanden), der Prävention, der sozialen Kontrolle, der öffentlichen Meinung wie auch des Mehrheitsprinzips. Vorliegendem Sammelband geht es nun aber weniger um die erschöpfende Auslegung des juristischen Werkes von Bentham, sondern um die Reflexion über seine Bedeutung für uns heute, über seine Grenzen und seine eventuell bleibende Vieldeutigkeit. *G. Braive* (11–88) stellt J. Bentham und seine Werke kurz vor. Ein eventuell von manchen als makaber empfundenes Foto, das den einbalsamierten Bentham zeigt, sein Haupt zu seinen Füßen, leitet zu einer informativen Bibliographie über, für die ein jeder, der sich zukünftig mit Bentham als Juristen beschäftigen wird, dankbar sein dürfte. Ein von *H. L. A. Hart* verfaßter Artikel erläutert die durch Bentham vorgenom-

mene Entmystifizierungsarbeit am vorgefundenen Recht. Hart betont dabei die Entwicklung der benthamischen Befehlstheorie. Bentham betrachte die Gesetze ausschließlich als künstliche Produkte und als Menschenwerk, und wenn es überhaupt ein natürliches oder vernünftiges Prinzip gebe, so das der Nützlichkeit. Allgemein um eine neutrale und nicht wertaufgeladene Sprache bemüht, unterscheide Bentham hartnäckig zwischen der Existenz und dem moralischen Wert des Rechts. Ein Vergleich mit dem anderen großen Entmystifizierer des 19. Jahrhunderts, mit Karl Marx, vor allem dem der Frühschriften, kontrastiert noch einmal scharf den benthamschen Ansatz. *Ph. Gérard* untersucht das Verhältnis von Recht und Macht im Denken Benthams (119–161). Ausgehend vom Prinzip der Nützlichkeit, gibt Bentham den einzelnen Instrumenten der politischen Machtausübung (dem positiven Recht, der Verwaltung und der Justiz) ihr je besonderes Gepräge. Die Kodifikation müsse vollständig sein, um das Einschleichen von Mystifikationen durch die Gesetzeslücken zu verhindern. Sorgfältige Auswahl der Amtsträger und ihre Abberufbarkeit sollen die Kontrolle der politischen Gewalt erleichtern. Das Prinzip der Öffentlichkeit diene zur Kontrolle der Macht, so Bentham, der zugleich darauf verweise, daß diese Öffentlichkeit auch der Raum sei, in dem der Staat sich die Zustimmung zu seinen politischen Akten holen kann; was dem Staat Grenze sein solle, erleichtere zugleich sein Eindringen in die gesellschaftlichen Bereiche. *F. Ost* problematisiert den Zusammenhang von Kodifikation und Zeitlichkeit im Denken Benthams (163–230). Er rang um eine Antwort auf die Frage, ob Glück und Nutzen von oben verordnet werden oder lediglich Verfahren eingerichtet werden sollten, die den einzelnen Bürgern die Glücks- und Nutzensuche ermöglichen konnten. Wie dauerhaft aber können im ersten Fall die Kodifikationen sein, wovon hänge denn überhaupt die Dauer einer Verfassung ab? Sosehr Bentham über die Kategorie der Erwartung, der Hellsichtigkeit für anstehende gesetzgeberische Aufgaben sich äußerte, so sehr unterstrich er das Gebot, an einer einmal erlassenen Gesetzgebung festzuhalten und sie nur in Abhängigkeit von der Vernunft zu ändern. Den Entmystifizierer Bentham arbeitet *A.-M. Dillens* (231–253) in seiner Ablehnung der Menschenrechts-, Naturrechts- und Willensfreiheitsdoktrin heraus. Vier Ziele bleiben der Gesetzgebung: Sorge für den notwendigen Unterhalt und darüber hinaus die Sorge für Überfluß, für Gleichheit und Sicherheit (241). Eine scharfe Absage aber erteile Bentham „unverjährbaren Freiheitsrechten"; die Rede von der Freiheit verdecke lediglich die Unkenntnis der die Menschen bestimmenden Faktoren: weil sie unsichtbar seien, redeten wir uns ein, daß sie nicht existierten (252). Dillens schließt ihren Beitrag mit der Frage, ob denn in einer solchen Konzeption überhaupt noch vom Menschen als Rechtssubjekt die Rede sein könne. Die Theorie des Angenehmen und des Nützlichen bei Bentham vergleicht *R. Sève* (255–277) mit den entsprechenden Theorien des Plato, Aristoteles und des Epikur. *J. de Sousa e Brito* (279–299) untersucht die juristische Methodologie Benthams. Britos Frage ist, ob der Versuch, das subjektive Recht in die Kategorie der Verpflichtung umzuformulieren, eher Gewinn oder eher Verlust sei. Bentham und Hart in den markanten Zügen ihres Rechtsdenkens zu vergleichen, nimmt sich *A. Strowel* (301–352) vor. Auch hier entläßt der Verfasser den Leser mit einer Frage, auch sie ist nicht leicht zu beantworten: kämpfe derjenige, der den Utilitarismus bekämpfe, nicht noch einmal, wenn auch unbewußt, aus diesem Prinzip heraus und um der Utilität willen? Ein außerordentlich dichter Beitrag verdankt sich der Feder des Argentiniers *E. Mari* (353–390). Die polemische Formulierung Benthams „Vom Pesthauch der Fiktion" nahm Mari auf, um das Denken Benthams über die Fiktion im Recht, wie darüber hinaus, kritisch zu durchleuchten. Heftigst verurteile Bentham das seit der römischen Klassik (Fictio legis Corneliae), dem Mittelalter („Causa fictionis est aequitas") und bis Blackstone hochgeschätzte Denken der Fiktion. Für Bentham stelle die Fiktion eine Lüge, das Einfallstor der Metaphysik und ein Instrument perverser Interessen der Herrschenden dar. Dem folge aber im Denken Benthams zunehmend eine ernstere Auseinandersetzung, in der er schließlich zwischen Fiktion, Mythen und Erdichtetem unterscheide, auf die Übersetzbarkeit der Bezeichnungen fiktiver Einheiten in solche wirklicher Einheiten Wert lege und vor allem betone, daß im Umgang mit der Fiktion sie als solche bewußt sein müsse. Gleichfalls ist bei *J. Florena* (391–417) die Sprache Benthams Untersuchungsgegenstand. Florena meint, daß Benthams Ausdrucksweise

eine Verführungskraft ausstrahle. Gegen das Nützlichkeitsprinzip zu argumentieren, sei dem Leser beinahe unmöglich; auch das Evolutionsdenken Benthams akzeptiere der Leser aus einem fast natürlich zu nennenden Zustimmungsgefühl heraus.

In seiner „Deontology" habe, so *E. Causin* (419–452), Bentham ein für die heutige pluralistische Gesellschaft interessantes Modell sozialer Kontrolle entwickelt, nämlich das über den inneren Zusammenhalt gesellschaftlicher Untereinheiten im Großraum der Gesellschaft. *L. Moens* und *P.-P. Van Gehuchten* testen das Verhältnis Benthams zu dem Liberalismus seiner Zeit. Aus welchem Theorieansatz oder aus welcher Erfahrung konnte Bentham sagen, daß er nie einen Horror vor Staatseingriffen gehabt hatte (481), und vermochte er eine Getreidepreisregulierung verteidigen? Einen bezüglich der Selbstaufklärung und Selbsterziehung des Menschen optimistischen Bentham arbeitet *H. Dumont* (489–548) heraus. Gefahren, so Bentham, würden von der Bürokratie drohen. Einen Genuß stellt der Beitrag von *J. Gillardin* (549–576) dar. Hinter dem Titel „Die Prinzipien des Zivilgesetzbuches nach J. Bentham" verbirgt sich ein Aufriß der Anthropologie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Der Mensch werde als Schöpfer seiner selbst begriffen; ihm diene zur Menschwerdung auch die Gesetzgebung. Die Gesetzgeber müssen beachten, daß jegliches Gesetz und jede Änderung des Gesetzes Wirkungen auf das Gesamt der Gesellschaft ausüben und daß diese Wirkungen vorhersehbar gemacht werden müssen. Jedes Element im juristischen Netzwerk der Gesellschaft (Gesetz, Verwaltungsakt, Urteil ...) sei auf die Gesamtentwicklung der Gesellschaft einzustellen, also gleichsam flexibel auf dem neuen Entwicklungsstand zu halten. Benthams Position angesichts des Pauperismus und der Armenfrage seiner Zeit gelingt es *F. Tanghe* (577–614) eindrucksvoll darzustellen. Zwei Artikel, einer von *F. Tulkens* (615–662) und jener von *M. van de Kerchove* (663–715), präsentieren sich als magistrale Arbeiten zu Benthams Strafrechtsauffassungen. Auf die verdienstvolle Aufschlüsselung benthamscher Gedanken zu Vergeltung und Nutzbarmachung des Menschen für die Gesellschaft sei der Leser hingewiesen. – Auch wenn eine äußerlich sichtbare Gliederung der Beiträge in thematische Abteilungen fehlt, so zeigt sich schnell, daß die einzelnen Beiträge aufeinander verweisen und zwei oder gar drei Schwerpunktbearbeitungen bilden, zum Thema der „Nützlichkeit", der „Kodifikation", dem Privat- oder Strafrecht. Ansonsten lebt dieser Sammelband von der Vielfalt der Perspektiven und der Mannigfaltigkeit der Lektüre benthamscher Überlegungen zum Zusammenleben der Menschen. Daß viele Fragen offenbleiben, ist selbstverständlich, daß sie gestellt werden können, das Verdienst dieses Werkes. Wie zum Beispiel verträgt sich Benthams Postulat einer möglichst neutralen Sprache mit seinem polemischen Ausfall gegen die „Fiktion"? Wie sein Ruf nach lückenloser Kodifikation mit dem Eingeständnis der Unvollkommenheit jeglicher Kodifikation (669 f., denn die angeführten Gründe treffen nicht nur auf das Strafrecht zu)? Eine Frage ganz anderer Art wäre noch zu stellen: dieser Sammelband ist mit Ausnahme des Beitrags von H. L. A. Hart nur durch Beiträge belgischer und französischer (?) Autoren, eines portugiesischen und eines argentinischen Verfassers zustande gekommen. Welche Aufnahme wird dieses Werk im angelsächsischen Raume finden? Läßt sich von einem bestimmten kontinental gefärbten Bentham-Verständnis sprechen, noch sprechen? – Für die künftige Beschäftigung mit Bentham stellt dieser Band eine Quelle der Information und eine kritische Stellungnahme dar, die nicht beiseite gelassen werden sollten.

N. Brieskorn S. J.

Schambeck, Herbert, *Ethik und Staat* (Schriften zum öffentlichen Recht 500). Berlin Duncker & Humblot 1986. 190 S.

Diese Monographie mit systematischem Titel ist aus einem in Padua 1983 gehaltenen Inaugural-Vortrag mit dem Thema: „Ethik und Staat – ein Beitrag zur Geschichte der politischen Tugenden und die Situation des Staates heute" herausgewachsen. Systematische Fragestellungen und geschichtliche Nachzeichnung prägen in stetem Miteinander dieses Werk, zu dessen Skizzenhaftigkeit S. sich bekennt (6). Die zahlreichen Zitate – und nicht nur sie! – böten jedoch dem Leser die Möglichkeit zur eigenständigen Weiterführung und Vertiefung (6).

Auf eine Einleitung, die sich vor allem der Klärung der einschlägigen Begriffe (Ethik, Tugend, Staat, Recht u. a.) annimmt, folgt ein 1. Kap., überschrieben „Zur Geschichte der politischen Tugenden" (21–49). Daß für Spinoza 8 Zeilen und für Kant etwas mehr als eine Seite dabei abfallen, leuchtet bei einer solchen „Tour de force", die bei Homer beginnt und bei Paul Valéry endet, ein; in dem knappen Raum gelingt es jedoch dem Autor durchaus, orientierende Markierungen zu setzen und erhellende Wirkungsgeschichten aufzuzeigen. S. widmet sich anschließend dem Thema der „Trennung von Ethik und Staat" (50–63). Nüchtern wird der „Verlust der Tugenden im öffentlichen Leben" notiert. Auf der Unverzichtbarkeit von Rechtsgesinnung und Rechtsethik besteht S. aber, er verdeutlicht sein Beharren mit dem Hinweis auf die Unrechtsregime des 20. Jahrhunderts. Es überrascht nicht, in diesem Abschnitt die Erfahrung, die Umkehr und die Worte G. Radbruchs anzutreffen. Wie weit darf sich der Staat den Menschen verpflichten? Darum geht es in den folgenden beiden Teilen: „Über Geltung und Autorität" (64–97) und „Über Widerstand und positives Recht" (98–119). Innerhalb reichen Materials aus der Rechts- und Staatsgeschichte entfaltet S. seine Philosophie, welche in ihrem Zentrum einen Satz hat wie den folgenden: Es ist eine „Tatsache, daß jede Ordnung auf eine ihr wesensmäßige Idee ausgerichtet ist, auch das positive Recht" (68). Gegenüber dem in Art. 20 IV GG der Bundesrepublik Deutschland positivierten Widerstandsrecht (112ff.) meldet S. zweierlei Bedenken an: einmal lassen sich die „Bedingungen zur Leistung des Widerstandes nicht genau genug ⟨umschreiben⟩ ..., um eine dem Erfordernis der Rechtssicherheit angepaßte Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit der Ausübung des Widerstandsrechtes und der Erfüllung der Widerstandspflicht zu gewährleisten." (117f.) Zum anderen aber kann die Positivierung dazu verleiten, das selbstverständlich weiterexistierende Naturrecht auf Widerstand zu vergessen (118). Der Seitenhieb auf die „Alternativszene" (Wer sind sie?) und die Verwendung des Begriffs „legitimierter Ungehorsam", welcher als Mißbrauch bezeichnet wird, verschlüsseln die Position S.s wieder, die jedoch in ihrer Absage an eine verbreitete bundesrepublikanische Auslegung (etwa bei M. Kriele anzutreffen) zu begrüßen ist. In dem 5. Teil arbeitet S. „Ethische Bezüge im Staatsleben" heraus: als faktisch vorhandene im Sinne einer geführten Argumentation und als gesollte. Eine Schlußbetrachtung vereint eine Reihe zu empfehlender Postulate. Leider fehlt ein Register.

Wenn weiterausholend eine Würdigung dieser Monographie versucht sein soll, so ist auf den Reichtum an behandelten Autoren, an besprochenen Schriften und an gestellten Fragen und versuchten Antworten zu verweisen. Die Autoren der „Federalist-Papers" des 18. Jh. werden eingeführt, was selten in der deutschsprachigen Literatur geschehen ist; auf das fast vergessene Gutachten der Tübinger Juristischen Fakultät zum Konflikt um die „Göttinger Sieben" wird der Blick gerichtet. S. untersucht den Zusammenhang zwischen pluralem Gesellschaftsgebilde und der Zunahme an Staatsaufgaben wie auch der Ideologisierung des Staates. Was aber auf den ersten Blick nur als gelehrte und gekonnte Stoffaufbietung anmutet, stellt für S. eine notwendige Methode der Wahrheitsfindung dar: Wahrheit ist aus dem „Gespräch des Menschen über und mit sich selbst" zu erheben (19). Faktizität ist unerläßlich für das Finden des Sollens; das Sollen wiederum ist nicht das letzte, es zielt auf das Sein, wie S. wiederholt betont. Von hierher rechtfertigt es sich bereits, daß S. seine Gedanken in steter Auseinandersetzung mit H. Kelsen entwickelt, angeregt durch ihn, in einzelnem bestärkt und auf weiten Strecken und im grundsätzlichen uneins. Der Lehrer von S., Adolf Merkl, findet sich bei der Abgrenzung meist zitiert; so auch an dieser zentralen Stelle: „‚Die Reine Rechtslehre ist gerade in ihrem Verdammungsurteil gegen Einmengungen aus anderen normativen und explikativen Wissenschaften eine theoretische Notwendigkeit, ein Durchbruch zum Recht. Weil dieses aber als allzu menschliche Einrichtung zwischen dem Versuch und der Karikatur der Gerechtigkeit schwankt, bedarf die Rechtstheorie der Ergänzung durch eine Rechtsethik.'" (58f.) In einem nicht immer leicht durchschaubaren Verweisen bejaht S. die „Relativität" der Ansichten und betont die Unerläßlichkeit des Gewissensurteils, verbindet er „positives Recht" und „präpositive Voraussetzungen", ergreift er für das nichtpositivierbare Widerstandsrecht Partei, charakterisiert es schließlich als „Staatsnothilfe" (116), was mindestens ungewöhnlich

ist, ja eine Engführung darstellt. – Kritisch bleibt anzumerken, daß S. einer Darstellungsmethode folgt, welcher ihre Berechtigung nicht völlig abgesprochen werden soll, die aber doch etwas Frustrierendes an sich hat. Sie ließe sich bezeichnen als: statt Argumentation ein Zitat. Sicherlich enthält das Zitat öfters einen argumentgestützten Gedanken, öfters aber auch nicht. An der zentralen Stelle, wo die Tatsache hervorgehoben wird, daß jede Ordnung auf eine ihr wesensmäßige Idee ausgerichtet sei (68), verweist S. den Leser 1. auf Schambeck, Ordnung und Geltung, 2. auf G. Radbruch, Rechtsphilosophie und 3. auf A. Kaufmann, Recht und Gerechtigkeit ..., und dies muß dem Leser genügen. Über manche Auslegung im geschichtlichen Teil kann man, dies ist selbstverständlich, verschiedener Auffassung sein. So wird K. Marx' Werk von der schlimmsten Wirkungsgeschichte her gelesen. Dabei zeugen Schriften von Marx und Engels (s. etwa Marx, Der politische Indifferentismus, Marx-Engels Gesamtausgabe 18, 299–304, oder Engels, die Zehnstundenfrage, in: Marx-Engels Gesamtausgabe 7, 226–232) durchaus davon, daß „die Ethik auf dem Weg der sogenannten Befreiung des Menschen ⟨nicht⟩ verloren" ging (45). Übrigens hätte Christian Thomasius einen Platz in der respektheischenden Galerie der Staatsdenker und Ethiker verdient. Solche Bemerkungen ändern nichts daran, daß S., der Sozialphilosoph und hochrangiger österreichischer Politiker ist, davor warnt, sich mit den eingerichteten rechtsstaatlichen Verfahren und Kontrollen bereits zufriedenzugeben, weil Verfahrensordnungen noch nicht gerechte Inhalte besorgen, weil Inhumanität sich unter dem Deckmantel der Legalität breit- und starkmachen kann. Zugleich erarbeitet S. sehr konkrete Richtlinien, um diesen Gefahren zu begegnen. Auch zeigt S. Wege zur Überwindung des Sein-Sollens-Dualismus auf. N. Brieskorn S. J.

Büchele, Herwig, *Christlicher Glaube und politische Vernunft.* Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Wien-Zürich/Düsseldorf: Europaverlag/Patmos 1987. 254 S.

Das Buch liefert den Beleg dafür, daß die katholische Soziallehre des deutschen Sprachraums aus ihrem Streit mit der Befreiungstheologie etwas dazugelernt hat. Die beiden ersten Kapitel versuchen nachzuweisen, „daß die katholische Soziallehre nur eine sehr geringe Wirksamkeit besitzt" (9) und daß für dieses Wirkungsdefizit vor allem die Lebensferne einer Prinzipienmoral, die der Botschaft Jesu widerspricht, verantwortlich ist. Das 3. Kap. (59–129) skizziert die „Grundzüge einer künftigen kirchlichen Soziallehre"; B. kritisiert zunächst sehr scharf den „Herrschafts- und Verdrängungscharakter der Gesellschaft" (60), die Mechanik eines Steuerungssystems, das auf Isolierung, Funktionstrennung und Konkurrenz sowie auf der Logik des kleineren Übels aufbaut. Diese Grundmechanik der „unter Korruptionslogik funktionierenden Gesellschaft" (81) soll überwunden werden durch eine Kontrastgesellschaft (69–84) und eine komponierende Ethik (85–113). – Die Kontrastgesellschaft ist zwar ein idealtypisches Modell; aber christliche Gemeinden erwarten und bilden bereits „neue Gesellschaften, die im Grunde alle Lebensbereiche des Menschen umgreifen" (69). Die „Gnade des Kontrastes" (76) besteht darin, eine Differenz zu setzen und einen Ort auszugrenzen – im Dienst an der Gesamtgesellschaft. Für diesen Dienst wird das Konzept der komponierenden Ethik entworfen – ein dritter Weg zwischen Revolution und Reform, denn auch die letztere erschöpft sich in Symptomkur und Schadensreparatur, rechtfertigt die ökologisch und sozial destruktiven Strukturen und läßt Menschen in Hoffnungslosigkeit und Apathie stürzen. – Komponierende Ethik setzt „einen positiven Anfang inmitten der entfremdeten Wirklichkeit" (87). Komponierend heißt diese Ethik, weil sie das die Gesellschaft mitgestaltende Subjekt ins Zentrum rückt, dessen Handeln aus einem utopischen Horizont lebt, eine symbolisch-expressive Qualität hat und gegen technisch-instrumentelles Handeln abgesetzt ist. Außerdem fügt sie mehrere Teil-Ethiken zusammen (93). B. rechnet damit, daß es in Zukunft die „eine Soziallehre in zwei Entwicklungssträngen" (113) gibt: Sozialbriefe christlicher Gemeinden/Kontrastgesellschaften und in die Gesellschaft hineinwirkende Erklärungen der Großkirchen. – Das Programm einer erneuerten Soziallehre zwischen Prinzipienethik und Stückwerktechnologie finde ich werbend dargestellt, insbesondere die

zentrale Rolle, die christliche Gemeinden als kollektive Subjekte gesellschaftlicher Veränderung und deren Reflexion spielen. Außerdem halte ich die komponierende Ethik für ein plausibles, wenngleich nur erst in Konturen ausgearbeitetes Konzept. Erhebliche Vorbehalte habe ich gegen B.s kritische, aber zu wenig differenzierte Gesellschaftsanalyse, die negative Phänomene überzeichnet und Veränderungen im Zeitablauf ausblendet. Außerdem überschätzt B. systematisch die Rolle alternativer Gruppierungen im Prozeß gesellschaftlicher Veränderung, wie er weithin die Bedeutung bestehender politischer Institutionen abwertet. Der kritisch-sensible Übergang aus dem subkulturellen Kontrastbereich in den Systembereich wird zu wenig berücksichtigt, obschon die Grenzen der Kontrastgesellschaft (und damit auch positive Akzente der bestehenden Gesellschaft) registriert sind (74–81). Und schließlich sehe ich nicht recht, inwiefern sich die komponierende Ethik von einer wohldefinierten Reformpolitik unterscheidet; auch diese lebt aus einem visionären Horizont, knüpft an den bestehenden Verhältnissen an und entscheidet sich für das relativ Bessere.

Im vierten und fünften Kapitel zeigt B. die theologische Grundlage der erneuerten Soziallehre. Das 4. Kap. ergänzt die komponierende Ethik zunächst durch „Grundlinien einer Ethik in der Nachfolge Jesu" (132–169). Der normative Anspruch des Evangeliums an das politische Handeln der Christen ergibt sich aus der Reflexion des Dramas Jesu; dessen Kontrast zur Prinzipienmoral wird bewegend anschaulich, wenn befreiendes Handeln im Alltag, Option für die Armen, souveränes Konfliktverhalten, Annahme des Scheiterns, ohnmächtiges Leiden bzw. sozialgebundene Freiheit als Teilhabe an der Jesusbewegung gedeutet werden. Anschließend weist B. auf, was die Bergpredigt politischer Praxis und gesellschaftlichen Strukturen zumutet (169–193); er nennt drei Vermittlungswege, von denen insbesondere die „gemeinschaftliche Entscheidungsfindung" (187) einen unterscheidenden Akzent gegenüber dem dritten Kapitel setzt. – Dieses vierte wie auch das fünfte Kapitel, in dem die Erkenntnisgrundlagen der christlichen Soziallehre reflektiert werden (194–227), sind meiner Meinung nach der stärkste Beleg, wie sehr die deutschsprachige Soziallehre aus dem Dialog mit der Befreiungstheologie dazugelernt hat. Es mag sein, daß der Anspruch des Evangeliums an das politische Handeln der Christen profilierter komponiert ist als die Zumutung der Bergpredigt an die politischen Strukturen; doch das unterscheidend Christliche der erneuerten Soziallehre bleibt in Bücheles Buch nie versteckt.

F. Hengsbach S. J.

Schultz, Theodore W., *In Menschen investieren.* Die Ökonomik der Bevölkerungsqualität (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 45). Tübingen: Mohr 1986. XIII/191 S.

Das Buch ist eine Übersetzung aus dem Englischen. Der Titel des Originals läßt deutlich erkennen, daß es nicht vom einzelnen Menschen handelt, daß vielmehr, wie der Untertitel in beiden Sprachen ausdrücklich klarstellt, eine Vielzahl von Leuten, nämlich die ganze Bevölkerung, gemeint ist. Von deren „Qualität" interessiert den Verfasser nur ihr Verständnis für wirtschaftliche Zusammenhänge und ihr fachberufliches Können; davon, was die *Moral* aller derer, die leitend oder ausführend in der Wirtschaft tätig sind, für den wirtschaftlichen Erfolg oder Mißerfolg bedeutet, ist in diesem Buch keine Rede. Dies, obwohl unsere Presse jeden Tag von den kriminellen Machenschaften und den durch sie in der nationalen und internationalen Wirtschaft angerichteten ungeheueren Schäden berichtet. Dazu kommt die unübersehbare Menge von Schäden, die in schuldhafter Nachlässigkeit, in Schlamperei und nicht zuletzt im Außerachtlassen von Sicherheitsvorschriften ihre Ursache haben. Ein namhafter Teil dessen, was wir in unserer volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung als Einkommen ausweisen, ist nichts anderes als der Aufwand, dessen es zur *Reparatur* dieser Schäden bedurfte und tatsächlich dafür geleistet worden ist. Nur gutwilliger, freudiger Einsatz führt zu Höchst- oder Spitzenleistungen; Verdrossenheit oder nur widerwillig geleisteter Einsatz lähmt die Wirtschaft und kann sie zum Erliegen bringen. Daß alles, was wir tun, um den Einsatz zu *motivieren*, nicht nur menschlich gesehen sich lohnt, sondern wirtschaftlich gesehen *„sich auszahlt"*, hat unsere Betriebswirtschaftslehre schon vor

Jahrzehnten entdeckt und laut verkündet ‚it pays'! Den Gipfel erreicht der unmenschliche Ökonomismus des Verf. in Teil II: „Die Ökonomik der menschlichen Werte". Danach bestünde der Zuwachs an menschlichem Wert der Zeit nicht darin, daß der Mensch seine Zeit sinnvoller verwendet und so den *Sinn*gehalt seines Lebens bereichert, sondern in dem Zuwachs an Reallohn, d. i. des Quantums von *Unterhalts*mitteln, das er als Entlohnung für die von ihm in der Zeiteinheit einer Stunde geleistete Lohnarbeit bezieht. Wer sich darüber unterrichten möchte, wie oder wodurch der Mensch sich menschlich für seine Leistung in der Wirtschaft qualifiziert und was er als seinen persönlichen Einsatz (sein ‚human capital') in den Sozialprozeß der Wirtschaft einbringt, der findet in dem Buch nicht, was er sucht. Wohl aber können die vom Verf. vorgelegten Erkenntnisse viel dazu beitragen, um verhängnisvolle Fehler unserer Wirtschaftspolitik und namentlich unserer Entwicklungshilfepolitik abzustellen; dazu bedürfte es allerdings in Politik und Wirtschaft vor allem einer besseren *Moral.*

O. v. Nell-Breuning S. J.

Demmer, Klaus, *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs* (Studien zur theologischen Ethik 23). Freiburg-Schw./ Freiburg u. Wien: Universitätsverlag Freiburg i. Ue./Herder 1987. 170 S.

Mit großen Erwartungen macht man sich an dieses Buch. Nicht nur auf einige der brennendsten Fragen der Bioethik, also des Teiles der Ethik, der sich mit der Anwendung genereller ethischer Theorien, Prinzipien und Urteile auf Probleme der Heilpraxis, des Gesundheitswesens und der medizinischen und biologischen Forschung beschäftigt, hofft man direkte, in der Praxis sich bewährende Antworten zu finden, sondern man rechnet bei dem renommierten Autor damit, einer Reflexion zu begegnen, die ihre Kategorien und Argumente aus nicht – wie das häufig der Fall ist – angelsächsischen philosophischen Traditionen bezieht, sondern eine Weiterführung der medizinischen Ethik in der Tradition katholischer Moraltheologie ist, die ihr Licht ja keineswegs unter den Scheffel zu stellen braucht.

Die zuletzt genannten Erwartungen werden – auch wenn man bisweilen auf nicht vollständig integrierte Anleihen, wie z. B. Paradigmenwechsel oder Autonomie, eine der ersten Leitkonstanten der Bioethik, trifft – reichlich erfüllt. In einem ersten Teil durchwandert der Verf. eine Reihe überlieferter moraltheologischer Traktate – „ratio theologica", Naturbegriff, Gewissen und Moralsysteme und den Traktat der „fontes moralitatis" –, um sie für ein „bioethisches Gespräch" fruchtbar zu machen. Immer wieder hält er sich bei dem Begriff der „Natur" auf, die für ihn „konstitutiv in die sittliche Ordnung ein(tritt), insofern sie – als Schutz oder als Grenze – für das anthropologische Projekt bedeutsam erscheint" (46). Die Bioethik – so lautet das eigene Programm – muß bei allen von ihr festzulegenden Verhaltens- und Verfahrensweisen eine Einheit herstellen zwischen einer Natur, die selbst allein nicht Norm ist, sondern nur unbeliebige Vorgabe des Denkens und Deutens, und der Person. Den Verf. treibt offensichtlich die Sorge um, Bioethiker könnten entweder normative Überlegungen auf naturalistische Dispositionen reduzieren, oder in einen „spiritualistischen Reduktionismus" (168) verflüchtigen. Ein weiteres wichtiges Instrumentar sieht D. in den Moralsystemen, die – was in zahlreichen Fragen der Bioethik als notwendig erscheint – „verantwortlich zu handeln (erlauben), sobald ein hier und jetzt unüberwindbarer Zweifel herrscht und gleichzeitig ein Entscheidungsnotstand gegeben ist" (59). Ausgenommen dort, wo wirksamer Rechtsschutz zu besorgen ansteht, folglich Tutiorismus am Platz ist, soll nach dem Verf. der Probabilismus, bei dem zum Handeln ein solider probabler Rechtfertigungsgrund vorliegen muß, als Prinzip des Fortschritts für die Bioethik wiedergewonnen werden. Diese und andere grundsätzlichen Erörterungen sind durchweg lehrreich und interessant. Die drei Fragekreise des zweiten Teiles – Anfang, Ende des Lebens und personale Integrität – fallen im Niveau nicht ab, aber bei ihnen vermißt man doch ein hinreichendes Interesse an der Praxis. Zwar gibt es immer wieder erstaunliche Einblicke in den Informationsstand des Verf., aber die Darlegungen halten sich insgesamt auf einer zu hohen Abstraktionsebene. Wenn man sich den Spaß bereiten würde, die gehobene Sprachebene um ein paar Grade zu senken, hätte

man hin und wieder ziemliche Banalitäten, wie z. B. die Erörterungen zur Aufklärungs- und Schweigepflicht des Arztes. Doch ist das wiederum nur die Schattenseite von Vorzügen des Werkes, in dem nicht – wie in so zahlreichen moraltheologischen Aufsätzen – mühsam, vom Autor schnell angelesene Fakten wiedergegeben werden, sondern immer ethisch argumentiert wird. Die Disziplin der Moraltheologie stellt sich in ihrem eigenen Gewand und ihrer eigenen Begrifflichkeit vor. Das ist nicht der geringste Vorzug des empfehlenswerten Werkes. Ph. Schmitz S. J.

Lindner, Erich J., *Die königliche Kunst im Bild. Ikonographie der Freimaurerei.* Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1986. 267 S., 138 Abb.

Der vorliegende Band geht zurück auf die – inzwischen vergriffene – Graphiksammlung: Freimaurerisches Brauchtum in Bildern 1730–1840. Bayreuth: Forschungsloge Quatuor Coronati 1969. War die vorausgehende Veröffentlichung des Bildmaterials ausschließlich für den freimaurerischen Leserkreis gedacht, so wendet sich L. nun auch an Außenstehende. Sein Material teilt er in drei Abschnitte. 1. Teil: Die Johannis (blaue) Loge. Darstellungen der Arbeitsvorbereitung und der Aufnahme in Lehrlings-, Gesellen- und Meistergrad. 2. Teil: Hochgrade (Erkenntnisstufen). Die zentrale Ikonographie der Freimaurerei mit Logenabrissen und Symboldarstellungen verschiedener Grade, Riten und Systeme. 3. Teil: Allgemeine freimaurerische Darstellungen und verwandte Gebiete.

Für einen Nichtfreimaurer wie den Rez. wäre es vermessen, aufgrund dieses Bandes zu einem abschließenden Urteil über freimaurerische Ikonographie zu kommen. Freimaurerei besteht im Wesenskern aus dem Vollzug. Keine noch so intensive Lektüre, kein Studium kann Logenerfahrung ersetzen. So wird auch niemand freimaurerische Riten, Symbole und Bilder voll und ganz verstehen können, der diese nicht im Vollzug erfahren hat. Die Rituale aller Grade und Spielarten sind gedruckt erhältlich, nachlesbar, studierbar und das Geheimnis der Freimaurer, so es existiert, besteht in der verbal nicht mitteilbaren Gemütsbewegung, in der menschlichen und geistigen Verfeinerung des Handelnden. Wie bei allen exklusiven Männerbünden ist auch bei den Freimaurern die Gefahr des Mißverstehens und der Verleumdung durch Außenstehende groß. Das Schicksal der Tempelritter ist kein Einzelfall. Eine weitere Gefahr ist die Zersplitterung in irreguläre Gruppierungen: die atheistischen, extrem antiklerikalen und kirchenkämpferischen Logen sind für die klassische Freimaurerei der Londoner Mutterloge, die den Glauben an einen Schöpfergott voraussetzt, irregulär. Der Leser wird bemerken, wie sehr die freimaurerische Ikonographie in der Bild- und Symbolwelt der Bibel und des Christentums verwurzelt ist; die Folie der mittelalterlichen Kathedralbauhütten liegt zugrunde. In weiten Teilen ist Freimaurerei nichts als der Versuch, die verschüttete Symbolwelt aus der Zeit der Glaubensherrschaft über die Epoche der Vernunft ins Atomzeitalter hinüberzuretten. Dies geschieht in der Sprache und mit den Instrumenten der Bauhütte; Ziel des Bauens ist nicht mehr die Errichtung eines steinernen Gotteshauses, sondern die Vervollkommnung des Menschen, des lebendigen Steines in einem geistigen Haus (1. Petrusbrief; 2, 5). Logenarbeit ist dabei keine Ersatzreligion, Initiationen sind keine Ersatzsakramente, reguläre Freimaurer sind keine Konkurrenten der Christen. Die Erkenntnis der gemeinsamen Wurzeln hat im vergangenen Jahrzehnt zu einem Dialog zwischen Freimaurern und katholischer Kirche in Deutschland geführt. Wesentlichen Anteil daran hatte der im Vorwort genannte Baron Peter von Pölnitz. Leider sind diese Gespräche zunächst gescheitert. 250jährige Mißverständnisse können nicht innerhalb eines Jahrzehntes ausgeräumt werden, doch ist wohl das letzte Wort darüber noch nicht gesprochen. Das Buch von L. weckt Interesse für die fremde Welt der Logen und ihre Symbolik, ohne alle Zusammenhänge erschöpfend erklären zu wollen. Die dreisprachige Ausführung der Begleittexte in Deutsch, Englisch und Französisch schränkt leider den Raum für die Bildbeschreibungen erheblich ein; so bleibt eine reichhaltige Sammlung von Bildmaterial, das oft genug zum Meditieren einladen und manchen Betrachter anregen mag, mehr über die Freimaurerei in Erfahrung zu bringen. P. Conrads-Kronenberg S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur. Liminaire de Jean Delumeau (Theologie Historique 77). Paris: Beauchesne 1987. 408 S.

Thomas von Aquin, De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beeretz (Universal-Bibliothek 9957). Stuttgart: Reclam Jun. 1987. 119 S.

Bocheński, Joseph M., Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie. Aufsätze. Ausgew., eingeleit. u. herausgegeben von Darius Gabler. Freiburg – Basel – Wien: Herder; Zürich: NZN-Buchverlag 1987. 168 S.

Bonnet, Nicole, Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin. Préface d'André A. Devaux (Recherches NS 11). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1987. 324 S.

Dumoulin, Bertrand, Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote (Noêsis). Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres 1986. 460 S.

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Hrsg. von Wolfgang Beinert, Herlinde Pissarek-Hudelist, Rudolf Zwank. Regensburg: Pustet 1987. 302 S.

Guardini, Romano, Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens (Romano Guardini Werke). Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh 1987. 183 S.

Hellinghausen, Georges, Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke. Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840 (Miscellanea Historiae Pontificiae 53). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. XXVI/364 S.

Kaspar Schatzgeyer. Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica. Herausgegeben und eingeleitet von Philipp Schäfer (Corpus Catholicorum 40). Münster: Aschendorff 1987. XXXII/136 S. 2 Abb.

Lafrance, Yvon, Pour interpreter Platon. La Ligne en Republique VI, 509d–511e Bilan analytique des études (1804–1984) (Noêsis). Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres 1987. 275 S.

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1987. 744 S.

Liwak, Rüdiger, Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 121). Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1987. IX/402 S.

Ménard, Camil, L'esprit de la nouvelle alliance chez saint Paul (Recherches NS 10). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1987. 372 S.

Pesch, Otto Hermann, Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Mainz: Grünewald 1987. 442 S.

Proclus. Elementatio Theologica translata a Guillelmo de Morbecca. Herausgegeben von Helmut Boese (Ancient and Medieval Philosophy; Series 1/V). Leuven: University Press 1987. XLIV/148 S.

ThPh 63 (1988) 481–518

Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant

Von Bernhard Milz

Die Frage nach dem Verhältnis der Dialektik der praktischen Vernunft und Religionsphilosophie bei Kant knüpft an eine Diskussion an, die 1981 in dieser Zeitschrift geführt wurde. Ausgelöst wurde sie durch die ausführliche Rezension eines Buches von Richard Schaeffler[1], in der sich Giovanni B. Sala kritisch mit Schaefflers Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie auseinandersetzte und ihre exegetische Haltbarkeit in einer Reihe von Punkten bestritt[2]. Schaeffler hat darauf geantwortet und in vier Thesen seine Interpretation noch einmal verdeutlicht und weiter bekräftigt[3]. Danach ist meines Wissens die direkte öffentliche Auseinandersetzung abgebrochen; in der Folgezeit hat Schaeffler seine Deutung in zahlreichen Publikationen wiederholt, zuweilen leicht modifiziert, aber im wesentlichen unverändert.

Die Kontroverse entzündete sich vor allem an Schaefflers These, daß der Hoffnungsgedanke die Leitidee der Kantischen Religionsphilosophie ausmache und sie im Kern als eine philosophische Transposition der reformatorischen Rechtfertigungslehre verstanden werden müsse, die insbesondere für eine katholische Theologie der Hoffnung bislang nicht genutzte Chancen eines erneut transformierenden Reimports biete, der ihr in der Vergangenheit manchen Irrweg erspart hätte. In der Verteidigung seiner Deutung gegen die Kritik Salas formuliert Schaeffler pronoucierter als vorher eine These, die man wohl als das entscheidende Argument seiner Auslegung der Kantischen Religionsphilosophie ansehen muß, daß es nämlich bei Kant eine *Dialektik* der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch sei, die mit logischer Folgerichtigkeit von der Moral zur Religion führe. Auch zuvor hatte Schaeffler schon davon gesprochen, daß nur ein hoffender Glaube die Widersprüche der theoretischen und praktischen Vernunft aufzulösen vermag[4]. Nun ist aber zum ersten

[1] *R. Schaeffler,* Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

[2] *G. B. Sala,* Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, in: ThPh 56 (1981) 92–110.

[3] *Schaeffler,* Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, in: ThPh 56 (1981) 244–258.

[4] *Schaeffler,* Was dürfen wir hoffen? 15, 28f., 314.: *ders.,* Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Freiburg · Basel · Wien 1980, 112f., 116: *ders.,* Kritik und Anerkennung, in: F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Enzyklopädische Bibliothek,

Mal sogar von der „inneren Dynamik" einer „fortschreitenden Radikalisierung" und „kontinuierliche[n] Verschärfung der Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs"[5] die Rede: Die Freiheitsantinomie der *Kritik der reinen Vernunft* scheine noch durch die bloße Begriffsunterscheidung von intelligiblem und empirischem Charakter aufgelöst werden zu können. Die *Kritik der praktischen Vernunft* zeige, daß diese Unterscheidung das Problem nicht endgültig löse, sie fordere schon mehr zur Vermeidung eines dialektischen Widerspruchs: einen unendlichen Progressus (Postulat der Unsterblichkeit), sofern das Sittengesetz vom Menschen nicht nur einzelne gute Taten verlange, sondern vor allem, daß er ein „guter Mensch" werde[6]. Aber erst die *Religionsschrift* handle vom Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft in seiner letzten Schärfe und äußersten Zuspitzung, denn der Mensch, der seinen Anfang vom „radicalen Bösen" genommen habe, bleibe auch im unendlichen Progressus der kontinuierlichen Besserung immer sittlich unvollkommen; wenn die sittliche Forderung, nicht nur ein relativ besser gewordener, sondern ein guter Mensch zu werden, sich nicht selbst widersprechen soll, indem sie uns eine unerfüllbare Pflicht auferlege, dann liege die Lösung nur in der Hoffnung auf jenen „Urtheilsspruch aus Gnade", von dem Kant in seiner *Religionsschrift* (AA VI, S. 76)[7] spreche; er allein, auf den wir „keinen Rechtsanspruch" haben und ohne den der Ankläger in uns stets „auf ein Verdammungsurteil antragen würde" (AA VI, S. 75 f.), könne dem Menschen jene sittlich verlangte Qualität zusprechen, die er von sich selber her nicht besitze[8]. Die thematische Nähe zur reformatorischen Rechtfertigungslehre kommt auch in einer etwas anderen Wendung zum Ausdruck, wenn Schaeffler das Problem auf die Formel einer „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit"[9] bringt, die inhaltlich darin bestehe, „daß Freiheit, um sittliche Freiheit zu sein, von uns selbst erworben werden muß; daß sie aber als verlorene Freiheit nicht durch uns selbst wiedererworben werden kann, weil wir dazu der Freiheit schon bedürften"[10]. Dieser Widerspruch sei nur zu vermeiden, wenn vorausgesetzt werde, daß die sittliche Selbstbestimmung der Vernunft „ein Recht zur Hoffnung auf ungeschuldete Gnade begrün-

---

Teilband 21: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg · Basel · Wien 1980, 124 f.

[5] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 248 f.

[6] Ebd. 246.

[7] Mit Ausnahme der drei *Kritiken*, bei denen ich der Originalpaginierung folge, zitiere ich die Werke Kants nach: *Kant's Schriften*, hrsg. von der Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff., abgekürzt AA mit der Bandzahl in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

[8] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247. Schaeffler bezieht sich hier vor allem auf die „dritte Schwierigkeit" gegen die Realität der „Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit": AA VI, S. 71–78.

[9] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251.

[10] Ebd. 252, vgl. 247 ff.

det. Nur in einem solchen religiösen Verständnis der Vernunftautonomie wird die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche auflösbar"[11] und die Vernunft vor Selbstzerstörung bewahrt. Kants Rede von der Hoffnung nehme daher nicht nur eine zentrale Stelle innerhalb seiner Religionsphilosophie ein, sondern sie zeige auch die fundamentale Bedeutung der Religion für das ganze System seiner kritischen Philosophie[12].

Ein derartiges „Hervorgehen der Religion aus der Moral" mittels einer „Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche"[13] wäre in der Tat nicht nur für Theologen höchst bedeutsam, sondern auch für Philosophen, bedeutete ein solcher Zusammenhang doch nichts weniger, als daß die von Kant sonst so mit Nachdruck als autonom charakterisierte reine praktische Vernunft genauer besehen so autonom gar nicht wäre, und dies nicht nur in irgendeiner Konsequenz der Sache, sondern unmittelbar nach Kants eigenen Worten. Wenn ein Autor und die Autorität seines Textes so in das Spannungsfeld gegensätzlicher Inanspruchnahmen, Empfehlungen oder (wie bei Sala) Ablehnungen geraten, so stellt sich zunächst mit erneuter Dringlichkeit die Frage, was sich historisch zuverlässig als Kants Intention in der Sache aus den Texten eruieren läßt. Wie Sala möchte ich die Aussagen Schaefflers auf ihre exegetische Haltbarkeit hin überprüfen, wobei jetzt aber das Hauptaugenmerk auf der These liegt, daß es eine *fortschreitende Dialektik* der praktischen Vernunft sei, die zu ihrer Auflösung den Übergang zur Religion notwendig mache, wenn der der Ethik immanente Widerspruch nicht den praktischen Vernunftgebrauch insgesamt zerstören soll. Zu diesem Zweck beschäftige ich mich zunächst näher mit jenen Problemstellungen in der *Kritik der praktischen Vernunft* (I.) und der *Religionsschrift* (II.), die Kant selbst in Form einer Dialektik und Antinomie der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch entfaltet hat, beziehe in einem weiteren Schritt die „dritte Schwierigkeit" der *Religionsschrift* in die Diskussion mit ein (III.), die Schaeffler in Verbindung mit der Dialektik der praktischen Vernunft gebracht hat, und wende mich dann verschiedenen Aspekten dessen zu, was Schaeffler als inhaltlichen Kern des sich verschärfenden Problems bei Kant angibt: die „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit" (IV.); im Zusammenhang mit einer späteren Ausweitung des Dialektikbegriffs bei Schaeffler gehe ich auf die Antinomie in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* ein (V.), um dann

[11] Ebd. 247 (der letzte Satz im Original hervorgehoben); vgl. auch 252: Kants Religionsphilosophie sei „auf weite Strecken hin der Versuch, zu erproben, wie die christliche Botschaft sich darstellt, wenn sie als Hinweis auf die Lösung einer Dialektik verstanden wird, die ohne religiöses Verständnis der Moral schlechthin unlösbar bliebe", ferner 246, 253 f.; *ders.*, Religionsphilosophie, Freiburg / München 1983, 84 f., 173.

[12] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 248, vgl. 245 f.

[13] Ebd. 247 f., vgl. *ders.*, Religionsphilosophie 65 f.

allgemeine systematische Bedenken gegen die These Schaefflers zu erörtern, die sich aus Selbstkorrekturen Kants im Begriff der Transzendentalphilosophie und in der ethischen Prinzipienlehre ergeben (VI.).

I. Die Dialektik in der „Kritik der praktischen Vernunft"

Wenn man wie Schaeffler Wert auf die Textimmanenz der These des dialektischen Übergangs von der Ethik zur Religion legt[14], ist man zunächst mit dem Problem konfrontiert, daß es in den Schriften Kants keine direkten Anhaltspunkte dafür gibt, daß Kant selbst einen solchen Bogen der kontinuierlichen Verschärfung der Dialektik der praktischen Vernunft „von der Freiheitsantinomie der Kritik der reinen Vernunft über das Unsterblichkeitspostulat der Kritik der praktischen Vernunft zu jener ‚dritten Schwierigkeit'" der *Religionsschrift*[15] geschlagen hat. Kant hat nirgendwo explizit zwischen diesen drei Problembereichen eine „innere Dynamik" im Sinne einer dialektischen Radikalisierung formuliert.

Bedeutsamer als diese Fehlanzeige ist die Schwierigkeit, daß die nach Schaeffler „logisch konsequente Entwicklung"[16] der Dialektik der praktischen Vernunft auch nicht durch die von Kant verwendete Terminologie zu belegen ist: Weder das Problem, das dem Unsterblichkeitspostulat der *Kritik der praktischen Vernunft* zugrunde liegt, noch jene „dritte Schwierigkeit" der *Religionsschrift* (AA VI, S. 71–78) hat Kant als Dialektik oder Antinomie entwickelt. Kant setzt zwar das Unsterblichkeitspostulat in Beziehung zur Möglichkeit des höchsten Gutes (vgl. *KpV* A 215,220–223), aber es antwortet (jedenfalls in der *Kritik der praktischen Vernunft*) nicht spezifisch auf jenes Problem des höchsten Gutes, das offensichtlich den inhaltlichen Bezugspunkt der Antinomie bildet: die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit; es löst nur eine Frage, die allein die Tugend betrifft, wie nämlich die geforderte „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz" gedacht werden kann (*KpV* A 219 ff.); eine Frage aber, „deren Schwierigkeit in der *Verbindung* zweier Begriffe lag, wird durch die Bearbeitung nur eines Begriffs nicht zur Hälfte, sondern gar nicht beantwortet"[17]. Das eigentliche Problem dieser Dialektik, wie die Verknüpfung der Tugend und der Glückseligkeit in einer Welt, die als Form einer realen Verbindung heterogener Elemente nur die Naturkausalität kennt, als möglich gedacht werden kann, bezieht Schaeffler nicht in die dialektische Steigerungsreihe mit ein, behandelt sie aber an anderer Stelle, allerdings unter Aspekten, die nicht den genauen Problemgehalt bei Kant wiedergeben. Wenn Kant davon

[14] Vgl. *Schaeffler*, Kant als Philosoph 248.
[15] Ebd. 247.
[16] Ebd.
[17] *M. Albrecht*, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim – New York 1978, 125 (Hervorhebung im Original), vgl. insgesamt die ausführliche Diskussion (123–133).

spricht, daß „alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann" (*KpV* A 204 f.), dann besteht das Problem hier nicht in der allgemeinen Diskrepanz zwischen Absicht und Realisierung (wie sie auch der auf seine Glückseligkeit Bedachte kennt, sofern er oft hinter seinen Zielen und Zwecken zurückbleibt und bei aller Klugheit Mißerfolge erlebt), nicht in einem „Widerspruch zwischen der vorausgesetzten Unabhängigkeit der freien Tat von der Kausalordnung und ihrer geforderten physischen Wirkung"[18]; es besteht auch nicht in der Verkehrung der besten Absicht in die schlimmsten Folgen unter den faktischen Bedingungen der Macht in dieser Welt oder in einem Antagonismus der Reinheit der Gesinnungen und wirksamer Weltveränderung, sofern die Skrupellosen es leichter als die Gewissenhaften haben, effektiv zu handeln[19], sondern es geht viel elementarer darum, wie es als möglich gedacht werden kann, daß das Handeln aus moralischer Gesinnung eine Folge (die eigene Glückseligkeit) hat, die um der Reinheit ebendieser Gesinnung willen nicht Bestimmungsgrund des Handelns sein darf, also noch nicht einmal in der unmittelbaren sittlichen Handlungsabsicht liegt und auch keinen „natürlichen" analytischen oder synthetischen Zusammenhang mit der Moralität besitzt[20]. Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit ist hier nicht einfach identisch mit dem von moralischer Absicht und Erfolg der Realisierung, auch wenn sich diese Unterscheidungen überschneiden können (indem etwa die gelungene Realisierung sittlicher Zwecke einen Aspekt auch der empirischen Glückseligkeit ausmacht, vgl. *KpV* A 224). Die Schwierigkeit der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ergibt sich nicht erst im Rekurs auf bestimmte Erfahrungen in der empirischen Welt (etwa des Bösen oder der faktischen Disharmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit) oder gar auf einen „als real erfahrene[n] Widerspruch der Welt"[21], sondern schon aus Kants Begriff der Natur überhaupt[22].

---

[18] *Schaeffler*, Religionsphilosophie 82; vgl. *ders.*, Kant als Philosoph 253.

[19] Ebd. 253 f., vgl. *ders.*, Was dürfen wir hoffen? 14, 28; *ders.*, Glaubensreflexion 107–109, 111 f., *ders.*, Kritik und Anerkennung 124–126; *ders.*, Religionsphilosophie 171 f.

[20] Vgl. auch die Wiedergabe der Problemstellung in der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, S. 306 f.

[21] *Schaeffler*, Glaubensreflexion 116. Um erfahren zu können, daß zwischen der Tugend und der Glückseligkeit in der Welt de facto eine Diskrepanz besteht, müßten wir auch die wirkliche Gesinnung der Menschen authentisch kennen, was uns nach Kant nicht möglich ist, vgl. *Albrecht* 78, bes. Anm. 249.

[22] Vgl. *Albrecht* 122 Anm. 371, s. auch 74–79: Es ist gerade eine Eigenart der Lehre vom höchsten Gut in der *Kritik der praktischen Vernunft*, daß sie nicht bei bestimmten Erfahrun-

Die Frage, was die genaue Problemstellung und die Form der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 204 f.) ist, wird in der Literatur sehr unterschiedlich beantwortet; entsprechend uneinheitlich sind die Auskünfte, wie Kant die Antinomie auflöst. Gerade aber ein textnahes Verständnis der Antinomie kann zeigen, daß zur Vermeidung des dialektischen Widerstreits allein die kritische Unterscheidung zwischen Noumena und Phainomena ausreicht, auf die Kant sich bei der „kritischen Aufhebung" mit ausdrücklichem Hinweis auf die Parallele zur Auflösung der Freiheitsantinomie der *Kritik der reinen Vernunft* beruft (*KpV* A 205–207); denn sie sichert die (wenn auch noch unbestimmte) *Denkmöglichkeit* (im Sinne der Nicht-Unmöglichkeit) der geforderten Verbindung von Tugend und Glückseligkeit und ihre Vereinbarkeit mit dem Naturbegriff der theoretischen Vernunft, und mehr ist zur Vermeidung eines Widerspruchs nicht erforderlich[23]. Es ist also keine Theorie der Hoffnung oder gar ein religiöser Akt der Hoffnung, der hier die Einheit des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs vor einer selbstzerstörerischen Dialektik rettet, wie Schaeffler meint[24], sondern die Anwendung einer ganz elementaren Unterscheidung der kritischen Philosophie. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß das höchste Gut selbst bei Kant ein Gegenstand des Hoffens ist; Grund einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit ist nicht die göttliche Gerechtigkeit, bei der der Tugendhafte einen „Rechtsanspruch" auf sein Glück geltend machen könnte, denn auch er tut bei aller sittlichen Anstrengung nur seine Pflicht und kann sich kein Verdienst erwerben, das belohnt werden müßte, seine Glückseligkeit kann er deshalb nur von der Güte Gottes erwarten[25]. Die

gen, z. B. des ungerechtfertigten Leidens, ansetzt, sondern bei der Suche der Vernunft nach der unbedingten Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft (*KpV* A 192 ff.). Am nächsten kommt diesem Ausgangspunkt der Fragestellung noch *Schaefflers* Wiedergabe in: Religionsphilosophie 79.

[23] Mit der Interpretation der Antinomie der praktischen Vernunft und ihren Problemen setze ich mich ausführlicher in einer größeren Arbeit auseinander (Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft, in Vorbereitung). In der Frage, worin nach Kants Intention die Antinomie besteht und wie er sie auflöst, weiche ich in einigen entscheidenden Punkten von der Interpretation Albrechts (Kants Antinomie) ab, der die bislang mit Abstand gründlichste Studie zu diesem Thema vorgelegt hat. Insbesondere halte ich die weitverbreitete Auffassung, daß Kant die beiden Sätze der Disjunktion „Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein" (*KpV* A 204) als Thesis und Antithesis der Antinomie angesehen habe (eine Lesart, die bei Albrecht dann sofort Anlaß zu sachlich begründeten Einwänden gegen die Darstellung Kants gibt), für keineswegs zwingend, wie eine genaue Rekonstruktion des Kantischen Argumentationsganges im Antinomie-Kapitel zeigen kann.

[24] *Schaeffler,* Kant als Philosoph 253 f.; *ders.,* Was dürfen wir hoffen? 14 f., 28 f.; *ders.,* Glaubensreflexion 108 f., 112.

[25] Vgl. *Albrecht* 80–83; Albrecht vermerkt auch einige etwas anders lautende Stellen bei Kant. – Die philosophische Begründung allerdings, warum überhaupt ein Proportionszusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit bestehen soll, ist bei Kant alles andere als klar. Denn hier war, worauf Albrecht leider nicht eingeht, nach der Revision der ethischen Prinzipienlehre (s. dazu unten S. 513 ff.) eine Begründungslücke entstanden, die Kant wohl selbst gesehen hat, da er sie später mit einer neuen Funktionsbestimmung des höchsten Gutes

Hoffnung auf eine der Tugend angemessene Glückseligkeit kann aber nicht die Auflösung der Antinomie sein, weil es die Vernünftigkeit dieser Hoffnung ist, die in der Dialektik der praktischen Vernunft in Frage steht, und Zweifel an ihrer Vernünftigkeit können nur von der Vernunft selbst ausgeräumt werden, nicht wiederum durch eine Hoffnung. Wenn Schaeffler schreibt: „daß die Dialektik des Vernunftgebrauchs aufgelöst werde, kann der Mensch nur erhoffen“[26], gerät er daher in einen schlechten Zirkel bei der Rechtfertigung der Hoffnung (s. dazu unten S. 514 ff.). Die Möglichkeit der Auflösung eines dialektischen Widerspruchs muß aus allgemeinen Vernunftgründen gezeigt werden, es reicht nicht, sie gegen die Einsprüche der Vernunft zu postulieren[27]. Auch der Versuch, den Widerspruch „in historisch wirksamen Entscheidungen praktisch“ aufzuheben[28], bleibt so lange einer prinzipiellen Skepsis ausgesetzt, wie theoretische Einwände gegen die ontologische Möglichkeit des höchsten Gutes überhaupt bestehen.

Der drohende Widerspruch wird aber auch nicht erst durch das Gottespostulat vermieden, auch wenn dies die in der Literatur überwiegend vertretene Auffassung ist[29]. Dies Postulat gehört nicht mehr zur „*kritischen* Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“, sondern eher in den weiteren Anhang zur Auflösung, sofern es, wie Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich macht, „*die Art*“ näher bestimmt, „*wie* wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen“[30]. Die Reflexion, wie wir uns unter unseren Erkenntnisbedingungen die Gründe der realen Möglichkeit des höchsten Gutes vorstellen sollen, geht nicht nur über das zur Auflösung der Antinomie Erforderliche hinaus, sondern sie bleibt auch, wie Kant ausdrücklich bemerkt, „auf die *subjektiven* Bedingungen unserer Vernunft“ eingeschränkt, denn die Vernunft kann die Unmöglichkeit eines zweckmäßigen Zusammenhangs zwischen Tugend und Glückseligkeit „nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen, d. i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun“[31]. Die Denkmöglichkeit des höchsten Gutes, wie sie in der Antinomie der praktischen Vernunft auf dem Spiel stand, ist dagegen „objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet“ (*KpV* A 262), d. h. in der über ihre Grenzen aufgeklärten Vernunft, die einen verborgenen zweckmäßigen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zumindest nicht ausschließen

zu schließen versucht, die aber auch argumentativ unbefriedigend bleibt. Vgl. Anm. 39; ausführlicher dazu vom *Verf.*, Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft (s. Anm. 23).

[26] *Schaeffler*, Religionsphilosophie 226.

[27] Vgl. dagegen *Schaeffler*, Kritik und Anerkennung 126.

[28] *Schaeffler*, Glaubensreflexion 116. Zu den Problemen eines geschichtsphilosophischen Verständnisses der Realisierung des höchsten Gutes s. *Albrecht* 122 f. Anm. 371.

[29] So auch bei *Albrecht* 108 ff., 187 f.

[30] *KpV* A 261, Hervorhebungen im Original.

[31] *KpV* A 261, Hervorhebung im Original.

kann[32]. In der *Kritik der Urteilskraft* widmet Kant dieser „Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises" einen eigenen Paragraphen[33]; hier unterscheidet er in aller Form den Schluß auf die Möglichkeit des Endzwecks von dem „Schluß von der moralischen Teleologie auf eine Theologie", sofern dieser „zweite Schluß" zusätzliche subjektive Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft zugrunde legt (*KU* B 432–434). Wenn das Gottespostulat zur Auflösung einer Dialektik der praktischen Vernunft absolut unentbehrlich wäre, würde nicht mehr verständlich, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer subjektiven *Wahl* „in der Art, wie wir uns diese Möglichkeit [sc. des höchsten Gutes] vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung", sprechen kann (*KpV* A 261f.). Wenn aber hier eine Wahl besteht, so bestreitet derjenige, der sich gegen das Postulat der Existenz Gottes entscheidet, theoretisch nicht notwendigerweise auch die Möglichkeit des höchsten Gutes und gerät hier auch nicht zwangsläufig in einen zerstörerischen Selbstwiderspruch der Vernunft[34]; denn es gibt, wie Kant redlicherweise einräumt, zumindest theoretisch ein Drittes zwischen Gottesglauben oder Selbstwiderspruch der Vernunft. Nur kann man sich von der Möglichkeit einer moralischen Weltordnung „nach einem bloßen Naturlauf" nach Kant noch nicht einmal einen analogen Begriff bilden, und in praktischer Absicht entspricht die „freiwillige" „Annehmung eines weisen Welturhebers" mehr dem subjektiven „Bedürfnis" der Vernunft und ist so auch ein „Beförderungsmittel dessen, was objektiv (praktisch) notwendig ist" (*KpV* A 262f.). Was Dieter Henrich bereits als Folge der

---

[32] Das höchste Gut als „moralische Weltordnung" ist übrigens in der zweiten und dritten *Kritik* keineswegs mehr so eindeutig wie noch in der *Kritik der reinen Vernunft* eine bloß „künftige Welt" (*Schaeffler*, Glaubensreflexion 108 Anm. 132; vgl. *ders.*, Religionsphilosophie 83), sondern meint durchaus auch eine Verfaßtheit dieser Welt, deren Möglichkeit (nicht unbedingt sie selbst) allerdings „gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört" (*KpV* A 215); vgl. auch *KpV* A 207: Es ist nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung vermittelt über eine intelligible Ordnung einen „notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung *in der Sinnenwelt* habe" (Hervorhebung von mir); vgl. auch *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, S. 307. Kants Aussagen in der *Kritik der praktischen Vernunft* sind aber von Brüchen und ständigen Schwankungen gekennzeichnet, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind, so daß die Textexegese nicht ohne Probleme ist; vgl. *Albrecht* 127–133. – Ein Zusammenhang der Tugend mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt widerspricht deswegen nicht notwendig dem Mechanismus der Naturkausalität, weil sie in der Spezifität und Mannigfaltigkeit der einzelnen Gesetze, die der Verstand nicht der Natur vorschreiben kann, eine (verborgene) teleologische Ordnung im Hinblick auf den Endzweck der praktischen Vernunft besitzen kann. Naturkausalität und Teleologie stehen so wenig im Gegensatz zueinander, daß schon die theoretische Vernunft ein Minimum an Ordnung in der gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeit voraussetzen muß, über die sie nicht a priori verfügen kann, damit auch nur ein einziger empirischer Begriff reflektierend gebildet werden kann (vgl. *KrV* A 653f. / B 681f., *KU* B XXVIff. mit stärkerer Betonung der heautonomen Funktion der reflektierenden Urteilskraft); s. dazu *K. Düsing*, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968, bes. 56ff.

[33] *Kritik der Urteilskraft (KU)* B 429–438 (§ 88).

[34] Vgl. dagegen *Schaeffler*, Religionsphilosophie 84f.

Revision Kants in der Theorie der ethischen Verpflichtung und moralischen Triebfeder (s. dazu unten S. 514 ff.) konstatierte, daß sich nämlich die Bedeutung der Moraltheologie, die zuvor noch konstitutives Moment für das sittliche Bewußtsein war, schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* (und nach Henrich mehr noch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) vermindert[35], gilt in subtilerer Weise auch für Kants Lehre vom höchsten Gut.

An Kants Betonung des „*freien* Interesses" und der subjektiven Bedingungen, die bei der Entscheidung für das Gottespostulat das Urteil bestimmen und seine Geltung in theoretischer Hinsicht einschränken[36], hat ein Verständnis der Religion und des Glaubens angeknüpft, das die Akzente anders als Schaeffler setzte und vor allem den personalen, existenziellen Entscheidungscharakter des Glaubensaktes hervorhob. Während Schaefflers Interpretation auf einen möglichst engen Zusammenhang zwischen Vernunft und Religion abzweckt und die „logische Folgerichtigkeit" im Übergang von der Moral zur Religion betont (wobei er allerdings die Vernunft entscheidend schwächen und ohne Religion von einer dialektischen Selbstzerstörung bedroht sein lassen muß)[37], ist hier die Absicht leitend, Kants Religionsphilosophie einem mehr an Pascal und Kierkegaard orientierten, „subjektivistischen" Verständnis des Glaubens zu empfehlen. M. Kuehn hat solchen Auslegungen insbesondere bei K. Ward, W. H. Walsh und A. W. Wood zu Recht widersprochen, sofern sie einen unkantischen, „modernistischen" Begriff der Individualität und der personalen Entscheidung zugrunde legen und zumindest tendenziell auf ein dezisionistisches, nicht-rationales Verständnis des Glaubensvollzuges hinauslaufen[38]. Leider hat Kuehn in seiner Kritik die weitere Entwicklung und feine Differenzierung im Kantischen Begriff des „freien Fürwahrhaltens" nicht berücksichtigt: Das Gottespostulat ist seit der *Kri-*

---

[35] *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, 77–115, hier 106 f. Anm. 28 (mit kleinen Änderungen wieder abgedruckt in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln, Köln 1973, 223-254, hier 253 Anm. 29).

[36] Siehe außer *KpV* A 260–263 auch *KU* B 458 Anm. und 462 f.; *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, S. 269 Anm.; *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, S. 338: „Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen [sc. den Menschen] die Gesetzgebung liebenswürdig macht."

[37] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247 f.; vgl. auch die Definition der Religion in: *ders.*, Religionsphilosophie 84 f.

[38] *M. Kuehn*, Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason, in: KantSt 76 (1985) 152–169. In der deutschsprachigen Sekundärliteratur findet sich ein solcher Ansatz z. B. bei *W. Teichner*, Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß, Freiburg/München 1978, 132 ff. Für Teichner will Kants Argumentation nur die „Glaubwürdigkeit" der Gegenstände des Glaubens, „die praktisch allgemeingültige Erlaubnis von Glaubensurteilen oder die Eröffnung der Möglichkeit des Vernunftglaubens" sichern, der faktische Glaubensvollzug bleibe dagegen „gänzlich in die Willkür des Subjekts gestellt" (ebd. 132 f.).

tik der praktischen Vernunft nicht mehr einfach nur ein Postulat der *reinen* praktischen Vernunft in einem uneingeschränkten, universalen Sinne von Vernunft (so wie das moralische Vernunftgesetz für alle endlichen und unendlichen vernünftigen Wesen gilt, vgl. *KpV* A 57), sondern es ist eine an besondere Bedingungen gebundene, menschliche „reine" Vernunft, die erst das hinreichende Fundament für das Gottespostulat bildet. In der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt dies darin zum Ausdruck, daß Kant betont, es sei *unsere* Vernunft, die die Möglichkeit des höchsten Gutes „nicht anders denkbar finde als unter der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz" (*KpV* A 226f., vgl. 261), und in der *Kritik der Urteilskraft* schreibt er den spezifisch subjektiven Anteil am moralischen Argument, der zugleich die Gültigkeit des Beweises einschränkt, einer eigenständigen Leistung der Urteilskraft als einem besonderen menschlichen Vermögen zu (*KU* § 88)[39]. In theoretischer Hinsicht ist das dem Gottespostulat zugrundeliegende Urteil jetzt nicht mehr nur dadurch eingeschränkt, daß es sich allein auf Gründe der praktisch interessierten Vernunft stützen kann[40], sondern auch dadurch, daß besondere Bedingungen der theoretischen Reflexion in es eingehen, die nach Kant zwar als allgemein menschlich, aber in einer kritischen Philosophie nicht mehr als universal vernünftig auszuweisen sind. Aber auch so ist der Abstand noch groß zu einem existenzialistisch geprägten Verständnis einer allein individuell zu verantwortenden Glaubensentscheidung, die für den eigentlichen Vollzug den Anspruch auf allgemeine rationale Begründung und Rechtfertigung bewußt zurückweist.

---

[39] Vgl. auch *Religionsschrift*, AA VI, S. 4ff., bes. S. 7 Anm., wo Kant schon die Vorstellung des höchsten Gutes als eines moralischen Endzwecks der Vernunft, nicht erst die Reflexion über die Bedingungen seiner realen Möglichkeit, „auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen", bezieht. Aus dieser „unvermeidlichen Einschränkung" versucht Kant hier sogar, die objektive praktische Realität des höchsten Gutes auf eine Weise zu deduzieren, die der Deduktion der theoretischen synthetischen Urteile a priori vergleichbar ist. Dieser Versuch kann allerdings nicht den gesamten Bedarf an rationaler Begründung in der Lehre des höchsten Gutes decken (s. Anm. 25); das muß man sagen trotz des Bemühens A. Hägerströms, die etwas abgelegene, sehr gedrängte Argumentationsskizze für ein Verständnis der praktischen Philosophie Kants fruchtbar zu machen: *A. Hägerström*, Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt, Upsala und Leipzig 1902, bes. 465ff.; der Interpretation Hägerströms folgt weitgehend *L. Hauser*, Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant. Eine Anwendung der von Peter Rohs bereitgestellten Methoden auf ein Kantisches Hauptlehrstück, in: KantSt 75 (1984) 228–236, vgl. auch *ders.*, Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. – Bern 1983, bes. 97–104.

[40] Dies war „das einzig Bedenkliche" am moralischen Argument, das die *Kritik der reinen Vernunft* (A 829f. / B 857f.) kannte.

II. Die Antinomie in der „Religionsschrift"

Ebensowenig wie das Unsterblichkeitspostulat in der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant in der *Religionsschrift* die Hoffnung auf einen „Urtheilsspruch aus Gnade" (AA VI, S. 76) als Auflösung irgendeiner *Dialektik* oder *Antinomie* konzipiert. Diese Termini verwendet Kant nicht im Zusammenhang mit den drei „Schwierigkeiten" gegen die Realität der „Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit" (AA VI, S. 66–78), sie finden sich im gesamten „zweiten Stück" seiner *Religionsschrift* nicht; es fehlen auch sonst Nachweise, daß Kant diese Schwierigkeiten (oder eine von ihnen) als „Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche" verstanden hat.

Um so erstaunlicher ist es, daß Schaeffler mit keinem Wort auf jenes Problem eingeht, das Kant in der *Religionsschrift* tatsächlich in Form einer Antinomie ausführt und das inhaltlich einen engen Bezug zur theologischen Rechtfertigungs- und Genugtuungslehre aufweist: die Antinomie bezüglich der Priorität im Verhältnis zwischen dem Glauben an eine fremde Genugtuung und der eigenen Moralität. Sie besteht in dem Widerspruch der Sätze: Ein gebesserter Lebenswandel muß der Hoffnung, ein fremdes „Verdienst könne ihm zu Gute kommen", vorausgehen, und: Eine solche Hoffnung muß wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen, ein Streit, bei dem es zugleich um den Vorrang im Verhältnis von „reinem Religionsglauben" und „Kirchenglauben" geht (AA VI, S. 116 f.)[41]. Diese Dialektik[42],

[41] Die Sätze, in denen bloß das Prioritätsverhältnis umgekehrt wird, bilden allerdings keinen kontradiktorischen Gegensatz; ein solcher besteht auch nicht zwischen einem Glauben und einem anderen, sondern zwischen dem Glauben und dem Unglauben (vgl. *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 49). Schon deshalb genügt der Widerstreit nicht dem strengeren Begriff der Antinomie, wie Kant ihn in der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet, vgl. *KrV* A 407 f. / B 434 f. und A 502 ff. / B 530 ff. Auch soll hier dahingestellt bleiben, mit welchem Recht Kant von einer „Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst" (AA VI, S. 116) sprechen kann. In jedem Fall liegt eine Ausweitung des Antinomiebegriffs vor, die N. Hinske schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* feststellen zu können glaubte: *N. Hinske*, Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung, in: KantSt 56 (1965) 485–496, hier 487 u. 493 f.; *ders.*, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970, 101 u. 108; Hinskes Lesart der Antinomie der praktischen Vernunft hat aber zumindest implizit schon Albrecht (Kants Antinomie) mit seiner Interpretation widersprochen.

[42] Genaugenommen spricht Kant auch hier nicht von „Dialektik". Wenn man den Begriff in diesem Zusammenhang verwendet, dann könnte man das mit dem Hinweis rechtfertigen, daß in den drei *Kritiken* die Antinomie immer als eine spezielle Äußerungs- und Darstellungsweise einer zugrundeliegenden Dialektik verstanden wird, „Dialektik" logisch also als Oberbegriff fungiert. In den *Vorarbeiten zur Tugendlehre* hatte Kant zudem unter dem Titel „Dialektik" eine „Antinomie zwischen Moral und Religion" vorgesehen (AA XXIII, S. 396), ohne allerdings hier ein entsprechendes Problem explizit als Antinomie auszuführen; auch im endgültigen Text der *Metaphysik der Sitten* findet sich eine solche Antinomie nicht mehr. Vermutlich betraf sie dieselbe oder eine ähnliche Fragestellung wie die Antinomie in der *Religionsschrift*, jedenfalls hatte Kant in den *Vorarbeiten* einen Abschnitt, der sich inhaltlich auf deren Thematik beziehen läßt, entworfen (AA XXIII, S. 415 f.), und auch in der publizierten *Tugendlehre* streift er das Problem kurz (AA VI, S. 485).

die einzige in der *Religionsschrift*, löst Kant charakteristischerweise nicht durch das Motiv der Hoffnung auf einen „Urtheilsspruch aus Gnade" auf. Der Versuch eines theoretischen Ausgleichs dieses Streits „durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens" übersteigt „das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft", und in der (auch für Schaeffler) entscheidenden praktischen Hinsicht, „wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür das erste sei", legt Kant die Antinomie ganz einseitig zugunsten des ersten Satzes bei: durch den unmißverständlichen Hinweis auf das, was allein gewiß ist: die moralische Verpflichtung, den Anfang bei dem zu machen, was wir tun sollen, und nicht bei irgendeinem „Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat"; bei dieser Entscheidung „ist kein Bedenken" (AA VI, S. 117 f.)[43]. Der Glaube an eine stellvertretende Genugtuung „ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen", und auch bei dem Einräumen dieser theoretischen Möglichkeit ist eine deutliche Zurückhaltung Kants spürbar, auf die noch näher einzugehen sein wird (vgl. unten S. 509 f.). Eine immanente ethische Notwendigkeit, auf eine fremde Genugtuung als Bedingung einer moralischen Praxis oder einer widerspruchsfreien, gültigen Theorie dieser Praxis hoffend zu vertrauen, besteht nicht, vielmehr hat umgekehrt alle Hoffnung, „der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden", ihrerseits zur unabdingbaren Voraussetzung, daß „wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eignen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind" (AA VI, S. 118). Man muß hier auch die historischen Konfrontationen sehen: Kant wendet sich nicht nur gegen die reformatorische Orthodoxie, sondern auch gegen die pietistischen Zumutungen gefühlsbetonter, übernatürlicher Erweckungs- und Wiedergeburtserlebnisse als Bedingung echter Moralität (vgl. AA VI, S. 117)[44]. In der Art, wie Kant hier das Problem durch einen Macht-

[43] Einseitig ist diese „Beilegung", die Kant von einer „Auflösung" im eigentlichen Sinne unterscheidet (AA VI, S. 116), auch formal, insofern sich in der Aufhebung der Antinomien in den *Kritiken* beide Sätze als entweder falsch oder (möglicherweise) wahr erweisen. Das gilt auch zumindest für eine bestimmte Lesart der Antinomie der praktischen Vernunft, vgl. *L. W. Beck*, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, 247 f.; deutsche Übersetzung: *L. W. Beck*, Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar. Ins Deutsche übersetzt von *K.-H. Ilting*, München, ²1985, 229 f.

[44] Es gab in den Religionskontroversen des 18. Jahrhunderts mehrere religiöse Gruppierungen, zwischen denen die Frage, die Kant in der Antinomie der *Religionsschrift* aufgreift, heftig umstritten war; bislang fehlt m. W. aber noch eine Darstellung, die die Antinomie historisch umfassend in den damaligen Auseinandersetzungen situiert. Die Sätze der Antinomie lassen sich z. B. (mit einer gewissen Unschärfe) auch auf den „Spener-Franckischen und den Mährisch-Zinzendorfschen Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism)" beziehen (*Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 54–59), Kants Lösung fällt aber mit keiner der bei-

spruch der praktischen Vernunft beilegt, ist ein pelagianischer oder zumindest semipelagianischer Zug unübersehbar[45].

Nach der praktischen „Beilegung" der Antinomie macht Kant auch einen Vorschlag zur mehr „theoretischen" Auflösung; sie besteht darin, daß beide Sätze der Antinomie gleich im Rahmen des „rationalen Glaubens", der rein nach moralischen Prinzipien konzipiert ist, verstanden werden. Das „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (de[r] Sohn Gottes)", in dem die Rechtfertigung des Menschen liegt und das wir auch der historischen „Erscheinung des Gottmenschen" als Beurteilungsprinzip zugrunde legen, wird darin (wie Kant meint: ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechend) „auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient". Der Glaube an die Genugtuung ist dann „einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels", der Unterschied besteht allein darin, daß einmal „das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend" und das andere Mal „als in uns befindlich, beidemal ... aber als Richtmaß unseres Lebenswandels" vorgestellt wird. In dieser Auslegung können beide Sätze wahr sein, so daß die Antinomie „nur scheinbar [ist]: weil sie eben dieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Principien ansieht" (AA VI, S. 119)[46]. Auch die für Kant theoretisch befriedigendere Lösung verläuft also trotz der formalen Symmetrie inhaltlich ganz einseitig im Sinne des praktischen Vorrangs der Moralität; auch hier ist es nicht eine Philosophie (oder gar ein religiöser Akt) der Hoffnung auf die ungeschuldete Gnade Gottes, die das Problem löst, sondern ein durchaus selbständiger theoretischer Umdeutungsakt des Philosophen Kant, der den Widerspruch als „scheinbare", auf einem „Mißverstand" beruhende Antinomie aufdeckt. Anders als die Aufhe-

---

den Sekten zusammen, von deren „vernunfttödtende[m] Mysticism" (ebenso wie vom „seelenlosen Orthodoxism") er seine „auf dem Kriticism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre" unterscheidet (AA VII, S. 59); s. dazu *A. Winter*, Kant zwischen den Konfessionen, in: ThPh 50 (1975) 1–37, hier 11 f., Winter stellt aber den Bezug zur Antinomie nicht her. Zur Antinomie in der *Religionsschrift* vgl. *J. Bohatec*, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938 (Nachdruck Hildesheim 1966) 442 ff., Bohatec thematisiert aber nur Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den Auffassungen von J. F. Stapfer und J. S. Semler. Kant selbst hat nicht nur an die christlichen Streitereien gedacht; für ihn beweist die Geschichte, „daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat" (AA VI, S. 120). Diese Universalität ist wohl auch ein Grund, weshalb er die Antinomie in der menschlichen Vernunft selbst angelegt sieht (AA VI, S. 116).

[45] Zur Frage, wieweit der Pelagianismusvorwurf Kant zu Recht trifft, vgl. das differenzierende Urteil bei *Winter* 17 f.; zu pelagianischen Ansätzen schon in der von Kant benutzten kirchlichen Dogmatik (insbesondere bei J. F. Stapfer) vgl. auch *Bohatec* 337–341. – Daß Schaeffler diese Antinomie und ihre Lösung überhaupt nicht erwähnt, ist um so verwunderlicher, als *Sala* in seiner Rezension auf sie hingewiesen hatte: Kant und die Theologie der Hoffnung 100.

[46] Vgl. *Winter* 31 f.

bung der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die zumindest in der weiteren Folge zum Gottespostulat führt, verweist Kants Antwort auf den Religionsstreit um Natur und Gnade vor allem auf die moralische Forderung selbst zurück.

III. Die „dritte Schwierigkeit" der „Religionsschrift"

Die Probleme und ihre Lösung, die Kant selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Religionsschrift* als Dialektik oder Antinomie ausgeführt hat, bieten also wenig genuine Ansatzpunkte für eine Philosophie oder Theologie der Hoffnung. Die Behauptung, daß es eine *Dialektik* der praktischen Vernunft sei, die zu ihrer Aufhebung den Übergang von der Ethik zur Religion verlange, kann sich jedenfalls nicht auf die Kantische Verwendung dieses Begriffs berufen. Aber nicht nur die Form des Problems bereitet einem kantimmanenten Nachvollzug der Thesen Schaefflers Schwierigkeiten, sondern auch der Inhalt der Fragestellung selbst, die er als den Angelpunkt zwischen Ethik und Religion angibt: das Verhältnis „der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit"[47]. Diese Frage findet nach Schaeffler ihren schärfsten Ausdruck in der „dritten Schwierigkeit" der *Religionsschrift* (AA VI, S. 71–78). Kant greift hier das theologische Problem auf, wie vor der göttlichen Gerechtigkeit ein Mensch gerechtfertigt sein kann, der vom Bösen ausgegangen ist und sich unendlich schuldig und strafwürdig gemacht hat[48]; denn die Schuld kann er auch „in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel" durch keinen „Überschuß" an Verdiensten abtragen, da alles, was er Gutes tun kann, ohnehin seine Pflicht ist (AA VI, S. 72). Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht, zunächst nur sehr verkürzt wiedergegeben, darin, daß in der „reinen intellectuellen Anschauung" des „Herzenskündigers" die neue Gesinnung des Menschen für die Tat gilt; daß uns aber „das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen zukünftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde", ist ein „Urtheilsspruch aus Gnade", auf den wir keinen „Rechtsanspruch" haben (AA VI, S. 75 f.). Dies sind die für Schaeffler zentralen Aussagen und Formulierungen Kants, auf die er sich immer wieder beruft[49]. Es ist deshalb ge-

[47] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251 f.

[48] Bei der Begründung der Unendlichkeit der Schuld grenzt Kant sich von einer theologischen Satisfaktionslehre ab, die auf Anselm von Canterbury zurückgeht: unendlich ist die Schuld nicht wegen der Verletzung der unendlichen Autorität des höchsten Gesetzgebers („von welchem überschwenglichen Verhältnisse zum höchsten Wesen wir nichts verstehen"), sondern weil in der allgemeinen bösen Maxime eine Unendlichkeit einzelner Übertretungen beschlossen ist (AA VI, S. 72). Abgelehnt wurde Anselms Theorie auch schon in der Dogmatik J. D. Heilmanns, die Kant besaß und in seiner Religionsphilosophie wohl verwertet hat, vgl. *A. Warda*, Immanuel Kants Bücher, Berlin 1922, 43, und *Bohatec* 375.

[49] *Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? 16 f.; *ders.*, Kritik und Anerkennung 123 f.; *ders.*, Die

nauer auf den Ort und die Funktion jenes „Urteilsspruchs aus Gnade", den Schaeffler sogar als Postulat und zudem „das wichtigste" bezeichnet[50], einzugehen und insbesondere zu prüfen, was nach Kant dem Menschen in welchem Sinne gnadenhaft zugesprochen werden kann.

Zugesprochen wird ihm ohne Zweifel die sittliche Qualität eines guten Menschen, darin ist Schaeffler Recht zu geben. Daß er aber darauf „keinen Rechtsanspruch" hat, bezieht Kant in den unmittelbar folgenden Klammerzusätzen ausdrücklich auf die empirische Selbsterkenntnis, in der wir „unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Thaten ermessen" (AA VI, S. 75f.); diese Differenzierung geht bei Schaeffler völlig verloren. Die Gesinnung ist eine Bestimmung des „intelligiblen Charakters", die als „intelligibele That ... bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar" ist (AA VI, S. 31), also kein direkter Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist, wie alles, was auf Freiheit beruht. Deshalb kann der Mensch „von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen" (AA VI, S. 77), und dies bleibt immer ein unvollständiger (Induktions-) Schluß. Denn es ist für ihn prinzipiell unmöglich, seine Gesinnung in der Reihe der einzelnen empirischen Handlungen, die er seinem Urteil über die Qualität und den Grad seiner Gesinnung zugrunde legen muß, vollkommen darzustellen, da die Gesamtheit der gesollten guten Handlungen nicht zu vollenden ist. Zu der allgemeinen (metaphysischen) Diskrepanz von Tat und Gesinnung, die vom Menschen nicht zu verantworten ist, weil sie in einem „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel" begründet ist, von dem Kant schon in der „ersten Schwierigkeit" „in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers" gehandelt hatte (AA VI, S. 66f., bes. S. 67 Anm.), kommt als weitere, von ihm selbst schuldhaft verursachte Erschwernis, daß er auch seine „alte (verderbte) [sc. Gesinnung], von der er ausgegangen ist, zugleich in Betrachtung ziehen" muß, und dies macht jedes moralische Urteil über sich selbst „aus seinem wirklich geführten Lebenswandel" noch unsicherer und ungewisser und läßt es eher zu seinen Ungunsten ausfallen (AA VI, S. 76f., vgl. S. 70 Anm.).

Auch wenn im Einzelfall die wirkliche Gesinnung des Menschen nicht erkannt werden kann, so nennt Kant doch einige allgemeine Merkmale, die die Gesinnung als intelligible Tat von „der Moralität des Menschen in der Erscheinung" (AA VI, S. 39 Anm.) unterscheiden. Sie ergeben sich vor allem aus der logischen Allgemeinheit der Maxi-

---

Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 275; *ders.*, Glaubensreflexion 110f.; *ders.*, Kant als Philosoph 247ff.; *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen, in: P. Hünermann und R. Schaeffler (Hrsg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch, Freiburg · Basel · Wien 1987 (QD 109), 104–129, hier 117f.

[50] *Schaeffler*, Religionsphilosophie 66, vgl. 83.

men und ihrer streng hierarchischen Ordnung und sind auch in praktischer Absicht von Bedeutung: „Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen". Ethisch möglich ist nur die „rigoristische Entscheidungsart", nach der der Mensch entweder sittlich gut oder sittlich böse ist, und zwar beides jeweils ganz; ausgeschlossen ist ein Mittleres, daß der Mensch weder gut noch böse ist (Indifferentismus) oder „in einigen Stücken gut, in andern böse" ist (Synkretismus) (AA VI, S. 22f.). Denn entweder hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, dann ist er uneingeschränkt moralisch gut; oder er hat „die (gelegenheitliche) Abweichung" (AA VI, S. 32) vom Sittengesetz in seine Maxime aufgenommen (im Falle eines Konfliktes zwischen der Selbstliebe und dem moralischen Gesetz), dann ist er ein böser Mensch. Die Vorstellung, daß der Mensch „in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse" sei, enthält auf der intelligiblen Ebene sogar einen förmlichen Widerspruch (AA VI, S. 24, 36). Wegen der Einheit und Einfachheit ist eine moralische Änderung des intelligiblen Charakters auch nur durch eine „Revolution in der Gesinnung", „eine einzige unwandelbare Entschließung" denkbar (AA VI, S. 47f.), in der zeitlos alles zugleich (nach Zeitvorstellungen ausgedrückt) geschieht. Es gibt deshalb hier auch nicht ein Mehr oder Weniger, das die Voraussetzung für einen moralischen Fortschritt wäre, denn das implizierte den Widerspruch, daß der Mensch teils schon gut, teils noch böse wäre. Die Frage, wie der Mensch nicht nur „relativ besser", sondern „gut" werden kann, stellt sich deshalb gerade bei einer Änderung, „die nicht nur seine Erscheinung, sondern seine intelligible Existenzart betrifft"[51], erst gar nicht und kann in dieser Form auch nicht zur Verschärfung irgendeines Problems beitragen. Es besteht auch kein Zweifel daran, daß die Gesinnung, die böse ebenso wie die gute, nach Kant voll und ganz die *freie* „intelligible" Tat des Menschen selbst sein muß, „denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden" (AA VI, S. 25); darauf ist im Zusammenhang weiterer Stellen bei Kant, auf die Schaeffler sich bezieht, ausführlicher zurückzukommen (s. IV.).

Anders als bei „der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen" kann bei der „empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden ...: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein" (AA VI, S. 39 Anm.). In der sittlichen Anstrengung entspricht der „Revolution der Denkungsart" hier „die allmählige Reform ... für die Sinnesart" in der gradweisen Überwindung von Hindernissen, und hier ist der Mensch auch „nur im continuirlichen Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde" (AA VI, S. 47f.). Hier nur hat der Satz Schaefflers, daß „das Gutsein ... beim Menschen nie Wirklichkeit, sondern bestenfalls ‚immer nur im bloßen Werden'" ist[52], seine Gültigkeit. Das Urteil über seinen empirischen Charakter, das sich auf dieses „continuirliche Wirken und Werden" stützt, ist aber, wie Kant mit deutlichem Bezug auf das Thema der „ersten" und „dritten Schwierigkeit" sagt, „nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren [sc. der reinen intellektuellen Beurteilung] im Endurtheile unterworfen" (AA VI, S. 39 Anm.). Nicht immer hat Kant allerdings die Verhältnisse so differenziert dargestellt wie hier in der *Religionsschrift* (vgl. z. B. *KpV* A 58).

Kant bringt also die reformatorische Rechtfertigungslehre, insbesondere die wesentliche Ungewißheit des Menschen in bezug auf sein Heil, in Verbindung mit der schon aus den beiden ersten *Kritiken* vertrauten

[51] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 246f., vgl. 249f.
[52] *Schaeffler*, Religionsphilosophie 81.

Unterscheidung des „intelligiblen" und „empirischen Charakters"[53] und transformiert die theologische Fragestellung im Kern in das philosophische Problem der theoretischen und praktischen Vermittlung der beiden Charaktere. In diesem Rahmen gewinnt Kant traditionellen theologischen Redeweisen einen Sinn „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ab.

In dem „Urtheilsspruch aus Gnade" wird dem Menschen nicht eine moralische Qualität von außen zugesprochen, „die er von sich selber her nicht besitzt", wie Schaeffler meint[54], sondern der „Herzenskündiger" offenbart ihm das Innere seiner eigenen Gesinnung, über die er, obwohl sie nur seine von ihm allein zu verantwortende „intelligible That" sein kann, ständig im Ungewissen ist. Daß „selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst ... ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen [läßt], daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von der Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte" (AA VI, S. 63), und „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern" schaffen muß (AA VI, S. 68)[55], ist die gnoseologische Voraussetzung der menschlichen Existenz, die es ermöglicht, daß der Mensch das Aufdecken seiner wirklichen Gesinnung als gnadenhaft erfahren kann[56]; die andere, praktische Bedingung, die eine „Empfänglichkeit" des empirischen Charakters zur „Ertheilung eines Guten" (AA VI, S. 75 Anm.) begründet, ist die prinzipielle Unvollkommenheit der Darstellung des „Gute[n] in der Erscheinung, d. i. der That nach", so daß der „continuirliche Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Bessern ins Unendliche nach unserer Schätzung, die wir in Begriffen des Verhältnisses der Ursache und der Wirkung unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt" (AA VI, S. 67; vgl. S. 74 f. Anm.). Aber auch in dieser Hinsicht fügt der „Urtheilsspruch aus Gnade" dem intelligiblen Charakter nicht eine sittliche Qua-

---

[53] Vgl. *KrV* A 538 ff. / B 566 ff. und *KpV* A 174 ff. Es ist also wieder jene Unterscheidung, die schon bei der Auflösung der Freiheitsantinomie eine Rolle spielte.

[54] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247.

[55] Kant bezieht sich hier auf den Philipperbrief 2, 12.

[56] Die von Kant beschriebene existenzielle Situation besteht nicht in der Gewißheit, daß „der ‚Ankläger in uns' ... *stets* ‚auf ein Verdammungsurteil antragen muß'" und wir „uns *stets* als verurteilungswürdig erkennen müssen" (*Schaeffler*, Kant als Philosoph 247 u. 249, Hervorhebungen von mir; vgl. *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 115 f.), sondern in der *Ungewißheit* über die *wirkliche* Gesinnung, wobei allerdings das empirische Urteil, das der Mensch über sich bilden kann, angesichts seines Ausganges vom Bösen eher ungünstig für ihn ausfallen muß. Sie besteht also nicht in dem Bewußtsein des Sünders von seiner Sündhaftigkeit und selbstverschuldeten Unfreiheit, die er aus eigener Kraft nicht mehr zu überwinden vermag; das wäre das negative Gegenstück zur Selbstgerechtigkeit, das die Ungewißheit nur zur anderen Seite hin auflöst und in praktischer Hinsicht für Kant kaum weniger bedenklich wäre (vgl. z. B. *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 48–60). Im Text heißt es genauer, daß in der empirischen Selbsterkenntnis „der Ankläger in uns *eher* noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde" (AA VI, S. 75 f., Hervorhebung von mir), die Formulierung verweist also auch auf die Unsicherheit und Vorläufigkeit der empirischen Selbstbeurteilung. Vgl. auch schon *KpV* A 222 f. Anm.

lität von außen zu, denn die allgemeine gute oder böse Gesinnung, die selbst als oberster Grund aller Maximen kein Werden kennt, ist das moralische Prinzip und die „intellectuelle Einheit des Ganzen", d.h. auch der unendlichen Reihe aller zukünftigen guten oder bösen Taten, die darin wirksam beschlossen sind (vgl. AA VI, S. 47f., 67, 75f.). Derselbe Gedanke lag schon der Begründung der unendlichen Schuld und Strafwürdigkeit des Menschen zugrunde, die sich ja auch nicht auf eine unendliche Reihe einzelner Verfehlungen stützt, sondern auf die „allgemeine Gesinnung" (AA VI, S. 72; vgl. oben Anm. 48). Es ist also nur „logisch", wenn in der Frage der Rechtfertigung dem Menschen auch seine gute Gesinnung, die „den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält" (AA VI, S. 75 Anm.), angerechnet und in der Totalität ihrer Folgen moralisch zugerechnet wird, auch wenn die empirische Darstellung dieser Folgen immer unvollkommen bleibt. Gerechtfertigt ist der Mensch nicht durch das (dialogische) göttliche *Wort* der Vergebung, das den Sünder von seiner Schuld und seiner verdienten Strafe lossprícht und ihn so erst gerecht *macht*, was er aus eigener Kraft nicht mehr zu leisten vermag[57], sondern in der „intellectuellen *Anschauung*" Gottes (AA VI, S. 67), die die Gesinnung nach dem beurteilt, was „in ihr wirklich anzutreffen" ist (AA VI, S. 67 Anm.), und in „der gebesserten Gesinnung" auch einen realen Grund findet, der der „ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß" ist (AA VI, S. 76)[58], sofern der Mensch, der das moralische Gesetz in seine obersten Maxime aufgenommen hat, aus sich selbst gut *ist*. Wenn man dagegen wie Schaeffler annimmt, daß der Mensch erst „in Gottes gnädigem ... Urteil" gerecht *gemacht* wird, entsteht das Problem, worauf sich das gerechtmachende Urteil noch stützen kann, damit man von ihm in einer nachvollziehbaren (nicht „überschwenglichen") Bedeutung von Gerechtigkeit sagen kann, daß auch es selbst gerecht sei[59].

Das Motiv der „intellektuellen Anschauung Gottes" ist kein Novum der Problemlösung in der *Religionsschrift*, sondern findet sich schon in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar in dem Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele (*KpV* A 221–223). Auch hier heißt es, daß „der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, ... in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze [sieht], und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Anteil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu sein, ... in einer einzigen intellektuellen Anschauung ganz anzutreffen" ist (*KpV* A 221f.)[60]. In

[57] *Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? 17, 317; vgl. *ders.*, Kant als Philosoph 249f.; *ders.*, Glaubensreflexion 110ff.; *ders.*, Kritik und Anerkennung 123f.; *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 126f.

[58] Auf diese Zusammenhänge hatte, allerdings in sehr knapper Form, schon *Sala* 99f. [siehe Anm. 2] hingewiesen.

[59] *Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? 17.

[60] So klar diese Aussagen Kants sind, so sehr stellt sich die Frage, ob Kant damit nicht seinem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele die Basis entzieht, die er mit der Notwendigkeit eines unendlichen sittlichen Progresses auch nach dem Tode begründet. Das wäre jedenfalls dann der Fall, wenn der Tod als der Übergang in eine rein intelligible Welt verstanden

dieser Hinsicht läßt sich keine gravierende Verschiebung oder gar eine immanente Verschärfung des Problems vom Unsterblichkeitspostulat der *Kritik der praktischen Vernunft* zur *Religionsschrift* feststellen.

Die bisher erörterten Gesichtspunkte der „dritten Schwierigkeit" und ihrer Auflösung fallen weitgehend zusammen mit denen der „ersten Schwierigkeit", wie der Mensch überhaupt der Heiligkeit des Gesetzes entsprechen kann. Die Fragestellung der „dritten Schwierigkeit" geht aber über das rein metaphysische Problem der prinzipiellen Differenz von Tat und Gesinnung, die dem Menschen nicht angelastet werden kann, hinaus, sofern sie den selbstverschuldeten Ausgang des Menschen vom „radicalen Bösen" mit einbezieht; in einer Anmerkung zur „ersten Schwierigkeit" hatte Kant zudem eine „Vergütung" im Hinblick auf die auch im moralischen „Fortschritte vorkommenden Übertretungen" in Aussicht gestellt, die nicht schon mit der Ergänzung des „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel[s]" gegeben ist (AA VI, S. 67 Anm.). Kant faßt hier also tatsächlich eine Verschärfung der Problematik ins Auge, auf die die bislang dargestellten Gesichtspunkte noch keine vollständige Antwort geben. Wenn man, wie Sala das tut, hier nur die Aspekte der Lösung der „ersten Schwierigkeit" berücksichtigt, dann muß man in der Tat eine „Verschiebung" „zwischen Problemstellung (dem radikalen Bösen) und Problemlösung (Gnade)" annehmen[61]. Es ist aber auch noch völlig ungeklärt, worin der „Überschuß über das Verdienst der Werke" liegen kann, auf den Kant sich in der Auflösung beruft (AA VI, S. 75).

Die Kantische Fassung des Problems und der Lösungsversuch werden klarer, wenn man sich ein Problem verdeutlicht, das sich in der philosophischen Behandlung der Rechtfertigungslehre gerade aus „der rigoristischen Entscheidungsart" bei der „intellectuellen Beurtheilung des Menschen" ergibt und zeigt, daß Kant die oben beschriebenen Zusammenhänge auch in der Erörterung der „dritten Schwierigkeit" zugrunde legt: *Vor* der Sinnesänderung ist der Mensch aufgrund seiner allgemeinen bösen Gesinnung *unendlich* schuldig und strafwürdig, *nach* der Sinnesände-

würde. Ein ähnliches Problem ergibt sich auch für die sinnlich-empirisch bedingte Glückseligkeit, sofern das höchste Gut als synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit (auch) das Ideal einer „künftigen Welt" ist. Kant selbst hat sich zu diesem Problem nicht geäußert. Eine mögliche Lösung noch unter Kantischen Prämissen könnte darin bestehen, daß man die Aussagen über die nichtsinnliche Welt als analoge Urteile versteht, die nach den Verhältnissen der Sinnenwelt gebildet werden (vgl. *Albrecht* 123ff., bes. 129 Anm. 385 [Anm. 17]) oder sogar ein reales Analogon zur Rezeptivität des sinnlichen Begehrungsvermögens und der materiellen Welt über dieses Leben hinaus postuliert, wie dies schon 1795 Johann Christoph Greiling getan hatte, der allerdings die Lehre vom höchsten Gut, wohl unter dem Einfluß von J. G. Fichte, bewußt modifizierte: *J. Ch. Greiling*, Darlegung einiger Schwierigkeiten in der Lehre vom höchsten Gute, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrsg. v. F. I. Niethammer, II. Bd. 4. Heft, Neu-Strelitz 1795, 283–305.

[61] *Sala* 104 Anm. 16.

rung (in der „Revolution der Denkungsart") ist er nicht nur ein moralisch besserer, sondern ein guter Mensch, und in „dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen)" verdient er *keinerlei* Strafe. Wenn man annimmt, daß die Strafe nicht vor der Besserung an ihm vollzogen worden ist, wie es nach Kant auch mehr „der göttlichen Weisheit" entspricht (obwohl nach Kant kein Zweifel daran besteht, daß „*vor* der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde")[62], entsteht das Dilemma, daß „weder *vor* noch *nach* der Sinnesänderung" „der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge" geschieht[63]. Das Problem verschärft sich hier also dadurch, daß es nicht mehr nur um eine Vermittlung von empirischem und intelligiblem Charakter geht, sondern nun in irgendeiner Form auch eine Vermittlung zwischen – paulinisch gesprochen – „altem" und „neuem" Menschen gefunden werden muß.

Dieser Zusammenhang ist nach Kant in der Sinnesänderung selbst als „intellectueller Bestimmung" begründet, die in *einem* „moralischen Actus" die „Verlassung der bösen eben sowohl ... als [die] Annehmung der guten Gesinnung" enthält. Der Übergang bedeutet „an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens", da der neue Mensch dem „Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten)" absterben muß, wie Kant mit Paulus[64] sagt (AA VI, S. 74). Er kann hier an seine Ausführungen in der *Kritik der praktischen Vernunft* anknüpfen, wo es im Zusammenhang mit der „Achtung fürs moralische Gesetz" als einzig legitimer moralischer Triebfeder heißt, daß „wir a priori einsehen [können], daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens, dadurch daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann" (*KpV* A 129), und sogar von einer unvermeidlichen Demütigung jedes Menschen durch das Gesetz die Rede ist (*KpV* A 132f.). In der *Religionsschrift* denkt Kant aber nicht nur an die physischen Übel, die mit der Einschränkung der Neigungen a priori einsehbar verbunden sind,

---

[62] Überhaupt warnt Kant davor, in der Frage nach der Endlichkeit oder Ewigkeit der Höllenstrafen die Phantasie allzusehr ins Kraut schießen zu lassen und die Antworten auf solche „Kinderfragen" als Dogma vorzutragen, da dies der Moralität abträglich sei (AA VI, S. 69–71 Anm.). Wie sehr dieses Thema damals die Gemüter beschäftigte, hat der Berliner Aufklärer *Friedrich Nicolai* drastisch in seinem Romanerstling beschrieben (Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker, Frankfurt/M. 1986, zuerst erschienen 1773–1776): Es ist vor allem die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, die den Titelhelden in einen unversöhnlichen Gegensatz zur reformatorischen Orthodoxie und zu pietistischen Kreisen bringt, ihm immer wieder das Predigeramt kostet und ihn und seine Familie ohne Gnade in das schlimmste Elend stürzt; der Autor selbst war wegen seines Romans heftigen Anfeindungen von seiten der Orthodoxie und des Pietismus ausgesetzt. Für Kants Postulatenlehre in der *Kritik der praktischen Vernunft* und für die *Religionsschrift* zeigte *Nicolai* übrigens wenig Verständnis, wie eine Anmerkung in der 4. Auflage (1799) verrät (Nothanker 276f. Anm. 1).

[63] AA VI, S. 73, Hervorhebungen im Original.

[64] Ephes 4,22–24; Röm 6, 2,6.

sondern an „alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt" (AA VI, S. 75 Anm.). Sie können für den neuen Menschen nicht mehr wie für den alten, dem sie als gerechte Strafen gebührten, den Sinn einer Strafe haben, denn er ist, wie Kant noch einmal betont, „in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen)" gerade „vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese [sc. die neue Gesinnung] die That vertritt, *moralisch* ein anderer", im Unterschied zu seinem eigenen „moralischen Gerichtshofe", wo er „seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach" als alter und neuer Mensch „eben derselbe strafbare Mensch" bleibt. In seiner neuen Gesinnung, und das ist der entscheidende Gedanke des Kantischen Lösungsversuches, übernimmt er aber „stellvertretend" die Leiden und Übel, die der alte Mensch als gerechte Strafe anzusehen gehabt hätte, jetzt aber in der neuen Bedeutung von „Anlässe[n] der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten" und auch „bloß um des Guten willen" (AA VI, S. 74f., bes. die Anm.), nicht zum Zwecke irgendeiner Entsündigung[65]. Es ist die doppelte Bedeutung der Übel als Strafe für die böse Gesinnung und als Bewährungsmöglichkeit für die gute Gesinnung, die hier die Vermittlung leistet. So wie in der personifizierten Idee des guten Prinzips der Sohn Gottes, der selbst ohne jede Schuld ist, nur „um des Weltbesten willen" stellvertretend Leiden und Tod auf sich genommen hat (AA VI, S. 61) und durch diesen „Überschuß" an Verdienst „der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser" genuggetan hat, so übernimmt auch der neue Mensch, „an dem nichts Verdammliches ist"[66], als Stellvertreter der Sündenschuld des alten Menschen alle Leiden und Übel „freudig bloß um des Guten willen über sich" und erwirbt so jenen „Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde" (AA VI, S. 74f.). Die Idee der stellvertretenden Genugtuung muß also mit in die neue Gesinnung aufgenommen werden, die sich angesichts des Leidens und der Übel (die nicht mehr den Sinn einer Strafe für sie haben) bewähren muß; in dieser Gesinnung ist auch im intelligiblen Charakter sozusagen die Erinnerung an den Ausgang vom Bösen aufbewahrt. Ohne die Berücksichtigung der „rigoristischen Entscheidungsart" in der „intellectuellen Beurtheilung des Menschen" würden hier weder die Problemstellung noch die Problemlösung (der „Überschuß") verständlich.

In der empirischen Selbsterkenntnis aus „sensibler That" kann der Mensch sich diesen Überschuß freilich nie sicher zurechnen; hier kann er nur in einem kontinuierlichen Werden den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen[67] (AA VI, S. 74f. Anm.), und weil er hier in einer „synkretistischen" Weise teils schon gut, teils noch böse ist, hat er auch immer Grund, „die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei,

[65] Kant war jeder Form einer „Mönchsascetik" abgeneigt, vgl. *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 485.
[66] Röm 8,1.
[67] Kol 3,9f.

treffen mögen, ... als von ihm verschuldet" und als verdiente Strafe anzusehen (AA VI, S. 61)[68]. Aber in der „intellectuellen Anschauung" Gottes, und hier greifen die beiden Unterscheidungen des empirischen und intelligiblen Charakters sowie des alten und neuen Menschen ineinander, ist er gerechtfertigt, sofern er die Idee der Stellvertretung wirklich in seine Gesinnung aufgenommen hat; denn sie ergänzt nicht nur den natürlichen Mangel, sondern tut auch der „höchsten Gerechtigkeit" im Hinblick auf die Schuld des alten Menschen Genüge, weil, wie man verdeutlichend hinzufügen könnte, die *allgemeine* Gesinnung, alle Leiden und Übel in der Welt bereitwillig als „Anlässe der Prüfung und Übung" zu übernehmen, ein Äquivalent zur unendlichen Strafwürdigkeit des alten Menschen darstellt, auch wenn der empirische Mensch immer nur mit einer endlichen Leiderfahrung konfrontiert ist und auch hier die Gesinnung „an Stelle der That" gelten muß (vgl. AA VI, S. 76).

Die Lösung besteht also offensichtlich in einer – um den Ausdruck Schaefflers aufzugreifen – philosophischen Transposition der dogmatischen Lehre von der stellvertretenden Satisfaktion Christi[69]. Merkwürdigerweise geht Schaeffler auf diesen zentralen Teil des Kantischen Lösungsvorschlages und seinen reformatorischen Hintergrund mit keinem Wort ein; auch Sala berücksichtigt diese Zusammenhänge nur unzureichend. Vermutlich ist das komplexe Zusammenspiel zweier Unterscheidungen (empirischer/intelligibler Charakter und alter/neuer Mensch) der Grund dafür, daß überhaupt in der Auseinandersetzung mit Kant das philosophisch-rationale Gerüst seiner Umdeutung der theologisch-dogmatischen Rechtfertigungslehre bislang nur ungenügend beachtet wurde[70]. Das Ergebnis dieser Transposition hat freilich wieder

---

[68] Nach dem zuvor konstatierten „Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (AA VIII, S. 253–271) enthalten diese Ausführungen Kants (auf eher versteckte Weise) einen neuen Versuch einer praktischen Theodicee, den man aber nicht im Sinne einer „doctrinalen Theodicee" (AA VIII, S. 264) pressen darf, vgl. auch die Anmerkung AA VI, S. 73 f., wo eine gewisse Skepsis gegenüber der „Hypothese, alle Übel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen", anklingt, so sehr sie „vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe [liegt], welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen".

[69] Vgl. *Bohatec* 373–383. Bohatec vergleicht im einzelnen die Ausführungen in der *Religionsschrift* mit den von Kant wahrscheinlich benutzten Quellen der orthodox-reformierten Dogmatik. Zu Recht widerspricht er der Auffassung M. Schulzes, der ähnlich wie Sala eine Verschiebung der Problemstellung und -lösung in der „dritten Schwierigkeit" behauptet hatte (*M. Schulze*, Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1927, S. 78 ff.); *Bohatec* selbst arbeitet aber nur sehr rudimentär und unvollständig die argumentative Struktur der Kantischen Umdeutung heraus (379–381).

[70] Kant selbst ist den komplexen Kombinationsmöglichkeiten seiner vielfältigen Unterscheidungen nicht immer gerecht geworden. So verteilt er in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die ursprüngliche Anlage zum Guten und den Hang zum Bösen reduktionistisch auf den intelligiblen und sensiblen Charakter der Menschheit (AA VII, S. 324); in der *Religionsschrift* hatte Kant dagegen den Vernunftursprung der (auf der Freiheit beruhenden!) „Verstimmung unserer Willkür" betont (AA VI, S. 43) und ausdrücklich verneint, daß „der Grund dieses Bösen ..., wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des

eine rein ethisch-immanente Bedeutung: es sind nicht die stellvertretenden Leiden Christi, diese kirchlich-dogmatische Lehre lehnt Kant ab[71], sondern es ist der neue Mensch selbst, der stellvertretend für den alten Menschen der Gerechtigkeit Gottes genügen muß, und alle Ausführungen zu dieser Lehre zwecken auf den moralischen Appell ab, gerade angesichts des Leidens und der Übel in der Welt moralische Stärke zu zeigen[72]. Ein positiver praktischer Gebrauch läßt sich von dieser „Deduction der Idee der Rechtfertigung" nicht machen, und der negative Nutzen besteht gerade in der Ablehnung eines religiösen Ersatzes für einen moralischen Lebenswandel: „nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung [läßt] sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken" (AA VI, S. 76).

Man kann natürlich an Kants Deutungsversuch die Frage stellen, ob die – wie man nach Kant sagen wird – „abstrakte" Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter und der nicht weniger schroffe Gegensatz von altem und neuem Menschen nicht schon im Ansatz verfehlt sind, ob ihre Vermittlung wirklich geglückt ist und sich in den Kantischen Begriffen wirklich sittlich-personale Identität denken läßt oder ob nicht die Entgegensetzung der Begriffe in immer neuen Widersprüchen perpetuiert wird; man kann sich auch fragen, ob man den vorausgesetzten Gerechtigkeitsbegriff noch als zum „Wesen des christlichen Gottesglaubens" gehörend ansehen will, wie das der Herausgeber Georg Wobbermin in einer „sachlichen Erläuterung" zur *Religionsschrift* gleichermaßen zu Anselm und zu Kant zu bedenken gibt[73] (aber das ist inzwischen auch eine historische Frage); man kann mehr kantimmanent fragen, inwieweit die rationallogische Struktur der Maximen auf den intelligiblen Charakter selbst als den Grund der Annahme von Maximen übertragen werden kann; oder auch ganz einfach, ob der kategorische Imperativ den Menschen nicht ohnehin unbedingt verpflichtet, ohne Rücksicht auf günstige oder ungünstige Umstände nur aus „Achtung fürs moralische Gesetz" zu handeln, es dazu also gar nicht der Erinnerung an seine sündige Vergangenheit und seine Schuld bedarf. All dies kann man mit Gründen fragen; kein Zweifel kann aber m. E. bei genauer Textexegese mehr darüber bestehen, was historisch Kants durchgängige Absicht auch bei der Deutung der „schwierigen" Fragen der Rechtfertigungslehre gewesen ist.

Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden" könne (AA VI, S. 34f.). Vgl. unten Anm. 86 und S. 511f.

[71] Vgl. *Bohatec* 380.

[72] Daß Kant als „Philosoph des Protestantismus" zu bezeichnen sei, eine These, die 1899 F. Paulsen als erster vertreten hat, ist denn auch mehrfach zurückgewiesen worden, s. dazu den Literaturüberblick bei *Winter* 5ff.; vgl. auch *Sala* 101. *Schaeffler* hatte diese These wiederholt: Was dürfen wir hoffen? 18; *ders.*, Glaubensreflexion 111.

[73] AA VI, S. 503.

IV. „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit"?

Muß man angesichts dieses Verständnisses der Rechtfertigungslehre nicht von „einer puren Werkgerechtigkeit" bei Kant sprechen, wie Sala meint[74]? Wenn man unter den „Werken" des Menschen seine Handlungen in der Erscheinung versteht (wie Sala dies tut), dann trifft dies nicht zu. Auch sind die empirischen Handlungen nicht „der eigentliche Grund unserer ‚Heilsgewißheit'"[75]. Grund der Rechtfertigung ist nur unsere allgemeine Gesinnung, in die das Ideal der Stellvertretung aufgenommen sein muß, und über unsere wirkliche Gesinnung bleiben wir nach Kant als „Wesen in der Zeit" stets im Ungewissen. Sie allerdings kann nur unser eigenes „Werk" sein.

Man ist daher einigermaßen überrascht, wenn man bei Schaeffler liest, daß „sogar die moralische Gesinnung des Einzelnen ... nach Kants Auffassung weder gewußt *noch als sicherer Effekt des Willens erwartet, sondern nur gehofft werden*" kann[76], oder wenn es in einer neueren Veröffentlichung Schaefflers sogar heißt, daß nach Kant der „gute, uns regierende Geist" dadurch zu Wort komme, „daß wir in uns eine ‚gute und lautere Gesinnung' erfahren, die wir dennoch nicht uns selbst als unsere Leistung zurechnen können"[77]. Schaeffler beruft sich hier auf eine Formulierung Kants bei der Behandlung der „zweiten Schwierigkeit"; der Satz lautet bei Kant vollständig: „Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen" (AA VI, S. 70f.). Gibt der Satz schon für sich nicht her, was Schaeffler daraus entnehmen will, so macht der Kontext darüber hinaus die ganz anders verlaufenden historischen Frontlinien deutlich: Kant trägt hier eine rein sittlich immanente Deutung der theologischen Lehre von der „Bewahrung der Seligkeit" vor, und zwar in offenbarer Polemik gegen die theologisch-dogmatische Vorstellung einer übernatürlich gewirkten Erfahrung der sittlichen Zuversicht[78]. Das Vertrauen zu sich selbst, das auch nach Kant für das beharrliche sittliche Streben notwendig ist, gewinnt der Mensch nur natürlicherweise und *mittelbar,* indem er in der empirischen Selbsterkenntnis seinen „bisher geführten Lebenswandel[...] mit seinem gefaßten Vorsatze" vergleicht (AA VI, S. 68f.; vgl. schon *KpV* A 222f.)[79]; das „ob-

[74] *Sala* 105 Anm. 18.
[75] Ebd.
[76] *Schaeffler,* Glaubensreflexion 110, Hervorhebung von mir.
[77] *Schaeffler,* Der Zuspruch des Vergebungswortes 127f.
[78] Vgl. *Bohatec* 367–373. Siehe auch *Sala* 105.
[79] Die „vernünftige Beurtheilung seines sittlichen Zustandes" (AA VI, S. 71), auf die sich *Schaeffler* (Kant als Philosoph 250; *ders.,* Der Zuspruch des Vergebungswortes 126) bezieht,

zwar nur mittelbar" in dem oben zitierten Satz bringt noch einmal die entscheidende Umdeutung der dogmatischen Inhalte in Erinnerung.

Kant war insbesondere skeptisch gegenüber vorgeblichen Gefühlserfahrungen übernatürlicher Wirkungen, die nicht aus dem Menschen selbst stammen: „allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur mißlich bestellt" (AA VI, S. 68). In seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* faßt Kant seinen Einwand noch schärfer: Wer beweisen will, „daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung ... vorgegangen sei", will beweisen, was „an sich selbst ein Widerspruch ist", weil es (nach dem restriktiven Erfahrungsbegriff Kants) bei solchen supernaturalistischen Empfindungen kein Kriterium der Objektivität gibt, das sie von „bloßen Träumereien" zu unterscheiden erlaubte (AA VII, S. 57). Wenn Schaeffler annimmt, daß auch nach Kant „das ‚äußere Wort' der Sündenvergebung" an den Menschen etwas „wirklich ... *in* ihm bewirkt, was nicht *aus* ihm stammt: die neue, gute Gesinnung", „die wir uns selber nicht als das Ergebnis unserer sittlichen Leistung zurechnen können"[80], dann rückt seine Deutung Kant in bedenkliche Nähe zur pietistischen Variante des „Mysticism", von dem Kant sich selbst sehr scharf abgegrenzt hat. Der Irrtum beider Sekten des Mystizismus (vgl. oben Anm. 44) bestand für ihn darin, daß sie das, was im Menschen *übersinnlich* ist, also das, was praktisch sowohl *im* Menschen ist als auch *aus* ihm stammt, wegen der Unbegreiflichkeit des Übersinnlichen „für *übernatürlich*, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlten: weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein wurde", wie es „die ächte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen)" zu denken verlangt[81]. Dieses Reden von der Gnade hat zur Folge, daß die Tugend nur noch „ein leerer Name" ist (AA VII, S. 56) und jedes Berufen auf eine „natürliche" Moralität nur als ein Zeugnis der menschlichen Überhebblichkeit[82] (oder in der weniger krassen, moderneren Variante als verzeihliche Täuschung der Selbstreflexion) gelten kann. Der Satz Kants, auf

meint hier ohne Zweifel die empirische Selbsterkenntnis aus dem Lebenswandel, die oben (495 ff.) charakterisiert wurde. Daß „Trostlosigkeit ... die unvermeidliche Folge" dieser vernünftigen Beurteilung ist, kennzeichnet nicht generell die existentielle menschliche Situation, wie Schaeffler dies insinuiert, sondern wird von dem Menschen gesagt, der seine Gesinnung erst „gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint" und den Mangel des unmittelbaren Bewußtseins der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung auch nicht mehr durch „jene empirische[n] Beweise der Ächtheit" ergänzen kann, „indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unseres moralischen Werths mehr gegeben ist" (AA VI, S. 71). Dieser genaue Sinn geht in der Zitierweise Schaefflers völlig verloren.

[80] *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 127 f., Hervorhebungen im Original.

[81] AA VII, S. 59, Hervorhebung im Original, vgl. S. 54 f.; siehe insgesamt S. 48–60.

[82] Auch dies hat *Nicolai* in seinem Roman „Sebaldus Nothanker" [s. Anm. 62] anschaulich beschrieben, vgl. die Auseinandersetzung zwischen Sebaldus und dem Pietisten S. 183–193.

den sich Schaefflers Formulierung, daß sogar die moralische Gesinnung nicht als sicherer Effekt des eigenen Willens erwartet, „sondern nur gehofft werden" kann (vgl. oben S. 504), noch am ehesten stützen könnte, besagt denn auch so ziemlich das Gegenteil der These Schaefflers: Der Mensch muß „*hoffen* können durch *eigene* Kraftanwendung" auf den Weg der Besserung „zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als *moralisch*-gut zu beurtheilen ist" (AA VI, S. 51, Hervorhebungen im Original).

Eine natürliche Moralität und die Zurechenbarkeit ihrer Akte setzen voraus, daß der Mensch bei aller Sündhaftigkeit und Schuld seine Freiheit nicht verloren hat. Das betrifft nun den inhaltlichen Kern jener „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit", denn sie unterstellt, daß der Mensch „schuldig und dadurch unfrei geworden" ist[83]. Für den Zusammenhang von Schuld und Unfreiheit beruft sich Schaeffler immer wieder auf einen Satz Kants aus der „Allgemeinen Anmerkung" zum ersten Stück der *Religionsschrift:* „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?" (AA VI, S. 44 f.)[84]; und daß „ein böser Baum gute Früchte" bringt, ist für Schaeffler „offenbar nicht widerspruchsfrei denkbar"[85]. Was Kant aber tatsächlich in der „Allgemeinen Anmerkung" ausführt, hält sich ganz innerhalb der kritischen Erkenntnistheorie der ersten *Kritik* und der Grundlegung der Ethik der zweiten *Kritik.* Die Schwierigkeit, sich die „Wiederherstellung [sc. der ursprünglichen Anlage zum Guten] durch eigene Kraftanwendung" bei „der angebornen Verderbtheit der Menschen für alles Gute" begreiflich zu machen, ist für Kant nur ein spezieller Fall der prinzipiellen Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnis, die Wirkungsweise einer Kausalität durch Freiheit in ihrer realen Möglichkeit einzusehen, hängt also, wie Kant noch in derselben Anmerkung ausführt, unmittelbar mit dem Problem der Begreiflichkeit „alles dessen" zusammen, „was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er [sc. der Satz von der angebornen Verderbtheit] nicht entgegen" (AA VI, S. 50). Denn für die Lehre vom „radicalen Bösen in der menschlichen Natur" stellt sich ja ein nicht minder schweres Problem der Einsicht in die Wirkungsmöglichkeit der Freiheit schon viel früher: „Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ur-

[83] *Schaeffler,* Kritik und Anerkennung 126; vgl. *ders.,* Kant als Philosoph 252.
[84] Zum biblisch-dogmatischen Hintergrund siehe *Bohatec* 327 ff.
[85] *Schaeffler,* Religionsphilosophie 66, vgl. 172; *ders.,* Kant als Philosoph 249; *ders.,* Der Zuspruch des Vergebungswortes 117 u. 127 f.

sprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten: so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden" (AA VI, S. 45, vgl. S. 43, 143 f.). Wenn man, wie Schaeffler das in Übereinstimmung mit Kant tut, dem Menschen das „radicale Böse" seiner Gesinnung ohne jede „übernatürliche Mitwirkung" als seine eigene Tat voll zurechnet, dann stellt auch die Wiederherstellung seiner Freiheit kein qualitativ neues Problem dar, das zu weiterreichenden Schlüssen Anlaß gäbe; „die Begreiflichkeit des einen [sc. des Sittlich-Bösen] ist ohne die des andern [sc. des Sittlich-Guten] gar nicht denkbar" (AA VI, S. 59 Anm.). Für Kant besteht hier ein logisches Junktim: Wenn dem Menschen im Zustand des „radicalen Bösen" *jede* weitere böse Handlung aufgrund ihres „Vernunftursprungs" so zugerechnet werden muß, als ob er „unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre", und er „durch keine Ursache in der Welt", gleich „ob sie in oder außer ihm anzutreffen" ist, aufhören kann, im Bösen „ein frei handelndes Wesen zu sein", so ist das nur widerspruchsfrei denkbar, wenn vorausgesetzt wird, daß es dem Menschen auch jederzeit möglich ist, aus eigener Kraft durch den „ursprünglichen Gebrauch" seiner freien Willkür ein besserer Mensch zu werden, auch wenn er „noch so böse wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur)"; denn ohne diese Möglichkeit könnte ihm das Verharren bei seiner bösen Maxime nicht jedes Mal wieder voll und ganz als freie Handlung zugerechnet werden (AA VI, S. 41). Kants Äußerungen sind im übrigen eindeutig: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer *verlornen* Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben" (AA VI, S. 46; Hervorhebung im Original)[86].

[86] Vgl. AA VI, S. 35, 44 f. – Mit diesen an sich klaren Ausführungen ist allerdings Kants Begründung, warum der „natürliche Hang zum Bösen" nicht zu vertilgen ist, sondern nur überwogen werden kann, kaum zu vereinbaren: „Dieses Böse ist *radical*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu *überwiegen* möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird" (AA VI, S. 37, Hervorhebungen im Original, vgl. S. 31 f.). Diese Begründung scheint die Behauptung zu implizieren, daß es keine guten Maximen geben könne, jedenfalls nicht „durch menschliche Kräfte". Diese Konsequenz stünde aber in eklatantem Widerspruch zu allen anderen einschlägigen Äußerungen Kants, denn sie liefe darauf hinaus, daß überhaupt keine Moralität möglich wäre. Auch ein „Überwiegen" des „natürlichen Hanges zum Bösen" kann nur dann als moralisch gelten, wenn es seinen Ursprung in einer guten Gesinnung, also in einer guten Maxime, hat. Wenn der Hang selbst aus der Freiheit stammt und nicht nur das „mächtige Gegengewicht" der sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen meint (das Kant in der *Grundlegung* als „natürliche Dialektik" bezeichnet hatte, AA IV, S. 405), sondern die im *intelligiblen* Grund der Maximen verwurzelte Bereitschaft, zu ihren

Die Unbegreiflichkeit der Freiheit im Bösen wie im Guten bedeutet bei Kant also keineswegs ihre Unmöglichkeit. Die *Denk*möglichkeit (die Nicht-Widersprüchlichkeit) einer allein vom Menschen zu verantwortenden bzw. von ihm zu leistenden Änderung der Gesinnung sichert vielmehr schon die kritische Erkenntnistheorie, aber wie in der zweiten *Kritik* liefert erst das unbedingte moralische Gebot einen hinreichenden Erkenntnisgrund für die *reale* Möglichkeit, daß wir das, was wir *sollen*, nämlich „durch eigene Kraftanwendung" bessere Menschen werden, auch *können*. Es ist auffällig, daß Kant sich gerade in diesem Zusammenhang mehrere Male an entscheidender Stelle auf das „Du kannst, denn Du sollst" beruft[87]. Seit der *Kritik der praktischen Vernunft* verbürgte für Kant das Faktum des moralischen Gesetzes die objektive Realität der Freiheit, und zwar in ihrer „absoluten Bedeutung" als transzendentale Freiheit (vgl. *KpV* A 4). Im unbedingten sittlichen Anspruch des kategorischen Imperativs liegt zugleich die Gewißheit, seinen Forderungen prinzipiell entsprechen zu können; denn ohne die Freiheit als „ratio essendi" wäre schon der sittliche Anspruch als Faktum ontologisch nicht möglich:

Gunsten „gelegenheitlich" vom Sittengesetz abzuweichen, die der Freiheit des Menschen immer wieder *neu* und nicht nur als Folge seiner „ehemaligen freien ... Handlungen" (AA VI, S. 41) zuzurechnen ist (was ohne Zweifel Kants Ansicht ist, vgl. AA VI, S. 28 ff., S. 58 Anm.), dann muß es ihm als Bedingung der Zurechenbarkeit auch jederzeit prinzipiell möglich sein, den Hang zum Bösen durch gute Maximen nicht nur zu überwiegen, sondern auch zu überwinden. Kant muß sich hier nach seinen eigenen Begriffen entscheiden: entweder diesen Hang für vertilgbar zu halten oder ihn nicht mehr aus einem zurechenbaren Akt der Freiheit stammen zu lassen; er wäre hier an sein entscheidungsrigoristisches „Tertium non datur" zu erinnern. Man wird die zitierte Stelle als mißglückten Versuch der Begründung der Permanenz des Hanges zum Bösen ansehen müssen, wie überhaupt sein Versuch der Transposition der Erbsündenlehre mit ihren teils rationalen, teils empirischen Argumenten die Rationalität seiner Begrifflichkeit bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit strapaziert, wenn er die ausnahmslose Allgemeinheit des selbstverschuldeten „verderbten Hanges" begründen will, der zugleich „der Freiheit [des je einzelnen!] wegen für sich als zufällig angesehen werden" muß, damit er als „*moralisch* böse" gelten kann (AA VI, S. 32). Zu beachten ist aber auch, was Kant über den Gebrauch des „Satzes vom angebornen Bösen" in der „moralischen *Dogmatik*" („die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht") und „moralischen *Ascetik*" sagt (AA VI, S. 50 f.). Vgl. auch *G. Prauss*, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, 83 ff., bes. 90–100; Prauss geht auch auf die zeitgenössische philosophische Kontroverse ein, die im Hintergrund der Lehre vom „radicalen Bösen" in der *Religionsschrift* steht.

[87] Vgl. AA VI, S. 45, 47, 49–51; ferner S. 41 und 62; *Der Streit der Fakultäten*. AA VII, S. 58. – David Baumgardt hatte behauptet, daß es sich bei dieser Formel um ein legendäres Zitat handle, das sich bei Kant auch dem Sinne nach nicht finden lasse und in Wirklichkeit auf eine karikierende Darstellung Friedrich Schillers zurückgehe: *D. Baumgardt*, Legendary Quotations and Lack of References, in: JHI 7 (1946) 99–102, bes. 99 f., vgl. auch *L. W. Kahn*, Legendary Quotations, in: JHI 8 (1947) 116. L. W. Beck hat dagegen eine Reihe von Stellen gesammelt, die diesen Schluß, wenn auch „weniger lapidar", enthalten: *Beck* 200 Anm. 74 (dt. S. 292 Anm. 74 [Anm. 43]). Seine Sammlung ist um die angegebenen Nachweise in der *Religionsschrift* und im *Streit der Fakultäten*, ferner um eine Stelle in der *Friedensschrift* (AA VIII, S. 370) weiter zu ergänzen. Wie nahe Kant auch der „lapidaren" Form kommt, zeigt z. B. folgende Formulierung: „Denn wenn das moralische Gesetz gebietet: wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch *können*" (AA VI, S. 50, Hervorhebungen im Original).

„Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein“[88]. Wenn es bei Schaeffler heißt, daß „Freiheit ... als immer schon verlorene Freiheit *erfahren*“ wird [89], übersieht er zudem, daß Freiheit (und damit auch so etwas wie „verlorene Freiheit“) im entscheidenden transzendentalen Sinne „weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung angetroffen“ werden kann[90]; sie wird vielmehr in einem rein rationalen Schluß vom Gegebenen, dem Faktum des moralischen Gesetzes, auf dessen Möglichkeitsbedingung gewußt. Daß aber der Mensch „sein eigenes Gesetz“ als *Imperativ* erfährt, ergibt sich aus dem Begriff eines endlichen freien, sinnlich affizierten Wesens überhaupt (vgl. *KpV* A 57), ist also nicht die Signatur seiner Sündhaftigkeit und schuldhaft „verlorenen“ Freiheit[91].

Die Sittlichkeit für sich und ihre Bedingung, die Freiheit, verlangen also nicht aufgrund einer inneren dialektischen Widersprüchlichkeit oder menschlichen Ohnmacht eine übernatürliche Ergänzung. Kants Haltung zu übernatürlichen Mitwirkungen ist insgesamt äußerst zurückhaltend: Die Vernunft bestreitet nicht ihre „Möglichkeit oder Wirklichkeit ..., aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übersinnlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde“[92]. Kant empfiehlt, sich von der Idee eines übernatürlichen Beistandes „in ehrerbietiger Entfernung zu halten“ (AA VI, S. 191) und die Frage nach einem „göttlichen concursus“ in praktischer Hinsicht wegen der Unbegreiflichkeit des Übersinnlichen schlicht offen

---

[88] *KpV* A 4 Anm., Hervorhebung im Original, vgl. *KpV* A 4 f., 52–54, 72, 185–190. – An dem Zusammenhang von absoluter Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und objektiver Realität der Freiheit hat Kant bis zuletzt festgehalten, wie zahlreiche Stellen bis ins Spätwerk hinein belegen: *KU* B 342, 457, 467 f.; *Religionsschrift*, AA VI, S. 49; *Zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, S. 416–418; *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, AA XXIII, S. 245; *Opus postumum*, AA XXI, S. 16, 19–21, 23–31, 36 f., 41, 48 f., 55, 60 f., 95, 421, AA XXII, S. 52 f., 60; vgl. auch die nach Adickes sehr späten Reflexionen Nr. 7321 (AA XIX, S. 316) und Nr. 8105 (AA XIX, S. 647) u. ö. Nach *KU* B 457 f. (vgl. B 467 f.) ist die Freiheit eine „Tatsache“ („res facti“) und muß anders als die Existenz Gottes und die Seelenunsterblichkeit, die bloße Glaubenssachen (res fidei)“ sind, „unter die *scibilia* gerechnet“ werden (Hervorhebung im Original). – Zur Differenz des protestantischen und Kantischen Freiheitsbegriffs s. auch *W. Schultz*, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg-Bergstedt 1960, 47–54.

[89] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251. Hervorhebung von mir; vgl. 252.

[90] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII, S. 285 Anm. – Zur Problematik des Verhältnisses von praktischer Freiheit (die „durch Erfahrung bewiesen werden“ kann, *KrV* A 802 / B 830) und transzendentaler Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* s. *Albrecht* 19 f.

[91] Vgl. dagegen *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251; *ders.*, Religionsphilosophie 172; *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 116.

[92] AA VI, S. 52; vgl. auch die hypothetische Bezugnahme auf „eine übernatürliche Mitwirkung“ gleich zu Beginn der „Allgemeinen Anmerkung“ S. 44.

zu lassen: „Das Übernatürliche in der Religion zuzulassen obgleich es nicht in seine Maxime aufzunehmen (auch nicht das Gegentheil) als Ergänzung unseres Unvermögens durch unser Naturvermögen alle Pflicht zu vollführen soll nur dazu dienen uns durch die Voraussetzung seines Unvermögens nicht von der größten Anwendung unserer Kräfte gleich als ob es in unserm Vermögen stände abwendig machen zu lassen hat also nur einen negativen Gebrauch“[93]. In einer sehr späten Reflexion aus dem Jahre 1799 entlockt ihm der Gedanke an den „alten Streit über Natur und Gnade“ nur noch das Persius-Zitat „O curas hominum!“[94]. Gegen die Annahme Schaefflers, daß die Frage Kants, wie ein böser Baum gute Früchte bringen könne, auf drängende dialektische Widersprüche der praktischen Vernunft ziele, die in der Religionsphilosophie aufgelöst werden müssen, wenn Sittlichkeit in sich widerspruchsfrei möglich sein soll, spricht schließlich der Ort, an dem Kant von Gnadenwirkungen handelt: in der ersten von vier „Allgemeinen Anmerkungen“, die „gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ zum Gegenstand haben (Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel); „sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an“. Von ihnen kann weder ein theoretischer noch ein praktischer Vernunftgebrauch gemacht werden; eine „praktische Benutzung“ der Idee der Gnadenwirkung ist sogar „ganz sich selbst widersprechend“ (AA VI, S. 52 f.). Gleich zu Beginn der „Allgemeinen Anmerkung“ hatte Kant statuiert: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein“; an diese Voraussetzung bleibt auch die Wirkung eines eventuellen Beistandes geknüpft[95].

---

[93] *Vorarbeiten zur Religionsphilosophie.* AA XXIII, S. 104. Vgl. *Winter* 18. *Albrecht* (121 Anm. 370) weist darauf hin, daß auch die Rede von der „Ergänzung unseres Unvermögens“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 215) „keine göttliche Unterstützung für das moralische Verhalten selbst“ meint; die Notwendigkeit einer Ergänzung bezieht sich hier auf die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit in einer moralischen Teleologie (s. oben 484 ff.). Wenn es in der *Friedensschrift* heißt, daß „in moralisch-praktischer Absicht ... der Begriff des göttlichen concursus ganz schicklich und sogar nothwendig“ ist (AA VIII, S. 362 Anm.), dann wird man die Notwendigkeit im Sinne jenes „negativen Gebrauchs“ interpretieren müssen.

[94] Refl.-Nr. 8105 (AA XIX, S. 647 f.). Vgl. *Winter* 32 f.

[95] AA VI, S. 44, Hervorhebungen im Original: „... der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie [sc. die übernatürliche Mitwirkung] zu empfangen, und die Beihülfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.“ Dies kann nach allem, was Kant dazu sagt, nicht bedeuten, daß der Mensch den *Glauben* oder die *Hoffnung* an einen solchen Beistand in seine Maxime aufnehmen muß, sondern meint, daß er bereit sein muß, die „positive Kraftvermehrung“, wenn sie denn in irgendeiner Form gewährt werden sollte, zu nutzen; diese Entscheidung kann wieder nur seine eigene Leistung sein (und nicht seine geringste, wie Kant meint). Auch hier ist der semipelagianische Grundzug unverkennbar. Vgl. *Sala* 100.

V. Dialektik als „Gegensatz-Einheit"? Die Antinomie in der „Tugendlehre" der „Metaphysik der Sitten"

Keines der von Schaeffler genannten Probleme stellt eine solche Verschärfung ethischer Fragestellungen dar, daß der Übergang zur Religion aufgrund immanenter, *dialektischer Widersprüche der Ethik* notwendig würde. In einem jüngeren Beitrag, in dem Schaeffler die Religionsphilosophie Kants auch für Aufgaben der Praktischen Theologie fruchtbar machen will, weitet er den Dialektikbegriff dem Umfang der Anwendung wie der Begriffsbedeutung nach noch einmal aus. So wird nun mit Bezug auf Kant auch ein Spannungsverhältnis zwischen der „Vergleichgültigung des Individuums" und der „sittlichen Unvertretbarkeit individueller Verantwortung"[96] sowie die sinnlich-vernünftige „Doppelnatur des Menschen", die den Akt des Gehorsams gegen ein Gesetz, das aus der Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft hervorgeht, gleichermaßen nötig wie möglich macht[97], mit dem Titel der Dialektik belegt. Gerade aber an der zweiten Thematik läßt sich ein genereller Unterschied zur Kantischen Verwendung der Begriffe verdeutlichen. Denn in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* entwickelt Kant in der Tat eine zumindest verwandte Problemstellung als Antinomie. Dort scheint einerseits „der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst" einen Widerspruch zu enthalten (sofern dasselbe Subjekt zugleich als verpflichtend und verpflichtet gedacht werden muß), also unmöglich zu sein; andererseits muß es doch „Pflichten des Menschen gegen sich selbst" geben, da es sonst auch keine „äußeren Pflichten" gegen andere gäbe (AA VI, S. 417f.)[98].

Kants Darstellung der Auflösung dieser Antinomie ist in sich nicht ohne Probleme; denn er bietet zwei nicht deckungsgleiche Unterscheidungen an, die jeweils für sich die Lösung enthalten sollen. Klarer als im endgültigen Text der *Metaphysik der Sitten* kommt dies in den *Vorarbeiten* zum Ausdruck. Dort rekurriert er zunächst auf das „doppelte[...] Selbst als Sinnen- und zugleich als intelligibeles Wesen": „Das intelligibele Selbst ist nöthigend in Ansehung des Selbst in der Erscheinung" (AA XXIII, S. 386). Wenig später sucht Kant die Lösung in einer anderen Unterscheidung: „... die Menschheit in unserer Person ist gesetzgebend, der Mensch gehorchend und Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor dem Ansehen der gesetzgebenden Vernunft in mir" (AA XXIII, S. 399f.). Der Mensch, von dem hier als Gehorchendem die Rede ist, darf nicht einfach mit dem Menschen als Sinnenwesen gleichgesetzt werden. Denn ein Grund für den neuen Lösungsvorschlag könnte gewesen sein, daß Kant bemerkt hat, daß die moralische Verpflichtung sich nur an einen *freien* Adressaten richten kann, also gerade nicht an den Menschen als Sinnenwesen. Diese Einsicht scheint jedenfalls dem „Aufschluß" der Antinomie im publizierten Text zugrunde zu liegen, wo es die „*Persönlichkeit* ... als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon)" ist, die gegenüber der Menschheit in ihrer Person in einem Verhältnis der Verbindlichkeit steht,

[96] *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 114, vgl. 124.

[97] Ebd. 115f., vgl. 125f.

[98] Vgl. auch *Vorarbeiten zur Tugendlehre*. AA XXIII, S. 386, 399–401; Schaeffler selbst erwähnt diese Stellen in der *Metaphysik der Sitten* und den *Vorarbeiten* nicht. – Ein früher Hinweis auf die Beschäftigung Kants mit dieser Problematik findet sich schon in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen:* AA XX, S. 24f. (entstanden vermutlich 1764–1765, vgl. AA XX, S. 471f.).

weil, wie es ausdrücklich heißt, beim Menschen „als vernünftige[m] *Naturwesen* (homo phaenomenon) ... der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betracht" kommt[99]. Die Lösung liegt dann nicht in der „zwiefache[n] Qualität" des Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen, auf die Kant sich zunächst bezieht (und die auch in Entsprechung zur Auflösung der Antinomien in den drei *Kritiken* stünde), sondern in einer inneren Differenz des „homo noumenon". Fehlt schon diesen Ausführungen die letzte Klarheit, so steht in einer späteren Anmerkung in der *Metaphysik der Sitten*, in der Kant im Zusammenhang mit der richtenden Funktion des Gewissens noch einmal auf die „zwiefache Persönlichkeit" zurückkommt, wieder stärker die erste Unterscheidung im Vordergrund (AA VI, S. 439 Anm.)[100].

In welcher Unterscheidung aber auch immer hier die Lösung bestehen mag, die Einführung verschiedener Gesichtspunkte ist bei Kant stets ein Schritt bei der *Lösung* des antinomischen Widerspruchs. Eine Antinomie kommt dann zustande, wenn die spezifisch verschiedenen Prinzipien und Geltungsbereiche einer „Doppelnatur" *nicht* ausreichend berücksichtigt werden. Eine notwendige und sinnvolle „Gegensatz-Einheit" von unterschiedenen Momenten oder Aspekten bildet daher bei Kant im Unterschied zu Schaeffler[101] keine Dialektik, dieser Gebrauch verweist eher auf eine nachkantische Bedeutung dieses Begriffs. Eine Dialektik, speziell in Form einer Antinomie, bedroht an der Wurzel jeden sinnvollen Vernunftgebrauch, daher ist „eine für den praktischen Vernunftgebrauch *konstitutive* Dialektik"[102] für Kant jedenfalls schlechterdings ein Unding.

Wie sehr sich hier ein ganzes Begriffsfeld verschoben hat, wird deut-

---

[99] AA VI, S. 418, Hervorhebungen im Original.

[100] Die Vorstellung der Pflichten „als göttlicher Gebote" hat dagegen hier von vornherein eine andere Funktion. Sie ist nicht Teil einer Dialektik oder ihrer Auflösung, sondern eine Hilfsvorstellung nach einer Analogie aus der Rechtssphäre, sich die absolute Verpflichtung und „Verantwortlichkeit vor einem von uns unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)" zu verdeutlichen; sie hat eine rein subjektive Funktion und berechtigt noch nicht einmal dazu, „ein solches höchste Wesen außer sich als *wirklich anzunehmen*", geschweige denn, daß sie uns dazu verpflichten könnte (AA VI, S. 438–440. Hervorhebung im Original); vgl. S. 443 f., 487 und AA XXIII, S. 401 f. So, wie Kant diese Vorstellung charakterisiert, hat sie durchaus Züge einer „moralisch nützlichen Fiktion", die anders als das Gottes*postulat* im Anschluß an die Idee des höchsten Gutes ohne jeden Realitätsanspruch ist; es ist daher nicht ohne Grund, wenn Adela Cortina in diesem Motiv, um das das sittlich-religiöse Denken des späten Kant vornehmlich kreiste, ein Indiz für einen Prozeß der Auflösung des religiösen Gottesbegriffs sieht: *A. Cortina*, Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum, in: KantSt 75 (1984) 280–293. Auf einschlägige Stellen im *Opus postumum* hatte auch *Sala* (98) hingewiesen.

[101] *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 124 ff. Überhaupt besteht bei Schaeffler die Neigung, das (jedenfalls für Kant) widerspruchsfreie Nebeneinander verschiedener Aspekte und heterogener Bereiche schon als Widerspruch anzusehen, was eine gewisse Inflation in der Verwendung des Widerspruchsbegriffs zur Folge hat; weder das Zugleich von „zeitloser Freiheit und zeitlichem Progreß" noch das Verhältnis der freien, von der natürlichen Kausalordnung unabhängigen Tat und ihrer geforderten physischen Wirkung (*Schaeffler*, Religionsphilosophie 81 f., vgl. 171 f.) bilden bei Kant nach der Unterscheidung von intelligiblem und empiristischem Charakter noch einen Widerspruch. Zur Problematik der Kantischen Verhältnisbestimmung von Freiheit und Naturkausalität vgl. allerdings *Beck* 176–208 (dt. 169–196).

[102] *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 114, im Original ist der gesamte Satz hervorgehoben.

lich, wenn „die Dialektik des sittlichen Subjekts nicht nur als auflösbar gedacht, sondern wirksam vollzogen werden soll", wozu „der theoretische Gedanke" nicht mehr genügt, sondern Sprachhandlungen des Gebots, des Gebets und der Vergebungszusage gefordert sind[103]. Letzteres wird zwar mehr mit Bezug auf die neukantianische Religionsphilosophie Hermann Cohens entwickelt, aber Cohen treibt dabei für Schaeffler nur die innere Dynamik des Kantischen Gedankens weiter. Statt eine unterschwellige, innere Identität in der Sache zu suchen, wäre es gerade hier angebracht, historisch signifikante Verschiebungen und Brüche zu markieren, denkt man allein an Kants klares Urteil über den Sinn des Betens, das jede dialogische „Sprachhandlung" zwischen Gott und Mensch ausschließt: „Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigstens ihn bloß daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unsern (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicherweise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten" (AA VI, S. 196 Anm.). Dies fügt sich nahtlos in Kants Verständnis der Rechtfertigung und der Genugtuung ein, die nur in einem guten Lebenswandel bestehen können.

VI. Dialektik und Autonomie der praktischen Vernunft

Gegen eine Verschärfung der Dialektik der praktischen Vernunft derart, daß sie nicht mehr mit den Mitteln der Vernunft selbst aufzulösen wäre, sprechen schließlich grundsätzliche systematische Einwände, die mit Selbstkorrekturen Kants in zwei verschiedenen Hinsichten zusammenhängen:

(1) In der *Kritik der reinen Vernunft* standen die Dialektik und die Antinomien noch ganz im Dienst der „skeptischen Methode" zur Begrenzung des spekulativen Gebrauchs der Vernunft, „um zum Glauben Platz zu bekommen" (*KrV* B XXX). Kant schloß hier die Moralphilosophie aus der Transzendentalphilosophie „mit Argumenten aus, die gleichzeitig die Unmöglichkeit einer ‚praktischen Antinomie' bedeuten"[104]; es war geradezu ein Unterscheidungsmerkmal der Vernunft „in ihrem praktischen Gebrauche", daß sie anders als die theoretische frei von jeder Dialektik war. Eine Erörterung der Dialektik der praktischen Vernunft kann sich also nicht auf die Ethik-Skizze in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 795 ff. / B 823 ff.) stützen. Wenn es später in der *Kritik der praktischen*

[103] *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 119, vgl. 106, 108, 121 f., 124; vgl. *ders.*, Religionsphilosophie 171 ff.

[104] *Albrecht* 15, vgl. insgesamt die detaillierte Darstellung der Argumente (14–23).

Vernunft heißt, daß „die reine Vernunft ... jederzeit ihre Dialektik [hat], man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten" (*KpV* A 192, vgl. A 31), so liegt ohne Zweifel eine stillschweigende Revision vor.

(2) Revidiert hat Kant nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aber auch seine Theorie der ethischen Verpflichtung und der moralischen Triebfeder. Die Korrektur war erforderlich geworden, nachdem Kant einsehen mußte, daß alle früheren Versuche einer Deduktion der absoluten sittlichen Verbindlichkeit gescheitert waren. Dazu gehörte auch der Versuch, dem Sittengesetz durch den Glauben an Gott und „eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt" „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" zu verschaffen (*KrV* A 813 / B 841), eine Ethik also, die in der Lehre der moralischen Verpflichtung und im „principium executionis" noch eine enge Verbindung von Moralphilosophie und Moraltheologie vorsah[105]. Dieser Ethik lag, wie aus Reflexionen und Vorlesungsnachschriften hervorgeht, ein Problem zugrunde, das Kant in die Form eines „dilemma practicum" gekleidet hatte: Ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes und einer künftigen Welt muß der Handelnde zwischen zwei „absurden" Entscheidungen wählen: entweder als ein „Schelm" und „Bösewicht" zu handeln, indem er die Gesetze der Tugend mißachtet, weil die Moral ihm „kein Glük verschaffen kan, und kein künftiges Leben verspricht" (absurdum morale), oder sich wie ein „Narr" und „tugendhafter Phantast" zu verhalten, indem er „sehr standhaft die Tugendregeln" befolgt und der Glückseligkeit würdig handelt, „ohne zu hoffen, ihrer je teilhaftig zu werden" (absurdum pragmaticum)[106]. Ohne Gott und die Hoffnung auf ein künftiges Leben als Bedingungen des höchsten Gutes kommt es hier also in der Entscheidungssituation des Handelnden zu einem direkten Konflikt zwischen der Tugend und dem natürlichen Glücksverlangen, der auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes durchschlägt. Aber nur in einem circulus vitiosus läßt sich aus diesem Dilemma das Sittengesetz durch ein Postulieren von Bedingungen seiner Geltung argumentativ retten, wie Kant später selbst bemerkt hat: „Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kan, zu Gründen"[107]; oder in der Formulierung D. Henrichs: „Erst im

[105] Vgl. *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht 98ff., bes. S. 105f. (in Prauss [Hrsg.], Kant 239ff., bes. 243f.) [Anm. 35].

[106] *Metaphysik Volckmann*, AA XXVIII. 1, S. 385f.; vgl. *Metaphysik L*$_1$, AA XXVIII. 1, S. 318–320; *Religionslehre Pölitz*, AA XXVIII.2.2., S. 1072 und 1082f.; *Danziger Rationaltheologie*, AA XXVIII.2.2., S. 1291; *Metaphysik Mongrovius*, AA XXIX.1.2, S. 777f.; Refl.-Nr. 4255 und 4256 (AA XVII, S. 484f.); Refl.-Nr. 5477 (AA XVIII, S. 193f.) u.ö. Vgl. *Albrecht* 153 Anm. 477. Diese Problemkonstellation klingt *KrV* A 812f. / B 840f. noch deutlich inhaltlich an, auch wenn hier nicht die entsprechenden Termini fallen.

[107] Refl.-Nr. 6432 (AA XVIII, S. 714).

moralischen Glauben soll das Vernunftgesetz verbindende Kraft für den Willen gewinnen. Umgekehrt aber ist ja dieser Glaube eine Folge der schon gegründeten moralischen Gesinnung, wenn er Überzeugung und nicht nur Selbstüberredung sein soll. ... Der Akt des Glaubens setzt also das Bewußtsein der Verbindlichkeit voraus, das er angeblich selbst ermöglichen soll. ... Eine Verbindlichkeit, die ich erst durch einen Akt des Glaubens hervorbringen muß, kommt eben deshalb niemals zustande"[108].

Die Erkenntnis, daß er bei allen Deduktionsversuchen die absolute Verbindlichkeit immer schon voraussetzen mußte, ist wohl der Grund gewesen, daß Kant die moralische Verpflichtung unabhängig von allen ontologischen und moraltheologischen Voraussetzungen in einem nicht weiter ableitbaren „Faktum der reinen Vernunft" selbst zu begründen suchte (vgl. *KpV* A 55–57, 257). Moralisch legitimes Prinzip der Ausführung ist nun allein die „Achtung fürs Gesetz" (*KpV* A 126 ff.)[109]; ausdrücklich werden „Furcht oder Hoffnung", ohne die noch in der *Kritik der reinen Vernunft* das Sittengesetz praktisch wirkungslos bliebe (vgl. *KrV* A 811 / B 839), als Triebfedern des sittlichen Handelns zurückgewiesen (*KpV* A 233). Konsequent eliminiert Kant die Idee des höchsten Gutes (als der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit) ganz aus seiner Lehre der Verpflichtung und der sittlichen Triebfedern und gibt ihr eine neue systematische Bedeutung als Inbegriff der Zwecke der praktischen Vernunft[110]. Erst jetzt ist die moralische Vernunft nicht nur in ihrem Gesetz, sondern auch im Prinzip der Ausführung eine autonome Vernunft. Die vollständige Identifizierung der moralischen Vernunft mit praktisch autonomer Vernunft ist also ein vergleichsweise spätes Ergebnis des Bemühens Kants um eine philosophische Grundlegung der Ethik (vgl. *KpV* A 58 f., 74)[111].

---

[108] *Henrich* 106 (in Prauss [Hrsg.], Kant 244) [Anm. 35].

[109] Vgl. *Henrich* 110–115 (in Prauss [Hrsg.], Kant 247–251) [Anm. 35].

[110] Vgl. *K. Düsing*, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: KantSt 62 (1971) 5–42, besonders 27 ff.

[111] Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 440. – Die Probleme, die sich aus der Faktumslehre und aus der Identifikation von Autonomie mit moralischer Autonomie ergeben, analysiert eingehend *Prauss*, Kant über Freiheit 62 ff.; vgl. auch schon *ders.*, Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, in: KantSt 72 (1981) 286–303. Für nicht zwingend halte ich allerdings die These, daß Kant auch noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine Deduktion des Moralgesetzes für möglich gehalten und sie insbesondere aus der „Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)" (*KpV* A 162) erwartet habe (*Prauss*, Kant über Freiheit 69 f., 110 f., 115), denn eine solche Aufgabe hat Kant nicht nur nicht in Angriff genommen, wie Prauss selbst feststellt, sondern es fehlt auch jede Andeutung einer Beweisidee, wie aus der Einsicht in die Einheit der Vernunftvermögen das Moralgesetz deduziert werden könnte. Nach Kant könnte die Deduktion allein aus der intellektuellen Anschauung der Freiheit folgen; sie aber bleibt nach seiner Erkenntnistheorie dem Menschen prinzipiell verschlossen. Auch den Versuchen im *Opus postumum*, auf einer höheren Ebene ein System der Transzendentalphilosophie zu entwerfen, liegt das Faktum des Moralgesetzes stets als Grunddatum zugrunde (vgl. die Belege in Anm. 88). Zu klären bleibt natürlich, was die Erwartung, aus der Einsicht in die

Nachdem die Revision im Verständnis der Transzendentalphilosophie den Weg für eine Dialektik und Antinomie auch der praktischen Vernunft frei gemacht hatte, konnte sich in einer konsequenten Pflichtethik, wie Kant sie nach der Revision der ethischen Prinzipienlehre in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und vor allem in der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* ausbildet, das Problem des höchsten Gutes nicht mehr in der alten Weise stellen. Auch für sich bot das Dilemma gerade wegen der engen Verflechtung von Moralphilosophie und Moraltheologie nicht die Voraussetzungen für eine Ausgestaltung zu einer Dialektik oder sogar zu einem Widerspruch zweier Sätze (Antinomie), da die moralische Verpflichtung schon immanent die ontologischen Bedingungen ihrer Geltung voraussetzte (vgl. *KrV* A 828 / B 856) und einem Satz, der die Möglichkeit des höchsten Gutes bestritt, nicht wie in der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein anderer, für sich praktisch-gültiger Satz entgegengesetzt werden konnte, der die Möglichkeit des höchsten Gutes impliziert (wie Kant jedenfalls meint)[112]. Aus jeweils verschiedenen Gründen war also weder vor noch nach den Revisionen für einen dialektischen Übergang von der Moral zur Religion im System der Kantischen Philosophie Platz. Wenn Schaeffler seine These, daß die Hoffnung auf Gott „die einzig denkbare Voraussetzung [ist], die den Widerspruch der praktischen Vernunft aufzuheben vermag", mit *KrV* A 813 / B 841 belegen will, bezieht er sich auf eine ältere, von Kant korrigierte (nicht dialektische!) Problemkonstellation[113].

Immanente Begründungsprobleme seiner Ethik haben Kant veranlaßt, auch in der Frage des Verpflichtungs- und Ausführungsprinzips der Moral eine vollkommen autonome Lösung zu suchen und sie insbesondere von früheren moraltheologischen und religiösen Anleihen unabhängig zu machen. Vor diesem Hintergrund kann ein erneutes „religiöses Verständnis der Vernunftautonomie", wie Schaeffler es mit Nachdruck vertritt[114],

---

Einheit der Vernunftvermögen „*alles* aus einem Prinzip ableiten zu können", genau umfassen kann (*KpV* A 162, Hervorhebung von mir).

[112] Ausführlicher dazu vom *Verf.*, Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft (s. Anm. 23). Vgl. auch unten Anm. 117.

[113] *Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? 28 f. – Die wichtige Verschiebung in der Problemstellung vom „dilemma practicum" zur Antinomie der praktischen Vernunft wird in der Literatur zu Kant oft übersehen, so auch bei *A. W. Wood* (Kant's Moral Religion, Ithaca und London 1970, bes. 25–34, 101–105), der sogar meint, daß die klarsten Äußerungen Kants zur Natur der Dialektik der praktischen Vernunft in der Lehre vom „absurdum practicum", wie sie in den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* vorliegt, zu finden seien (ebd. 28 f.); zu Wood s. auch *Albrecht* 154 Anm. 474 u. ö.

[114] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247, vgl. 246, 252 f. – Noch stärker retheologisiert H. W. Zwingelberg wieder die gesamte Ethik, wenn er sogar den Ursprung der Dialektik der praktischen Vernunft in einer religiös-sittlichen Verfehlung sucht: der Grund der praktischen Dialektik, „wodurch ihr eigentliches Wesen im tiefsten bezeichnet wird", sei „die der Liebe Gottes entgegengesetzte Liebe", „der Widerspruch gegen Gott", indem „der Mensch sich selbst zuschreibt, was er von Gott empfängt, und auf die Anmaßung dieser Initiative seinen Eigenwillen gegen Gott gründet": *H. W. Zwingelberg*, Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz, Bonn 1969, 202 und 175, vgl. 181.

nur ein hölzernes Eisen sein, das wieder in alte Grundlegungsprobleme der Ethik und in neue der Ethikotheologie führen würde. Ein moralisches Gesetz, das uns die Pflicht auferlegt, gute Menschen zu werden, ohne daß wir das selbst leisten könnten, macht nicht zur Vermeidung des Selbstwiderspruchs der Vernunft im Begriff einer „unerfüllbaren Pflicht" den Übergang zur Religion notwendig[115], sondern hebt sich selbst nach dem von Kant anerkannten römischen Rechtsgrundsatz „ultra posse nemo obligatur"[116] in seiner Geltung auf, zerstört also auch die einzige Basis der Moraltheologie. Der moralische Anspruch und seine ontologische Voraussetzung, die Freiheit, können nicht mehr durch einen immer radikaleren dialektischen Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft *in sich* fragwürdig werden, ohne daß zugleich auch der Religion ihre legitime und vernünftige Grundlage entzogen würde[117]. Um ohne einen schlechten Zirkel zur Religion führen zu können, muß die Moral, wie Kant gleich zu Beginn seiner *Religionsschrift* betont, „vermöge der reinen praktischen Vernunft ... sich selbst genug" sein, ohne daß sie „zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) ... der Religion" bedarf (AA VI, S. 3). Auch diese Sätze tragen noch deutlich die Züge der Selbstrevision in der Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Religion[118].

---

[115] *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247; vgl. *ders.*, Was dürfen wir hoffen? 15, 314, 316; *ders.*, Kritik und Anerkennung 124f.; *ders.*, Religionsphilosophie 84f.

[116] Vgl. z. B. *Friedensschrift*, AA VIII, S. 370: „Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*. Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg (ultra posse nemo obligatur)" (Hervorhebungen im Original).

[117] Wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* aus der Antinomie hypothetisch den Schluß ableitet: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein" (*KpV* A 205), so stellt gerade diese Konsequenz ein schwerwiegendes Interpretationsproblem für die Kantforschung dar, da der Schluß die Gültigkeit des moralischen Gesetzes wieder von theoretischen Voraussetzungen abhängig zu machen und die in der Analytik betonte Autonomie der praktischen Vernunft zu gefährden scheint; vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei *Albrecht* (152–166). *Schaeffler* beruft sich auf diese Stelle: Glaubensreflexion (112f.). – Zu beachten ist allerdings auch hier, daß die Antinomie nicht primär religiös aufgelöst wird (vgl. oben 486ff.); außerdem kann man zeigen, daß die antinomische Form des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes anders als das „dilemma practicum" in gewisser Weise sogar die autonome Begründung der Ethik voraussetzt (vgl. oben 516).

[118] Das ist zu berücksichtigen, wenn man sich auf diese Stelle bezieht. *Schaeffler* läßt übrigens beim Zitieren (Kant als Philosoph 247) jenen Klammerzusatz weg, der die entscheidende Korrektur im Vergleich zur Ethik der *Kritik der reinen Vernunft* enthält: „(sowohl objectiv, was das Wollen, *als subjectiv, was das Können betrifft*)" (Hervorhebung von mir); denn als principium diiudicationis war das moralische Gesetz auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* von der Moraltheologie unabhängig (vgl. *KrV* A 632 / B 660 Anm., A 807 / B 835), nun aber ist es selbst auch das alleinige, autonome Prinzip der Ausführung des sittlich Gebotenen. – Einige der Thesen, die Schaeffler sehr pointiert ausführt, finden sich vorsichtiger und zurückhaltender formuliert schon bei *Hans Blumenberg*, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott", in: StGen 7 (1954), 554–570. Auch hier dürften die Grenzen einer

Kants Ausführungen sind weder textlich noch in der Sache immer so klar und eindeutig, wie man sich das wünschen würde. Schon die Grundbegriffe sind teilweise mit erheblichen Problemen belastet, die nur am Rande thematisiert werden konnten. Erinnert sei hier bloß an die problematische Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von Wille und freier Willkür in der *Metaphysik der Sitten* (AA VI, S. 226 ff.) und die Diskussion um den „intelligiblen Fatalismus", die die Kantischen Begriffsbestimmungen noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts provozierten[119], oder an die kontroversen Inanspruchnahmen der Religionsphilosophie Kants schon in der frühen Rezeptionsphase, die sicherlich teilweise auf aufklärbaren Mißverständnissen beruhen, zu einem gut Teil aber auch nicht vollständig ausgeräumte Ambivalenzen in den Grundlagen der Kantischen Ethikotheologie, vor allem im Begriff des höchsten Gutes, widerspiegeln[120]. Man wird sogar sagen müssen, daß es Kant nicht einmal gelungen ist, das vornehmste Thema seiner Moralphilosophie, das Problem der Freiheit, befriedigend zu lösen. Deutlich ist aber eine Richtung gerade der späten Entwicklung Kants: Ein religiöses Verständnis der Moral und ihrer Autonomie wäre praktisch und theoretisch nur zum Schaden beider, der Moral wie der Religion, möglich; denkbar ist für Kant nur *ein moralisches Verständnis der Religion*, und zwar aller ihrer Inhalte, soweit sie vor der aufgeklärten Vernunft Bestand haben sollen. Es ist dieses Selbstbewußtsein mit seinem ganzen argumentativen Gewicht, aber auch mit all seinen Problemen, in dem die Herausforderung der Religionsphilosophie Kants für die Theologie weiterhin besteht.

Textinterpretation deutlich überschritten sein, wenn Blumenberg von einer „Antinomik der Postulate der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes" spricht, die in der *Religionsschrift* ein „Postulat zweiter Ordnung", das „Postulat des gnädigen Gottes", nötig mache (ebd. 565). Er betont aber, daß Kant in der „Frage der Unantastbarkeit der rationalen ‚Substanz' des Menschen durch das radikale Böse ... dem Tridentinum näher" stehe „als der Reformation" (ebd. 566 f.), und vermeidet so die stärker protestantische Wendung, die Schaeffler dem Problem unter dem Titel einer „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit" zu geben versucht. Bedenken bestehen im Hinblick auf Kant auch gegen die Ausweitung des Dialektikbegriffs bei *H. Holz*, Philosophische und theologische Antinomik bei Kant und Thomas von Aquin, in: KantSt 61 (1970), 66–82, vgl. dazu die Kritik von *Albrecht* (152 Anm. 471).

[119] Vgl. dazu die Dokumente in R. Bittner und K. Cramer (Hrsg.), Materialien zu Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Frankfurt a. M. 1975, 229–324. Für *Prauss* (Kant über Freiheit) liegt das Grundproblem der praktischen Philosophie Kants darin, daß er sich nicht dazu durchringen konnte, eine „für sich selber praktische Vernunft" und nicht nur eine moralisch autonome Vernunft zu denken, obwohl verschiedene Schwierigkeiten in diese Richtung drängten.

[120] Vgl. die instruktive Darstellung bei *W. Jaeschke*, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 91–133.

ThPh 63 (1988) 519–536

Appetitus naturalis?

Erneute Reflexion zu einem alten Thema

Von Jörg Splett

Die Frage

„Zwei Wege zu Gott", unter diesem Titel hat Hans Urs von Balthasar einen kurzen Beitrag zur ignatianischen Synthese vorgelegt.[1] Von der Antike her wird der Aufschwung des Menschen thematisiert: als „desiderium", „Lust an Gott", sapientia. „In einem alten Katechismus stand der naive Satz: ‚Der Mensch ist auf Erden, um in den Himmel zu kommen und selig zu werden'" (57). Und das scheint nur auf die schlichteste Formel zu bringen, was differenzierter Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae entfaltet. In der Bibel hingegen begnügt sich der Mensch mit seinem irdischen Teil, während umgekehrt die Weisheit Gottes Lust am Menschen hat (Spr 8,31; Weish 7,27). Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst (Jes 41,1ff; Mt 12,18ff; Lk 22,27 – Joh 13,15). Ignatius, gestützt auf den Lombarden bzw. Hugo von St. Victor, verbindet beide Wege dahin, daß der Mensch zum Gottesdienst geschaffen, eben dies jedoch (weil ja nicht Gott dessen bedarf) zu seinem Heil gedacht sei. „Lob, Ehrfurcht und Dienst" nennt er im *Fundament* der Exerzitien als Schöpfungsziel (Nr. 23), „und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt [er], daß der Mensch, so handelnd, ‚seine Seele rettet'" (60). Darum heißt es dann im *Suscipe* (Nr. 234): „Gib mir deine Liebe und Gnade, das ist mir genug."[2]

v. Balthasar wehrt schließlich jegliche Abwertung des augustinisch-thomanischen Ansatzes ab. Stand schon für Platon, Aristoteles, die Stoa und Plotin nicht der Mensch im Zentrum, sondern das übermenschlich Göttliche, so dürfe man noch weniger Augustinus und Thomas „eines solchen verborgenen Egoismus zeihen" (61). Das ist auch hier nicht die Absicht; wohl aber sei gefragt, ob die von ihnen verwendeten Denkmittel nicht doch das eigentlich Gemeinte unvermeidlich verkürzen, es jedenfalls nur undeutlich zum Ausdruck bringen. Das soll unter drei Rücksichten erwogen werden: im Blick auf (1.) das Böse, (2.) das Wesen von Liebe und (3.) das Geschehen der Schöpfung – mit einem trinitarischen Ausblick. Dabei ist das Ziel dieser Erwägungen systematisch. Der Verfasser

[1] GuL 59 (1986) 54–61. – Geschrieben für eine in Frankreich geplante Festschrift im Blick auf seinen 85. Geburtstag, sei der Beitrag jetzt ein Zeichen des Dankgedenkens an den machtvollen Lehrer.

[2] Ähnlich hat so auch der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands von 1955 in seiner ersten Antwort formuliert: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben."

will sich also nicht in den Streit der Thomas-Fachleute einmischen[3], auch wenn – exemplarisch – Thomas zitiert wird.

I. Das Böse

Als was erscheint das Böse in einem Appetitus-Denken? H. Reiner hat meines Erachtens begründet deutlich gemacht, „daß in einer solchen eudämonistischen Ethik die sittliche Schuld nichts wesentlich anderes als *Torheit* sein kann, ebenso wie das sittliche gute Handeln hier letzten Endes nichts anderes ist als *Weisheit*" (328). Auch Karl Rahner geht auf die „traditionelle Theologie" ein, derzufolge das Böse „nur sub ratione boni gewollt werden" könne.[4] „Der Wille zum Guten ist also überall am Werk, auch dort, wo Böses getan wird." Das Böse werde demnach stets nur kategorial gewollt, transzendental geht es in jedem Fall um das Gute, die Glückseligkeit. Demgegenüber spricht Kant rigoros vom „radikalen Bösen" und hat sich dafür von Goethe entrüsteten Tadel eingehandelt.[5] Doch was versteht er näherhin darunter? – Eine „Verkehrtheit des Herzens" (B 36 [686]) im Sinn der Maxime, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen".[6] Radikal heißt diese „Verstimmung" (46 [694]), weil sie „den Grund aller Maximen verdirbt" (35 [686]); aber sie ist dies Wurzelböse für Kant, wie er mit wünschenswerter Klarheit anmerkt, nur im Menschen.

In der Tat reicht das eigentlich Böse tiefer als bloß bis zu einer, sei es auch grundsätzlichen, Verstimmung im Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit. Ein „schlechthin böser Wille" hätte den „Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder": in einem „teuflischen Wesen" (32 [683f]). Erst so ist „das Böse als Böses zur Triebfeder" genommen (36 [686]).[7] Eben dies aber scheint thomanisch/thomistisch inakzeptabel zu sein. Zwar differenziert Thomas in einem zentralen Punkt die augustinische Privatio-Bestimmung des Bösen[8]: durch die frei-willentliche Set-

---

[3] Vgl. die Kontroverse zwischen Servais Pinckaers und Hans Reiner in: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963, 228–328.

[4] Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?, in: Schriften zur Theologie X 145–163, 158.

[5] An das Ehepaar Herder am 7.6.1793: Es habe „Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen" (Hamburger Ausgabe der Briefe II [1964] 166).

[6] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 23 (Werke in sechs Bänden [Weischedel], Darmstadt 1966, IV 677); vgl. B 34 (685): „Umkehrung der Triebfedern".

[7] Die „Sonne Satans": die „Gier nach dem Nichts". *Georges Bernanos,* Sous le soleil de Satan II 1: Oeuvres romanesques (Pléiade) 1961, 237: „Connaître pour détruire, et renouveler dans la destruction sa connaissance et son désir – ô soleil de Satan! – désir du néant recherché pour lui-même." (Die Sonne Satans, RoRoRo 1950, 211f).

[8] Vgl. *L. Oeing-Hanhoff,* Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: K. Forster (Hrsg.), Realität und Wirksamkeit des Bösen, Würzburg 1965, 37–68, 57: de malo I 1 ad 12.

zung komme eine Positivität zustande, „welche den moralischen Grundsatz von Gut und Böse zum konträren macht" (Wolfgang Kluxen).[9] Und so betrachtet, „kann das Böse dann auch vom Willen tatsächlich erstrebt werden" (ebd). Gleichwohl könne es nur „sub ratione boni" gewollt sein, also „wenn es von der Vernunft nicht als Böses, sondern unter dem Anschein des Guten dem Willen vorgestellt wird". Das zeigt sich insbesondere darin, daß in einer Welt der „natura pura" die Engel – weil in ihrem intuitiven Erkennen ohne Irrtumsmöglichkeit – unfehlbar wären.[10] (Oeing-Hanhoff weitet – 61 ff – diese Überlegung auch auf die ursprüngliche Situation des Menschen aus.)

Nun ist Thomas freilich zuzustimmen, daß Freiheit als solche nicht Fehlbarkeit und Wandelbarkeit einschließt. Aber im Blick auf die gerufene Freiheit des Geschöpfs zeigt sich hier eine erstaunliche Beschränktheit des Wirklichkeitszugangs. Oeing-Hanhoff arbeitet das nicht so scharf heraus, weil er vor allem darauf abstellt, daß weder Engel noch Mensch in einer rein natürlichen Welt „personale Beziehungen verfehlen" (63). In einem Nebensatz zuvor sagt er freilich doch, worauf es jetzt ankommt: daß die – ein schuldhaftes Nein der Geistgeschöpfe erstlich ermöglichende – übernatürliche Berufung auch „deren Personalität [erst] konstituiert". Im Klartext also: Schuld ist darum nicht möglich, weil im „Naturzustand" noch keine Personalität besteht. Wir müssen jetzt nicht das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung erörtern (ein dankbarer Hinweis auf Henri de Lubac mag genügen); die Wortmeldung beschränkt sich dahin, Verwunderung, ja Befremdung darüber zu äußern, daß Geist- und Freiheitswesen von „Natur" aus sollten unpersönlich existieren können: in einem Verhältnis zum Guten, das nicht als Entschiedenheit aus eigener Entscheidung erwachsen wäre.

Rahner hat dem Verharmlosungsvorwurf mit der Rückfrage entgegnet, ob ein christliches Bedenken des Bösen nicht mit Notwendigkeit von der Hoffnung auf dessen Überwindung bestimmt sein müsse, und zwar derart, daß ihm eine reinliche Scheidung der Komponenten gar nicht möglich sei. „Man kann nur entweder in der in Freiheit angenommenen Hoffnung der Vergebung *oder* in der in Freiheit vorgelassenen Verzweiflung der Schuld leben (auch wenn man weder das eine oder das andere reflektiert, ja nicht einmal adäquat reflektieren *kann*)" (Anm. 4, 163). Aber die kritische Anfrage an die Theologie hat noch tiefer zu loten. Wie ernst nämlich wäre gerade die Vergebung zu denken? Rückt sie ein solches Konzept nicht in fatale Nähe zum „Tout comprendre c'est tout pardonner"? Wobei die Redensart (sonst gibt sie keinen Sinn) „vergeben – pardonner" und „excuser – entschuldigen" unterschiedslos vermischt; zwei Dinge, die in Wahrheit sich geradezu konträr entgegenstehen. (Ver-

[9] Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, 212: Sth I 48, 1 ad 2 u. 3.
[10] Sth I 62, 1; *Oeing-Hanhoff* 59.

gebung impliziert einen Schuldspruch, Entschuldigung besagt, es liege kein Verschulden vor.)

Es scheint, als spiegle sich hier erneut das apersonale Schöpfungsverstehen[11], und damit ein entsprechendes Verständnis von Freiheit als bewußtem Appetitus, der erst durch eine übernatürliche „Zusatzaufgabe" in Schuld geraten kann. Warum aber muß oder darf eine solche Folgeverweigerung dann eigentlich in einen ewigen *Selbst*widerspruch und in endgültige Verlorenheit führen? Oder nochmals anders: mag ein Appetitus auch, wenn über sich hinaus gezogen und dabei scheiternd, darin nun „sich selbst zur Strafe werden" (Conf. I 12,19): inwiefern zeigt ein solches Versagen die eigentliche Dimension der Schuld – die der Verweigerung von Liebe?

Thomistisch (oder etwa auch in Schellings Sinn) wird man erwidern: eben als Verweigerung des Darüberhinaus, als Selbstbeschränkung auf das Endliche, das just durch diese Reduktion absolut gesetzt werde. So erklärt Bernhard Welte vom Bösen, daß es „darin besteht, das Endliche unendlich wichtig zu nehmen"[12]. Aber kann diese Auskunft genügen? Warum verabsolutiert jemand derart das Endliche? Aus irregehender Liebe?[13] (Und wer/was führt sie so in die Irre?) Oder geschieht dies nicht doch – wo es ernst wird – im Gegenteil aus der grundsätzlichen Absage an sie? Woraus dann auch das Wichtignehmen sich, näher besehen, als Vorwand erwiese (ist eigentlich doch „alles, was entsteht, [nur] wert, daß es zugrunde geht" – Faust V. 1339f). Damit aber erhalten nun Privatio wie Kontrarietät zum Guten im „Begriff" des Bösen eine neue Qualität. Statt einer Gestalt von Liebe, einer verqueren Form von Bejahung enthüllen sie sich als wirkliches und unzweideutiges *Nein*. Keinesfalls darf man das unbegreifliche (aber nicht unverständliche) Sinn-Geheimnis der Freiheit mit dem widersinnigen „mysterium iniquitatis" (2 Thess 2,7) identifizieren, das (statt allein für uns) *in sich* nicht zu verstehen ist, sosehr wir uns „darauf verstehen".

Unbestreitbar läßt sich auch ein Nein als Bejahungsmodus beschrei-

---

[11] So wenn Rahner als „Grundüberzeugung aller theologischen Schulen im Christentum" vertritt, „daß Gott das freie kreatürliche Gute von sich aus prädestinieren kann, immer und überall, wenn er will, ohne dadurch die Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Kreatur aufzuheben" (152). Mag diese Formulierung u.U. noch als ein Hinweis ins Geheimnis gelten können, so keineswegs mehr die Verdeutlichung: „... darum kann Gott durchaus – und wenigstens von uns her gesehen ohne Sinnwidrigkeit – in seiner aboluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse Freiheit setzen, ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören." Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, u.ö., 112.

[12] Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg u.a. 1982, 172 (Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit).

[13] Im dritten Teil dieser Studie wird sich zeigen, daß Weltes Formulierung als solche sogar das Geschehen von Schöpfung und Erlösung kennzeichnen könnte. – Zu Weltes Sicht des Bösen im Kontext seines metaphysik-kritischen Einheits-Denkens überhaupt siehe die demnächst in Freiburg (FThSt) erscheinende Münchener Dissertation (1988) von *Hubert Lenz:* „Mut zum Nichts als Weg zu Gott."

ben.[14] Doch ebenso unbestreitbar gelingt dies erst aufgrund einer Formalisierung, in der alle Inhaltlichkeit und qualitative Differenz verblaßt ist. Wird ‚Gut-' synonym mit ‚Gewolltsein', muß und kann man niemanden zum Guten rufen (höchstens noch ihn an das von ihm „eigentlich Gewollte" erinnern). Und soll Liebe einzig wissentliches Streben, also Wollen heißen, werden Hohelieder auf sie sinnlos.[15] Das aber will ich nicht akzeptieren. Was also verneint das Böse als Nein zur Liebe? Was ist diese selbst und von Wesen?

II. Liebe

Von der Antike an bis heute wird sie als Verlangen und Sehnsucht beschrieben. Plausibel, ja fast selbstverständlich, sobald man „Liebe" vom ethischen Sich-Beziehen als solchem abheben will. Ihr Glück ist die Erfahrung des Einswerdens von Getrenntem. Das Dilemma, das aus dieser Konzeption entsteht, soll hiermit nicht zum wiederholten Male ausgebreitet werden. Genug, es in Erinnerung zu rufen: entweder nämlich sind die „Platonischen Hälften" unglücklich – solange eins das andere noch nicht gefunden und und sich mit ihm wiedervereinigt hat, oder sie sind verschwunden, weil nun in ein Ganzes „aufgehoben". Mit Hölderlins Bild: solange die Ströme, durch Gebirge behindert, im Fluß sind, leiden und sehnen sie sich – im Meer als ihrem Ziel gibt es sie als solche nicht mehr. Und weder das eine noch das andere wäre zu preisen; was sich hier anbietet, ist dann höchstens ein „Klaglied". Mit anderen Worten: führe ich die „Gutheißung" (Josef Pieper)[16] auf den Einungswillen zurück, dann wird sie, konsequent genommen, vorläufig: gültig nur für so lange, als sie eine *Verheißung* ausspricht. Mit deren Erfüllung erlischt sie, weil entweder das Gut im Verlangenden oder dieser in jenem aufgegangen ist. Die „Ewigkeit", die alle Lust will, offenbart sich als das Nichts des „unbewußt – höchste Lust".[17] In der Sprache Sigmund Freuds: Lebens- und Todestrieb fallen zusammen, und zwar keineswegs in einem (gar „höheren") Dritten, sondern – wie nach Tilgung aller Unterschiede und Konturen einzig zu erwarten – im zweiten. Um den Bezug von Nein und Ja (Anm. 14) noch einmal aufzugreifen: der In-eins-Fall beider mündet – als Nein zum Ja wie Ja zum Nein – in die Realisierung des Nein.

Woher aber dann ursprünglich Ja und Leben? Der gnostische Rekurs

---

[14] Auf die Frage „Sagst du wirklich Nein?" ergeht die Antwort „Ja". Und darin zeigt sich ein ontologischer Sachverhalt: daß auch das Nein ein Seins- und Selbstvollzug ist. Aber im Ernstfall dient das Ja hier dem Nein – nicht wie im Kindertrotz, wo umgekehrt das Nein dem (sei's tatsächlichen, sei's nur vermeintlichen) Nein zum eigenen Ja gilt.

[15] Konsequent spricht Augustinus von zwei Liebe(sforme)n, von „Kloaken"- oder Gartenwasser (In Ps 31 II 5). Und führt von hier nicht ein direkter Weg zur Subsumption von Schuld und Bösem unter die Lebens-Gegensätze in der Schule C. G. Jungs?

[16] Über die Liebe, München 1972, 38 ff.

[17] *F. Nietzsche*, Das andere Tanzlied: Also sprach Zarathustra III (Krit. Studienausg. 4, 285 f). *R. Wagner*, Schlußworte von Tristan und Isolde.

auf Bruch, Herausfall, Ent-zweiung löst keine der aufgeworfenen Fragen (dazu in Schritt III). Von ihm aus lassen sich weder wahre Vielheit (von Ganzen statt Bruckstücken) noch (ungebrochen) echte Einheit denken. Also heißt es, genauer zuzusehen, welches Eins und welche Ein-samkeit der Mensch tatsächlich sucht. Er fragt, notiert H. U. v. Balthasar, „nach jener inneren Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins *und* Zwei hinter uns liegen ..."[18]

In welchem Sinn jedoch kann man sich nach etwas dieser Art sehnen? Nicht mehr, so hier die These, als nach einer Erfüllung und Ergänzung für sich, für das eigene Ich, sondern nur als Verlangen nach der entsprechenden eigenen *Antwort* auf einen Anruf. Also gerade nicht mehr als Suche nach ungeschiedener Ganzheit (ob nun im „Haben" oder im „Sein"), sondern nach ganzheitlichem Sein-für (mag dies Haben heißen oder Gehabt-sein, wenn man es nur nicht, wie Erich Fromm, mit der Kategorie des Besitzens vermischt). Dies Sehnen und Suchen (= appetitus) ist also eingestandenermaßen vergänglich, auf seine Selbstaufhebung hin aus: doch zur Aufhebung seiner selbst in die Liebe. Diese wirkt darum zwar bereits anfänglich und vorläufig in ihm; aber sie kann andererseits nun nicht mehr selbst als Appetit gedacht werden. Gutheißung steht nicht mehr im Dienst der Einung, sondern Einung (als Verbunden-sein) im Dienst jener: ‚verbunden' jetzt im Doppelsinn, nämlich verbunden *zu* und eben derart *in*[19] dem Lobpreis dessen, was/der gut ist. Damit zeigt sich als Kern der Liebe statt des Strebens das Sich-Anvertrauen, statt des Wollens Sich-Verlassen, in der Höchstform als Ekstase: Hingerissenheit; statt Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen: Resonanz = Entsprechung.

Robert Spaemann hat in seinem Fénelon-Buch eine kleine Abhandlung Jean Pauls herausgestellt, die ihrem Autor offenbar besonders wichtig war und die es verdient, dem Vergessen entrissen zu werden.[20] In verblüffen-

---

[18] Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1958, 15 (Hervorhebung Sp.). – Vgl. *Elmar Salmann* zur „monologischen" Dichte des Wir-Gesprächs in Gott: Neuzeit und Offenbarung. Studien zu einer trinitarischen Analogik des Christentums, Rom 1986, 276. – Darum wäre es gänzlich verfehlt, die Todes-Rede wahrhaft christlicher Mystik im Sinn theopanistischer Selbst-Aufhebung oder asiatischer Selbst-Auslöschung zu lesen. Vgl. *A. M. Haas*, Mors mystica. Thanatologie der Mystik ..., in: FZPhTh 23 (1976) 304–392.

[19] Verbindlichkeiten sind es, die verbinden. Wobei Rechtsverbindlichkeiten stets ein zweites sind; denn wir haben („ius ad alterum") dem andern das *Seine* zu geben. Woher hätte und könnte man dies? Wenn wir von vorangegangenem Unrecht („widerrechtlicher Aneignung") absehen wollen, dann allein aus der verbindlichen Gewähr des *Heiligen:* „Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen/ Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz./ Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,/ Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht." *J. W. v. Goethe*, Vier Jahreszeiten 68 f: SW (Artemis-Ausg.) I 263.

[20] *R. Spaemann*, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 265 ff; *Jean Paul*, Werke (Miller/Höllerer), München ³1970 ff, IV 219–223: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen. (Nr. 3 der *Jus de tablette* im Anschluß an das Leben des Quintus Fixlein.) Ein erster Entwurf dazu, mit

der Weise belegt sie nämlich die Selbstlosigkeit der Liebe gleichsam vom Gegenpol her: Ein geiziger Universal-Erbe ist dem bislang ungeliebten Onkel dankbar für dessen Testament: Sein Dank ist eine Weise von Liebe (so wie Undankbarkeit lieblos wäre). Und diese Liebe hat ihren Ursprung im ererbten Reichtum, gründet also in der Selbstliebe des Erben? Jean Paul gibt zu bedenken: „Wenn der Universalerbe ebensoviel Gold, als die Erbschaftsmasse beträgt, im hohlen Kopf einer Statue fände: so empfänd' er darum nicht einmal so viel Liebe gegen sie, als ein schwärmerischer Artist vielleicht für sie hat. Und wenn der Erbe dieselbe Summe im Sarge des Erblassers anträfe: so hätt' er wieder keine Liebe für ihn ... Folglich liebt der Erbe am Wohltäter nicht seine metallische Nützlichkeit – diese hatt' er schon vor dem Geben lieb –, sondern seine *Gesinnung* gegen ihn, d.h. seine Liebe" (219).

Unsere Liebe meint also nicht eigentlich erwünschte Dinge, seien es selbst Schönheit, Stärke, Fertigkeiten von Personen (sosehr jemand z.B. Poesie oder auch schnelle Wagen nicht bloß [für sein Leben] gern mag", einen Filmstar nicht bloß [glühend] verehrt, sondern diesen wie jene zu „lieben" versichert); sie meint vielmehr, genau genommen, den liebenswürdigen „Seelenzustand" des andern (ebd.), den liebevollen „Zustand eines fremden Ichs" (220). Diese Liebe entdeckt der Dankbare erst aufgrund der „Befriedigung des Eigennutzes" (219), und seine eigne Liebe wäre unstreitig geringer, wenn nicht er der „Gegenstand" der „Menschenliebe des andern" geworden wäre (220). „Aber der Grund benimmt der Liebe des Universalerben von ihrer Reinheit nichts" (ebd.). Will sagen: wie auch immer erweckt, ist Liebe eben Liebe, wenn auch unterschiedlichen Grades und Ausgriffs. Rose „über/dem Dorn", ja aus dem Dung! Sowie: „alle Liebe liebt nur Liebe" (ebd.).

Damit wird weder der Bestand von legitimem Eigeninteresse noch die Tatsache illegitimer Selbstsucht bestritten. Es gibt ohne Frage sinnvolle Sorge um und für sich, eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien; aber die Liebe als solche ist uneigennützig (mag sie im „natürlichen" Menschen auch durch egoistische Phantasien gewinnen). Daraus folgert nun der Dichter, daß es keine Selbstliebe geben kann. „Da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müßte die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge sein Sehen" (221).

In der Tat, Liebe ist Blick auf den anderen. Darum bleibt die Rede von Selbstliebe mißlich (und diese Mißlichkeit zeigt sich bereits im sprachlichen Unbehagen angesichts der Wörter ‚Selbst-' und ‚Eigenliebe'); sosehr der Mensch bei sich daheim, sich selber gut und „Freund" sein soll.

Einwänden seines Lehrers Pfarrer *J. S. V. Völkel* samt *J. Pauls* Antwort, einer Rezension seines Freundes *K. F. W. Wernlein* hierzu und nochmaliger Antikritik Jean Pauls in: Sämtl. Werke, Abt. II, München 1974ff, II 663–684 (mit Kommentar in IV 440f).

Dabei geht es mir erstens nicht (so wenig wie Reiner, der sich diesbezüglich gegen Pinckaers verteidigt[21]) um psychologische, sondern um ontologische Klärung, zweitens aber auch nicht eigentlich und erstlich um Moral. Knüpfen wir dafür erneut an dem Gedanken an, daß eine auf Einungswillen verkürzte Liebe sich aufheben würde. Um Vereinigung (Verbundenheit) ist es ihr gleichwohl und bestimmend zu tun (wir kommen darauf zurück). Mit sich selbst aber ist das Ich nicht bloß vereinigt und verbunden, sondern selbig, eins. Alle „Selbstdifferenzen" sind sekundär. Das Ich ist (wenn auch nur, nein: *eben* nur dank Selbst-Bezüglichkeit und -Unterscheidung) mit sich identisch – und es soll dies sein; dem Du indessen steht es (auch und gerade in Verbundenheit) *gegenüber.* Ich sehe nicht mein Sehen, hieß es bei Jean Paul. Und kann ich auch mein Auge im Spiegel erblicken, so hat eben dieses gesehene Auge seinerseits kein Blickfeld. Aber ich sehe das Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du – videns videntem.[22]

Haben wir so die Hervorhebung des Einungswillens[23] relativiert, könnte man dem nun andererseits die Betonung von Sorge und Wohltun: den amor benevolentiae entgegensetzen. Dann käme Bruno Schüllers Begriff der „Unparteilichkeit" ins Spiel.[24] Dahingehend nämlich möchte ich mit ihm das „... wie dich selbst" des zweiten Hauptgebots interpretieren: als Abkürzung für die Normenfindung der „Goldenen Regel".[25]

Die Berufung auf dieses Gebot (Lev 19,18; Mt 22,39) erbringt also keinen treffenden Einwand gegen unsere These.[26] Oder wäre Liebe wirk-

---

[21] Anm. 3, z. B. 315.

[22] *Augustinus,* Sermo LXX II 3: „hoc enim bonum est videntem videre." Vgl. das Grundwort „L'attention – Aufmerksamkeit" bei *Simone Weil:* „auf ihrer höchsten Stufe", „von jeder Beimischung ... gereinigt, ist sie Gebet. Schwerkraft und Gnade, München 1952, 209 (Cahiers III, Paris ²1974, 158).

[23] *Augustinus,* De trin. VIII 10,14: „Quid ergo est amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens ..."

[24] Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 79–88.

[25] A. a. O. 89–106. Es meint also keine Begründung; darum fürchte ich hier auch nicht wie er die falsche „Normativität des Faktischen" (82). Ein faktisches Maß wird benannt, das Sollen wäre von anderswoher zu begründen.

[26] Die Freundschaft des Wohlwollens wird hier geboten, und zwar für den Nächsten wie für mich selbst: nicht bloßes Tun, auch ein Gesinntsein, ja Affekt – um es ausgerechnet mit *I. Kant* zu sagen: „Den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben" (Hervorhebung im Text: KpV A 148, Werke in sechs Bänden [Anm. 6] IV 205). Also, verdeutlicht Josef Pieper, „mit Freuden" (Anm. 16, 122). Trotzdem ist das nicht „Liebe". Wenn freilich Pieper schreibt (10 u. 77 f), es sei's „noch nicht", so wende ich mich gegen dieses „noch" bzw. „nicht schon genug". Nicht generell; denn wer wollte dem im Blick auf Leidenschaft und geistig-geistliche Bejahung widersprechen? Wohl aber für die „Selbstliebe", um die es jetzt geht. Die „unio affectus" nämlich, die nach Thomas (Sth II–II 27,2) durch die Liebe hinzukommt, verbindet im *Gegenüber* (mit dem, was anzieht und im Anschauen gefällt – I 5,4 ad 1); sie setzt dabei die Selbstidentität des Wollenden bzw. Schauenden voraus. – Doch ist es eben nicht bloß um Einigung zu tun, nicht einmal erstlich: Widerspruch darum auch zu Thomas' eigener These: Daraus, daß Eins-sein stärker ist als Einigung (II–II 25,4), folgt für mich keineswegs, die Liebe zu sich sei „Urform und Wurzel der Freundschaft". (Womit ich sie nicht ablehne [Weizenkorn: Anm. 18, 87]; doch *A. von Speyr,* Lumina, Einsiedeln o. J., 24: „Es ist

lich in ihrem Kern Sorge-für – und nicht erstlich feiernde Rühmung, Fest? Und ist das Glück des Festes nicht die Selbstvergessenheit als selbstvergessenes Entzücken? Es ist wohl gut, erneut zu betonen, daß jetzt nicht primär und wesentlich moralisch reflektiert wird (was auch weniger notwendig ist als bei einem Konzept, das von „natürlicher Selbstliebe" ausgeht). Weder sei damit bestritten, daß Liebe sich in *Tat* und Wahrheit auswirken soll, noch ist es gar um „Selbstverleugnung" zu tun, aus welcher Selbst-Rücksicht (hier modo negativo) dann nur zu rasch der Umschlag in Programme von Selbstfindung und -verwirklichung hervorgeht.[27]

Ontologisch wird vielmehr nach der Seinsverfassung von Geist und Freiheit oder, richtiger: von Personalität gefragt (worauf die Antwort in dieser Skizze nur implizit erfolgt). Richtiger, weil man zwar Geist und Bewußtsein noch „intentional" interpretieren könnte, in einer Sicht allerdings, auf deren Grenzen zuletzt besonders Emmanuel Levinas in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger aufmerksam gemacht hat. Im Ernst *personalen* Bezugs jedoch geht es nicht mehr um Ausgriff und Absichten auf jemanden, sondern darum, sich ergreifen und ansprechen zu lassen. Was aber wäre und sollte ein Ergriffensein durch sich selbst? Was hieße es, vom eigenen Ich und dessen Wert erfüllt zu sein – statt von dem eines andern?

Dabei ist der Ausdruck „Erfüllung" noch klärungsbedürftig. Anscheinend steht dieses Problem hinter Pinckaers' Unterscheidung von ‚psych(olog)isch' und ‚on(tologi)isch' (Anm. 3, 270 ff): was, psychologisch betrachtet, mich hinreißt, bedeutet, ontologisch gesehen, meine Erfüllung (235). Gleichwohl finde ich die Unterscheidung nicht treffend. Man könnte sie im Disput sogar mit guten Gründen umkehren: was mich – im amor complacentiae – (seelisch) erfüllt, ist (ontisch) außer mir. Genauer aber müßte es wohl heißen: ich bin außer mir (psychisch) im (ontischen) Ausstehen auf, als erfüllt (= mit mir identisch, psychisch-ontisch) im Erfülltsein (= In-Dienst-Genommensein – psychisch-ontisch) vom Anderen.

Indes, gibt es nicht trotzdem auch ein derartiges Selbstverhältnis? Und

---

dir nicht verwehrt, dich selbst zu lieben, aber liebe dich wie irgendeinen deiner Nächsten, mit Demut und in der Gnade des Herrn. Versuche es, dann wirst du vielleicht einsehen, daß du gerade das nicht kannst.")

[27] Von „Pastoral"-Empfehlungen der Selbstbefriedigung sowie dem ipsatorischen Kult des/der Androgynen zu schweigen. Zu Obigem vgl. *J. Splett*, Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung, in: StZ 200 (1982) 409–420. – Darum glaube ich auch die Mahnung *E. Salmanns* nicht auf das Vorgelegte beziehen zu müssen: „Allenthalben ist zu undifferenziert von Überschwang, Entleerung, Selbstlosigkeit, Verströmen die Rede. Man scheint ... Liebe nur noch in dieser steilen Letztform zu kennen" (Anm. 18, 302). – Statt um Extreme geht es um den Wahrheitskern des Begriffs. Insofern hat es für mich nichts mit Liebe zu tun, wenn Sokrates anrät: „Will das Auge sich selbst sehen, so muß es in ein anderes Auge schauen" – es als Spiegel mißbrauchend (Alkib. I 133); und ebensowenig, wenn heute – im „Zeitalter des Narziß" – für ‚Gott' als Selbst-Spiegel unseres Ich auf dem Individuationsweg plädiert wird.

zwar nicht bloß in freundschaftlichem Vertrautsein, verantwortlich, oder besorgt, gar bekümmert, sondern durchaus beglückt? In der Tat: „... und freue mich/ Wie's Kind zur Weihnachtsgabe,/ Daß ich bin, bin! Und daß ich dich,/ Schön menschlich Antlitz habe." Da das Geschöpf sich nicht selbst macht und herstellt, verdankt es sich einem anderen Vor- = Hervorgang und hat sich von dorther entgegenzunehmen. Als „Annahme seiner selbst" bestimmt Romano Guardini angemessener, was man sonst mit „Selbstliebe" meint.[28]

Zugleich aber wird eben damit noch einmal deutlich, warum auch die Bibel mir diesen Begriff nicht näherzubringen vermag; denn wenn der Mensch sich annimmt – ist er dann sich selber dankbar (Dank mit Jean Paul als erwidernde Liebe verstanden), und nicht vielmehr der Macht, von der es sich empfängt? Matthias Claudius beginnt sein Lied (die Auslassung jetzt nachgetragen)[29]: „*Ich danke Gott* und freue mich ..." Das Selbstverhältnis ist tatsächlich ursprünglich und bleibend vermittelt: schon durch das andere, erst recht ursprünglich durch den/die anderen und durch den „Ganz-Anderen", von Nikolaus Cusanus richtiger „Non-Aliud" genannt. Dies aber nicht – Hegelsch – als Ziel und Zweck der Vermittlung, sondern (Mt 6,33) als deren Zu-Gabe und Neben-Frucht, wenn nicht gar umgekehrt in ihrem Dienst: bewußter Gemeinschaft im „Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens".

Das beschreibt die Situation antwortender Liebe = des Geschöpfs. Versuchen wir eine letzte Verdeutlichung dadurch, daß wir sie von Gottes Liebe unterscheiden. Von dieser soll ja gleich im dritten Teil die Rede sein. In einer ehrwürdigen Tradition wird diese Unterscheidung als die von Eros und Agape verstanden. Eros sei die Grunddynamik des Geschöpfs. Dem widerspreche ich hier. Und zwar nicht aus Mißachtung oder ängstlicher Abwehr des Eros, sondern schlicht der Wahrheit wegen, auch und gerade der seinen (siehe unten Anm. 47). Sosehr den Menschen seine Bedürftigkeit und seine Bedürfnisse zeichnen, so definieren sie dennoch nicht seine Liebe, auch seine „natürliche" nicht (selbst wenn sie oft erst aus dem Bedürfnis und seiner Erfüllung hervorgeht).

„Der Mensch als bedürftiges Wesen ‚antwortet' stets auf ein Gut."[30] Das kann im Sinn erotischen „Ansprechens" auf einen Reiz, des Verlangens nach einem „Gut für mich" gelesen werden. So sind wir auch und dürfen, ja sollen wir sein.[31] Aber tiefer und angemessener will der Satz

---

[28] Die Annahme seiner selbst (1960), Mainz 1987.

[29] Täglich zu singen: Sämtliche Werke, München 1968, 149.

[30] *J. Splett*, Liebe (I–IV–V), in: H. Waldenfels (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg 1987, 374–379, 377.

[31] So will ich weder Augustinus und Thomas noch die „need-love" *(C. S. Lewis)* als solche eines „verborgenen Egoismus zeihen" *(Lewis,* The four Loves, 1960, dt. Vier Arten der Liebe, Einsiedeln 1961 = Was man Liebe nennt, Basel–Gießen 1979). Nicht die Bedürfnis-Liebe ist egoistisch (denn sie ist vor-ichhaft natural = „kosmisch", und darin durchaus auch „ekstа-

anders aufgefaßt werden: daß nämlich der Mensch eines „hinreißenden" Gegenübers für seine feiernde Bejahung bedarf, eines Wertvollen und Guten, um darauf antworten und ihm „gut sein" zu können. Nicht zwischen Eros und Agape, sondern innerhalb dieser verläuft die Konturlinie des Geschöpfs gegenüber dem Schöpfer: von erweckter, hörend-vertrauender Liebe zu jener, welche – ihr sich zu- und anvertrauend – sie hervor-ruft. Gott nämlich antwortet nicht erst; im Schöpfungsakt hat er sich an keinem „Objekt" auszurichten; alles ist zur Gänze sein „Projekt": er liebt in göttlicher Freiheit schöpfungsmächtig ins Nichts.

III. Schöpfung

Wir gelangen damit in den „Ort" unserer Frage. Warum ruft Gott ins Nichts – und uns aus ihm heraus zum Leben? Im Horizont des Schöpfungsglaubens bedürfte es eigentlich keiner Worte darüber, daß der allmächtige Schöpfer – bei aller Lust seiner Weisheit am Menschen – wesentlich „nichts von der Welt hat": daß er der Geschöpfe nicht bedarf. Daß ihn also nicht der *Eros* bestimmt (wie schon den Menschen nicht gänzlich!). Dennoch wird diese Einsicht immer von neuem verdunkelt.

C. F. v. Weizsäcker glaubt in einer Interpretation von Goethes Divan-Gedicht *Wiederfinden* der neuplatonischen Kosmogenese-Vorstellung das Prädikat „der philosophisch konsistentesten Lehre" zusprechen zu sollen.[32] „Geburtstrauma der Welt." Das sei Erfahrung. G. W. F. Hegel hat sie systematisch = spekulativ auf den Begriff gebracht. Es reiche nicht, Gott differenzierter zu denken als im neuplatonischen *Hen* oder bei Spinoza: „das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt."[33] Noch prägnanter in der oft zitierten Formulierung Hothos: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott."[34]

Doch wäre Gott göttlich, wenn er erst durch die Welt(geschichte) Gott

---

tisch"), sondern erst jenes Ich, das sich – „parteiisch" (Anm. 24f) – von seinen eigenen Bedürfnissen beherrschen läßt.

„Die Liebe vergibt dem Geliebten sogar die Begierde" (*F. Nietzsche*, Fröhl. Wissenschaft II 62 [KStA 3, 425]? Demgemäß hätte der Mensch sich auch das Begehren danach, begehrt zu werden, vom andern vergeben zu lassen? Es scheint, als melde sich dahinter nicht bloß die Leibfeindlichkeit eines Eriugena, sondern der Protest darob, „kein Gott zu sein" (Zarathustra II [KStA 4, 110]).

[32] Der Garten des Menschlichen. Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie, München 1977 u. ö., 346–356, 350.

[33] Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), Hamburg ^{6}1952, 20.

[34] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Jaeschke) Teil 1, Hamburg 1982, 213.

und vollkommen würde?[35] Zu dieser bekannten theologischen Kritik merkt F. W. Graf an, sie werde „unterbestimmt, wenn sie als Ausdruck eines spezifisch theo-logischen Interesses an der Souveränität bzw. unbedingten Freiheit Gottes verstanden wird. Denn sie zielt in erster Linie auf den Aufweis individueller Freiheit im Sinne sittlicher Selbständigkeit."[36]

In der Tat fällt mit solcher Notwendigkeits-Konzeption auch die sittliche Freiheit des Menschen dahin. Daß freilich es „in erster Linie" um sie gehe, ja „allein das emphatische Interesse an endlicher Freiheit auch eine Kritik an Hegels Gotteslehre freizusezten vermochte" (ebd.), bleibt eine unbewiesene Unterstellung. In Wirklichkeit nämlich verkürzt gerade die Freiheitsbestreitung nochmals die Wahrheit von Schöpfung und hiermit die „Ehre Gottes"; denn sie bestreitet den Ernst und die Größe seiner Frei-gebigkeit.[37]

Freigebigkeit, Überfluß (= Gnade) ist nach dem biblisch-christlichen Schöpfungsglauben der Ursprung der Welt, anstatt daß sie als not-wendend, als göttlicher Evolutions-Prozeß zu denken wäre. Darum liegt ihr auch nicht der Eros zugrunde, nicht ein sehnendes Träumen aus Einsamkeit[38], sondern reine Bejahung. Allein in deren Licht und einräumender Gewähr wird Personengemeinschaft denk- und lebensmöglich. Gewinnt so Gott von seiner Schöpfung nichts, dann umgekehrt sie von ihm alles: vom puren Dasein bis zu Wert und Würde (zuletzt der Kostbarkeit seines eigenen Sohnes – 1 Kor 6,20), so daß sie nun sogar einen Gewinn für ihn selbst als Liebenden darstellt (näherhin – im Geist – als Gabe des Vaters an seinen Sohn – Joh 17,6. 24 – wie umgekehrt – 1 Kor 15,28).

Das soll und muß wohl auch nicht weiter ausgeführt und gerechtfertigt werden. Worauf es mir jetzt ankommt, ist der Gedanke, daß dieses „Ge-

---

[35] Es versteht sich, daß wir hier die Sachfrage erörtern, nicht also die mögliche (doch Hegel ferne) Interpretation des Satzes als solchen – dahin, daß ‚Gott' der Name des Für-uns jener absoluten Wirklichkeit sei, die an und für sich betrachtet namenlos wäre. Vgl. beispielsweise *B. Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 132: „Das unendliche Geheimnis wird Gott, indem es Gestalt wird." 140: „In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ‚war (er) vielmehr, was er war', um Meister Eckhart zu zitieren." Äußerst kraß nimmt Hegels „Fadheit" die Schelling-Vorlesung M. Heideggers von 1936 auf: „Der Mensch muß sein, damit der Gott offenbar werde. [Das wäre Welte-Eckhartisch zu lesen; doch jetzt:] Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile." *Schellings* Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, 143.

[36] Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik: in: F. W. Graf/F. Wagner (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982, 274–307, 302.

[37] Vivens homo Dei gloria. Irenäus, Adv. haeres. IV 20, 7. – Siehe auch *R. Guardinis* personale Konzeption von Schöpfung durch das Wort: der Dinge aus Befehl, der Person aus dem Anruf (Welt und Person, Würzburg ²1940, 115f). Darum genügt es nicht, inadäquate *Vorstellungen* in den *Begriff* zu flüchten; tiefer ist der monologische Begriff in ein bewußtes Gegenüber und Mit-eins zu entschränken: zur personalen Vor-stellung als „relationis oppositio" (Anselm v. Canterbury, De process. spir. sti. 1).

[38] So unter anderem heute z. B. *D. Sölle*, Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 27ff; hier 29 gar die Frage (zu der jeder Kommentar sich erübrigt): „Warum hat die abendländische Theologie eine Lehre von der ‚creatio ex nihilo' entwickelt, aber nie eine ‚creatio ex amore' gedacht?!"

setz" des Ursprungs der Welt auch ihre alles durchstimmende Logik sein muß. Verdankt sich also die Schöpfung freier Freigebigkeit, dann muß eben diese als ihre Grundstruktur und -verfassung ausgemacht werden können (statt etwa „struggle for life") – allen späteren Verstellungen und noch so weit- wie tiefreichenden Verkehrungen zum Trotz.

Auch innerhalb der Welt und ihres Laufs ergäbe sich demzufolge als Sinngehalt welcher Phänomene auch immer eine Grundbewegung nicht – evolutiv – von Armut zu Reichtum, sondern umgekehrt von diesem zu jener, das heißt, von der Identität zum Bezug, vom Besitz zum Empfangen; mit einem suggestiven Titel von E. Levinas gesagt: *De l'Être à l'Autre*[39].

Reichtum und Armut in ihrer Reziprozität (nicht: Komplementarität[40]) bilden das große Thema Ferdinand Ulrichs.[41] Darum mag es hier bei diesem Hinweis bleiben (wonach der Empfänger den Geber empfängt wie der Geber dessen Empfangen). Jetzt ist es vor allem darum zu tun, daß weder Geben noch Empfangen eigentlich auf Bereicherung zielt (sosehr der Austausch – unbestritten – die Partner reich macht), sondern auf das Spiel des Hin und Wider als solches. Nicht darum geht es, stark zu werden – auch nicht in jenem Sinn, in dem der Aquinate zur Hoffnung des Menschen auf Gott den Satz des Aristoteles zitiert: „Was wir durch unsere Freunde können, können wir sozusagen durch uns selbst."[42] Es kommt vielmehr – in strengem Wortsinn und mitnichten spielerisch zu nehmen – darauf an, „schwach zu werden", in einer „Schwäche" für den anderen – bis hin zu jenem letztlich seligen Schmerz, den Maurice Blondel als das Siegel des anderen in mir definiert hat.[43]

Schuld, das Böse, denkt die Tradition als Unterscheidung: Selbst-Abgrenzung, weil sie Liebe primär als vis unitiva, copulativa, als Appetitus auf Komplementarität hin versteht. Seine Vollendung erreicht dies Verständnis in Hegels These von der Notwendigkeit des Bösen, das nur nicht bestehen bleiben, nicht aber nicht geschehen soll.[44] Und am wirksamsten

---

[39] In: La Revue des Belles Lettres 2–3, Genève 1972, 193–199. (Dabei kann ‚l'autre' jenen unfaßlichen „Dritten" meinen, dessen „Spur" im Gegenüber: ‚l'autrui' begegnet.)

[40] Vgl. *L. Boff*, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung, Düsseldorf 1985, 50–52.

[41] Siehe z. B. Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970; Leben in der Einheit von Leben und Tod, Frankfurt/M. 1973; Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974.

[42] Sth I–II 5,5 ad 1 (Nik Eth III 5, 1112 b 27f).

[43] Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg–München 1965, 405 (L'Action [1893], Paris 1950, 380). Lieben heißt, „das Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines anderen in uns lieben: diesen in sich liebenswerten und teuren Schmerz, den alle bejahen, die ihn erfahren und ihn gegen alle Lieblichkeit der Welt nicht tauschen möchten" (406 [382]).

[44] Z. B. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion (Jaeschke), Hamburg 1984, 42. Vgl. *A. Peperzak*, Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987, 170f. (Dazu wie auch im Rückbezug auf die Zielüberlegungen von Teil I zum Geheimnis, eine Notiz *Heinrich Waggerls:* „Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe." Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649.)

ist es wohl heute in seiner psychologischen Fassung: als Integrationsprogramm des (vierheitlichen) Lebens-Ganzen gegen eine ethische Beschränkung auf die (trinitarische) lichte „Hälfte" von Seele und Weltgrund (C. G. Jung).

Demgegenüber sei hier vertreten, daß gerade Liebe der Wille zum Anderen, zu Anderssein und Differenz ist, das Ja zu Fülle und Ganzheit. (Schuld entspringt der Verweigerung solchen Unterscheidens von Dein und Mein, Du und Ich; sie ergänzt nicht, sondern – wie bedacht – verneint.) Differenz besagt selbstredend Gemeinsamkeit der Differenten. Schon die trennende Wahrung von Mein und Dein geschieht im gemeinsamen Rechts-Raum, erst recht die wahrende „Aufhebung" ihrer ins gemeinsam „Unsrige". Daher das bleibende Recht transzendentalen Einheits-Denkens. Daher auch das stete Streben der Liebe nach Einheit. Doch für sie dient nicht die Differenz (dem Bewußtsein) der Einheit, nicht das appetere ist ihre Grundkraft und -bewegung, sondern im Einssein will jeder dem andern und dessen Eigensein dienen. Denn „unsrig" ist eben das Für- als Mit-einander von Ich und Du, darin eins dem anderen Raum gibt. Statt daß eines („tat tvam asi") das andere wäre, ist es da, um ihm sein Da-sein einzuräumen.

Darum vollendet sich zwar die Liebe im Schauen (J. Pieper[45]), doch nicht als im Erreichen und Besitzen des Geliebten (durch „unio in subiecto"), sondern als selbstloses Hingegebensein daran. In der Festlichkeit „sich freuender Liebe"[46] wird offenbar, was sie angeldlich auch schon in ihren unscheinbaren Weg-Gestalten bestimmt. Die Abwesenheit nämlich jeglichen Eigenwillens und Strebens, reines Antwort-sein, purer Dank – und dies zuletzt nicht dessentwegen, was sie empfängt (Anm. 28 f.), sondern ob des gebenden Gebers: „propter gloriam tuam". Demnach liegt das höchste Glück noch nicht darin, zu haben, was man will[47], sondern darin, zu sehen, daß „es sich hat" (= qu'il y a), d. h. verhält, wie es sein soll. Nicht als ob der Liebende nicht auch „besitzen wollte", was er liebt (64); doch stellt nicht dies die Spitze seines Glücks dar, und es bildet darum auch nicht Grund und Kern seiner Liebe.[48] Die „ganze Energie

[45] Glück und Kontemplation, München ²1957, 59 ff.

[46] „Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas", zitiert Pieper Chrysostomus: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963, 43. – „Schon weil du bist, sei dir mit Dank genaht", *H. U. v. Balthasar*, Epilog, Einsiedeln–Trier 1987 *(St. George*, Das Jahr der Seele 76 [Werke. Ausgabe in zwei Bänden, München–Düsseldorf 1958, I 147]).

[47] *Pieper*, Anm. 45, 63 f (Augustinus, De trin 13, 5; Sth I–II 3,4 ad 5). Würde dies nicht bloß (und sei es höchst-)zufrieden machen, statt selig? Daß auch und schon Eros beglückt – in der Erfüllung und durch sie wie vorher bereits im Verlangen und *durch dieses selbst* (das eben nicht bloß Darben – bzw. Armut plus Findigkeit [Conv. 203] – ist) –, zeigt als seine eigene Wahrheit ein Agape-Moment: er ist nicht bloß „need", sondern – im Ich – „need-love" (Anm. 31).

[48] Nochmals *Blondel* zum Schmerz: daß er „die unendliche und wahre Freude bewirkt, weil er unserem Wollen endlich jene große Erleichterung schenkt, alles gutheißen zu können" (405 [382]). In einem ernsten Sinn gilt das nicht bloß vom Weg, sondern auch vom Ziel. Dies erklärt die wesentliche Versuchtheit des freien Geschöpfs (statt daß es dazu erst der

der menschlichen Natur" ist eben *nicht* als „Hunger und Durst" zu verstehen (Pieper 30 ff, 65). Damit soll keineswegs der demütigenden Wahrheit des Geschöpfes als Bedürfniswesen ein Programm stoischen Selbstgenügens entgegengestellt werden. Vertreten wird freilich, daß diese Bedürftigkeit nicht die Grundbestimmung der geschöpflichen Existenz ist, jedenfalls nicht der Person als gerufener Freiheit. Darum auch nicht der Motor ihrer Liebe.[49] Wie nämlich sollte sie dann sich zu wahrer Selbstlosigkeit und seliger Selbstvergessenheit erheben können?

Trinitarisches „Mit"

Diese Selbstvergessenheit nun zeigt sich am klarsten in ihrer trinitarischen Gestalt: dem *Mit*, dessen Erschließung wir dem Victoriner Richard verdanken. Die beglückende Antwort auf die Herrlichkeit des Geliebten sucht als selbstlose einen Gefährten ihres Glücks. Gerade weil sie nicht für sich haben und gleichsam „auftrinken" will (als einsamer Zecher?), was sie beseligt, sondern es angeblickt, erwidert sehen möchte.[50] Von solcher Selbstlosigkeit läßt sich sprechen, auch wenn man zu Blondels Akzentuierung Vorbehalte anmelden wollte bzw. davor warnt, „allzu voreilig die Kreuzestheologie in protestantisch-idealistischer Zuspitzung in die Trinität zurückzuprojizieren" (Salmann, Anm. 27, ebd.). Kenose mag ein *Äußerstes* sein; aber sie sollte „an sich" tatsächlich so wenig sein wie die „felix culpa". So steht hier auch nicht sie im Blick, sondern – als das *Höchste*, darin sich das Wesen einer Sache zeigt – jenes „Sich-Verlassen" (im Doppelsinn) auf jemand (hin), jenes Sich-Anvertrauen, das festlichst als Außer-sich-sein im Entzücken begegnet. Und weniger hoch darf man von Gott nicht denken.

Damit gewinnt der Gedanke von Werde-Gesetz und Grundverfassung der Schöpfung eine mehr als graduelle Steigerung oder Vertiefung; denn hinter der freien Gewähr geschöpflichen Seins offenbart sich die unaus-

---

„Zusatzanforderungen" bedürfte). Ja mehr: wie sollte es vom Wege gelten, wenn nicht auch vom Ziel? So hat in einer bei R. Spaemann durchgeführten Untersuchung zur Gottesliebe im Kreise um John Norris *Nicolae Stroescu* gezeigt, wie dessen erotisches Verständnis der Liebe zu Gott seine entschiedene Theozentrik dialektisch aufheben mußte. Ein kontemplatives Ideal läßt sich eben nicht vereinbaren „mit der ausschließlich begehrenden Haltung gegenüber demjenigen, das [der!] letzten Endes als höchster Kontemplationsgegenstand gelten sollte". Subjekt. Eine Auseinandersetzung über die theozentrische Liebe in England an der Schwelle des 18. Jahrhunderts, Diss. phil. München (LMU) 1982, 389.

[49] Zeigt doch Thomas selbst – gleichsam strukturlogisch –, daß man nicht *etwas* wollen (= begehren) kann, ohne es *für jemanden* (= wohl-wollend) zu wollen (Sth I–II 26, 4). Demnach setzt Appetit – zumindest, wenn willentlich „ratifiziert" – Freundschaft des Verlangenden mit sich voraus (vgl. Anm. 26), statt daß erst diese aus jenem erwüchse.

[50] *J. Splett*, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie, Frankfurt/M. 1986, bes. Kap. 14 u. 15: Trinitarischer Sinn-Raum. – Richard v. Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit (H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980, 103–105 (III 18–20). Dazu *P. Hofmann*, Analogie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191–234; ausgeführt in der Frankfurter Dissertation: Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTS 36), Frankfurt/M. 1988.

denkbare Frei-gebigkeit und Zuvorkommenheit des innergöttlichen Lebens. Dies scheint mir nun völlig die Rede vom appetitus als Grundimpuls der geschöpflichen Liebe zu untersagen. Bringen wir dies abschließend noch einmal auf den Punkt:

„Weil nämlich er gut ist, sind wir" (Augustinus).[51] „Die Schöpfung ist das Werk der Liebe Gottes ... Die Liebe war, als sonst noch nichts war; und Gott schuf aus Liebe, was nachher war", schreibt (um das Beispiel eines schönen Textes aus der Gegenwart zu wählen) Caspar Nink.[52] Dem ist nur zuzustimmen, als gleichsam einem Resümee des bisher Dargelegten. Nink fährt fort (225): „Und wie Gott die Geschöpfe aus Liebe erschuf, so legte er in ihre Natur das Streben nach Verähnlichung mit ihm. Die Grundkraft, die in allem Seienden wirkt, ist Liebe: Liebe, die ausströmt von Gott, sich den Geschöpfen mitteilt und wieder hinstrebt zu Gott."

Dem nun vermag ich schon nur unterscheidend beizupflichten. Streben nach Verähnlichung: gewiß; aber zur Ähnlichkeit worin? Vor allem anderen in der Liebe. Bezüglich derer jedoch wird der Text fast äquivok; oder wäre die ausströmende (caritas) nicht eine andere als jene, die (eros) zurückstrebt?[53] Das scheint Nink überhaupt nicht zu sehen, wenn er anschließt: „Der tiefste Weltzusammenhang ist ein Liebeszusammenhang." Umstandslos zieht er die berühmte Aristoteles-Stelle heran (Met XII 7, 1072 a 26, b 3), daß Gott als Strebeziel bewege. Und ebenso umstandslos folgt darauf – christlich-überaristotelisch –: „Der Kreatur Liebe zu Gott ist das Geschenk des liebenden Gottes an sie." Was aber schenkt Gott – dem freien Geschöpf – in Tat und Wahrheit?

Geklärt haben wir bis jetzt, daß Gott aus Freigebigkeit gibt, und insofern auf göttliche Weise. Mit Johannes Duns Scotus gesagt: „Vollkommen gibt nur teil, wer aus Freigebigkeit teilgibt."[54] Die weitere Frage heißt nun, ob vollkommene Mitteilung sich nicht obendrein in der Teil-

---

[51] De doctr. christ. I 32.35.

[52] Philosophische Gotteslehre, München–Kempten 1948, 224.

[53] Ähnlich hebt *Helmut Kuhn* auf den „ekstatischen" Charakter der Liebe bei Thomas als „Abbild der liebenden Selbstentäußerung des Schöpfers" ab („Liebe". Geschichte eines Begriffs, München 1975, 134: Sth I–II 26, 3). Darum stimme der Aquinate Dionysius bei, daß Eros göttlicher sei als Agape. Aber das wird m. E. dem Text nicht gerecht. Die dilectio nämlich unterscheidet Thomas dabei von der caritas (die ihrerseits zum Eros [amor] bloß eine „gewisse Vollkommenheit" fügt); gegenüber dem amor hebt sie sich durch rationale Wahl ab. Insofern ist in der Tat das erotische Hingerissensein (freilich – „attractus" – als Angezogensein!) „göttlicher" als eine überlegte Vorzugswahl. Aber eins wie das andere ist nicht selbstlos – nicht deswegen, weil es selbstisch wäre (Anm. 31), sondern weil wesentlich vor- und unterpersonal naturhaft. Auch die „Ekstase" begegnet demnach in äquivokem Gebrauch: einmal als freies „Heraus" aus dem eigenen „Stand" (zuhöchst Phil 2, 6), sodann als sehnendes „Ausstehen" auf (das Gegenstück zu Phil 2: Röm 8, 19). Auch dies naturale Verlangen wandelt sich durch Aufnahme ins Ich (Anm. 47 u. 49), jedoch nicht *wesentlich*, sofern nur Intellekt und Wille es „vervollkommnen". Den Wesenswandel bringt vielmehr einzig Umkehr – nicht schon oder erst des Willens, sondern des Seins. („Was man will, kann man nicht geben ..." Epilog [Anm. 46] 61 [R. Borchardt].)

[54] De primo princ. III 18 (Ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, 54 f).

gabe eben an dieser ihrer Vollkommenheit zeige, wahre Freigebigkeit also darin, an ihr selbst teilzugeben.

Was bereits die Antike in der Opfergestalt Antigones erblickt hat – den Beruf zur *Mitliebe* (V. 523): das sollte die biblisch-christliche Schöpfungserkenntnis nicht bestätigen und erfüllen? Im Rückgriff auf Richard erhellt dementsprechend Duns Scotus die Liebe Gottes zur Schöpfung aus dem Willen, daß „andere mit ihm ... lieben".[55] Hier sich darauf zurückzuziehen, daß der Text nur vom selben Objekt, nicht von derselben Weise der Zuwendung spreche, geht nicht an. Den Wunsch nach Mitliebenden nämlich kann man mit Duns Scotus nur als selbstlos verstehen, sogar wenn der Liebesgegenstand das Selbst ist,[56] und dann erklärt er ausdrücklich, wer (Mit-)Liebende wolle, der wolle, die anderen hätten *seine* Liebe.[57] Daß Gott Mitliebende will, ist also substantivisch wie verbal zu nehmen: er will Teilhaber und, daß sie lieben – mit ihm und wie er. Wobei sich versteht, daß er gibt (Conf. X 29.40), was er will.

Und dies umgreifende trinitarische *Mit* offenbart, daß Liebe zuletzt so wenig wie bloß als Eros nun anderseits „nur" als Agape gedacht werden dürfte. Gutheißung läßt sich nicht aus dem Einungswillen verstehen, doch ebenso nicht das Einungsverlangen aus der Bejahung als solcher: „Jenseits" von Ich und Du (Anm. 18) liegt das *Wir*.[58] Man bringt die Liebe eben nicht „auf den Begriff". Und haben wir das Geschöpf nicht allein durch den Eros bestimmt, so wird es Gott nicht allein durch Agape. Die Analogia entis als dilectionis ist reicher, als solche klaren Trennungen meinen.[59]

---

[55] Op. Ox. III 32 Nr. 6 (Op. omn. [Vivès] XV 433) mit Rückverweis auf 28, Nr. 2 (ebd. 378), wo man liest: „quia perfecte diligens vult dilectum diligi, sicut patet per Richardum".

[56] Was derart monologisch-metaphysisch einigermaßen hart klingt – bei *Nink* heißt es (220f), Gott liebe (höchst geordnet) sein Gut-sein; im Blick auf Schöpfung: „den göttlich schenkenden (hervorbringenden) Akt (d.h. die göttliche Wesenheit) selber, insofern dieses göttliche Schenken (Hervorbringen) der göttlichen Wesenheit als der Quelle aller Gutheit entsprechend ist" – und darum im Raum des Schöpfungsglaubens immer wieder zum Gedanken einer Einsamkeitsnötigung führt, wäre gemäßer und „glaubhaft" dialogisch-trinitarisch auszusagen: ästhetisch, dramatisch, logisch.

[57] Ebd. 443: „Qui enim amat se primo ordinate, et per consequens non inordinate zelando vel invidendo, isto modo secundo vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se." ‚Amor' ‚amare' werden hierbei, wie man sieht, nicht in Differenz zu ‚diligere' verwendet, sondern als das allgemeinste Wort. (Vgl. [ebd. 378]: „Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem ..., sed ille habitus non esset ordinatus nec perfectus.")

[58] Hier freilich keineswegs nur als ihres gemeint; eine bloße Zwei-Einheit ließe Zwei und Eins nicht hinter sich (siehe: Freiheits-Erfahrung – Anm. 50 – 342f).

[59] Das zeigt sich allerdings erst trinitarisch (Anm. 56). Strikt monotheistisch muß man, wenn es glückt, die drohende erotische Beirrung zu vermeiden, Gottes Liebe als Agape denken. Einzig innergöttlich erscheint in der völligen Selbst- und Vorbehaltlosigkeit der Liebe zugleich ihre Not-wendigkeit. – Sodann wäre Liebe in diesem Doppelverständnis über das rein Personale hinaus zu entfalten: 1. ins Gesellschaftliche (ansatzweise im Mit als solchem, dem Auf-bruch der Ich-Du-Privatheit, gegeben – vgl. Anm. 50), 2. auf das Untermenschliche hin, statt daß es nur als „Material der sittlichen Pflicht" (J. G. Fichte) fungierte (hier sehe ich den Ansatz bei der Würdigung von Stoff und Ding im Werk der Kunst). – In diesem Sinn ist schließlich auch einerseits „Liebe" nicht mehr – als „begehrend" – vom („wohlwollenden")

So aber hat uns der Denkweg wieder an den Ausgangspunkt geführt. Denn solches *Mit-eins* nimmt dann auch völlig zwanglos Erdenweg und Himmelsziel der ersten Katechismusfrage zusammen – anders als bei der Einstiftung eines Triebs auf das göttliche Sein hin. Und es erweist das *Suscipe* als den einzigen gemäßen Widerhall. In ihm strebt der Mensch nicht mehr nach Ähnlichkeit – so „ähnlich" er mit solcher Resonanz Gott als der subsistenten Liebe wird –, sondern nach ent-sprechender Antwort.

sittlichen Selbstbezug überhaupt abzuheben, andererseits weder sie auf diesen zu reduzieren noch gar dieser auf ein ursprünglich natürliches Verlangen, denke man dies nun (mit E. Levinas gesagt) als schlicht erfüllbares Bedürfnis (besoin) oder als paradoxe, in ihrer Sättigung wachsende Sehnsucht (désir). Wohl aber erscheint nun Sittlichkeit (= Gerechtigkeit, d. h. Gewilltsein dazu, jedwedem gerecht zu werden: „répondre de") – aller Tugend oder Pflicht voraus – als Ausfaltung und „Verallgemeinerung" jenes beseligten Ja (als „répondre à"), mit welchem – von Adam, der Eva begrüßt (Gen 2, 23), bis hin zu den von Geist und Braut Gerufenen (Offb 22, 17) – immer wieder auf *charis charis* erwidert (*Sophokles,* Aias 522 – bewußt nicht [vereindeutigend] übersetzt). Auf solches Quell- und Entfaltungsverhältnis deutet Novalis' *Blütenstaub*-Wort: „Jeder geliebte Gegenstand [besser: jedes ... Du] ist der Mittelpunkt eines Paradieses" (Schriften [Kluckhohn/Samuel], Stuttgart 1960ff, II 433).

ThPh 63 (1988) 537–568

Die katholische Konzilsidee vor der Herausforderung durch die Demokratie

Die Beratung der Würzburger Bischofskonferenz (1848) über die Diözesansynode

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Schon einmal war die katholische Konzilsidee drauf und dran, aus den traditionellen Bahnen geworfen zu werden. Das war zur Zeit des Konzils von Konstanz, als das große abendländische Schisma dazu zwang, das Verhältnis Papst/Konzil grundlegend zu überdenken. Damals geriet unter dem Einfluß korporatistischer Vorstellungen die prinzipielle Unterordnung des Generalkonzils unter den Papst ins Wanken. Diesmal ist eine andere Ebene der Hierarchie und damit ein anderer Typ von Konzil vom Verlangen nach Änderung betroffen, nämlich die Diözesansynode. In der Tat, die von der Französischen Revolution verbreiteten Ideen der Volkssouveränität und des Parlamentarismus scheinen eine Neukonzeption des Verhältnisses zwischen dem Einzelbischof und seiner Diözese, insbesondere dem Diözesanklerus nötig zu machen. Die Forderung nach Abschaffung des Absolutismus in der Kirche, nach Einführung der Demokratie, artikuliert sich im Ruf nach der Diözesansynode. Einen Höhepunkt erreicht das Rufen nach und das Ringen um die Diözesansynode in den Jahren 1848/50. Es lassen sich dabei deutlich zwei Momente unterscheiden. Das erste besteht in den Beratungen der Würzburger Bischofskonferenz über die Diözesansynoden, das zweite in der anschließenden, sehr heftigen Kontroverse über dieselben, an der sich mehrere bedeutende Theologen dieser Zeit beteiligt haben. Wir befassen uns im folgenden nur mit dem ersten Moment, auf das zweite gehen wir an einem anderen Ort näher ein.

I. Anlaß und Teilnehmer der Würzburger Beratung über die Diözesansynode

1. Der Ruf nach der Diözesansynode

Im Gefolge der Märzrevolution 1848[1] wurde in einer ganzen Reihe von deutschen Diözesen aus zwei Gründen der Ruf nach Synoden laut: der Zusammenbruch des Staatskirchentums erheischte von der Kirche auf verschiedensten Gebieten, so u..a. dem der Schule, grundlegende

[1] Zur Einführung vgl. *R. Lill*, Die Auswirkungen der Revolution von 1848 in den Ländern des deutschen Bundes, in: HKG(J), VI, 1 Freiburg 1978, 493–501: *G. Goyau*, L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800–1848), II, Paris 1905, 322–415: *K. Buchheim*, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963 (die beiden ersten Kapitel).

Neuordnungen. Vielen erschienen andererseits innerkirchliche Reformen, solche z. B., die die Stellung des Klerus gegenüber seinem Bischof betrafen, von größter Dringlichkeit. Für die Neuordnung des Verhältnisses der Kirche nach außen hielt man eine Nationalsynode oder wenigstens Provinzialsynoden der einzelnen Diözesanverbände für ein Gebot der Stunde[2], für die innerkirchlichen Reformen dagegen wurde der Ruf nach Diözesansynoden erhoben. Unser Augenmerk gilt im folgenden ausschließlich den letzteren[3].

Der Ruf nach der Diözesansynode ist in den einzelnen Diözesen von verschiedener Lautstärke, wenn man so sagen kann. Besonders laut wurde in der neugegründeten Oberrheinischen Kirchenprovinz nach ihr gerufen. Das erzbischöfliche Ordinariat Freiburg hatte am 24. März die einzelnen Dekanate zu Beratungen über die durch die Revolution eingetretene neue Lage und die zu ergreifenden Maßnahmen aufgefordert. Mehrere dieser Landkapitel begnügten sich aber nicht damit, ihre Beschlüsse dem Ordinariat mitzuteilen, sondern sie gaben sie, um ihnen mehr Nachdruck zu verleihen, an die Presse. So erfahren wir, daß das Dekanat Breisach auf seinem Kapitel vom 12. April die Abhaltung einer Diözesansynode und bis zu deren Zusammentreten die Einrichtung eines Beirats verlangt, ohne dessen Zustimmung der Erzbischof keine Beschlüsse erlassen dürfe[4]. Das Landkapitel Engen fordert am 13. April die Durchführung einer Diözesansynode[5].

Was wir schon längst mit Recht gefordert und vergebens erbeten haben, wiederholen wir auch heute: Wiederbeleben des Synodalinstituts, wodurch ein allgemein deutsches Nationalconcilium vorzubereiten wäre ... Wer die Zeichen der Zeit erkennen will, wird die Erfüllung dieses Votums als das dringendste kirchliche Bedürfnis anerkennen. Einstimmig wurde die Vertretung der Kleriker und Laien als notwendig bezeichnet.

Ähnlich lauten die Beschlüsse des Kapitels Villingen[6] vom 18. April,

[2] Vgl. in diesem Sinn den programmatischen Artikel des „Katholik" vom 12. und 14. April „Die Notwendigkeit eines Konzils sämtlicher Bischöfe deutscher Nation", in: Kath. 44 (1848) 177–178. ebd. 45, 181–182. „Der Ausspruch jener Grundsätze, welche fortan für die Stellung und die Handlungsweise der katholischen Kirche dem Staate gegenüber in Deutschland maßgebend sein werden, wie nicht minder die Beschließung jener Maßregeln, welche immer dringender werden, um dem Christentum in einem neuen Aufschwung des Glaubens, der christlichen Wissenschaft und des religiösen Lebens den Sieg über das moderne Heidentum in unserem Vaterlande zu sichern, kann nur ausgehen ... von der Gesamtheit des deutschen Episkopates ... Eine Vereinigung des deutschen Episkopates ist daher ein Gebot der Notwendigkeit geworden ... Diese innige und lebendige Einheit der deutschen Bischöfe, welche in einem förmlichen Konzil derselben in die Sichtbarkeit träte, wäre selbst schon ein Sieg, ein unendlicher Fortschritt, die halbe Vollbringung des Werkes." (177)

[3] Den schwierigen Weg, wenn auch nicht zu einer deutschen Nationalsynode, so doch zu der wichtigen ersten Bischofskonferenz in Würzburg zeichnet *R. Lill,* Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg/Basel/Wien 1964, 14–27. – Über die Synodalbewegung im Revolutionsjahr vgl. neuerdings *F. Jürgensmeier,* Synodale Bestrebungen und Vorgänge in der deutschen katholischen Kirche um 1848, in: Glauben, Bezeugen, Handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule, hrg. von H. Spieker und F. Fischer, Paderborn 1986, 66–83.

[4] Kath. 101 (1848) 406, vom 23. August 1848, vgl. auch ebd. 53 (1848) 216, vom 3. Mai 1848.

[5] § 5, in: Kath. 64 (1848) 257 (28. Mai).

[6] Ebd. 258: „Die Unterzeichneten dringen nachdrucksam auf die alsbaldige Abhaltung ei-

Konstanz[7] vom 2. Mai, Mosbach[8] und Buchen[9] vom 4. Mai. Eine rühmliche Ausnahme macht das Landkapitel Wiesenthal. Es erklärt am 10. Mai, „die Synoden seien jetzt nicht zeitgemäß wegen sturmbewegter Verhältnisse“[10].

Daß der Ruf nach der Diözesansynode gerade in der Erzdiözese Freiburg so prompt und sogleich mit besonders radikalen Forderungen verbunden erfolgt, ist natürlich kein Zufall. Hier gibt es schon seit einem Vierteljahrhundert[11] eine relativ starke Gruppe im Klerus, die sogenannten Synodiker, die zum Teil unter dem Einfluß Wessenbergscher Ideen die Abhaltung von Synoden verlangen, um die von ihnen projektierten Reformen der Kirche zu verwirklichen. Zu diesen Reformen gehört u. a. die Einführung der deutschen Sprache in die Liturgie und die Abschaffung des Zölibates[12]. Weil diesbezügliche Petitionen beim Erzbischof nichts erreichten, wendeten sich die Synodiker wiederholt an die „zuständige“ Ständeversammlung. So sprach sich schon 1820 Karl von Rotteck, der Vertreter der Freiburger Universität und Führer der liberalen Oppo-

---

ner Diözesansynode, welche Forderung sie auch bei der letztjährigen Konferenz vorgelegt haben. Die älteste apostolische Kirchenverfassung, die längere Übung der Kirche selbst und der unabweisbare Geist unserer Zeit gebieten es jedoch, daß auch die Laien mit beratender und entscheidender Stimme, völlig gleichberechtigt mit dem Klerus, zur Synode einberufen werden. Zur Beförderung und Beschleunigung der baldigen Abhaltung dieser Synode soll am Sitz des Erzbischofs sogleich ein vorbereitender Synodalausschuß zusammentreten, welcher von sämtlichen Kapiteln der Erzdiözese in der Weise gewählt wird, daß jedes Landkapitel von einschließlich zwanzig Pfarreien einen Geistlichen und einen Laien, jedes Kapitel von mehr als zwanzig Pfarreien zwei Geistliche und zwei Laien zu dieser katholischen Vorsynode wählt und abordnet. Es versteht sich, daß der Geistliche von den Geistlichen des Kapitels und der Laie von den betreffenden Laien desselben gewählt werde. Das erzbischöfliche Ordinariat wolle in dieser Absicht sich unverweilt mit der Staatsbehörde ins Einvernehmen setzen. Die vorberatende Synodalversammlung hat bis spätestens Pfingsten dieses Jahres ihre Geschäfte zu beginnen; die wirkliche Synode selbst spätestens vier Wochen später darauf stattzuhaben.

[7] Ebd. 258: „1. Das Kapitel ist mit Ausnahme einer einzigen Stimme der Ansicht, daß den Gefahren, welche in der Gegenwart der Kirche drohen, vorzugsweise dadurch begegnet werden könne, wenn man den Beschlüssen des Kirchenrats von Trient alsbald Genüge leistet und das Synodalinstitut wieder ins Leben ruft. – 2. In Übereinstimmung mit andern Kapiteln hält es das Kapitel mit Ausnahme von fünf Stimmen für notwendig, daß nach Maßgabe der ältesten apostolischen Kirchenverfassung und der längeren Übung der Kirche selbst, als unabweisbare Forderung des Geistes unserer Zeit, auch die Laien mit beratender und entscheidender Stimme, somit völlig gleichberechtigt mit dem Klerus und zwar in derselben Anzahl zur Synode einberufen werden. – 3. Das Kapitel ist der übereinstimmenden Ansicht, daß alles dasjenige, was gegenwärtig für die Kirche notwendig und heilsam ist, der Beratung und Beschließung der künftigen Synode zu überlassen sei.“

[8] Ebd. 258.

[9] Ebd. 259.

[10] Ebd. 259.

[11] Zu den Vorläufern gehört in gewisser Weise schon Karl Schwarzel mit seiner Schrift „Über die Notwendigkeit der katholischen Kirchenversammlungen samt einem Anhang von den päpstlichen Konkordaten. Ein Wort zu seiner Zeit, Augsburg 1807“, in der offen gegen die päpstliche Verurteilung der Synode von Pistoia (vgl. S. 215) Stellung genommen wird. Die Schrift hat zwar Vorgänge besonders in Augsburg im Auge, aber Schwarzel ist Professor für Pastoraltheologie in Freiburg.

[12] Einzelheiten zur Vorgeschichte der Zölibatsdiskussion u. a. bei *P. Picard*, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit, Düsseldorf 1975.

sition in der ersten badischen Kammer, für die Durchführung von Synoden aus. Der Ruf nach einer Synode wurde wiederholt auf den Landtagen von 1831, 1833, 1835 und 1836[13]. 1832 forderte der Offenburger Stadtpfarrer Ludwig Mersy auf einer Konferenz die Abhaltung einer Diözesansynode[14].

An der Diskussion über die Notwendigkeit oder Nützlichkeit der Synoden beteiligten sich auch z. T. sehr namhafte Theologen. So erteilte der berühmte Tübinger Johann Sebastian von Drey (1777–1853) in einem sehr beachteten Artikel in der von ihm mitbegründeten „Tübinger Quartalschrift" der Forderung nach Synoden, wie sie u. a. J. Strasser[15] erhoben hatte, eine schmetternde Abfuhr[16].

Nachdem die Landkapitel Stühlingen 1837, Lahr und Offenburg 1839 vergeblich beim Erzbischof sich um die Durchführung einer Synode bemüht hatten, wendete man sich 1840 wieder an die zweite Kammer. Referent war der als Präsident des Schaffhauser Vereins bekannte Dekan Dominikus Kuenzer[17], Pfarrer der Spitalkirche zum hl. Augustin in Kon-

[13] Einzelheiten bei *H. Brück*, Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt, Mainz 1868, 238–258.

[14] *Brück*, Oberrheinische Kirchenprovinz 225.

[15] Die Wichtigkeit der wiedereinzuführenden Synoden für das Wohl und Bedürfnis der katholischen Kirche dieser Zeit. Mit einer Vorrede von *J. B. Kastner*, Nürnberg 1833.

[16] : „Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?", in: ThQ 1834, 203–256. *von Drey* kommt in diesem langen Artikel zu folgendem Ergebnis: „Betrachten wir demnach ohne Befangenheit und mit kalter Überlegung sowohl die innere als äußere Lage der Kirche, so verschwindet uns die Aussicht auf eine nahe Wiederherstellung des Instituts der Synoden. Es fehlt dazu von außen die nötige Freiheit der Bewegung, ohne welche sie nicht zusammentreten ...; es fehlt von innen zunächst der Wille von Seite der Kirchenvorsteher, ihre Geistlichen um sich zu versammeln, und dieser Wille kann ihnen nicht kommen, solange jene äußere Beschränkung fortdauert, selbst wenn es ihnen an der Überzeugung von der Nützlichkeit der Synoden nicht fehlte. Es fehlt von Seite der Geistlichkeit an der nötigen Übereinstimmung sowohl überhaupt in betreff ihrer theologischen und kirchlichen Ansichten, als im besonderen in betreff der wichtigsten Bedürfnisse der Kirche und der besten Mittel diesen abzuhelfen. Ohne eine solche Übereinstimmung kann eine Synode aber keine gedeihliche Folgen haben. Und darum können Geistliche, die dies alles klar erkennen, auch keine Synoden wünschen. Am allerwenigsten können es die, welche, abgesehen von der Lage der Kirche für sich, den Geist der gegenwärtigen Generation und die wahre Bedeutung unserer Zeit begriffen haben. Wie es Zeiten gegeben hat, in welchen die Menschen alles in die Tatkraft setzten und darum die Worte sparten, so ist unsere Zeit eine solche, in welcher das Wort für allmächtig gehalten wird. Darum hat das gegenwärtige Geschlecht wie Elihu den Bauch voll Reden, parlamentiert überall auf offener Straße und ist des festen Glaubens, daß sich alle Übel in der Welt wegreden lassen". Drey befürchtet, „es möchten nur zu viele mit dem Wahn auf die Synoden kommen, als ließen sich die Übel in der Kirche wegreden, als seien die Synoden der Ort dies zu tun, als brauche es weiter nichts, als daß dem Außenwerk der Kirche eine andere Form gegeben werde, dann werde sie mit verjüngter Gestalt und Kraft dastehn." Mit der inneren Regeneration sei vielmehr zu beginnen. „Wo hört man aber von dieser innern Regeneration etwas aus dem Munde derer, welche die Kirche mit ihren Plänen von Reformen und diesem Zwecke mit Plänen von Synoden beschenken wollen?" Auf Dreys Plädoyer gegen die Synode zum derzeitigen Zeitpunkt blieb die Gegenseite die Antwort nicht schuldig, vgl. *F. L. Mersy*, Die Diözesansynode im Erzbistum Freiburg als eine Erwiderung auf die Schrift des Herrn Seb. v. Drey: Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?, Offenburg 1835, 90 Seiten.

[17] Näheres über ihn und den Schaffhauser Verein bei *Brück*, Oberrheinische Kirchenpro-

stanz. Aber die Regierung ging auf die Petition nicht ein[18]. Die Vorgänge in der Freiburger Erzdiözese wurden von der streng kirchlichen Presse verständlicherweise mit größtem Argwohn verfolgt. Sowohl der Mainzer „Katholik"[19] als auch die Münchner „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland"[20] befaßten sich mehrmals mit dem in der Erzdiözese laut werdenden Ruf nach der Diözesansynode.

Auch in anderen Diözesen, so der Rottenburger, kommt die Forderung nach Abhaltung von Diözesansynoden im Jahre 1848 nicht aus heiterem Himmel, sondern hat ihre Vorgeschichte[21]. Daß in der Diözese Limburg „mehrere Priester ... teils öffentlich wie in der *Nassauer* und *Rhein- und Moselzeitung*, teils privatim unter vier oder mehreren Augen sich für die Zeitgemäßheit einer Diözesansynode ausgesprochen haben", weiß der „Katholik" vom 2. Juli zu berichten[22]. In ihrer Ausgabe vom 7. Juli bringt die gleiche Zeitschrift die Nachricht von der Bitte um eine Diözesansynode in der Speyrer Diözese[23]. Auch aus den bayrischen Diözesen liegen Nachrichten über die Forderung von Diözesansynoden vor[24].

---

vinz 170 ff. Der Verein hatte nach den Statuten die freie Besprechung kirchlicher Angelegenheiten in Rede und Schrift zum Zwecke. Zu diesen Angelegenheiten gehörte in vorderster Linie die Abschaffung des Zölibates.

[18] Einzelheiten bei *Brück*, Oberrheinische Kirchenprovinz 241–247; *H. Brück*, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, II, Münster 1903, 569–574 („Die Synodiker in Freiburg und Rottenburg"), ebd. 574–580 über den Schaffhauser Verein. Vgl. auch *H. Maas*, Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogtum Baden, Freiburg 1891, 201–202; *M. Lauer*, Geschichte der katholischen Kirche des Großherzogtums Baden, Freiburg 1908, 185–188; *F. Strobel*, Der Katholizismus und die liberalen Strömungen in Baden vor 1848, Speyer 1938, 145–153 (Exkurs 4: Die Auseinandersetzung mit dem Synodalismus). *B. Bechthold*, Der „Ruf nach der Synode" als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827–1860), Diss. theol. Freiburg 1958, war uns leider nicht zugänglich.

[19] „Die Synodiker des Erzbistums Freiburg", in: Kath. 76 (1840) 113–138; 225–256. Der Artikel veröffentlicht die Petition des Freiburger Klerus an die zweite badische Kammer in extenso und begleitet sie mit einem geharnischten Kommentar.

[20] „Die projektierte katholisch-protestantische Union in Baden", in: HPBl 5 (1840) 298–316 (nach dem ersten sehr polemischen Teil bringt der zweite eine interessante positive Darlegung der katholischen Konzilsidee): „Reflexionen über den kirchlichen und politischen Zustand in Baden", ebd. 8 (1841) 1–17; 138–156; 294–307; 358–367. „Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der modernen Synodiker in Baden", ebd. 9 (1842) 215–223 (Kritik an Kuenzers Antrag vor der zweiten badischen Kammer).

[21] Einzelheiten bei *Brück*, Oberrheinische Kirchenprovinz 247–248; vgl. auch *A. Hagen*, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 307–313; vgl. *ders.*, Geschichte der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1958, 175–182 („Der Klerus in der Revolution 1848").

[22] 79 (1848) 320; vgl. auch die Sonntagsbeilage vom 4. Juni, nr. 23, S. 92.

[23] Die versammelten Geistlichen „ersuchen" seine bischöflichen Gnaden, „baldtunlichst die sämtlichen Dekane und aus jedem Dekanat zwei bis vier gewählte Pfarrer nach Speyer einzuberufen, um von denselben erfragen und zu verhandeln, was der Diözesanklerus für gegenwärtige Zeit als nützlich oder notwendig ersieht und respektive wünscht ..." Kath. 81 (1848) 326.

[24] Einzelheiten bei *A. Doeberl*, Der Ruf nach der Diözesansynode in den Jahren 1848 und 1849, in: HPBl 171 (1923) 129–136. – Aus einer Polemik des „Katholik" vom 19. Mai (60, 1848, 243–244) mit dem Bamberger Diözesanblatt geht hervor, daß auch in der Bamberger Diözese der Ruf nach der Diözesansynode laut wurde. Nach Meinung des Schreibers des

In der Kölner Erzdiözese kam am 27. April unter Federführung des bekannten, sehr kirchlich eingestellten Bilker Pfarrers Anton Joseph Binterim (1779–1855)[25] zunächst in Düsseldorf eine Adresse an den Erzbischof zustande, die unter anderen Wünschen auch den nach einer Diözesansynode enthielt[26]. Ihr folgte am 3. Mai eine in Köln abgefaßte Adresse, die von 371 Geistlichen unterzeichnet wurde und ebenfalls um Abhaltung einer Diözesansynode einkam[27]. In einem eigenen Schriftchen mit dem Titel „Die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den hochwürdigen Herrn Erzbischof von Köln. Ein Wort zur Rechtfertigung derselben"[28] trat der Bilker Pfarrer anfangs September 1848 an die Öffentlichkeit. Es handelt sich in dem der Diözesansynode gewidmeten Abschnitt um ein ruhiges und sachliches Plädoyer[29], in dem auch der Einwand, die Zeiten seien zu unruhig, um Synoden abzuhalten, zurückgewiesen wird. Man täte dem großen Kenner vor allem auch der deutschen Konziliengeschichte[30] sehr unrecht, wenn man seinen Ruf nach der Diözesansynode in eine Reihe stellte mit demjenigen der Freiburger Geistlichen[31].

---

kritisierten Artikels sollen Diöäzesansynoden „die einseitigen Exerzitien ersetzen". Die polemische Gegenfrage des „Katholik" dazu: „Ist es nicht einseitig, solche Exerzitien durch Diözesansynoden ersetzen zu wollen? Die Diözesansynode kann gewiß heilsam und erregend wirken, doch ist ihr wesentlicher Zweck Gesetzgebung, durch sie soll die Wirksamkeit des Klerus geordnet und geleitet werden. Was aber wird die beste kirchliche Gesetzgebung nützen, wenn denen, die sie üben und handhaben sollen, der christliche Geist fehlt?" (Ebd. 244).

[25] Vgl. *C. Schönig*, A. J. Binterim als Kirchenpolitiker und Gelehrter, Würzburg 1933, ebd. 255–309 über „Binterims Anteil an der Bewegung von 1848".

[26] „Auch glauben wir Euer Erzbischöflichen Gnaden nicht verschweigen zu dürfen, daß nach unserer festen Überzeugung zur Erledigung dieser wie so mancher andern kirchlichen Fragen der Gegenwart eine Diözesansynode nach der Vorschrift des Trienter Konzils, welche, gehörig gehalten, stets als eine Schutzmauer der kirchlichen Freiheit, Disziplin und Hierarchie betrachtet wurde, das geeignetste Mittel sein würde und welcher auch von seiten der weltlichen Behörde kein Hindernis im Wege steht". Die Adresse ist abgedruckt bei *H. Schrörs*, Kirchliche Bewegungen unter dem kölnischen Klerus im Jahre 1848, in: AHVNRh 105 (1921) 1–74, 106 (1922) 57–95, hier 71–74, Zitat 72.

[27] „... zum Zwecke der direkten Beförderung des einheitlichen Strebens und Wirkens ersuchen wir Euer Erzbischöfliche Gnaden ehrerbietigst ... die Verordnung des Trienter Konzils s. 24, c. 2 de reformatione zur Ausführung zu bringen, welche die Abhaltung jährlicher Diözesansynoden vorschreibt." Die Adresse ist abgedruckt bei *Schrörs* 91–95, Zitat 95. In dem genannten Artikel von Schrörs weitere Einzelheiten über die beiden Adressen. Welche Wirkung sie auf den Erzbischof ausübten, ist bei *O. Pfülf*, Cardinal von Geissel. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß geschildert, I, Freiburg 1895, 566ff. nachzulesen.

[28] Düsseldorf 1848.

[29] Ohne Diözesansynoden, heißt es dort u. a. wird ein „Bischof bei jetziger Zeit schwerlich das erreichen, was das Wohl der Diözese erfordert. Der Bischof ist nur stark durch die Anschließung des untern Klerus, und der Klerus konzentriert sich in seinem Bischofe. Sind beide getrennt, so ist auch die oberhirtliche Kraft geschwächt ... Was der Bischof pflanzt, soll der Seelsorger benetzen, dann wird der Herr das Gedeihen geben. Diese Eintracht kann aber nicht anders erreicht werden als durch brüderliche Zusammenkunft" (32).

[30] *Binterim* ist der Verfasser einer siebenbändigen „Pragmatischen Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diözesansynoden vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium von Trient", Mainz 1835–1848, zweite Auflage ebd. 1852.

[31] Diese Feststellung paßt zu dem Bild, das Autoren wie *Schrörs*, a. a. O. und *K. Repgen*, Klerus und Politik 1848. Die Kölner Geistlichen im politischen Leben des Revolutionsjahres,

Ein Beitrag des „Katholik" vom 7. Juni resümiert recht gut die Haltung maßgebender Kreise des deutschen Katholizismus gegenüber der Diözesansynode, kurz vor dem Zusammentreten der Würzburger Bischofskonferenz. Zunächst wird festgestellt, daß dem derzeitigen „mannigfachen Verlangen nach Diözesansynoden" „jene unkirchlichen, ja häretischen Tendenzen, wie sie in einem Teile der Freiburger Erzdiözese hervortreten, *nicht im Mindesten*[32]" zugrunde liegen. „Vielmehr gehen sie aus dem richtigen Gefühle hervor, daß jetzt etwas geschehen müsse, daß auch die Kirche handeln müsse"[33]. Freilich, so heißt es weiter, müssen die Bischöfe auf der Hut sein: „Allein das läßt sich nicht in Abrede stellen, daß bei allem dem viel Unklarheit obwaltet. Ja, wenn die Bischöfe nicht den Strom ins rechte Bett lenken und selber das tun, was die Lage der Dinge und die Canones dringend von ihnen erheischen, so drohen auch von dieser Seite – aller guten Absichten der einzelnen ungeachtet – der Kirche in Deutschland nicht kleine Gefahren." Im folgenden wird dann die kirchliche Marschroute in der Frage der Diözesansynoden abgesteckt: „Der rechte, einzige Weg ist durch die kirchliche Verfassung vorgezeichnet. Nur von den Bischöfen (in Übereinstimmung mit dem Papste) kann jede wichtige Maßregel ausgehen, und ehe und bevor Diözesan-, ja Provinzialsynoden gehalten werden können, muß *ein Konzil möglichst vieler deutscher Bischöfe*[34] stattfinden. Ein solches ist aber auch, wie in diesen Blättern schon öfter und gründlicher ausgeführt wurde[35], das allerhöchste und erste Bedürfnis ... Sache der Diözesansynoden aber ist es, die Ein- und Ausführung der Beschlüsse des Episkopates in den einzelnen Diözesen zu vermitteln"[36].

2. Teilnehmer der Beratung

Das vom „Katholik" geforderte „Konzil möglichst vieler deutscher Bischöfe" kam tatsächlich zustande. Die Versammlung bezeichnete sich zwar nicht als Nationalkonzil, übernahm aber praktisch die Funktion eines solchen. Als Versammlungsort wählte man u. a. wegen der Nähe zu Frankfurt, wo die Nationalversammlung tagte, Würzburg. Die Würzburger Bischofskonferenz begann am 22. Oktober mit einer Vorsitzung und endete nach 36 Sitzungen am 16. November. Man tagte im bischöflichen Priesterseminar und vom 8. November ab im Franziskanerkloster. Auf den Verlauf der Würzburger Bischofskonferenz im einzelnen einzuge-

---

als Beitrag zu einer Parteiengeschichte von unten, in: Festschrift F. Steinbach, Bonn 1960, 133–165, vom Rheinischen Klerus zeichnen.

[32] Hervorhebung im Original.

[33] Kath. 68 (1848) 276.

[34] Hervorhebung im Original.

[35] Vgl. den Artikel „Die Notwendigkeit eines Konzils sämtlicher Bischöfe deutscher Nation" vom 12. April, in: Kath. 44 (1848) 177–178.

[36] Ebd.

hen, ist nicht nötig[37]; es genügt ein grober Überblick über die Themen, die von der ersten deutschen Bischofskonferenz behandelt wurden. Lill nennt in seiner Untersuchung folgende Themenbereiche: 1. das Verhältnis Kirche und Staat; dazu gehören neben dem Patronat und der Pfarrerernennung das Plazet; 2. das Schulwesen mit den Fragen der Unterrichtsfreiheit und der Stellung des Religionsunterrichtes; 3. die geistlichen Bildungsanstalten, d. h. Ausbildung des Klerus, staatliche Prüfungen der Geistlichen, Stellung der Theologieprofessoren zu den Bischöfen; 4. Verwaltung des Kirchenvermögens; 5. zum Themenbereich einer engeren Verbindung des deutschen Episkopates gehört neben dem Projekt einer deutschen Nationalsynode und der Abhaltung von Provinzialkonzilien die Frage der Diözesansynode.

Die Verhandlungen über diesen letztgenannten Gegenstand begannen in der 21. Sitzung vom 4. November 6 Uhr abends und wurden auf weiteren vier Sitzungen (Morgen und Abend des 6., Morgen des 7. und 8. November) weitergeführt. In der Vorsitzung war man darüber übereingekommen, daß keine wörtlichen, sondern nur summarische Protokolle von den Verhandlungen hergestellt werden sollten. Tatsächlich liegen zwei bisweilen ziemlich von einander abweichende Protokolle vor, das eine, offiziellere, ist in der Collectio Lacensis veröffentlicht[38], das andere etwas ausführlichere von dem bekannten Kirchenrechtler F. Vering[39].

Werfen wir nun, bevor wir uns den Beratungen über die Diözesansynoden selber zuwenden, einen Blick auf die Teilnehmer der Aussprache. Während die Mehrzahl der Bischöfe und ihrer theologischen Berater nur gelegentlich das Wort ergreift, gibt es einige unter ihnen, die sich eifrig an der Diskussion beteiligen. Hier ist an erster Stelle die Hauptfigur der Würzburger Bischofskonferenz und ihr eigentlicher Organisator, der Kölner Erzbischof Johannes von Geissel (1796–1864) zu nennen[40]. Er greift relativ häufig in die Debatte ein, nicht nur um die eigene Meinung zur Geltung zu bringen, sondern auch um neue Stichworte für die Diskussion zu liefern. Als Vorsitzender ist er natürlich an einem Fortgang der Diskussion besonders interessiert. Offensichtlich legt ihm sein Amt jedoch eine gewisse Zurückhaltung auf; man hat manchmal den Ein-

---

[37] Vgl. hier vor allem *Lill*, Bischofskonferenzen 14–56; *H. Becher*, Der deutsche Primas, Kolmar 1943, 224–281; *H. Storz*, Staat und katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848, Bonn 1934, 10–16.

[38] ADSCR V, 1000–1145.

[39] Die Verhandlungen der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zu Würzburg im Oktober und November 1848, in: AKathKR 21 (1869) 108–169; 207–290; 22 (1869) 214–303; 373–474. – Wegen größerer Vollständigkeit legen wir im folgenden das von Vering herausgegebene Protokoll zugrunde, beziehen uns gegebenenfalls aber auch auf die Collectio Lacensis.

[40] Vgl. *R. Lill*, Johannes von Geissel (1796–1864), in: Rheinische Lebensbilder, III, Düsseldorf 1968, 133–157; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hrg. von E. Gatz, Berlin 1983 (im folgenden zitiert unter dem Namen des Herausgebers), 239–244.

druck, daß er die beiden Theologen, die er nach Würzburg mitgebracht hat, seinen Generalvikar Johann A. F. Baudri (1804–1893)[41] und seinen Offizial Nikolaus München (1794–1881)[42], vorschickt, um seine eigene Position den Versammelten kundzutun. Zur Frage der Diözesansynoden hatte sich Geissel in seinem Promemoria, das sich u. a. auf ein Gutachten von Döllinger stützte[43] und dem Einladungsschreiben zur Konferenz beigelegt war, ausführlich geäußert. Trotz aller voraussehbaren Probleme hatte er sich grundsätzlich für ihre Durchführung ausgesprochen, sich freilich auch in der wichtigen Frage der Reihenfolge festgelegt[44].

Dominiert Geissel vor allem durch seine Stellung in der Versammlung, so der Bischof von Passau, Heinrich von Hofstätter (1805–1875)[45], durch die gedankliche Qualität seiner bisweilen recht langen Beiträge. Pfülf charakterisiert Hofstätter sehr treffend als einen „durch Frömmigkeit und Geistesgaben hervorragenden, aber in Richtung und Anschauungen sehr eigenartigen Prälaten"[46]. Der Bischof von Passau hatte zunächst die Teilnahme an der Konferenz abgelehnt, traf aber dann doch noch zur 12. Sitzung in Würzburg ein, um schließlich in der 13. in einer über eine Stunde dauernden Ansprache gewissermaßen gegen die Versammlung zu protestieren[47]. Er sah in ihr ein gefahrvolles, hochrevolutionäres Unterfangen, einen Eingriff gegen die staatlichen Gesetze. Die Bischöfe und Theologen ließen unter peinvollem Stillschweigen die Philippica über sich ergehen. Geissel verhinderte durch Abbruch der

---

[41] Baudri ist seit 1846 Kölner Generalvikar, vgl. *Gatz* 27–28.

[42] Seit 1836 Kölner Domherr.

[43] Vgl. *Lill*, Bischofskonferenzen 17 und 21.

[44] Promemoria B. 2; ADSCR 5, 954 b: „Die Geistlichkeit verlangt Diözesansynoden, und sie scheinen allerdings ein schwer abzuweisendes Zeitbedürfnis zu sein. Man halte sie daher auch ab; aber man halte sie, wie sie auch früher in der Kirche allzeit sind abgehalten worden, nachdem zuvor Beratung und Beschlußnahme des Episkopats in der Nationalsynode oder wenigstens in der Provinzialsynode vorausgegangen war. Diese Verfahrensweise verfolge man auch jetzt wieder und lasse die Beratung der Verbesserungen, welche allenfalls zu machen, und den Beschluß der Maßnahmen, welche zu den Zeitverhältnissen zu treffen wären, von der Nationalsynode zur Provinzialsynode und von dieser zur Diözesansynode herabsteigen". Von der Diözesansynode gilt, was Geissel im unmittelbaren Zusammenhang von den Reformen gesagt hatte: „Man gebe sie, aber man gebe sie, wie sie naturgemäß in der katholischen Kirche zu geben sind, nicht von unten herauf, sondern von oben herab."

[45] Vgl. *Gatz* 318–319.

[46] *Pfülf* I, 623.

[47] 13. Sitzung, 30. Oktober, *Vering* 233: „Die Fürsten werden sich gegen uns zusammentun, die vielleicht früher für uns waren. Wir provozieren manche Kämpfe. Darum erkläre ich, daß ich an allen Beschlußnahmen, die in die Öffentlichkeit gehen sollen, keinen Anteil nehme ... Ich dachte mir von dieser Versammlung, die Bischöfe wollten sich darin kennen lernen und sich trösten und sich vereinigen im Kreuz auszuharren und im Stillen beraten, und sich besprechen, wie man sich öfter vereinige, nicht aber ein Programm in die Welt werfen, wodurch wir es der Welt nachmachen in ihrem Treiben ... Am Positiven müssen wir uns halten, sonst bringen wir Revolution auf das Gebiet der Kirche und zünden wir ein Feuer an, was wir nicht löschen können. Man sagt schon jetzt in dem stillen Niederbayern: die Priester sind an allem schuld. Kommt Zeit, kommt Rat. Wir müssen unsere Kräfte schonen. Diesen Weg habe ich neun Jahre eingeschlagen und nicht zum Nachteil der Kirche von Passau. Dabei bleibe ich."

Versammlung eine Diskussion, was in dieser Situation sicher das beste war[48].

Relativ lebhaft beteiligten sich an der Diskussion über die Diözesansynode auch der Limburger Bischof Peter Joseph Blum (1808–1894)[49], der als Bekennerbischof im Kulturkampf in die Geschichte eingehen sollte, und der Bischof von Kulm Anastasius Sedlag (1787–1856)[50], während dessen Aufenthalt in Würzburg es zu Unruhen in seinem Priesterseminar kam, die eine Pressefehde auslösten. Eine von ihm geplante Diözesansynode kam nicht zustande, weil eine Reihe von Geistlichen bei einer Vorbefragung nationalistische Forderungen stellten.

Auf Grund ihrer Stellung spielten in der Beratung über die Diözesansynode eine wichtige Rolle der erst vor einem Jahr zum Erzbischof von München ernannte vormalige Bischof von Eichstätt Karl August Graf von Reisach (1800–1869)[51] und Kardinal (seit 1842) Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (1809–1885)[52], Fürsterzbischof von Salzburg und Primas Germaniae. Reisach ist der erste Germaniker, der in Deutschland Bischof wurde. Er ist streng römischer Richtung und in ständigem geheimen Kontakt mit dem Münchener Internuntius Carlo Sacconi (1808–1889). Beide Prälaten sind im Grunde Gegner der Würzburger Bischofskonferenz[53]. Als Primas Germaniae hatte man Schwarzenberg nach seiner verspäteten Ankunft die Präsidentschaft angetragen, er hatte aber abgelehnt. Seiner kirchlichen Richtung nach ist er kein Ultramontaner. Von den geladenen österreichischen Bischöfen ist er der einzige, der an der Würzburger Versammlung teilgenommen hat. Wegen seines Sonderstatus ist der Kardinal in der Beratung über die Diözesansynode eher zurückhaltend, setzt sich aber nach seiner Rückkehr aus Würzburg intensiv für synodale Treffen der Bischöfe ein.

Zu den führenden Köpfen der Beratung über die Diözesansynode gehören neben den genannten Bischöfen vor allem drei Theologen. Bischof Blum hatte als seinen Theologen Ignaz von Döllinger mitgebracht, der hier nicht weiter vorgestellt zu werden braucht[54]. Nach Ansicht seines Biographen hatte sich durch sein Auftreten in Würzburg „sein persönliches Ansehen außerordentlich erhöht“[55]. Johann Valentin Reissmann

[48] Weitere Einzelheiten zur Teilnahme Hofstätters an der Würzburger Bischofsversammlung bei seinem Biographen *F. X. Zacher*, Heinrich von Hofstätter. Bischof von Passau (1839–1875), Passau 1940, 429–436. – Da Hofstätter enge Beziehungen zur bayerischen Regierung hatte, ist nicht auszuschließen, daß ihn schließlich die bayerische Regierung zur Teilnahme an der Konferenz bewegen konnte.

[49] Vgl. *Gatz* 58–62.

[50] Vgl. ebd. 694–696.

[51] Vgl. ebd. 603–606.

[52] Vgl. ebd. 686–692.

[53] Einzelheiten hierzu bei *Lill*, Bischofskonferenzen 17ff.

[54] Über Döllingers Teilnahme an der Würzburger Versammlung vgl. u. a. *J. Friedrich*, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses, München 1899, II, 436–453.

[55] Ebd. 453.

(1807–1875)[56], seit 1844 Domkapitular in Würzburg, 1870 ebenda Bischof, verliest in der ersten Sitzung das von ihm sowie Domkapitular Würschmitt aus Speyer und Domkapitular Kaspar Krabbe (1794–1866)[57] aus Münster verfaßte Einleitungsreferat und beteiligt sich lebhaft an der Debatte. Joseph Fessler schließlich (1813–1872)[58], seit 1838 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Brixen, ist als Vertreter des altersschwachen Bischofs Galura nach Würzburg gekommen. Er wird 1864 Bischof von St. Pölten. Er ist ein gemäßigter Ultramontaner und wird sich als Generalsekretär sehr um das erste Vatikanische Konzil verdient machen.

Drei weitere Theologen vertreten ihre Bischöfe auf der Würzburger Versammlung. Da ist zunächst der weit über die eigene Mainzer Diözese hinaus bekannte Domkapitular Adam Franz Lennig (1803–1866)[59]. Er hatte im März 1848 den „Pius-Verein für religiöse Freiheit" gegründet und ist drauf und dran, diesen Verein über ganz Deutschland zu verbreiten. Er ist Mitinitiator der Würzburger Versammlung und vertritt auf ihr den Mainzer Bischof Peter Leopold Kaiser, der noch vor Ende des Jahres aus dem Leben scheiden wird. Lennig, der auch die jährlichen Katholikentage ins Leben rief, wird die Ernennung Kettelers zum Bischof von Mainz in die Wege leiten und in Zukunft dessen enger Berater sein. Eine bedeutende kirchliche Karriere stand dem Vertreter des erkrankten Fürstbischofs von Breslau, Melchior Diepenbrock, dem Domkapitular Heinrich Förster (1799–1881) bevor; er wurde nämlich 1853 dessen Nachfolger[60]. Förster nahm sehr aktiv an den Verhandlungen über die Diözesansynode teil und gehört zu den Verfassern der von der Würzburger Versammlung herausgegebenen Hirtenschreiben. Steil nach oben sollte auch der Weg eines anderen an der Beratung teilnehmenden Theologen gehen. Antonius Steichele (1816–1889)[61], der wiederholt im Namen seines Bischofs Peter von Richartz das Wort ergreift, ist seit 1847 Augsburger Domherr und wird 1878 Erzbischof von München werden. Steichele veröffentlichte 1848 eine Geschichte des Bistums Augsburg. Der Augsburger Bischof Richartz ist zwar nach Würzburg gekommen, nimmt aber an den Beratungen über die Diözesansynode „wegen Unwohlseins" nicht teil[62].

---

[56] Vgl. *Gatz* 608–609.

[57] Vgl. *W. Kosch*, Das katholische Deutschland, Augsburg 1933, 2306. – Offensichtlich von der Würzburger Beratung über die Diözesansynode angeregt gibt Krabbe 1849 *Statuta synodalia dioecesis Monasteriensis* heraus.

[58] Vgl. Gatz 184–187. – Auch *Fessler* dürfte durch die Würzburger Beratungen über synodale Probleme zu seiner späteren Veröffentlichung „über die Provinzialkonzilien und Diözesansynoden, Innsbruck 1849" angeregt worden sein.

[59] Vgl. *Gatz* 443.

[60] Vgl. ebd. 200–203.

[61] Vgl. ebd. 732–734.

[62] Richartz hatte als einziger Teilnehmer der Konferenz der weiter oben erwähnten Philippica Hofstätters zugestimmt, vgl. *Vering* 234.

Gelegentliche, bisweilen markante Diskussionsbeiträge kommen noch von folgenden Bischöfen: Wilhelm Arnoldi von Trier[63], Joseph Dittrich, Apostolischer Vikar von Sachsen[64], Karl A. J. Lüpke von Osnabrück[65], Johann Georg Müller von Münster[66], Georg von Oettl von Eichstätt[67], Valentin von Riedel von Regensburg[68], Bonifaz Kaspar von Urban von Bamberg[69], Hermann von Vicari von Freiburg[70], Jakob Joseph Wandt von Hildesheim und Administrator von Osnabrück[71] und Nikolaus von Weis von Speyer[72].

Unter den Theologen melden sich hin und wieder zu Wort der Kirchenhistoriker und Patrologe Johann Bapt. Alzog[73] aus Hildesheim, der Trierer Domdechant Godehard Braun[74], der Eichstätter Domkapitular Joseph Ernst[75], der Kulmer Domkapitular Eduard Herzog[76], der Bamberger Regens Konrad Klemens Schmitt[77] und der Mainzer Domkaplan Johann Bapt. Heinrich (1816–1891)[78], der erst 1845 zum Priester geweiht worden war und den Lennig mit nach Würzburg gebracht hatte. Er ist einer der Sekretäre der Würzburger Versammlung. Seit 1850 ist Heinrich, der eng mit Lennig zusammenarbeitende Organisator des Mainzer Katholikentages von 1848, Mitherausgeber des „Katholik". 1850 wird er ein zweibändiges Werk über Reformen in der Kirche veröffentlichen, in dem er auch ausführlich auf die hier verhandelte Problematik, nämlich die Diözesansynode, eingeht[79].

II. Die Beratungen selber

1. Die erste Sitzung über die Diözesansynode.

Die erste Sitzung über die Diözesansynode beginnt mit einem in die Materie einführenden Referat, das die Theologen Reissmann, Würschmitt und Krabbe ausgearbeitet haben und das Reissmann vorträgt. In

[63] Vgl. *Gatz* 13–15.
[64] Vgl. ebd. 137–138.
[65] Vgl. ebd. 462–464.
[66] Vgl. ebd. 522–524.
[67] Vgl. ebd. 542–544.
[68] Vgl. ebd. 616–617.
[69] Vgl. ebd. 768–769.
[70] Vgl. ebd. 774–778; *K.-H. Braun*, Hermann von Vicari und Ignaz Heinrich von Wessenberg. Zwei Prälaten in kirchenpolitischem Vergleich, in: FDA 107 (1987) 213–236.
[71] Vgl. *Gatz* 793–794.
[72] Vgl. ebd. 801–803.
[73] Vgl. *P. Säger*, in: LThK 1 (1957) 410–411.
[74] Vgl. *Gatz* 72.
[75] Vgl. *W. Kosch*, Das katholische Deutschland, I, Augsburg 1933, 652.
[76] Ebd. 1554–1555.
[77] Vgl. *Gatz* 665. Schmitt veröffentlicht 1851 „Die Bamberger Synoden".
[78] Vgl. *Gatz* 300.
[79] Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der Hirscherschen Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart", Mainz 1850. Wir kommen in anderem Zusammenhang auf diese Schrift zurück.

fünf Punkten werden hier behandelt die Zweckmäßigkeit der Diözesansynoden, die Art und Weise der Abhaltung, die Frage, wer bei der Synode zu erscheinen habe und wie ihre Beschlüsse zustande kommen und schließlich, ob alle alten Bestimmungen, z. B. auch die über die iudices synodales[80] und die examinatores synodales[81] einzuhalten seien. Was die Frage der Zweckmäßigkeit angeht, so führt der Referent aus, daß die Diözesansynode „jetzt eine Lebensfrage der Kirche von Deutschland geworden" sei. „Nicht etwa die neuerungsüchtigen, sondern die wohlgesinnten Geistlichen seien es, der bessere und größere Teil des deutschen Klerus sei es, welcher Hilfe suche in den Diözesansynoden"[82]. Was die nähere Art und Weise der Abhaltung angeht, so gebe einerseits Benedikts XIV. Schrift *De synodo dioecesana*[83] andererseits das *Pontificale Romanum* die nötige Anleitung. Hinsichtlich der Beschickung der Synode sprach sich das Referat für die Wahl von Deputierten aus. Was die Kompetenz der Synode angehe, so habe nach den kirchlichen Vorschriften nur der Bischof ein votum decisivum. Die Kompetenz der Diözesansynode sei durch die Verurteilung von drei Sätzen der Synode von Pistoia negativ klar umrissen[84]. Gleich im Einleitungsreferat wird dann schon deutlich, in welchem Verdacht die Diözesansynode – nach dem, was wir über die Vorgänge in der Freiburger Erzdiözese gehört haben, nicht ganz zu Unrecht – steht: „Wenn die kirchlichen Grundsätze ... festgehalten würden, so sei keine Besorgnis, daß die Diözesansynoden ein demokratisches Prinzip in der Kirche einführen würden"[85]. Abschließend werden von dem Referenten folgende Anträge gestellt:

1. Der Episkopat erachtet das Institut der Diözesansynoden für die gegenwärtigen Verhältnisse für zweckmäßig und wird sie deshalb ohne weiteres einführen.
2. Die Art der Abhaltung derselben ist kirchlich durch das Diözesanrecht und besonders von Benedikt XIV. genau bestimmt.
3. Hiernach hat die Diözesansynode unter dem Präsidium des Bischofs zu bestehen

---

[80] Die judices synodales sind „diejenigen geistlichen Richter, welche gemäß dem Tridentinum auf der Provinzial- oder Diözesansynode designiert werden, um vorkommenden Falls als sog. iudices in partibus zu fungieren" (KL 11, 1899, 1119–1120); vgl. auch *R. Naz*, Juge synodal, in: DDC 6, 1957, 218–219.

[81] Die Examinatores synodales sind „die nach Vorschrift des Tridentinums von der Diözesansynode gewählten Geistlichen, welche die Bewerber von Pfarrämtern auf ihre Amtstüchtigkeit zu prüfen haben" (KL 11, 1899, 1117–119); vgl. auch *F. Claeys-Bouuaert*, Examinateurs synodaux, in: DDC 5, 1953, 598–604.

[82] *Vering* 373.

[83] Das Werk ist erstmals 1748 in Rom erschienen und später öfter wieder aufgelegt worden. Es stellt nach *F. J. Schulte*, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonischen Rechts, Stuttgart 1880, III, 505, „an Ruhe der Darstellung und äußerer Objektivität ... ein Meisterwerk" dar. „Wir finden eine Zusammenstellung aller Materien, die als mögliche Gegenstände einer Diözesansynode praktisch Bedeutung haben können, in einer solchen Vollständigkeit ..., daß wenige für die bischöfliche Verwaltung wichtige Punkte vermißt werden" (Ebd.). Von der Wirkung schreibt Schulte, daß sie „eine kolossale" war.

[84] Vgl. Pius VI., *Auctorem fidei*, vom 28. August 1794, DS 2609, 2610, 2611.

[85] *Vering* 374. – Ähnliche Befürchtungen hatte auch *Geissel* in seinem Promemoria genannt: „Vorerst soll die Demokratie von der Kirche Besitz nehmen, die rote Republik soll seinerzeit nachfolgen". ADSCR 5, 953 b.

a. aus Deputierten des Kapitels, b. aus den Assessoren, welche vom Bischofe ernannt werden, c. aus Pfarrern und selbständigen Seelsorgern und Deputierten der Klöster, welche sich mit Seelsorge beschäftigten. Wegen großer Ausdehnung der Diözesen[86] sollen statt aller Pfarrer bloß Deputierte derselben aus den verschiedenen Dekanaten erscheinen.

4. In der Beschlußfassung der Synode hat die Entscheidung die Mehrheit; aber die Beschlüsse sind bloß vota consultativa. Erst die Genehmigung des Bischofs macht den Beschluß rechtsbeständig.

5. Ob noch die früheren iudices und examinatores synodales zu bestellen seien, ist von der Versammlung zu beraten[87].

Die Aussprache beginnt dann mit einem Bericht über die Situation in den einzelnen Diözesen. Sehr schnell kristallisieren sich zwei Schwerpunkte der Debatte heraus. Einerseits werden entschiedene Stellungnahmen zugunsten der Einführung der Diözesansynode abgegeben, andererseits werden Mittel und Wege gesucht, den Einfluß der „schlechten" Geistlichen, wie man sie nennt, auf denselben zu neutralisieren.

Verständlicherweise ergreift als erster Erzbischof Vicari von Freiburg das Wort, um die Versammlung über das Synodenbegehren in seiner Diözese zu informieren. Da ihm die Ziele derer bekannt seien, die nach Synoden rufen, habe er die Erlaubnis dazu nicht geben können. Er erwarte von der hier tagenden Versammlung klare Bestimmungen über die Diözesansynoden. In diesem Sinne unterstützte er die vom Referenten gestellten Anträge. Im übrigen glaube er nicht, „daß jetzt die Zeit zur Abhaltung von Diözesansynoden wäre"[88]. Es schließen sich Berichte über Passau, Eichstätt, Regensburg, Augsburg, Trier, später über Kulm, Bamberg, Speyer und Mainz an. Summa summarum kommt dabei heraus, daß die Diözesansynoden gerade auch von den „besser gesinnten Geistlichen" gewünscht werden. Arnoldi von Trier schließt daraus: „Wir können (deshalb) die Sache nicht ganz ablehnen, obgleich in dieser unruhigen Zeit von den Früchten nicht viel zu versprechen ist." Dann berichtet er von der Besprechung der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz und deren Plänen hinsichtlich der verschiedenen Synodentypen[89].

Die erste, sehr entschiedene Stellungnahme zugunsten der Abhaltung von Diözesansynoden kommt dann von einem Teilnehmer der Beratung, von dem man es vielleicht am wenigsten erwartet hätte, von Bischof Hofstätter von Passau. Die Art und Weise, wie er seinen Beitrag einleitet, paßt freilich bestens zu dem Charakterbild, das wir weiter oben von ihm gegeben haben. „Ich bin mit meiner Diözese in der Sache nicht berührt, indem ich dort keine Veranlassung habe, Diözesansynoden zu betreiben, darum sind meine Äußerungen wohl um so unbefangener." Sein eigentliches Votum aber lautet:

---

[86] Eine Diözese wie Köln zählte um die Jahrhundertmitte um 1600 Priester.

[87] *Vering* 374–375.

[88] Ebd. 375.

[89] Die Akten dieser Konferenz vom Mai 1848 in ADSCR 5, 941–946; vgl. auch *Lill*, Bischofskonferenzen 15.

Ich glaube indessen, daß es in der Sache nicht viel zu deliberieren gibt. Denn die Diözesansynoden sind kirchlich vorgeschrieben. Ihre Unterlassung kann indulgiert werden, aber kein Bischof kann sie direkt zurückweisen. Rom verlangt sie auch jetzt noch und hat in der Antwort auf die Quadriennalberichte gefragt, warum keine Diözesansynoden gehalten werden oder ein Ersatzmittel derselben stattfinde. Vom kirchlichen Standpunkte und Prinzip aus bin ich daher entschieden dafür, daß der Episkopat auch hier seine Pflicht zu erfüllen hat. Die gegenwärtigen Verhältnisse erfordern ganz besonders diese Synoden. Wenn man jetzt nicht, was recht und billig ist, gewährt, wird manches Unheil hereinbrechen, wohl gar das Strafgericht[90].

Döllinger ergänzt dieses entschiedene Plädoyer für die Abhaltung der Diözesansynode in doppelter Hinsicht: Es geht in der Abhaltung der Diözesansynoden nicht nur um die Erfüllung einer Rechtsvorschrift, sondern die Kirche bedarf ihrer als Mittel der Reform:

Ich mache darauf aufmerksam, daß nicht durch Willkür, sondern durch den Drang der Zeit und die Lage den weltlichen Regierungen gegenüber die Regierung der Diözesen mehr und mehr bürokratische Formen angenommen hat. Kaltes Papier regiert und ersetzt nur schlecht die persönliche Wechselwirkung und namentlich fehlen den Schriften die gehörigen Erläuterungen. Es fehlen so viele Mittel der Verständigung, die das Papier nicht geben kann. Da ist ein Gegengewicht nötig, durch mündliche, persönliche Einwirkung des Bischofs und durch Einwirkung des besseren Teiles des Klerus. Die Diözesansynoden sind daher jetzt ganz notwendig[91].

Im folgenden greift Döllinger die schwierige Frage auf, wie man auf den Synoden mit den „nicht gut gesinnten Geistlichen" fertig werden solle. Wegen der verschiedenen Lage in den einzelnen Diözesen wäre es nicht gut, jetzt die Trienter Vorschrift jährlicher Synoden in allen Diözesen einzuhalten.

Jeder Bischof möge vielmehr „nach den Verhältnissen und Zuständen seiner Diözese Diözesansynoden in unbestimmten Zeitfristen abhalten. Dann haben es die Bischöfe ganz in der Hand, den intelligentesten und besten Teil des Klerus als kirchliche Leibwache um sich zu sammeln und auf den weniger tüchtigen Teil des Klerus einzuwirken. Ich hoffe, daß der ganze Klerus einer Diözese sich künftig eng um seinen Bischof scharen und eine größere Einheit als bisher bilden wird. Der Staat hat sich so häufig zwischen Bischof und Klerus hineingeschoben. Das wird anders und besser werden[92].

Auch Domkapitular Herzog aus Kulm verspricht sich viel von der Zulassung gerade auch der „schlechten Geistlichen" zur Synode[93], desgleichen Bischof Weis aus Speyer; denn er glaubt, „daß die Diözesansynode hauptsächlich den Zweck hat, die Geistlichen zu bessern und die Un-

---

[90] *Vering* 376–377.

[91] Ebd. 377.

[92] Ebd. 377. – Speziell für die Freiburger Diözese schlägt Döllinger den Entwurf eines Revers vor, den die an der Diözesansynode teilnehmenden Geistlichen zu unterschreiben haben. Die Revers enthält die kirchlichen Grundsätze über die Synode, wie sie sich namentlich aus den Verurteilungen der Synode von Pistoia ergeben.

[93] Ebd. 379–380: „Sind bedenkliche Störungen und Gährungen schon im Anzug und haben diese ihre Wogen schon hoch getrieben, so sind Diözesansynoden das beste Mittel, um ungebührliche Geistliche plene et aperte auf den rechten Weg zurückzuweisen. Schriftliche Verfügungen reichen dazu nicht aus; diese kommen nur an Einzelne ... Bei uns gibt es im Klerus beinahe so schlechte Elemente wie in Freiburg. Aber es ist etwas Gutes daran, wenn auch solche Leute auf einer Diözesansynode hervortreten. Da werden sie durch die Guten gebrochen, die bischöfliche Autorität hat dabei nichts zu fürchten. Die Kapitel und alle Besseren werden dem Bischofe zur Seite stehen".

kirchlichen zu reprimieren. Gerade die Unkirchlichen müssen darum auch herbei, damit sie ihre Ansichten aussprechen und dann gerade durch die Bessergesinnten und den Bischof zur Ordnung geführt werden". Er habe diesbezüglich sehr positive Erfahrungen auf den Dekanatskonferenzen gemacht[94].

Die folgenden Wortmeldungen bringen noch eine Reihe wichtiger Aspekte zur Sprache. Zunächst die Frage der richtigen Reihenfolge. Sollte man erst Diözesansynoden halten und dann Provinzial- bzw. Nationalkonzilien folgen lassen oder umgekehrt? Es liegt auf der Hand, daß die Reihenfolge keine bloße Frage der Zweckmäßigkeit ist. Wie es Geissel schon in seinem Promemoria angedeutet hatte, geht es hier grundsätzlich darum, ob die Diözesansynode im kirchlichen Geist, d.h. im Gewaltenzug von oben nach unten, oder im demokratischen, d.h. von unten nach oben, stattfindet. Wer die Reihenfolge erst Diözesansynode, dann Konzilien auf den höheren Ebenen vorschlug, votierte konkret, ob er sich der Konsequenz immer bewußt war oder nicht, im Sinne des demokratischen Prinzips.

Arnoldi von Trier hatte sich für die Reihenfolge erst Nationalkonzil, dann Diözesansynoden ausgesprochen[95]. Dem widerspricht Förster aus Breslau sehr entschieden: „Ich glaube, umgekehrt soll man von den Diözesansynoden zur Nationalsynode übergehen. Denn bis zur Nationalsynode wird es wohl noch lange anstehen, und wir dürfen die Diözesansynoden nicht so lange verschieben. Der Schrei danach ist zu laut. Auch werden die Diözesansynoden den Stoff für die Provinzial- und Nationalsynoden liefern. Die schwierigeren Fragen behält man den Nationalsynoden vor"[96]. Es folgen weitere Meinungsäußerungen zur Reihenfolge und zur Häufigkeit. Was die Reihenfolge angeht, so bemerkt Reisach, daß Arnoldi mit seiner Ansicht, erst seien Nationalkonzilien zu halten, eigentlich recht habe, „weil in der Kirche alles von oben herab geht. Ob aber die Verhältnisse eine solche Verschiebung nötig machen, und ob ein solcher Aufschub nicht wie eine Ausflucht angesehen würde, stelle ich der Erwägung anheim"[97].

Schließlich spricht Hofstätter noch das heißeste Eisen der Beratung an, nämlich die Frage der Wahl der Deputierten. Keine Sorge habe er, wenn der Bischof den ganzen Klerus zur Synode einberuft. Denn dann stellt sich „das natürliche Gleichgewicht von selbst her; der schlechte Teil wird niedergehalten. Ruft man aber Deputierte und überläßt die Wahl dem Klerus der Landkapitel, so kann es wie bei den Wahlen zu den Ständeversammlungen geschehen, daß die Übelgesinnten gewählt werden

[94] Ebd. 381–382.
[95] Ebd. 376.
[96] Ebd. 378. – Förster wird selber als Fürstbischof von Breslau 1854 eine Diözesankonferenz abhalten. Vgl. dazu w.u.
[97] Ebd. 381.

und daß der Gutgesinnte absolut ausgeschlossen wird. Oft wirken da sogar Zufälligkeiten ein. Dieser Punkt ist nicht so leicht, und daher wohl zu überlegen"[98]. Reisach sieht noch eine andere Gefahr in der Deputiertenwahl: „Es könnte sich nämlich bei einer solchen dem Kapitelsklerus überlassenen Wahl der Schein geltend machen, als ob der Kapitelsklerus auf der Synode repräsentiert werde, was doch ganz unkirchlich wäre. Nicht die Repräsentanten des Klerus machen die Gesetze, sondern der Bischof ist der oberste Gesetzgeber in seiner Diözese." Es ist schade, daß keiner der Versammelten den Erzbischof von München auf die gedankliche Unschärfe dieser Einlassung aufmerksam macht. Döllinger wird es erst in einer der folgenden Sitzungen wagen, darauf hinzuweisen, daß Deputiertenwahl in der Geschichte der Synoden sehr wohl vorgekommen ist, und Hofstätter zu bedenken geben, daß Deputiertenwahl als solche nicht in Widerspruch steht mit den Rechten des Bischofs auf der Synode. Reisach spricht es im folgenden noch aus, was ihm am Repräsentationsprinzip unheimlich ist: „Ich glaube, auf dem falschen Repräsentationsprinzip beruhen die Forderungen, daß auch Laien zu den Diözesansynoden zugezogen werden sollen"[99].

Geissel hatte sich bis zum Schluß der Sitzung ganz zurückgehalten, jetzt ergreift er das Wort, teils um einige bisher noch nicht behandelte Fragen zur Diskussion zu stellen, teils um auf die mit der Wahl der Deputierten verbundenen Schwierigkeiten deutlicher, als es bisher der Fall war, hinzuweisen. Die Fragen, die er zu diskutieren vorschlägt, lauten: Erstens, können wir die Diözesansynoden eigentlich ohne römische Erlaubnis wiedereinführen? Immerhin ist der gegenwärtige diözesansynodenlose Zustand ein kirchenrechtlicher geworden[100]. Zweitens, sollen tatsächlich auf der Synode selber Beratungen stattfinden, oder dient die Synode nicht vielmehr dazu, Beschlüsse zu publizieren? Drittens stellte er an die Versammelten die Frage, ob man statt „ohne weiteres", wie es im Antrag heißt, nicht sagen solle, die Diözesansynoden sollten „sobald als möglich" gehalten werden, und viertens, „ob es jedem Bischofe zu überlassen sei, an dem gemeinen Rechte etwas zu ändern"[101]. Was schließlich die Wahl der Deputierten angeht, so ist festzustellen, „daß im ganzen kanonischen Rechte keine Maßregel vor(kommt), die den Bischof mit Sicherheit hier verfahren läßt. Wo steht da etwas von einer Wahl geschrieben? Man müßte vielmehr sagen: haben alle die Pflicht, haben da nicht alle auch das Recht zu erscheinen"[102]? Klarheit muß vor allem darüber geschaffen werden, wie das Resultat der Synode zustande kommt. Hier besteht nach Ansicht von Geissel ein großes „Unbelehrtsein", und es sind sehr „irrige Begriffe verbreitet. Werden die Synoden so gehalten, wie man sie sich vorstellt, so überflutet die Bewegung"[103].

---

[98] Ebd. 380. [99] Ebd. 381. [100] Ebd. 382.
[101] Ebd. 384. [102] Ebd. 382. [103] Ebd. 382. 383.

Mehrere Teilnehmer weisen auf die klassischen Werke hin, die über den rechten Verlauf einer Diözesansynode informieren, aber die Zeit ist inzwischen vorgerückt, und man kommt in den aufgeworfenen Fragen zu keinem überzeugenden Ergebnis mehr.

2. Die zweite Sitzung über die Diözesansynode

Am nächsten Morgen wird die Debatte über die Diözesansynode fortgesetzt. Drei Themen dominieren: welche Maßnahmen kann man ergreifen, um den Mißbrauch der Synoden durch „schlechte Geistliche" zu verhindern? Zweitens: Wie ist es nun mit der Wahl der Deputierten zu halten? Und drittens: Wie steht es mit den Beratungen auf der Synode selber: sind sie überhaupt notwendig, und wenn ja, in welcher Form sollen sie stattfinden?

Sedlag von Kulm eröffnet die Beratung zum erstgenannten Fragenkreis, der Verhinderung des Mißbrauchs der Synode durch „schlechte Geistliche": Er ist gegen Döllingers Rat, einen Revers unterschreiben zu lassen, und schlägt statt dessen vor, die Versammlung solle klar bestimmen, was unter einer kirchlichen Diözesansynode zu verstehen sei. Er könne diesbezüglich eine Definition in Vorschlag bringen, die einerseits auf eine Konstitution Leos X., andererseits auf im Gesamtwerk von Benedikt XIV. verstreute Elemente zurückgeht[104].

Die Versammelten gingen auf die von Sedlag vorgeschlagene Definition der Diözesansynode nicht näher ein, sondern es entstand im Anschluß an Döllingers Bemerkung, daß sich sein Vorschlag, einen Revers unterschreiben zu lassen, ausschließlich auf die Diözese Freiburg bezogen habe[105], eine Diskussion über die Nützlichkeit eines solchen Revers für alle Diözesen. Geissel brach diese Debatte schließlich ab und lenkte die Aufmerksamkeit der Versammelten auf die noch offenen Fragen, die er am Vorabend genannt hatte, vor allem das Problem der Deputiertenwahl. Nach einigem Hin und Her zu dieser Frage[106] kommt der entscheidende, weiterführende Diskussionsbeitrag wiederum von Hofstätter. Es handelt sich in gewisser Weise auch um eine Klarstellung zu Reisachs

---

[104] Sie lautet: „Diözesansynode ist die vom Diözesanbischof oder dessen rechtmäßigem Vertreter zusammenberufene Versammlung von Priestern, Klerikern und andern dazu Verpflichteten aus der Diözese zur Festsetzung und Bekanntmachung derjenigen Anordnungen, Bestimmungen und Vorschriften (constitutiones et statuta), welche der Bischof zur Erhaltung, Beförderung oder Herstellung der kirchlichen Disziplin, also zur Heilung, Zurechtweisung oder Bestrafung der Gebrechen, Vergehen oder Verbrechen, zur Beförderung der Sitten und zur Belehrung der Unwissenden unter dem Klerus und dem Volke als notwendig und nützlich erkannt, und in welchem auch die in den Provinzialsynoden gefaßten Beschlüsse zur Befolgung und Nachachtung bekannt zu machen sind". Ebd. 388.

[105] Ebd. 389.

[106] Versammlungen des gesamten Diözesanklerus sind aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Kann der Bischof vielleicht Teilversammlungen vornehmen? Handelt es sich in diesem Fall überhaupt noch um Diözesansynoden? „Ist es überhaupt zulässig, daß ein Teil des Klerus nicht gerufen wird?" fragt vor allem Geissel selber, ebd. 390–391.

Einwand gegen die Deputiertenwahl vom Vorabend. Der Bischof von Passau liebt es, die Dinge von der prinzipiellen Seite anzugehen. Und das tut er auch hier in der Frage der Wahl von Deputierten für die Diözesansynode. Er beginnt mit der Feststellung, daß eine solche Wahl nichts in sich Verwerfliches sei. Alles hängt davon ab, ob die Voraussetzungen, unter denen sie stattfinden, die richtigen sind. Die entscheidende Voraussetzung aber ist, daß die Rechte und die Freiheit des Bischofs sichergestellt sind. Hofstätters Ausführungen zu diesem Punkt verdienen es, in extenso zitiert zu werden, nicht nur wegen ihrer gedanklichen Klarheit, sondern weil das ihnen zugrunde liegende Kirchen- und Weltbild repräsentativ sein dürfte für zahlreiche andere Teilnehmer der Beratung:

Ich habe die Ansicht, daß der Bischof in Beziehung auf die Diözesansynoden die größtmöglichste Freiheit haben muß und hat. Ein wichtiges Prinzip müssen wir im Auge behalten. Um uns alle drängen sich die Zeitansichten. Die Diözesansynoden treten jetzt als etwas ganz Fremdes vor unsere Augen. Vor uns haben wir immer das Bild der Ständeversammlungen. Allein bei diesen ist es etwas ganz Anderes. Da liegt das demokratische Prinzip zugrunde. In der Welt ist die Ansicht verbreitet, daß der Fürst die Gewalt mit seinem Volke teilt, ja man geht so weit und behauptet, daß das Volk allein souverän sein soll. Bei uns ist es ganz anders. Die Bischöfe haben ihr Recht nicht durch Übertragung von seiten des Klerus, sondern jure divino. Es besteht hier also das umgekehrte Prinzip. Der Bischof braucht also nicht bedenklich zu sein. Er ist ganz frei und von einer Rechtsverletzung, wie der Präsident (Geissel) meint, kann nicht die Rede sein. Kein Geistlicher hat ein Recht darauf, zur Diözesansynode berufen zu werden. Es gibt Rechte, die man durch sich und aus sich hat. Es gibt aber auch Rechte, die man durch Delegation hat, die man von höherer Hand hat, und nur von solchen Rechten kann bei Diözesansynoden die Rede sein. Der Bischof hat das Recht, Diözesansynoden zu berufen oder auch nicht zu berufen ... Wenn er beruft, steht es ihm frei zu rufen, wen er will. Die Rechte, die der Klerus auf der Synode hat, sind ihm freiwillig übertragen. Wenn die Bischöfe die Priester zur Synode berufen, so geschieht es nicht, weil die Priester ein Recht darauf haben, sondern weil die Bischöfe es für wünschenswert halten. Dieser Standpunkt muß festgehalten werden, sonst werden die Synoden ihren Zweck nicht erreichen, sondern nur Unheil anstiften.

Die totale Unvereinbarkeit demokratischer Prinzipien mit denen der Kirche, ist für Hofstätter evident:

Die Mißgriffe auf politischem Gebiete haben den Umsturz zur Folge gehabt. Die Ansicht, daß die Fürstenwürde von Gottes Gnaden sei, hat ihren positiv rechtlichen Grund. Aber nachdem das Bewußtsein, daß die Gewalt von Gott kommt, im Volke zu erlöschen anfing, hat das Volk sich für souverän gehalten. Die Könige will man nicht mehr von Gottes, sondern von Volkes Gnaden. Das ficht uns aber nicht an. Wir müssen das Prinzip festhalten, daß der Bischof der Träger der göttlichen Gewalt ist, und daß die Gewalt und die Rechte der Priester nur von ihm emanieren[107].

Was folgt nun konkret aus dieser grundsätzlichen Betrachtung des Verhältnisses zwischen Bischof und seinem Klerus in klarer Absetzung von den Vorstellungen des Zeitgeistes?

Vor allem ist also das Prinzip voranzustellen, daß in der Diözesansynode nicht eine Einrichtung zu legislatorischen Bestimmungen, sondern eine Administrativ-Maßregel des Bischofs vorliegt. Wenn der Klerus Prätentionen macht, dies und das verlangt, so soll man ihn anhören. Ein Bischof muß für alles Auge und Ohr haben ... Es können nicht alle Priester zur Synode berufen werden. Das ist faktisch unmöglich. Man soll

[107] Ebd. 392.

also den Diözesansynoden nicht den Charakter einer juridischen Versammlung zugestehen, sondern sie nur als eine administrative, eine patriarchalische Maßregel betrachten. Dann wird alles gutgehen. Ein Bischof ist in seinem Rechte, wenn er so handelt, und dann wird er Anklang finden, und alles wird ruhig verlaufen[108].

Geissel sind diese Ausführungen noch nicht konkret genug. Er drängt Hofstätter zu verdeutlichen, wie vorzugehen sei. Der erklärt dann etwas weiter ausholend[109], wie das seine Gewohnheit ist: „Was die Art der Ausführung betrifft, so würde ich (meinem Klerus) sagen: Ich bin gesonnen, die Diözesansynoden einzuführen. Ihr seid alle berechtigt, berufen zu werden. Ihr seht aber ein, daß nicht alle kommen können. Um also die Sache zu ordnen, will ich euch die Freiheit geben, Vertrauensmänner aus eurer Mitte zu wählen. Allein ich verwahre meine Rechte dabei dahin, daß ich dazu nicht verpflichtet bin. Es soll nur ein administrativer Akt sein, aus welchem keine Rechte für den Klerus folgen“[110].

Im folgenden werden verschiedene Alternativen der Berufung zur Diözesansynode diskutiert. Fessler meint, da sowieso nicht alle kommen können, so sollte der Bischof diejenigen auswählen, die er bei der Synode haben wolle. Vicari von Freiburg will die Auswahl den Dekanen und den Kapiteln überlassen. Schmitt plädiert für das aktive und passive Wahlrecht aller Kleriker der Diözese. Herzog schlägt vor, der Bischof solle unter den Deputieren eine Auswahl treffen[111]. Hofstätter plädiert noch einmal für die Wahl der Deputierten[112]. Fessler fragt sich, ob man nicht die eine Hälfte wählen, die andere vom Bischof bestimmen lassen könnte. Gegen den Vorschlag Bischof Müllers von Münster, je ein Drittel des Klerus in drei aufeinanderfolgenden Jahren zu versammeln, macht Blum von Limburg geltend, daß dies „streng genommen, keine Synode mehr sei“[113].

Nachdem noch mehrere Alternativen für eine zahlenmäßige Begrenzung der geplanten Synoden vorgelegt worden waren, kommt Krabbe auf das Thema der Beratung zurück, das man am Vorabend nicht hatte zu Ende führen können. Er ist der Meinung, daß eigentliche Beratungen in den förmlichen Synoden nicht stattfinden können. Die Beratungen hätten stattzufinden entweder in den Landkapiteln oder in einer Deputiertenversammlung am Sitz des Bischofs. Wünschenswert wäre es dann,

---

[108] Ebd. 392–393.

[109] Ebd. 394: „Der Bischof ist der Träger der kirchlichen Jurisdiktion, die er von Gott durch den Papst hat, und die er mit niemand teilen kann und darf und woran er sich nichts schmälern lassen darf. Ein solcher Akt wäre ungültig ... Als Träger dieser Gewalt steht der Bischof aber nicht für sich allein da, wie ein Sultan. Ihm steht der Klerus im wohlgeordneten Verhältnis zur Seite, nicht so, daß nur (nun?) Teilung der Gewalten zwischen Bischof und Klerus stattfinde, sondern so, daß der Bischof an dem Klerus eine Stütze und einen Beistand haben soll. Dieses ist der Hauptzweck der Diözesansynode. Deshalb hat die Kirche auch angeordnet, daß in gewisser Weise alle ein Recht haben sollen, eingeladen zu werden, damit man nicht auf einseitige Wege käme und eine Spaltung im Klerus eintrete“.

[110] Ebd. 394.

[111] Ebd. 395–396.

[112] Ebd. 395. [113] Ebd. 397.

wenn die gefaßten Beschlüsse vor dem gesamten Klerus in einer förmlichen Synode publiziert würden. So wenigstens sei man im 17. Jahrhundert verfahren. Geissel widerspricht diesem Vorschlag. Seiner Meinung nach gehören die Beratungen in die Synode selber hinein. In dieser Frage entspinnt sich ein scharfer Wortwechsel zwischen Geissel und Sedlag von Kulm, der darauf besteht, daß auf den Synoden lediglich die Beschlüsse publiziert werden. Entschieden sprechen sich zugunsten von Beratungen die Domkapitulare Würschmitt und Lennig aus. Der erstere weist gerade auf die Erfordernisse der Gegenwart hin. Fragen wie die Errichtung von Schulen, Stolgebühren und ähnliches stehe auf der Tagesordnung der Synoden, und da müßten die Pfarrer ein votum deliberativum haben, der Bischof dürfe nicht einseitig entscheiden. Lennigs Votum verdient unsere besondere Beachtung; der Mainzer gibt zu bedenken:

Ich glaube, daß die Kirche bei Anordnung der Synode einem Bedürfnis des menschlichen Herzens Rechnung tragen wollte. Die bischöfliche Gewalt kann nicht gemindert werden, aber es tut auch dem Menschen weh, wenn er nur regiert wird. Viel lieber folgt der Mensch, wenn er über seine Meinung gehört wird. Deshalb hat die Kirche wohl auch die Synode gewollt. Ich glaube daher, daß auf diese Weise das Bedürfnis befriedigt wird, wenn die Geistlichen einige Zeit vor Abhaltung der Synode ihre Anliegen einsenden müssen. Der Bischof prüft dieselben und scheidet aus, was er nicht verhandelt haben will, und die Vorschläge, welche der Bischof für gut findet, sendet er an die Dekanate zur Beratung. So bleibt auch die Autorität des Bischofs ungeschmälert[114].

Reissmann stimmt Lennig zu. Man mache die Sache so, daß „soviel als möglich das menschliche Herz mit berücksichtigt und alles möglichst vermieden werde, wodurch die Geistlichen in ihren Rechten sich verkümmert sehen"[115]. Blum von Limburg spricht sich schließlich dafür aus, „alle Geistlichen zur Synode einzuladen und kommen zu lassen, wer will und nur dafür zu sorgen, daß die Seelsorge besorgt werde"[116]. Die abschließenden Ausführungen von München aus Köln fanden bei den Versammelten keine Resonanz, entweder weil die Zeit schon zu weit vorangeschritten oder weil der Domkapitular nicht beim Thema geblieben war.

3. Die dritte Sitzung über die Diözesansynode

Die dritte Beratung über die Diözesansynode ist von zwei Hauptthemen beherrscht. Einerseits geht es um die Gegenstände, die auf den genannten Synoden verhandelt werden sollten, andererseits debattierte man über die Form, in der dieselben durchzuführen seien.

Nach der einführenden Bemerkung Reissmanns, „es sei im allgemeinen nicht Sache der Synode, neue Verordnungen zu machen, sondern die alten einzuschärfen, nur wo es nötig sei, solle man neue Verordnungen machen", bemerkte Geissel, „es wäre die Frage, ob nicht auch gewisse zeitgemäße Ideen zum Vortrag kommen sollen"[117]. Das ist für den Bi-

[114] Ebd. 399. [115] Ebd. 400. [116] Ebd. 401. [117] Ebd. 402.

schof von Limburg die Gelegenheit, seine Erwartungen an die Diözesansynode vor der Versammlung zu entwickeln:

Was soll also die nächste Aufgabe der Diözesansynode sein? Die Frage ist nicht so schwer zu beantworten, wenn wir bedenken, was vor allem not tut. Es grassiert ein neues Heidentum, namentlich unter den Gebildeten. Diese Behauptung ist nicht zu stark; die pantheistische Lebensanschauung ist weit verbreitet. Das hat seinen Grund darin, daß die göttlichen Wahrheiten zu wenig ins Leben getreten sind, namentlich auch bei denen, die das Salz der Erde sein sollen. Viele leben im Unglauben, und auch manche Priester stehen nicht mehr auf dem kirchlichen Boden. Nur wenn diese, die das Leben Jesu an sich darstellen sollen, vom Geiste des Christentums durchdrungen werden, ist eine Besserung der Verhältnisse möglich. Die Welt ist voll Selbstsucht; die Priester sollen sie retten durch die heilige Liebe. Aber manche Priester sind von der Heiligkeit ihres Standes herabgesunken und Gegenstand des Ärgernisses geworden. Ihr Wandel steht im Widerspruch mit dem, was sie lehren. Die Welt bedarf zur Lösung der sozialen Fragen der Wohltätigkeit. Der Geist des Christentums muß wieder herrschend werden. Aber wie soll da geholfen werden durch weltsüchtige, habsüchtige Priester? Die erste, vorzüglichste Aufgabe der Diözesansynode ist eine Reformation des Klerus. Was wir ohne das immer tun mögen, es reicht nicht zu, wenn die Priester nicht vorangehen[118].

Förster stimmt dem voll zu, nämlich daß, „die Hebung des inneren, geistlichen Lebens der Priester als Zweck der Synode an die Spitze zu stellen sei" und macht konkrete Vorschläge, wie dieses Ziel verwirklicht werden könne: „Namentlich wäre zu dringen auf geistliche Exerzitien, öftere Beicht der Priester ... Auch das Feld der Aszese müßte mehr angebaut werden. Es könnte z. B. bestimmt werden, daß alle Teilnehmer an der Synode durch dreitägige Exerzitien sich vorzubereiten hätten. Wenn so das Materielle zurückgedrängt wird, wenn alle eingeladen werden, jeder vorher Exerzitien macht, so würde vielen unwillkommenen Gästen vorgebeugt"[119].

Als weiterer Gegenstand der Diözesansynoden wurde neben der Reform des Klerus die Aufstellung der iudices und examinatores synodales genannt. Dieser Punkt erwies sich als eng mit einem anderen zusammenhängend, nämlich der Frage, ob die Synode in der alten Form oder einer neuen durchzuführen sei. Einige Teilnehmer hielten die Aufstellung von iudices und examinatores synodales für „Grundpfeiler synodaler Tätigkeit", andere glaubten darauf verzichten zu können. Um in dieser Frage Gewißheit zu bekommen, wurde vorgeschlagen, sich nach Rom zu wenden. Dagegen aber wandten andere ein, dies verzögere zu sehr die Abhaltung der Diözesansynode. „Man würde sagen, daß dieses nur ein Vorwand wäre, um die Diözesansynode zu vermeiden", gab Förster zu bedenken[120]. Während Reisach ein besonderes Problem in der Aufstellung der iudices synodales sieht, hat Geissel Besorgnisse hinsichtlich der examinatores: „Das Schwerste sind noch die Examinatoren. Verkommene Geistliche können nur Geistliche ihrer Richtung nehmen, und so etwas kann möglichenfalls vorkommen"[121].

[118] Ebd. 403. [119] Ebd. 404. [120] Ebd. 408. [121] Ebd. 409.

Zur Frage, ob die Diözesansynoden in der alten oder einer neuen Form durchgeführt werden sollten, leistete den entscheidenden Diskussionsbeitrag wiederum Hofstätter. Nach den vorausgehenden Interventionen dieses Prälaten überrascht es vielleicht nicht mehr, daß er auch hier sehr prinzipiell argumentiert:

Wir haben schon viele Schwierigkeiten in betreff der Diözesansynoden gehört. Und ich bemerke, ich bin der Ansicht, daß, wenn man Diözesansynoden einführen soll, die Rechtsnormen, die in den Schriftstellern verzeichnet sind, keine so bindende Kraft haben, wie manche anzunehmen scheinen. Diese Gesetze stammen aus ganz anderen Zeiten und ihre Anwendung ist zum Teil unmöglich. Streng an die Form kann man sich unmöglich halten. Was über diese Synoden bestimmt ist, ist nicht der Art, daß nicht Veränderungen eintreten könnten. Der Buchstabe bindet uns nicht. Wir haben Beispiele ähnlicher Art aus der Kirchengeschichte. Wir können z. B. keinen kanonischen Prozeß nach den alten Formen streng durchführen. So müssen wir auch hier den Umständen gemäß Modifikationen eintreten lassen, sonst würden wir ein ganz unzeitgemäßes und starres Institut erhalten, welches nur den Gegenstand von Streit abgeben würde[122].

Und wieder wird deutlich, was Hofstätter ermöglicht, sich so leicht über die alten Formen hinwegzusetzen. Es ist seine „absolutistische" Konzeption des Bischofsamtes:

Was über die Diözesansynode formell bestimmt ist, ist nur ein Ausfluß der bischöflichen Jurisdiktion und kann und muß geändert werden. Es gilt nur den Zweck zu erreichen. Findet der Bischof die Synode zeitgemäß, wie wird er dann am besten dem Geiste der Kirche entsprechen? Die leitenden Normen dürften ungefähr diese sein, daß sie nicht als legislativer Akt von unten ausgehen, sondern von oben aus, daß sie also nur ein votum consultativum, nicht ein votum decisivum haben. Ich bin daher der Ansicht ... daß wir, wenn wir nicht eine tote Formel mehr haben wollen, die geistigen Momente und vorliegenden Bedürfnisse voranstellen. Auch muß das Verfahren möglichst vereinfacht werden, wie alles mit Recht nach Vereinfachung strebt. Die alte Form wäre ein Anachronismus ... Ich meine also, wir sollen uns nicht in bedenkliche, unzeitgemäße Formeln verwickeln, sondern auf den Geist hinstreben, unbeschadet der aus dem Wesen der Kirche fließenden unwandelbaren Prinzipien. Dann werden wir nach Inhalt und Form fortschreiten. Nur in solcher Weise halte ich Diözesansynoden für gut, sonst entsprechen wir nur der Form und der Zweck selbst leidet darunter[123].

Hofstätters Intervention verfehlte nicht ihre Wirkung auf die Versammlung. Reissmann konstatiert:

Durch die Bemerkungen von Bischof Hofstätter ist die Debatte in ein anderes und günstigeres Stadium getreten. Heute früh haben wir uns um den Buchstaben des Gesetzes herumgestritten. Es ließe sich noch an manchem Beispiel zeigen, daß das alte Synodalrecht nicht gut zu vollziehen ist ... Also in der früheren alten Weise kann die Sache nicht mehr durchgeführt werden. Vieles ist unanwendbar. Unser Referat ist zwar noch von dem Grundsatz ausgegangen, daß man sich möglichst an das alte Recht anschließen sollte und soviel als möglich auch die Formen festhalten sollte. Die Debatten aber haben ein anderes gelehrt. Es würde der leichtere Weg sein, wenn wir an dem Geiste festhalten und über das Formale weggehen[124].

Geissel faßt als Ergebnis der Sitzung hinsichtlich der Form der Diözesansynode zusammen: „Es sind drei Ansichten aufgestellt worden: 1. es sollten die Diözesansynoden genau auch in der Form nach den desfallsigen Bestimmungen des Tridentinums gehalten werden, 2. sie sollten im

[122] Ebd. 403–404. [123] Ebd. 404. [124] Ebd. 406.

Geiste der tridentinischen Bestimmungen gehalten werden, 3. es sollten Änderungen gemacht, aber von Rom die Approbation derselben eingeholt werden"[125].

4. Die vierte Sitzung über die Diözesansynode

Die vierte Sitzung bringt als wichtigstes Ergebnis die formellen Beschlüsse der Beratung. Eigentlich neue Themen werden keine mehr angeschnitten. Die Debatte über die Beibehaltung oder Modifizierung der Form der Synode wird fortgesetzt und die schwierige Frage des Modus der Berufung wiederaufgegriffen.

Was zunächst die Formfrage angeht, so melden sich die beiden Kölner Prälaten Baudri und München zu Wort, um eine Lanze für die Einhaltung der alten Formen einzulegen. Baudri gibt zu bedenken, „die Form biete Schutz gegen Neuerungen, diene zur Aufrechterhaltung der gehörigen Schranken, durch die Formen werde die Ordnung und Würde solcher Versammlungen aufrecht erhalten und die Redelust eingeschränkt. Das sei jetzt sehr notwendig ... Das kirchliche Leben belebe sich überhaupt in alten Formen, denen der Geist des Christentums stets neues Leben einhauche. Er glaube daher, die Diözesansynoden selbst sind ganz in den alten Formen zu halten ..."[126]. In das gleiche Horn stößt München; aber die beiden Kölner fanden kein Echo in der Versammlung. Nach einer Abschweifung vom eigentlichen Thema der Sitzung lenkt Geissel die Aufmerksamkeit der Versammlung auf die Frage, die er persönlich für die schwierigste hält, nämlich die Berufung der teilnehmenden Kleriker: „Wir müssen im reinen darüber sein, wer berufen werden muß und berufen zu werden ein Recht hat. Steht dieser Punkt nicht fest, so wird sich jeder Malcontente über den Legitimationspunkt auslassen. Die Synoden müssen entweder strikte in der rechten Form gehalten werden oder gar nicht"[127]. Aus der Fortsetzung seines Beitrages wird deutlich, daß die beiden Kölner Domherrn mit ihrem Plädoyer gegen eine neue Form der Diözesansynode ihrem Oberhirten Schützenhilfe gegeben hatten; denn Geissel fährt fort: „Eine Neugestaltung[128] halte ich für unzulässig. Die Seele ist zwar das lebendigmachende Element, aber die Seele lebt im Körper; er ist ihr Organ." Wo Geissel der Schuh drückt, wird durch eine Streichung deutlich, die die Editoren der Collectio Lacensis vorgenommen haben. Dort fehlt der Satz, den Vering bringt: „Die Quinquennalien fallen weg, wenn die Diözesansynoden wieder ins Leben treten"[129]. Zu den Quinquennalien aber gehört die Erlaubnis, die examinatores der Be-

[125] Ebd. 410.
[126] Ebd. 412.
[127] Ebd. 416.
[128] In der Textversion der Collectio Lacensis ist ein abschwächendes „willkürliche" zu „Neugestaltung" ergänzt, vgl. ADSCR 5, 1082 d.
[129] *Vering* 417; vgl. ADSCR 5, 1083 a.

werber für das Pfarramt nicht durch die Diözesansynode bestätigen lassen zu müssen. Gerade was die Bewerbung für das Pfarramt angeht, so besteht im Kölner Klerus große Unzufriedenheit[130]. Wir verstehen, daß Geissel nicht auf schnellstmögliche Abhaltung der Diözesansynoden drängt. Deswegen wohl sein Vorschlag statt Diözesansynoden zunächst Diözesankonferenzen zu halten[131].

Man hat den Eindruck, daß mit dieser Intervention Geissels der kritischste Punkt der Beratung über die Diözesansynode erreicht ist. Die Mehrheit der Versammlung scheint die Diözesansynode für möglichst bald zu wünschen. Da ihre Abhaltung in der alten Form nach Hofstätters letztem Beitrag, der einen Stimmungsumschwung verursacht hat, nicht mehr garantiert ist, gilt es jetzt, Zeit zu gewinnen. Die Abhaltung der Diözesansynode ist von der Erfüllung von Bedingungen abhängig zu machen. Geissel nennt hier eine erste Bedingung: zuerst sind Synodalkonferenzen zu halten. Später wird er einen weiteren Vorschlag machen: die Provinzialkonzilien müssen vorausgehen. Daß die Situation kritisch ist, ist daran zu erkennen, daß Döllinger noch einmal das Wort ergreift, um sehr entschieden für die sofortige Einführung der Diözesansynoden zu plädieren. Er knüpft bezeichnenderweise an den Punkt an, den Geissel als „Hauptschwierigkeit" bezeichnet hatte, die Berufung des Diözesanklerus:

> Die Schwierigkeit der Berufung ist doch nicht zu groß. Das Bedenkliche wäre nur, positiv einen Teil des Klerus auszuschließen. Wenn aber mit Rücksicht auf die Unmöglichkeit, alle zu berufen, eine Beschränkung eintritt, warum soll man nicht einen Teil des Klerus durch Wahl zusammenrufen? So geschah es auch beim Konzil von Konstanz. Alle wurden berufen, aber in den Metropolitansprengeln fanden Wahlen statt. Das Prinzip der Wahl besteht also schon in der Kirche. Warum soll dasselbe nicht auch hier angewandt werden? Die Schranken und Bedenken für den Bischof sind doch nur wenige, und durch diese Formen soll der Bischof sich nicht einschüchtern lassen. Man hat Furcht, daß die Vorstellung von einer Repräsentation durch die Deputierten sich geltend machen würde und daß schlechte Wahlen geschehen könnten. Aber auch hier ist der Bischof durch das gemeine Kirchenrecht nicht gebunden. Der bindenden Statuten über die Synode gibt es sehr wenige, und es bleibt dem Bischof ein sehr weites Gebiet. In allem, was nicht iuris communis ist, kann die Freiheit des Bischofs, die ihm nötig scheinenden Anordnungen selbst zu treffen, nicht beschränkt werden, und Geistliche, die das tun wollten, handelten ungesetzlich. Daß ein Teil des Klerus sich auf solche Formfragen werfen würde, wäre möglich; indessen werden Machinationen durch die Autorität der vereinten Bischöfe niedergeschlagen werden. Was das Prinzip der Wahl betrifft, so hat es nur teilweise zur Anwendung zu kommen. Der ganze amovible Hilfsklerus hat auch ein Recht zur Anteilnahme, aber diese Geistlichen können nicht wählen, sie sind keine Korporation. Hier kann der Bischof selbst die Auswahl der zu Berufenden treffen. Dagegen bei dem Pfarrklerus sollte eine Wahl nach Dekanaten stattfinden. Der Bischof kann aber auch da wieder Einfluß üben und die Grenzen festsetzen[132].

---

[130] In der Kölner Adresse der 370 vom 3. Mai war die Wiedereinführung der examinatores synodales gemäß den Bestimmungen des Konzils von Trient vorgeschlagen worden; vgl. *Schrörs* 106, 66 und 95.

[131] *Vering* 417.

[132] Ebd. 417.

Döllinger schließt seine wichtige Intervention mit einem entschiedenen Appell an die Versammelten, sich für die baldige Abhaltung von Diözesansynoden einzusetzen:

Und sollten einzelne Übelstände eintreten, so sind diese nicht zu vergleichen mit den Vorteilen. Das Begehren von Diözesansynoden ist so vielfach, daß demselben Rechnung getragen werden muß. Es sind auch wirkliche Übelstände da, die durch das bisher in der Kirche herrschend gewesene papierne bürokratische Regiment nicht abzustellen sind. Ich halte die Nachteile, die aus einem längeren Hinausschieben oder gänzlichen Unterbleiben der Diözesansynoden entstehen würden, für groß. So sehr die Berufung nach Rom in schwierigen Fällen gerechtfertigt ist, so halte ich hier den Rekurs nach Rom nicht für nötig. Die Bischöfe müßten am besten wissen, was Not tut, besser als in Rom. Die Synoden brauchen auch nicht überall ganz gleichförmig zu sein. Die Diözesen sind ja sehr verschieden.

Döllingers Rede hat die Versammlung offensichtlich beeindruckt, selbst Geissel kann nicht umhin, ausdrücklich zuzustimmen[133]. Es schließt sich eine kurze Debatte über die Zuziehung der Kapläne zur Diözesansynode an, auch hier hat Döllinger das letzte Wort:

Die Hilfspriester haben doch alle das Bewußtsein einer kirchlich noch ganz abhängigen, unselbständigen Stellung, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Pfarrer. Werden daher einzelne derselben vom Bischofe zur Synode berufen, so werden sie sich sehr geehrt fühlen. In den meisten Diözesen ist der junge Klerus gut und man hätte keine unziemlichen Prätentionen, z. B. daß er eine Korporation bilden wollte, von demselben zu fürchten. Er würde sich im Gegenteil eng an den Bischof schließen[134].

Die folgende Diskussion über den Wahlmodus für die Diözesansynoden sieht Lennig von grundsätzlichem Mißtrauen gegenüber dem Diözesanklerus bestimmt: „Es scheint, man hegt ein Mißtrauen gegen den Klerus, er werde hinter Formen sich stecken. Ich glaube das Gegenteil, besonders in dieser Zeit der Gefahr. Der Klerus wird sich vielmehr um seinen Bischof scharen. Mancher junge Kleriker hat sich aus Furcht etwas liberal geäußert. Diese Furcht wird schwinden, wenn die Synoden erstehen, und die katholische Einheit und Gesinnung dadurch manifestiert wird“[135].

Lennigs positive Einschätzung des Klerus wird offensichtlich nicht von allen Teilnehmern der Beratung geteilt. Um Zeit zu gewinnen, schlagen sie vor, den Diözesansynoden Synodalkonferenzen vorzuschalten. In diesem Sinne melden sich Lüpke und Geissel zu Wort. Als Lennig widerspricht, er könne „keinen rechten Unterschied zwischen Synodalkonferenzen und Synoden“ sehen, antwortet Geissel bezeichnenderweise: „Der ist groß. Auf den Synodalkonferenzen kann der Bischof verhandeln und ohne Resultat die Versammlung fortgehen lassen“[136]. Auch in dieser kritischen Situation zeigt sich Förster wieder als ein entschiedener Befürworter der Abhaltung von Diözesansynoden: „Die Konferenzen sind sehr gut, aber sie werden nicht genügen. Wenn daher vor dem Sommer auch keine Synoden abgehalten werden, so sollen wir doch aussprechen, daß sie gehalten werden sollen. Die Konferenzen sollen die Diözesansyn-

[133] Ebd. 418. [134] Ebd. 418. [135] Ebd. 419. [136] Ebd. 419.

oden vorbereiten, aber wir müssen letztere bestimmt beschließen, sonst rottet sich der Klerus zusammen und fordert sie“ [137].

Die Fronten sind jetzt ziemlich klar. Es zeigt sich deutlich, wer für und wer gegen die sofortige Abhaltung von Diözesansynoden ist. Zu den Gegnern gehören Reisach und Schwarzenberg, wohl auch Geissel, zu den Befürwortern die Bischöfe von Speyer und Limburg [138]. Neue Argumente werden nicht mehr vorgelegt. Bevor Fessler die von ihm und Lennig verfaßten Anträge für die Endabstimmung vorliest, ergreift Döllinger noch einmal das Wort, um entschieden für Diözesansynoden und gegen Synodalkonferenzen als Ersatz derselben zu plädieren:

Auf den Konferenzen hat der Bischof nicht die legale Stellung und Kraft wie auf der Synode, und die Konferenzen sind gefährlicher und haben auch vielfach einen üblen Klang, als leere Formen. Mit der Ankündigung von Konferenzen wird gar nichts gut gemacht. Das Wort Synode hat einen ganz anderen Klang. Man steuere also offen und klar, wie es sich für solche Versammlungen, wie die unsrige geziemt, auf die Synoden los und gebe wenigstens die bestimmte Erklärung, daß sie kommen sollen. Durch die Dazwischenschiebung von Konferenzen wird nichts gewonnen [139].

Nach der Verlesung der Anträge werden noch eine Reihe Änderungswünsche vorgetragen [140]. Die dann einstimmig gefaßten Beschlüsse bezüglich der Diözesansynoden lauten:

1. Die in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe werden, in Erwägung der gegenwärtigen Verhältnisse, die Diözesansynoden nach Vorschrift des Konziliums von Trient (Sess. 24, c. 2 de ref.), die bisher nicht eingehalten werden konnte, mit sorgfältiger Rücksicht auf das Beste der einzelnen Diözesen sobald als möglich, nach gehöriger Vorbereitung und in kanonischer Form abhalten.
2. Der Zweck der Diözesansynoden ist, den Geist der Frömmigkeit und Gottesfurcht im Klerus und Volk neu zu beleben, die etwa verfallene Kirchenzucht wieder herzustellen, zu dem Ende heilsame Gesetze, sowohl zur Abschaffung von Mißbräuchen als auch zur Hebung des christlichen Lebens, entweder, so solche schon vorhanden waren, zu erneuern, oder, wo die Verhältnisse es notwendig machen, neue zu erlassen, ferner den Klerus auf die zweckmäßigste Art über wichtige, zeitgemäße Gegenstände und schwierige Verhältnisse des priesterlichen und seelsorglichen Amtes zu belehren, endlich päpstliche Konstitutionen und Beschlüsse der National- und Provinzialkonzilien bekannt zu machen.
3. Kraft der Verfassung der katholischen Kirche steht auf der Diözesansynode dem Bischofe allein das Recht der Entscheidung zu.
4. (Die Abfassung des Beschlusses über die Berufung der Priester wurde für die nächste Sitzung vorbehalten).
5. Jeder der hier versammelten Erzbischöfe und Bischöfe wird, sobald er eine Diözesansynode abzuhalten in der Lage ist, die von ihm beobachtete Art und Weise der Abhaltung, sowie deren Ergebnisse allen übrigen hier versammelten Erzbischöfen und Bischöfen mitteilen. Die Bischöfe werden dies durch ihre Metropoliten tun. (Der letzte Beschluß ist nicht zur Veröffentlichung bestimmt) [141].

---

[137] Ebd. 419.

[138] Blum warnt davor, sich bei der Ankündigung der Diözesansynode eines „verfänglichen Ausdrucks“ zu bedienen. Im übrigen berichtet er, daß er schon eine Synodalkonferenz gehalten habe. Er „rechne diesen Tag zu den erfreulichsten seines Lebens.“ Ebd. 420.

[139] Ebd. 420.

[140] Ebd. 421–424.

[141] Ebd. 421.

5. Die fünfte Sitzung über die Diözesansynode

Die 25. Sitzung vom 8. November befaßte sich nur noch am Anfang mit der Diözesansynode, um sich dann in ihrem weiteren Verlauf anderen Gegenständen zu widmen. Die Beratung beginnt damit, daß Fessler eine Neuformulierung des am Vortag ausgesetzten Beschlusses über die Berufung der Priester vorlegt. Der Beschlußvorschlag wurde in der jetzt vorliegenden Form einstimmig angenommen; er lautet: „Die Berufung aller, welche auf der Synode zu erscheinen haben, zu dieser Synode, geschieht durch den Bischof so, daß dieser hierbei zugleich die ihm durch seine Pflicht gebotene Rücksicht auf die Seelsorgs- und anderen geistlichen Bedürfnisse seiner Diözese zu nehmen hat“[142].

Vor der Endabstimmung dieses 4. Beschlusses hatte es noch einmal eine heftige Debatte mit zahlreichen Änderungsvorschlägen gegeben, die z. T. von der Furcht diktiert waren, die Diözesansynode könne bei falscher Zusammensetzung den Bischof in eine „unangenehme“ Lage bringen[143].

Wie zäh Geissel an einer Verhinderung oder zumindest Verzögerung der Diözesansynoden festhielt, tritt jetzt klar zutage. Er unternimmt nämlich nach der Verabschiedung der Beschlüsse über die Abhaltung der Diözesansynoden „sobald als möglich“ noch einen letzten Versuch, dieselben zu verzögern. Nachdem es ihm nicht gelungen ist, die Versammlung auf die Vorschaltung von Diözesankonferenzen festzulegen, schlägt er jetzt vor, den Diözesansynoden Provinzialkonzilien vorausgehen zu lassen[144]. Sein Antrag wurde deutlich von Hofstätter unterstützt, der nochmals unterstreicht, daß „in der Kirche alle Gewalt und Konstruktion von oben“ ausgeht[145]. Aber Geissel scheint den Eindruck zu haben, daß er die Mehrheit nicht auf seine Seite zu bringen vermag. Deshalb stimmt er schließlich Fessler zu, der die Reihenfolge der Synoden nicht für eine Frage des zugrunde liegenden kirchlichen oder demokratischen Prinzips, sondern der bloßen Zweckmäßigkeit hält: „Es ist nicht gerade nötig, daß die Provinzialsynoden vorangehen. Man sage daher ganz einfach: auch die Provinzialsynoden wollen die Bischöfe wieder herstellen“[146]. So wurde denn als 6. Beschluß folgender Satz mit einer Gegenstimme, die des Bischofs Dittrich von Dresden, verabschiedet:

---

[142] Ebd. 425.

[143] Ebd. 425.

[144] Ebd. 425: „Mir ist ein Bedenken gekommen. Ich habe in meinem Programm gesagt, man möge Diözesansynoden einführen, aber von oben nach unten. So bringt es der kirchliche Organismus mit sich. Unsere Versammlung mag ein Surrogat einer Nationalversammlung sein. Es fehlt aber das Mittelglied. Nachdem wir daher die Wiedererweckung der Diözesansynoden beschlossen haben, erscheint es notwendig, auch die Provinzialsynoden wieder zu erneuern ... Es müßten die Diözesansynoden, um ihrem Zweck zu entsprechen, mit den Provinzialsynoden in Zusammenhang stehen und letztere den ersteren vorausgehen, weil nach katholischem Prinzip die Gewalt von oben nach unten herabgeht.“

[145] Ebd. 426. [146] Ebd. 427.

Ebenso werden die versammelten Erzbischöfe und Bischöfe die vom Konzil von Trient (Sess. 24, c. 2 de ref.) vorgeschriebenen Provinzialsynoden nach Möglichkeit abhalten.

In ihrem Brief an den „gesamten hochwürdigen Klerus" ihrer Diözesen kündigen die in Würzburg versammelten Bischöfe dann die baldige Abhaltung von Diözesansynoden an[147].

III. Ergebnis der Beratungen und Gesamteindruck

Was sind nun die konkreten Ergebnisse der gefaßten Beschlüsse? Kam es wirklich zur Abhaltung von Diözesansynoden? In welchen deutschen Diözesen tatsächlich Vorbereitungen für die Abhaltung von Diözesansynoden getroffen wurden, bedürfte einer genaueren Untersuchung. Sicher wissen wir darum, daß der Passauer Bischof Hofstätter für den 4., 5. und 6. Oktober 1849 durch ein Hirtenschreiben vom 6. Juni des gleichen Jahres eine Diözesansynode einberufen hat[148]. Der Klerus wurde zur Vorbereitung der Synode aufgefordert, Anträge zu diskutieren und einzusenden, und derselbe kam dieser Aufforderung, wie es scheint, auch nach[149]. Mit Datum vom 25. Februar 1849 berief auch der Regensburger Bischof Riedel seinen Klerus zu einer Synode zusammen. Entsprechende Anträge sollten bis Ostern eingeschickt werden. Sie gingen dem Bischof in solcher Anzahl zu, daß ihre Bearbeitung eine Verschiebung der Synode bis Ende August nötig machte[150]. Auch in München, Freiburg und Trier gab es Pläne für eine Diözesansynode[151].

Aber man hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Pius IX. war mit der Abhaltung von Diözesansynoden nicht einverstanden und ließ es die deutschen Bischöfe in einem Breve vom 17. Mai 1849 wissen. Solche Synoden seien zum jetzigen Zeitpunkt angesichts der antibischöflichen Tendenzen eines Teils des Klerus zu gefährlich. Auch sei ein Wiederaufleben des Hermesianismus zu befürchten. Viel ratsamer sei es statt ihrer Provinzialsynoden abzuhalten[152].

---

[147] ADSCR 5, 1141: „... und wie wir selbst in Provinzialsynoden zusammenzutreten gedenken, so freuen wir uns, euch, geliebte Brüder, bald in größerer Anzahl um uns zu versammeln, um, wie hier von uns beschlossen worden ist, in der Bestellung der alten von der Kirche angeordneten Diözesansynoden das heilige Band zwischen den Bischöfen und den Priestern noch fester und inniger zu knüpfen, die an vielen Orten gelockerte Kirchenzucht wieder herzustellen und in gemeinsamen Gebeten und Beratungen uns dafür zu stärken, daß wir unser ernstes und schweres Tagwerk in dieser Zeit also vollenden, wie es die Ehre Gottes und das Heil der Brüder fordern".

[148] Auszüge aus dem Einberufungsschreiben bei *Zacher* 184–185.

[149] Ebd. 185.

[150] Vgl. *Doeberl* 133–134.

[151] Ebd. 134; *V.M. Sattler,* Die Diözesansynode, Regensburg 1849, 59; *A. Binterim,* Wie können Diözesansynoden durch andere kanonische Mittel ersetzt werden?, Düsseldorf 1850, 63.

[152] ADSCR 5,995: Iam vero quod attinet ad dioecesanas synodos cogendas ... tanta quidem ... prudentia polletis, ut per vos ipse videatis, ea esse peculiaria in pluribus istarum dioecesium locis adiuncta, ut prudenter timendum sit, ne eiusmodi synodorum convocatio (non)

Die oben genannten Bischöfe fügten sich. Hofstätter teilt seinem Klerus mit, die anberaumte Synode könne nicht gehalten werden. „Durch unsere Unterwürfigkeit unter den Willen des Heiligen Vaters erfüllen wir die heilige Pflicht des Gehorsams, durch welchen wir in unerschütterlicher Treue dem Oberhaupt der katholischen Kirche verbunden sind“[153]. Dem einen oder andern Teilnehmer ist der Gehorsam gegenüber dem Papst in der Frage der Abhaltung von Diözesansynoden sicher nicht sonderlich schwer gefallen. Im Gegenteil, wir dürfen davon ausgehen, daß Männer wie Geissel und Reisach auf eine entsprechende römische Entscheidung hingearbeitet haben.

Das Breve Pius' IX. zeigte übrigens Wirkung bis zum Ende des Jahrhunderts. Nur eine einzige Diözesansynode im strikten Sinn des Wortes scheint[154] in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefunden zu haben, nämlich 1867 in Paderborn[155]. In Breslau feierte der neue Fürstbischof Heinrich Förster 1854, 1856 und 1859 Diözesankonferenzen[156], die von 150 bzw. 200 Geistlichen besucht waren. Der spätere erste altkatholische Bischof und damalige Theologieprofessor in Breslau Joseph Hubert Reinkens schildert die erste dieser Konferenzen mit großer Begeisterung[157]. Offensichtlich machte man bei der genannten Versamm-

possit absque periculo haberi. Vobis enim apprime notum est, nonnullos e clero reperiri, qui in hoc potissimum temporum motu et asperitate novis pravisque rebus faventes ac sacrorum antistitum potestatem minuere et ecclesiasticam disciplinam subvertere ac solutiorem vivendi rationem inducere cupientes, dioecesanas synodos avidissime expetunt, quo vel perniciosas Hermesii aliasque pestiferas doctrinas instaurent, vel gravia excitent discidia vel exitiosas rei sacrae novitates insinuent et foveant. Den Bischöfen sei nicht unbekannt, fährt Pius IX. fort, daß es in Deutschland immer noch Anhänger der von *Auctorem fidei* verurteilten Lehre der Synode von Pistoia gebe, nach der die Priester auf den Diözesansynoden nicht nur beratende, sondern entscheidende Stimme haben ... Synodos ipsas ea sane mente iamdiu summopere exoptant, ut cuiusque proprii antistitis auctoritate depressa sibi facilius viam muniant, ad sacrae hierarchiae iura convellenda et sacri caelibatus legem dissolvendam ...

[153] Zitiert bei *Zacher* 187.

[154] So wenigstens *F. Schulte*, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Stuttgart 1880, 91, und, wohl im Anschluß an ihn, *P. Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Berücksichtigung auf Deutschland, III, Berlin 1883, 601.

[155] Vgl. die Akten in AkathKr 20 (1868) 93–118 und 353–430. – Vgl. die kritische Stellungnahme zu dieser Paderborner Synode von *J. Kolkmann*, Die Diözesansynode vom 8., 9. und 10. Oktober 1867. Zur Beleuchtung des Kirchenregiments in der Diözese Paderborn unter dem Bischof Dr. Konrad Martin, Münster 1868.

[156] Vgl. K. Engelbert, (Hrg.), Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, Hildesheim 1964, 98–99.

[157] Vgl. Brief vom 29. Sept. 1854, in: Joseph Hubert Reinkens. Briefe seinen Bruder Wilhelm (1840–1873), hrg. von H. J. Sieben, Köln/Wien 1979, 620–621: „Eine große Tatsache, ein erhabenes Schauspiel haben wir erlebt. Wenn, was hier geschehen, in Deutschland hinlänglich bekannt wird, muß es für den deutschen Episkopat die moralische Nötigung zur Zelebration der Diözesansynoden erzeugen. Das Ansehen unseres vielgeliebten Fürstbischofs ist dermaßen gestiegen, daß die Verehrung über die Maßen ist. Es waren alle einig: durch seinen Mund redet der Heilige Geist. Auf alle Fragen von beinahe anderthalbhundert Priestern augenblicklich die überzeugendste Antwort in der herrlichsten Form. Alle hingen an seinem Munde, drängten sich an sein Herz, das freudig wallende im hl. Eifer für die Kirche und in unbegrenzter Liebe für den Klerus, für die Priester, die „seine Augen, sein Mund,

lung keinen sehr großen Unterschied zwischen einer Diözesansynode und einer Diözesankonferenz. Reinkens jedenfalls schreibt: „Wenn das Kind auch anders heißt, es bleibt doch dasselbe. Sage ich hier Diözesankonferenz oder -synode, was ändert's an der Sache? Einige Priester mehr oder weniger, die Promulgationen vor oder nach der Versammlung, was verschlägt's?" [158]

Welchen Gesamteindruck gewinnt man nun von den Beratungen der Würzburger Bischofskonferenz über die Diözesansynode? Blickt man von der Höhe des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Würzburger Beratungen über die Diözesansynode herab, so springt zunächst das Manko, das was fehlt, in die Augen: es fehlen – zumindest auf einen ersten schnellen Blick – die uns geläufigen Begriffe und Vorstellungen, mit denen seit dem letztgenannten Konzil das Verhältnis des Bischofs zu seinem Klerus umschrieben wird. Als theologische, ekklesiologische Kategorien werden sie noch nicht einmal von den Befürwortern der Diözesansynoden ins Spiel gebracht, ganz zu schweigen von ihren Gegnern! Aber es sind doch andererseits, zumindest auf der Ebene der Psychologie Töne zu hören, die in die Richtung der vom Zweiten Vatikanum wieder entdeckten Communio-Ekklesiologie gehen. Wir spielen hier auf die von Lennig aus Mainz genannten „Bedürfnisse des menschlichen Herzens" an. Sehr auffallend und bezeichnend für den Geist (und die Ekklesiologie!) der Versammlung ist, weiter, daß die Frage der Laienteilnahme nicht einmal andiskutiert wurde. Lediglich Reisach erwähnt sie en passant, ohne daß irgend jemand näher darauf eingeht. Dies ist um so erstaunlicher, als die Teilnahme von Laien an der Diözesansynode doch zumindest in der Erzdiözese Freiburg offen gefordert wurde. In der sich anschließenden Theologenkontroverse über die Diözesansynode, auf die wir anderswo näher eingehen werden, ist die Teilnahme von Laien an den Synoden durchaus ein Gegenstand der Auseinandersetzung. Insgesamt hat man den Eindruck, daß die Abhaltung von Diözesansynoden von der Mehrheit der Versammlung eher als eine lästige Konzession an den Zeitgeist betrachtet wird, eben als eine Maßregel, die man ergreift, um Schlimmeres zu verhüten, nämlich eine Art Rebellion des Klerus, denn als eine dem Wesen der Kirche entsprechende, aus ihrem Selbstverständnis sich notwendig ergebende Sache. Selbst diejenigen, die sich entschieden für die sofortige Abhaltung von Diözesansynoden einsetzen, sind nicht in der Lage, einleuchtende theologische Argumente dafür vorzulegen. Sie argumentieren, sofern sie überhaupt Gründe für ihre Forderung vorlegen, eher von der Weisheit der Kirche her, die eben in der Vergan-

seine Arme, seine Füße seien. Auch die kältesten, unempfindlichsten Gemüter wären ergriffen und gerührt worden. Wenn noch ein Vorurteil gegen den Bischof im Klerus gewesen ... so ist's sicherlich verschwunden." In diesem Stil geht es noch einige Zeit weiter in dem Bericht! Vgl. ebd. 735, 905.

[158] Brief vom 22. September 1854, a.a.O. 618.

genheit diese Einrichtung geschaffen hat und die deshalb wohl auch von Nutzen für die gegenwärtige Kirche ist. Davon, daß man von einer grundsätzlichen Bejahung demokratischer Prinzipien her einen Zugang zur Institution der Diözesansynode gehabt hätte, kann in keiner Weise die Rede sein. Das Umgekehrte ist der Fall. Die Reserve gegenüber den Diözesansynoden nährt sich hauptsächlich aus der Abneigung gegenüber den vom Zeitgeist verbreiteten demokratischen Ideen, um den Beratungen der Würzburger Bischofskonferenz über die Diözesansynode gerecht zu werden, ist freilich auch zu beachten, in welcher konkreten Gestalt ihr diese demokratischen Ideen vor Augen standen. Die Vorgänge in der Erzdiözese Freiburg und der dort erhobene Ruf nach der Diözesansynode und den auf ihr zu verwirklichenden radikalen Reformen waren nicht dazu angetan, in der Einführung von mehr Demokratie in der Kirche eine Chance für dieselbe zu sehen.

ThPh 63 (1988) 569–578

Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der „Confessiones"

Von Gerd Haeffner S.J.

Das XI. Buch der „Confessiones"[1] war schon so oft Gegenstand verschiedener Interpretationen, daß man kaum hoffen kann, hier noch etwas Neues zu sagen. Vielleicht gehen einige der folgenden Bemerkungen dennoch ein wenig über das schon allgemein Bekannte hinaus. Mehr als isolierte Bemerkungen[2] können es freilich, im beschränkten Rahmen eines kleinen Artikels, nicht sein. Sie beziehen sich zunächst (I) auf den Ort der Zeitanalyse, d.h. auf ihren Platz im Ganzen der Confessiones, auf ihre Funktion im Rahmen des XI. Buches und auf ihre innere Gliederung. Dann (II) soll untersucht werden, ob Augustin so etwas wie eine psychologistische Sicht der Zeit vertrete.

I. Zur Topologie der augustinischen Zeitanalyse.

Unter dem etwas prätentiösen Titel der Topologie soll hier die erwähnte dreifache Frage nach dem Ort, der Funktion und der inneren Gliederung der Zeitanalyse angesprochen werden.

1. Der Ort der Zeitanalyse im Ganzen der Confessiones

Die viel diskutierte Frage nach der inneren literarischen Einheit der Confessiones soll hier nicht aufgerollt werden. Gegen Courcelle, Theiler und andere hat m.E. Wolf Steidle[3] (nach dem Vorgang mehrerer Autoren, insbesondere Knauer[4]) überzeugend dargetan, daß die letzten drei Bücher der Confessiones ein integraler Bestandteil des Gesamtwerks sind. Steidle zeigt auch, daß die letzten drei Bücher keineswegs nur die Deutung weniger Verse der „Genesis", sondern, aufgrund der typologischen Interpretation des Textes, die Grundzüge der gesamten christlichen Lehre enthalten[5]. Der Zusammenhang, in dem die Preisungen des universalen Heilswerks Gottes in den drei abschließenden Büchern mit den Preisungen des göttlichen Handelns an Augustinus in den ersten neun oder zehn Büchern stehen, ist zunächst hymnisch-theologisch; er kann aber auch biographisch spezifiziert werden. Augustin schaut, seit kurzer Zeit als Bischof tätig, auf die Wege zurück, die die göttliche Barmherzigkeit mit ihm gegangen

---

[1] Wir zitieren den Text in der Fassung, die ihm – als Überarbeitung der Edition von Skutella – *Lucas Verheijen* im „Corpus Christianorum" (S. L. XXVII, Turnhout 1981) gegeben hat. – Bei Zitaten aus dem XI. Buch der Confessiones zitieren wir im allgemeinen ohne die Angabe des Buches, also z.B. 1,1: Numquid, domine ...

[2] Neuere Gesamtdeutungen sind: *Meijering, Eginhard Peter:* Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse (Philosophia patrum, 4). Leiden (Brill) 1979; *Weis, Josef:* Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus Confessiones, XI. Buch: 14–18 Kap. Frankfurt/Bern/New York (P. Lang) 1984 [im wesentlichen schon 1937–1939 entstanden!]; *Böhm, Sigurd:* La temporalité dans l'anthropologie augustinienne. Paris (Cerf) 1984.

[3] *Steidle, Wolf:* Augustins Confessiones als Buch. Gesamtkonzeption und Aufbau, in: Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Festschrift Joh. Straub), hrsg. v. Gerhard Wirth. Berlin (de Gruyter) 1982, 436–527.

[4] *Knauer, Georg N.:* Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1955.

[5] Vgl. Retract. II,32: „... in tribus ceteris [librorum Confessionum] de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem" und Conf. XI,2,3: Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis ... ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.

ist, bis diese Wege zu einem gewissen Abschluß im Dienst des Priesters und Bischofs für die Kirche gefunden haben. Rückblick auf den Weg zu diesem Dienst und paradigmatischer Vollzug der Gegenwart (der zugleich ein synthetischer Vorblick ist) ist das Motiv der gesamten Confessiones. Das XI. Buch beginnt mit einem Hinweis auf die Gegenwart des bischöflichen Amtes, auf das – den Rückblick abschließend – schon am Ende des X. Buches (43,70) angespielt worden war. Die Scharnierfunktion, die das X. Buch im ganzen hat, dehnt sich also auf den Beginn des XI. Buches, ja in gewisser Weise auf dessen Gesamt-Thematik aus. Denn die Confessiones sind ein Gespräch des Autors mit dem Ewigen und Unwandelbaren[6], im Rückblick auf seine Wandlungen und Irrungen. Das Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit ausdrücklich zu thematisieren, bietet sich am Übergang vom Rückblick auf die Gegenwart, von der Arbeit persönlicher Erinnerung zur Universalität des eschatologischen Vorblicks, an. Es ist wohl auch kein Zufall, daß im XI. Buch, anders als sonst in den Confessiones, das Gespräch mit dem Schöpfer und Erlöser durchsetzt wird durch einen Dialog der Seele mit sich selbst.

2. *Die Funktion der Zeitanalyse*

Die eigentliche Zeitanalyse erstreckt sich von 14,17 bis 28,38 bzw. 31,41. Schon vorher war von Zeit die Rede: Von der Zeitlosigkeit des göttlichen Hörens (auf die ausgebreiteten Bekenntnisse des Heiligen) und Sprechens (im Wort der Schöpfung), aber auch ganz schlicht von der knappen Zeit, die dem vielbeschäftigten Bischof nun noch für Meditation und Schriftstellerei zur Verfügung steht[7]. Steidles These, daß die einzelnen Bücher der Confessiones eine Zweiteilung aufweisen, scheint sich auch am XI. Buch zu bestätigen, so daß die Zeitanalyse die zweite Hälfte des XI. Buches einnähme. Sie ist recht deutlich eingerahmt durch die Bemerkung 14,17 am Anfang (die ihrerseits ein Abschluß der vorhergehenden Erörterungen ist) und die Bemerkung in 30,40, die sich beide auf die Sinnlosigkeit eines zeitlichen „vor" der Schöpfung beziehen. Freilich: genau genommen ist diese Sinnlosigkeit schon durch die Argumentation gezeigt, die der eigentlichen Zeitanalyse vorausgeht. Was ist also die Funktion dieser letzteren?

Man kann zunächst wohl antworten: es ist eine weitere Bestätigung. Denn: wenn es ohne geschaffene Seele keine Zeiterstreckungen[8] geben kann, dann ist es noch deutlicher als vorher, daß die Zeit in den Bereich des Geschaffenen gehört. Denn vorher[9]

---

[6] Die sachliche Voraussetzung für die literarische Form des Gesprächs ist, daß der Ewige *spricht* und die Voraussetzung dafür wiederum ist der in der Schöpfung gesetzte substantielle Unterschied zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, d. h., daß das Zeitliche eine Subsistenz dem Ewigen gegenüber hat und nicht nur dessen degradierte Form ist. In diesem Sinn konnte Rudolf Berlinger von „Augustins dialogischer Metaphysik" sprechen (in seinem gleichnamigen Buch, Frankfurt a. M. 1962).

[7] 2,2: Caro mihi valent stillae temporum: ein schönes poetisches Bild, das vermutlich darauf hinweist, daß Augustin nachts – also ohne die Sonne als Zeitanzeiger – schreibt und dabei immer wieder auf seine Wasseruhr (Klepshydra) schaut.

[8] „Zeit" ist für Augustinus immer je eine Zeit, eine bestimmte Dauer. Deshalb kommt „tempus" sehr häufig im Plural vor (im XI. Buch insgesamt 49 Mal). Und auch wenn „tempus" im Singular verwendet wird (insgesamt 100 Mal), ist meistens an eine bestimmte Dauer gedacht, die zu anderen bestimmten Dauern (vergleichend, addierend usw.) in Beziehung gesetzt wird. Typisch ist z. B. die Stelle 22,28: Dicimus tempus et tempus, tempora et tempora. Relativ selten findet sich (und hier bes. in den Kapiteln 23 und 24) ein mehr formaler Gebrauch von „tempus" (oder auch „tempora"), im Sinne dessen, was „Zeit" überhaupt ausmacht. Wenn Augustin nach der Einheit der Zeit fragt, meint er immer die Einheit der Zei*ten*, nämlich der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Was die Einheit der Vergangen*heit* (nicht der vergangenen Dauern), der Zukünftigkeit (nicht der zukünftigen Dauern) und der Gegenwart (nicht der gegenwärtigen Dauer) ausmache, fragt er kaum. Zur Frage, inwieweit Augustin vergangene (usw.) Ereignisse und vergangene Zeiten identifiziere s. Anm. 21!

[9] 13,15: Si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram: selbst dann bleibt Gott der operator omnium temporum, weil ihr Sein vergänglich ist und deshalb des Schöpfers bedarf.

war mit der Möglichkeit gerechnet worden, es könne auch unabhängig vom Himmel und Erde Zeit geben; auch dann könnte sie zwar, angesichts ihres vergänglichen „Seins", nur in Abhängigkeit vom Schöpfer existieren. Aber der Nachweis, ohne die geschaffene Seele könnte Zeit gar nicht sein, verweist deren Realität natürlich noch deutlicher in den Bereich des Nicht-Göttlichen.

Diese Antwort genügt aber nicht. Offenkundig verfolgt Augustin in seiner Frage nach dem Sein der Zeit nicht nur apologetische Interessen (wenn es erlaubt sein soll, solche in der Abweisung der Idee einer Zeit vor der Schöpfung und damit im Schöpfer selbst zu vermuten). Ungeachtet der erwähnten deutlichen Rahmung durch das theologische Problem interessiert sich Augustin für das Problem der Zeit offenbar auch um seiner selbst willen. Letztes Ziel der Entfaltung ist wohl die Verknüpfung der zeitlichen Erstreckung überhaupt mit der eschatologischen Orientierung, vermittelt durch einen (modern gesprochen) „existenzialen" Zeitbegriff.

3. Die Gliederung der Zeitabhandlung XI, 14–31

Daß die Abhandlung thematisch eine gewisse Geschlossenheit aufweist, ist nicht kontrovers. Daß in der inclusio durch das in 14,17 und 30,40 wiederkehrende Motiv von der Unzeitlichkeit der Ewigkeit für diese Geschlossenheit auch ein literarisches Indiz vorliegt, haben wir schon gesagt[10]. Wie aber ist das dergestalt nach außen umgrenzte Stück nach innen gegliedert? Es sei hier eine Artikulation vorgeschlagen, deren Begründung sowohl im gedanklichen Fortschritt wie in der literarischen Struktur liegt!

Der ganze Text ist ein Gespräch: ein Gespräch des zeit-unterworfenen Wesens Augustinus mit dem ewigen Gott. In dieses Gespräch ist freilich noch ein zweiter Dialog hineingeflochten: der des Augustinus mit seiner Seele[11]. Als eine dritte Instanz des Gesprächs kann man das Bildungswissen ansehen; es tritt nicht nur in der Gestalt des homo doctus von 23,29 auf, sondern auch in der Form der allgemeinen Schulbildung[12]. Prägend bleibt freilich das Gespräch mit Gott. Wo es sich zur Ausdrücklichkeit eigener Gebete verdichtet, sind auch Artikulationsschwellen für den gedanklichen

---

[10] Man kann sich fragen, ob unser Stück nicht schon mit 28,38 endet. Denn das Folgende greift Motive auf, die im ersten Teil von XI behandelt worden sind (vgl. die – negative – Korrelation von 31,41 mit dem ersten Satz von 1,1!). Doch läßt Augustinus gerne das Neue (das in diesem Fall die Erinnerung an etwas Älteres ist) schon vor dem Ende des Vorherigen beginnen, so daß es nicht notwendig ist, die motivische Konsequenz des Canticum-Beispiels hinein in 31,41 und des extensio-Gedankens in den der distentio und intentio (in 29,39) hin auf das „stare" in 30,40 allein deswegen zu zerstören, weil hier die Frage nach dem Sein der Zeit schon gelöst ist.

[11] 15,19 (Videamus ergo, anima humana, utrum ... Datum enim tibi est sentire moras atque metiri. Quid respondebis mihi?) und zweimal in Kap. 27: 34 (Insiste, anime meus, et attende fortiter ... Attende, ubi albescit veritas) und 36 (In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere) ... Es handelt sich dabei – zusammen mit X,6,10 – um die einzigen Stellen in den gesamten Confessiones, an denen der Autor seine Seele anspricht. – Man ist versucht, dem Wechsel des Ausdrucks für die Seele (anima/animus) eine tiefere Bedeutung zu unterlegen, so daß anima, als befragte Instanz, die („weibliche") Seele wäre, die, an den Leib gebunden, an dessen Rhythmik Anteil hat, selbst aber nicht weiß, sondern nur fühlt, – und animus die („männlich" vorandrängende) fragende Instanz. Diese Deutung ist nicht ausgeschlossen, wird aber auch nicht durch den allgemeinen Sprachgebrauch des hl. Augustinus gestützt. Vgl. *O'Daly, Gerard:* Art. Anima, animus, in: Augustinus-Lexikon, hrsg. v. Cornelius Mayer. Vol. I, Fasc. 1/2, Basel/Stuttgart (Schwabe) 1986, 315ff.

[12] 17,22: Esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus ... In dieser Basisüberzeugung liegt eine ganz enge Synthese der Empfindung mit dem, was im Lernen der Sprache gelernt worden ist; im mehrfach wiederholten „tamen" verteidigt sie ihr Recht gegen die Forderungen der Spekulation: 14,17 (Fidenter tamen dico scire me), 15,18 (Et tamen dicimus), 16,21 (Et tamen ... sentimus). In 20,26 wird kurz erwogen, den Sprachgebrauch im Sinne größerer ontologischer Sachgemäßheit zu reformieren, die Idee dann aber doch fallengelassen.

Fortschritt erkennbar[13]. Stellen, an denen Augustinus sein Forschen unterbricht, um sich ausführlich mit der Bitte um Einsicht, mit dem Ausdruck seines Unwissens oder gar seiner Verzweiflung an den Schöpfer zu wenden, sind die folgenden: zunächst 13,16 und 29–31: diese erfüllen die Funktion einer Einrahmung des Ganzen; dann 22,28 und 25,32 als dramatische Situationen, in denen Augustinus praktisch an der Wand steht und nicht mehr weiter weiß; dazu kommt 19,25 als Bitte um das Verständnis des besonderen übernatürlichen Vermögens der Prophetie.

Diese literarische Gliederung paßt zur sachlichen. Augustinus kommt zur Erkenntnis der Wahrheit über die Zeit dadurch, daß sich ihm drei versuchsweise angesetzte Deutungshypothesen als Irrtümer erweisen. Der erste, relativ schnell als irrig erkannte Lösungsversuch (15,18–20) ist gekennzeichnet durch die These: Wenn wir Zeit messen, messen wir, wenn schon nicht vergangene oder zukünftige, so doch gegenwärtige Zeit. Die zweite Hypothese enthält die Annahme: Wenn wir Zeit messen, messen wir weder vergangene noch zukünftige noch auch gegenwärtige Zeit, sondern vorübergehende Zeit. Die Entfaltung und schließliche Widerlegung dieser Hypothese dauern sehr lange, nämlich von 16,21 (Praetereuntia metimur tempora) bis 27,34 (am Ende). Zwischendrin wird die Hypothese zweimal in Erinnerung gerufen[14], bis sie schließlich in 27,34 endgültig verworfen wird (Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur). Der Gang der Prüfung dieser zweiten Hypothese wird durch den Einschub einer dritten Hypothese unterbrochen: die Zeit sei nichts anderes als die Bewegung von Körpern selbst, entweder der Himmelskörper oder irgendeines irdischen Körpers. Diese Annahme ist nicht nur am weitesten von der These entfernt, die sich schließlich als richtig herausstellen wird. Sie ist auch die primitivste, sowohl in ihrer sachlichen Undifferenziertheit wie auch in der Heteronomie ihres Auftretens[15]. Man darf vielleicht sagen, daß Augustinus sie als eine These einführt, zu der er nur aus Verzweiflung greift, weil er auf seinem eigenen Weg nicht durchkommt. Das Erfolgserlebnis, daß er, kraft der in ihm wohnenden, wenngleich zunächst nur Negationen erlaubenden Wahrheit, die Unangemessenheit dieser objektivistischen Positionen durchschaut, hilft ihm, seine Verzweiflung zu überwinden. So ist es kein Zufall, daß die endgültige Lösung unmittelbar auf die Versuchung durch den extremsten Irrweg folgt. Die Lösung des Problems, welches Sein der Zeit eigen ist, ergibt sich ja langsam, wie nebenbei und nicht ohne Rückschläge aus den negativen Erfahrungen mit den nicht zutreffenden Hypothesen: In 20,26 (die drei Zeitmodi entsprechen drei Vermögen der anima) und in 26,33 (Ob Zeit nicht eine Ausdehnung der Seele selbst ist?) wird die Lösung anfänglich erblickt; in 27 und 28 (und darüber hinaus) wird sie voll entfaltet. So ergäbe sich schematisch folgende Gliederung[16]:

---

[13] Diese Gebete machen reichen Gebrauch von Psalmenzitaten. *G. M. Knauer* hat nachgewiesen, daß Augustinus es liebt, „an Schwerpunkten des Werkes (scil. der Confessiones] Zitate zu häufen, ‚Zitatnester' zu bilden, um ihre Bedeutung nachdrücklicher herauszuarbeiten" (op. cit. [Anm. 2], 138).

[14] 21,27: Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur ... 26,33: Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram.

[15] Sie wird nicht vom magister interior, d. h. aus der Belehrung durch die Wahrheit selbst entgegengenommen, sondern von einer bloß faktischen Autorität, die als von der Wahrheit belehrt (doctus) gilt.

[16] Eine etwas andere Gliederung bietet *Meijering* (vgl. Anmerkung 2!), 3–4. Er unterteilt Kap. 14–18 in zwei Teile: 1. „Vorläufige Beantwortung des gestellten Problems" (14–20); 2. „Nähere Ausarbeitung der gegebenen Antwort" (21–28). Die Dramatik und Aporetik des Textes kommen darin jedoch m. E. weniger zum Ausdruck.

negativ		*positiv*
	13: Gebet	
	(14: Problem)	
15: 1. Irrweg		
16–18: 2. Irrweg (a)		
	(19: Gebet)	
		20: in anima
	22: Gebet	
23–24: 3. Irrweg		
	25: Gebet	
		26: distentio animi?
27: 2. Irrweg (b)		
		27–28: Lösung
	29–30: Gebet	

II. Inwiefern ist die Zeit „in der Seele"?

„In te, anime meus, tempora metior", ruft Augustin auf dem Höhepunkt seines Erkenntnisweges aus (27,36). Was aber genau besagt diese Aussage? Oder was besagt der Satz, der mit ihr aufs engste zusammenhängt: „longum futurum longa expectatio futuri est" (28,37)? Wie ist das Verhältnis der Zeit zur Bewegung: „entsteht" die Zeit erst *in der Wahrnehmung* der Bewegung, oder gehört die Zeit so sehr in die Seele, daß man auch ohne den Bezug auf wahrgenommene Veränderungen von Zeit sprechen kann? Was heißt es, daß Bewegungen „in" der Zeit ablaufen und daß wir sie durch die Zeit (tempore) messen?

1. Zeit und Bewegung

Für Aristoteles (Physik IV,10–14) war die Zeit etwas an einer Bewegung, nämlich das, was an dieser hinsichtlich des „früher und später" quantifizierbar ist (219 b 2). Da Zeiten begrenzte Kontinuen innerhalb eines Kontinuums sind, Grenzen in einem Kontinuum aber nicht von Natur aus da sind, folgerte Aristoteles, daß es ohne eine Unterscheidungen setzende, zählende Instanz (nämlich die beobachtende Seele) keine Zeit gebe (223 a 16–17). Zeit war auf diese Weise deutlich vor ihrer Identifizierung mit der Bewegung selbst geschützt, aber doch als etwas an der Bewegung in engste Beziehung zu dieser gesetzt.

Augustinus scheint hier eine gegenteilige Intention zu vertreten. Er läßt der massiven Feststellung (24,31): „Non est ergo tempus corporis motus" – einer These, der Aristoteles zugestimmt hätte – anders als dieser nicht die einschränkende Behauptung folgen, daß die Zeit nichtsdestoweniger doch etwas *an* einer Bewegung sei. Sein an den Schöpfer gerichtetes Bekenntnis „Id ipsum tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora" scheint den Zeiten vielmehr ein eigenes Sein, vor dem der sich bewegenden Wesen, zuzugestehen. Doch gibt es auch Aussagen im gegenteiligen Sinn. Als solche bietet sich z. B. der Satz an: „Si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus etc" (14,17). Ob freilich dieses „nihil" sich auf ein Seiendes oder auf ein reales Ereignis oder doch bloß auf eine Zeit bezieht, wird aus dem Text nicht ganz klar. Deutlicher ist die Aussage: „Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura" (30,40); denn daß mit dieser creatura nur wiederum die Zeit selbst gemeint sei, ist nicht

wahrscheinlich. An welche creatura aber denkt Augustin hier? Aus dem Duktus des Textes heraus muß man wohl sagen: an die geschaffene Seele selbst, und – wie die Anspielung in 31,41 zeigt – an die Engel. Ein Text aus dem XII. Buch von De civitate Dei macht deutlicher, was Augustin meint. Er unterscheidet dort (Cap. 16,36–46) zwei Bedeutungen von „Zeit". Die eine, gewöhnliche Bedeutung ergibt sich daraus, daß als Beispiel für Zeiten Stunden, Tage, Monate und Jahre genommen werden; diese Art von Zeit wird vor allem an den Bewegungen der Himmelskörper abgelesen (– wenngleich andere körperliche Bewegungen als Uhren nicht ausgeschlossen sind). Die andere Bedeutung, die der ersten ermöglichend zugrundeliegt, meint mit Zeit das Worin von Bewegungen überhaupt, und insbesondere seelisch-geistiger Bewegungen. Wenn in De civitate Dei XII, 16,77–79 gesagt wird: „Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt," dann ist nicht oder nicht in erster Linie an die Bewegungen von Körpern gedacht, sondern an die Bewegtheit geistiger Geschöpfe. Hier könnten sich zwei Fragen anschließen. Die erste wäre die, ob die Zeit, die mit der – der Erschaffung des Himmels und der Erde vorausgehenden – Existenz der Engel mitgesetzt ist, irgendeinen Bezug auf die Himmelsbewegungen habe oder nicht. Die zweite Frage könnte so lauten: Hat die durch das Dasein der Engel konstituierte Zeit irgendeinen Bezug zu dem, was *wir* als „Zeit" empfinden und messen, – zu jener Zeit, „in" der sich die *uns* bekannten (inneren wie äußeren) Bewegungen abspielen? Beide Fragen, die für die innere Konsequenz des augustinischen Zeitdenkens nicht ganz ohne Gewicht sind, müssen jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes auf sich beruhen bleiben, weil unser Text aus den Confessiones keine hinreichende Grundlage zu ihrer Beantwortung bietet.

2. *Seelische und körperliche Bewegung*

Beschäftigen müssen wir uns hingegen mit der Frage, in welchem Verhältnis die innere Bewegtheit der Seele zu dem steht, was man – und auch Augustinus – gewöhnlich „Zeit" nennt: quantitativ faßbares Dauern. Die Frage ist, ob diese *nur* „in" der Seele oder gar nur „durch" die Seele „besteht", unter Ausschluß der wahrnehmbaren äußeren Veränderungen. Augustinus nimmt die Beispiele für solches Dauern nicht aus der großen Sphäre der kosmischen Bewegungen, ja nicht einmal aus dem erdnäheren Bereich der Maschinenbewegungen (Töpferscheiben, Wasseruhren), sondern aus der Sphäre der Musik und Rhetorik, also aus der flüchtigen Welt der Töne. Doch betont er auch, daß sich über all diese Bereiche hinweg dieselben Gesetze und folglich „communes notitias rerum parvarum atque magnarum" (23,29) erstrecken: es sind immer sinnlich-körperliche Vorgänge, um deren gegliederte Dauer es geht. Wenn die zeitliche Dauer eines solchen (Teil-)Vorganges gemessen wird, tut das die Seele nie unmittelbar durch sich selbst, sondern immer im Hinblick auf eine vergleichbare Dauer eines anderen, objektiv gegebenen Vorgangs. Die Wahrnehmung und Bestimmung einer Dauer („einer Zeit"), sei sie nun numerisch exakt oder nur ungefähr schätzend, ist immer ein Vergleichen, (wobei diesem Vergleich keine absolute Zeiteinheit zugrundegelegt werden kann[17]): „... quia et quantum cum dicimus *conlatione* dicimus, velut: ‚tantum hoc, quantum illud' aut: ‚duplum hoc ad illud'."[18] Man darf also wohl sagen, daß Augustinus einen relationalen Zeitbegriff hat, insofern „Zeit" für ihn soviel heißt wie „je eine Zeit"; „tempus" ist in seinem Sprachgebrauch primär nicht singulare tantum, sondern der Singular von „tempora"[19]. Wenn aber der Zeitbegriff relational ist, so ist er auch

[17] 26,33: Sed neque ita conprehenditur certa mensura temporis.

[18] 24,31. Vergleiche auch 21,27 (gegen Ende), 23,30 (am Anfang), 26,33 (am Ende).

[19] Dies gilt auch dann, wenn der Maßstab der Vergleichung nicht Vorgänge sind, die durch die äußeren Sinne wahrnehmbar sind, sondern wenn es Vorgänge sind, die sich – klar oder konfus – im inneren Sinn mitteilen, etwa im Rhythmusgefühl. Dieses Gefühl für bestimmte Verhältnisse von Zeiten ist in einem ganz anderen Sinn etwas „Seelisches" wie jene Präsenz von Vergangenem, Zukünftigen und Gegenwärtigem, durch die wir überhaupt erst den Begriff der Zeit haben.

objektiv. Bis jetzt spricht nichts dafür, Augustin eine psychologistische Zeittheorie zu unterstellen, nach der die Zeit ein Produkt der Seele wäre, das diese in die reale Welt projiziere.

Und doch erhebt sich der Argwohn von neuen: Was heißt der Satz (28,37): „Longum futurum longa expectatio futuri est,... longum praeteritum longa memoria praeteriti est"? Liegt in diesem Satz, der die (in 15,18–20,26 entfalteten) Aporien über das Sein des Vergangenen und Zukünftigen einer Lösung zuführen soll, nicht eine psychologistische Umdeutung objektiver Zeitverhältnisse vor, d. h. eine Reduktion der Zeit wahrgenommener Veränderungen auf die „innere" Zeit der Wahrnehmungsvorgänge? Was heißt das „est" in der zitierten Behauptung? Meint es quantitative Gleichheit oder formale Identität? Je nach der Interpretation können sich in beiden Fällen Ungereimtheiten ergeben.

Im ersten Fall würde die Behauptung lauten: longitudo futuri est longitudo expectationis; eine zukünftige Zeit dauert ebenso lang wie die auf sie bezogene Erwartungshaltung anhält. Der Universalitätsanspruch, mit dem diese Behauptung formuliert ist, macht Schwierigkeiten. Die eine Schwierigkeit besteht darin, daß es durchaus möglich ist, daß der hinreichend definierten Zeiterstreckung zwischen dem 1. Januar und dem 6. Juli des Jahres 120 000 keinerlei (menschliche) Erwartung mehr zu entsprechen vermag. Es wird also klar, daß Augustinus bei einem futurum immer nur an jene zeitliche Distanz denkt, die ein noch nicht eingetretenes Ereignis vom *Jetzt, Heute* usw. trennt, – nicht an die Erstreckung zwischen morgen und übermorgen. Das andere Problem ergibt sich daraus, daß es (z. B.) ab jetzt bis zum nächsten Geburtstag der englischen Königin noch drei Monate dauert, ganz gleich, ob ich diesem Tag pausenlos entgegenfiebere oder ob ich (wozu schon der Schlaf zwingt) ihn insgesamt nur eine viel kürzere Zeit lang erwarte oder ob ich überhaupt nicht auf ihn harre. Es wird also klar, daß „longa expectatio" nicht als die Dauer der seelischen Konzentrationshaltung auf das künftige Ereignis verstanden werden darf; denn sonst ergäbe sich möglicherweise eine (durch die zitierte Gleichung ja gerade ausgeschlossene) Ungleichheit der beiden Zeiten, – ganz abgesehen davon, daß die Länge der expectatio ihre Bestimmung von der Länge des Ausstandes des zukünftigen Ereignisses her erfährt und nicht umgekehrt. Die expectatio ist also hier nicht als seelisches Vorkommnis gemeint, sondern als intentionaler Bezug. Ihre „Länge" ist nicht die Dauer einer Aufmerksamkeit, sondern die Dauer, während derer eine Antizipation unerfüllt bleibt.

In diesem Sinne ist auch das zweite Problem zu lösen, das sich aus einer allzu wörtlichen Deutung der formalen Seite der fraglichen Behauptung ergibt: Futurum est expectatio. Dieser Satz beruht, wenn man ihn eng versteht, auf einem Kategorienfehler: Er identifiziert zwei Phänomene, die grundverschiedenen Seinsbereichen angehören; ist doch eine Zeitdimension etwas ganz anderes als eine Einstellung oder Handlung! Man kann freilich dieses „est" auch anders deuten. Falls wir uns bewußt sind, daß expectatio und expectatum – im Sinne dialektischer Identität – „dasselbe"[20] sind, dürfen wir die „Identifikation" von expectatio und futurum (und entsprechend von memoria und praeteritum) vielleicht so verstehen: Futurum est expectatum.

So bleibt bestehen: Wenn – sei es formell, sei es quantitativ – die Dauer einer zukünftigen Zeit (bzw. eines zukünftigen Vorgangs[21]) auf die Dauer der Erwartung ihres Ablaufs reduziert wird, dann wird die Objektivität der Zeit der Vorgänge mit der subjektiven Zeitempfindung verwechselt. (Und was wir hier im Hinblick auf das Zukünftige durchgespielt haben, gilt natürlich ebenso für das Vergangene.) Man ist aber nicht gezwungen, dem hl. Augustinus eine solche psychologistische These zuzuschreiben. Zeit – das ist seine These – besteht zwar nicht ohne die Seele und insofern nur „in" ihr, nicht aber überhaupt erst „durch" die Aktivität der Seele. Denn deren „konstitu-

---

[20] Vgl. Aristoteles, De Anima III, 2 425 b 26 ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτή ἐστιν und III,7 431 a 1 τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

[21] Augustinus unterscheidet nicht scharf die Dauer eines Vorgangs von diesem selbst, wenn er von tempora handelt. Das Problem ist, wie ein Vorgang überhaupt *sein* kann, so, daß sein Sich-erstrecken (Dauern) wahrgenommen und in seinem Ausmaß (seiner Dauer), im Vergleich zu anderen Dauern, gemessen werden kann.

tive" Funktion für die Zeit hat Zeitverhältnisse zur Voraussetzung, die in irgendeiner Weise schon objektiv bestehen, was Augustinus so ausdrückt, daß die Zeiten von Gott geschaffen sind. Freilich bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß Augustinus in seinen Beispielen von der *unmittelbar erlebten* Zukunft und Vergangenheit ausgeht und so gezeigt werden müßte, wie der Überschuß der „objektiven" Zeit über die Reichweite der je individuellen Erinnerung und Antizipation doch in dieser als ihrem Boden wurzelt[22]. Dieser Frage kann hier jedoch nicht nachgegangen werden. Statt dessen soll eine Frage aufgeworfen werden, die in die umgekehrte Richtung geht, nämlich: wie sind die beiden Extensions-Formen der Seele – die distentio in die Zeit(en) und die intentio „in idipsum" – ineinander verschlungen?

3. Zeitliches Erstrecktsein und Nicht-Identität der Seele

Als erstes sind zwei Schichten des Zeitbewußtseins zu unterscheiden: das quantifizierende Zeitbewußtsein und das transitiv-dimensionale Zeitbewußtsein. Augustinus deutet diese Unterscheidung durch den Übergang von 27 zu 28 an. Während das Problem von 27 das quantitative Bestimmen des jeweiligen Dauerns (z. B. eines Tones oder seines privativen Modus, der Stille) ist, ist das Problem von 28 das des Vergehens. Das letztere der beiden Probleme ist das grundlegendere.

Soll die Länge von Dauern festgestellt werden, ist das nur unter der Mindestbedingung möglich, daß die entsprechende Dauer abgeschlossen ist (wenn man einmal davon absieht, daß auch für eine andere, die zum Vergleichsmaßstab dient, dieselbe Forderung erhoben werden muß). Dauer kommt also nicht als aktuelle, sondern nur als aufgehobene für eine Messung in Frage. Das Ergebnis der Messung enthält nichts mehr vom realen Dauern; es ist eine Verhältnisbestimmung, etwas Zahlhaftes (z. B. „viel kürzer" oder „doppelt so lang" wie das andere). Der Rhythmus eines Gedichts läßt sich arithmetisch darstellen. Die arithmetische Verhältnisbestimmung macht freilich vom Begriff der Dauer noch Gebrauch, aber nur im Modus einer Verweisung auf etwas, wovon sie selbst abstrahiert. Der Bezug des Begriffs auf die Empfindung wird ausgeblendet. Das heißt, daß der quantitative Vergleich von Dauern, deren Repräsentationen in der memoria zu Hause sind, das Wesentliche unter den Tisch fallen läßt, nämlich das aktuelle (gegenwärtige) Dauern, – mit diesem aber unweigerlich die Dimension der Zukunft und damit auch die der echten Vergangenheit; daß ein Ereignis (länger als ein anderes) gedauert *habe* oder *daure* oder dauern *werde*, läßt die Quote des „um wieviel (länger als das andere)" gänzlich unberührt. Deswegen spielt es für eine solche quantitative Bestimmung auch keine Rolle, ob die zu vergleichenden Ereignisse im Bezug auf das Jetzt vergangen sind oder nicht; nötig und hinreichend ist, daß sie von bestimmter Dauer sind. Gewiß ist dabei vorausgesetzt, daß mindestens eines von den zu vergleichenden – selbst oder der Art nach – wirklich vergangen ist; dann aber kann ein Begriff des zeitlichen Quantum gebildet werden, der in einer memoria zu Hause ist, die sich von der memoria des Vergangenen löst, so daß auch zukünftige bestimmte Zeiten vorgestellt werden können.

Was aber eigentlich das Dauern selbst (und das heißt zugleich: das Vergehen[23]) seiner Realität nach sei, läßt sich nur von der aktualen Gegenwart des Dauerns her klären. Deshalb geht Augustinus von den Dauern (tempora), die, weil abgeschlossen, ganz in

---

[22] Historisch gesehen, ist dieses Problem wohl ein Folgeproblem der Tatsache, daß bei Augustinus die Einzelseele die Funktion der platonisch-plotinischen Weltseele für die „Konstitution" der Zeit übernehmen muß und doch nicht ganz kann. Vgl. *Duchrow, Ulrich:* Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in: ZThK 63 (1966) 267–288. – Zum Verhältnis von Augustin zu Plotin immer noch: *Guitton, Jean:* Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris (Vrin) ³1959; außerdem: *Teske, Roland J.:* The world-soul and time in St. Augustine, in: Augustinian Studies (Villanova) 14 (1983) 75–92; idem: Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine, in: NScholl 58 (1984) 220–235.

[23] 28,37: Perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit.

der (zweifachen) memoria sind (27,35–36 Anfang) über zu jenem Dauern, das eine Erstreckung in das Zukünftige und Vergangene ist (27,36 Ende und 28,37–38).

Die Art und Weise, wie er das Interesse von den Zeiten zu ihrer Zeitlichkeit selbst verlagert, soll zugleich das Zeitbewußtsein mehr und mehr von der Bindung an das Äußere, das uns affiziert, lösen und in die Seele selbst verlegen. Der erste Schritt ist das Messen gegenwärtiger Pausen (d.h. Schweige-Zeiten, Nicht-Klänge) an vergangenen Klängen; es ist nur möglich, wenn wir „cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret" (27,36 Abs. 2). Im zweiten Schritt werden sowohl Pausen wie Klänge, ohne daß auch nur eines von beiden „echt", d.h. in sinnlicher Weise, zum Klingen oder Schweigen kommen müßte, in der Geist-Verschwiegenheit unserer Phantasie (cogitatio) zu einem harmonischen Ganzen komponiert. Weder ändern sich dabei die quantitativen Zeit-Proportionen noch verschwindet das Verlaufen der Zeit selbst, obwohl jede affectio von außen wegfällt. So tritt das Zeitgefühl „rein" heraus: Kraft seiner kann ein Gedicht auch ohne Stimme entstehen, sei es im Modus der sich selbst genügenden Gegenwart einer innerseelischen Rezitation, sei es im Vorgriff auf eine eben jetzt beginnende sinnliche Vergegenwärtigung, indem eine als vergangen vorgestellte Gegenwart so in die Zukunft geworfen wird, daß sie aus dieser kommen kann.

Freilich: das bloß innere Hersagen eines Gedichts für mich selbst ist nur eine Schwundform seiner vollen, stimmlichen Rezitation für andere, die zuhören. Ebenso bleibt der innere Anlauf zu solchem Vortrag, der schon das Ganze des Verlaufs in Länge und Rhythmus vorweggenommen haben muß, um recht anfangen zu können, auf eben jenes Ablaufenlassen im Medium der wirklichen Zeit angewiesen, die man nicht, wie im denkenden Probe-Vorlauf, nach Belieben beschleunigen oder verlangsamen kann, solange bloß die relativen Proportionen der Teile des Gedichts erhalten bleiben. Denn die quaedam distentio (23,30 Ende), die die Zeit ist, bedeutet für die zeit-empfindende Seele eine distentio ihrer Lebendigkeit[24]. Das Erstrecktsein der Seele, das im Vorgreifen und Behalten und im Hingerissensein vom Empfundenen liegt, hat einen existenziellen Unterton, den man mithören muß. Die Seele steht dem Zeitlichen ursprünglich nicht gegenüber; sie ist vielmehr erfaßt von dem, was sie affiziert und fasziniert und wird so in dessen eigenes Auseinander hineingerissen. So kann Augustinus im Hinblick auf diese distentio von sich sagen: „dissilui" und „tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae". Der Schmerz dieser Zerrissenheit wird dadurch gesteigert, daß die Fähigkeit, der sinnlichen Ausagierung einer zeitlichen Handlung eine innere Vorübung vorauszuschicken, in der wir mit uns allein und allem Anfang voraus sind, uns dann im Stich läßt, wenn es nicht mehr um eine kurz dauernde Gedicht-Rezitation, sondern um das Ganze unserer Lebens-Aufführung geht, dessen gegliederte „Ordnung" wir nicht kennen (29,39). Denn das Lebens-Lied hat schon angefangen, lange bevor wir bewußt mit in es einstimmen konnten. Und seine Dauer liegt nicht daran, wie lang wir es planen.

Im Vorgreifen (expectatio) und im Behalten (memoria) liegt zwar eine gewisse Herrschaft der Seele über das Fließen der Zeit; denn nur dadurch kommt es zu dem, was wir als die stehende Gegenwart von Zeitgestalten[25] und so von meßbaren Dauern kennen. Im Zeitmessen beweist sich also die überzeitliche Natur der Seele. Doch kann die Seele in ihrer Überzeitlichkeit kein Refugium vor ihrer Zeitlichkeit finden; ihre Überzeitlichkeit verschärft vielmehr in gewisser Weise die Zeitlichkeit. Durch die Verknüpfung beider kommt es erst zu jenem unruhigen Getriebensein, aus dem heraus sich Augustinus nach Ruhe und Stand sehnt[26]. Wir dominieren ja die Zeit nicht wie von oben her, son-

[24] Distenditur vita huius actionis meae in memoriam ... et in expectationem (28,38); Ecce distentio vita mea (29,39). – Vgl. Plotin, Enneade III,7 11,41: διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε ... – Von den elf Stellen in den Confessiones, an denen das Wort distendere oder distentio vorkommt, fallen acht zwischen XI,23 und XI,31; (die übrigen sind VIII,10,24, XII,11,12 und XII,15,22). Überhaupt häuft sich der Gebrauch des Wortes tendere und seiner Abwandlungen (intentio, attentio, intendere, attendere) in Buch XI in unübersehbarer Weise.

[25] Praesens de praeteritis, praesens de praesentibus [!], praesens de futuris; 20,26.

[26] XI,30,40: Et stabo ... in te. – I,1,1: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

dern von innen, als Wesen, die an sie verschenkt sind. Dennoch bleibt eine gewisse Priorität des Unzeitlichen gegenüber dem Zeitlichen in der Seele bestehen; dieses gehört letzten Endes in die Außendimension, jenes in das Innere der Seele, – wobei dieses „Innere" nicht mit der Sphäre des inneren Sinnes identifiziert werden darf, sondern von dem „intimum" her verstanden werden muß, in dem Der wohnt, der „interior intimo meo" (III, 6, 11) ist.

In der Seele finden sich also zwei Weisen des Erstrecktseins, zwei Modi der Nicht-Identität: Auf der einen Seite sind wir eingeflochten in den Strom der Zeit; auf der anderen vollzieht sich unser Leben zwischen einem Anfang, der uns entzogen ist (der schöpferischen Setzung unseres Seins), und einem Ende, das uns entzogen ist (der Vollendung unserer Identität). Dabei ist zu beachten, daß weder dieser Anfang noch dieses Ende Ereignisse *in* der Zeit sind. Das Erstrecktsein in die Zeit läßt sich zwar nicht aus dem Faktum ableiten, daß die Seele in einem Zustand existiert, den man als „nicht in der Heimat" oder „von ihrer Identität entfremdet" bezeichnen kann. Aber ohne diese Nicht-Identität wäre auch das Stehen in einer vergehenden Gegenwart nicht möglich; und dieses erhält seine Sinndeutung von der Antizipation einer Identität her, die jenseits der Vergänglichkeit liegt. Deshalb kann Augustinus seine Lebenswelt als „regio dissimilitudinis" (VII, 10, 17) empfinden, und deshalb geht seiner Seele wesenhaftes Sehnen auf die Selbstidentität, die sie nur dadurch finden kann, daß sie „aufgenommen"[27] wird in den Einen. Dann kommen die beiden Dimensionen des Fließens und des Bleibens, deren Zueinander die Zeit ausmachte, in ein anderes Verhältnis zueinander: „... donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua" (29, 39–30, 40). Die „Flüssigkeit" der Seele ist nun nicht mehr, als Konsequenz ihrer undurchsichtigen und unbeherrschbaren Zeitlichkeit, der Gegenpart zu ihrer (recht eingeschränkten) „Ständigkeit"; vielmehr ist sie nun, als Konsequenz ihres Eingehens in die lautere Agilität des göttlichen Feuers, gerade der Grund wahrer Ständigkeit. Der Gegensatz zwischen der Ständigkeit und dem Fließen, der das Zeiterleben durchzieht, ist aufgehoben durch die Aufnahme der Seele in das fließende Licht der Gottheit.

[27] Me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos: 29, 39.

ThPh 63 (1988) 579–585

Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz?

Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui'*

Von Klaus Kremer

Vorbemerkung: Bereits in meinem ersten Aufsatz zu Inhalt und Problematik des Prinzips ‚Bonum est diffusivum sui' von 1965[1] als auch in der wesentlich umgearbeiteten und stark erweiterten Fassung des gleichen Aufsatzes von 1987[2] hatte ich angekündigt, Näheres zur Herkunft der Formel, in welche das genannte Prinzip gekleidet ist, sagen zu wollen. Dieses Versprechen möchte ich hiermit einlösen, soweit meine bisherigen Recherchen zu einem Ergebnis geführt haben. Dabei sind zwei Fragenkreise zu unterscheiden: 1) Wer hat die lateinische Formel des ‚Bonum est diffusivum sui' geschaffen? 2) Gibt es ein in griechischer Sprache gefaßtes Äquivalent dieser Formel oder wenigstens eine Formulierung, die der lateinischen Formel sehr nahekommt?

Ich beginne mit dem wichtigen *zweiten* Fragenkreis: Griechisches Äquivalent zur lateinischen Formel?

I. Zu Dionysius Pseudo-Areopagita (Anfang 6. Jh.)

Bekanntlich berufen sich die mittelalterlichen Denker, allen voran etwa Thomas von Aquin und Meister Eckhart[3], für das genannte Prinzip auf Dionysius, den Pseudo-Areopagiten. Nun bringt dieser zwar häufig das Motiv, daß es zur Natur des Guten gehöre, sich mitzuteilen[4], aber das griechische Äquivalent zur lateinischen Formulierung fehlt. Es fällt ferner bei Dionysius auf, daß das dem lateinischen diffundere entsprechende griechische χεῖν bzw. ἐκ- oder προ- oder διαχεῖν fehlt. Auch das von Plotin in diesem Sachzusammenhang verwendete ὑπερερρύη[5] oder εἰσρέουσαν bzw. εἰσχυθεῖσαν[6] gebraucht Dionysius in den einschlägigen Passagen nicht. Statt dessen bringt er das in dem Prinzip enthaltene Philosophoumenon bzw. Theologoumenon mit folgenden Verben zum Ausdruck: διατείνει τὴν ἀγαθότητα – ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας (DN: PG 3,693 B); διατεῖνον ebd. 977 B; ἀλλὰ καὶ φωτίζει (scl. ἡ ἀγαθότης) τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ (ebd. 697 C); τἀγαθόν ... ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἐστίν, ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα (ebd. 700 A); καὶ πῶς ὁ ἀγαθὸς παραγαγεῖν ἐβουλήθη (ebd. 716 A); παράγειν ebd. 716 BC u. CH: PG 3,177 C; Ποιητικόν (DN 717 C); ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης ... ἐκτείνεται (ebd. 717 D); ὑπὸ τῶν ὄντων ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας (ebd. 956 B); das

---

* Zusätzliche Abkürzungen:
CH = De coelesti hierarchia; DN = De divinis nominibus; EH = De ecclesiastica hierarchia; H-S[1] = Editio maior der Plotinausgabe von Henry-Schwyer (1951–1973); Patrologie[8] = B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie ([8]1978).

[1] Das „Warum" der Schöpfung: „quia bonus" vel/et „quia voluit"? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui", in: Parusia. Festgabe f. J. Hirschberger, hg. v. *K. Flasch* (Frankfurt/M. 1965) 241–264.

[2] Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. v. *W. Haase* u. *H. Temporini*, Teil II, Bd. 36,2 (Berlin 1987) 994–1032.

[3] Für Thomas vgl. z. B. S. th. I 5,4 arg. 2, ad 2um; 27,5 arg. 2; 73,3 arg. 2; 1 II 1,4 arg. 1; 2 II 117,6 arg. 2; C. G. I 37 § Amplius; III 24 § Ex quo; für Meister Eckhart z. B. in Sap. Nr. 229; LW II 564,2; Sermo XLIX 3, Nr. 511; LW IV 426,8.

[4] Die wichtigsten Stellen sind: DN: PG 3, 693 B; 697 A–D; 700 A; 716 BC; 720 A–D; 893 D; 956 B; 972 A; 977 B; CH: PG 3, 177 CD; EH: PG 3, 417 C. Vgl. auch meinen in Anm. 2 genannten Aufsatz, bes. 1022 f.

[5] V 2,1,8; V 1,6,7: ἐξερρύη.

[6] V 1,2,18 u. 19.

ὑπερβλύζουσαν ebd. 972 A, 977 B u. CH 177 C: ἐκβλυζομένης; ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιδιδοῦσα (DN 972 A); ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν (CH 177 C); ἡ τοῦ θεοῦ ἀγαθότης ... τὰς τοῦ οἰκείου φωτὸς ἀκτῖνας ἀφθόνως ἐξαπλοῖ (EH: PG 3, 417 C). Das ersichtlicherweise mehrmals von Dionysius verwendete ὑπερβλύζειν kommt bei Plotin überhaupt nicht vor[7].

Daß das griechische Äquivalent zu ‚Bonum est diffusivum sui', wenn es ein solches überhaupt gab, sich weder bei Proklos, von dem Dionysius wesentlich abhängt, noch bei Plotin belegen läßt, habe ich in den beiden Fassungen meines Aufsatzes gezeigt. Zentral ist allerdings bei beiden Denkern der *Gedanke* vom sich verströmenden bzw. ausgießenden Guten.

II. Georgios Pachymeres und Maximus Confessor

1) Der Kommentar des Pachymeres (1242–1310)[8]

In seiner Paraphrase zu des Areopagiten Schrift ‚CH', und zwar zu Kapitel IV, § 1[9], vermerkt Pachymeres, der bekannte byzantinische Philosoph und Geschichtsschreiber, daß Gregor der Theologe (= v. Nazianz) erkläre, „es sei notwendig, daß das Gute sich verströme" (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν)[10]. Der zu paraphrasierende Text des Dionysius hat zum Inhalt: Aufgrund ihrer Güte hat die überseiende Gottheit die Wesenheiten der Seienden subsistent gemacht und ins Sein geführt. Dies sei ein Proprium (ἴδιον) der Ursache von allem und der über alles erhabenen Güte (ἀγαθότητος), das Seiende in die Gemeinschaft mit ihr zu rufen[11]. Pachymeres seinerseits verdeutlicht dies so: Gott hat alles aufgrund von Güte, nicht Bedürftigkeit (οὐ χρείᾳ) geschaffen. Das sei das Proprium der Güte, des Gottes und der Allursache, alles zur Teilhabe an ihr zu rufen, analog gemäß der Kapazität eines jeden[12]. Im Text des Dionysius heißt es dann wörtlich: „Alles Seiende hat an der Vorsehung teil, welche aus der überseienden und allursächlichen Gottheit herausquillt (ἐκβλυζομένης). Denn das Seiende wäre nicht, wenn es nicht an dem Wesen und Ursprung der Dinge teilnähme"[13]. Diese Passage interpretiert Pachymeres mit folgenden Worten: „Alles Seiende hat daher an der göttlichen Vorsehung teil, die aus der überseienden Gottheit sich ergießt (ἐκχεομένης). Von daher war es notwendig, sagt auch Gregor der Theologe, daß das Gute sich ausgoß (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν), so daß das malum keine Subsistenz hat und ein Nichtseiendes ist"[14]. Die von B. Corderius († 1650) stammende lateinische Übersetzung lautet: Hinc enim, inquit Gregorius Theologus, bonum diffundi oportebat: quoniam malum neque subsistentiam habet, neque exsistentiam[15].

In seinem Kommentar zu Kap. IV, § 20 von ‚DN' (PG 3, 717 D–720 A) erwähnt Pachymeres, im Unterschied zu Dionysius, im Kontext des Guten erneut Gregor den Theologen[16]. Kapitel XII, § 4 derselben Schrift kommentierend[17] und das dortige dionysische ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν aufgreifend, schreibt er: „Und wie aus einem überfließenden Mischkrug (ἐκ κρατῆρος ὑπερβλύζοντος) die näher stehenden Gefäße zuerst erfüllt werden, und wie sie dann, selber überfließend, in andere Gefäße sich ergießen

---

[7] Vgl. Lexicon Plotinianum v. *J. H. Sleeman* (†) u. *G. Pollet* (Leiden 1980).

[8] Vgl. zu ihm LThK², VII, 1332 u. *K. Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), in: HAW Bd. 9, 1. Abtlg. (1891) 288–291.

[9] PG 3, 177 C.

[10] Ebd. 188 C.

[11] Ebd. 177 C.

[12] Ebd. 188 BC.

[13] Ebd. 177 CD.

[14] Ebd. 188 C.

[15] Ebd. 187 C.

[16] Ebd. 788 A.

[17] Ebd. 972 A.

(καὶ αὐτὰ ὑπερβλύζοντα διαχεῖται εἰς ἕτερα σκεύη), und gemäß der Vielheit und der Unterschiede der aufnehmenden (Gefäße) das Ausgegossene (τὰ ἐκχεόμενα) geteilt und vervielfältigt wird, so ..."[18]. Abgesehen von dem in der Interpretation des Pachymeres viermal auftauchenden (ἐκ-,δια-)χέω wird sich das Beispiel von dem überfließenden Mischkrug noch als bedeutsam herausstellen.

2) Maximus Confessor (um 580–662)[19]

Instruktiv für unseren Zusammenhang ist auch der kurze Kommentar des Maximus Confessor zu Dionysius' Schrift ‚DN', und zwar ebenfalls zu Kap. XII, § 4 (PG 3, 972 AB). Auf die von Dionysius dort behandelten abgestuften Ordnungen eingehend erläutert Maximus: „Und deswegen partizipieren die niedrigeren Ordnungen durch die höheren und Gott näheren an den Gaben Gottes, wie aus einem überfließenden und überquellenden Mischkrug (ὥσπερ ἐκ κρατῆρος ὑπερβλύζοντος καὶ πηγάζοντος) die näher stehenden Gefäße zuerst erfüllt werden; ... dann, indem auch sie überfließen, ergießen sie sich (διαχεῖται) in die anderen bereitgestellten Gefäße; und entsprechend der Vielheit der aufnehmenden Gefäße sowie entsprechend dem Unterschied von großen und kleinen wird das aus dem Mischkrug Überfließende (τὸ ἐκ τοῦ κρατῆρος ἀναβλυζον) gewissermaßen hingespritzt (οἷον διαῤῥαντίζεται), wobei die ersten Gefäße das zuerst aus dem Mischkrug sich Ergießende (ἐνεχθέν) gemäß der Einheit der Fülle in sich haben"[20]. Zwar gelten die dieses Textstück enthaltenden ‚Scholia in Dionysii libros'[21] als unecht[22], aber das ist hier von untergeordneter Bedeutung.

In dem zweifelsfrei echten ‚Ambiguorum liber'[23], der Stellen aus Gregor v. Nazianz und Dionysius Pseudo-Areopagita durch Erklärungen vor Mißdeutungen schützen will, kommt Maximus ebenfalls wie Pachymeres nach ihm auf das Wort Gregors v. Nazianz zu sprechen, daß es notwendig sei, daß das Gute sich ausgieße (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν)[24]. Gott habe, führt er, gestützt auf Gregor, aus, gemäß dem unendlich schenkenden Ausgießen (χύσιν) seiner Güte das Seiende aus dem Nichtsein geführt (παραγαγεῖν) und zur Existenz gebracht; ebenso habe gemäß Dionysius Gott aufgrund seiner Güte die gesamte Ordnung des Intelligiblen und die Schönheit des Sichtbaren hervorgebracht[25]. Dann heißt es wörtlich: „Und das mag vielleicht jenes sein, wie es meiner Unwissenheit erscheint, (nämlich) daß das Gute sich ausgieße und ausbreite (τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεύειν), daß der eine Gott analog in bezug auf die Aufnehmenden durch Teilgabe seiner Güter vervielfältigt werde"[26].

3) Halten wir für Pachymeres und Maximus fest:

a) Pachymeres wie vor ihm Maximus rekurrieren beide auf Gregor v. Nazianz, aus dessen Werk sie folgende Formel entnehmen: ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν (καὶ ὁδεύειν). b) Neben dem χέω und seinen Komposita verwenden sie die Komposita des βλύζω; Maximus bringt noch die Verben ὁδεύω und πηγάζω ins Spiel. c) Beide sprechen sodann von dem überfließenden Mischkrug, jedenfalls auch der unechte Maximus in den ‚Scholia in Dionysii libros'.

III. Gregor v. Nazianz (329/30–390)

1) Die 38. u. 45. Rede des Gregor v. Nazianz

Bei Gregor v. Nazianz läßt sich die in Frage stehende Formel zweifach belegen. Einmal finden wir sie in der 38. Rede, die den Titel trägt ‚In Theophania sive Natalicia Sal-

[18] Ebd. 976 D.
[19] Vgl. zu ihm LThK², VII, 208–210; Patrologie⁸, 521–524 u. 660.
[20] PG 4, 405 B.
[21] Ebd. 14–576.
[22] Vgl. LThK², VII, 209; ferner Patrologie⁸, 522.
[23] PG 91, 1031–1418.
[24] Ebd. 1288 D.
[25] Ebd. 1288 D–1289 A. [26] Ebd. 1289 AB.

vatoris'[27]. Der nähere Kontext ist folgender: Wenn er, schreibt Gregor, von Gott spreche, meine er den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist[28]. „Weder ist die Gottheit über diese hinaus ausgegossen (οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης), damit wir nicht eine Schar von Göttern einführen, noch ist (die Gottheit) innerhalb dieser eingegrenzt, damit wir nicht verurteilt werden, eine Armut in der Gottheit (anzunehmen), indem wir entweder wegen (bloß) *eines* Ursprunges (μοναρχίαν) judaisieren oder wegen der Neidlosigkeit (ἀφθονίαν) hellenisieren. Denn das Übel ist gleichermaßen in beiden, wenn es auch im (je) Gegenteiligen gefunden wird ... Da es der Güte (τῇ ἀγαθότητι) aber nicht genügt, nur durch die Betrachtung ihrer selbst bewegt zu werden (τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), sondern es notwendig ist, daß das Gute sich ausgieße und ausbreite (ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι), damit das mit Wohltaten Ausgestattete ein Vielfaches sei – denn das gehörte zur höchsten Güte (τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος) – ..."[29].

In der 45. Rede, überschrieben mit ‚In sanctum Pascha'[30], stoßen wir auf haargenau denselben Kontext[31] und dieselbe Formel[32]. Überhaupt erweisen sich die Kapitel 3 bis 9 in der 45. Rede[33] als eine Dublette der Kapitel 7 bis 13 in der 38. Rede[34], wenn man von dem Zusatz nach ἀκίνητοι in oratio 38,10 einmal absieht[35], der sich in 45,6 nicht findet. In der Frage der Datierung beider Reden kommt das Monitum der Mauriner Ausgabe, abgedruckt in PG Migne[36], zu dem Ergebnis, daß die 38. Rede die frühere ist, und zwar eher am 25. Dezember 380 als am 6. Januar 381 zu Konstantinopel gehalten[37]. Die 45. Rede sei vermutlich erst 385 gehalten worden, wenige Jahre vor Gregors Tod, nach Bernardi jedoch Ostern (9. April) 383[38].

2) Zum Inhalt der Abschnitte in Rede 38 und 45

Beide Passagen enthalten eine Reihe von Motiven, die es einzeln herauszuheben und im Zusammenhang mit dem übrigen Schrifttum Gregors zu sehen gilt.

a) Wir haben einmal das Motiv vom neidlosen Geben, insofern die Gottheit sich nicht nur innertrinitarisch in die drei Personen ergießt, bzw. es ihr nicht genügt, sich bloß in der Betrachtung ihrer selbst zu bewegen[39]. b) Daß das Gute sich mitteilt und ausbreitet, ist nicht etwas ihm beliebig Anhaftendes oder Zukommendes, sondern das gehört zur „höchsten Gutheit"[40]. Darum ἔδει χεθῆναι[41]. Nicht anders als Plotin, der auch dieses dem Guten eignende ἴδιον der Mitteilung seiner Gutheit herausarbeiten wollte und für das ἔδει schon die Vorlage für Gregor bildete[42], ohne einem blinden Nezessitarismus huldigen zu wollen[43]. c) Bleibt trotz des ἔδει noch die Freiheit Gottes im Schöpfungsakt erhalten? In der oratio 29,6 kommt Gregor auf Gott und die Geschöpfe in der Auseinandersetzung mit den Eunomianern zu sprechen und versucht *zu-*

---

[27] PG 36, 311–334.
[28] Ebd. 320 B.
[29] Ebd. 320 BC. Aufgegriffen v. Joh. Cyparissiota (14. Jh.), PG 152, 891 A. – Hervorhebung von mir.
[30] Ebd. 623–664.
[31] Ebd. 628 CD.
[32] Ebd. 629 A: ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι.
[33] Ebd. 625 C–636 A.
[34] Ebd. 317 B–325 D. Vgl. dazu ausführlich *J. Bernardi*, La prédication des Pères Cappadociens. Le Prédicateur et son auditoire (Marseille 1968) 246–250.
[35] Ebd. 321 BC.
[36] Ebd. 309–312.
[37] Ebd. 311 f. Vgl. auch Grégoire de Nazianze, Oratio 1–3, hg. v. *J. Bernardi*, in: SC 247 (1978) 59 Anm. 1; *ders.*, (Anm. 34) 200, 204 f., 246.
[38] PG 36, 621–622; *Bernardi*, (Anm. 34) 246.
[39] Ebd. 320 BC, 628 C u. 629 A.
[40] Ebd. 320 C u. 629 A.
[41] Ebd.
[42] Vgl. z. B. IV 8,6,1.6.12; V 1,7,37; V 3,16,1; V 4,1,37.
[43] Vgl. meine beiden in Anm. 1 u. 2 genannten Arbeiten.

nächst, aus deren Horizont heraus die Frage zu stellen und zu beantworten: „Hat Gott die Welt freiwillig (θέλων) oder unter Zwang (βιασθείς) geschaffen? Wenn er es unter Zwang (βιασθείς) getan hat, so stoßen wir auf Zwang (τυραννίς), der ausgeübt wurde, und auf einen, der Zwang gebraucht hat (ὁ τυραννήσας). Wenn Gott dagegen freiwillig (βουλόμενος) geschaffen hat, so sind auch die Geschöpfe ihres Gottes beraubt ... Denn der Wille (θελήσει) tritt zwischen (den Schöpfer und) die Geschöpfe, um sie zu trennen"[44]. Die Argumentation der Eunomianer scheint damit in eine Sackgasse zu führen. Gregor fährt dann mit seinen *eigenen* Überlegungen fort: „Wir aber machen, wenn wir nicht betrunken sind, einen Unterschied zwischen dem Wollenden (θέλων) und dem Willen (θέλησις), zwischen dem Zeugenden und der Zeugung, zwischen dem Sprechenden und dem Wort. Im ersten Fall ist es ein Sein, das sich bewegt, im zweiten ist es gewissermaßen die Bewegung selbst. Das Gewollte (θεληθέν) ist *nicht ein Kind des Willens*, das folgt keineswegs daraus. Auch das Gezeugte ist nicht ein Kind der Zeugung, noch das Gehörte ein Kind der Sprachfähigkeit, sondern (im Gegenteil) *des Wollenden* und *des Zeugenden* und *des Sprechenden* (τοῦ θέλοντος ... γεννῶντος ... λέγοντος). Gott aber steht über all diesen Erwägungen, denn bei ihm ist die Zeugung gleich mit dem Willen zu zeugen. Jedenfalls gibt es kein Mittleres zwischen beiden"[45]. In Gregors *eigener* Sicht bleibt es daher bei der freigewollten Schöpfung, die er auch sonst betont[46]. Was er bekämpft und ablehnt, ist, wie der Herausgeber dieser fünf theologischen Reden zu Recht bemerkt[47], der Versuch, „den Willen zu verselbständigen, ihn zu hypostasieren, ihn in eine selbständig handelnde Mittelsperson umzuwandeln". Im Hinblick auf Plotin ist von Bedeutung, daß Gregor v. Nazianz offenbar keinen Widerspruch zwischen dem ἔδει χεθῆναι und der βούλησις Gottes erblickt. d) Wie wir gesehen haben, gebraucht Gregor für die Mitteilung des Guten, sei es im inner-, sei es im außertrinitarischen Prozeß, mit Vorliebe das Verb χέω[48]. Dieses Verb findet sich ebenso wie das ἔδει bei Plotin im Zusammenhang mit dem Hervorgang der Dinge aus dem Einen (Gott) bzw. aus Nus und Weltseele[49]. Die Verwendung desselben Wortes bei beiden Denkern, dem Theologen wie Philosophen, sowie die übrigen in diesem Abschnitt genannten Eigentümlichkeiten verstärken die Ansicht, daß unter dem Einfluß Plotins Gregor v. Nazianz die Formel geschaffen hat: ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν. Das läßt sich durch folgende Tatbestände endgültig erhärten.

3) Zur Abhängigkeit des Gregor v. Nazianz von Plotin

Die Standardausgabe der plotinischen Schriften durch P. Henry und H. R. Schwyzer vermerkt in ihrer editio maior, als H-S[1] zitiert, und zwar in Band III von 1973, unter Index testium[50] zwei Schriften des Gregor v. Nazianz, in denen dieser aus Plotin zitiert bzw. Gedankengut schöpft: in der oratio 29,2 aus V 2,1,8[51], und in den poemata dogmatica 29,12 aus V 2,1,1[52]. Wenn man ferner bedenkt, daß sich zwar bisher nur ein Plotinzitat bei Gregor v. Nyssa hat nachweisen lassen[53], daß aber auch der

---

[44] Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden. Text u. Übers. m. Einl. u. Komm., hg. v. *J. Barbel* (Düsseldorf 1963). Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit, Bd. III, 138/139. Vgl. auch die Ausgabe dieser fünf Reden von *P. Gallay*, in: SC 250 (1978) hier: 188/189.

[45] Ebd. *(Barbel)*. – Hervorhebungen von mir.

[46] Vgl. z.B. PG 35, 900A; 952A; PG 36,81; 609BC.

[47] *Barbel* (Anm. 44) 138 Anm. 20; vgl. auch SC (Anm. 44) 189 Anm. 1.

[48] Für den innertrinitarischen Hervorgang: Oratio 38,8: PG 36, 320B; Oratio 45,4: PG 36, 628C; für den außertrinitarischen Hervorgang: Oratio 38,9: PG 36, 320C; Oratio 45,5: PG 36, 629A.

[49] Für χεῖν vgl. II 4,11,31; IV 7,4,32; VI 5,3,21; VI 5,9,8; VI 6,1,5.8; für ἐκχεῖν VI 8,18,20 u. VI 9,9,3; für προχεῖν III 8,10,4 u. V 2,1,14.

[50] Plotini opera, Bd. III, 424.

[51] Der Text des Gregor ist in H–S[1] zu V 2,1,8 (Bd. II, 290) zitiert.

[52] Text des Gregor, ebd. 290.

[53] De instituto christiano, ed. *W. Jaeger*, Opera, Bd. VIII, Teil 1 (Leiden 1952), 40,1–9 greift Plotin IV 8,1,1–7 auf.

dritte Kappadokier, nämlich Basilius, „in verschiedenen Werken, besonders aber in der kleinen Schrift de spiritu P.[lotin] heranzieht“[54], dann scheint nach allem Gesagten die Annahme nicht ungerechtfertigt, auch bei Gregor v. Nazianz selbst Plotinlektüre anzunehmen. Interessant ist der Rekurs von Gregor in oratio 29,2 auf Plotin V 2,1,8. Plotin führt an dieser Stelle aus, daß aus dem Einen nur dadurch, „daß nichts in Ihm war, alles aus Ihm stamme, und daß, damit das Seiende sei, deswegen Jener nicht Seiendes, sondern dessen Erzeuger sei“ (V 2,1,5–6). Diese vergleichsweise so genannte Zeugung ist die erste (ebd.). Plotin fährt fort: „Da Jenes[55] vollkommen ist, weil es nichts sucht, nichts hat und nichts bedarf (τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι), so ist Es gleichsam übergeflossen (οἷον ὑπερερρύη) und Seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht“ (V 2,1,7–9). Diese Stelle spielt in der genannten oratio 29,2 eine Rolle. Gregor faßt zu Beginn von 29,2 die „ältesten Meinungen über Gott“ zusammen. Sie bestehen in Herrenlosigkeit (ἀναρχία), Vielherrschaft (πολυαρχία) und Einherrschaft (μοναρχία)[56]. „Wir dagegen verehren die Einherrschaft“, aber keine Einherrschaft, mit der nur eine einzige Person gegeben ist[57]. Wir haben den Vater als Erzeuger und Hervorbringer (γεννήτωρ καὶ προβολεύς), den Sohn als das Gezeugte (γέννημα) und den Heiligen Geist als das Hervorgegangene (πρόβλημα)[58], „oder wie immer man es sonst nennen mag, vorausgesetzt, daß man völlig vom Sichtbaren (ὁρωμένων) abstrahiert. Denn wir haben gewiß nicht die Kühnheit, von einem Überborden der Gutheit (ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος) zu sprechen, was einer der griechischen Philosophen zu sagen gewagt hat: ‚Wie ein Mischkrug, der überläuft‘ (οἷον κρατὴρ τις ὑπερερρύη). So drückt er sich dort aus, wo er über die Erst- und Zweitursache philosophiert. Wir werden niemals eine unfreiwillige (ἀκούσιον) Zeugung annehmen, eine Art natürlicher und unwiderstehlicher Hervorbringung (καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον), die sich mit unserem Begriff der Gottheit nicht verträgt“[59].

Wichtig in diesem Textabschnitt des Gregor sind folgende Momente:

a) Das plotinische ὑπερερρύη von V 2,1,8 wird exakt von Gregor aufgegriffen. Das Beispiel mit dem Mischkrug bringt Plotin hier nicht, auch nicht in V 1,6. Der Hinweis auf V 1,6 für den Mischkrug durch P. Gallay in seiner Ausgabe dieser oratio in der Reihe der SC[60] ist daher fehl am Platz. In Frage kommen könnte in V 1,6,7 höchstens das πλῆθος ἐξερρύη. Aber da Gregor von ὑπερερρύη spricht, haben wir dafür die exakte Vorgabe bei Plotin V 2,1,8; das πλῆθος dagegen erscheint in diesem Kontext bei Gregor nicht. Ob Gregor sich vielleicht auf „einen uns unbekannten Neuplatoniker“ bezieht, wie Barbel in der Anm. 9[61] zu diesem Zitat Gregors meint, muß offenbleiben. Daß er Plotin vor Augen hat, ergibt der Hinweis auf dessen Schrift über die Erst- und

---

[54] *H. R. Schwyzer*, Artikel „Plotinos“, in: RE, Bd. XXI 1 (1951) 583, 61–584, 13. Er verweist auf *A. Jahn*, Basilius Magnus Plotinizanz (Bern 1838) u. *P. Henry*, Études Plotiniennes T. I. Les États du texte de Plotin, in: ML.P n. 20 (1938, ²1961) 159–196. *Henry*, ebd., „hat nachweisen können, daß Basileios zu verschiedenen Zeiten seines Lebens und aus einer ganzen Reihe plotinischer Schriften Entlehnungen vorgenommen hat“ (*Schwyzer*, ebd. 584,9–13). Vgl. auch *H. Dehnhard*, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu sancto (1964), in: PST, Bd. 3.

[55] Maskulinum und Neutrum in bezug auf das Eine wechseln bei Plotin sehr häufig, zuweilen im selben Satz. P. Henry hat in dem maskulinen Pronomen αὐτός bzw. ἐκεῖνος für die griechische und philosophische Sprache von der christlichen Epoche den „bezeichnendsten Ausdruck für die ‚Persönlichkeit‘“ erblickt. Das plotinische Eine ist daher personal zu fassen. Vgl.: JGG (1956) 50.

[56] In der Ausgabe u. Übersetzung *Barbel* (Anm. 44) 128/129, in der Ausgabe u. franz. Übers. *Gallay* (Anm. 44) 178/179.

[57] Ebd. 130/131 *(Barbel)*.

[58] Ebd.

[59] Ebd.

[60] Vgl. (Anm. 44) 181 Anm. 4. Der Mischkrug erscheint bei Plotin, zurückgehend auf Platon, Timaios 41 d 4, nur in IV 3,7,10; IV 8,4,36 u. V 1,8,6, aber jeweils ohne das ὑπερερρύη. Vgl. Lexicon Plotinianum (Anm. 7) 579.

[61] (Anm. 44) 130.

Zweitursache (V 2). Das auf wen auch immer zurückgehende Beispiel mit dem „überfließenden Mischkrug" haben dann Maximus Confessor und Pachymeres von Gregor übernommen[62]. b) Von Bedeutung ist sodann die Feststellung, daß Plotin in V 2 vom „Hervorfließen" der Dinge aus Gott spricht, also von den Wirkungen des Einen nach „außen", wogegen Gregor von den innertrinitarischen Hervorgängen spricht. c) Überraschend ist Gregors Distanzierung von der „überbordenden Güte" innerhalb der göttlichen Hervorgänge, wogegen er in den orationes 38,8 und 45,4 zwar nicht von ὑπέρχυσις und ὑπερερρύη, aber von χεόμενον *innerhalb* der Gottheit spricht, wie wir gesehen haben. Und das von Plotin für den außergöttlichen Hervorgang der Dinge aus dem Einen angenommene „Überfließen" nimmt ja auch Gregor für die Hervorbringung der Welt aus Gott in den beiden orationes an. Die Distanzierung von Plotin in diesem Punkt ist daher genauso schwer verständlich wie die Ablehnung einer „Art natürlicher und unwiderstehlicher Hervorbringung" *innerhalb* Gottes. Barbel hat in seiner Ausgabe dazu eine längere Ausführung in der Anm. 11 gemacht. Er schreibt[63]: „Zum mindesten drückt sich Gregor hier nicht deutlich aus. Er möchte aus dem Gottesgedanken jedes Fatum heraushalten, jeden Zwang, jedes notwendige Gesetz, dem Gott unterworfen wäre und dem er sich unterordnen müßte. In diesem Sinn kann die Zeugung in Gott nicht als erzwungen, als natürliche und unwiderstehliche, in gewisser Weise vergewaltigende Hervorbringung bezeichnet werden. Sie gründet aber auch nicht auf einem freien Willensakt des Vaters. Gott ist gut, und er ist es nicht gegen oder ohne seinen Willen, aber er ist es auch nicht durch seinen Willen. Es ist z. B. nicht so, als ob der göttliche Wille zuerst da wäre und es dann durch den Willen zur göttlichen Güte käme. Gott ist von Natur aus gut. So ist die Zeugung des Sohnes auch nicht das Ergebnis einer vorhergehenden freien Willensentscheidung, sondern eine innergöttliche, aus der unendlichen Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens sich ergebende Lebenstat, die naturgemäß wieder mit einem unendlichen Wohlgefallen des göttlichen Willens zusammen besteht. Es gibt also in Gott eine gewisse Notwendigkeit, die man als Notwendigkeit des Nichtwiderspruchs bezeichnen könnte und die alles umfaßt, was zu seiner Natur gehört, zu den innergöttlichen Beziehungen. In diesem Sinn ist die Zeugung des Sohnes ebenso wie die Hauchung des Geistes notwendig. Die *Weltschöpfung*, die nicht zum inneren Leben Gottes gehört, ist dagegen das Ergebnis eines freien, nicht notwendigen Willensentschlusses."

IV. Ergebnis:

1) In der wohl von Gregor v. Nazianz selbst unter dem Einfluß plotinischer Gedankenmotive geprägten Formel vom ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν erblicke ich das der lateinischen Formulierung des ‚Bonum est diffusivum sui' am nächsten stehende, in griechischer Sprache geschaffene Äquivalent.

2) Ob die griechische Formel des Gregor der Anlaß war für die Prägung der lateinischen Fassung des Prinzips oder ob ein Lateiner, wer auch immer, die glückliche Formulierung des Prinzips aus den Motiven des Dionysius Pseudo-Areopagita heraus gefunden hat oder ob beides zusammengewirkt und zur Schaffung des ‚Bonum est diffusivum sui' geführt hat, ist beim bisherigen Stand der Forschung kaum entscheidbar. Die von Gregor geschaffene Formulierung spricht zu seinen Gunsten.

3) Die Frage schließlich, und damit komme ich auf den eingangs aufgeworfenen *ersten* Fragenkreis zurück, wer der Schöpfer der lateinischen Fassung dieses Prinzips sei, muß weiterhin offenbleiben. Lateiner wie Marius Victorinus, Ambrosius, Macrobius, Augustinus, Boethius und Johannes Eriugena bieten sie nicht.

---

[62] Vgl. oben S. 580f.

[63] (Anm. 44) 130–132. – Hervorhebung von mir.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

SKA, JEAN LOUIS, *Le passage de la mer.* Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31 (Analecta Biblica 109). Rome: Biblical Institute Press 1986. 200 S.

Mit dem hier anzuzeigenden Buch ergreift Verf. nicht zum ersten Mal das Wort zu Fragestellungen des Buches Exodus. Nach Studien zu den priesterschriftlichen Plagen- und Auszugserzählungen (Bibl 60 1979, 23–35; 191–215; NRT 103, 1981, 512–532) und einer Untersuchung der Frage, ob Ex 14 eine Erzählung von einem „heiligen Krieg" im deuteronomistischen Stil enthält (VT 33, 1983, 454–467), präsentiert er mit der vorliegenden Arbeit, die dem Päpstlichen Bibelinstitut, Rom, als Dissertation vorgelegen hat, eine originelle Auslegung des jetzt vorliegenden Textes in Ex 14. Der Verf. weiß sich der historisch-kritischen Annäherungsweise an biblische Texte verpflichtet, geht aber bewußt nicht diesen Weg. Vielmehr nimmt er sich einer Aufgabe an, die von der üblichen historisch-kritischen Arbeit vernachlässigt, wenn nicht geradezu ausgeschlossen wird. Es geht dem Verf. bei voller Anerkennung des Tatbestandes, daß Ex 14 aus verschiedenen „Quellen" zusammengesetzt ist, darum, den jetzt vorliegenden Text zu untersuchen und dieses klarzumachen: Die Zusammengesetztheit des Textes bedingt keineswegs einen willkürlichen, beliebig veränderbaren Erzählzusammenhang. Der Verf. legt Wert darauf, seine Untersuchung von einer redaktionskritischen Arbeit abzugrenzen: Nicht das, was ein letzter Redaktor intendiert haben mag, steht im Zentrum der Aufmerksamkeit des Verf.s, sondern das, was der Text als ganzer zu sagen hat. Eine Unterscheidung P. Ricœurs aufnehmend, der von „l'intention de l'auteur" (mental intention of the author) und „l'intention du texte" (verbal intention of the text) spricht (vgl. S. 21 Anm. 2), sieht sich Verf. der Erhellung der Textbedeutung verpflichtet: Sie enthalte gegenüber der Aussageintention des Autors oder der Autoren ein „mehr". Damit ist gesagt: Die Arbeit des Verf.s versteht sich als streng synchrone Analyse. Seine methodischen Bemerkungen sind kurz gehalten, bringen aber Wichtiges zur Sprache (S. 9.20ff.). Die Resultate der Analyse bestätigen die Berechtigung und Fruchtbarkeit des eingeschlagenen und in der Untersuchung konsequent durchgehaltenen Weges. Es kommen Züge des Textes zu Gesicht, die einer exklusiv diachronen Betrachtungsweise zu entgehen drohen. So gewinnt z.B. Verf. für das Kapitel 14 eine einsichtige Gliederung in 3 Szenen: V. 1–14, V. 15–25 und V. 26–31. Jede dieser Szenen beginnt mit einer an Mose gerichteten Jahwerede (vgl. VV. 1. 15 und 26: die jeweiligen Redeeinführungen). Die Szenen sind aufs engste aufeinander bezogen: Das Ende der ersten, die Rede des Mose in V. 13–14, bereitet den Höhepunkt der zweiten (V. 14 und V. 25: Jahwe kämpft) und den der dritten Szene (V. 13 und V. 30.31: „Sehen", „Heil/Rettung", „Fürchten") vor (vgl. S. 25f.). Wie angemessen diese Gliederung dem Text ist, zeigt der Vergleich mit anderen Versuchen, Ex 14 in kleinere Einheiten zu zerlegen. Die Überlegenheit der Annäherung an den Text durch den Verf. über die Versuche von B. S. Childs und H.-Chr. Schmitt ist eklatant (vgl. S. 37ff.). Allerdings ist die Konfrontation mit modernen Gliederungsversuchen des Exoduskapitels sehr selektiv. Bei einer weiteren Umschau in der Forschung wäre wohl in den Blick gekommen, daß nicht nur die masoretische und rabbinische Parascheneinteilung diese Gliederung nahelegt, daß sie von P. Auffret vertreten wird, sondern daß sie auch Autoren sehen, die in Ex 14 die Priesterschrift als das strukturierende Element des in Ex 14 gesammelt vorliegenden Materials erkennen. Das Corpus der Untersuchung stellen die drei Kapitel dar, die der Einzeluntersuchung der herausgestellten drei Szenen gewidmet sind: Kapitel 3 behandelt die erste Szene „vor dem Meer" (Ex 14,1–15: S. 42–76), Kapitel 4 die zweite Szene „inmitten des Meeres" (Ex 14,15–25: S. 77–112). Beide Kapitel sind in einen Paragraphen, der der großflächigen, generellen Untersuchung, und einen, der der Beschreibung der Feinstruktur des jeweiligen Abschnittes gewidmet ist, untergliedert.

Das 5. Kapitel, der dritten Szene „auf der anderen Seite des Meeres" gewidmet (Ex 14,26–31: S. 115–146), folgt nicht mehr diesem Schema der Auslegung. Es bietet noch den gewohnten Überblick über den Abschnitt in seinem ersten Paragraphen. Der zweite jedoch beschreibt nicht mehr die Feinstruktur, sondern enthält eine ansprechende und anregende Analyse einzelner für den Gesamttext konstitutiver Elemente: der Zeitbestimmungen; des Verbums „gehen" (hlk); der zwei Wassermauern; der Verben „retten", „sehen", „fürchten" und „glauben" (S. 122ff.). Dabei rekurriert Verf. ausgiebig auf die Symbolforschung. Die an dieser Stelle auffällige Inkonsistenz der Erörterung zu der Anlage der vorausgehenden Kapitel wird vom Verf. eigens angemerkt und gerechtfertigt (S. 146).

Wenn sich auch dem Rez. bei der Lektüre der sich stetig verfeinernden Analyse gewisse Ermüdungserscheinungen einstellten, da sich Verf. oft wiederholt, so unterschätzt er keineswegs die erreichten Ergebnisse. Besonders angezeigt seien die Ausführungen über die „Verhärtung des Herzens". Dieses Thema sieht Verf. eher in dem prophetischen Komplex „Gericht Gottes" als in der Kriegssprache verankert. Auch das Schlußkapitel, das sich der Etablierung eines „type littéraire" für Ex 14 annimmt, sei der Aufmerksamkeit der Kollegen seiner Originalität wegen empfohlen (S. 147–175). – Die anregende Studie hat jedoch einen Schönheitsfehler, wenn er denn ein solcher ist und sich nicht doch mehr hinter ihm verbirgt. Der Abschnitt Ex 13,17–22 wird sehr unausgeglichen behandelt. Eine philologische Bemerkung zu Ex 13,18b erscheint auf S. 14–17. Auf sie ist der Leser durch die auf S. 11–13 gegebene Übersetzung nicht gefaßt. Ex 13,17–22 wird auf S. 33–37 kurz gewürdigt und im Schlußkapitel wieder mit Ex 14 zusammen behandelt (vgl. die Überschrift S. 147). Nach Ansicht des Rez. liegt hinter dieser inkonsistenten Behandlung des Abschnittes durch den Verf. eine methodische Unsicherheit. Sie macht sich besonders an der Erörterung des Einsatzes der Perikope vom Durchzug durch das Meer bemerkbar. Dennoch ist zu sagen: Dem Verf. ist ein noch nicht ausgetretene Wege gehender Beitrag zu dem gewichtigen und deshalb so oft behandelten Text von Ex 14 gelungen.

H.-W. Jüngling S.J.

Preuss, Horst Dietrich, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Urban-Taschenbücher 383). Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1987. 241 S.

Seit seinem Habilitationsreferat 1969 (Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur, EvTh 30 [1970] 393–417) hat der Verf. immer wieder seine Betrachtungsweise und Wertung der Weisheitsbücher des AT vorgetragen, wie z.B. in seinem Beitrag zu den *Journées bibliques* in Leuven 1972 (Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie? in: BEThL 33, Gembloux 1974, 165–181) und in mehreren anderen Aufsätzen. Die Anmerkungen in dem hier zu besprechenden Werk zeigen, wie umfassend er die internationale Diskussion verfolgt hat. Er verfügt über vorzügliche Kenntnisse der alttestamentlichen Texte, der übrigen altorientalischen Weisheitsliteratur und wichtiger neuerer Veröffentlichungen. Doch ist er in der theologischen Wertung seines Gegenstandes bei der von Anfang an sichtbaren ablehnenden Einstellung geblieben. Im Endeffekt legt er in seinem Buch daher weniger eine Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur vor als vielmehr ein ausführliches Plädoyer für seine Auffassung, daß diesen „Texten und Schriften ein legitimer Ort in christlicher Theologie zu verweigern" sei (193). Im Blick auf viele andere ebenfalls in lutherischer Tradition stehende Exegeten, die sich jedoch nirgends zu solchen Einschätzungen gedrängt zeigen, bezweifelt der Rez., daß sich die früh einsetzende Grundentscheidung des Verf. aus seinem lutherischen Ansatz notwendig ergeben müßte. Wie sehr diese Einstellung den Verf. behindert und zu manchen Fehleinschätzungen hat gelangen lassen, mag im folgenden ein kurzer Durchgang durch das in sieben Paragraphen gegliederte Werk an einigen Punkten beispielhaft zeigen.

In § 1 „Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient" (10–30) würde sich der Leser über die Fülle wertvoller Informationen und Hinweise ungetrübt freuen, machten ihn nicht die immer wieder eingestreuten abwertenden Urteile allmählich stutzig. Daß es sich weithin um Schul- und Übungsliteratur für

Schreiben- und Lesenlernende handelt, wird zwar vom Verf. gesehen, aber nicht genügend ausgewertet. Der behauptete „gewisse Systemzwang" (27) erweist sich im Laufe der weiteren Ausführungen als eine „dogmatische Präokkupation" des Verf. (vgl. schon G. v. Rad, Weisheit in Israel [1970], 385 Anm. 19) und nicht als ein durch die altorientalischen oder die alttestamentlichen Texte gestelltes Problem. Mit § 2 „Das Buch der Sprüche (Proverbien)" (31–68) wendet er sich einer Schrift des AT zu. Nach einem Überblick über die darin enthaltenen Teilsammlungen stellt der Verf. fest, in Spr gehe es „nirgends um Israel als Volk und Gemeinde JHWHs", weder um die Themen und Probleme des Pentateuch und der geschichtlichen Bücher des AT noch um die Drohungen und Verheißungen der Propheten oder Lob und Klage der Psalmen, sondern um menschliche Mahnung und Rat oder die Sachaussage der Sentenz; sie beanspruchten auch nicht, als Gotteswort zu gelten (34f.). Ohne dies ausdrücklich zu machen, scheint der Verf. hier zu skizzieren, welchen Texten des AT er „einen legitimen Ort in christlicher Theologie" zugesteht. – Eine der Grundannahmen des Buches, die kaum zählbar häufig wiederholt wird, ist ein Mißverständnis: „Auch für diese Spruchweisheit und für dieses weisheitliche Denken wie für die dahinterstehenden Trägerkreise war das Ordnungsdenken, d. h. der enge und notwendige Zusammenhang von Tun und Ergehen, von Tat und Tatfolge konstitutiv." (39). Die dafür aufgeführte „Fülle der Belege" macht gerade das Gegenteil von dem deutlich, was der Verf. als „eine für das Denken und Glauben dieser Weisheit und der hinter ihr stehenden Träger grundlegende Überzeugung" hält. Der Charakter der angeführten Sprüche als *Mahnung* oder Warnung, als Motivation in der Erziehung und für die Ethik angesichts einer seit Urzeiten wiederholten Erfahrung, daß es nämlich dem Schurken durchaus nicht immer schlecht geht und der Ehrliche häufig den Nachteil hat, wird vom Verf. verkannt. Nicht eine Überzeugung, daß ein „Tun-Ergehen-Zusammenhang" normalerweise funktioniert, ist konstitutiv für das werbende Reden der Weisen im ganzen Orient (und bis heute!), sondern gerade die oft schmerzlichen Gegenerfahrungen. Entsprechend unbefriedigend sind dann auch die Ausführungen über „JHWH in der älteren Weisheit", der nach dem Verf. dort „primär und hauptsächlich der Stifter und Erhalter des Tun-Ergehen-Zusammenhanges" sei (51); JHWHfurcht sei in Spr „nicht das fromme Ergriffensein von der Gottheit JHWHs, nicht das Gefühl des Abstands ihm gegenüber, nicht wirklich Frömmigkeit um Gottes Gottseins willen, *sondern* dem eigenen weisheitlichen Streben nach gelingendem Leben zugeordnet" (58).

Gleich zu Beginn des § 3 über „Das Buch Hiob (Ijob)" (69–113) – bei dieser Schrift liegt, auch aufgrund früherer Veröffentlichungen des Verf., ein besonderer Schwerpunkt des Buches – stellt er in einem als Zusammenfassung der bisherigen Darlegungen gedachten Abschnitt „Krise der Weisheit" tatsächlich jedoch die Fehlannahmen zusammen, die ihm selbst einen sympathisierenden und theologisch hochschätzenden Zugang zur Weisheitsliteratur versperren: Die ältere Weisheit Israels sei „durch eine weithin optimistische Welt- und Lebensansicht geprägt"; ihre Träger gehörten nicht nur zu den gebildeten Ständen, sondern auch zu den aristokratischen, wirtschaftlich besser gestellten Gruppen, die ein gelingendes Leben für möglich hielten. „Dieses Denken und Glauben jedoch geriet in eine Krise" – deren literarischen Ausdruck stellen nach dem Verf. die Bücher Ijob und Koh dar. Daß diese vom Verf. so oft beschworene „Krise" (er liebt auch Ausdrücke wie „Scheitern" und „Zerbrechen" weisheitlichen Denkens) nicht so sehr etwas historisch Einmaliges spiegelt, das sich im nachexilischen Judentum etwa des 4. oder 3. Jh. v. C. ereignet hätte, sondern seit den ältesten Zeiten *konstitutiv* für jede Art von Philosophie/Erfahrungsreflexion/Weisheit(sliteratur) war, wie der Verf. selbst sieht („... weil ein solches Geschick ein immer wieder begegnendes ist" [70]) und in seinen Untersuchungen zur altorientalischen ‚Ijob-Literatur' veranschaulicht hat (vgl. auch 93–99), hätte ihn vor dieser die weiteren Ausführungen unnötig belastenden „Krisen"behauptung und allen nicht plausibel zu machenden Schlußfolgerungen daraus bezüglich der literaturgeschichtlichen Stellung von Ijob und Koh bewahren können. Die darauf folgenden literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen zum Ijob-Buch geben großenteils einen verbreiteten Konsens wieder. Die inhaltlichen Erörterungen sind dann z. T. wieder unbefriedigend: Die Polyphonie der Problembetrachtungen und -lösungsversuche verdiente statt eiliger Be-

wertung geltenlassende Würdigung; in *allen* Stimmen, die im Ijob-Buch zu Wort kommen, denen der Freunde, des Ijob, des Elihu, der Nachträge, des Rahmens *und* der Gottesreden sprechen ja Weisheitslehrer – was soll dann bedeuten, Schöpfungstheologie habe im Ijob-Buch „bestreitende und weisheitskritische Funktion" (92), oder „die Theophanierede JHWHs (sprenge) dann diesen weisheitlichen Rahmen bewußt" (101)? Kleinere Anfragen, z. B. ob es glücklich ist zu formulieren: „Satan ... ist eine personifizierte Funktion Gottes, die sich schrittweise aus der Gottpersönlichkeit herausentwickelt und loslöst" (106), seien hier nicht weiter verfolgt. – Die ersten Abschnitte des § 4 „Der Prediger Salomo (Qohelet)" (114–136) behandeln das Problem der Buchüberschrift, die Stellung von Koh im alttestamentlichen Kanon und in der Weisheitstradition (daß das Buch der Weisheit gegen Koh polemisiere [117], bedürfte überzeugenderer Nachweise als Hertzberg sie erbringt), und Datierungsfragen. Bezüglich einer Grobgliederung schließt der Verf. sich N. Lohfink an, lehnt aber dessen Hypothese ab, Koh könne während der Auseinandersetzungen mit den Hellenisierungsbestrebungen in Jerusalem als Schulbuch verwendet worden sein (126.147). Wäre der Verf. von der Beobachtung ausgegangen, daß in Koh die „kritische Auseinandersetzung mit der Weisheitstradition" *innerhalb* der Weisheitsliteratur geschieht, daß es nicht um Bestreitung eines „Grunddogmas der älteren Weisheit" (124) oder „Abrechnung mit der Weisheit und ihrem Anspruch" (125) geht, daß von „der Krise der Weisheit, vom Zerbrechen des weisheitlichen Denkmodells und Lebensideals, vom Zerbrechen auch und gerade des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als Glaubenspostulats" keine Rede ist, sondern daß es sich um eine profilierte Stimme innerhalb eines über Jahrhunderte hin klangvoll konzertierenden Chores handelt, die in gut weisheitlicher Manier Überlieferung und Erfahrung mit den gedanklichen und rhetorischen Mitteln der jeweiligen Zeit und Lehrerpersönlichkeit reflektiert und diskutiert, hätte er sachgemäßer in die Weisheitsliteratur „einführen" können.

Die Überschrift im § 5 „Frühjüdische Weisheitsliteratur" (137–153) müßte um das Adjektiv „Weitere" ergänzt werden; unter den jetzigen Titel gehören nach den vom Verf. genannten Datierungen auch Ijob und Koh. Es wird nicht recht deutlich, weshalb der Verf. die weder in der christlichen noch in der rabbinischen Tradition jemals auf einer Ebene gesehenen Schriften Sir und Weish (zwei deuterokanonische Bücher) und Pirqe Abot (ein Mischna-Traktat) in einem Kapitel zusammenstellt; falls es ihm um das Thema „Weisheit und Tora" ginge, wäre die Nichterwähnung des Mittelteils des ebenfalls deuterokanonischen Buches Baruch und die Abgrenzung zu einigen Abschnitten des folgenden § 6 „Weisheitliches Denken außerhalb der Weisheitsliteratur" (154–171) unbegreiflich. Aber selbst für die drei angeführten Schriften gilt kaum, sie hätten „versucht, weisheitliches Denken nach der Krise durch Hiob und Qohelet neu zu etablieren ..." (137.151.153 u. ö.). Sir, Weish, Bar sind nicht literarische Reaktion auf Ijob oder Koh; zur „Krise" ist oben das Nötige gesagt (vgl. auch dazu bereits G. v. Rad, Weisheit 148). Allzu knapp, wenig hilfreich und kaum auf dem Stand der internationalen Diskussion wird das Buch der Weisheit behandelt: Mit seinem Plädoyer für eine Herkunft aus Syrien steht D. Georgi allein; eine „dualistische Anthropologie" kennt Weish allenfalls dort, wo sie auch solche Terminologie einmal in Dienst nimmt; Weish 11–19 ist durchaus nicht eine „Weiterführung von Sir 44–49" (149); das Urteil, Weish habe „anderes mit (aufgenommen), was den alttestamentlichen Glauben nicht nur bereichert, sondern entstellt und gefährdet" (151), bedürfte zuverlässigerer Fundierung und eindringenderen Verstehens, als sie der Verf. anbietet, um Vertrauen zu erwecken; welche theologische Leistung darin liegt, ein Schulbuch für eine Minorität in einer ökonomisch, kulturell und religiös erdrückenden Umwelt zu verfassen, um so die Plausibilität der eigenen religiösen Überzeugungen und prophetischen und geschichtlichen Überlieferungen lebendig zu erhalten und der Jugend weiterzugeben, wird nicht gewürdigt; da die präzis erhebbare Struktur von Weish nicht erfaßt wurde, werden die aus ihrem Kontext gerissenen Belegtexte z. T. arg verzerrt gedeutet (z. B. „Abwertung des Leiblichen" [150]). Das dem Verf. nicht zugängliche dreibändige Werk von C. Larcher ist nicht 1986, sondern I 1983, II 1984, III 1985 in Paris erschienen. Einen besonderen Hinweis verdient darin die in Bd. I, 11–52 von M. Gilbert zusammengestellte bis 1982 vollständige Bibliographie; vgl. zur Korrektur und Weiterführung der Darlegun-

gen des Verf.: M. Gilbert, Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse), DBS (tome XI) fasc. 60, Paris 1986, 58–119. – Im abschließenden § 7 „Zum theologischen Ort der alttestamentlichen Weisheitsliteratur" (172–198) dürfte für den Verf. Herz und Ziel seines Buches liegen. Die statistische Häufigkeit der Wortgruppe „Ordnungsdenken im Tun-Ergehen-Zusammenhang" steigt hier sprunghaft. Wer aber darin trotz der häufigen Wiederholung in den vorangegangenen Ausführungen des Verf. keine besonders glückliche und zutreffende Wesensbeschreibung der weisheitlichen Schriften des AT erkennen konnte, wird auch den zu Beginn dieser Besprechung genannten theologischen und kanonkritischen Schlußfolgerungen des Verf. nicht zustimmen, ganz gleich, ob er der konfessionellen Tradition des Verf. oder einer anderen verpflichtet ist.

Diese „Einführung" ist als Schulbuch angelegt. Als solches ist sie dennoch kaum zu empfehlen, da sie durch ihren Duktus für Studenten den behandelten Teil der Heiligen Schrift in seiner Relevanz für die christliche Theologie und auch für die Predigt gerade nicht erschließt. Der Fachmann, der schnelle Information sucht, wird dagegen für die zahlreichen bibliographischen Hinweise in den „Anmerkungen und Literaturangaben" (199–223) dankbar sein. Am Schluß folgt noch ein ausführliches „Register der Bibelstellen" (224–241). H. Engel S. J.

Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños. Hrsg. *Antonio Vargas-Machuca, Gregorio Ruiz* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Serie I. Estudios 28. Teología I, 15). Madrid: UPCM 1984. 455 S.

Ihrem langjährigen Lehrer und Kollegen widmen die Exegeten an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid diese Festschrift. Ein Porträtfoto des Geehrten steht der Würdigung seines exegetischen Lebenswerks mit einem *curriculum vitae* (9–12) und einer Bibliographie José Alonso Díaz [1950–1983] mit 803 Nummern, zusammengestellt von *A. Vargas-Machuca* (13–43), voran. Die 37 Beiträge der (bis auf einen in Kuba gebürtigen) ausschließlich spanischen Autoren sind in vier Abteilungen geordnet: I. AT (45–129), II. NT (131–248), III. Biblische Theologie (249–330), IV. Judentum und Christentum (331–438). Ein Verzeichnis der Abkürzungen (439–442), Erläuterung des Umschriftsystems (443) und Bio-bibliographische Kurzporträts der Verfasser der Beiträge (445–455) beschließen die Festschrift. Im folgenden sollen nur die behandelten Themen und Inhalte der recht verschiedenartigen Artikel (von streng wissenschaftlichen bis zu locker essayistischen), sofern sie nicht bereits aus den Überschriften erkennbar sind, genannt werden.

Francisco Marín, Auslegung und theologische Bedeutung von Ex 19,5 (47–54) möchte das *kî* in Ex 19,5 nicht kausal, sondern konzessiv deuten: Die Erwählung Israels durch JHWH habe in neutestamentlicher Erschließung inklusiven, nicht exklusiven Sinn. – *Andrés Ibáñez-Arana,* Der Deuteronomismus der Rahmenstücke im Richterbuch (55–65) überprüft die Nähe einzelner Wendungen dieser Texte zum dtrst Sprachgebrauch. – *Jacinto Núñes Regodón,* Der Universalismus der JHWH-Knechts-Lieder (67–76) untersucht Jes 42,1–4 und Jes 49,1–4 und beobachtet die Vorstellung einer durch die Rettung und Zeugenfunktion Israels den anderen Völkern ermöglichten Begegnung mit JHWH und ihnen so vermittelten Heils. – *José María Bernal Giménez,* Der Knecht als Verheißung von *mišpāṭ.* Untersuchung des Ausdrucks *mišpāṭ* in Jes 42,1–4 (77–85). – *Gregorio Ruiz,* Ambivalenz der Präpositionen in Jes 40–66 (87–99): Der im August 1986 tragisch verunglückte Madrider Alttestamentler legt hier eine präzise Bedeutungsstudie vor. – *José Luis Sicre,* Die Stellungnahme des Propheten Hosea gegenüber der Monarchie und dem Messianismus (101–110) unterscheidet Worte des Propheten, der nicht nur einzelnem Fehlverhalten der Könige, sondern der Institution des Königtums überhaupt gegenüber sich kritisch bis ablehnend äußerte (vielleicht innerhalb der auch sonst im AT beobachtbaren antiköniglichen theologischen Strömungen), von einer Redaktion seines Buches, die ausgesprochen davidisch-messianische Hoffnungen formuliert. – *José María Abrego,* Die Macht des Guten. Zu Nah 3 (111–119) kommt mit Hilfe von Fragen nach der Oberflächen- und Tiefenstruktur des Textes zu anregenden Beobachtungen. – *José Ramón Busto Saiz,* Struktur und Inhalt von Baruch 3,9 – 4,4 (121–129): In Bar steht zwischen einem Volksklagelied 1,1 – 3,8

und einem Trostgesang 4,5 – 5,9 ein Gedicht über die Weisheit 3,9 – 4,4. Der Verf. möchte Einheit und strophische Gliederung (5 Strophen zu je 8 Versen) des Gedichtes zeigen; es sei Antwort auf die sich intensivierende Hellenisierung (*vor* Antiochus IV.), in der Nähe von Sir, noch nicht in der Situation von Weish. – *José O'Callaghan,* Textkritische Untersuchung zu Mt 8,1 (133–134) nimmt mit den meisten Editionen in der einleitenden Wendung den gen. abs. einem part. coni. im Dativ gegenüber als wahrscheinlicher an. – *Domingo Muñoz León,* Parusielogion oder Logion messianischer Erfüllung? Das mögliche aramäische Substrat und eine neue Deutung des Jesuswortes nach Mk 9,1 (135–152) vermutet eine Fehlübersetzung beim Übergang aus dem Aramäischen. Statt des Futurs könne die Vergangenheit im Ausdruck „den Tod kosten" gemeint gewesen sein, und „einige" bedeuteten dann Mose und Elija; ein Logion von der Erscheinung des Mose und Elija als Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes könne so apokalyptisch umgedeutet worden sein auf die Jünger/Christen und das Kommen des Reiches. – *José Luis Mesa,* Hosea und der Feigenbaum und der Tempel des Markus (153–158) möchte Hos 9,10–17 im Blick auf die Struktur-, Bilder- und Vokabularentsprechung als Deutungsschlüssel für Mk 11,12–25 aufweisen. – *Salvador Muñoz Iglesias,* Der *census* (vor der Zeit) des Quirinius (159–166) versucht in Lk 2,2 die Erwähnung der Registrierung zum Treueid gegenüber dem Kaiser im Jahre 7 v. C. (nach *Antiq* XVI 9,3) zu entdecken, die zur Zeit des Herodes geschehen sei, „bevor Quirinius Legat von Syrien war" und vor dessen Steuerneuveranlagung im Jahre 6/7 n. C. – *José J. Alemany,* Lk 15,11–32. Vorschlag einer Strukturanalyse (167–176). – *Augustín del Agua Pérez,* Christologischer Midrasch in der lukanischen Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem. Lk 19,28–40 (177–188). – *Antonino González Blanco,* Das IV. Evangelium als apokalyptisches Buch. Beiträge zu einer Revision des Begriffes ‚apokalyptisch' (189–203). – *Antonio Salas,* Geboren werden aus dem Wasser und dem Geist [Joh 3,5] (205–212). – *Manuel Gesteira Garza,* Joh 14,18–28: Ein Interpretationsschlüssel für die Erscheinungen des Auferstandenen (213–226). – *Joaquín Losada,* Leidensgeschichte und frühchristliche Exegese (227–236) nimmt an, daß die am Beginn der Evangelientradition stehende Passionsgeschichte ursprünglich eine erzählerisch-katechetische Darlegung und Erläuterung einer frühen katechetischen Formel war, die in 1 Kor 15,3–5 erhalten ist, und, im Unterschied zur Meinung z. B. von R. Bultmann, nicht nur bis zu Kreuzigung und Tod Jesu reichte, sondern Grablegung und Auferstehungszeugnis mitumfaßte. – *Xavier Quinzá Lleó,* Semiologischer Zugang zur Areopagrede des Paulus [Apg 17,19–34] (237–242). – *Federico Pastor Ramos,* Die Originalität der paulinischen Formulierungen über die Freiheit (243–248). – *Luis Alonso Schökel,* Horizontal und vertikal (251–258) betrachtet an Textbeispielen die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Gottesdienst und Gerechthandeln, Erlösung/Fürbitte und Solidarität im Alten Testament. – *Julio Trebolle Barrera,* Die Befreiung aus Ägypten und die Befreiung von Kanaan. Biblische Soziologie und biblische Theologie (259–268) nimmt die sich an die Hypothesen von G. E. Mendenhall und N. K. Gottwald anschließende kritische Diskussion auf, um zu einer gebührenden theologischen Würdigung auch der landsässigen kanaanäischen Wurzeln Israels zu gelangen. – *Evaristo Martín Nieto,* Gerechtigkeit und Bibel (269–280) zeigt ausgehend von Jer 23,6 die zentrale theologische Bedeutung von *ṣ*^{e}*dāqāh* und *mišpāṭ* vom Alten bis ins Neue Testament. – *Antonio González Lamadrid,* Einheit des Glaubens – Vielheit der Theologien (281–291). – *José Vílchez Líndez,* Gegenwart und Erfahrung des Geistes (293–299) betrachtet diese Glaubenswirklichkeit im Leben Jesu, der frühen und der heutigen Kirche und ihrer Glieder. – *Ramón Rodríguez Lara,* Nachahmen und Nachfolgen: Vergegenwärtigung des Evangeliums in den Exerzitien des hl. Ignatius (301–309). – *Alejandro Martínez Sierra,* Biblische Grundlagen des Sakramentes der Wiederversöhnung (311–320). – *Rafael Sivatte,* ‚Arbeit' in biblischer Perspektive (321–330). – *Florentino García Martínez,* Die himmlischen Tafeln im Jubiläenbuch (333–349) erörtert die Texte in Jub, die die ‚himmlischen Tafeln' im Sinne der Tora-Tafeln des Mose, eines himmlischen (Registrier-)Buches der Guten und Bösen, eines Schicksalsbuches über Ergehen, Strafen und Lohn, eines Festkalenders oder von Tafeln neuer, nicht in der Tora geschriebener *Halaḵot* verstehen. Sie symbolisieren in mehr als der Hälfte der Vorkommen eine der ‚mündlichen Überlieferung' im rabbinischen Judentum vergleichbare

Funktion zur „richtigen" Deutung und Anwendung der Tora in der (priesterlich orientierten) Trägergruppe von Jub. – *Luis Díez Merino,* „Jesus" im aramäischen altjüdischen Namengebrauch [2. Jh. v. C. – 2. Jh. n. C.] (351–355). – *Gabriel Pérez Rodríguez,* Der Beitrag der Weisen Israels zum christlichen Eheverständnis (357–368). – *Angel Sáenz-Badillos,* Die Auslegung der Schöpfungs- und Paradieseserzählung im Werk von Šᵉlōmōh ibn Gabirol (369–382). – *Natalio Fernández Marcos,* Die Bibel und die Anfänge des Mönchtums (383–396) untersucht die recht verschiedenartigen Bezugnahmen der *Apophthegmata Patrum* auf die Hl. Schrift. – *Benito Celada,* Die Bedeutung der Orientalistik bei uns (397–407). – *José María Lera, Sacrae paginae studium sit veluti anima sacrae Theologiae.* Anmerkungen zur Herkunft dieses Satzes (409–422) zeichnet die Rezeptionsgeschichte dieser Formulierung seit dem Dekret 15 der 13. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu vom 10. 8. 1687 über seine Tradierung im Römischen Kolleg (P. Cornely) und die Enzykliken Leos XIII. und Benedikts XV. bis in die Dekrete *Optatam totius* und *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils (1965) nach. – *Carlos Valverde Mucientes,* Marx und die Juden (423–432). – *Antonio Garnica,* Die Sonette von Blanco-White. Zu dem ‚biblischen' Sonett „Das Erwachen Adams [Mysterious Night]" (433–438). H. Engel S. J.

Feldman, Louis H., *Josephus.* A Supplementary Bibliography. New York and London: Garland Publishing Inc. 1986. xxii/696 S.

Der bekannte Josephus-Bibliograph Louis H. Feldman legt hier – nach seiner Artikelserie „Scholarship on Philo and Josephus (1937–1959)" in The Classical World 54, 1960/61 und 55, 1961/62, deren erweiterter Buchfassung „Scholarship on Philo and Josephus (1937–1962)" (New York 1963) und dem auf diesen beiden Veröffentlichungen aufbauenden, aber stark vermehrten und umgearbeiteten Werk „Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)" (Berlin und New York 1984) – erneut einen bibliographischen Beitrag zu Flavius Josephus vor. Diese Literaturübersicht ist als Ergänzung von Heinz Schreckenbergs zweibändiger „Bibliographie zu Flavius Josephus" (ALGHL 1, Leiden 1968; Supplementband mit Gesamtregister, ALGHL 14, Leiden 1979) konzipiert. Sie trägt daher die in Schreckenbergs Supplementband fehlenden Indices der Josephus-Stellen und der griechischen Worte nach und enthält Corrigenda zu ALGHL 1 und 14, aber auch zu F.s „Josephus and Modern Scholarship". Den größten Teil des Bandes bildet jedoch per se die mit Inhaltsangaben versehene Sammlung von Titeln der Flavius-Josephus-Literatur. Aufgenommen sind – entsprechend der Anlage von Schreckenbergs Bibliographie – Textausgaben, Übersetzungen und Sekundärliteratur, bei welcher darauf Wert gelegt wird, gerade auch die Arbeiten zu erschließen, die Josephus nicht im Titel nennen, aber Passagen enthalten, in denen er besprochen wird. Darüber hinaus sind Ausgaben von Texten aus der Wirkungsgeschichte des Josephus, wobei auch die dichterische Verwertung einbezogen wird, ebenso aufgeführt wie Beiträge zu deren Erforschung. Diese Sammlung enthält nicht nur die Publikationen der Jahre 1976–1985, die Schreckenberg nicht mehr berücksichtigen konnte, obwohl diese Titel gut 25% der Bibliographie füllen. Über die Hälfte der von F. angeführten Arbeiten stammt aus der von Schreckenberg bearbeiteten Zeit. Das rührt auch daher, daß F. Josippon und Hegesippus sowie die palästinische Archäologie – Gebiete, bei denen sich Schreckenberg auf eine Auswahl beschränkte – stärker berücksichtigte und die neuhebräischen Beiträge besser erfassen konnte. Das letzte knappe Viertel umfaßt Korrekturen und Ergänzungen zu Schreckenbergs Angaben. F. hat v. a. die von Schrekkenberg des öfteren ausgelassenen Inhaltsangaben nachgetragen, so daß jetzt für jeden erfaßten Titel eine Zusammenfassung vorliegt.

Die Bibliographie ist alphabetisch nach den Verfassernamen geordnet. Dies erlaubt dem Benutzer, die Sammlung relativ rasch mit dem Bestand einer Bibliothek zu vergleichen, hat aber den m. E. erheblichen Nachteil, daß das Werk keine explizite Aussage über die erfaßte Literatur macht und zudem eine an sachlichen Gesichtspunkten orientierte Verwendung erschwert. F. hat – trotz der Quantität seiner „Supplementary Bibliography"; sie umfaßt 696 Seiten mit ca. 3500 Titeln – die chronologische Anordnung von Schreckenbergs erstem Bibliographieband, der nur 336 Seiten mit

2200 Titeln zählt, nicht aufgegriffen. Dadurch ist eine problem- und forschungsgeschichtliche Auswertung ohne erheblichen Aufwand nicht durchzuführen. Allerdings hat Schreckenberg die chronologische Ordnung, die er bewußt gewählt hat, um einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick zu liefern, in seinem eigenen Supplementband bereits selber aufgegeben. F. hat aber auch nicht wie in seinem „Josephus and Modern Scholarship" eine thematische Systematik gewählt. Der von Schreckenberg entwickelte und von F. übernommene Sachweiser ist – wie F. in seinem Literaturbericht „Flavius Josephus Revisited" (in „Aufstieg und Niedergang der röm. Welt" II.21.2) bei der Besprechung von Schreckenbergs Bibliographien selbst kritisiert (764) – nur ein ungenügender Ersatz. Die alphabetische Ordnung, die F.s Nachtragsband erhalten hat, beruht letztlich auf dessen Charakter als Supplement, das sich an der von Schreckenberg selbst publizierten Ergänzung orientiert. Und zu Recht hat F. keine Dublette zu seiner kommentierten Bibliographie von 1984 herausgegeben. Bedauerlicherweise hat F. aber auch auf ein chronologisches Autorenregister, wie Schreckenberg es in ALGHL 14 bietet, verzichtet. Dadurch ist ein schnelles Auffinden der neuesten Literatur verunmöglicht. Wer erfahren möchte, welche Beiträge nach 1976, dem Jahr, mit dem Schreckenbergs Sammlung endet, bzw. nach 1980, der zeitlichen Grenze von F.s „Josephus and Modern Scholarship", erschienen sind, muß das gesamte Buch durchsehen.

Die erwähnten Nachteile können jedoch den unschätzbaren Wert dieser Veröffentlichung nicht nachhaltig verdunkeln. F.s Supplementband erweitert die Bibliographie Schreckenbergs zu einem Kompendium, das die Flavius-Josephus-Literatur einschließlich des Bereiches der Wirkungsgeschichte in umfassender Weise dokumentiert. Nimmt man diese nun dreibändige Sammlung mit F.s kommentierenden Literaturübersichten und der von Karl Heinrich Rengstorf herausgegebenen „Complete Concordance to Flavius Josephus", die aus vier Bänden und einem Namenwörterbuch besteht, zusammen, so steht der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Flavius Josephus ein umfangreicher Apparat von Hilfsmitteln zur Verfügung. Zu Recht hebt *Morton Smith*, der Lehrer und Inspirator einer Reihe amerikanischer Josephusforscher, in seiner kurzen Einführung zu F.s „Supplementary Bibliography" den selbstlosen Einsatz dieses Wissenschaftlers für die gesamte Josephusforschung hervor, der in der Bereitstellung einer solchen Arbeitshilfe besteht. Diesem Dank schließe ich mich gerne an.

Kl.-St. Krieger

Kremer, Jacob, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung.* Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985. 384 S.

Auslegungen neutestamentlicher Bücher und Texte sind gerade im deutschen Sprachgebiet immer noch stark von den klassischen Methodenschritten und damit von einer Vorherrschaft der Textvorgeschichte vor dem Text selbst bestimmt. Damit stehen insgesamt historische Fragen immer noch stark im Vordergrund. Unter dem Einfluß der Forschung vor allem im angelsächsischen und französischen Sprachgebiet beginnen sich hier jedoch die Dinge zu ändern. Noch gibt es keinen deutschsprachigen Kommentar zum Joh(annesevangelium), doch mehren sich die Monographien, meist Dissertationen, die mit neueren, textlinguistischen Methoden an das Vierte Evangelium herangehen. Mit seinem Beitrag zur Lazarusgeschichte reiht sich mit K. nun ein erfahrener Ordinarius in den Chor der neuen Stimmen ein. Angesichts der zahlreichen ungelösten Auslegungsprobleme gerade dieses Kapitels des Joh erhofft sich K. Hilfe von den neuen „synchronen" Auslegungsmethoden. Ein erstmals erarbeiteter Durchblick durch die gesamte Auslegungsgeschichte von Joh 11,1–46 soll dann die Brücke zur Gegenwart schlagen. Damit ist der Aufbau des Buches bereits vorgegeben. – In Teil I erarbeitet K. den „Text". „Synchrone" Schritte der Textauslegung stehen hier, wie angekündigt, voran. Literarische Schichtung des Textes wird damit nicht ausgeschlossen, vielmehr einstweilen zurückgestellt. Nach der Analyse von Kontext, Struktur, Erzählweise, Gattung usw. folgt eine „Einzelanalyse", in der K. heutigen Forderungen gemäß Syntax, Semantik und Pragmatik in dem behandelten Abschnitt verbinden möchte (50). Eine kurze „diachrone" Textauslegung schließt sich an, die einige neuere Schichtenscheidungen berücksichtigt, ohne daß sich K. hier auf ein be-

stimmtes Modell festlegen möchte. Fest steht am Ende von Teil I, daß für den Erzähler die „Hinführung zum Glauben an Jesus Christus, der sich als der Herr über Leben und Tod offenbart, dessen Gang nach Betanien in engem Bezug zu seiner eigenen Verherrlichung steht und der jetzt schon jeden, der an ihn glaubt, ‚auferweckt' und ihm Anteil an seinem ‚Leben' gibt" (81), im Vordergrund steht.

Teil II geht der „Wirkungsgeschichte" des gewählten Textes von der Antike bis ins 20. Jh. nach und bezieht dabei auch die Verkündigung, die bildende Kunst und die Literatur mit ein. Für den Bereich der Antike zeigt sich dabei noch eine große Nähe zum ursprünglichen Textverständnis, da für die altchristlichen Ausleger mindestens seit Origenes der tiefere geistliche Sinn der Lazarusgeschichte im Vordergrund steht. Er wird zumal durch Augustin im Westen weitervermittelt. Danach versinnbildet die Auferweckung des Lazarus die Auferweckung des Menschen von der Macht der Sünde und des Todes. Im Mittelalter und in der Reformationszeit wird das historische Interesse an der Lazarusgeschichte stärker und setzt sich dann zu Beginn der Aufklärungszeit voll durch: in Widerspruch oder Zustimmung zur Geschichtlichkeit der Lazaruserweckung. – In Teil III möchte K. dann nach Art einer Synthese die „Botschaft" des Lazarustextes für den heutigen Leser herausarbeiten. Zwar ist diesem die Naivität des Lesers vor der Aufklärungszeit und ihren kritischen Anfragen nicht mehr möglich, aber er kann doch in einer Art „zweiter Naivität" nach dem Durchgang durch die Wissenschaft versuchen, sich der geistlichen Aussage des Textes zu stellen, ohne an den historischen Fragen hängenzubleiben. Hier trifft sich K. wieder in vielem mit der Väterexegese, vor allem in der Herausarbeitung der Tiefendimension des „Todes", aus dessen Macht Lazarus befreit wird. Auch für den heutigen Leser kann der Tod als der Sold der Sünde dargestellt und Jesus als der Befreier von beidem verkündet werden. Dem dient die abschnittweise Auslegung des Schlußkapitels und eine exemplarische Traueransprache auf der Grundlage des Lazarustextes. Stets wird dabei die Überwindung des Todes durch Jesus mit Jesu eigenem bevorstehendem Tod in Verbindung gebracht.

Mit seiner breitangelegten Studie hat K. der heutigen Auslegung von Joh 11 einen großen Dienst erwiesen. Der Teil über die Wirkungsgeschichte nimmt nicht nur den breitesten Raum der Arbeit ein (111–328), sondern macht auch ein sehr umfangreiches und verstreut aufgespürtes Material zugänglich. In Teil I bewährt sich der Versuch, der „synchronen" vor der „diachronen" Textbetrachtung den Vorrang einzuräumen. Gesichtspunkte der „narrativen Analyse" stehen dabei im Vordergrund: so kommt die Orientierung des Textes an der Person Jesu und am Glauben an ihn deutlich heraus. Die Arbeit an Syntax und Semantik geschieht bei der Einzelanalyse in Verbindung mit der Pragmatik des Textes (vgl. 50). Hier wäre etwas mehr Durchsichtigkeit wohl hilfreich für den Leser gewesen. Stärke und Schwäche der Arbeit K.s ist insgesamt, daß bei allem Referat über Autorenmeinungen zur Lazarusgeschichte und ihrer Geschichtlichkeit sein eigener Standpunkt etwas undeutlich bleibt. Die Frage der Geschichtlichkeit der berichteten Totenerweckung nach vier Tagen bleibt bis zum Schluß in der Schwebe (vgl. noch 370), und ein ernsthaftes Gespräch mit der systematischen Theologie, etwa dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns, wird nicht versucht. Auf der einen Seite wird gefordert, den auszulegenden Text als „Wort Gottes" zu verstehen und zu verkündigen (329), auf der anderen Seite wird die Weise, wie die Schrift als Wort Gottes zu verstehen sei, nicht weiter reflektiert. Kann dieses Wort auch Vorgänge an einem Grab in Jerusalem, die grundsätzlich von jedermann zu beobachten sind, zum Gegenstand haben, oder teilt sich uns in ihm Gott selber mit? Solche Fragen müßten zwischen biblischer und systematischer Theologie intensiver bedacht und besprochen werden, damit auch biblische Einzeluntersuchungen ihren Platz und Stellenwert behalten.

J. Beutler S.J.

Pesch, Rudolf, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche.* Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth (Paulus – neu gesehen; Herderbücherei 1291). Freiburg/Br.: Herder 1986. 256 S.

Ders., *Paulus kämpft um sein Apostolat.* Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in

Korinth (Paulus – neu gesehen; Herderbücherei 1382). Freiburg/Br.: Herder 1987. 192 S.

Mit den beiden Taschenbüchern zu 1 und 2 Kor schließt Verf. seine Neusicht der „umfassenderen Korrespondenz" des Paulus mit seinen Gemeinden ab, wie dies die entsprechenden kanonischen Paulusbriefe erkennen lassen (vgl. die betreffenden Veröffentlichungen zum 1. Thessalonicherbrief Herderbücherei Bd. 1167 und zum Philipperbrief Herderbücherei Bd. 1208). So versucht er die ursprünglich sieben eigenständigen Briefe des Apostels nach Korinth, die später zu den kanonischen Paulusbriefen 1 und 2 Kor redigiert werden, wiederherzustellen und in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu erläutern. – Der Aufbau der beiden Bücher entspricht derjenigen der vorangegangenen Taschenbücher zu 1 Thess und Phil in folgender Anordnung der Kapitel: 1) Informationen zur historischen Situation der Gemeinde und des betreffenden Briefes; 2) Frage nach Anhaltspunkten einer Briefkomposition (auf der Grundlage einer eigenen Übersetzung des Textes); 3) Rekonstruktion der ursprünglich selbständigen Briefschreiben; 4) Erläuterung jedes Einzelschreibens (zu Text, Gliederung und Sachaussage) im ursprünglichen Kontext in je einem Kapitel; 5) Verfahren der Briefkomposition und 6) ein Abschlußkapitel.

Die Fülle der Beobachtungen und Begründungen des Verf. für die Rekonstruktion der einzelnen Briefschreiben können hier nicht im einzelnen entfaltet werden. Er zeigt sich vertraut mit den (literarkritischen) Ergebnissen früherer Forschungen zu den Korintherbriefen, stellt jedoch auch eigene Beobachtungen vor, z. B. zur Nichtverträglichkeit mehrerer Texte aus einer Textsorte im selben Brief („Apologien" in 1 Kor; „Peristasenkataloge" in 2 Kor). Es sei hier primär auf die Endergebnisse seiner Rekonstruktionsbemühung hingewiesen. – Im 1 Kor findet Verf. vier Briefe des Paulus an die Gemeinde in Korinth in der entsprechenden zeitlichen Reihenfolge: 1. „Vorbrief" (1,1 – 5,8; 6,1–11), 2. „Zwischenbrief" (5,9–13; 6,12–20; 10,1 – 11,34), 3. „Auferstehungsbrief" (15,1–58) und 4. „Antwortbrief" (7,1 – 9,27; 12,1 – 14,40; 16,1–24). – Im 2 Kor kann Verf. drei Briefschreiben in folgender chronologischer Ordnung ermitteln: 1. „Apologie" (2,14 – 7,4; 8,1–24; 6,14 – 7,1 kann nach Verf. paulinisch und ursprünglich in 2 Kor sein!), 2. „Tränenbrief" (10,1 – 13,13) und 3. „Versöhnungsbrief" (1,1– 2,13; 7,5–16; 9,1–15). – Verf. bietet eine vorzüglich allgemeinverständliche, leicht lesbare und sachlich fundierte Einführung in die literarkritischen Fragestellungen zu beiden Korintherbriefen von ihren „natürlichen Ansatzpunkten" (1 Kor 5,9; 2 Kor 2,4) her, wie sie von vielen Exegeten immer wieder aufgeworfen werden. Bei der Rekonstruktion der einzelnen Paulusbriefe versucht er dem Leser möglichst offen für kritischen Widerspruch, mit der gemahnten methodischen Vorsicht seiner Konvergenzargumentation und mit dem Hinweis auf deren Wahrscheinlichkeit seine Gesamtsicht des literarkritischen Befunds aufzuzeigen. Interessant und ansprechend ist auch sein Versuch, beide Briefe auf dem Hintergrund heutiger Gemeindeerfahrung auszulegen.

Es sei dennoch erlaubt, auf einige kritische Punkte hinzuweisen. So eingängig und plausibel prima facie diese literarkritischen Operationen an den Korintherbriefen sein mögen, sie basieren doch auf einer Menge fragwürdiger Ausgangspunkte, von denen der Verf. allerdings Kenntnis hat. – Dies betrifft *erstens* die literarkritische Fragestellung der historisch-kritischen Methode, insofern sie u. U. zu schnell die diachrone Lesung des Textes gegenüber einer differenziert synchronen Lesung des Textes aufwirft. Die Bezugnahme auf „unvereinbare Spannungen" und „störende Wiederholungen" zur Klärung der Einheitlichkeit/Uneinheitlichkeit eines Textes provoziert dennoch folgende Fragen bei aller Vorsicht, die Verf. selbst walten läßt: Störend/unvereinbar für wen? Auf welcher Ebene der Textanalyse störend? Innerhalb welcher Gesamtsicht des Briefes/des Corpus Paulinum unvereinbar? In welcher Situation der Auslegung, bzw. nach dem wievielten interpretativen Durchstieg durch den Text unvereinbar? Ferner bieten alle Teilungshypothesen (inclusive zu 1 Thess und Phil) eben nur eine Gesamtansicht unter anderen. Erst im schwierigen Vergleich der Gesamtansichten (Theorienvergleich) wird sich eher zeigen, welche Theorie einfacher, angemessener, integrativer etc. ist und somit insgesamt nach Forschungslage den Vorzug verdient. – Deshalb

kommt *zweitens* die Abwägung gegen konkurrierende Gesamtsichten der Korintherbriefe zu kurz, die auch z. T. Alternativtheorien zum ganzen Corpus Paulinum darstellen. Diese arbeiten stärker unter der Voraussetzung der Einheitlichkeit der Briefe, rechnen eher mit der Möglichkeit der rhetorischen Disposition ganzer Briefe, schließen komplexe Argumentationsstrategien in Überlegungen ein und versuchen eventuell eine mehrschichtige Kommunikationssituation der Briefschreiben zu rekonstruieren. Heute steht eine textlinguistische und rhetorisch-kritische Erforschung der Paulusbriefe unter diesen Voraussetzungen weitgehend noch aus. Wie wenig wissen wir doch nur z. B. um die äußeren Umstände der Textproduktion und -rezeption, was die Paulusbriefe angeht! Warum soll es nicht verlorene Paulusbriefe geben können? Nicht jeder Paulusbrief war gleich wichtig und dürfte Grund für ungeteilte Freude der Tradierung und Sammlung gewesen sein, wie möglicherweise z. B. der „Tränenbrief", der wiederum nicht notwendigerweise mit 2 Kor 10–13 identisch sein muß? Materialiter wird ohnehin kein neuer Paulusbrief von kanonischer Relevanz auftauchen.

Zu 1 Kor: Dem Rez. kommen Zweifel, ob 1 Kor 1,1 – 4,21; 9,1–27 und 15,1–58 „Verteidigungsreden vor Gericht" im strengen Sinn sind. Z. T. werden sie unverständlich, wenn sie vom Kontext des kanonischen 1 Kor gelöst als Apologien gemäß der Disposition einer Gerichtsrede (genus iudiciale) zu verstehen versucht werden (deutlich vor allem beim sog. „Auferstehungsbrief" 1 Kor 15, aber auch bei der Reduktion von 1 Kor 1,10 – 4,21! auf nur ein textbestimmendes Argumentationsziel). Sie dienen weitaus breiteren Argumentationszielen als der Verteidigung des paulinischen Apostolats (z. B. der Ermahnung in 1 Kor 1,10 und 4,16 und Erziehung, Empfehlung der exemplarischen Nachahmung). 1 Kor 1,2 kann von einer rezeptionskritischen Überlegung, was einen eventuell weiteren, von Paulus selbst beabsichtigten, Adressatenkreis seiner Briefe angeht, anders beurteilt werden (vgl. 1 Thess 5,27). – Zu 2 Kor: M. E. wäre nicht nur das „denn (gar)" in 7,5 redaktionell, sondern zumindest v 7,4b müßte dies auch sein, da in ihm wichtige semantische Ausdrücke (Trost, Freude, Drangsal) vorkommen, die für 7,5–16 von Belang sind. Auch der Übergang 2,13/14 ist zu schnell nach der diachronen Textoptik interpretiert worden. Der Einsatz in 2,14 mit der Charis-Formel und die semantisch vielschichtige metaphorische Umschreibung des Triumphzuges lassen sich ebenso kohärent von der Situation in 2 Kor 1–2 und der Reflexion des Apostels auf diese verstehen, in der er den Korinthern entgegenkommt. Die Einbindung der unterschiedlichen „Peristasenkataloge" in die Gesamtargumentation des Paulus gegenüber der Gemeinde in Korinth braucht (auch in der z. T. wörtlichen Wiederholung) nicht störend zu wirken, unterstreicht Paulus doch mit Nachdruck einen in 2 Kor umstrittenen Grundzug seines Apostolats(verständnisses).

Diese kritischen Anmerkungen möchten nicht die deutlichen Vorzüge der beiden Bücher und die Leistung des Verf. schmälern, sondern nur deren Stärke innerhalb einer Gesamtsicht (unter Anwendung einer Form von Literarkritik) auf die Paulusbriefe betonen.

A. Brendle

2. Historische Theologie

Kelly, John Norman Davidson, *Reclams Lexikon der Päpste.* Aus dem Englischen übersetzt von *Hans-Christian Oeser.* Stuttgart: Reclam jun. 1988. 375 S. (mit Reg.)

Dieses Werk des bekannten anglikanischen Oxforder Historikers kommt dem keineswegs bloß unter Katholiken gestiegenen Interesse für Päpste und Papsttum entgegen. In zeitlicher Reihenfolge behandelt es Leben und Wirksamkeit der einzelnen Päpste und ebenso der „Gegenpäpste", wobei es sich für die Abgrenzung, wer „Papst" oder „Gegenpapst" ist, an das Annuario Pontificio hält. Wer die einzelnen Päpste nach ihrem Namen sucht, findet die entsprechenden Seitenangaben im alphabetischen Papstverzeichnis des Anfangs (13–16), während alle übrigen Namen und Stichwörter in einem guten Schlußregister (363–75) aufgelistet sind. Ein „Glossar", zusammengestellt von Johanna Lanczkowski (349–61) erklärt für den Nicht-Fachmann häufiger

vorkommende theologische, kirchenrechtliche und historische Begriffe. Die Vorzüge der Darstellung sind folgende: Meist finden die einzelnen Päpste treffende und ausgewogene Charakterisierungen. Sie werden für den Nicht-Theologen in ihrem entscheidenden Profil gut dargestellt. Die historischen Angaben sind exakt, in den Einzelfakten fast immer zuverlässig. Alle wesentlichen Momente ihrer Tätigkeit werden berührt, wenngleich gerade über Ordensgründungen und -bestätigungen auffallend kurz gesprochen wird. Das Literaturverzeichnis für jeden Papst bringt außer Quellen und Lexikon-Artikeln auch immer wieder neueste Monographien, wenngleich es hier auch gewisse Lücken gibt, die noch zu erwähnen sind.

Allerdings waren auch eine Reihe von Mängeln festzustellen. Zunächst einmal: In dem Bemühen, möglichst alle Päpste darzustellen, auch die unbedeutendsten und ganz kurz regierenden, geschieht keine gebührende Gewichtung der historisch bedeutenderen und richtungweisenden Päpste, was doch gerade für eine Darstellung, die die historische Folge berücksichtigt, angebracht gewesen wäre. Der den einzelnen Päpsten gewidmete Raum schwankt nur zwischen 2 und 4 Spalten, so daß z. B. Stephan IX. volle 2 Spalten gewidmet sind, Gregor VII. dann auch nicht mehr als 3,6 Spalten. Auf diese Weise kommen dem 10. Jahrhundert 20 Doppelseiten zu (132–52), dem 19. Jahrhundert nur die Hälfte (320–30). Dadurch fehlt die historische Gewichtung und Heraushebung des Bedeutenderen. – Ferner geschehen nicht selten Wiederholungen, wo Rückverweise angebracht wären: so bei den Vorgängen und Massakern der Wahl von Damasus und Ursinus, beim Leichengericht über Formosus (das sowohl bei Formosus wie bei Stephan VI. berichtet wird: 130 f.), bei der Spaltung der Formosus-Partei (134 f.), der Ermordung von Leo V. und Christophorus durch Sergius III. Mehrfach zu erwähnende Informationen und Hintergründe sind nicht koordiniert, was besonders bei der Darstellung der Schismen von 1130, 1159 und 1378 unangenehm auffällt. – Daß er dem Papsttum und der katholischen Sicht der Dinge nicht in jeder Hinsicht gerecht zu werden versuchte, kann man dem Autor wahrhaftig nicht vorwerfen. Er zeichnet sich hier durch überraschend wohlwollende Darstellung aus. Anderseits könnte man die Frage stellen, ob es unbedingt hilfreich ist, auch dort traditionell katholische Perspektiven zu übernehmen, wo diese heute auch nicht mehr von allen römisch-katholischen Historikern geteilt werden. Dies betrifft einmal die Abgrenzung von „Päpsten" und „Gegenpäpsten". Kann man sich hier einfach an dem „Annuario Pontificio" orientieren, zumal bei Päpsten wie den „Pisanern" Alexander V. und Johannes XXIII., die dort erst seit 1947 als „Gegenpäpste" rangieren, aber z. B. in den Papstmedaillons von S. Paolo fuori le mura dargestellt sind? Zumal bei dem Großen Schisma wäre hier etwas mehr Offenheit angebracht, zumindest der Hinweis, daß für den Katholiken weder damals noch auch heute feststeht oder verbindlich festgelegt worden ist, wer damals rechtmäßiger Papst war und ob es zwischen 1378 und 1417 überhaupt einen solchen gegeben hat. Es betrifft aber auch manche Pauschalurteile. Weder kann man so einfach bei dem Konstanzer Dekret „Haec sancta" von „revolutionären Dekreten" (256) noch beim Basler Konzil vom Versuch, „in die Kirchenleitung die Demokratie einzuführen" (260) sprechen. Auch Febronianismus, Emser Kongreß und die Synode von Pistoia sind verzeichnet, als wenn sie direkt auf Abschaffung des Primats hintendierten (319). – In einzelnen Fällen sind neuere Forschungsergebnisse kaum berücksichtigt. Bei Gregor VII. und seinem Verbot der Laieninvestitur (172) hätte die Beachtung des Buches von Schieffer die Darstellung doch erheblich modifiziert. Vor allem fehlt in der Literatur zu Pius IX. sowohl die Hasler-Kontroverse wie vor allem Martina. Entsprechend finden sich dort unzutreffende Urteile wie „Seinen liberalen Standpunkt gab er nun (nach der Revolution von 1848, der Rez.) auf" (327), daß dem liberalen Katholizismus durch den Syllabus der „Todesstoß" versetzt worden sei (328), daß Pius IX. sich als erster Papst uneingeschränkt mit dem Ultramontanismus identifizierte (ebd.). Ferner erfolgte die Aufkündigung des Konkordats mit Österreich nicht erst 1874, sondern schon 1870 gleich nach der Unfehlbarkeitsdefinition. – Daß Clemens XI. den Ritenstreit „mit der Begründung, es handle sich in erster Linie um zivile Handlungen" (sc. bei den Riten der Ahnenverehrung) gegen die Jesuiten entschied (310), ist gerade falsch: dann hätte er den Jesuiten recht geben müssen. – Manche unverständlichen oder mißverständlichen Stellen gehen auf Konto der Übersetzung: so

wenn „Canonists" mit „Kanoniker" statt „Kanonisten" übersetzt werden (62), wenn es statt „Urkirche" „Urgemeinde" heißt (162), wenn im Zusammenhang der eschatologischen Theorie Johannes' XXII. von der Schau der „Menschlichkeit" (statt „Menschheit") Christi die Rede ist (233), wenn die anglikanischen „Orden" (statt „Weihen") von Leo XIII. für ungültig erklärt werden (330).

Insgesamt kann man also sagen: Für historische Basis-Informationen und Details kann man sich auf das Buch stützen; die Gewichtung und historische Einordnung läßt jedoch einiges zu wünschen übrig. Kl. Schatz S. J.

Saint Justin, *Apologies.* Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, par *André Wartelle.* Paris: Etudes Augustiniennes 1987. 390 S.

Der Herausgeber, Übersetzer und Kommentator der hier vorgelegten beiden Apologien Justins des Martyrers ist, wie die Titelseite anzeigt, Professor am Institut Catholique von Paris und bekannt u. a. durch mehrere Werke über Aristoteles. Eines davon, das ‚Lexique de la Rhétorique d'Aristote' (Paris 1982) wurde von der Académie française preisgekrönt. Unser Interesse richtet sich zunächst natürlich auf den griechischen Text der Neuerscheinung. Wie unterscheidet er sich von älteren Ausgaben der Apologien? W. informiert darüber in der Einführung: „Die vorliegende Edition bemüht sich, den Text des Manuskripts A zu bieten und korrigiert nur an den Stellen, wo dies unumgänglich ist. Nachdem der Text schon so oft kollationiert wurde, bringt unsere Kollation für die Wiederherstellung des Textes der Apologien keine große Neuigkeit außer den gelegentlichen Verzicht auf eine nutzlose Korrektur und die Rückkehr zur überlieferten Textform. Einige kleine, an sich unwichtige Fehler wurden verbessert, einige Präzisionen hinzugefügt" (88). – Vergleicht man nun die neue Übersetzung mit derjenigen Pautignys von 1904, so ergibt sich schon aufgrund weniger Stichproben, daß W. viel wörtlicher überträgt, vor allem sich bemüht, die französische Satzkonstruktion der griechischen, oft umständlich formulierten, anzugleichen. Das Ergebnis ist ein Text, der sich weniger flüssig liest, auch weniger durchsichtig ist, aber dafür wohl werkgetreuer.

Da Texte von Natur der hier vorliegenden Apologien mit ihrer außerordentlichen Bedeutung für diese frühe Phase der Geschichte des Christentums ohne begleitenden Kommentar kaum verstanden und ohne einen solchen sicher nicht in ihrem Reichtum ausgeschöpft werden können, ist man dem Verf. natürlich besonders dankbar für die 81 Seiten Erklärungen, die er seiner Edition und Übersetzung folgen läßt (237–317). An diesem Kommentar ist freilich ein sehr bedauerliches Manko zu beklagen, das auch schon hinsichtlich der Einführung in Leben und Werk und die Theologie Justins festzustellen war (15–94): Der Verf. hat sich kaum Mühe gegeben, seine Leser über den derzeitigen Stand der Justinusforschung zu informieren. Zahlreiche neuere Arbeiten zu einzelnen Textpassagen als auch zum Gesamtverständnis der Apologien scheinen dem Verf. unbekannt zu sein und hätten doch verhältnismäßig leicht aus den bekannten bibliographischen Nachschlagewerken notiert werden können. So erfährt der Leser fast nichts über die in den letzten Jahren durchgeführten intensiven Versuche einzelner Forscher, neben dem Inhaltlichen auch gerade die formale Seite der Apologien zu erhellen. Auf Ch. Munier, La structure littéraire de l'Apologie de Justin, in: RevSR 60 (1986) 34–54, konnte nicht mehr verwiesen werden, da die Studie während der Drucklegung erschien. Unverständlich aber ist dem Rez., daß der Leser nicht auf Untersuchungen wie die folgenden zur literarischen Eigenart der Apologien hingewiesen wird: P. Keresztes, The literary genre of Justine's first apology, in: VigChr 19 (1965) 99–110; W. Schmid, Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin, in: Forma futuri, Fs. M. Pellegrino, Turin 1975, 253–281; L. Alfonsi, La struttura della I Apologia di Giustino, in: Studi Lazzati, Paradoxos politeia, Mailand 1979, 57–76; vor allem H. H. Holfelder, Eusebeia und Philosophia. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, in: ZNW 68 (1977) 48–66; 231–251. Was die formale Seite der Apologien angeht, so fehlen übrigens auch einige ältere Arbeiten, z. B. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins, in: ThQ 81 (1899) 188–206; V. Hüntemann, Zur Kompositionstechnik Justins. Analyse seiner 1. Apolo-

gie, in: ThGl 25 (1933) 410–428. Mag sein, daß der Verf. von den bisher auf diesem Gebiet erzielten Ergebnissen nicht viel hält, er hätte aber seinen Lesern eine Chance geben sollen, sich selber darüber ein Urteil zu bilden. Auch im Gesamtverständnis der Theologie Justins fehlt der Anschluß an die moderne Forschungslage. Hierfür stehen Namen wie N. Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen, 1966; vor allem O. Skarsaune, The conversion of Justin Martyre, in: STh 30 (1976) 53–73 oder auch der sehr instruktive Lexikonartikel von einem Fachmann wie L. Barnard, Apologetik I. Alte Kirche. 2.3 Justin der Märtyrer, in: TRE 3 (1978) 376–378.

Sehr erfreulich dagegen, daß W. den beiden Apologien auch die Märtyrerakten des Justinus und seiner Gefährten beigegeben hat. Dankbar ist der Benutzer freilich auch für den vollständigen Wortindex (329–388), der zwar nicht, wie S. 329 behauptet wird, zum ersten Mal den gesamten Wortbestand Justins zusammenstellt, der aber auch doch bequemer als E. J. Goodspeeds Index apologeticus sive clavis Justini martyris operum (Leipzig 1912) zu benutzen ist. Denn der hier vorliegende Wortindex erfaßt nur das Wortmaterial der beiden Apologien, während Goodspeed daneben noch andere Autoren miterfaßt.

H. J. Sieben S. J.

Orbe, Antonio S. J., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248) 2 Bde, Rom: Pontificia Università Gregoriana 1987. XIX/1053 S.

Nur ein einziges Mal in der Geschichte des Christentums stand gewissermaßen das Ganze des Glaubens auf dem Spiel, nämlich im zweiten Jahrhundert, als Großkirche und Gnosis um das Grundverständnis der christlichen Botschaft miteinander rangen. In den späteren Kontroversen, den christologischen und trinitarischen des 4. und 5. Jhs., ging es vergleichsweise nur noch um Details eines corpus von Lehren, das sich in der Auseinandersetzung mit der Gnosis als kirchliche Lehre herauskristallisiert hatte. Man betrachtet deswegen zurecht das 2. Jh. als die Geburtsstunde der Theologie, ja des christlichen Dogmas und man versteht, daß die Forschung von jeher versucht hat, diese schlechthin grundlegende Zeit der Anfänge besser zu verstehen und gründlicher auszuleuchten. Vorliegende beiden Bde. unterscheiden sich von früheren Versuchen auf dem genannten Gebiet in doppelter Hinsicht: der Grundsatz, daß die großkirchlichen Lehren nur auf dem Hintergrund der bekämpften gnostischen Anschauungen verstanden werden können, wird in einer sonst kaum anzutreffenden Weise ernst genommen und – aufgrund jahrzehntelanger intensiver Beschäftigung mit den verschiedenen Richtungen und Schulen der Gnosis – in die Tat umgesetzt. Daß sich die großkirchliche Theologie im Gegenüber, in der Kontroverse, mit den verschiedenen Schulen der Gnosis gebildet hat, wird hier nicht bloß angedeutet oder behauptet, sondern in tausend Details vor Augen geführt. Mit Nachdruck verteidigt Verf. dabei die unbedingte Notwendigkeit dieses Vorgehens. Die Erwartung, Irenaeus, den hervorragendsten Vertreter großkirchlicher Theologie gleichsam unmittelbar verstehen zu können, hält er für „absurd" (6). Noch in einem weiteren Punkt unterscheidet sich diese Untersuchung deutlich von den bisher zu diesem Gegenstand vorliegenden: O. beschränkt sich nicht auf den einen oder anderen Aspekt der kirchlichen Lehre, die Christologie oder die Trinitätslehre, sondern sucht praktisch das Gesamt der zwischen Gnosis und Großkirche umstrittenen Fragen und Themen abzuschreiten und damit so etwas wie eine Summe der Kontroversfragen, ein Gesamtpanorama der Theologie des 2. und 3. Jhs. vorzulegen. Ausdrücklich schließt er in seiner Einleitung aus, daß es sich bei seinem Vorhaben um Dogmengeschichte handle. Es geht in der Tat nicht um die Geschichte dieses oder jenes Dogmas. Verf. fragt nicht von der späteren geschichtlichen Entwicklung her, sondern versucht vielmehr eine diachronische Momentaufnahme der theologischen Gesamtsituation. Dabei kommt mancher Lehr- und Streitpunkt in den Blick, für den die spätere Entwicklung überhaupt kein Interesse mehr hat.

Dem angedeuteten Ziel, die großkirchlich-gnostische Auseinandersetzung in ihrer ganzen Breite vor Augen zu führen, entspricht der auf den ersten Blick wenig systematische Aufbau der Untersuchung. Sie besteht aus sage und schreibe 49 (!) Kapiteln (Zu-

fall oder versteckte zahlenmystische Anspielung auf Fülle und Vollendung?), die ihrerseits in keinerlei höhere Einheiten zusammengefaßt sind. Leitfaden ihrer Aneinanderreihung ist jedenfalls die Heilsgeschichte. Das 1. Kap. ist dementsprechend überschrieben „Auf dem Wege zur Erkenntnis Gottes" und behandelt den Theos agnostos in der Bibel, bei Marcion, bei den Gnostikern und bei den großkirchlichen Theologen. Das letzte Kap. trägt die Überschrift die „Schau Gottes", ist also dem Ende der Heilsgeschichte gewidmet, so wie sie Marcion, die Valentinianer, Irenaeus, Hippolyt, Tertullian, Novatian usw. sehen. Die dazwischenliegenden 47 Kap. befassen sich mit folgenden Phasen der Heilsgeschichte: (Die Unterteilung ist nicht vom Verf., sondern von uns!): 1. Innertrinitarisches: das Geheimnis Gottes, Vater/Mutter/Sohn, von der Empfängnis bis zur Geburt des Verbums, Vater und Sohn, auf dem Weg zum persönlichen Geist; 2. Weltschöpfung: Schöpfung der Welt, Schöpfung aus dem Nichts, ab aeterno oder in der Zeit?, freie oder notwendige Schöpfung; 3. Schöpfung des Menschen, die Hände Gottes; 4. Der Fall: das Paradies, Ursprung Evas, Gottes Gebot, die Engelsünde, die Sünde Evas, die Sünde Adams, der Tod, die Verfluchung, Verbannung und Gefangenschaft; 5. Alttestamentliche Heilsgeschichte: das Alte Testament Irenaeus und der prophetische Geist, das Opfer des Neuen Gesetzes nach Irenaeus (Adv. haer. IV., 17–18); 6. Neutestamentliche Heilsgeschichte / die Geheimnisse des Lebens Jesu: Inkarnation, Geburt, Beschneidung, Darstellung im Tempel, die Magier, von Ägypten nach Nazareth, der Vorläufer, die Taufe Jesu, die Versuchung in der Wüste, Jesu Wunder, Leiden und Tod Jesu nach Marcion, das Kreuz, der Tod Jesu, Erlösung nach Irenaeus, Descensus ad inferos nach Irenaeus, Auferstehung, Himmelfahrt; 7. Pfingsten und letzte Dinge: zwischen Pfingsten und zweiter Parousie, die Welt verändert ihre Gestalt, der Millenarismus des Irenaeus, das allgemeine Gericht, die Verwandlung der Stadt Jerusalem.

Aus der Einleitung geht hervor, daß den beiden Bden Vorlesungen für Studenten der Theologie zugrunde liegen. Von daher legte sich wohl der ziemlich irreführende Titel „Einführung in die Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts" nahe. Denn tatsächlich handelt es sich nicht um eine Einführung, sondern eher um eine Summe im doppelten Sinne des Wortes: einerseits werden nicht nur ausgewählte Aspekte, sondern das Ganze der Theologie des fraglichen Zeitraums behandelt. Andererseits ist das Werk auch insofern eine Summe, als es eine Art Zusammenfassung der früheren Studien des Verf.s darstellt. Hinter den 49 bisweilen nur summierenden Kapiteln stehen mehrere Tausend Seiten Analysen in früheren Werken des Autors. Wir brauchen die Grenzen und Schwächen des vorliegenden Werkes nicht zu nennen, da Verf. selber zumindest einige von ihnen in seiner Einleitung aufzählt (8), außer der einen, die freilich in unseren Augen ein kapitaler Mangel ist: Das Werk ist mit keinerlei Register ausgestattet. Die Masse der in ihm angehäuften Informationen ist so für eine schnellere Benutzung nicht zugänglich gemacht. Das ist sehr zu bedauern. Ein Wort noch zur Einleitung: hier ist es dem Autor hervorragend gelungen, den Geist zu kennzeichnen, der ihn über die Jahre hin bei seiner Arbeit beseelt hat. H. J. Sieben S. J.

Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15–20 settembre 1986. Atti I–III (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 24, 25, 26). Rom: Institutum Patristicum „Augustinianum" 1987. 574, 618, 495 S. und 24 Abbildungen.

„On a beaucoup travaillé depuis 1954". Der bekannte französische Augustinusspezialist *G. Madec* bezieht sich mit diesem Satz seines Eröffnungsreferats auf die seit dem letzten Augustinusjubiläum, der 1600-Jahrfeier seiner Geburt, von der Forschung geleistete Arbeit. Leicht abgewandelt könnte man ihn auch über die drei dicken Bände setzen, in denen der Ertrag des anläßlich der 1600-Jahrfeier seiner Bekehrung vom Patristischen Institut ausgerichteten Augustinus-Kongresses vom 15.–20. September 1986 in Rom veröffentlicht ist. Angesichts von insgesamt 106 Referaten – verschiedene Grußadressen u. a. des Heiligen Vaters an die Kongressisten nicht eingerechnet – bleibt dem Rez. nichts anderes übrig, als auszuwählen und damit vielleicht willkürliche Akzente zu setzen. – Eine erste Sektion der Kongreßakten enthält die auf den Generalver-

sammlungen gehaltenen Referate. Hier kamen vor allem einige der bedeutenden Namen unter den Augustinusforschern der Gegenwart zu Wort. Der schon genannte *G. Madec* schlägt den Bogen zum Pariser Kongreß von 1954 und berichtet in großen Zügen über die seitdem geleistete Arbeit. Es folgen mehrere Referate, die auf den Anlaß des Jubiläums, nämlich A's Bekehrung eingehen. *I. Coman* evoziert als Faktoren von A's Konversion die Liebe zur Philosophie, seinen Freundeskreis und sein Milieu. Der Japaner *Y. Miyatani* zeigt, wie die Erfahrung und die Interpretation von A's Bekehrung sich in einer Theologie der Konversion entfalteten. *E. Kevane* sucht A's Bedeutung in einer universalgeschichtlichen, genauer kulturgeschichtlichen Perspektive zu bestimmen. *A. Mandouze* fragt nach dem Zusammenhang zwischen A's eigener Bekehrung und der Zwangsbekehrung der Donatisten, der er schließlich zugestimmt hat. Teil von A's Konversion ist nach *C. Lepelley* sein Verzicht auf die Karriere. Der Franzose beleuchtet das soziale Milieu seiner Familie, in dem solches Karrieredenken zuhause ist. Im Anschluß an einen Text aus De opere Mon. (25,32) zeigt *R. A. Markus,* daß A das Kloster als eine Antizipation der endzeitlichen Civitas Dei betrachtet, womit er einen Beitrag zur Neukonzeption des Mönchtums leistet; an die Stelle individueller Vervollkommnung (Aszese) tritt die vita communis.

P.-P. Verbraken macht einige Anmerkungen zur Klassifikation der Predigten A's zum NT. *W. H. C. Frend* zeichnet ein sehr buntes Bild der verschiedenen in A's Familie und Verwandtschaft existierenden und koexistierenden Religionen und Konfessionen (Donatismus, Manichäismus, Hermetismus usw.). *H. Chadwick* vergleicht die philosophischen und biblischen Elemente in A's Lehre vom Übel. *B. Studer* geht auf A's Gottesbegriff ein und unterscheidet den Gott des menschlichen Suchens, des christlichen Glaubens, der geistlichen Erfahrung und der kirchlichen Verkündigung. *A. Trapè* reflektiert über das Problem von Gnade und Freiheit bei A und ihre gegenseitige Versöhnung durch den Begriff der Liebe. *G. Bonner* zeigt, daß A's Prädestinationslehre im Widerspruch steht mit Grundprinzipien seiner eigenen Theologie (Verlangen nach Gott, Teilhabe an ihm, Vergöttlichung des Menschen usw.). *A. Rigobello* expliziert den Satz „Von der Wahrheit zu Gott mit Augustinus". *J. H. Waszink* weist auf den großen Einfluß Sallusts auf Augustins Beurteilung der römischen Geschichte hin (Pessimismus und Schuldzuweisungen). *A. M. Ritter* verteidigt A gegen den u. a. von D. Ritschl erhobenen Vorwurf einer Engführung der Theologie („Gott und die Seele") und der damit gegebenen Vernachlässigung der Natur und der Schöpfung. *A. Schindler* sucht den Einfluß A's im Vergleich zu dem Luthers auf die Theologie Zwinglis auszumachen. *G. D'Onofrio* behandelt zunächst die dialektische Methode der Theologie bei Augustinus selber, dann bei seinen Schülern (Boethius, Alkuin, Johannes Scotus, Anselm, Petrus Damianus, Johannes von Salisbury). *P. Prini* meditiert über „Augustinische Themen im zeitgenössischen Geschichtsdenken". Die drei letzten Generalsitzungen berichten über im Gang befindliche lexikographische Vorhaben: *P. Tombeur* referiert über den Thesaurus Augustinianus der katholischen Universität von Löwen, *W. Henselek* über das Lexicon Augustinianum der Kirchenväterkommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, *C. P. Mayer* (mit sehr interessanten Hinweisen auf die konkreten Benützungsmöglichkeiten des Würzburger EDV-Index) über das Lexicon Augustinianum.

Die auf den Studiensektionen gehaltenen Referate sind in 6 Gruppen eingeteilt. Die erste Gruppe befaßt sich mit philologischen und historischen Fragen, die zweite mit Augustins Konversion und den Confessionen, die dritte mit seiner Theologie, die vierte mit seiner Philosophie, die fünfte mit seiner Ethik und die sechste schließlich mit seiner Nachwirkung.

E. Feldmann bringt mit einer Analyse von Sol. 1,23–24 einen Beitrag zur genaueren Bestimmung des Neuplatonismus im Denken des jungen Augustin. *U. Pizzani* befaßt sich mit A's Projekt einer umfassenden Behandlung der artes liberales und sucht deren Zielsetzung und Voraussetzungen zu klären. *J. P. Weiss* bringt Gründe für seine These bei, daß die später sog. Semipelagianer in Südfrankreich keinen Kontakt mit Pelagius hatten, sondern sich bei ihrer Ablehnung der Augustinischen Gnadenlehre auf griechische Väter stützten. *J. E. Merdinger* untersucht einen erst durch die neugefundenen Divjakbriefe bekanntgewordenen Rechtsstreit der afrikanischen Kirche, in dem Augu-

stinus – ein Jahr nach der Apiariusaffäre! – sich dafür einsetzt, die Entscheidung Rom zu überlassen, eine ohne Zweifel für die Primatsgeschichte interessante Episode. *R. J. O'Connell* plädiert erneut für seine These, daß der Augustinus der Confessiones noch Anhänger der Theorie ist, daß die menschlichen Seelen bei Gott präexistieren und durch ihre Sünde in einen Leib „fallen". Gleich zwei Autoren *(S. Poque* und *T. Kato)* richten, freilich unter verschiedenem Blickwinkel, ihre Aufmerksamkeit auf die Verwendung von Ps 4 in den Conf. Es fällt dabei auf, was auch bei einer ganzen Reihe sonstiger Beiträge des Kongresses zu monieren ist, daß einschlägige ältere Literatur nicht zur Kenntnis genommen wird. So kommt es teils zu überflüssigen Wiederholungen, teils zu Monologen, die ebenfalls unsere Kenntnisse nicht voranbringen. *C. Starnes* beschäftigt sich mit Stellung und Zweck des 10. Buches der Conf., auch wiederum ohne auf ältere Arbeiten zum gleichen Thema irgendwie einzugehen. Daß die Psychologen sich nach wie vor für A interessieren, zeigen die Beiträge von *A. G. Niño* (The restauration of the adult self in the Confessiones) und *T. Kato* (Cor, praecordia, viscera. Bemerkungen zu einigen psychosomatischen Ausdrücken in Augustins Confessiones). In der Sektion Theologie referiert *F. Glenn* über Amt und Trinität bei Augustinus, *C. Micaelli* über die westliche Pneumatologie nach Augustinus, *J. S. Alexander* über den Einfluß des Tyconius auf Augustinus (beider Verwendung der Gegenüberstellung corporaliter/spiritualiter). *D. F. Wright* fragt im Zusammenhang von A's Lehre von dem Wiederaufleben von Sünden, ob es bei Augustinus donatistische Theologumena gebe. *D. Marafioti* beschäftigt sich im Anschluß an De diversis quaest. ad Simp. 1,2,13–22 mit den Ursprüngen der Prädestinationslehre bei A. *V. Grossi* versucht eine Synthese der auf dem Kongreß vorgetragenen Ansichten über A's Freiheitslehre vorzulegen. *M. Merino* geht dem Thema der Armut Christi in A's Predigten nach. *O. Wermelinger* geht auf A's pädagogische Leitlinien in seinem De cat. rud. ein. *A. Viciano* untersucht die Verwendung des Begriffs liberator und verwandter Bezeichnungen in bezug auf Christus im Predigtwerk Augustins. *A. G. Hamman* stellt einige Informationen über die Ausbildung des afrikanischen Klerus zusammen und beleuchtet dabei speziell A's Beitrag.

In der Sektion Philosophie kommen folgende Autoren zu Wort: *J. J. O'Meara* („Parting from Porphyry"), *E. Katayani* („Die erste Freiheit des Suchens ... Augustinus in Cassiciacum"), *T. G. Bucher* („A. und der Skeptizismus. Zur Widerlegung in contra Academicos"), *B. L. Zekiyan* („Illuminazione e memoria dei in S. Agostino"). Dreimal wird A mit modernen Philosophen verglichen, mit Husserl *(E. Constantini)*, mit Jaspers *(G. Penzo)* und mit H. Arendt *(J. C. Stark)*. Mit dem Binom auctoritas und ratio in De vera religione befassen sich zwei Autoren *(M. Camisasca* und *M. Raimondi)*. In der Sektion Ethik haben von insgesamt 7 Beiträgen drei Gewalt, Frieden und den sog. gerechten Krieg zum Gegenstand. *T. J. Van Bavel* referiert über „das Doppelgesicht der Liebe bei Augustinus. Die kühne Umkehrung: Liebe ist Gott". Um Augustinisches Erbe oder Beziehung zu Augustinus in der einen oder anderen Weise geht es in der letzten Sektion bei folgenden Autoren: Gregor d. Gr., Anselm von Canterbury, Beda, Honorius Augustodunensis, Aegidius Romanus, Aegidius von Viterbo, Pico della Mirandola, Erasmus, Luther, Kalvin, Jacobus Latomus, George Herbert, R. Girard, Luis de Granada, F. Rosenzweig, Pierre Leroux, Albert Camus, H. I. Marrou, Karl Rahner. Ein letzter Beitrag ist dem Thema Augustinus in der Ikonographie gewidmet und ist von 24 ganzseitigen Abbildungen begleitet. Alle drei Bde sind mit einem Index Augustinianus, d. h. dem Verzeichnis der behandelten Augustinus-Stellen, und einem Autorenverzeichnis ausgestattet. Gerade auch die genannten Indices machen die vorliegenden drei umfangreichen Bde zu einem ausgezeichneten Arbeitsinstrument. Aber werden sie es auch außerhalb des doch relativ eng begrenzten Kreises der Spezialisten sein? Beim Lesen der einzelnen Beiträge geht einem die Frage nicht mehr aus dem Kopf, die Madec in seinem Einleitungsreferat nach Augustins Wirkung auf die moderne Theologie gestellt hatte. Wo sind heute Theologen, die von Augustin in ihrem Denken geprägt oder beeinflußt sind? Von der gewaltigen Masse dessen, was die professionelle Augustinusforschung produziert, kommt fast nichts mehr rüber zu denen, die heute Theologie treiben. Schlimmer noch, dort sucht man sich bewußt von der „Last des augustinischen Erbes" zu befreien.

H. J. Sieben S. J.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *Günter Heil* (Bibliothek der griechischen Literatur 22). Stuttgart: Hiersemann 1986. XI/200 S.

Aus der Einleitung erfahren wir, daß der hier vorliegenden Übersetzung der „Himmlischen Hierarchie" und der „Kirchlichen Hierarchie" des Pseudo-Areopagiten eine griechische Textfassung zu Grunde liegt, die der Autor selber im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland erstellt hat, die aber leider bisher noch nicht veröffentlicht werden konnte (26). Es handelt sich dabei, was die „Kirchliche Hierarchie" angeht, um die erste kritische Textausgabe überhaupt, was die „Himmlische Hierarchie" betrifft, um die überarbeitete Fassung des Textes, den G. Heil 1958 im Rahmen der ‚Sources Chrétiennes' vorgelegt hat. Dem Vorwort des Herausgebers, *Wilhelm Gessel*, ist zu entnehmen, daß die „Bibliothek der griechischen Literatur" die Übersetzung des Gesamtwerkes des Areopagiten in insgesamt drei Bden plant. Die gerade bei einem Autor wie dem Pseudo-Areopagiten wichtigen, in der Einleitung zu behandelnden Fragen werden dabei so auf die drei Bde verteilt, daß es nicht zu Überschneidungen und Wiederholungen kommt. Die Einleitung des vorliegenden Bandes geht in diesem Sinne also nicht auf die Verfasserfrage oder die Wirkgeschichte ein, sondern sie bietet einen ausgezeichneten Überblick über die philosophische Tradition, in der die beiden Werke stehen. Vor dem Hintergrund der Vorsokratiker, Platons, Aristoteles', des mittleren und des Neuplatonismus werden Problemstellungen und Aussage der beiden Werke verständlich gemacht. – Stichproben ergeben, daß die Übertragung im Vergleich zur Übersetzung, die von J. Stiglmayer für die Köselsche Kirchenväterreihe erstellt wurde (1911), teils wörtlicher, teils freier, jedenfalls von entschieden besserem Deutsch ist. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Übersetzung, die H. Ball 1955 vorgelegt hat. Der Autor charakterisiert seine Übersetzung selber so: „Sie möchte die Eigenheiten und Probleme des Urtextes erkennen lassen. Sie vermeidet dabei möglichst Fremdwörter der philosophischen und theologischen Fachsprache und versucht, die Offenheit und Nähe zur Umgangssprache, die der griechischen Philosophensprache eignet, beizubehalten" (26). Das Mitlesen des griechischen Textes ist dadurch erheblich erleichtert, daß auf dem Rand der Seiten die Migne-Ausgabe mit Unterteilung ABC und Zehnzeilenzählung angegeben sind. Eine relativ große Zahl knapper aber kenntnisreicher Anmerkungen hilft, einen der eigenartigsten und zugleich wichtigsten Texte der christlichen Tradition überhaupt erst oder wenigstens besser zu verstehen. Sehr zu begrüßen ist auch die den Anmerkungen jeweils vorausgehende Zusammenfassung des Inhalts der einzelnen Kapitel. Um Überschneidungen mit dem Literaturverzeichnis der beiden anderen geplanten Bde zu vermeiden, enthält das Literaturverzeichnis keine Literatur zur Verfasserfrage oder zur Wirkgeschichte, sondern nur Publikationen zur inhaltlichen Thematik der beiden übersetzten Schriften. Hier ist die inzwischen erschienene Studie von S. Lilla, Notte sulla Gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita, in: Augustinianum 26 (1986) 519–573 zu ergänzen. Sie bestätigt auf ihre Weise die Ausführungen des Verf. in seiner Einleitung, indem sie durch eine Unzahl von Belegen zeigt, daß „ogni frase e quasi ogni parola dello Ps. Dionigi si trova un amalgama di motivi, di dottrini e di termini nel quale Platone, Numenio, Filone, Plotino, Porfirio, Proclo e Damascio appaiono strettamente associati a Clemente, Origene, Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno, già strettamente dipendenti dalla traditione platonica ... quasi tutta le espressioni e le dottrine dionisiane sono riconducibili a fonti platoniche, neoplatoniche e patristiche" (519). – Da der Autor nach Auskunft seines Literaturverzeichnisses die neue italienische Übersetzung der Werke des Pseudo-Areopagiten (Tutte le Opere, Rusconi 1981) von Piero Scazzoso nicht benutzt hat, empfiehlt es sich bei der Lektüre der beiden Werke, auch auf die italienische Übersetzung zurückzugreifen, denn sie enthält eine Fülle zusätzlicher interessanter Anmerkungen zum Text. H. J. Sieben S. J.

Fink-Dendorfer, Elisabeth, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche* (Regensburger Studien zur Theologie 33). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1986. 358 S.

Weil wir uns selber derzeit schwertun in der Vermittlung des Glaubens, gerade auch an die Jugend, ist es naheliegend, sich der Geschichte zuzuwenden und zu fragen: „Wie gelang es der Alten Kirche, ihre insgesamt doch beträchtlichen Bekehrungserfolge zu erzielen? Welche Aspekte der christlichen Lehre hielten sie (d. h. die Katecheten) erfahrungsgemäß für die werbewirksamsten, und wie boten sie diese dar, um damit heidnische Zuhörer und Leser so weit zu fesseln und dann zu überzeugen und zu motivieren, daß diese sich zur Taufe entschlossen?" (3–4) Antwort auf die gestellte Frage sucht Verf. in zwei Kategorien von Texten, den von ihr sog. Bekehrungsberichten und altkirchlichen Katechesen. Als Bekehrungsberichte gelten bei F.-D. und werden im Hinblick auf die genannte Fragestellung von ihr untersucht: 1. Justin, Dialog mit Tryphon, cap. 1–9; 2. Cyprian, Ad Donatum, c. 1–5; 14–15; 3. Hilarius, De Trinitate, 1, 1–14. Die gleiche Frage wird an die Katechesen Augustins (De catechizandia rudibus) und Cyrills von Jerusalem gestellt. Welche Motive zur Bekehrung enthält die erste Kategorie von Texten, die Bekehrungsberichte? Daß sie von Autor zu Autor verschieden sind, darf übrigens nicht überraschen; denn es handelt sich, wie Verf. ausführlich darzutun sucht (5–69), um historisch glaubhafte Berichte persönlicher Bekehrungen. Justin bringt in seinem Bekehrungsbericht „die absolute Wahrheit der christlichen Lehre" als Motiv der Bekehrung zur Geltung. Cyprian setzt seinerseits den Akzent auf „die unvorstellbare Kraft der göttlichen Gnade". Hilarius wirbt bei seinen Lesern mit dem „Glauben an Gott und an die Seligkeit als optimalem Weg zur Daseinsbewältigung". Welche Aspekte der christlichen Lehre stellen Augustin und Cyrill, diese beiden großen Katecheten der Alten Kirche in den Vordergrund? Zunächst Augustinus: er wirbt für das Christentum mit folgenden Elementen der christlichen Botschaft: der Verheißung einer *requies aeterna*, der Glaubwürdigkeit der göttlichen Zusagen, der Furcht vor dem ewigen Strafgericht und der Erfüllbarkeit der göttlichen Forderungen. Der Jerusalemer Katechet setzt dagegen auf folgende Motive: die Furcht vor Zurückweisung durch Gott für den Fall mangelnder innerer Bereitschaft beim Empfang der Taufe, die in Gottes Menschenliebe gründende Gewißheit der Erlösung, die Zurüstung der Christen für den ihnen bevorstehenden Kampf gegen die feindlichen Mächte, der Gedanke an Auferstehung und Gericht.

So weit, so gut: aber Probleme stellen sich ein, sobald man fragt, wie diese Zusammenstellung von Motiven näherhin zu verstehen ist, positiv oder repräsentativ oder gar exklusiv? Gegen eine bloß positiv gemeinte Liste wäre nichts einzuwenden, da ja auch praktisch fast nichts behauptet wird. Beim Anspruch auf Repräsentativität oder Exklusivität wäre die Auswahl nicht nur der Texte selber, sondern auch der als werbewirksam qualifizierten Aspekte der christlichen Lehre unbedingt zu rechtfertigen. Es müßten die Kriterien genannt werden, die zwischen werbewirksamen und nicht werbewirksamen Bestandteil des christlichen Glaubens zu unterscheiden erlauben. Cyrill hat in seinen Katechesen eine Fülle von Aspekten der christlichen Lehre ausgebreitet. Was berechtigt die Verf., gerade vier von ihnen zu „Motiven der Bekehrung" zu deklarieren? Ist diese Auswahl etwa so zu verstehen, daß die übrigen Aspekte in den Augen Cyrills keine Motive zur Bekehrung darstellten? Nichts wäre absurder als eine solche Annahme! Das von der Verf. S. 238 zu unserer Frage Ausgeführte kann nicht als genügend bezeichnet werden. – Was die ausgewählten Texte selber angeht, so sind sicher die sog. Bekehrungsberichte nicht sonderlich repräsentativ; denn es gibt in der Alten Kirche entgegen der Behauptung der Verf. (2) keine eigentliche literarische Gattung „Bekehrungsberichte" wie z. B. eine Gattung „Märtyrerakten" existiert. Die wirklich interessante Frage, warum es keine solche Gattung gibt, wie wir sie heute kennen, hat die Verf. leider zu schnell mit der Vermutung zur Seite geschoben, daß die bekehrten Kirchenväter wohl die Öffentlichkeit scheuten (2). – Eine weitere Schwäche der Arbeit sehen wir darin, daß der pastoraltheologische und pastoralpsychologische Jargon, den die Verf. verwendet, sich gleichsam verselbständigt hat und es so zu Aussagen kommt, die durch die analysierten Texte keineswegs gedeckt sind. Was mit dieser Kritik ge-

meint ist, läßt sich an einem Satz wie dem folgenden verdeutlichen. „Man verfährt nach der Devise, bestimmte, besonders attraktive Aspekte der christlichen Lehre so werbewirksam als möglich zu präsentieren. Das Ergebnis ist eine Methode, die aus einem wohldurchdachten Konglomerat von theologischen Kenntnissen, psychologischem Geschick und rhetorischen Kunstgriffen resultiert" (343). Hier wird der falsche Eindruck erweckt, als ob es in der Alten Kirche schon eine Strategiedebatte und Methodenprobleme gegeben hätte, wie sie für unsere Zeit kennzeichnend sind, und daß schließlich der offensichtliche Erfolg der altkirchlichen Verkündigung gar in der Überlegenheit einer pastoraltheologischen „Strategie" („Strategie" ist ein zentraler Begriff der Arbeit) begründet sei. H. J. Sieben S. J.

Starowieyski, Marek, *I padri vivi.* Commenti patristici al Vangelo domenicale. 4 Bde: Anno A, Anno B, Anno C, Sollenità e feste. Rom: Città Nuova 1980, 1981, 1982; durchgesehene und erweiterte Auflage Rom 1986. 331, 328, 326, 445 S.

Wer bei der Vorbereitung der Predigt über das Sonntagsevangelium überhaupt Kommentare zu Rate zieht, der hält sich normalerweise an moderne Ausleger. Was frühere Generationen, z. B. die dem Text zeitlich sicher, theologisch möglicherweise näherstehenden Kirchenväter ihm entnommen haben, bleibt unberücksichtigt. Das ist hermeneutisch zwar bedenklich, aber praktisch durchaus verständlich. Denn Kommentare der Väter zu den betreffenden Perikopen sind schwer zugänglich. Deswegen sind die hier vorliegenden vier Bände sehr zu begrüßen, in denen der über seine Heimat hinaus bekannte Warschauer Patrologe Marek Starowieyski Väterkommentare zu den Evangelien der Sonn- und Feiertage zusammengetragen hat („karmie was tym, czym sam zyje", Ojcowie Kosciola komentuja ewangelie niedzielne, Spoleczny Instytut Wydawniczy Znak 1979, Akademia Teologii Katolickiej Warszawa 1984, 316 S.).

Der Begriff „Väterkommentare" bedarf dabei für seine beiden Bestandteile einer Erläuterung. Das Gros der Kommentare stammt zwar aus der Feder von Vätern im strengen Sinn des Wortes (im Band für das Lesejahr A sind es ungefähr 40), aber es kommen doch auch eine ganze Reihe mittelalterlicher (z. B. Thomas von Aquin), ja sogar spätmittelalterlicher Autoren zu Wort (z. B. Ludolf der Karthäuser und der Verfasser der „Nachfolge Christi"). Der Begriff „Kommentar" ist ebenfalls im weiteren Sinn zu verstehen. Neben Kommentaren im strengen Sinn des Wortes handelt es sich mehrheitlich um andere genera literaria: Homilien natürlich, theologische Traktate, Hymnen usw., im Grunde alle genera von Texten, in denen auf die betreffenden Perikopen Bezug genommen wird. Die „Kommentare" sind dabei von unterschiedlicher Länge, es sind bald vier bis fünf Seiten, bald nur vier bis fünf Zeilen. Wo weniger Verständliches weggekürzt wurde, ist es durch Pünktchen angezeigt. Wer das Original einsehen möchte, kann dazu das Verzeichnis der Textausgaben am Schluß jedes der vier Bände benutzen, ebenda befinden sich einige Kurzinformationen zu Leben und Werk der zitierten „Väter". Bei der italienischen Übersetzung handelt es sich zum Teil um neue Übertragungen aus dem jeweiligen Originaltext, zum Teil um Übernahmen aus schon existierenden Übersetzungen des Verlags Città Nuova. Alles in allem handelt es sich um eine sehr nützliche Handreichung sowohl für Prediger, die sich von der Väterauslegung der Evangelien bereichern lassen wollen als auch für jeden interessierten Laien und man kann nur hoffen, daß sich nach der jetzt schon in zweiter Auflage vorliegenden italienischen Übersetzung auch ein deutscher Verlag für eine Übertragung interessiert.

H. J. Sieben S. J.

Vodoff, Vladimir, *Naissance de la chrétienté russe.* La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^{e}–XIII^{e} siècles). Paris: Fayard 1988. 493 S.

Bei der Flut der teils optimistischen, teils kritischen Berichte über die Russisch-orthodoxe Kirche aus Anlaß der Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus'" (988–1988), die – mit Ausnahme der Armenier und Georgier – *alle* christlichen Konfessionen auf dem Territorium der Sowjetunion (bzw. in der Emigration) betrifft, ist man froh, neben der journalistischen Fließbandproduktion, neben schönen, aber oft wenig informierten

Bildbänden oder Kongreßakten mit meist recht disparaten Einzelbeiträgen auch einmal ein Buch in die Hand zu bekommen, das nicht nur eigens für das Jubiläumsjahr verfaßt wurde, sondern auch auf eine eigene, jahrzehntelange Detailforschung im Bereich der altrussischen Geschichte zurückgreifen kann. Der Verf., Historiker an der Pariser „Ecole pratique des Hautes Etudes", ist zwar russischer Abstammung, doch zugleich bestens vertraut mit der westlichen Mediävistik und darum besonders geeignet, auch dem Nichtspezialisten im Vergleich mit Bekanntem ein weithin unbekanntes Neuland zu erschließen. Diese Aufgabe ist deshalb nicht leicht, weil: a) schriftliche Quellen aus vormongolischer Zeit uns im Vergleich zum Westen nur in erheblich geringerem Umfang vorliegen; b) diese Quellen noch längst nicht alle kritisch ediert und erschlossen sind; c) die Beschaffung von Manuskripten (Mikrofilmen) aus sowjetischen Staatsbibliotheken (Sammellager ehemaliger Klosterbibliotheken!) administrativ äußerst erschwert wird (dasselbe gilt z. T. auch für die Arbeit vor Ort).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile etwa gleichen Umfangs: einen eher geschichtlichen Teil (29–196), der den langsamen, äußeren Prozeß der Christianisierung und den Aufbau der Kirche als Institution (Pfarreien, Klöster) schildert, und einen betont reflexiv-analytischen Teil (199–363), welcher den Tiefgang dieser Christianisierung in Kultur und Gesellschaft, in Literatur und Kunst ausloten will. Eine Reihe von Sacherklärungen (379–389), chronologische Tabellen (391–404), eine ausführliche Bibliographie zu den Originalquellen (Übersetzungen) und zur Sekundärliteratur (in Auswahl; 405–446), eine genealogische Tafel (Fürsten) und Landkarten sowie ein Personen- und Sachregister (447–489) beschließen den Band. Aus Raumgründen ist es nicht möglich, den reichen Inhalt des anregenden Buches hier im einzelnen wiederzugeben; der regelmäßige Bezug auf die Quellen (samt der gediegenen Bibliographie im Anhang) können sicher auch dem Fachmann noch neue Aspekte des russischen Christentums erschließen (NB: Verf. vermeidet sowohl im Titel wie im Text die im Westen jetzt allgemein übliche, nuanciertere Sprachregelung, das Wort Rus' und seine Derivata nicht einfachhin nur auf die Russen, sondern auf alle Ostslaven [10]: Ukrainer, Weißruthenen und Großrussen, [als Erben der Rus'] zu beziehen; leider verbergen sich hinter scheinbar zweitrangigen, gegenteiligen Sprachregelungen, wozu auch die traditionelle Zuweisung der kyrillischen Schrift an die slavische Orthodoxie, der lateinischen an die slavischen Katholiken gehört [19], im Laufe der Geschichte viele menschliche Tragödien).

Verf. legt im Vorwort (12 f.) Wert auf die Feststellung, daß er kein neues wissenschaftliches Werk schreiben, sondern im wesentlichen die Ergebnisse der bisherigen Forschung vorlegen wolle, wobei er die Unterschiede zwischen gesicherten und ungesicherten Ergebnissen nicht verwischen möchte; diese Absicht hat allerdings zur Folge, daß die Zahl der eingebauten, quellenmäßig nicht belegten (bzw. nicht belegbaren) Hypothesen beträchtlich anschwillt (63, 79, 87 f., 104, 186, 189, 191 f., 232, 280, 293, 310, 325, usw.). Dennoch ist der erste, geschichtliche Teil insgesamt besser gelungen; in der theologisch-praktischen Auswertung der Kiever Literatur finden sich z. T. gravierende Fehler, bei denen man nicht genau weiß, ob man sie eher der Terminnot, dem vorschnellen Anschluß an inkompetente Autoren oder einfachhin der Überschreitung der eigenen Zuständigkeit zuschreiben soll. Gehen wir die entsprechenden Stellen der Reihe nach durch, damit sie in einer eventuellen Neuauflage berücksichtigt werden können.

Das antiheidnische Slovo, das Gregorios von Nazianz zugeschrieben wird (38), ist keine Bearbeitung von dessen Predigt zur Theophanie (PG 36, 312–332), sondern nur ein Pseudepigraph (vgl. mein Buch: *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' [988–1237]*, München 1982, 255). Die theologische Geschichtsschreibung geht weder in Byzanz und noch weniger im Westen allein auf Eusebios von Kaisareia zurück (62); deren chiliastische wie antichiliastische (z. B. Augustinus, De civ. Dei) und nicht zuletzt auch antirömische Tendenzen lassen sich nicht auf ihn zurückführen. Da die Anmerkungen keine Literaturbelege bieten, ist der kumulative Verweis auf z. T. sich widersprechende Autoren nicht gerade hilfreich (63; besser: 82). Ein „theoretisch-spekulativer Unterricht" ist in Byzanz (im Unterschied zur Rus' genannt!), zumindest in der Theologie, für keine Epoche bezeugt (104). Die Annahme einer „Vita" des Antonij

Pečerskij (163; 183) als Gründer des Kiever Höhlenklosters ist nach den (nicht zitierten) Forschungen von R. D. Bosley (A History of SS. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery, from the 11th to the 15th Century, Yale University 1980; ders., A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des hl. Antonij, in: G. Birkfellner, Sprache und Literatur Altrußlands, Münster 1987, 1–5 / = Studia slav. et balt., 8) überholt. Ferner ist der Hinweis auf die Gründung des Höhlenklosters durch „Tränen, Fasten, Beten, Wachen" (Nestorchronik) wohl nicht als Ausschluß von Spendegeldern (167), sondern im Hinblick auf eine bestimmte Spiritualität zu deuten, die auf ihren Anfängen in selbstgegrabenen Höhlen aufbaut (vgl. E. Benz, Die hl. Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche, in: ErJb 22 [1953], 365–432); ebenso hat die bewußte Verbindung zum Athos, d. h. zur Tradition anerkannter Mönchsväter, nichts mit (ohnehin unbezeugten) Autonomiebestrebungen gegenüber der Metropolie zu tun (169). Die bei Kirill von Turov (170) beigefügte, auch von sowjetischen Autoren stets angeführte Jahreszahl 1182 kann sich weder auf das Abfassungsdatum einer seiner Schriften noch sein unbekanntes, aber vor 1182 liegendes Todesdatum beziehen (vgl. *Christentum*, 96). In der Bewertung der von Feodosij Pečerskij übernommenen Studitenregel schließt sich Verf. immer noch der veralteten Ansicht E. E. Golubinskijs an (175); inzwischen sind aber nicht nur durch die Untersuchung von M. Lisicyn (St. Petersburg 1911), sondern vor allem durch die Editionen von D. M. Petras (The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136, Rom 1982/Mschr.) der liturgische, sowie von D. S. Iščenko („Ustav studijskij" po spisku XII v. [Fragmenty], in: Istočniki istorii russk. jazyka, Moskau 1976, 109–130) und von F. Korotkov (Gesamtedition der Disziplinarordnung in vier Teilbänden, nach Cod. GIM 330 [380], mit Quellenanalyse und Facsimile der Handschr., Leningrad 1986/Mschr.) der disziplinarische Teil im Wortlaut bekannt und damit ein völlig neuer Forschungsstand erreicht. Bei den Klausnern (zatvorniki) hätte man auch noch Kirill von Turov erwähnen können (178), der nach dem Zeugnis seiner Prologvita als „stolpnik" lebte. Auch die Klosterliste Golubinskijs (184) hat inzwischen wertvolle Ergänzungen und Korrekturen erfahren (vgl. S. Senyk, Woman's Monasteries in Ukrainia and Belorussia to the Period of Suppressions, Rom 1983, Nr. 35–38, 125/ = OrChrA 222). Unschön und auch unzutreffend erscheinen die Ausdrücke „services de *requiem*" (187) und „messe de *requiem*" (195), die an das Dekor des 19. Jahrhunderts, jedenfalls an vergangene Zeiten erinnern und damit neben der fehlenden Aktualisierung auch nicht den Charakter der ostkirchlichen Totengottesdienste zum Ausdruck bringen. Der liturgische Abendgesang „Φῶς ἱλαρόν" stammt nicht aus dem 2. Jahrhundert (207), sondern wird erstmals in dem 374/75 verfaßten Basileios-Traktat „De spiritu sancto" (Kap. 29, nr. 62b) erwähnt (was ein höheres Alter nicht ausschließt). Die Nachkonsekration des (zuvor vergessenen) Weines ist kein „unbegreiflicher" (215), sondern der in Ost und West seit jeher übliche Vorgehungsmodus und beweist nur die Relativität des von der Orthodoxie stets behaupteten Vorranges der Epiklese vor der Wandlung (Westen). Die dem Metropoliten Georgij zu Unrecht zugeschriebenen „Zapovedi" (*Christentum*, 172) sollten vielleicht besser mit „Gebote" (statt mit „Regel": 216) wiedergegeben werden, um Verwechslungen mit den sonst gleichlautenden Schriften der Metropoliten Ioann II. und Kirill II. zu vermeiden. Zwar ist das Fortleben heidnischer Bräuche im Christentum (Doppelglaube, „dvoeverie") kein speziell russisches Phänomen (229), wohl aber die im Vergleich zu Byzanz und zum Westen (vgl. z. B. Martin von Braga, „De correctione rusticorum") fehlende geistige Auseinandersetzung mit dem Heidentum (Aberglauben); mit der Bezeichnung „dvoeverie" wird in der Rus' übrigens auch das Schwanken zwischen den Riten (230 f.; 309) versehen. Am Anfang der christlichen Heiligenverehrung stehen – mit Ausnahme Mariens – ausschließlich die Märtyrer, nicht die in Lebensführung *und* Todesstunde erbaulichen Bekenner (242); literarisch entspricht dem der zeitliche Vorrang der „Passio" vor der „Vita". Inwiefern man behaupten kann, Fürst Vladimir Monomach scheine die Person des Erlösers nicht zu kennen, wenn er doch im zweiten Teil seines „Poučenie" ausdrücklich die Übung des Jesusgebetes empfiehlt, bleibt mir schleierhaft (250; vgl. auch: 377); die Ansicht, daß er dem Juden- oder Schöpfergott den Vorzug gebe, wenn er sich an Johannes Exarchos' „Hexaëmeron" anlehnt, bedeutet ebenfalls den Er-

satz der natürlichen Erklärung durch eine Überinterpretation. Andererseits bleibt das durch den (nicht zitierten) Konvertiten G. M. Barac (*Christentum*, 78, Anm. 360) aufgeworfene Postulat, dem auffällig jüdisch-alttestamentlichen Einfluß in der Literatur der Kiever Rus' genauer nachzugehen, weiterhin bestehen (277; 375). Daß nicht nur bei Feodosij Pečerskij (253), sondern in der Kiever Theologie insgesamt (vielleicht mit Ausnahme der Passio [Skazanie] für Boris und Gleb) keine Spuren der Mystik auszumachen sind, ist angesichts der Gründerfunktion dieser ersten Heiligen- und Autorengeneration gleichfalls normal. Um festzustellen, ob Kirill von Turov eine aktuelle Dekadenz im Mönchtum seiner Umgebung tadelt und ob in seinen Schriften reale Widersprüche enthalten sind (254, 256), müßte zunächst einmal – wie auch in vielen anderen Fällen – ein kritischer Quellenapparat erstellt werden, der uns erlauben würde, Eigengut von der übernommenen Überlieferung (in slavischer Übersetzung!) zu trennen; ferner müßte bedacht werden, welche selbstverständlichen Spannungselemente sich aus dem christlichen Paradox ergeben, das sich immer zwischen den unaufhebbaren Polen Gesetz und Gnade, Furcht und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Freiheit und (Einsicht in die) Notwendigkeit, usw. bewegt. Im übrigen ist der Namen des Igumen Vasilij (255) als Adressat der zweiten Mönchsrede Kirills erst nach seinem Tode interpoliert worden (*Christentum*, 152). Eine der gravierendsten Fehlinterpretationen des ganzen Buches stellt aber die Behauptung dar, Kirill von Turov vertrete an einer Stelle seiner ersten Mönchsrede eine monophysitische Christologie (255; 354; vgl. auch schon in: RHR 203 [1986], 289); das Ausmaß der Verwirrung unter den „Spezialisten" wird vollends deutlich, wenn just dieselbe Stelle einen sowjetischen Autor („suggestives Werk": 445) dazu verleitet, Kirill des Arianismus zu verdächtigen (A. F. Zamaleev/V. A. Zoc, Mysliteli Kievskoj Rusi, Kiev 1981, 104 f.; A. F. Zamaleev, Filosofskaja mysl' v srednevekovoj Rusi, Leningrad 1987, 149; weitere, unkritische „Nachbeter" ließen nicht auf sich warten). Worum geht es nun tatsächlich? Kirill greift in seiner Aussage, Christus werde Mensch genannt „nicht dem Bilde nach, sondern dem Gleichnis" (ne obrazom, no pritčeju: vgl. Trudy otd. drevnerussk. lit. 12 [1956], 342, Z. 4–11) nur auf eine schon durch Klemens von Alexandreia und Origenes geprägte Exegese zu Gen 1,26 f. zurück, die davon ausgeht, daß der Mensch einen Aufstieg vom freien Entwurf (εἰκών/Bild) zur zwar angelegten, aber von jedem Individuum neu zu verwirklichenden Gottähnlichkeit (ὁμοίωμα-ὁμοιωσίς/Gleichnis) zurückzulegen hat – also den Weg der μίμησις τοῦ Χριστοῦ, während Christus als die wesensgleiche εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Kol 1,15) die Gottähnlichkeit eben nicht erst durch wachsende Teilhabe (μετοχή) erlangen mußte (vgl. dazu: H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952). An diesem Punkt fehlt es einfach an fundamentalen Kenntnissen auf dem Felde der griechischen Patristik, die nicht durch die gerade bei hinterrangigen, sowjetischen Autoren festzustellende Sucht, in der Rus' um jeden Preis Spuren eines „rationalistisch-autonomen", d. h. häretischen Denkens aufzuspüren, aufgewogen werden können. Abwegig erscheint auch der Versuch, dem eschatologisch geprägten „Maximalisten" Avraamij von Smolensk den Minimalisten (?) Kirill gegenüberzustellen (257), der doch gerade die uns heute überzogen erscheinende Forderung (Ende der 2. Mönchsrede) aufgestellt hat, jeder wahre Christ müsse Mönch werden, und zu diesem Zweck sich nicht gescheut hat, auch die Schrecken des Endgerichts einzusetzen (1. Mönchsrede, u. a.). Die slavische Bezeichnung für „Märtyrer" (mučenik) gilt übrigens als Übersetzung zweier griechischer Termini: „μάρτυς" und „ἀθλόφορος" (257). Bei der altrussischen Bezeichnung für „Lateiner" hätte man neben den „Deutschen" (261) auch noch „Waräger" erwartet. Der für die byzantinische Herrscherideologie wichtige Diakon Agapetos (6. Jh.) findet sich übrigens auch unter den Autoren des „Izbornik 1076" (264). Ähnlich wie der oben beanstandete Ausdruck Requiem ist auch die Bezeichnung „Kruzifix" für das ostkirchliche Kreuz irreführend, auf dem der Leib Christi höchstens aufgemalt oder eingraviert ist; was die Vorbehalte gegenüber dem schnell formelhaft gewordenen Kreuzkuß der Laien (bei Vertragsabschlüssen, usw.) angeht, so wäre auch noch auf eine Stelle in der Mahnrede des Novgoroder Erzbischofs Il'ja zu verweisen (L. K. Goetz, Kirchenrechtliche u. kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands, Stuttgart 1905, 378 f./§ 21). In der christologischen Deutung

des Königtums steht Papst Gregor d. Gr. (280) schon auf den Schultern seines Vorgängers Leo d. Gr. (vgl. P. Stockmeier, Leos I. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959). Wenn der Antwortbrief des Metropoliten Ioann II. auf das Angebot der communio von seiten des Gegenpapstes Clemens III. (die bisher beste Quellenanalyse stammt von dem nicht zitierten Herausgeber S. Oikonomos: *Christentum,* 175) als Teil eines antilateinischen „Corpus" bezeichnet wird (307), so ist nicht klar, was damit gemeint sein soll; die im 13. Jahrhundert entstandene Kirchenrechtssammlung („Kormčaja kniga"), in die es Aufnahme fand, ist jedenfalls nicht durchgängig antilateinisch (vgl. die nicht zitierte, neue Edition: Ja. N. Ščapov, Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovanij [Trud V. N. Beneseviča], II, Sofia 1987); vielleicht sollte auch vermerkt werden, daß die Legende von „Petrus, dem Stotterer" (Pëtr Gugnivyj) unverändert aus Byzanz (*Christentum,* 20, Anm. 88) übernommen wurde (308). Während im Text von „den Schriften" des Feodosij Grek die Rede ist (309), wird ihm im Quellenanhang (415) fälschlich nur eines der polemischen Mahnschreiben zuerkannt (die früher meist Feodosij Pečerskij zugeteilt wurden). Das Datum der Übertragung der Reliquien des hl. Nikolaos nach Bari liegt genau fest: nicht 1086 (315), sondern 1087 (4. September). Verf. widerspricht sich selbst, wenn er die alte ungarische Königsresidenz Visegrád (an der Donaubeuge, zwischen Esztergom und Budapest) als „in der Slowakei" gelegen und zugleich als slavisches Kulturzentrum „in Ungarn" bezeichnet (324). Mehrfach (354; 370) ist von den „sechs ökumenischen Konzilien" die Rede, die die byzantinische Christologie (Theologie, Liturgie) formuliert hätten; üblicherweise spricht die Orthodoxie von den sieben ökumenischen Konzilien, und gerade die 1200-Jahrfeier des II. Nicänums (787–1987) hat gezeigt, welche Bedeutung diesem auch heute (Zusammenhang zwischen Bildertheologie und Inkarnation Christi) dort beigemessen wird. Was die einzigartige Originalität des angeblich die griechische, slavische und lateinische Kultur umgreifenden Metropoliten Ilarion angeht (353; die gleiche Frage betrifft auch den Marienkult des Andrej Bogoljubskij in Vladimir/Kljaz'ma: 372), so muß wieder auf die noch ausstehende Quellenkritik verwiesen werden; als Exeget im klassischen Sinne kann er jedenfalls trotz des fleißigen Schriftgebrauchs nicht bezeichnet werden. Zwar gibt es deutliche Teilparallelen zwischen den Täuferherrschern in Byzanz und in der Rus' (d. h. zwischen Konstantin d. Gr. und Vladimir), aber insgesamt können das Christentum bzw. die Kirche in der Rus' nicht einfachhin als „konstantinisch" (365) bezeichnet werden (vgl. dazu meinen Artikel: *Grundzüge altrussischer Theologie [988–1237]:* I. Fürstenkirche, hierarchische Kirche oder Volkskirche?, in: Les pays du Nord et Byzance [Scandinavie et Byzance], Uppsala 1981, 195–201). – Die vorgenannten Verbesserungsvorschläge – es sind nicht alle möglichen, aber die wichtigeren – haben nicht jeweils das gleiche Gewicht; es soll damit auch keineswegs ein nicht für das Fachpublikum geschriebenes Buch nachträglich in diese Richtung aufgebessert werden; auch mit diesen Ausstellungen bleibt das Werk lesenswert, selbst wenn manchmal größere Vorsicht, Zurückhaltung und Sorgfalt im Recherchieren wünschenswert wären.

Auch in den Anmerkungen und Anhängen ist noch einiges richtigzustellen. Das „Filioque" ist nicht erst im sechsten, sondern schon im fünften Jahrhundert in Spanien ins Credo (388, Anm. 12) eingefügt worden (vgl. AHC 16 [1984], 299). Bei der verdienstvollen Edition von E. Benz (Russische Heiligenlegenden; 408) wäre auf die zweite, leider unveränderte Auflage zu verweisen (Zürich ²1983); auch die „Russische Geschichte" von G. Stökl (424) ist inzwischen in fünf Auflagen erschienen. Der vermeintliche Brief des Photios an den armenischen Katholikos Zacharias (410) ist ein Pseudepigraph (vgl. Photii Epistulae et Amphilochia, vol. III: ed. B. Laourdas/L. G. Westerink, Leipzig 1985, XI). Die Aufteilung der Werke zwischen Feodosij Pečerskij und Feodosij Grek (415) entspricht – wie schon bei ihrem letzten Editor, I. P. Erëmin – nicht dem tatsächlichen Forschungsstand (*Christentum,* 179 f.). Wie man einem sowjetischen Literaturlexikon eine „ausgezeichnete" Bibliographierung (425, oben) zusprechen kann, das die nichtsowjetische Slavistik – von einigen löblichen Ausnahmen abgesehen – ignoriert, bleibt mir unerfindlich. Bei den Literaturangaben zur Taufe der Fürstin Olga (429) hätte man noch die Arbeiten von D. Obolensky nennen können. Auf der Landkarte (Rus', 11–13. Jh.: 455) vermißt man das Bistum Sarai (Hauptstadt

der „Goldenen Horde"). – Was die Druckfehler betrifft, so weist deren lange Liste (besonders in der Bibliographie!) ein Kuriosum auf: die Bezeichnung eines westgotischen Heiligen (Spanien) als „Arier" (statt „Arianer"; franz.: aryen bzw. arien: 279); weitere Versehen – jeweils in korrigierter Form angegeben: 38, Z. 4: patristiques; 153, Z. 4: personae; 165, Z. 5: à l'intention; 173, Z. 31: Ksylourgou; 175, Z. 32: Golubinskiĭ; 200, Z. 31: Cyriaque; 217, Z. 27: jeunes; 240, Z. 17: Golubinnye; 304, Z. 16: Orphanotrophe; 310, Z. 1: Osten; 343, Z. 7: Picchio; 351, Z. 37: auteksousiou; 380, Z. 22: boliarin; 382, Z. 35: tserkov; 399, Sp. 3, unten: Mstislav; 404, Sp. 4: Joseph (falsche Type); 405, Z. 15: Cristianesimo; Z. 17: CFHB (fehlt); Z. 25: Christianisme; 409, Z. 20: Schisma; 410, Z. 5: Gotenkriege; Z. 23: Studi e Testi; 411, Z. 7: Orientalis; Z. 43: Théodore; 412, Z. 18: Loening; 431, Z. 4: Reinhold; Z. 24: Edition DDR; Z. 38: Rußland; 414, Z. 28: Heiligen; 418, Z. 30: kratkoj; 420, Z. 28: Žitie; 421, Z. 14: Naukova; 422, Z. 13: Raccolta; Z. 27: Mittelalter; Z. 28: Studien; östlich; 424, Z. 26: Niedergang; Z. 35: russisch; 425, Z. 6: Sowjetforschung; 427, Z. 36: byzantinischen; 428, Z. 1: der Vorname des verdienten Assumptionisten Grumel lautet Venance (nicht: Vicence); 430, Z. 13: Čubatyj; Z. 17: Ukrainian; Z. 34: jurisdiktionellen; Z. 37: Hochschulen; 431, Z. 21: griechischstämmigen; Z. 30: Mittelalter; Z. 35: prosopographie; 432, Z. 10: Abhandlungen, 18/19; 433, Z. 15: Stichworten; Z. 16: Berücksichtigung; 434, Z. 12: Likhatchev; Z. 19: russisch-orthodoxen; 435, Z. 35: žitija; Z. 37: russischen; Z. 38: Anfängen; 436, Z. 6: Freien; Z. 22: Bercoff; 437, Z. 8: Karol; 438, Z. 29: an der Freien; 439, Z. 17: Byzantini-stik 32/2 (1982); 440, Z. 29: im; Z. 34: Seemann; Theorie u. Geschichte der Literatur u. der Schönen Künste, 24 (mehr. Fehler); 444, Z. 24: Apophthegmata; 486, Sp. 1, Z. 10: Feognost; Z. 22: Maximin; Z. 32: archév. – Verf. mag an dieser Liste ermessen, daß der Rez. das Buch recht eingehend studiert hat – so eingehend, daß am Ende nur noch lose Faszikel und Blätter übrig blieben (die relativ billige Ausstattung – Papier, Einband – hängt einfach mit dem für weitere Kreise noch erschwinglich gehaltenen Preis – 150 Ffrs. – zusammen).

Zum Schluß sei noch auf einen Punkt eingegangen. In seinem schon erwähnten Rezensionsartikel (La théologie dans la Russie de Kiev? Notes critiques, in: RHR 203 [1986], 281–294, hier: 294) kommt Verf. am Ende noch auf die bildende Kunst in der Rus' zu sprechen (vgl. im Buch: 328–340) und gibt zu verstehen, daß erst mit ihrer Einbeziehung die volle Vision der Kiever „Theologie" möglich sei. Auf diese dort eher nüchtern vorgetragene Meinung stößt man immer wieder; G. Florovsky ging sogar soweit, daß er die bildende Kunst für den einzig bleibenden Kulturbeitrag der Rus' hielt (The Problem of Old Russian Culture, in: Slav. Rev. 21 [1962], 1–15). Hier scheint mir ein unbewußter Minderwertigkeitskomplex auf russischer Seite durchzuschlagen, die angesichts der quantitativen Unterlegenheit ihrer mittelalterlichen Literatur im Vergleich mit der abendländischen gerne die Kunst als Lückenbüßer oder zusätzlichen Stützpfeiler einsetzen möchte; nichtrussische, vom Westen enttäuschte und dem Irrationalen nachjagende Autoren lassen sich dagegen gerne vom „exotischen" Reiz der Ikonenmalerei zu ähnlichen Urteilen verleiten. Die scheinbar umfassendere Position bedeutet also in Wirklichkeit eher ein Ausweichen; mit dieser Feststellung ist nichts gesagt gegen die Kunst oder die Untersuchung einer Wechselbeziehung zwischen Literatur und Kunst (vgl. z. B. den ausgewogenen Artikel von O. V. Tvorogov, O vzaimodejstvii literatury i živopisi v Drevnej Rusi, in: Russk. lit. 1981, 4, 95–106); wenn man aber nicht mehr Literatur mit Literatur vergleichen kann – und diese Aufgabe ist angesichts der Beschaffungsmöglichkeiten in der UdSSR und anderswo ohnehin schon nicht leicht! –, dann ist dem gegenseitigen Verständnis, das so oft beschworen wird, kein Dienst getan, es sei denn ein (russischer?) Bärendienst. G. Podskalsky S. J.

Thérel, Marie-Louise, *A l'origine du décor du portail occidental de Notre Dame de Senlis: Le Triomphe de la Vierge-Eglise.* Sources historiques, littéraires et iconographiques. Paris: Editions du CNRS 1984. VIII/374 S., 148 Abb.

Die vorzustellende Untersuchung will ihr Doppelthema, nämlich die Entwicklung des mariologisch-ekklesiologischen Motivs der Jungfrau-Kirche zu erhellen (337), in doppelter Methode angehen: kunst- und theologiegeschichtlich. Die Verf. hat vier her-

ausragende ikonographische Zeugnisse ausgewählt, um an ihnen die vollzogene theologische Entwicklung aufzuzeigen (3). Darüber hinaus wird eine Fülle anderer Darstellungen besprochen, thematisch geordnet nach diesen vier Kunstwerken. – Im einzelnen gliedert sich die Arbeit in folgende Teile: Einleitung (1–8); I. Sainte-Marie in Charité-sur-Loire und das Thema der Aufnahme Mariens (9–72); II. Sainte-Marie von Trastevere und das Thema Maria-Kirche (73–205); III. Der Tympanon von Quenington und die Krönung der Kirche und Mariens (206–246); IV. Das Tor von Notre-Dame in Senlis und die Entwicklung der kirchlichen Doktrin im Laufe des 12. Jahrhunderts (247–336); Zusammenfassung (337–340). Mehrere Indizes beschließen den Band (341–367). Jeder der vier Teile weist die gleiche dreigliedrige Struktur auf: Zunächst beschreibt und analysiert die Verf. das betreffende Bauwerk, anschließend stellt sie die in ihm angesprochene theologische Thematik in ihrer geschichtlichen Entfaltung dar (I: Tod und Aufnahme Mariens; II: Ausarbeitung und Evolution der Parallele Kirche-Maria; III: Die Krönung der Kirche und Mariens; IV: Die Entwicklung der Theologie und der Ikonographie im 12. Jahrhundert), um dann jeweils synthetisierend das Bauwerk in seinem theologischen Gehalt zu erläutern. Die gesamte Darstellung zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr eine Fülle von sowohl ikonographischen wie theologischen Details verarbeitet wird. Besonders für den Theologen stellt sie eine Fundgrube dar in bezug auf die Bibliographie und die Annäherung von ikonographischer und theologiegeschichtlicher Betrachtung.

Drei weiterführende Hinweise bzw. Fragen (nicht zu sprechen von den zahlreichen Druckfehlern in den deutschsprachigen Namen und Titeln) mögen hier genügen. (a) Bei aller der Verf. auszusprechenden Anerkennung will Rez. nicht seine Bedenken über die angewandte Methode verschweigen. Selbstverständlich kann die Kunstgeschichte, wenn sie Werke des Mittelalters deutet, nicht umhin, die Theologie und ihre Geschichte zu berücksichtigen. Doch muß deutlich werden, welcher von beiden Ansätzen prioritär ist. Überwiegt der ikonographische oder der theologiegeschichtliche Standpunkt bei der Deutung des Kunstwerkes? Welche Position nimmt die Verf. hier ein? Handelt es sich bei diesem Werk nicht um eine vornehmlich kunstgeschichtliche Betrachtung, in der theologische Kriterien sich zu schnell in den Vordergrund schieben? – (b) Hinsichtlich des Kapitels der Abtei Reading (2, 238, 242, 283, 286, 338) könnte man an die Werke Hugos von Amiens denken und in ihnen nach einer theologischen Begründung für das Motiv der Krönung Mariens durch Christus suchen. Tatsächlich war Hugo Abt von Reading (1125 bis 1130), als er während einer Reise nach Rouen dort zum Bischof gewählt wurde (gest. 1164) (cf. G. OURY, in: *DS* 7 [1969] 896–900). In seinen Schriften *Dialogi seu Quaestiones Theologicae*, I, 17 (PL 192, 1153–1154), deren erste Fassung etwa aus dem Jahr 1126 stammt (cf. *D. van den Eynde*, in: *FS* 13 [1953] 74), und *Contra haereticos*, III, 1–8 (PL 192, 1283–1297), entstanden etwa 1147 (cf. *van den Eynde*, 79), behandelt Hugo das Thema der *mater regina* und *mater Ecclesiae*. – (c) Die Verf. verweist im Laufe ihrer Darstellung auf viele Handschriften. Um so mehr bedauert man, daß in diesem Werk ein Index dazu fehlt. R. Berndt S. J.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 1+2. Paris: du cerf 1984. 966/827 S.

Der doctor communis steht zur Zeit nicht sehr hoch im Kurs. Man braucht nicht Anhänger seiner Lehren zu sein, um dies zu bedauern. Die geistliche Präsenz der wirklich Großen, eines Plato, Augustin, Hegel, ist für jede Zeit ein Gewinn, fehlende Beschäftigung und Auseinandersetzung mit ihnen ein Verlust. Der Gründe für die seit dem Konzil stark zurückgegangene Konjunktur des Aquinaten in der katholischen Kirche gibt es mehrere. Einer von ihnen ist unsere zunehmende Unfähigkeit sein Werk im Original, auf Lateinisch, zu lesen. Für die Leser französischer Zunge schafft die vorliegende Übersetzung des Hauptwerkes, der *Summa theologica*, Abhilfe und ersetzt damit die seit 1926 im Rahmen der „Revue des jeunes" erschienene Übertragung. – Die Ausstattung der Bde (dem Rez. liegen nur die ersten zwei von insgesamt vier vor) kann man nur als stattlich bezeichnen: Aufteilung der Seiten in zwei Spalten, übersichtliches Druckbild, die (nicht sehr zahlreichen) Anmerkungen im Kleindruck, gute Papierqualität und solider Leineneinband. Die ca. 125 Seiten allgemeiner Einleitung wird beson-

ders der Nichtspezialist zu schätzen wissen. Hier informiert zunächst *Marie-Joseph Nicolas* über Leben und Werk des Aquinaten, seine Quellen, die Art und Weise, wie er auctoritas und ratio zu einander in Beziehung setzt („Thomas und das Denken der anderen"), Vernunft und Glauben in der *Summa theologica,* die für den Aquinaten charakteristischen Thesen (Realismus, Philosophie des Seins, Idee der Natur, Natur und Freiheit, Natur und Übernatur, menschliche Natur, Individuum und Person, das Universum, Christus im Denken des Thomas, sein Intellektualismus), das literarische Genus der *Summa theologica,* schließlich darüber, was es mit dem Antithomismus, dem Thomismus und den Thomismen auf sich hat (17–66). Es folgt ein Überblick über den Gesamtaufbau der *Summa theologica* (68–90). Sehr zu begrüßen ist das anschließende „Vocabularium", d. h. eine kurze Vorstellung und Erklärung von ca. 85 französischen Äquivalenten der von Thomas immer wieder benutzten termini technici, wiederum aus der Feder von *M.-J. Nicolas* (94–120). *Edith Neyrand* hat zum Abschluß der allgemeinen Einleitung die von Thomas zitierten Autoren zusammengestellt und für den weniger spezialisierten Leser kurz charakterisiert (123–140). Es handelt sich dabei um fast 170 Namen. – In die einzelnen Teile der Summe führen dann noch besondere Einleitungen ein, sie sind samt und sonders von Spezialisten verfasst (*J.-M. Aubert, J.-L. Brugues, P.-Th. Camelot, A.-M. Dubarle, C. Geffré, P. Grelot, A.-M. Henry, J.-M. Maldamé, D. Mongillo, J.-H. Nicolas, M.-J. Nicolas, S. Pinckaers, C.-J. Pinto de Oliveira, A. Plé, A. Raulin, A.-M. Roguet, J.-P. Torell*). Die eigentliche Übersetzung stammt aus der Feder von *Aimon-Marie Roguet.* Welches Ziel die Mitarbeiter mit diesen vier Bden verfolgen, hat M. J. Nicolas in seiner von großer Bewunderung für den Aquinaten zeugenden Einleitung treffend formuliert: „Dies ist das Ziel der französischen Ausgabe der *Summa theologica.* Jeder suchende Geist ist eingeladen: Komm und sieh! Zu finden gibt es zumindest dies: ein wunderbares Erzeugnis des menschlichen Geistes, etwas, was man heute für unmöglich hält, was indes in einem bestimmten Augenblick der Menschheitsgeschichte versucht wurde, Weisheit, die Göttliches und Menschliches gleichermaßen umfaßt. Und auch dies ist hier zu finden, die überlieferte Lehre der Kirche, in privilegierter, vernunftgemäßer und zusammenhängender Formulierung. Hier, in angemessener Tiefe, sollte eine wirklich kritische Theologie, was heute in Frage gestellt wird, untersuchen und reflektieren" (I, 65). Ein mutiges Werk, zu hoffen ist, daß es auch ein nützliches und benutztes sein werde. H. J. Sieben S. J.

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke.* Die lateinischen Werke Band I, 2 Prologi in opus tripartitum et exposito libri genesis (Recensio L) herausgegeben von *Loris Sturlese,* 1.–2. Lieferung. Stuttgart: Kohlhammer 1987. 128 S.

Im zweiten Teil des ersten Bandes der Lateinischen Werke (= LW) der Eckhartausgabe legt L. Sturlese die Ergebnisse eines beachtlichen Fundes in Oxford vor (Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc. 222 [L]). Zum Vergleich beigegeben sind die recensiones Cod. Amploniani Fol. 181 (E) sowie Codd. Cusani 21 et Trevirensis 72/1056 (CT), die erneut durchgesehen wurden (vgl. LW I, 1 1964). L umfaßt ohne Verfasserangabe und Überschriften die Vorreden zum Opus tripartitum, den ersten Genesiskommentar und den Liber parabolarum Meister Eckharts. Er enthält ebenfalls einen bisher unbekannten Sachindex zum Liber parabolarum genesis, überliefert eine beträchtliche Anzahl besserer Lesarten zum Text dieses Liber und spiegelt eine Fassung der Vorreden sowie des ersten Genesiskommentars wider, dessen Entstehung der Hrsg. zwischen E und die tradierte Urfassung und die spätere CT-Rezension ansetzt. Daraus erklärt St. die Bedeutung des Fundes für die Textherstellung Meister Eckharts im Unterschied zu K, der keine Auswirkung auf die Wiederherstellung des Textes hatte. – Der Text von L ist weder unvollständig (wie derjenige von E) noch interpolationsverdächtig (wie derjenige von CT), vielmehr stammt er aus jener Sammlung, aufgrund deren die Liste der im Jahre 1326 in Köln inkriminierten Thesen Eckharts abgefaßt wurde. St. schließt seinen knappen Hinweis: damit wird zum ersten Male der Weg zur Rekonstruktion eines mit Sicherheit echten Textes des Genesiskommentars eröffnet. Er verspricht für den noch ausstehenden zweiten Teil des Bandes die Grundsätze der Textkonstruktion sowie die Entstehungsgeschichte der Vorreden und des er-

sten Genesiskommentars vorzulegen zusammen mit der deutschen Übersetzung des Textes L. – Schneller als vermutet (vgl. ThPh 62 [1987] 282 und FZPhTh 32, 1985) hat St. erste Ergebnisse seines Fundes in der Bodleian Library damit ediert, 25 Jahre nachdem P. Th. Kaeppeli den Basler Codex K entdeckte.

Die Ankündigung des Verlages gibt ferner Auskunft über die Fortsetzung dieser bedeutenden Edition, die nach dem Tode von Quint, Koch und H. Fischer (1981) nur noch von A. Zimmermann, Köln, betreut wurde. St. konnte für die Fertigstellung des Sermo paschalis, der acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia sowie des processus gewonnen werden (LW V). Für die Prozeßakten liegt damit der Abschluß der Vorarbeiten von J. Koch in größerer Nähe. C. Becker S.J.

Vennebusch, Joachim, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln.* Teil 4: *Handschriften der Sammlung Wallraf* (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, herausgegeben von *Hugo Stehkämper.* Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs. Heft IV: Die theologischen Handschriften, Teil 4). Köln/Wien: in Kommission bei Böhlau 1986. XII/264 S. 16 Abb.

Herr Dr. Joachim Vennebusch setzt mit diesem neuen Band sein nunmehr überall bekanntes und anerkanntes Werk zur Beschreibung der theologischen und philosophischen Hss des Kölner Stadtarchivs fort. Nachdem er die Beschreibung der Hss des Bestandes der Gymnasialbibliothek veröffentlicht hat (Siehe ThPh 59 [1984] 282–283 und 61 [1986] 598–599), legt er in dem neuen Katalogband die Beschreibung von 121 lateinischen theologischen Hss vor, die – von wenigen Ausnahmen abgesehen – aus dem Besitz des Kölner Gelehrten und Sammlers Ferdinand Franz Wallraf (1748–1824) stammen. Wallrafs Sammlung hat ein anderes Profil als die Handschriftensammlung der Gymnasialbibliothek. Der Anteil von Hss aus Bibliotheken, die außerhalb Kölns lagen, und der Anteil älterer Hss ist erheblich größer. Wenigstens 23 der in diesem Band beschriebenen Hss sind vor 1200 entstanden. Die älteste ist eine wahrscheinlich bald nach 800 geschriebene Gregorius-Hs (W 29), die bisher falsch datiert und zudem inhaltlich falsch beschrieben war und die infolgedessen unbeachtet geblieben ist. Aus dem 11. Jh. stammen eine reichhaltige Sammelhandschrift mit vielen Texten, die in den von Alkuin beeinflußten Kreisen gelesen wurden (W 144), eine Cassianus-Hs mit bemerkenswerten Hinweisen auf ein unbekanntes Skriptorium (W 232) und eine zweibändige Riesenbibel mit beachtlichem Initialschmuck (W 277 I–II). Dem vergleichsweise höheren Alter der Wallraf-Hss entsprechen veränderte inhaltliche Schwerpunkte. Das patristische, frühscholastische und hochscholastische Schrifttum ist stärker vertreten als in den theologischen Hss der Gymnasialbibliothek. In den Wallraf-Hss des 15. Jhs. hat, ebenso wie in den Hss der Gymnasialbibliothek, das geistige Leben Kölns deutliche Spuren hinterlassen: Einwirkungen der Universität Köln sind feststellbar; Bemühungen um die Reform des Ordenslebens und um die Pflege der klösterlichen Kultur treten zutage. Besondere Beachtung verdienen die Autographen namhafter Kartäuser (Henricus de Dissen, Johannes de Indagine, Wernerus Rolevinck), aber auch das Schrifttum, das sich auf das Konzil zu Basel bezieht. So stammt W 236 aus der Frühzeit des Konzils, ist W 218 eine konziliaristische Sammelhandschrift mit unbekannten Werken des Bartholomaeus von Maastricht und anderen Werken, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, und enthält W 342 ein Konzilsvotum des Johannes von Segovia, das lange als verschollen galt.

Die Bearbeitung der Wallraf-Hss, wie sie von V. gestaltet wurde, hat neue und sichere Erkenntnisse über die Bibliotheken der Kölner Klöster gebracht. Unter den 36 Kartäuser-Hss des Wallraf-Bestandes sind elf, deren Herkunft aus der Kartause erst während der Arbeit an dem Katalogband festgestellt worden ist. Bisher galten sie als verschollen. Erstmals erlangen wir durch die Arbeit von V. Einblick in die Kunstwerke des Skriptoriums und der Buchbinderei des Kölner Chorherrenklosters Herrenleichnam (Windesheimer Kongregation). Wertvolles vernehmen wir auch über die Hss, die aus dem Benediktinerkloster St. Vitus in Mönchengladbach, aus dem Prämonstratenserkloster Steinfeld und, wahrscheinlich, aus dem Benediktinerkloster Maria Laach stammen. Weitere hier beschriebene Einzelhandschriften wurden in der Zisterzienser-

abtei Camp, im Chorherrenstift Gaesdonck bei Goch und im Fraterhaus Münster geschrieben und künstlerisch gestaltet. – V. schließt seine Veröffentlichung würdig ab mit den in seiner Arbeit üblichen und wertvollen Registern und mit sechzehn Abbildungen, die den Fachleuten verschiedener Disziplinen hochinteressante Materialien unterbreiten. – Zwei Hss, W 259 und W 268, die wertvoll genug sein dürften um eigens hervorgehoben zu werden, konnten wegen „Platzmangel" hier nicht näher besprochen werden. Ich werde anderswo auf diese Hss und auf die neue Bearbeitung von V. ausführlich eingehen.

R. Wielockx

Müller, Ludger, *Kirche, Staat, Kirchenrecht.* Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772) (Eichstätter Studien NF 22). Regensburg: Pustet 1986. 192 S.

Franz Xaver Zech SJ, der von 1743 bis 1768 an der bayrischen Landesuniversität in Ingolstadt das Kirchenrecht lehrte, wird als der letzte große Kanonist der Universität Ingolstadt bezeichnet. Die vorliegende Arbeit will zum einen die Person eines heute kaum noch bekannten Kanonisten des 18. Jahrhunderts vorstellen, zum anderen seine kirchenrechtliche Lehre systematisch darstellen. Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste (29–73) ist Leben und Werk von Z. gewidmet. Als Z. 1743 die Professur für Kirchenrecht an der Universität in Ingolstadt übernahm, war dort – wegen des österreichischen Erbfolgekrieges – ein geregeltes Studium kaum noch möglich. Dies wurde anders, als Kurfürst Maximilian III. Joseph im Sommer 1746 seinen bisherigen Berater Johann Adam von Ickstatt als Universitätsdirektor nach Ingolstadt schickte. Dieser versuchte, im Sinne rationalistischer Aufklärung und empirischer Forschung neue Reformen einzuführen. Dabei kam es zu einer Auseinandersetzung mit der jesuitischen Unterrichtsmethode. Und dies wiederum führte zu einer lebenslangen Auseinandersetzung mit Z. Von Z.s Werken seien genannt: Rigor moderatus doctrinae pontificiae circa usuras; Praecognita iuris canonici ad Germaniae catholicae principia et usum accommodata; Hierarchia ecclesiastica ad Germaniae catholicae principia et usum delineata; De Iure rerum ecclesiasticarum ad Germaniae catholicae principia et usum; De Iudiciis ecclesiasticis ad Germaniae principia et usum. – Der zweite Teil des vorliegenden Buches (74–132) ist grundlegenden Fragen der Kirchenrechtslehre gewidmet. Von hoher Bedeutung ist der von Z. entwickelte Gesetzesbegriff. „Ein Gesetz ist der vernünftige Befehl eines Herrschers, der für eine Gemeinschaft rechtmäßig promulgiert wird" (76). Gegenüber der Definition des Thomas von Aquin („Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata" [76 Anm. 11]) fällt auf, daß der Bezug auf das Gemeinwohl weggelassen wurde. Damit fehlt das Kriterium, an dem die Untergebenen messen können, ob ein Gesetz notwendig ist und damit reduziert sich die Geltung des Gesetzes auf den Willen des Herrschers. Mit all dem nähert sich Z. den Ideen des Absolutismus und er stärkt in der Kanonistik jenen Positivismus, an dem sie noch heute leidet. – Der dritte Teil des Buches (133–187) wird der Kirche in ihrer inneren und äußeren Verfaßtheit gewidmet. Hier geht es u. a. um Hierarchie und Kirchengewalt, um Kleriker und Laien, um Episkopat und Primat, um Papst und Ökumenisches Konzil. Das Verhältnis von Kirche und Staat, der Schutz der Fürsten für die Kirche, das Jus reformandi, die Concordata nationis germanicae werden behandelt. Der Autor versucht dann, die Bedeutung Z.s in vier Punkten zusammenzufassen: 1. Ein durchgängiges Charakteristikum Z.s ist sein Versuch, in allen strittigen Fragen einen *mittleren Weg* zu finden, der allerdings bisweilen nur ein schlechter Kompromiß ist. In diesem Sinne werden das kanonische Zinsverbot, die Geltung der Concordata nationis germanicae, die Unfehlbarkeit der Kirche und andere Fragen behandelt. 2. Z. steht *in der Tradition* der Kirchenrechtslehre seines Ordens, die sich ihrerseits stark an der Summa theologiae des Thomas orientiert. Vor allem bindet Z. das Naturrecht an Gott und steht damit im Widerspruch zur Rechtslehre der Aufklärung. 3. Kennzeichnend für Z. ist sein Versuch, das *Recht des Deutschen Reiches* und die besonderen Verhältnisse der deutschen Kirche zu berücksichtigen. Dabei kommt dem geschichtlichen Aspekt des Kirchenrechts eine besondere Bedeutung zu. 4. Von Z.s Schriften werden später vor allem die Praecognita iuris canonici und die Abhandlungen über das Zinsnehmen zitiert. – Die Arbeit von M. wird

durch ein Personenverzeichnis (warum nicht auch ein Sachregister?) abgeschlossen. Alles in allem ein sehr nützliches Buch! R. Sebott S. J.

3. Systematische Theologie

Lexikon der katholischen Dogmatik. Herausgegeben von *Wolfgang Beinert.* Freiburg-Basel-Wien: Herder 1987. 594 S.

In der Vielzahl der herkömmlichen oder neuerscheinenden theologischen Lexika nimmt dieses eine eindeutige Stellung ein: es ist ein (einbändiges) Handbuch für die theologische, genauer: dogmatische Lehre. Als solches will es Dozenten und Studenten (und allen an Dogmatik Interessierten) eine leicht handhabbare Hilfe sein, sich über die Grundbegriffe der Dogmatik zuverlässig (im Sinn der kirchlichen Lehre) zu informieren. Von daher bestimmen sich auch die Eigenheiten und vor allem didaktischen Vorzüge dieses Lexikons:

Erstens: Die Stichworte sind zwar wie in jedem Lexikon alphabetisch aufgereiht; aber sie hängen dennoch enger als gewöhnlich miteinander zusammen: Der Herausgeber hat sie konzipiert als Grundbegriffe eines bestimmten dogmatischen Traktates. Deswegen werden sie (in der Regel) nur von jeweils einem für diesen Traktat zuständigen Autor verfaßt (so hat z. B. die 39 Stichworte der Schöpfungslehre alle *A. Ganoczy* geschrieben). Dadurch wird eine große inhaltliche Konsistenz und Transparenz innerhalb eines Themenbereichs erreicht. Die Traktate und ihre Bearbeiter sind: Theologische Erkenntnislehre *(W. Beinert),* Gotteslehre *(W. Breuning),* Schöpfungslehre *(A. Ganoczy),* Theologische Anthropologie *(B. G. Langemeyer),* Christologie/Soteriologie *(G. L. Müller/L. Ullrich),* Mariologie *(F. Courth),* Ekklesiologie *(W. Löser),* Pneumatologie *(K. H. Neufeld),* Gnadenlehre *(G. Kraus),* Sakramentenlehre *(G. Koch),* Eschatologie *(J. Finkenzeller). Zweitens:* Jeder Artikel ist (ähnlich wie die scholastischen Thesen) nach dem gleichen Grundschema durchgegliedert: Nach einer kurzen einleitenden Erklärung des Begriffs werden hintereinander biblische Grundlagen (1), dogmengeschichtliche Hinweise (2), lehramtliche Aussagen (3), ökumenische Gesichtspunkte (4) und systematische Erklärungen (5) dargestellt; und zwar jeweils sehr knapp und verständlich. *Drittens:* In mehrere Beiträge werden übersichtliche Schaubilder eingefügt, welche die verschiedenen systematischen Aspekte oder geschichtliche Entwicklungen gut zusammenfassen. *Viertens:* Die Literaturangaben beschränken sich auf einige wenige Titel meist neueren Datums, wobei vor allem die Standardwerke von K. Rahner, H. U. v. Balthasar, W. Kasper und anderer Theologen der Gegenwart genannt werden. *Fünftens:* Als Grundlagenbuch für den theologischen Lehrbetrieb enthalten sich die Artikel meist einer allzu pointierten oder gar extremen Position in der jeweiligen systematischen Sachfrage. Sie informieren über die Grundlagen, die Geschichte und den jeweiligen Diskussionsstand eines Themas und weisen eher zurückhaltend auf die Problematik bzw. die Vor- und Nachteile einer bestimmten Position hin.

Diese vielen Vorzüge des Lexikons sind Grund genug, es jedem Theologietreibenden als gründliche und verläßliche Informationsbasis uneingeschränkt zu empfehlen. Es bietet einen Einstieg, der das weitere Studium des Themas in eine „vernünftige" Richtung weist. Es steht inhaltlich in der Linie der weithin vom europäischen Denken geprägten katholischen Tradition und ihrer nachkonziliaren Erneuerung. So ist es verständlich, daß die gegenwärtig immer relevanter werdenden Ansätze außereuropäischer Theologien (mit ihren zentralen Stichworten z. B. der Armut und der Armen, der Gerechtigkeit, der Basisgemeinden, der Inkulturation u. ä.) eher beiläufig zur Sprache kommen. Auf längere Sicht hin müßte sich die europäische Dogmatik doch wohl noch stärker in den Dialog mit diesen neueren Strömungen begeben, um ihre universalkirchliche Bedeutung zu bewahren. M. Kehl S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen.* Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1986. 368 S.

Der entscheidende theologische Neuansatz dieser ausgezeichneten Habilitationsschrift des Münchner Dogmatikers wird schon im Titel deutlich, der den Unterschied zur letzten größeren katholisch-systematischen Heiligentheologie markiert, die 1964 von P. Molinari unter dem Titel: „Die Heiligen und ihre Verehrung" (Herder-Verlag 1964) erschienen ist: G. L. Müller stellt sowohl die Theologie wie auch die gläubige Verehrung der Heiligen unter das hermeneutische Vorzeichen der „ *Gemeinschaft* der Heiligen", der „communio sanctorum". Diese alte patristische Leitidee, die das 2. Vatikanische Konzil für die Ekklesiologie und die Eschatologie wieder fruchtbar gemacht hat, greift der Verf. auf, um auch die Theologie der Heiligen in dem ihr gemäßen theologischen Ort, eben dem Schnittpunkt von Ekklesiologie und Eschatologie zu verankern. Daß dies kein harmloses Randthema der gegenwärtigen Theologie zu sein braucht, sondern als (katholische) Entfaltung der Fülle und des Reichtums des Glaubens gleichsam die kontrapunktische Ergänzung zur (evangelischen) Konzentration auf das Wesentliche und Notwendige des Glaubens verstanden werden kann, zeigen die durchgehend unter ökumenischer Perspektive durchgeführten geschichtlichen Analysen und systematischen Reflexionen des Werkes. In einer geschichtlich-theologischen Aufarbeitung des Phaenomens der Heiligenverehrung sollen zugleich die spezifisch katholische Gestalt des Christentums wie auch die Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung in dieser speziellen Frage und ihren theologischen Grundoptionen erkennbar gemacht werden.

Die ungeheuer kenntnis- und informationsreiche, mit vielen interessanten geschichtlichen Details und ansprechenden theologischen Überlegungen gespickte Arbeit gliedert sich in zwei große Teile: Der erste bringt die „theologiegeschichtliche Erschließung", die – aufgrund der besonderen Perspektive des Buches – zunächst mit der „Krise der Überlieferung" durch den reformatorischen Protest und die daraus entstehenden Auseinandersetzungen zu diesem Thema einsetzt. In vier weiteren Kapiteln dieses ersten Teils werden dargestellt: Die verschiedenen kontroverstheologischen, oft auf gegenseitigem hermeneutischem Unverständnis beruhenden Diskussionen der nachtridentinischen Zeit (z. B. bei R. Bellarmin und J. Gerhard); dann die eher auf Erneuerung und Verständigung ausgerichteten Ansätze sowohl der katholischen Tübinger Schule (J. S. Drey, J. A. Möhler), in der die Motive der „communio" und der „Liebesgemeinschaft Gottes" neu hervortreten, als auch im Denken J. H. Newmans und der beiden protestantischen Theologen W. Löhe und A. F. C. Vilmar; weiterhin die neuerliche konfessionelle Polemik und theologische Verkümmerung der Heiligentheologie im 19. Jahrhundert (G. W. F. Hegel, J. Burckhardt, E. Lucius, die Theologie der Neuscholastik); und schließlich die nach dem 2. Weltkrieg einsetzende theologische Erneuerung der Hagiologie im evangelischen Raum (W. Nigg, P. Y. Emery-Taizé!) und in der nachkonziliaren katholischen Theologie der Gegenwart. – Im zweiten Teil der Arbeit werden dann die „systematischen Perspektiven" entfaltet. Auf der Grundlage des biblischen Begriffs des „Heiligen", des urchristlichen Märtyrerverständnisses und der altkirchlichen communio-Theologie werden zunächst die verschiedenen theologischen Konzepte Karl Rahners zu diesem Themenkomplex dargelegt, dem es bei den Heiligen vornehmlich um die menschlich-soziale Antwort-Dimension der Selbstmitteilung Gottes geht. Anschließend behandelt der Verf. H. U. v. Balthasars stärker christologisch-trinitarisch akzentuiertes, unter dem Begriff der „Sendung" gefaßtes Heiligkeitsverständnis. Den Abschluß bilden zwei zusammenfassende Kapitel; das erstere arbeitet noch einmal das spezifisch katholische Heiligenverständnis heraus, das (von der Inkarnation her) in der sakramental-realsymbolischen Denkform gesehen wird (Gottes heiligende Liebe vergegenwärtigt sich bleibend *im* Fleisch und Blut der kirchlichen Gemeinschaft der Heiligen). Das andere Schlußkapitel hebt auf die mögliche dialogische Verständigung zwischen katholischer und evangelischer Theologie ab. Dabei wird sowohl das reformatorische Anliegen des *einzigen* Heilsmittlers Jesus Christus wie auch die katholische Tradition der „*Anrufung*" der Heiligen um ihre hel-

fende Fürbitte (im Sinn der wachsenden, sich vertiefenden Teilhabe am gemeinsamen Heil des Leibes Christi) aufgenommen. Gerade hier bildet die altkirchliche eucharistische communio-Theologie mit ihrer (von Scheeben erneuerten) Hoffnung auf persönliche „Vergöttlichung" den hilfreichen Verstehens- und Vermittlungsrahmen.

Dieses klar aufgebaute und gut zu lesende Buch bietet ein Musterbeispiel dafür, wie an einer nicht unbedingt zentralen Glaubensfrage doch der innere „nexus mysteriorum" und Perspektivenreichtum des gesamten Heilsgeschehens in den Blick kommen kann. Zudem dient die sehr plausible Argumentation des Verf. zweifellos auch einer erneuerten, die Anregung des Konzils wirklich aufgreifenden Praxis der Heiligenverehrung, die sich nicht (wie leider häufig geschehen) in Reduktion und Verarmung niederschlagen darf, sondern aus der Rückbindung an die Mitte der Heilsgeschichte Gottes, eben an Jesus Christus, die ganze Fülle der gemeinschaftlich-persönlich angeeigneten Liebe Gottes zur Erscheinung bringen kann. Insofern dient eine rechte Verehrung der Heiligen einer heute so notwendigen „Ästhetik des Glaubens", d.h. seiner Anschaulichkeit im konkreten Lebensvollzug. M. Kehl S.J.

Rulla, Luigi M. S.J., *Anthropology of the christian vocation.* Volume I. Rome: Gregorian University Press 1986. 541 S.

R. stellt in Band I seinen Entwurf einer christlichen Anthropologie vor. Gottes Anruf an den Menschen falle nicht auf neutralen Boden, sondern stoße auf zwei Grundgegebenheiten der menschlichen Natur: der Mensch besitze einerseits die Möglichkeit, sich auf Gott hin zu transzendieren, andererseits gebe es Kräfte in ihm, die seine Freiheit einschränken und der theozentrischen Selbsttranszendenz entgegenwirken. R. will die Existenz dieser beiden Grundgegebenheiten bestätigen, sie aus theologisch-, philosophisch- und psychologisch-anthropologischer Perspektive betrachten und aufzeigen, wie sie den Berufungsprozeß beeinflussen. In der Priester- und Ordensausbildung werde die Bedeutung dieser beiden anthropologischen Realitäten für den Wachstumsprozeß und die Ausdauer einer gelebten Berufung oft unterschätzt und dies führe zu einer unrealistischen Sicht des Menschen, welche unserem Wunsch, den „engen und steilen" Weg Jesu zu vermeiden, entgegenkomme. – R. geht es um die Formulierung einer Anthropologie auf zwei Ebenen, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Die natürliche Anthropologie müsse in einer theologischen Anthropologie gründen und mit dieser übereinstimmen, denn der Mensch könne seine Vervollkommnung nur auf übernatürliche Weise erreichen. Eine Anthropologie christlicher Berufung könne deshalb nicht auf andere Anthropologien zurückgreifen, ohne deren Grundvoraussetzungen kritisch zu hinterfragen . – R. wirft Ansätzen humanistischer Prägung (auf dem Gebiet der Philosophie: Nietzsche, Sartre, Heidegger, Marx, Comte, Bloch, Garaudy und Marcuse; auf dem Gebiet der Theologie: Gogarten, Ogden, Gilkey, Bultmann, Robinson, Cox) vor, die Grundmotivation ihrer Anthropologie der Selbstverwirklichung scheine zwar Selbsttranszendenz zu sein, in Wirklichkeit handle es sich aber um maskierten Egoismus. „Eine wahre Selbsttranszendenz, die sich auf objektive und *geoffenbarte* christliche Werte bezieht, fehlt auch in der Psychoanalyse und der humanistischen Psychologie" (269). Alfred Adler, Carl Rogers, Abraham Maslow und Erich Fromm, deren Ansätze in christlichen Kreisen oft unkritisch übernommen würden, vertreten nach R. eine anthropozentrische Richtung, eine Form der Selbsttranszendenz, die nur egozentrisch oder sozial-philanthropisch ist, jedoch keine Ausrichtung auf christliche Werte enthält. Für V. Frankl scheine zwar Selbsttranszendenz zum Wesen menschlicher Existenz zu gehören, doch auch er berücksichtige nicht eine Selbsttranszendenz, die sich auf objektive, religiöse und geoffenbarte Werte bezieht (269–270). Ebenso falle in der Transaktionsanalyse nach E. Berne und T. A. Harris, deren Ziel ein autonomes, selbstverwirklichtes und total säkulares Selbst sei, kein Wort über Gott, Sünde, Erlösung und die Pflicht, Gott und den Nächsten zu lieben (21). Trotzdem würden Ideen der Transaktionsanalyse manchmal in Programmen geistlicher Ausbildung verwendet. – Demgegenüber betont R., sowohl Selbsttranszendenz als auch Selbstverwirklichung gehören zur christlichen Berufung, jedoch sei das erste Ursache und das zweite Wirkung, und nicht umgekehrt (267).

In Teil I (31–68), allgemeine Voraussetzungen, skizziert R. seinen Ansatz, der Aspekte der Theologie, Philosophie, Phänomenologie, Sozial- und Tiefenpsychologie enthält. Es gelte, diese verschiedenen Ansätze, die einen bruchstückhaften Beitrag zum Verständnis der menschlichen Natur leisten, zu einer vollständigeren Sicht zu integrieren. R. bedient sich der transzendentalen Methode Lonergans, um die anthropologischen Komponenten zu ordnen und in Beziehung zur Theologie zu setzen. Eine christliche Anthropologie müsse in der Lage sein, sowohl die neueren Errungenschaften der Humanwissenschaften zu integrieren als auch der christlichen Offenbarung gerecht zu werden. „Der Leitgedanke besteht darin, eine anthropologische Wende der Theologie und eine theologische Wende der Anthropologie zu fördern und so zu verknüpfen, daß beide Wenden zu einer christlichen Anthropologie führen" (66).

In Teil II (71–458), Bemerkungen zu einer christlichen Anthropologie, entfaltet R. seine Sicht des Menschen. Zuerst betont er die Bedeutung des affektiven Unbewußten und der Verdrängung und nennt sie ein ursprüngliches Element der conditio humana (83). Damit beabsichtige er keineswegs, die Psychoanalyse, die Theorie Freuds oder dessen Metapsychologie unbesehen in eine christliche Anthropologie zu übernehmen. Es bedeute allerdings, daß das Unbewußte im Leben jedes normalen Menschen stark und aktiv ist, viele seiner Handlungen durchdringt und Veränderungen großen Widerstand entgegensetzt. – R. referiert hier mehrere Autoren, die sich der Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem stellen. Im besonderen unterstreicht er die Übereinstimmung von H. Ey, P. Ricœur, K. Wojtyla. Die Konvergenz dieser drei Autoren sei um so erstaunlicher als Ey Kliniker, Ricœur Philosoph, und Kardinal Wojtyla Philosoph und Theologe ist. Alle drei betrachten den Menschen in seiner Totalität, betonen die bipolare Organisation der menschlichen Psyche, nehmen subjektive Erlebnisse (Emotionalität) ernst, unterstreichen die Wichtigkeit des Unbewußten in der Dynamik der Person, leugnen jedoch dessen Vorherrschaft vor dem Bewußten. Bewußte und unbewußte Kräfte erzeugen dialektische Spannungen in der Person, sie repräsentieren den Streit zwischen dem Körper und den Emotionen auf der einen Seite, und den spirituellen und moralischen Fähigkeiten auf der anderen Seite. Trotz dieser Dialektik besitze der Mensch bewußte Freiheit und könne diese Freiheit genießen oder durch sie leiden. Der Primat der Vernunft und der menschlichen Freiheit werde durch diese Autoren neu bestätigt, obwohl Vernunft und Freiheit begrenzt bleiben. – R. unterscheidet zwei grundlegende Motivationskategorien: das für die eigene Person Wichtige (Bedürfnisse), und das an sich Wichtige (Werte). „Sowohl das für mich Wichtige als auch das an sich Wichtige ist gleichzeitig in unserer Motivation vorhanden, auch wenn das eine das andere überwiegen kann" (132). Der Mensch lebe von der Natur aus in einer Grunddialektik von Kräften, die ihn über sich selbst hinausführen, und von Kräften, die ihn an sich selbst fesseln. Diese Grundspannung, die sein Streben kennzeichnet, kann oft nur dadurch ausgehalten werden, daß unannehmbare Handlungstendenzen verdrängt werden. – Bezüglich der Dynamik des Ich unterscheidet R. zwischen Real-Ich (alle Charakteristika, die ein Mensch tatsächlich hat) und Ideal-Ich (was der Mensch tun oder sein möchte). Die Grundspannung des Menschen zeige sich zwischen diesen beiden Strukturen. Weil der Mensch sich von Natur aus auf eine Hierarchie von Werten und Zielen ausrichten könne, lebe er in einer ständigen Spannung zu seinem Real-Ich. „Je freier ein Mensch ist, desto mehr kann er sich selbst dadurch übersteigen, daß er moralische und religiöse Werte lebt, und umgekehrt, je eingeschränkter seine innere Freiheit ist, desto verschlossener ist er gegenüber selbsttranszendenten Werten" (172). Die Spannung zwischen dem auf Selbsttranszendenz ausgerichteten Ideal-Ich und dem sich widersetzenden Real-Ich drückt sich in drei verschiedenenen Formen, die R. „Dimensionen" nennt, aus. In der ersten Dimension ist sich die Person dieser Spannung, d. h. der Kräfte die sie bewegen, bewußt und insofern für ihre Entscheidungen verantwortlich. In der zweiten Dimension wirken bewußte und unbewußte Kräfte zusammen. R. nennt sie die Dimension „unbewußter Inkonsistenzen", weil unbewußte Anteile des Real-Ichs im Gegensatz zum Ideal-Ich stehen, und gleichzeitig bewußte Anteile des Real-Ichs in Übereinstimmung mit dem Ideal-Ich sind. In der dritten Dimension sind die natürlichen Werte die treibenden Kräfte. In dieser Dimension zeigt sich, ob die Grundspannung sich innerhalb einer gesunden seelischen Grundstruktur

entfalten kann, oder in Pathologie (Neurose, Psychose, Persönlichkeitsstörung) ausartet. Hier kritisiert R. die Definitionen seelischer Störungen des DSM III (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) der American Psychiatric Association, denn diese enthalten keinerlei Hinweise auf das was „sein soll", auf selbsttranszendente Werte. Die Psychologie, die dort zum Ausdruck kommt, nennt er „säkularisierte Psychologie"! „Leider wird diese säkularisierte und anthropologisch unvollständige Psychologie an den meisten Universitäten doziert" (188).

In seinem Entwurf einer Anthropologie der christlichen Berufung (231–362) begreift R. Berufung als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch. Es bestehe eine genuine Übereinstimmung zwischen dem wozu Gott den Menschen beruft, und dem was der Mensch als Grundfrage seiner Motivation erlebt, d. h. eine Übereinstimmung zwischen den theologischen und anthropologischen Komponenten dieses dialogischen Geschehens. R. will aufzeigen, wo Theologie und Anthropologie konvergieren. Dabei soll die philosophische Anthropologie (Ansatz Lonergans) klären, ob das menschliche Motivationsgefüge für einen solchen Dialog überhaupt geeignet ist, die Theologie soll präzisieren, wozu der Mensch von Gott berufen ist und die Humanwissenschaften sollen zeigen, wie das Motivationssystem der Einzelpersonen für einen derartigen Dialog disponiert ist. – Auf der Suche nach einem vollständigeren Bild der menschlichen Person versucht R., die psychologische Sicht des Menschen mit anthropologischen Gesichtspunkten philosophischer und theologischer Art zu integrieren. Seine Theorie der selbsttranszendenten Konsistenz besagt, daß ein Mensch sich um so mehr auf objektive Werte hin übersteigen kann, je stimmiger (konsistenter) sein Motivationsgefüge ist. – R. wählt bei der Entfaltung seiner Anthropologie christlicher Berufung einen normativ-deduktiven Weg, der von allgemeinen Überlegungen zur Metaphysik der Person und der theologischen Anthropologie ausgeht und zur Beschreibung spezifischer Handlungsarten einzelner Personen führt. Diese Art des Vorgehens profitiert allerdings von seinen früheren Untersuchungen zur christlichen Berufung, in denen er sich einer induktiv-empirischen Methode bediente (304).

Unter dem Titel, „Einige pastorale Implikationen" (363–458), zieht R. zahlreiche Schlußfolgerungen für die Ausbildung geistlicher Berufe (Priester, Ordenlseute), für das Zusammenleben und die Leitung geistlicher Gemeinschaften, kirchlicher Institutionen und Ausbildungsstätten. Dabei geht er von der pastoralen Grundregel aus, daß ein Mensch seinem Ruf als Christ um so besser folgen kann, je reifer er in jeder der beschriebenen drei „Dimensionen" ist. Zur Reifung in der ersten Dimension (bewußte Spannung zwischen Ideal-Ich und Real-Ich) helfen die Mittel der traditionellen Askese, wie z. B. Gebet, sakramentales Leben, Gewissenserforschung, Exerzitien, geistliche Begleitung. Zur Reifung in der dritten Dimension (Pathologie) sind Hilfen zur Überwindung pathologischer Konflikte angeraten (z. B. Psychotherapien). Seine besondere Aufmerksamkeit schenkt R. aber der „vergessenen zweiten Dimension"! Diese Dimension umfasse den Großteil des täglichen christlichen Lebens. In dieser Dimension gehe es darum, die Widersprüche zwischen den unbewußten, verdrängten Impulsen und dem bewußten „Schein des Guten" aufzulösen. Dazu entwickelte R. am Institut für Psychologie der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eine tiefenpsychologisch geprägte Form der persönlichen Begleitung, die er „Gespräche zur affektiven und geistlichen Reifung" (vocational growth sessions) nennt (389). Solche Gespräche sollen dem Kandidaten helfen, unbewußte Widersprüche (Inkonsistenzen) der zweiten Dimension zu überwinden, sich selbst, einschließlich der unbewußten Anteile seiner Persönlichkeit, besser kennenzulernen und seine Motivation einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Dies geschehe in einer Atmosphäre des Verstehens, des gegenseitigen Vertrauens und der brüderlichen Ermutigung und Hilfe von seiten des Begleiters (389). – Abschließend verweist R. nochmals auf die Botschaft des Gleichnisses vom Sämann. Wenn die Menschen sich nicht selbst ändern, sind alle Versuche, die Gesellschaft zu ändern, zum Scheitern verurteilt. Die bewußten und unbewußten Widersprüche und Disharmonien im Innersten des Menschen sind es, die die äußeren Ungerechtigkeiten und Zerrissenheiten der Gesellschaft hervorrufen und aufrechterhalten (455). Daher müsse jeder menschliche Fortschritt und jede menschliche Befreiung mit einer Veränderung des Menschen von innen her beginnen (455).

Abgesehen von der Redundanz vieler Ausführungen dürfte die Lektüre dieses Buches für einen Leser, der die früheren Veröffentlichungen des Autors nicht kennt, sehr mühsam sein! Der hier vorgelegte Entwurf, philosophische, theologische und psychologische Ansätze zu einer christlichen Anthropologie zu integrieren, kann beim Rez. den Verdacht nicht ausräumen, daß der Autor aus Philosophie und Psychologie nur jene Ansätze auswählte, die seiner Überzeugung nach ein christliches Menschenbild unterstützen und „beweisen". So betrachtet er die Psychologie streckenweise nicht mehr erfahrungswissenschaftlich, sondern normativ. Durch seine häufig pauschale Abqualifizierung zahlreicher psychologischer Ansätze als unakzeptabel und säkular, erweckt er den Eindruck, eine bewußt „christliche Psychologie" präsentieren zu wollen. Sein pädagogisches Anliegen, den Menschen zu helfen, in ihrer Berufung menschlich und geistlich zu reifen, verdient gewürdigt zu werden! In seinen diesbezüglichen Ausführungen findet der Rez. den Autor auch viel überzeugender. Im angekündigten Band II sollen wesentliche Thesen von Band I anhand neuerer Forschungsergebnisse über geistliche Berufe bestätigt werden. H. Goller S.J.

4. Praktische Theologie

Fürst, Walter, *Praktisch-theologische Urteilskraft.* Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie (Studien zur Praktischen Theologie 32). Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1986. VII, 660 und 157 S.

Nachdem der Autor, Pastoraltheologe an der Universität Bonn, schon mit einer großen Dissertation über den Tübinger Theologen Johann Baptist Hirscher hervorgetreten war (Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) [TThS 15], Mainz: Grünewald 1979), ist hier nun seine monumentale Habilitationsschrift über Grundlagenfragen der Praktischen Theologie vorzustellen. Die Verbindung zwischen beiden Arbeiten schafft wohl die spezifische Denkform Hirschers, die sich durch den dezidiert geschichtlichen Standpunkt, das praktische Interesse und die geistige Freiheit auszeichnet. In seinem opus magnum ordnet F. nun Hirscher theologiegeschichtlich als eine typische Gestalt der Tübinger Schule ein und beerbt ihn in seinen aktuellen Impulsen (65–88).

Die „Praktisch-theologische Urteilskraft" stellt ein magistrales Werk dar, das sowohl im Gesamtduktus als auch in der Detaildarstellung den hohen Anspruch seines Titels überzeugend einlöst. Es unternimmt nicht weniger als den Versuch, über die Neuinterpretation der Praktischen Theologie als sapiential verfaßte Handlungswissenschaft die „Vorhut eines Paradigmenwechsels in der gesamten Theologie" (379) auszubilden. Ziel der Arbeit ist die Suche nach einem Beurteilungsprinzip pastoral-kirchlichen Handelns, das F. im Anschluß an Kants dritte Kritik „Urteilskraft" nennt, die freilich, über Kant hinaus, „praktisch-theologisch" ist, weil sie, praktische Erfahrung des Christlichen und theologische Reflexion umfassend, die dialogisch vermittelte Einheit pastoral-praktischer und theologisch-wissenschaftlicher Kompetenz bildet. – Die Suche nach dieser Urteilskraft und ihren Grundstrukturen führt F., nicht zuletzt aufgrund der erwähnten geschichtlichen Denkform, anhand dreier Gegenstandsbereiche durch, die zwar relativ unabhängig voneinander sind, aber zu wechselseitig ergänzenden Ergebnissen führen. Den ersten Gegenstandsbereich (= I. Teil der Arbeit) bildet eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der katholischen Tübinger Schule, bei der die Wirkungsgeschichte des von J. S. Drey inaugurierten Systemprogramms auf den Grundcharakter der Tübinger Theologie als einer fundamental-praktischen, weisheitlichen Glaubenswissenschaft hin durchgespielt wird, nicht ohne auf die zentrale Aporie zu verweisen, daß die Analogie in die und von der idealistisch geprägten Dialektik „verschlungen" wird; nur durch eine im christlichen Gemeinsinn realisierte Dialogik kann die analogia fidei wieder zu ihrem Recht gegenüber einer als Dialektik sich zeigenden analogia entis gelangen. Über die im ersten Teil errreichte Einsicht in die Struktur der Urteilskraft als reflektierte christliche Weisheit und als „Instanz analoger Theorie-Pra-

xis-Vermittlung" (220) hinaus rekonstruiert der zweite Teil der Arbeit mehr wissenssoziologisch die Geschichte der Praktischen Theologie von ihrer Begründung im 18. Jahrhundert bis in die 80er Jahre dieses Jahrhunderts, indem die Korrelationen kirchlicher und gesellschaftlicher Sozialformen mit theologischen Wissensformen aufgewiesen werden; daraus ergibt sich eine geschichtliche Bestätigung der These von der „Verkirchlichung" des Christentums (F. X. Kaufmann), wobei zugleich der Mangel an Reflexion der wechselnden Interesse-Bezüge offenbar wird. Aus diesen Zusammenhängen erfolgt die Einsicht in das Verständnis der Urteilskraft als „Organ des christlichen Interesses" und zugleich als „Instanz interessengeleiteter Methodenreflexion" (633). Der dritte Gegenstandsbereich schließlich unternimmt eine Rekonstruktion der zur Krise der Weltweisheit gewordenen biblischen „Weisheit Gottes" und ihrer dualen Entfaltung in die Weisheit des Glaubenslebens und des Glaubenswissens, die sich in der Trias der theologalen Tugenden realisiert; die Verknüpfung dieser sapientialen Tradition mit den humanwissenschaftlichen Kategorien der Identität und kommunikativen Kompetenz führen zur weiteren Einsicht in die Struktur der gesuchten Urteilskraft als „Instanz intersubjektiver Symbolkritik" (639). Den drei erreichten Bestimmungen zufolge ist die praktisch-theologische Urteilskraft „eine *kommunikative* bzw. interaktive, daher *interesse*geleitete Leistung des *Analogie*verstehens und der Symboldeutung im Bereich des pastoralkirchlichen Handelns und seiner wissenschaftlichen Reflexion in der Praktischen Theologie" (31). Als Vermögen der Unterscheidung des Christlichen im Erkennen und der Entscheidung für es im Handeln impliziert eine solche Urteilskraft ein ästhetisches und teleologisches Moment der Wahrnehmung und Realisierung christlicher Weisheit, freilich noch „auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode" (648).

Das in einer dichten und präzisen Sprache verfaßte Werk von F. erscheint in dreifacher Hinsicht gewichtig und zukunftsweisend: Zum einen stellt es durch die detaillierten Einzeldarstellungen philosophischer, humanwissenschaftlicher und (praktisch-) theologischer Grundbegriffe ein verläßliches Kompendium der einschlägigen Terminologie dar; jeweils an ihrem Ort werden die zentralen Begriffe und Zusammenhänge in einem konzisen Überblick eingeführt und in bestimmter Weise ins Spiel gebracht (z. B. Analogie, Identität, Interesse, Kompetenz, Symbol, Tradition, Urteilskraft, Weisheit). Hierdurch erhält das Werk so etwas wie einen *Lexikoncharakter*, auch wenn dieser mangels Register nur mühsam zum Tragen kommen kann. Zum anderen vermag das Werk mit großer synthetischer Kraft sowohl umfangreiche historische Stoffe als auch vielfältig verschlungene systematische Fragestellungen und durchaus heterogene Ansätze zu integrieren und in einen schlüssigen und wechselseitig erhellenden Zusammenhang zu bringen, ohne die jeweilige Eigenart monistisch zu vereinnahmen. Durch seine historisch wie systematisch auf differenzierte Integration angelegte Darstellungsweise erhält das Werk eine Art *Handbuchcharakter* für die Grundlagen- und Grenzfragen der (Praktischen) Theologie, die künftig nicht mehr unter diesem Niveau verhandelt werden können. Schließlich betrifft das Werk durch seinen umfassenden Horizont und seine exemplarische Durchführung, weit über die Grenzen der Pastoral-Theologie hinaus, auch die Konstitutionsfragen der Theologie überhaupt, das Verhältnis ihrer Disziplinen zueinander sowie deren Verhältnis zur Praxis, wie auch die interdisziplinären Beziehungen. Durch seinen originellen Rückgriff auf die kantische Philosophie reiht sich das Werk zwanglos in die katholisch-theologische Rezeptionsgeschichte kantischen Denkens ein, die mit Rahner mehr den theoretischen Aspekt beerbte, mit Metz mehr den praktischen und mit Fürst nun die Vermittlung der reinen und der praktischen Vernunft in der Urteilskraft. Insofern hat das Werk auch den Charakter einer *Programmschrift*, deren Anregungskraft für einen Brückenschlag zwischen christlicher Weisheit und kommunikativer Kompetenz sich künftig wird zeigen müssen.

M. Sievernich S. J.

Valadier, Paul, *L'Eglise en procès.* Catholicisme et société moderne (Liberté de l'esprit). Paris: Calmann-Lévy 1987. 241 S.

Paul Valadier, Chefredakteur der französischen Jesuitenzeitschrift „Etudes" und ausgewiesener Nietzsche-Fachmann (vgl. diese Zeitschrift 61, 1986, 239ff.), versteht den Titel seines Buches „Die Kirche im Prozeß. Katholizismus und moderne Gesellschaft" in einem doppelten Sinn: zum einen geht es ihm darum, Christentum und Kirche innerhalb des durch ständige Veränderungen und fortlaufende Krisen gekennzeichneten Prozeßverlaufs der Moderne zu situieren; zum anderen versteht er den Prozeß im juristischen Sinn als Bild für die Konfrontation zwischen Religion und säkularisierter Gesellschaft. Im ersten Kapitel unternimmt V. eine Analyse der Logik, die der Entwicklung der modernen Gesellschaften vorsteht. Bezogen auf die Religion beschreibt er diese Entwicklung als „Prozeß der Säkularisierung". V. unterscheidet drei Bedeutungsebenen des Begriffs Säkularisierung: die Trennung von Kirche und Staat; die damit zusammenhängende Privatisierung der Religion; schließlich die Infragestellung der Religion und der Theologie durch die modernen Wissenschaften. Mit der so verstandenen Säkularisierung geht eine fortschreitende Dissoziierung der Gesellschaft in nebeneinanderstehende Einzelbereiche (Politik, Wirtschaft, Kultur etc.) einher, die nicht mehr durch das übergreifende Fundament der Religion zusammengehalten werden. Die moderne Gesellschaft ist demnach von einer fortwährenden Instabilität gekennzeichnet: V. beschreibt sie als eine Gesellschaft, die ständig mit sich selbst im Prozeß steht („société de délibération") und der die Krise wesenseigen ist. Welche Rolle kann der Religion in einer dergestalt säkularisierten und fluiden Gesellschaft noch zufallen?

V. stellt sich diese Frage im 2. Kap. und grenzt sich entschieden gegen eine simple Identifikation von Moderne und religiösem und sittlichem Verfall ab, wie sie heute nicht mehr nur von traditionalistischer Seite behauptet wird. Die eigentliche Herausforderung für die Religion stellt heute nicht mehr der atheistische Humanismus dar, sondern die religiöse Indifferenz, die in einem unbezweifelbaren Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Pluralismus steht (69). V. hält fest, daß die rechnerische und wissenschaftliche Rationalität die traditionellen Sinnquellen entwertet oder in folkloristische Residuen auflöst, aber damit die Frage nach dem Sinn nicht beantwortet (86). Welch seltsame Blüten diese Frage in einer „aufgeklärten" Gesellschaft treibt, zeigt er in einem Exkurs über die Erfolge von Wahrsagerei, Astrologie und Parapsychologie im heutigen Frankreich (76–83). Doch es wäre sicher falsch, hier von einer Wiederkehr des Religiösen zu sprechen. Gleichwohl lassen diese Phänomene den Schluß zu, daß die moderne Gesellschaft die traditionellen sinnstiftenden Institutionen zwar erschüttert, aber die Religion nicht abschafft: eine siegreiche Logik der Säkularisation würde zu einem technokratischen Egalitarismus führen und eine schlechthin unerträgliche Sinnleere schaffen. – Auch unter den Vorzeichen der Säkularisierung bleibt für die Kirche in der Gesellschaft eine Aufgabe, die darin bestünde, „die Gestalt einer Logik der Zweckfreiheit, der Einheit und der Kommunikation zu sein" (95). V. versucht diese spezifische Aufgabe im 3. Kap. unter dem Titel „Abend- oder Morgendämmerung des Christentums?" näherhin zu beschreiben. Gegen die innerkirchlichen Unheilspropheten, deren Konjunktur in seinen Augen gegenwärtig wieder zunimmt, lehnt er eine feindliche Gegenüberstellung von Moderne und Christentum ab. Im Gegenteil: das Christentum selbst hat wesentlich und positiv zur Entwicklung der Moderne beigetragen etwa dadurch, daß es in der Trennung zwischen Gott und dem Kaiser im Vergleich zu den früheren Gesellschaften die politische Herrschaft entsakralisierte. Deshalb wäre es unbegründet und verhängnisvoll, wenn sich die Kirche aus dieser Moderne in einer Art Emigration zurückziehen würde. – Umgekehrt hat auch der Rationalismus dazu beigetragen, ganz spezifische und nicht zu verleugnende Aspekte des Christentums zu Tage zu fördern (110). Aus der Autonomie des politischen und sozialen Bereichs gegenüber der Religion ging letztlich ein authentischeres und gereinigtes Gottesbild hervor: Gott als Fundament und Garant des sozialen Gefüges zu instituieren, hieße, ihn einer menschlichen Zwecklogik zu unterwerfen. V. hält dem entgegen, daß gerade ein zweckfreies Gottesbild in der säkularisierten Gesellschaft einen retten-

den Freiraum eröffnet und Energien für eine Veränderung der Welt unter den Vorzeichen von Gerechtigkeit und Menschenwürde freisetzt (134). Die Kirche kann in diesem Prozeß nicht mehr mit einem Absolutheitsanspruch auftreten, sondern sie muß ihre Rolle und ihre Chance darin erkennen, an dem permanenten Dialog teilzunehmen, den die Gesellschaft mit sich selbst führt (141). Dabei fällt etwa der Verkündigung der kirchlichen Moral weiterhin eine bedeutende Aufgabe zu, doch diese hat sich den Spielregeln der vernünftigen und pluralistischen Debatte zu unterwerfen.

Die Prinzipien für einen Dialog der Kirche mit der säkularisierten Gesellschaft sieht V. im 2. Vatikanischen Konzil eingeschrieben, das „mit der Konzeption eines ‚Festungskatholizismus' gebrochen und den Weg zu einer angstfreien und offenen Beziehung mit der modernen Welt geöffnet" hat (176). V. arbeitet im 4. Kap. drei Hauptachsen dieser Öffnungsbewegung des Konzils heraus: in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* definierte die Kirche auf neue Weise ihr Verhältnis zur Moderne; mit der *dogmatischen Konstitution über die Offenbarung* situierte sich die Kirche neu gegenüber ihren alttestamentlichen und jüdischen Wurzeln; schließlich entwarf das Konzil in *Lumen Gentium* ein vertieftes Selbstverständnis der Kirche. Ein konkretes Beispiel für die innere Wandlung der Kirche sieht V. in ihrer Haltung gegenüber der Frage der Menschenrechte: hatten die Päpste des 19. Jahrhunderts noch eine völlig negative Einstellung gegenüber dieser Frage, so hat sich Papst Johannes Paul II. heute im Zuge des Konzils zu einem der großen Verteidiger der Menschenrechte auf der ganzen Welt gemacht. – V. hebt hervor, daß eine richtige Einschätzung des Konzils nicht allein seinen Texten zu entnehmen ist, sondern auch davon abhängt, welche intellektuellen und spirituellen Konsequenzen es auf längere Dauer im Leben der Kirche bewirkt (175). So reicht der „Prozeß des Konzils" bis heute, und V. setzt sich eingehend mit seinen verschiedenen Interpretationen auseinander, bis hin zu jenen Strömungen, die dem Konzil den Prozeß machen. Seine Bilanz lautet, daß das Konzil einen fundamentalen Geisteswandel in dem Verhältnis der Kirche zur modernen Welt eingeleitet hat. – Daraus ergeben sich die Herausforderungen, an denen sich die Kirche in der Zukunft zu bewähren hat. V. skizziert einige dieser Probleme im 5. Kap.: die Suche nach einer angemessenen Präsenz und neuen Formen der Sichtbarkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft; die ethische Herausforderung durch Gentechnik und Nuklearwaffen; die Anerkennung der neuen, nichteuropäischen Kirchen in ihrer kulturellen und theologischen Eigenständigkeit. In den Schlußbemerkungen drückt V. seine Grundüberzeugung aus, daß die Kirche diesen Herausforderungen nur dann gerecht werden kann, wenn sie selbst am Prozeß der Welt teilnimmt und sich nicht in einen eng begrenzten Bereich des Religiösen einschließen läßt. Einer Kirche, die sich ohne vorgefertigte Antworten in und mit der Gesellschaft auf die Suche nach mehr Wahrheit und Gerechtigkeit begibt, könnte eine ganz neue Zukunft verheißen sein (235).

Insgesamt überzeugt das Buch durch die gelungene Verbindung eines religionssoziologischen Entwurfs mit interessanten Stellungnahmen zur aktuellen Diskussion innerhalb der französischen Kirche und Gesellschaft. So setzt sich V. beispielsweise relativ eingehend mit dem Buch des Philosophen Marcel Gauchet „Le désenchantement du monde" auseinander, in dem dieser die aufsehenerregende These vertrat, daß das Christentum zwar wesentlich zur Entwicklung der Moderne beigetragen habe, aber damit an sein eigenes Ende gelangt sei (110–123). An einer anderen Stelle macht V. aufschlußreiche und selbstkritische Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation der französischen Theologie (196–202). Damit ist aber gleichzeitig in zweifacher Hinsicht eine Grenze des Buches berührt, die zwar in seiner Konzeption begründet und miteinkalkuliert sein mag, aber trotzdem kurz erwähnt sein soll: zum einen situiert sich V. auf der Ebene einer intellektuellen Auseinandersetzung, und wer nach Anhaltspunkten für eine pastoral und praktisch orientierte Umsetzung seiner Analysen auf der Ebene der Gemeinden oder kirchlichen Verbände sucht, wird enttäuscht. Zum anderen bewegt sich V. stark im innerfranzösischen „hexagonalen" Bereich, und dabei erscheint die Perspektive der Weltkirche im Zusammenhang etwa mit der Gerechtigkeitsfrage im Nord-Süd-Konflikt recht unterbelichtet. – Eine Stärke von V. besteht darin, daß er an zahlreichen Stellen in sein Buch selbst den Dialog einschreibt, den er für die Kirche wünscht. Polemisch pointiert wird dieser Dialog mitunter, wenn er sich mit jenen Ten-

denzen auseinandersetzt, die das Rad der Geschichte zurückdrehen wollen. Hier könnte man sich die Frage stellen, ob V. mit seinem Plädoyer für eine weltoffene Kirche zwar bei jenen, die seine Sicht grundsätzlich teilen, auf offene Ohren stoßen wird, aber im Spannungsfeld von „konservativ" und „progressiv" innerhalb der Kirche nicht letztlich doch zu einer Verfestigung der Fronten beiträgt? M. Maier S. J.

Kamphaus, Franz, *Der Preis der Freiheit.* Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Herausgegeben von *Paul Deselaers.* Mainz: Grünewald 1987. 173 S.

Das vorliegende Buch enthält Stellungnahmen, die Bischof Kamphaus in den letzten Jahren abgegeben hat: aufgrund der Wahrnehmung des Lebens in den Gemeinden des Bistums Limburg, aufgrund von Amtshandlungen, als Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax. „Dabei ergeben sich gelegentlich auch gleichlautende Sätze und ähnliche Formulierungen, die bewußt beibehalten wurden, um den jeweiligen Kontext nicht zu beeinträchtigen" (9). So sind auch Stellungnahmen bisweilen zweimal abgedruckt; etwa die Überlegungen zur Befreiungstheologie: einmal als Beitrag für die Herder-Korrespondenz (103–117), das andere Mal in der Form des Vortrags vor dem Deutschen Katholischen Missionsrat in Würzburg (118–130). Zeitlich erstrecken sich die Beiträge über fünf Jahre. Der erste stammt vom 11. Juni 1982, der letzte vom 27. März 1987. Einige der Beiträge sind weit bekannt geworden. So der Hirtenbrief zur Asylantenfrage (61–65) oder die Ansprache zum Festakt des Limburger Domjubiläums am 1. Sept. 1985 (89–91). Neben leichten und meditativen Texten steht die rechtlich sehr verwinkelte Ansprache über § 218 StGB anläßlich einer Begegnung mit hessischen Landespolitikern (37–40). Neben ganz kurzen Ansprachen finden sich längere Vorträge. Auf drei davon möchte ich etwas ausführlicher eingehen. Der *erste* handelt vom Stellenwert der Caritas in der Gemeinde (47–60). K. geht davon aus, daß wir ein erstaunliches theologisches Wissen haben, aber nicht genügend handeln. „Kaum eine Generation hat so viel über das Neue Testament gewußt wie wir. Aber unser Kopf ist viel weiter als unser Herz. Unser Engagement erschöpft sich zumeist im Wissen. Wir meinen, die Auslegung der Bibel geschehe in Kommentaren, und wir vergessen, daß *die* Auslegung des Evangeliums unser Leben ist, sein sollte" (48). Wir müssen also zur Diakonie als einer Grunddimension der christlichen Gemeinde zurückfinden. Dabei spielt die organisierte Caritas eine Rolle. Diese hat in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik Deutschland einen enormen Aufschwung genommen. Wir haben im Caritasbereich z. Z. 280 000 hauptamtliche Mitarbeiter. Dabei zeigen sich allerdings bedauerliche Entwicklungen an: eine Professionalisierung, eine Bürokratisierung und eine Anpassung an die staatlichen Strukturen. Um diese Fehlentwicklungen zu korrigieren, fordert K. eine Gemeinde, die selbst Subjekt der Diakonie ist. Das liegt auf der Linie dessen, was uns in der Pastoral heute bewegt: von der versorgten zur sorgenden Gemeinde! Eine solche Gemeinde hätte fünf Kennzeichen: 1. Sie nimmt die Not vor Ort wahr und schielt nicht in jedem Fall nach einer Amtsstelle. 2. Sie stellt gesellschaftskritische Fragen auf der Gemeindeebene. 3. Sie versucht, ein Ort der Reintegration und Resozialisierung gefährdeter Menschen zu sein. 4. Diese Gemeinde lernt, mit den spezialisierten kirchlichen Diensten zusammenzuarbeiten. 5. Diese Gemeinde könnte der Ort sein, wo die Betroffenen selbst zur Sprache kommen. – Der *zweite* Beitrag, auf den hier kurz eingegangen werden soll, handelt vom Risiko der Freiheit (77–88). 1989 wird das Jahr sein, das uns an die Französische Revolution erinnert. Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit haben die neuere Geschichte Europas wesentlich geprägt. Aber diese Freiheitsrechte sind kaum mehr einlösbar. Arbeitsteilung, Konsumzwang, Bürokratisierung, Langeweile, Vergreisung, Überinformation und Unkultur bringen die Gesellschaft und die Durchsetzung der Freiheitsrechte in Verlegenheit. Was sind die Ursachen dafür? Diese sind vermutlich sehr vielfältig. Erinnert werden darf aber auch an den unglücklichen Versuch, sich – im Prozeß der europäischen Freiheitsgeschichte – aus der Hand Gottes zu befreien. „Das hat Folgen. Wer trägt uns dann, wenn wir der tragenden Hand Gottes über dem Nichts nicht mehr gewiß sind? Tragen wir uns selbst? Wir überheben uns gewaltig, wenn wir

auf einmal wie Gott sein wollen. Wir greifen nach den Sternen – und fallen schließlich aus allen Wolken. Die Heiden-Angst packt uns" (83). Wenn unsere Freiheitsgeschichte nicht letztlich in Unfreiheit enden soll, müssen wir der Freiheit Grenzen setzen. K. bringt drei davon zur Sprache. Wir müssen unsere Freiheit durch Solidarität und Liebe begrenzen lassen. Wir müssen der technischen und wissenschaftlichen Maßlosigkeit Schranken setzen. Wir müssen die Schöpfung und die Wurzel unseres Daseins wahren. – In dem *dritten* Beitrag geht es um die Befreiungstheologie (103–117). Diese geht von der sog. Option für die Armen aus. Sie ist geprägt von der leibhaftigen Zuwendung zu den 70–80 Prozent der Bevölkerung Lateinamerikas, die unter menschenunwürdigen Bedingungen leben. Sosehr K. dieser Befreiungstheologie mit Wohlwollen gegenübersteht, so fordert er doch sechs notwendige Unterscheidungen: 1. Die pastorale Praxis ist wichtig, sie muß sich aber auch der theologischen Reflexion stellen. 2. Die realgeschichtliche Hermeneutik der Befreiungstheologie muß sich fragen lassen, ob sie nicht die bleibend gültigen theologischen Wahrheiten relativiert. 3. Das Wohl des Menschen ist noch nicht identisch mit Heil und Erlösung. 4. Zwischen Glaube und Politik ist zu differenzieren. 5. Die Rede von der strukturellen Sünde müßte personalistisch ergänzt werden. Sonst ist solche Rede ständig in Gefahr, das Geheimnis menschlicher Freiheit zu vergessen. 6. Die Marxismus-Rezeption in der Theologie der Befreiung darf nicht auf die Kirche übertragen werden. Dies würde deren Sakramentscharakter zerstören. – Das Buch von K. ist außerordentlich anregend. Es gibt Anstöße zum Nachdenken und zu einer entsprechenden Praxis. Wenn auch eine Kritik erlaubt sein sollte, dann diese: Bischof K. hat seine helle Freude an Wortspielen. Diese häufen sich aber zu sehr; einige wiederholen sich auch und bisweilen kann der Eindruck entstehen, auf diese Weise werde eine logische Argumentation „überspielt". R. Sebott S.J.

Ela, Jean-Marc, *Mein Glaube als Afrikaner.* Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit (Theologie der Dritten Welt 10). Freiburg – Basel – Wien: Herder 1987. 197 S.

Alle Artikel in diesem Buch sind entstanden in der Zeit, in der der Verf. in der kargen Gebirgsgegend Nordkameruns unter seinen Landsleuten lebte. Aus der Sicht dieser mittellosen und ausgebeuteten Bauern wird der Versuch unternommen, sowohl die Stammestradition als auch die soziale Situation des unabhängigen und modernen Kamerun theologisch zu durchdenken.

Im 1. Teil reflektiert E. über die Quellen der eigenen Kultur, da eine afrikanische Theologie an einer Rückbesinnung auf die Wurzeln der eigenen Tradition nicht vorbeikommt. Diese ist zentriert um den Ahnenkult. Verf. warnt davor, diesen mit einer billigen Geisterverehrung zu verwechseln, sondern für ihn ist es der Ausdruck der einheitlichen Weltsicht des Schwarzafrikaners, für den Tod und Leben aufs engste zusammengehören. Der Verstorbene lebt in seinen Nachkommen weiter, während der Lebende für die Gestaltung seiner Gegenwart auf die Weisung der Alten niemals verzichten kann. Soll Christus ein integrierter Bestandteil im System der Beziehungen der Lebenden sein, muß er auch in einem direkten Verhältnis zu den Ahnen eingebunden sein. – Ebenso muß die Theologie eine neue Sprache finden, will sie relevant sein in der afrikanischen Kultur. Dies würde heißen: wegkommen von einer westlichen Lektüretradition und sich rückbesinnen auf die Oralität, die Form des Palavers, des Erzählens am Lagerfeuer, den ureigenen Reichtum von Symbolen und Festen. Dies kann nur entwickelt werden in einer lebendigen Auseinandersetzung mit den Leuten vor Ort. – Im 2. Teil versucht E. sich mit der sozialen Situation des Afrikas von heute auseinanderzusetzen: mit dem kolonialen Erbe, der sozialen Ungerechtigkeit und Armut. Exemplifiziert wird dies an der banalen Einsicht: „Der Hirsespeicher ist leer". Dies hat seinen Grund nicht nur in ungünstigen klimatischen Bedingungen, sondern hat sehr viel zu tun mit landwirtschaftlicher Modernisierung, dem Anpflanzen von reinem Exportgut Baumwolle anstatt der lebenswichtigen Hirse, der ungerechten Bodenverteilung, der Ausbeutung des Landes durch die Stadt. Für den kleinen Bauern bedeutet dies nicht nur Hunger, sondern führt zur Zerstörung der Gesundheit und der einheitlichen Lebenswelt allgemein, zur Abwanderung in die Stadt, zur Auflösung familiärer Bindun-

gen und Umwandlungen von traditionellen Werten. Eingedenk des kritischen Potentials der christlichen Botschaft bleibt eine konsequente Pastoral nicht neutral, sondern nährt sich an der Exodustradition, in der sich Gott auch nicht neutral gezeigt hat, sondern für sein Volk Partei ergriffen und es aus Unterdrückung, Armut und Hunger herausgeführt hat. – Der 3. Teil macht sich die Herausforderungen an die Theologie und an das Christentum bewußt. Will die Mission angesichts dieser Tatsachen glaubwürdig bleiben, dann hat sie sich einzulassen auf ein Leben in der Unsicherheit des Suchens, um das Wort in eine lebendige und für den Afrikaner vollziehbare Sprache zu inkarnieren. Dies geschieht in einer ehrlichen Auseinandersetzung mit den christlichen Orts- und Basisgemeinden. Theologie, die nicht entfremdet sein will, darf nicht auf Konferenzen und in Studierstuben ausgedacht werden, sondern entwickelt sich eben nur in einem lebendigen Dialog mit dem gläubigen Volk.

Dieses Denken von der konkret erfahrenen afrikanischen Lebenswirklichkeit her ist es, was dieses Buch so spannungsgeladen und mitunter auch provozierend macht. Es werden nicht europäische Formeln und Lehrgebäude mit afrikanischer Terminologie gefüllt oder diese der afrikanischen Realität übergestülpt, sondern der Versuch unternommen, über die tägliche pastorale Erfahrung gläubigen Lebens mitten im Busch zu reflektieren. Damit ist einer authentischen afrikanischen Theologie ein Anfang gesetzt, der allerdings noch gründlicher Vertiefung bedarf, will er einem Dialog mit dem Westen standhalten. J. Kristöfl S. J.

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Herausgegeben von *Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer.* Teil 3: *Gestalt des Gottesdienstes.* Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen; Teil 5: *Feiern im Rhythmus der Zeit I.* Herrenfeste in Woche und Jahr; Teil 8. *Sakramentliche Feiern II.* Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus. Regensburg: Pustet 1987/1983/1984. 416/230/291 S.

Für ein neues Handbuch ist Raum. Das „Liturgisch Woordenboek" (der Titel darf nicht die betont pastorale Ausrichtung verdecken) begann seine Auslieferung 1958 – „L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie" erschien auch bereits vorkonziliär (1961), und die deutsche Bearbeitung als „Handbuch der Liturgiewissenschaft" datiert von 1963. Vom Konzil angestoßenes Bedürfnis meldet sich an: Die Neubearbeitung von „L'Eglise en prière" (Paris 1983/84) ist inzwischen vierbändig geworden. Solcher Anstoß ist seither nicht verebbt, sondern erstaunlich und erfreulich lebendig geblieben. Nun also das neue „Handbuch der Liturgiewissenschaft", auf 8 Teile ausgelegt. Das ist gewiß reichlich, aber niemand wird apriori die Angemessenheit bestreiten wollen angesichts der zugewachsenen Aufgaben, für die als Hinweis genügen mag „Muttersprache" und der damit unabweislich aufgegebene, disziplinübergreifende Dialog vornehmlich mit den Human-, Kommunikations- usw. Wissenschaften, deren Vielstimmigkeit auf *eine* Position zu trimmen selbstverständlich kein vertretbares Anliegen sein kann. Durchaus berechtigt aber ist der Wunsch, daß es „Handbuch" bleibe, zumal enzyklopädische Ambitionen ohnehin wenig angebracht erscheinen wollen in einer Zeit, deren (auch wissenschaftliche!) Schnellebigkeit sich vermutlich sobald nicht verringern wird. Bei einem Gemeinschaftswerk – für das fünf Herausgeber zeichnen und ein rundes Dutzend weitere Mitarbeiter beitragen – ist somit hohe Empfindlichkeit gegenüber unnötigen Längen, vermeidbaren Doppelungen und Überschneidungen gefordert. Konkret: Nichts gegen 8 Teile, zumal das nichts über die jeweilige Stoffmenge besagt (Teil 3 ist annähernd doppelt so umfänglich wie Teil 5 ...). Auch nichts gegen die 8 Teile, wie sie in der Übersicht angekündigt werden: Die Teile 1–3 wollen das besorgen, was man früher „Allgemeine Liturgik" nannte (und wofür der Neologismus „Fundamentalliturgik" nicht unbedingt als glücklich empfunden werden muß? Er ist in einem nicht vermeidbaren Sog von „Fundamentaltheologie", und das will nicht eben hilfreich erscheinen). Sie tun das in sachgerechtem Voranschreiten. Liturgie und Liturgiewissenschaft: Einführung, Begriff, Quellen (1); Theologie des Gottesdienstes:

Theologische und anthropologische Grundgegebenheiten (2); Gestalt des Gottesdienstes: Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (3). Die zweite große Sektion wird eröffnet durch „Eucharistie" (4), bringt dann „Feiern im Rhythmus der Zeit I/II" (5/6) und wird beschlossen mit „Sakramentliche Feiern I/II" (7/8). Über die Reihung wird man nicht beckmessern wollen. Eher schon wird man sich fragen nach Sinn und Berechtigung, Eucharistie so lapidar zu vereinzeln; ihre nicht anzutastende zentrale Stellung entnimmt sie ja nicht ihrer Beziehung zu den – in zwei Bänden behandelten! – sakramentlichen Feiern, und das wird noch einmal unterstrichen durch die gemeinsame Einbindung in die Realität Kirche/Ursakrament. Vielleicht eine kurze Bemerkung zu der Formulierung von den „sakramentlichen" Feiern: Da sie nicht geläufig ist, fragt man nach der Absicht solcher Formulierung. Die Feiern vor einer Zerfällung – Sakrament/Sakramentale – zu bewahren ist ein selbstverständlich zu bejahendes Postulat (das im praktischen Vollzug wohl kaum gefährdet erscheint?). Da aber die Unterscheidung gültig und sachhaltig ist, kann einer liturgischen Theologie nicht an ihrer Verunklarung gelegen sein: Die gebrauchte Überschrift will sprachlich prekär erscheinen, weil das Adjektiv die Gemeinsamkeit im kleineren Nenner insinuiert (und die Terminologie befördernde Gewichtigkeit eines Handbuches nicht gering zu veranschlagen ist!). – Der Aufbau des Ganzen ist also stimmig und deckt den Bereich ab. Allenfalls wäre noch einmal darauf hinzuweisen, es wirklich Handbuch sein zu lassen, denn bei einer solchen Vielzahl von Mitarbeitern sind Überschneidungen, Verdoppelungen Unausgewogenheit in den Proportionen usw. eine große Gefährdung. Beispielsweise: Für Teil 2 sind „anthropologische" Grundgegebenheiten vorgesehen, und der vorliegende Teil 3 läßt ihnen auf zentralen Feldern schon Behandlung angedeihen, und was die im selben zweiten Teil angekündigten „theologischen" Grundgegebenheiten angeht – zu einem großen Teil werden sie bei der Eucharistie und bei den sakramentalen Feiern I, II festzumachen und dort im Kontext jeweils präsent sein müssen? Ein weiterer Hinweis unter Vorbehalt (weil der für alle 8 Teile vorliegende Gesamtprospekt zu summarisch ist): Falls keine (im Teil 1?) „Geschichte der Liturgie" vorgesehen sein sollte, wäre das als Desiderat anzumelden. Denn ansonsten müßte vieles für die speziellen Bereiche wiederholt werden und wüchse dann doch nicht zu einer übergreifenden Gesamtschau eigener Qualität zusammen.

Zu den vorliegenden Bänden. – Den Anfang machte 1983 Teil 5: H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I; Herrenfeste in Woche und Jahr (das Pendant II wird sein: Kalender, Heiligengedächtnis, Stundengebet). – Es wären hier Vorzüge zu nennen, die auch von den beiden anderen Teilen gelten dürfen: Übersichtlichkeit durch handliche Abschnitte; Lesehilfe durch unterschiedliche Schriftgrade; Erleichterung zusätzlich durch ein einprägsames Schema (Name, Ursprung, Verbreitung, Feier, theologische Bedeutung, heutige Probleme). Die Bibliographie ist den jeweiligen Abschnitten zugeordnet und im Zweifelsfall eher reichlich (in Teil 3 findet man leider mehrfach drei- bis vierseitige Bibliographien ohne erkennbares – alphabetisch, Erscheinungsjahr – Aufzählungsprinzip!). Dankenswert ist die Einbeziehung von liturgischem Brauchtum (Segnungen usw.) sowie Volksbräuchen. Bei letzteren stört allenfalls eine nicht zu verkennende Zufälligkeit der Erwähnung, verstärkt durch vermeidbare Ungeschicklichkeiten: Was vermittelt einem Nicht-Eidgenossen bzw. Nicht-Niederländer ein nicht näher beschriebener „Chalanda marz" oder „Optocht van de wuitens"?! – Einigermaßen stutzig macht einen die Raumzumessung. Die jährliche Osterfeier S. 56–153. Unter „Weitere Herrenfeste" subsumiert „Epiphanie" und „Weihnachten" S. 154–176 (dazu noch unter derselben Überschrift „Advent" S. 179–185). Bedenken melden sich. Die zentrale Stellung des mysterium paschale zehrt nicht davon, daß man die liturgietheologische Bedeutsamkeit von Weihnachten/Epiphanie unter Preis einbringt. Der ist nicht schon damit beglichen, daß man angesichts einer (Augustinus) Unentschiedenheit „Weihnachten – bloße memoria?" zugunsten von Mysterium entscheidet. Damit hat der zweite Festkreis im einen Jahr des Herrn noch kein eigenes Profil. Das ist auch noch nicht gewonnen, wenn man es auf liturgietheologischem Feld eine Entsprechung sein ließe etwa zu (exegetisch, M. Kähler:) „Evangelien ... Leidensgeschichte mit Vorspann" bzw. (recht geläufig für Homiletik oder Spiritualität) zum zu selbstverständlichen Duktus „Krippe/Kreuz". Das konsekratorische Element der Ein-

stiftung des Gottmenschen in die menschliche Geschichte ist einzubringen, und das verträgt sich durchaus mit der den Vätern vertrauten Kennzeichnung als incarnatio redemptrix.

Bei Teil 8 (erschienen 1984) ist mit „Sakramentliche Feiern II" auch schon der Schönheitsfehler genannt: Auf „I" muß noch gewartet werden, und damit auch auf grundlegende, übergreifende Ausführungen, die man vernünftigerweise im vorliegenden Band nicht wiederholen wollte. Der besonderen Erwähnung wert: Was als mögliche Begründung des Redens von „sakramentlichen" Feiern schon erwähnt wurde, konkretisiert sich hier: Mit „Riten *um* Ehe und Familie" ist eine Weiträumigkeit abgesteckt, die beispielsweise Benediktionen (ihnen ist in diesem Band noch ein eigener Abschnitt gewidmet) vor und nach der Geburt, bei den diversen Ehejubiläen usw. einbeschlossen sein läßt. Damit und mit Ausführungen die Ostkirchen und die reformatorischen Glaubensgemeinschaften betreffend kommen die heute aktuellen pastoralliturgischen Fragen zu gebührender Behandlung. Sodann: Bei „Feiern geistlicher Gemeinschaften" wird bewußt eine vorschnelle Präzisierung auf Orden vermieden; das verhilft einem Stück „Liturgie von unten" zu Hausrecht auf der Traktandenliste eines Handbuchs – wahrlich kein geringer Gewinn.

Wenn man diesen beiden ersterschienenen Teilbänden „aggiornamento" auf hohem Niveau zuerteilen darf – dem dritten Teilband (erschienen 1987) möchte man Ausgriff darüber hinaus bestätigen. Unter dem Gesamttitel „Gestalt des Gottesdienstes" werden Ausdrucksformen sprachlicher wie nichtsprachlicher Art gesichtet. Intensiver Dialog mit (nicht nur Theologie, Philosophie, sondern) den Humanwissenschaften – und in diesem Plural „Kommunikation" als ganz betontes Stichwort – ist auf dem Plan. Nach einem einleitenden Abschnitt „Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung" – in dem man allenfalls eine stärkere, wie auch immer unthematische Präsenz von Stichworten wie Entmythologisierung, Entsakralisierung usw. spüren möchte – ist entsprechend seiner Dignität „Wort" auch quantitativ beherrschend (S. 41–248), bis hinein in „Schweigen und Stille". Die Grundlegung ist – anthropologisch – „Das Wort als Medium gottesdienstlicher Kommunikation", die Weiterführung – theologisch – „Das Wort als Element im gottesdienstlichen Dialog" (beigetragen vom lutherischen Theologen *K.-H. Bieritz*). Über Abschnitte „Formen der Verkündigung", „Gebetsformen der Liturgie" geht es weiter zum wohl erstaunlichsten Beitrag unter der so offenen, erwartenmachenden Überschrift „Singen und Musizieren". Musik nicht nur als Bereicherung, Fülle usw., sondern als Element sui iuris des Gottesdienstes. Was dann noch einmal verlängert wird und sich fruchtbar erweist im Kapitel „Poetische Formen", erstellt in exemplarischer Zusammenarbeit des Liturgiewissenschaftlers *(B. Fischer)* mit dem Musikwissenschaftler *(H. Hucke)*.

Demgegenüber haben es die ausgezeichneten Kapitel über „Naturelemente und technische Mittel", „Liturgische Geräte", „Liturgische Gewänder und Insignien", „Gottesdienstlicher Raum" als Beschäftigung mit „Realien" einigermaßen schwer, nicht unter „... eben auch zur Behandlung anstehend" zu fallen. Es spricht für ihre Qualität, daß man nicht nur für eine Fülle von Information dankbar ist, sondern nicht minder dafür, daß man angesichts von Entwicklungen im Fluß mit nicht absehbarer Potentialität (von „Technik" bis „Kunst" in der Kirche!) in das Mühen um Kriterien einbezogen wird.

Die vorliegenden Bände zusammen mit der Ankündigung der noch ausstehenden wecken die Hoffnung, daß dem ambitionierten Vorhaben rüstiger Fortgang und baldiger Abschluß verstattet sei. A. Stenzel S. J.

Flatten, heinrich, *Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht.* Herausgegeben von *Hubert Müller.* Paderborn: Schöningh 1987. VIII/553 S.

Am 25. Januar 1987 wurde der bekannte Bonn–Kölner Kanonist Heinrich Flatten 80 Jahre alt. (Flatten ist inzwischen im Juni 1987 gestorben.) Aus diesem Anlaß hat sein Nachfolger an der Bonner Fakultät, Hubert Müller, Beiträge des Jubilars zum Eherecht gesammelt. Diese 26 Aufsätze sollen nun hier angezeigt werden. Sechs Beiträge befassen sich mit einem Problem, das wir im Grunde von Augustinus geerbt haben. In

dessen Lehre von den drei Ehegütern (bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti) werden alle jene Werte zusammengefaßt, um derentwillen die Ehe erstrebenswert ist. In der Praxis stellt sich nun die Frage, ob der Heiratswillige diese Werte bejahen muß oder ob er einige davon ausschließen kann, ohne auf diese Weise die Ungültigkeit seiner Ehe herbeizuführen. In einem ersten Anlauf (Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß, 1–12) fragt F., ob es Vorbehalte hinsichtlich der ehelichen Treue geben kann. (Vor der Rota sind solche Prozesse regelmäßig zur Aussichtslosigkeit verurteilt, weil man hier bloßen Nichterfüllungswillen annimmt.) Es werden vier Gedanken entwickelt. *Zum einen* ist bei den sog. Polygamisten ein Willensvorsatz gegen die Einheit der Ehe denkbar, ja geradezu folgerichtig. *Dann* dürfte es die exclusio boni fidei aber auch dort geben, wo sie zur condicio sine qua non des Ehekonsenses erhoben wird. *Schließlich* ist aber auch die Ehe ungültig, wo bei der Heirat eine Vereinbarung getroffen wird, daß einer von ihnen oder auch beide ein ehebrecherisches Verhältnis zu einem Dritten haben dürfen. *Und endlich* dürften auch solche Ehen ungültig sein, wo der Nupturient bei der Heirat die Absicht eines außerehelichen Verhältnisses mit solcher Entschiedenheit faßt, daß er die ehebrecherische Beziehung auch nicht auf Fordern des Ehegatten aufzugeben bereit sein will. Häufiger als die exclusio boni fidei dürfte die exclusio boni prolis vorkommen (Zur exclusio prolis im kanonischen Eheprozeß, 13–21). Zunächst einmal wird nur festgestellt, daß dann auf Nichtigkeit der Ehe zu erkennen ist, „wenn ein Doppeltes bewiesen ist, einmal daß der Ausschluß des Kindersegens für die ganze Dauer der Ehe gemeint war (perpetuitas propositi) und daß er zweitens unbedingt, völlig, grundsätzlich gelten sollte (tenacitas propositi)" (21). Weil in der Praxis die Fragen komplizierter sind, muß noch weiter „gebohrt" werden (Ehenichtigkeit bei Vorbehalt gegen die Unauflöslichkeit der Ehe oder gegen den Kindersegen, 56–79). Nehmen wir folgenden Fall: Ein Ehepartner heiratet mit der Einschränkung: „Ein Recht auf naturgetreuen ehelichen Verkehr übertrage ich nur solange, bis wir drei Kinder haben. Nachher benutze ich Kondome." Daß dieser Vorbehalt einen wirklichen Konsensdefekt darstellt, der keine gültige Ehe zustande kommen läßt, hatte Pius XII. in seiner oft zitierten Allocutio vom 29. Okt. 1951 vor dem katholischen Hebammenkongreß ausdrücklich erklärt. Da er aber doch häufig vorkommen dürfte und man nicht alle diese Ehen für ungültig erklären wollte, unterschied man an den Ehegerichten zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen, ordnete solche Einschränkungen unter Nichterfüllungswillen ein und rettete so die Gültigkeit der in Frage stehenden Ehen. Dem widerspricht F. mit seinem Kriterium der Prävalenz. „Prävalierte der Vorbehaltswille so stark, daß man eher die Eheschließung als den Vorbehalt preisgegeben hätte, so läßt das eine so entschlossene Vorbehaltsintention erkennen, daß sie einem Nichtverpflichtungswillen gleichkommt" (71). Als in den Jahren vor dem Konzil die anstehenden Fragen sehr häufig diskutiert wurden, beschäftigte sich F. noch einmal damit. Zunächst (Der Streit um ‚ius' oder ‚exercitium iuris' in der jüngsten eherechtlichen Diskussion, 323–333) rezensierte er die damals umlaufenden Meinungen, dann (Gilt bei c. 1086 § 2 heute noch die Unterscheidung von Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen? 334–355) versuchte er mit einer doppelten These die Verwirrungen zu klären: 1. „Logisch besteht die Unterscheidung von exclusio iuris und exclusio exercitii iuris zu Recht. Daß im Nupturienten neben dem animus non adimplendi zugleich ein animus se obligandi vorliegen kann, ist begrifflich nicht unmöglich" (337). 2. Psychologisch aber „schließt der Nichterfüllungswille oft den Verpflichtungswillen aus" (343). Mit der vorgenannten Unterscheidung hängt auch das Problem der Josefsehe zusammen (Um eine sogenannte Josephsehe, 356–365). Mit der Bedingung im Eherecht befassen sich drei Beiträge (Absoluter Ehekonsens trotz bedingtem Heiratsentschluß? 22–40. Das Verhältnis von Vorbehalt und Bedingung. Versuch einer Abgrenzung zwischen c. 1086 und c. 1092, 101–122. Zur Problematik der bedingten Eheschließung im kanonischen Recht, 299–322). Diese sind heute allerdings von geringerer Bedeutung, weil die Bedingung im CIC/1983 (vgl. can. 1102) wesentlich eingeschränkt wurde. Der Versuch über „Ehekonsens und Geisteskrankheit" (41–55) ist interessant wegen der Bemerkungen über die geistige Ehefähigkeit in den Remissionen. Hier sollten die Eherichter in hohem Maß auf die Mediziner hören. Weil wir in Deutschland (seit dem Kulturkampf) eine

doppelte Eheschließung haben (vor dem Standesbeamten und vor dem Pfarrer), stellt sich die Frage, ob man vor beiden einen hinreichenden Willen haben müsse oder ob man eine Zeremonie gleichsam über sich „ergehen" lassen könne (Zum Inhalt des Ehekonsenses, 80–100. Der Ehekonsens als consensus de praesenti, 203–231). Brisant wird für die katholische Kirche die Frage vor allem dann, wenn jemand nur vor dem Standesbeamten vollen Ehewillen hatte. F. erarbeitet in diesem Zusammenhang vier mögliche Formen der Totalsimulation: 1. Positive Ablehnung des Ehe*vertrages*. 2. Positive Ablehnung des Ehe*schließungsaktes*. 3. Negatives Fehlen des Willens zum Ehe*vertrag*. 4. Negatives Fehlen des Willens zum Ehe*schließungsakt*. Die Beschäftigung mit den Mischehekautionen (Die Mischehenkautionen bei physischer Unmöglichkeit künftiger Nachkommenschaft, 180–202) hat nur mehr rechtshistorisches Interesse, weil die Kautionen (als *kirchliches* Gesetz!) weggefallen sind. Irrtum und Täuschung haben im CIC/1983 eine ganz neue Novellierung gefunden (vgl. can. 1097 § 2 und 1098). Daran hatte F. einen maßgeblichen Anteil (Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht, 123–179. Der error qualitatis dolose causatus als Ergänzung zu c. 1083 § 2 CIC, 268–282. Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint, 283–298). Daß sich F. nie als blanker „Hofkanonist" verstanden hat – wie ihm während der Würzburger Synode einmal von K. Rahner vorgeworfen wurde –, ersieht man aus dem Beitrag „Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß" (232–255). „Die freie Beweiswürdigung gibt dem Richteramt Auszeichnung und Bürde zugleich. Hinter dem Schutzwall gesetzlicher Beweisregeln läßt es sich bequem entscheiden, zum positiven wie zum negativen. Die drückende Last seiner Verantwortung aber gewahrt der Richter, wenn er, auf die selbständige Beweiswürdigung verwiesen, im Gehorsam gegen sein Gewissen den Mut zur eigenen Entscheidung aufzubringen hat" (255). Hin und wieder kommt es vor, daß in einem Ehenichtigkeitsprozeß jemand die Gültigkeit seiner Ehe mit zwei oder noch mehr Klagegründen zugleich anficht. Gegen eine bestimmte Klagenhäufung wird nun der Einwand erhoben, daß sie wegen Unverträglichkeit der beiden Klagegründe zu beanstanden sei; nämlich gegen die Verbindung der Klagegründe „metus" und „simulatio". Demgegenüber beweist F. (Die Koppelung der Klagegründe metus und simulatio im Ehenichtigkeitsurteil, 256–267. De sententia nullitatis matrimonii, tum e capite metus tum e capite simulationis ferenda, 366–378): Wenn jemand unter dem ausgeübten Zwang den Eheabschluß nur zum Schein mitmacht, so ist seine Ehe unbeschadet der Nichtigkeit wegen Simulation auch noch aus can. 1087 § 1 [scil. aus Furcht] ungültig. Es steht nichts im Wege, dies ebenfalls im Urteil zum Ausdruck zu bringen und die Ehe sowohl ex capite simulationis als auch ex capite metus für nichtig zu erklären. Sechs Aufsätze befassen sich mit Problemen der Eheprozesse (Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse, 379–402. Zur Urteilsnichtigkeit im kirchlichen Eheprozeß wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes, 403–415. Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu proprio Papst Pauls VI. „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971, 416–439. Der Eheprozeß im Entwurf zum künftigen Codex Iuris Canonici, 440–476. Die Eheverfahren, 491–508. Die Gerichtszuständigkeit bei Wiederaufnahme eines abgebrochenen Eheprozesses, 509–518). Trotz aller Verbesserungen und Beschleunigungen, die der Eheprozeß im neuen CIC gefunden hat, wird der Rez. die Sorge nicht los, daß die Ungültigkeitserklärung einer Ehe vor dem katholischen Ehegericht letztlich doch nicht das weltweite Problem der wiederverheirateten Geschiedenen wird lösen können. Dazu werden die Weichen wohl anders gestellt werden müssen. Diese Bemerkung gilt auch für den letzten noch anzuzeigenden Beitrag (Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, 477–490). Wenn man wiederverheirateten Geschiedenen eine „cohabitatio fraterna" zumutet, sie also verpflichtet, wie Bruder und Schwester zu leben (vgl. 480f.), müßte man beweisen, daß dieses – unter Umständen ein halbes Leben lang zu tragende – Kreuz von Gott stammt. Was F. dazu schreibt, dürfte wohl noch nicht die letzte Auskunft der Kanonistik sein. Das sehr nützliche Buch wird abgeschlossen mit einer Bibliographie Heinrich Flattens (519–530), einem Personenregister (531–532), einem Sachwortregister (533–544) und einem Stellenregister (545–553), die von *U. Beykirch* erarbeitet wurden.

R. Sebott S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Andrae Sunonis Filii Hexameron. Post M. Cl. Gertz. Ediderunt Sten Ebbesen & Laurentius Boethius Mortensen. Pars II: Commentarios et Indices continens (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi XI.II). Copenhagen: Det danske Sprog- og Litteraturselskab 1988. 567 S.

Biran, Maine de, Œuvres X–1. Dernière Philosophie. Morale et Religion. Edité par Marc B. de Launay (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin 1987. X/277 S.; Œuvres Tome II. Mémoire sur l'Influence de l'Habitude. Edité par Gilbert Romeyer-Dherby (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin 1987. XIX/408 S.

Braine, David, The Reality of Time and the Existence of God. The Project of Proving God's Existence. Oxford: Clarendon Press 1988. XVI/383 S.

Brito, Emilio, La création selon Schelling. Universum (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXX). Leuven (Belgien): Leuven University Press/ Peeters 1987. xxxv/646 S.

Dreher, Eduard, Die Willensfreiheit. Ein zentrales Problem mit vielen Seiten. München: Beck 1987. XI/417 S.

Elders, Leo J., Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. II. Teil: Die philosophische Theologie (Salzburger Studien zur Philosophie 17). Salzburg–München: Pustet 1987. 331 S.

Fetz, Reto Luzius, Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie. Bern–Stuttgart: Haupt 1988. 291 S.

Gaboriau, Florent, Chrétiens confirmés. Le sacrament de la croissance (Théologie Nouvelle). Paris: FAC-éditions 1987. 253 S.

Greshake, Gisbert, Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen (Herderbücherei 1504). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 92 S.

Guth, Rupert, Das Prinzip Phantasie. Ein Gespräch zwischen theologischer Ethik und Literaturwissenschaft (Dissertationen der Universität Salzburg 23). Wien: Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs (VWGÖ) 1987. 332 S.

Handbuch der Ökumenik. Band III/2. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts herausgegeben von Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1987. 344 S.

Heidegger und die praktische Philosophie. Herausgegeben von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 694). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. 395 S.

Henn, William OFMCap., The Hierarchy of Thruths according to Yves Congar OP (Analecta Gregoriana 246). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. xii/272 S.

Honée, Eugène, Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125). Münster: Aschendorff 1988. XXVIII/362 S.

Kleber, Hermann, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 31). Münster: Aschendorff 1988. XXVIII/ 328 S.

Koslowski, Peter, Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. Tübingen: Mohr 1988. IX/339 S.

Langer, Otto, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91). München und Zürich: Artemis 1987. X/312 S.

John Locke. A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul. Edited with an Introduction by Arthur W. Wainwright. Vol. 1 und Vol. 2 (The Clarendon Edition of the Works of John Locke). Oxford: Clarendon Press 1987. IX/479 S.; viii/833 S.

Lohfink, Gerhard, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 238 S.

Persona e Personalismi a cura di A. Pavan e A. Milano. Neapel: Edizioni Dehoniane Napoli 1987. 466 S.

Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Herausgegeben von Karl Kertelge (Quaestiones Disputatae 112). Freiburg/Br.: Herder 1988. 240 S.

Rothkranz, Johannes, Mahl- und Opfercharakter der heiligen Messe? Ein Klärungsversuch auf der Grundlage der Theologie des hl. Thomas von Aquin und J. A. Berrenbergs. Frankfurt/M.: Fischer 1987. 308 S.

Saine, Thomas P., Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit. Berlin: Schmidt 1988. 306 S.

Schockenhoff, Eberhard, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (Tübinger Theologische Studien 28). Mainz: Grünewald 1987. 613 S.

Schorsch, Christof, Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung. Gütersloh: Mohn 1988. 255 S.

Stallmach, Josef, Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 205). Bonn: Bouvier 1987. 211 S.

Le Texte. Comme objet philosophique. Présentation de Jean Greisch (Philosophie 12; Institut catholique de Paris). Paris: Beauchesne 1987. 280 S.

Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Herausgegeben von Abdoldjavad Falaturi u. a. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; Weltgespräch der Religionen 14). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1987. 280 S.

Vignaux, Paul, Philosophie au moyen âge. Lire Duns Scot aujourd'hui. Précédé d'une introduction nouvelle. Albeuve (Schweiz): Editions Castella 1987. 276 S.

Virtualità e Attualità della Filosofia Cristiana (Studia Urbaniana 32). Rom: Pontificia Universitas Urbaniana 1988. 506 S.

Vorgrimler, Herbert, Sakramententheologie (Leitfaden Theologie 17). Düsseldorf: Patmos 1987. 276 S.

Weil, Simone, Œuvres complètes. Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. Tome I: Premiers écrits philosophiques. Paris: Gallimard 1986. 448 S.

Wolbert, Werner, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 53). Münster: Aschendorff 1987: VI/157 S.

Zak, Adam, Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs (Münchener philosophische Studien NF 1). Stuttgart: Kohlhammer 1987. 224 S.